SÉRIE HOKHMA

Pour découvrir ou faire connaître notre revue,

Achetez ou offrez la série, plus de *6000 pages* de théologie, et vous découvrirez ce lieu unique où, au cœur du protestantisme francophone, des étudiants, des pasteurs et des professeurs dialoguent et échangent à partir d'horizons très divers...

La **série** du n° 1/1976 au n° 88/2005 est disponible
(sauf n° 1, 2, 3, 5, 16, 17 et 60 épuisés
et prochainement téléchargeables sur www.hokhma.org)
pour la somme de 101 €, 144 FS (frais de port en sus),
soit une remise de 75 %.

Ecrivez-nous aux adresses de la page 3 de couverture.

David Gonzalez et Claude-Henri Gobat : *responsables de ce numéro*

Adresse de la rédaction : D. Gonzalez,
40, rue Michel Roulland, F-24000 Périgueux

Service de presse : Pierre-Alain Jacot, 3, rue Grefeuille,
F-30140 Anduze (Tél. 04 66 61 70 52)

Comité de rédaction : Marc Barthélémy, Christophe Desplanque, Peter Geißbühler, Claude-Henri Gobat, David Gonzalez, Christian Heyraud, Pierre-Alain Jacot, Christophe Montoya, Gérard Pella, Amédée Ruey, Fred Samtchar, Daniel Schibler.

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés, le Comité de rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à tout ce qui est exprimé dans *Hokhma*.

Composition et mise en page :
Scriptura
44, ch. de Géry, F-26200 Montélimar.
Tél. 00 33 (0)4 75 01 90 37.

Impression :
IMEAF, F-26160 La Bégude de Mazenc.
Tél. 00 33 (0)4 75 90 20 70.

Dépôt légal : 2e trimestre 2006.
N° d'impression 060272. ISSN 0379 - 7465

Rendez-vous sur le nouveau site de la revue : **www.hokhma.org**

180361

N° 89
2006

Revue
de réflexion
théologique

FACULTÉ LIBRE DE THEOLOGIE REFORMÉE
33, Av. J. FERRY
13100 Aix-en-Provence
BIBLIOTHÈQUE

Dessine-moi une Eglise

3 ***Editorial***
par David Gonzalez

4 ***La proclamation de l'Evangile au monde : un enjeu vital pour les Eglises protestantes historiques***
par Christian Tanon

17 ***Stratégies ecclésiales face aux mutations religieuses***
par Fritz Lienhard

38 ***Eglise de confessants ou Eglise multitudiniste ?***
Une alternative sans fondement théologique
par Jean-Yves Peter

54 ***Faire Eglise en post-chrétienté***
par Jean Hassenforder

75 ***Les contours flous de l'Eglise de demain***
Prospective et méthodes pratiques venues d'outre-Atlantique
par Richard Falo

87 ***Dessins***
par Pierre Loup

suite Sommaire : Tournez, S.V.P.

suite du Sommaire

95 ***Thèses pour le renouvellement de l'Eglise***
par Gérard Pella-Grin

113 ***Célébrations entre doute et foi : la* Thomasmesse**
par Sophie Wahli-Raccaud

123 ***Le Cours* Alpha – *évangéliser localement dans la foi universelle***
par François Rochat

140 ***Le « Parcours 7 + 1 – Explorations de la foi chrétienne »***
par André Perrenoud

148 ***Chronique de livres***

Dessine-moi une Eglise

par David GONZALEZ

Dans son fameux *De la vie communautaire*, Dietrich Bonhoeffer expose qu'il ne va pas de soi, pour un chrétien, qu'il puisse vivre parmi d'autres chrétiens, et que c'est aussi la volonté de Dieu que la chrétienté soit un peuple dispersé, disséminé comme une semence jetée « parmi tous les royaumes de la terre » (Dt 4,27).

Il souligne ainsi que si dans la période qui va « de la mort du Christ au dernier jour, des chrétiens peuvent vivre avec d'autres chrétiens » – peuvent « faire Eglise », célébrer et prier le Seigneur – dans une communauté déjà visible sur la terre, « ce n'est en fait que par une sorte d'anticipation miséricordieuse du Royaume à venir ». Car dans sa grâce, écrit-il, c'est Dieu qui permet l'existence dans le monde d'une telle communauté, réunie autour de l'Evangile et des sacrements : « Les prisonniers, les malades, les isolés de la dispersion, les prédicateurs missionnaires sont seuls. Ils savent, eux, que l'existence d'une communauté visible est une grâce ».

Ce numéro de *Ḥokhma* est consacré à cette « grâce » qu'est l'Eglise. Les articles sont divers de par l'angle d'approche et l'arrière-plan ecclésial de chaque auteur. Nous espérons qu'ils aideront le lecteur à mieux cerner les enjeux posés aujourd'hui aux communautés chrétiennes qui veulent vivre, justement, de cette grâce de Dieu, pour en devenir un témoignage vivant.

Hokhma 89/2006, pp. 4-16

par Christian TANON,
pasteur de l'Eglise Réformée de Reims (France)

La proclamation de l'Evangile au monde : un enjeu vital pour les Eglises protestantes historiques[1]

Les enjeux

L'Eglise Réformée de France (ci-après ERF) met à l'ordre du jour de ses Synodes la question de l'évangélisation. Le dernier synode national encourage clairement les Eglises locales à passer d'une *logique de desserte* (ou de la seule desserte) à une *logique d'annonce*. « Il choisit résolument l'annonce de l'Evangile comme priorité dans la vie de notre Eglise, ses projets et ses structures. » (décision 30 du synode national 2004 : « éléments d'orientation pour l'Union nationale »).

Depuis un demi siècle, le contexte de l'Eglise a profondément changé. Parmi les changements, retenons surtout que la foi a pratiquement cessé d'être transmise dans la sphère familiale de génération en génération. Les références à l'Evangile, même culturelles, ne vont plus de soi.

Qui peut nier aujourd'hui que notre France est devenue terre de mission ? Elle l'est pour nous mais aussi pour les protestants évangéliques qui connaissent par leur ferveur évangélisatrice une croissance constante du nombre de leurs fidèles depuis un demi siècle.

[1] Cette réflexion a été rédigée en vue d'une rencontre inter-paroissiale qui se tiendra du 30 juin au 1er juillet 2006, à Paris, sur le thème : *L'évangélisation dans l'Eglise Réformée de France : passer de la parole aux actes.*

Il faut s'en réjouir, car c'est Jésus-Christ qui est ainsi proclamé, mais ne sommes-nous pas interpellés quant à notre mission et notre pérennité ?

- quant à notre mission : elle est, et a toujours été, de proclamer l'Evangile au monde (je précise au monde, et pas seulement aux habitués de nos paroisses) ;
- quant à notre pérennité : elle est déjà mise à mal dans nos paroisses de dissémination qui subissent le syndrome de l'implosion : nous savons qu'en dessous d'une taille critique, la communauté perd toute attractivité sur les jeunes, les familles, les enfants. Quant aux paroisses des grandes ou moyennes villes qui renouent avec la croissance, ne nous faisons aucune illusion : le taux de croissance n'est guère supérieur à celui de la population locale. En outre la croissance étant souvent liée au charisme personnel du pasteur, elle est susceptible de se renverser après le départ de ce dernier.

L'évangélisation, l'annonce de l'Evangile au monde, est à l'ordre du jour de nos synodes, mais sur le terrain, les choses ont-elles changé ? Quelles sont les paroisses ou les secteurs qui se sont résolument engagées dans des projets d'évangélisation ? Quelles sont les Eglises locales qui ont placé l'annonce de l'Evangile au cœur de leur projet de vie ?

Evangéliser à notre façon

Il n'est nullement nécessaire de plagier nos frères protestants évangéliques pour relever les défis évoqués plus haut. Ils ont leur façon, nous avons, ou devons avoir, la nôtre.

Affirmer avec conviction la pertinence de l'Evangile dans le monde d'aujourd'hui n'est nullement incompatible avec nos valeurs, auxquelles nous ne saurions renoncer. Nous sommes Eglises multitudinistes, c'est-à-dire que nous accueillons à notre table et à nos réunions toute personne (la formule d'invitation à la Sainte Cène, vous le savez bien, est très large et ouverte, et c'est bien ainsi). Plus spécifiquement, la communauté qui accueille n'attend pas du nouveau venu qu'un jour il se « convertisse » et

manifeste publiquement un nouveau choix de vie. Nous croyons que la foi elle-même ne peut être appréciée à vues humaines, seul Dieu peut en juger.

En tant qu'Eglise historique, nous n'avons pas à rougir de notre passé. Calvin lui-même n'a-t-il pas fait preuve d'un élan missionnaire hors du commun ? Notre histoire, de la Réforme à nos jours, s'est illustrée par de nombreux « missionnaires » qui, chacun dans leur contexte, ont su convaincre et entraîner leur entourage. A nous d'y puiser, tout en les adaptant, les idées pour une nouvelle évangélisation *à notre façon*.

Il n'est nullement question par ailleurs de faire du prosélytisme. La société civile ne l'accepterait pas. Il faut distinguer prosélytisme et évangélisation. Dans le premier cas, on cherche à rallier quelqu'un à son camp en le faisant adhérer à ses propres convictions. S'il refuse une première fois, on essaiera une deuxième fois par d'autres moyens, et ainsi de suite jusqu'à obtenir un résultat. En revanche, dans la proclamation de l'Evangile, on n'impose pas, on propose. Si l'autre n'en veut pas, il est inutile d'insister. Quand Jésus a envoyé les douze disciples en mission dans les villages de Judée, il ne leur a pas demandé de faire du prosélytisme. Au contraire : *si l'on n'accueille pas vos paroles, leur a-t-il dit, n'insistez pas : sortez de la maison et secouez la poussière de vos pieds* (Mt 10,14).

Aujourd'hui, dire ne suffit plus, il faut qu'il y ait rencontre

L'évangélisation n'est pas un débat d'idées. Combien de gens qui sont venus à la foi ont-ils été convaincus par des idées ? Les personnes que j'ai interrogées sur les raisons de leur choix m'ont presque toujours parlé de témoignage, d'amitié, et de l'atmosphère qui règne dans la communauté des croyants. L'évangélisation ne peut pas, de nos jours, faire l'économie de la rencontre.

Il est certes utile d'accroître la visibilité du protestantisme dans la cité par des prises de parole en public sous toutes ses formes, mais n'appelons pas cela de l'Evangélisation ! La visite du Temple pendant la journée du Patrimoine est-elle Evangélisation ? Ont-ils été atteints, nos visiteurs

d'un jour ? Ont-ils perçu ce qui nous fait « vivre » et donne sens à notre existence ?

Les contacts superficiels sont sans risques. La rencontre, le partage et le témoignage sous toutes ses formes, comportent inévitablement une prise de risque de part et d'autre. L'un se dévoile, l'autre se tient au bord d'un changement de pensée ressenti comme un saut dans l'inconnu.

Le risque est d'autant plus grand que ce que nous proclamons n'est pas un Christ triomphant, ni un Dieu qui nous préserve de tout danger, mais un Christ qui a connu l'humiliation de la croix. Nous annonçons une résurrection qui ne se prouve pas, et vivons par une foi qui est sans cesse contestée par le monde visible.

Face à tous ces risques, qu'est-ce qui peut convaincre, sinon l'effet d'entraînement que provoque une rencontre, une relation de confiance, un engagement réciproque ?

Témoigner par la parole et par les actes

Le Christ ne se contentait pas d'annoncer la bonne nouvelle du Royaume, il agissait. Aimer son prochain jusqu'à donner sa vie pour ses amis, il l'a effectivement mis en pratique.

Nous savons bien que lorsqu'il n'y a pas « congruence » entre les discours et les actes, le message ne passe pas. Il y a même contre-témoignage. C'est pourquoi il importe que la communauté locale manifeste en son sein une communion fraternelle. *C'est à l'amour que vous avez les uns pour les autres que tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples* (Jn 13,35) a déclaré Jésus à ses disciples. Le rayonnement d'une Eglise est fortement tributaire de son unité interne. Dire l'Evangile au monde et créer une communauté fraternelle sont deux missions fondamentales de la paroisse locale, et les deux sont indissociables.

Une question se pose à nos paroisses qui sont fortement engagées dans des activités d'entraide. C'est le cas dans certaines villes, où la diaconie occupe une place importante dans la vie de la communauté. Nous connaissons aujourd'hui les avantages et inconvénients d'avoir une activité diaconale soutenue. Les avantages : visibilité positive et concrète du protestantisme

dans la ville, opportunités pour les bénévoles de se « ressourcer » par l'engagement au service du prochain ; mais aussi les risques et inconvénients : risque de créer une distance, voire un fossé, entre la partie diaconale et la partie cultuelle de la communauté, et risque de voir les forces vives de la paroisse accaparées par la diaconie, alors que la mission première de la communauté est l'annonce de l'Evangile. Ce dernier risque est à relever à propos de l'Evangélisation.

Un projet de vie qui se voit...

Dire l'Evangile au monde est pour l'Eglise locale une mission, une « feuille de route » qui engage dans sa totalité le Conseil presbytéral. Il se traduit nécessairement dans le projet de vie, ou cahier des charges de la paroisse. La personne qui en prend connaissance doit ressentir aussitôt que cette paroisse est profondément animée du désir de proclamer l'Evangile au monde.

Cette paroisse rend visible ce projet de vie, non par une affiche de plus sur le mur à l'entrée du Temple, mais comme la raison d'être, la carte d'identité de l'Eglise, qui inspire ses membres actifs et toutes ses activités, en multipliant les occasions de la communiquer à tous publics.

Comme l'a très justement relevé Marcel Manoël[2] à plusieurs occasions, l'ERF a bien du mal à donner au public une image nette d'elle-même. Quand un journaliste demande à un représentant de l'ERF, que cela soit à l'échelon national, régional ou local : « qui êtes-vous, en quelques mots ? », que de réponses variées, parfois incohérentes, rarement compréhensibles par le grand public ne reçoit-t-il pas !

S'il y a une marque d'identité qui doit réunir toutes les facettes de notre Eglise, c'est celle de l'Evangile, de la bonne nouvelle de Jésus-Christ qui vient à nous.

Encore faut-il trouver les mots qui, pris dans le langage courant, sachent traduire et décliner cette marque d'identité. Il revient à nos Eglises instituées, me semble-t-il, de faire ce travail d'explicitation, travail à la

[2] Pasteur, président du conseil national de l'Eglise Réformée de France (N.D.L.R.).

fois local, régional et national. Nos prochains synodes de l'ERF s'y emploieront, il faut s'en réjouir et s'y impliquer à tous les échelons.

... pour couper court aux préjugés

Ce travail est d'autant plus nécessaire que le public est de plus en plus ignorant des spécificités historiques du protestantisme en France. Il a tendance à faire des amalgames :

Protestants = Evangéliques

Evangéliques = missionnaires américains

Missionnaires américains = impérialisme de Bush.

Nos frères protestants évangéliques, un temps gênés par le mouvement anti-sectaire des Français, qui n'a au demeurant pas disparu, se disent gênés aujourd'hui par ce nouvel amalgame.

Il peut nous gêner tout autant. Notre défi est d'affirmer nos convictions avec force, et de faire en sorte que notre projet de vie soit visible, sinon l'image sera floue et déformée par les préjugés, corollaires de l'ignorance.

Un foyer qui rayonne

Evangéliser, c'est commencer par être évangélisé soi-même. C'est, avant de transmettre et de donner, recevoir soi-même. L'Eglise a ainsi sans cesse besoin d'être évangélisée[3]. Il s'agit de fortifier le « noyau dur » de la communauté pour qu'elle rayonne à son tour vers l'extérieur. Le rayonnement d'un foyer est d'autant plus fort que ce foyer est lui-même « chaud » et « lumineux ».

L'évangélisation n'est la prérogative ni du pasteur, ni d'un petit groupe, mais d'un nombre sans cesse plus élevé de paroissiens. Il faut éviter que se creuse un fossé au sein de la communauté entre les « évangélistes », ou les « évangéliques » d'un côté, et les autres qui ne se sentiraient nullement concernés par cette mission à laquelle tout baptisé doit se sentir

[3] Propos du pasteur Denis Heller en introduction des actes du colloque de la région est de l'ERF, les 18-19 mars 2000 à Villers-les-Nancy.

appelé. Chacun est appelé à témoigner de sa foi, chacun à sa mesure, à sa manière et en son temps.

Se concentrer sur ce qui se passe aux frontières de la communauté

Examinons un instant les emplois du temps de nos pasteurs et conseillers presbytéraux : quelle proportion de leur temps est consacrée aux non-membres ? Je veux dire, à ceux qui sont *à la frontière*, ceux qui sont venus une fois au culte et hésitent à revenir (pour des raisons que nous ignorons le plus souvent), ceux qui sont en recherche mais ne trouvent pas l'oreille attentive à leurs questions, ou se sentent un peu complexés dans les réunions d'habitués ? C'est ce que j'appelle le 3e cercle de l'Eglise. Le 1er cercle en est le noyau dur, les inconditionnels, les piliers de la paroisse. Les destinataires du bulletin représentent le 2e cercle (on peut aussi prendre les cotisants comme 2e cercle, peu importe ici), et les personnes de la frontière constituent le 3e cercle. Le potentiel de croissance de la communauté, il est là, dans ce 3e cercle.

Dès lors que nous commençons à prendre sérieusement et méthodiquement en considération le 3e cercle, nous mesurons les défis à relever :

Le défi de la différence : celui qui se tient au seuil du temple n'est pas le protestant que nous connaissons bien, qui a suivi le catéchisme, et qui adhère presque naturellement aux valeurs qui nous caractérisent. Il est *différent*, parfois « étrange ». Comment l'accepter de manière bienveillante et inconditionnelle ? Et comment l'aborder en lui faisant sentir qu'il a toute sa place dans notre communauté ?

Le défi de la qualité de l'accueil : un nouveau venu, un visiteur occasionnel, se sent-il bien accueilli ? Allons-nous avec tact au devant des demandes qu'il n'ose formuler ? Lui proposons-nous une occasion de rencontre (nous avons vu plus haut toute l'importance de la rencontre) ?

Le défi du langage : à force d'utiliser et d'entendre dans nos cultes les mots de *salut,* de *péché* et de *pardon,* nous avons bien du mal à imaginer à quel point ces mots peuvent rebuter les nouveaux venus. Mais par quels

autres mots les remplacer, sans pour autant perdre le souffle de l'Evangile qui les porte ?

Dans la logique de desserte, ces défis n'existent pas. L'annonce nous oblige à les relever : ils sont omniprésents.

S'appuyer sur la communauté locale

Comme nous l'avons déjà souligné, la rencontre est la clé de l'évangélisation. Non pas la rencontre d'un jour au cours d'un grand rassemblement, mais la rencontre qui prend le temps de l'authenticité, de la confiance et de la profondeur. C'est pourquoi la communauté locale, par ses activités qui s'inscrivent dans la durée, est à la base du travail d'évangélisation. (Ceci n'exclut pas, bien évidemment, les actions conduites en partenariat avec les paroisses du secteur, du Consistoire ou de la Région.) Ce qui fait « bouger » les mentalités et qui éveille à la foi, c'est une communauté de croyants, fraternelle et ouverte.

Dans leurs réflexions récentes sur le sujet, nos frères protestants évangéliques arrivent au même constat. Les « campagnes d'Evangélisation », les distributions massives de tracts ou les méga-rassemblements ont eu leur temps. Il faut donner plus de poids à l'Eglise locale, lieu privilégié de témoignage et de rayonnement de l'Evangile.

Le Conseil Œcuménique des Eglises, qui a consacré sa 13e conférence mondiale à la mission et l'évangélisation, préconise également de s'appuyer davantage sur les communautés locales, qui auront à cœur « d'offrir et d'organiser des espaces de paix, des lieux où se poser un moment, reprendre des forces, des lieux où les uns découvrent la puissance vivifiante de l'Evangile, où les autres s'équipent pour porter la Bonne Nouvelle à l'extérieur des murs de l'Eglise »[4].

Préparer les futurs pasteurs

Il faut regretter que les programmes actuels de l'Institut Protestant de Théologie qui, entre autres, préparent les ministres à leur mission

[4] Extrait du rapport de Didier Crouzet, chargé de Relations Internationales dans l'ERF.

future, n'accordent pratiquement aucune place à l'évangélisation, sinon de façon indirecte.

A travers les actes pastoraux, la prédication et le catéchisme (auquel on peut ajouter l'écoute et l'accompagnement), il est certes recommandé de prendre en compte le public des non-pratiquants, voire des incroyants, mais il n'est jamais question dans le cursus de formation, d'activité spécifiquement tournée vers l'évangélisation. Le rôle et les compétences du pasteur sont analysés en détail, mais celui-ci est rarement présenté comme un « missionnaire ». La notion de « leadership », c'est-à-dire la capacité à entraîner les autres, n'est pas non plus étudiée. La missiologie fait l'objet de quelques cours, mais il s'agit exclusivement de la mission à l'étranger.

Il est temps me semble-t-il de remédier à cette lacune et profiter de la mise en place du LMD (nouveau système européen Licence Maîtrise Doctorat) pour permettre au Master professionnel d'initier le futur ministre aux nouvelles dimensions de sa mission, et de celle de l'Eglise.

Il est clair que le ministre n'est pas le seul à annoncer l'Evangile au monde. C'est la vocation de tout baptisé. Mais il a un rôle d'entraînement, de « leadership », à savoir : donner l'exemple, former les paroissiens engagés, encourager ceux qui ont le goût de la mission, et savoir soutenir ceux qui dans ce domaine auraient plus de talents que lui-même.

Recrutement des futurs ministres

De telles attentes ont nécessairement des répercussions dans le processus de recrutement des futurs ministres. Les éléments de discernement et d'appréciation actuellement pris en compte par la commission des ministères (CdM) de l'ERF peuvent être présentés sous cinq rubriques : une personne *appelée, théologienne, professionnelle, croyante, et équilibrée*. Ne faudrait-il pas ajouter une sixième rubrique : une personne *missionnaire* ? (au moment où j'écris cette note, le Président de la CdM me confirme que cela est désormais le cas).

Conviction et pluralisme

L'une des critiques que l'on entend à propos d'évangélisation est que les convictions fortes qui la sous-tendent risquent de déboucher sur l'intolérance. Certains craignent de voir les vieilles querelles qui ont jadis divisé notre Eglise réformée se réveiller : querelles entre les « orthodoxes » et les « libéraux », par exemple.

Précisons avec force que la démarche qui est proposée se veut *inclusive*, et non pas exclusive ; elle se veut inclusive des différentes facettes et orientations théologiques qui font la richesse de notre Eglise. C'est l'ensemble du protestantisme historique, et pas seulement son aile « évangélique » ou « confessante », ou « charismatique », qui est concerné.

Dans le combat qui est le nôtre, ne nous trompons pas de front ! Nous n'avons pas à défendre telle orientation et à combattre telle autre (sauf si elle s'écarte manifestement du message central de l'Evangile).

Ce que nous avons à combattre aujourd'hui au sein de nos communautés, c'est trois choses :

- *le défaitisme*, qui voit dans la lente décroissance des effectifs un mouvement inéluctable,
- *la fausse pudeur*, qui revient à garder pour soi le trésor de foi que nous avons reçu,
- l'esprit de *confort arrogant*, qui revient à dire : « nous sommes bien entre nous ; pourquoi aller vers les gens de l'extérieur, puisqu'ils se rendront un jour à l'évidence que nous avons raison ? »

Voilà notre triple défi : **espérer** (contre toute attente), **oser** (affirmer nos convictions), **sortir** (de nos conforts)... tout en respectant les différences des approches théologiques et méthodologiques.

Pluralisme et conviction doivent ici se conjuguer.

Lorsque le groupe des disciples de Jésus s'insurgeaient de voir un autre groupe chasser les démons au nom de Jésus-Christ, celui-ci leur dit : *ne l'en empêchez pas, car il n'y a personne qui puisse parler en*

mal de moi tout de suite après avoir fait un miracle en mon nom. ... *effet, celui qui n'est pas contre nous est pour nous* (Mc 9,38-40).

Evangélisation et ouverture

Le but de l'évangélisation n'est pas que quelqu'un soit « gagné » pour l'Eglise, mais « gagné » pour le Christ. Et même si c'était pour l'Eglise, n'oublions pas qu'il s'agit de l'Eglise universelle, l'Eglise visible et invisible. Si une personne se joint à la paroisse à l'issue d'activités d'évangélisation, réjouissons-nous. Si elle rejoint la paroisse voisine, ou une autre confession chrétienne, réjouissons-nous tout autant ! Si elle ne semble rejoindre aucune communauté, ni manifester aucun signe visible de foi, remettons avec confiance au Seigneur l'accomplissement de ses promesses.

Le corollaire de ce qui précède est de considérer le christianisme non pas comme une juxtaposition de confessions plus ou moins en rivalité, mais comme une sorte de *pyramide à plusieurs faces*, dont la pointe est Jésus-Christ, et qui montrent chacune un aspect de la vie en Christ :

- Jésus sauveur mourant sur la croix et ressuscité, qui ouvre à une vraie communion avec Dieu (protestantisme réformé luthéro-calviniste, évangélique piétiste...)
- le Saint-Esprit en tant que présence réelle de Jésus vivant et actif aujourd'hui. (pentecôtisme)
- Jésus-Christ qui se donne aux hommes chaque jour par sa présence réelle incarnée, reçue dans les sacrements (catholicisme)
- Jésus-Christ ressuscité qui nous invite à vivre, à travers la liturgie, les prémices du Royaume céleste (orthodoxie).

Laissons aussi la place à une « cinquième face », difficile à décrire, qui rend compte de tous ceux qui, en dehors ou en marge des confessions officielles, reconnaissent que Jésus-Christ est Seigneur.

Une telle vision de l'Eglise du Christ doit nous mettre en garde contre une évangélisation qui passerait à côté de l'essentiel, et qui mettrait un accent trop prononcé sur les spécificités de telle ou telle confession, car le temps vient où il faut « adorer le Père en esprit et en vérité » (Jn 4,23). Pour autant, il ne s'agit pas de gommer les différences, ou de rechercher

une religion syncrétique abstraite et sans couleur. Il s'agit d'aider la personne dans son cheminement d'approfondissement de foi *dans le cadre d'une confession,* et de créer les conditions de la *rencontre avec Jésus-Christ*, rencontre qui se situe au-delà des spécificités confessionnelles, au plus « profond ». Car c'est en creusant chacun son puits de lumière, que l'on rejoint ses frères de confessions différentes.

L'acte d'évangélisation

L'expression « j'évangélise quelqu'un » est détestable et laisse croire que je pourrais par moi-même transformer, convertir ou guérir une personne. C'est Dieu qui transforme, convertit, guérit. Evitons d'utiliser le verbe « évangéliser » qui est un verbe transitif. Préférons-lui le mot « évangélisation », ou « annoncer l'Evangile » ou encore « témoigner », verbe intransitif d'une grande richesse de sens.

Qui est acteur de l'évangélisation ? Qui peut donner la foi ? La foi est fondamentalement rencontre existentielle de l'homme et du Dieu de Jésus-Christ. Or cet événement, nul ne peut le transmettre à un autre. Il ne peut être communiqué. La foi n'est pas transmissible de main en main. Et pourtant, *elle n'advient pas sans médiations humaines*. Elle n'est pas provoquée par les paroles et les gestes humains, mais elle serait impossible si des témoins ne prenaient pas le risque de signifier, même maladroitement, même en balbutiant, même confusément, ce qu'ils ont reçu d'un autre.

L'acte d'évangélisation se situe dans le présent, dans l'instantané. Même s'il convient de préparer et de planifier le cadre de l'évangélisation (une réunion, un dîner, un entretien, un culte, une conférence, peu importe) il y a quelque chose de fondamentalement *non programmable et de non contrôlable* dans l'évangélisation proprement dite. Une parole est prononcée dans la conversation qui touche l'interlocuteur sans crier gare. C'est de l'ordre du surgissement. N'est-il pas normal qu'il en soit ainsi puisque c'est Dieu, par son Esprit Saint, qui touche les cœurs ?

C'est peut-être aussi une des raisons pour laquelle l'acte d'évangélisation procure une grande joie. Il y a de la joie dans le témoignage.

(la joie : encore quelque chose que l'on ne peut pas commander). Et cette joie fait partie intégrante du témoignage. Comment puis-je être témoin de la résurrection du Christ sans la joie ?

Conclusion

Il me semble que la nécessité de survivre place nos Eglises dites « historiques » au seuil d'un changement. La vraie question n'est pas : faut-il sectoriser, faut-il redécouper les Régions autrement, faut-il lancer des campagnes sur le don ? – même si tout cela est pertinent.

La question de fond est : comment rester à la hauteur de notre vocation première dans un monde qui est devenu terre de mission ? Jésus a dit à ses disciples avant de les quitter : « Allez, faites de toutes les nations des disciples, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » (Mt 28,19).

L'annonce de l'Evangile n'est pas seulement un acte d'obéissance, elle est aussi source de joie pour chacun. Elle ne peut se faire qu'avec la présence agissante du Christ ressuscité : « Enseignez-leur à garder tout ce que je vous ai commandé. Quant à moi, je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la fin du monde » (Mt 28,20).

■

Hokhma 89/2006, pp. 17-37

Stratégies ecclésiales face aux mutations religieuses

par Fritz LIENHARD,
professeur de théologie pratique, faculté de théologie protestante de Montpellier (France)

Dans sa tâche également descriptive, la théologie pratique inclut l'étude des initiatives des Eglises dans un contexte donné et l'évaluation de leurs chances de succès. On peut parler de « stratégies » d'évangélisation – en langage ecclésial – correspondant à une quête de recrédibilisation sociale – en langage sociologique – qui sont tentées par les instances de direction ou les acteurs de terrain, même si les motifs de l'action ne sont pas toujours explicités de manière formelle.

Pour les approcher, nous nous servirons d'une grille de lecture particulière. Selon le sociologue P. Berger dans les années soixante-dix déjà[1], la première réaction des Eglises face à leur perte d'influence liée à la sécularisation peut être de vouloir reconquérir leur position d'hégémonie dans le monde, dans le but de refaire de la société contemporaine une collectivité « chrétienne ».

Ensuite se rencontre la tentative de créer un monde alternatif. Hors d'état d'inspirer la société dans son ensemble, les Eglises se retranchent dans des sous-cultures à l'intérieur de la société.

Cependant, les Eglises s'adaptent aussi à la sécularisation au point de reprendre certaines méthodes qui peuvent être qualifiée d'« économiques ». Dans l'attitude appelée le « dénominalisme », les différents groupes religieux et non-religieux se trouvent en concurrence. Une tradition religieuse, en particulier, qui pouvait jadis être imposée d'autorité, doit être « lancée sur le marché ». Il faut la « vendre » à une clientèle qui n'est

[1] Cf. P. Berger, *La religion dans la conscience moderne*, Paris : Le Centurion, 1971, p. 261.

plus contrainte de l'« acheter ». Il s'ensuit, d'après Berger, des aménagements dans la doctrine, et lui-même parle du libéralisme comme d'une manière d'en enlever tous les traits « surnaturels ». Mais on constate également des manières particulières de l'affirmer en accentuant la différence par rapport à la société considérée comme globalement négative, et telle serait la manière orthodoxe de réagir, en « sauvant la marque » d'une dénomination à « appellation d'origine contrôlée ».

Cette description des différentes attitudes est évidemment « idéale typique », et vouloir la plaquer sur des mouvements, voire des confessions précises, conduirait à en faire une caricature. Il importe de regarder de plus près, en ayant ces suggestions de Berger dans l'esprit. A cette fin, il convient de voir les textes officiels dont différents mouvements ecclésiaux se réclament. Plus particulièrement, nous allons considérer quatre stratégies existantes : la reconquête, l'éthique politique, l'évangélisation comme rupture avec le monde perdu, et l'adaptation libérale à la société moderne. Chacune des réalités considérées est plurielle en soi et donc difficile à décrire de manière unifiée. Mais à part la mouvance libérale, les différentes stratégies s'expriment pourtant dans des textes faisant référence sur un plan international, et ayant donc une certaine autorité. Il convient de les évoquer en parlant des orientations théologiques qui les sous-tendent, qui thématisent la manière qu'elles ont de se comprendre elles-mêmes et révèlent leur rapport à la société contemporaine.

I. Le rêve de Compostelle

En ce qui concerne le discours du pape Jean-Paul II, certains sociologues[2] le comprennent comme l'expression d'une stratégie de reconquête frontale de l'Occident.

1) Présentation

Rappelons le texte pontifical caractéristique en la matière :

[2] Voir les ouvrages collectifs *Le rêve de Compostelle – Vers la restauration d'une Europe chrétienne ?*, Paris : Le Centurion, 1989, et *Tous les chemins ne mènent plus à Rome. Les mutations actuelles du catholicisme*, Paris : Albin Michel, 1995.

Moi, évêque de Rome et pasteur de l'Eglise universelle, depuis Saint-Jacques-de-Compostelle, je lance mon cri d'amour vers toi, vieille Europe. Retrouve-toi toi-même, sois toi-même, redécouvre tes origines. Revivifie tes racines. Revis de ces valeurs authentiques qui ont fait la gloire de ton histoire. [...] Tu peux être encore un phare de civilisation et un encouragement de progrès pour le monde. Les autres continents te regardent et attendent de toi la réponse que saint Jacques a donné au Christ : « Je le peux ».

Dans la perspective de ce qui a pu être appelé « le rêve de Compostelle », l'Europe est invitée à redécouvrir ses racines chrétiennes. Son histoire est liée au christianisme, le baptême étant source d'identité « à la fois religieuse, culturelle et nationale ». Ainsi l'évangélisation consiste à restaurer la chrétienté comme adhésion collective au christianisme. Ce dernier se présente de la sorte comme une alternative face aux tendances totalitaires, liées au refus de Dieu, propres à la modernité.

Celle-ci est toujours connotée négativement dans le discours pontifical. La sécularisation qui en découle est un processus contre lequel il convient de lutter en bloc. Ce ne sont pas les figures médiatrices entre la modernité et l'Eglise catholique qui sont valorisées en étant sanctifiées ou béatifiées, mais celles de la résistance contre l'évolution occidentale ou celles du Moyen Age qui la précède et fait contraste avec elle, du moins dans son invocation contemporaine. De même, l'Europe parcourue par Jean-Paul II lors de ses voyages-pèlerinages est celle des saints médiévaux. Ainsi l'identité proposée dans le cadre de ce projet d'évangélisation s'oppose à la modernité, dans le retour à une tradition.

Dans les catégories de Berger, cette stratégie est un mélange entre « reconquête » et « dénominationalisme » ; le « produit » de l'Eglise est vanté en particulier par la référence à ses vertus pour la collectivité européenne. Cependant, l'idéologie et l'institution ecclésiales comptent sur l'adhésion volontaire de la population et ne peuvent la contraindre.

2) Forces et faiblesses

Il y a plusieurs forces d'une telle stratégie dans la situation contemporaine. La première consiste à appréhender l'être humain non seulement

comme individu, mais comme personne insérée dans un tissu communautaire. Les conditions politiques et culturelles ne sont pas des réalités neutres du point de vue de l'adhésion ou non des croyants à une doctrine et encore moins de la conformité de leur comportement à une morale. Si les convictions individuelles ont une action sur les « structures » institutionnelles et idéologiques, l'influence s'effectue également dans l'autre sens. L'expérience des pays de l'Est a montré que le projet d'Eglise multitudiniste peut être cassé en empêchant structurellement les instances ecclésiales de catéchiser les jeunes générations. Les réalités institutionnelles ne sont ainsi pas neutres dans la possibilité donnée aux individus de croire ou non.

Ensuite, se situer dans une forme de « différence » par rapport au monde moderne peut être porteur aujourd'hui, dans la postmodernité. Pour un groupe minoritaire qui ne représente plus un danger pour la société dans sa globalité, c'est un avantage d'assumer une forte différence culturelle : « Face à la « macdonaldisation » culturelle, il est devenu chic d'incarner sa différence »[3]. Ainsi la dimension contre-culturelle du catholicisme peut être fort bien reçue par la société dans son ensemble, et les récentes réactions au décès du Pape le montrent. En effet, dans le mélange contemporain suscitant de la part des individus la peur de se dissoudre dans le monde, une identité fortement affirmée permet aux individus de poser la leur, dans la conformité ou l'opposition à l'offre qui leur est faite.

Quelques éléments critiques peuvent cependant être évoqués en voyant les effets d'une telle stratégie sur la perception sociale de l'institution ecclésiale. Cette vision de l'évangélisation oublie que la modernité occidentale est inséparable du christianisme, même si elle s'y oppose. Elle contribue à faire croire que l'adhésion à la foi signifie renoncer aux valeurs de la modernité, comme la liberté de conscience, l'universalité ou l'anti-autoritarisme. Logiquement, une telle attitude conduit à la création de « partis chrétiens » s'opposant à d'autres partis, et jouant avec les intérêts particuliers de telle ou telle catégorie socio-professionnelle pour accéder au pouvoir. Il n'est pas sûr que l'influence de l'Eglise s'en trouve véritablement renforcée,

[3] Cf. J.-P. Willaime, « L'ultramodernité sonne-t-elle la fin de l'œcuménisme ? », dans *RSR* 89/2 (2001), p. 177-204, p. 203.

et il faut bien constater que la laïcité comme anti-cléricalisme s'est développée particulièrement dans les pays catholiques. La situation d'ignorance face à la foi chrétienne telle qu'elle se trouve en France est le résultat d'une telle stratégie frontale adoptée à partir de la Révolution, et culminant avec la crise moderniste ayant lieu presque en même temps que la séparation de l'Eglise et de l'Etat.

Du point de vue du fonctionnement théologique, cette vision de l'évangélisation ne suppose pas seulement un certain type de discours, mais y conduit également. Le catéchisme catholique, expression d'une telle stratégie, commence par les mots de Jean-Paul II : « Garder le *dépôt* de la foi, telle est la mission que le Seigneur a confiée à son Eglise et qu'elle accomplit en tout temps »[4]. Ce terme de « dépôt » induit une compréhension de la foi comme corpus de doctrines intemporelles, par rapport auquel la fidélité résiderait dans l'exhaustivité de l'adhésion. Cette conception est dans la logique d'une vision de la foi chrétienne comme tradition prémoderne, opposée en bloc à d'autres options théoriques. Dépôt révélé, la vérité peut en quelque sorte être possédée, en particulier par l'Eglise, et opposée à d'autres, par exemple la pensée moderne. Il est loin d'être sûr que les humains du XXIe siècle soient prêts à souscrire à un discours de ce type. Les difficultés actuelles de l'Eglise catholique dans la transmission de sa doctrine et de sa morale sont peut-être révélatrices d'une faiblesse structurelle[5]. En effet, les contemporains sont marqués par l'éthos démocratique et n'acceptent plus de fonctionnement hiérarchique et autoritaire dans l'Eglise. Celui qui a pris l'habitude d'une culture du débat dans la vie politique, professionnelle et associative, n'est guère capable d'adhérer à des vérités et des pratiques sans discussion possible. La nécessité faite aux contemporains de choisir entre la modernité et le catholicisme risque fort de se faire, aujourd'hui comme hier, au détriment de l'Eglise.

[4] *Catéchisme de l'Eglise catholique*, Mame-Plon, Paris, 1992, p. 5, c'est moi qui souligne.

[5] Cf. l'ouvrage de D. Hervieu-Léger, *Catholicisme français : la fin d'un monde,* Paris : Bayard, 2003.

II. Dialogue et engagement révolutionnaire

Tournons-nous à présent vers le Conseil Œcuménique des Eglises (COE) pour comprendre sa démarche missionnaire. Une analyse des textes de référence depuis 50 ans montrerait combien ils sont en phase avec leurs époques successives. A la sortie de la deuxième guerre mondiale, l'insistance porte sur les droits de l'homme et « une société responsable » (Evanston, 1954). Au cours des années soixante, l'optimisme ambiant et l'espérance révolutionnaire se reflètent dans les textes ecclésiaux (Upsal, 1968). Dans les années soixante-dix, l'échec des différentes tentatives de révolution conduit à l'invitation au partage de la souffrance des pauvres (Nairobi, 1975). Après 1989 et la chute du mur de Berlin, ce sont les ONG (Organisations Non Gouvernementales) qui sont porteuses de l'espérance de l'humanité et il est à nouveau question de spiritualité (Canberra, 1991). Une telle correspondance montre – pour le moins – que le discours du COE est plutôt attestataire que contestataire. Pourtant, à y regarder de plus près, des choix sont effectués à l'intérieur des options possibles dans la situation donnée, et l'adhésion à la modernité n'est pas inconditionnelle.

1) Ethique et tolérance

Il convient de relever d'abord l'insistance du COE sur *l'éthique chrétienne* dans le témoignage. Selon l'assemblée de New Dehli (1961), « notre message n'a pas été vraiment annoncé tant qu'il n'a pas été véritablement vécu. » Dans cette perspective, la pertinence du message évangélique n'est pas dans la transmission d'une doctrine, mais dans l'exhortation à une action.

Cette exigence se présente à une *collectivité*, la communauté ecclésiale, car « l'Eglise est une communauté toujours disponible au service du monde, dans le monde et pour le monde, étant ainsi la parabole vivante du Royaume 'jusqu'à ce qu'Il vienne' »[6]. Dans ce texte, trois caractéristiques importantes pour la compréhension de la « stratégie » œcuménique sont à relever : l'Eglise renvoie à cet enjeu eschatologique qui est le règne de

[6] *Nouvelle-Delhi 1961*, Conseil œcuménique des Eglises, Rapport de la Troisième Assemblée publié sous la direction de W.A. Visser't Hooft, Neuchâtel, 1962, p. 111.

Dieu ; l'horizon de son action n'est ni l'individu, ni elle-même, mais le monde ; elle y représente comme une sorte d'exemple ou de paradigme, et se doit donc de promouvoir certains thèmes *mieux* que le monde. Ces aspects reviennent dans d'autres textes caractéristiques.

L'éthique qui définit l'Eglise est orientée par sa *dimension eschatologique*, en rapport avec le monde et ses souffrances. De fait, la définition de la vocation de l'Eglise à partir du concept de Royaume s'exprime de manière particulièrement frappante avec les textes de l'assemblée d'Upsal (1968). Le leitmotiv du « message final » est donné avec la formule apocalyptique : « Voici, je fais toutes choses nouvelles. » A la lumière de cette promesse, les communautés sont invitées à anticiper le Royaume de Dieu, « en rendant visible dès maintenant quelque chose de la nouveauté que Christ accomplira. » Même si les réalisations actuelles sont incomplètes, il demeure possible d'« anticiper déjà le jour où, en nous, pour tous les hommes et dans l'univers tout entier, Dieu 'fera toutes choses nouvelles' »[7]. Certes, c'est Dieu qui accomplit le monde à venir, mais « en Christ la création nouvelle et réconciliée a commencé à poindre » et « l'Eglise vit dans cette certitude et se hâte vers le terme de cette espérance »[8].

Cette ligne de pensée se prolongera tout au long de l'histoire du mouvement œcuménique, et pour l'assemblée de la Commission Mission et Evangélisation (CME) se réunissant à San Antonio (1989) également, la mission « œuvre pour la venue du royaume de Dieu », et elle « cherche à réaliser l'avenir dans le présent en servant la cause du royaume de Dieu : la nouvelle création »[9]. Il ressort de cette ligne d'argumentation constante que les Eglises, connaissant l'avenir qui leur est révélé, ont une « tâche prophétique », qui « consiste à comprendre quelle est la volonté de Dieu pour tous les hommes »[10]. C'est cet avenir qui motive pour agir dans le présent, comme chrétiens dans l'histoire, et non simplement comme

[7] Conseil œcuménique des Eglises, *Rapport d'Upsal 1968*, Rapport officiel de la Quatrième Assemblée du Conseil œcuménique des Eglises, Upsal, 4-20 juillet 1968, éd. par N. Goodall, Genève, 1969, p. 1s.

[8] Upsal, *op. cit.*, p. 67.

[9] *Conférence mondiale sur la mission et l'évangélisation*, San Antonio, 22 mai-1er juin 1989, p. 1.

[10] Upsal, *op. cit.*, p. 57.

individus. Pour le texte caractéristique « La mission et l'Evangélisation. Affirmation œcuménique » (1982), l'objectif de la mission œcuménique est de faire en sorte que dans chaque communauté humaine, une « cellule du Royaume se mette à exister », qui confesse le Christ et se mette au service de tous. Le but de la mission est donc le service des humains[11].

Dans la tradition du Christianisme social dont ces propos sont redevables, le thème du Royaume de Dieu se présente d'abord comme une espérance, rejoignant la volonté politique de changer le monde. Cette perspective signifie également que le but de la mission n'est pas la conversion de l'individu, ni l'accroissement de l'Eglise, mais le service du Règne dans la société. Ainsi ce thème joue comme un élargissement de la perspective missionnaire. La dimension collective et universelle du témoignage évangélique conduit à deux insistances particulières. D'abord, comme le discours du Pape, elle entraîne une prise en compte de *l'intrication de l'individu dans une communauté et une culture*. Pour le texte « la mission : perspective œcuménique », l'Evangile conduit à une décision personnelle, mais ensuite, il apparaît que la conversion saisit l'être humain dans un contexte historique, et s'adresse donc également « aux peuples, aux groupes humains, aux familles »[12].

Cette orientation a particulièrement été donnée à la démarche missionnaire lors de l'assemblée de la CME réunie à Bangkok (1973), pour laquelle la culture fait partie de l'identité du destinataire du Christ : « Les identités raciales et culturelles sont des dons divins et des réalisations humaines qui doivent s'intégrer à l'identité chrétienne. » Le Christ ne transforme pas les représentants d'une culture en expressions aliénées d'une autre, car il s'identifie à des « hommes véritables de toutes tribus, races, couleurs ou cultures »[13]. L'insistance de ces textes ne porte pas sur une sorte de divinisation des cultures particulières, mais sur le refus de

---

11 « La Mission et l'Evangélisation. Affirmation œcuménique » (1982), à présent disponible dans K. Blaser, *Repères pour la mission chrétienne. Cinq siècles de tradition missionnaire. Perspective œcuménique*. Paris/Genève : Cerf/Labor et Fides, 2000, p. 435 à 445.

12 « La Mission et l'Evangélisation : affirmation œcuménique », *ibid.*

13 Cité par K. Blaser, *op. cit.*, p. 183ss.

la domination d'une culture par une autre, qui serait légitimée de surcroît par la foi chrétienne.

Or un tel respect pour les cultures n'exclut pas les religions. En effet, l'Esprit de Dieu va au-delà des limites humaines, et invite à chercher chez autrui, dans le dialogue, les richesses de Dieu. La question comment le salut en Christ s'offre aux croyants d'autres religions demeure ouverte, même si le témoignage s'impose. Ainsi la CME n'a jamais réussi à trancher sur la question du salut par les autres religions : « Nous ne pouvons pas indiquer d'autres voies qui mènent au salut que Jésus-Christ. Nous ne pouvons pas non plus fixer des limites au pouvoir rédempteur de Dieu »[14].

Nous voyons ainsi que la valorisation de la diversité des cultures et la tolérance entre les religions, caractéristiques de la modernité tardive, est partagée par les chrétiens œcuméniques. Dans une logique plus éthique que doctrinale, le comportement vis-à-vis des représentants des autres systèmes culturels et religieux est plus important que le message qui leur est adressé. Des conséquences de méthode découlent de ces choix. Dans le texte « La Mission et l'Evangélisation, une affirmation œcuménique », la pluralité des manières de proposer l'Evangile et la liberté des façons de développer la mission sont admises, mais à la lumière de la croix du Christ, certaines méthodes d'évangélisation sont rendues impossibles. Ainsi, certes, « Les Eglises sont libres de choisir les méthodes qui leur paraissent les plus propres à annoncer l'Evangile, selon la diversité des personnes et des circonstances. » Cependant il est précisé : « Mais ces choix ne sont jamais neutres. Chaque méthodologie peut soit éclairer, soit trahir l'Evangile que nous annonçons »[15].

2) *Engagement politique*

La seconde insistance à laquelle conduit la prise en compte de la dimension collective du témoignage évangélique, c'est la *nécessité de l'engagement politique*. Il est frappant de voir que, dans ce domaine, la tolérance manifestée vis-à-vis des autres religions disparaît, et que le projet moderne de maîtrise collective du destin est pleinement partagé dans les

[14] San Antonio, *op. cit.*

[15] « La mission et l'Evangélisation : affirmation œcuménique », *op. cit.*

milieux œcuméniques. L'évangélisation s'adresse en particulier aux pauvres, et cette orientation représente un « critère essentiel » pour la mission. L'évangélisation et la solidarité, qui implique la « participation des chrétiens aux luttes pour la justice », s'appellent en quelque sorte l'une l'autre. De même, servir le Royaume signifie s'engager dans « la lutte contre l'injustice et le besoin »[16]. Les chrétiens sont invités à se rendre solidaires des autres Eglises, à participer aux « mouvements en faveur de changements structurels radicaux » et, dans les pays en voie de développement, à « prendre ouvertement position en demandant à leurs communautés de se rendre compte de la nécessité des changements révolutionnaires »[17]. A la veille de la chute du mur de Berlin, des thématiques semblables se retrouvent à San Antonio, conférence dont les textes disent également : « les Eglises sont invitées à reconnaître la puissance de Dieu à l'œuvre dans les souffrances et les luttes des organisations populaires »[18]. Ainsi la mission de l'Eglise conduit à prendre part aux luttes des pauvres contre les riches en militant contre le capitalisme.

3) *Au bilan*

En conclusion de cette partie, nous voyons donc que, alors que le catholicisme se présente comme une alternative face à une modernité posant problème et se situe dans une stratégie insistant sur la différence, le COE partage les accentuations modernes se dessinant avec la notion de « pratique ». « La doctrine divise, l'action unit » : ce slogan proposé par *Life and Work* en 1925 semble devenu un précepte général du mouvement œcuménique ultérieur, qui partage les insistances contemporaines sur une éthique de tolérance vis-à-vis des cultures et des religions, et sur une activité de changement social dans la solidarité avec les partis « progressistes ». La stratégie consistant à se justifier par une éthique sur le « marché des biens symboliques » conduit à relativiser la doctrine religieuse au profit de la tolérance, et à absolutiser un point de vue politique au profit du changement social souhaité par les populations, notamment dans les

16 *Ibid.*

17 Upsal, *op. cit.*, p. 58.

18 San Antonio, *op. cit.*, p. 3.

pays du Sud, aux dépens d'une ouverture à d'autres analyses politiques possibles. L'apport propre des Eglises par rapport aux partis politiques consiste à enraciner les choix et les engagements militants dans un discours théologique, se présentant comme révélation de Dieu et anticipation d'un avenir ultime. De la sorte, la « stratégie » œcuménique consiste à se servir des thèmes importants dans le monde contemporain pour montrer combien l'institution ecclésiale et la foi chrétienne défendent de la meilleure manière, c'est-à-dire avec la plus grande radicalité politique et la plus grande ouverture interreligieuse, les valeurs de l'ensemble de la société. Notre étude confirme ainsi ce qu'un premier regard avait suggéré : nous sommes en présence d'une stratégie attestataire.

D'un point de vue critique, il est certain que le thème du Royaume a opéré comme absolutisation, au nom d'un futur ultime, d'une option présente. Celle-ci ne s'inscrit plus, dès lors, dans la relativité et la lourdeur des tâches actuelles, et correspond à la période des grandes idéologies modernes, que M. Gauchet, par exemple, considère comme dépassée[19]. S'ajoute la tentation de la radicalisation du discours, liée à la saturation du « marché des biens symboliques », conduisant à tenir des propos de plus en plus extrêmes pour se faire entendre. De même, l'évocation de la souffrance des pauvres dispense d'une analyse plus précise des causes de leur détresse et des moyens les plus efficaces pour y remédier, donnant le sentiment au lecteur informé d'être en présence d'affirmations peu informées[20]. Enfin, l'insistance sur l'éthique, aux dépens de la spiritualité, conduit les croyants à l'impression d'être en présence d'exigences, sans qu'ils soient rendus capables d'y répondre.

La perspective théologique a agi de concert avec une évolution politique, en France, conduisant à une certaine relativisation des clivages politiques et rendant socialement caducs les propos extrémistes tenus par les institutions du COE. De même, en ce qui concerne la manière d'aborder les cultures, leur critique possible au nom de l'Evangile s'en trouve minorée, car le second semble se situer dans une sorte de continuité

[19] M. Gauchet, *Le désenchantement du monde, une histoire politique de la religion*, Paris : Gallimard, 1985.

[20] Cf. J. Baubérot, *Le pouvoir de contester*, Genève : Labor et Fides, 1983.

avec les premières. La proximité de cette position avec la postmodernité est patente, mais la question demeure si la possibilité d'une distance par rapport à une culture et une époque donnée peut être maintenue en perspective œcuménique. Or cette distance, nous l'avons vu à propos du catholicisme, fait précisément l'objet d'une demande dans la société contemporaine.

III. Evangélisation évangélique

Voyons à présent la position dite « évangélique ».

1) Enjeux

Il convient évidemment de prendre la mesure de la diversité du milieu « évangélique », caractérisé pourtant généralement par son insistance sur la nécessité de la conversion personnelle, sa référence à la Bible et son activité de prosélytisme[21]. Cependant, dans une rupture consciente et volontaire avec le mouvement œcuménique, le message constant de ceux qui se désignent comme « évangéliques », tel qu'il s'exprime dans les textes de référence du Comité de Lausanne pour l'Evangélisation du Monde (CLEM), se résume dans l'opposition effectuée entre le monde perdu et le Christ sauveur. Dès la « déclaration finale » du congrès de Berlin (1966), est mis en relief le contraste entre « la Bonne Nouvelle de la grâce » et « l'humanité pécheresse et perdue »[22]. Certes, les humains sont capables d'amour, de beauté, de pratiques religieuses et d'efforts personnels. Mais ces potentialités humaines dont les religions font partie ne sont jamais des voies vers Dieu car il n'y a pas de salut hors de Christ. Selon le texte élaboré à Manille (1989), les efforts humains « sont inopérants face aux graves réalités que sont le péché, la culpabilité et le jugement. Ni la religion, ni la vertu, ni les programmes socio-politiques ne procurent le salut. Il est impossible de se sauver soi-même. Laissés à eux-mêmes,

[21] Cf. J.-P. Willaime, « Protestantisme évangélique et pentecôtiste », *futuribles*, janvier 2001, n° 260, p. 74 à 79, p. 74.

[22] *Un seul monde, un seul Evangile, un seul devoir. Congrès mondial sur l'évangélisation*, Genève : Labor et Fides, 1967, p. 151.

les humains sont perdus à jamais »[23]. Ces textes montrent combien les évangéliques se démarquent de l'attitude positive des œcuméniques à l'égard des cultures et d'un volontarisme politique.

Si l'erreur est du côté du monde, la vérité se trouve du côté de l'instance d'évangélisation. Le message se présente avec simplicité et il convient d'éviter les problématisations excessives. C'est pourquoi la foi se présente comme une adhésion cognitive à un corpus d'affirmations contenues dans la Bible qui, selon le congrès de Lausanne (1974), fondateur du mouvement, est infaillible. Sa pertinence est universelle, son message immuable à travers les temps et les lieux[24]. Dès lors, le message de l'Evangile n'est pas à adapter à un auditoire. Selon Billy Graham, qui demeure emblématique de la mouvance évangélique dans son ensemble, il s'adresse non à des populations particulières dans leurs identités culturelles et leurs appartenances communautaires, mais « à des hommes et à des femmes qui avaient péché contre Dieu et qui avaient besoin d'un Sauveur. » En effet, « les besoins profonds de l'homme sont toujours les mêmes, oui, toujours les mêmes. Et l'Evangile est toujours le même. Toujours, toujours le même ! »[25]. Ainsi, alors que le COE se justifie par l'éthique et absolutise des options politiques, le CLEM met l'accent sur un corpus, l'Ecriture, et se légitime par une doctrine sotériologique.

2) *Conséquences*

Trois conséquences polémiques découlent d'une telle vision de l'évangélisation. D'abord, dans une telle conception de l'humanité perdue et sauvée en Christ seul, l'évangélisation se présente comme une priorité absolue. Cette urgence est exprimée, par exemple, avec le slogan de « l'évangélisation de tous les hommes de cette génération », et tous les moyens sont bons pour réaliser cette fin. Il convient de « proclamer l'Evangile avec conviction, simplicité, urgence, et en utilisant tous les moyens, toutes les méthodes disponibles »[26]. Une telle déclaration contraste évidemment

[23] Manille (1989), cité par Blaser, *op. cit.*, p. 445ss.

[24] Lausanne (1974), cité par Blaser, *op. cit.*, p. 112ss.

[25] B. Graham, dans *Un seul monde...*, *op. cit.*, p. 79.

[26] *Ibid.*, p. 82.

avec la prudence méthodologique en usage dans le monde œcuménique. Parce que des centaines de milliers de personnes meurent chaque jour en étant damnées à cause de leur ignorance de l'Evangile, il ne convient pas de faire la fine bouche sur les moyens de le faire connaître.

Ensuite, l'abîme entre le monde et l'Evangile conduit au refus de l'universalisme et du dialogue promu par le COE. Pour Lausanne en effet, le syncrétisme et le dialogue sont liés l'un à l'autre et refusés, car ils supposent que « le Christ parle de façon équivalente au travers de toutes les religions et idéologies »[27]. De même à Manille : « Nous rejetons donc à la fois le relativisme, qui considère toutes les religions et spiritualités comme également valables pour s'approcher de Dieu, et le syncrétisme qui voudrait mêler la foi au Christ et les autres croyances »[28].

En troisième lieu, cette vision de l'Evangile conduit à en faire une affaire individuelle, et dès lors les évangéliques ne cessent de reprocher la politisation de leur démarche aux œcuméniques. Le problème de l'Eglise dans son ensemble est de négliger l'évangélisation au profit de l'amélioration de la situation sociale. Or, pour B. Graham, les besoins les plus importants ne sont pas physiques, mais spirituels. Les relations avec Dieu sont plus importantes que celles avec le prochain, qui en découlent. Le but doit rester l'évangélisation, qui est « d'amener tout homme à une relation *personnelle* avec Jésus-Christ »[29]. Lausanne dira de même que l'évangélisation signifie « persuader les hommes de venir *personnellement* au Christ pour être réconciliés avec Dieu »[30]. La conséquence qui en découle est que l'Eglise « ne doit être assimilée à aucune culture particulière, à aucun système politique ou social, à aucune idéologie humaine »[31].

Ces propos seront nuancés à Lausanne et plus encore à Manille, où la nécessité de la solidarité avec les pauvres et de la contestation des pouvoirs oppressifs apparaît avec force. Il n'en demeure pas moins que les évangéliques se situent aux antipodes des œcuméniques. Du point de

[27] Lausanne, *op. cit.*

[28] Manille, *op. cit.*, c'est moi qui souligne.

[29] Graham, *op. cit.*, p. 13, c'est également moi qui souligne.

[30] Lausanne, *op. cit.*

[31] *Ibid.*

vue stratégique, la position est *contestataire*, car le monde est perdu et la seule solution pour les individus est d'adhérer au message du salut. En apparence, ce ne sont pas les valeurs du monde qui sont, de manière suréminente, défendues par les Eglises. En particulier, le choix moderne pour la pratique et contre la théorie ne semble pas être partagé, puisque c'est l'adhésion à une doctrine biblique qui est à la source de la rédemption.

3) Bilan

Dans les catégories de Berger, les évangéliques mettent en place une « contre-culture défensive ». Même s'ils sont conseillers particuliers des différents présidents des Etats-Unis, la théologie exprimée signifie refus du monde. En même temps, la mouvance évangélique se rapproche du « dénominationalisme », dans la mesure où les différentes Eglises acceptent d'être en concurrence les unes avec les autres et de vanter leur « produit » selon des argumentations individuelles ou collectives. Même si la stratégie se présente comme contestataire, la question est de savoir si ce ne sont pas d'autres thèmes contemporains, moins présents au Tiers-monde et plus aux Etats-Unis, qui sont attestés et servent de points d'accrochage positif au message évangélique. La responsabilité personnelle de l'individu pour son propre salut n'est pas sans rappeler l'affirmation libérale qu'il appartient à l'individu, et à lui seul, d'assumer la responsabilité pour sa survie économique[32]. De même, le manichéisme du message évoque les différentes formes de diabolisation politique qui ont vu le jour outre-Atlantique depuis quarante ans, et s'accroche au malaise vis-à-vis de l'évolution de la société dont témoignent un certain nombre de classes moyennes « conservatrices » formant la « droite religieuse » aux USA. Dès lors, la tonalité contestataire du monde affichée officiellement s'en trouve fortement relativisée dans les faits[33].

Quelles sont les chances et les faiblesses d'une telle position ? De même que le catholicisme, les évangéliques bénéficient de la distance, à

[32] Ainsi W.J. Hollenweger, « Réalité du syncrétisme. Pour une franche évaluation théologique », dans *Perspectives missionnaires*, 1998/2, n° 36, p. 21 à 31.

[33] Cf. M. Ben Barka, *Les Nouveaux Rédempteurs. Le fondamentalisme protestant aux Etats-Unis*. Paris/Genève : l'Atelier/Labor et Fides, 1998.

la mode dans la société contemporaine, par rapport à la modernité. Parce qu'il s'est toujours tenu dans une certaine réserve par rapport aux thématiques humanistes développées depuis le XVIII[e] siècle, le protestantisme évangélique a le vent en poupe dans une période de contestation des options modernes. La seconde force, c'est que cette forme de protestantisme revendique un choix de son appartenance par l'individu. Or choisir l'identité religieuse est plus en phase avec l'époque contemporaine que d'en hériter. Même si la religion se caractérise par la référence à une forme de lignée, par le fait de s'inscrire dans la continuité avec des ancêtres, il n'en demeure pas moins que c'est dans une lignée choisie que l'on s'inscrit, et non dans une tradition héritée dans une continuité automatique[34].

La faiblesse de la stratégie évangélique se révèle peut-être de la meilleure manière par comparaison avec une mouvance qui lui est proche dans ses origines, même si elle s'en est éloignée : le pentecôtisme. Représentant le plus grand phénomène de conversion religieuse du XX[e] siècle, celui-ci réalise d'une certaine manière, d'un point de vue pratique, le programme des œcuméniques sur le terrain, alors que sa théologie se rapproche plutôt de celle des évangéliques. On constate que l'expression émotionnelle liée au pentecôtisme peut très bien faire l'objet d'un syncrétisme culturel. La plasticité doctrinale et liturgique de ce mouvement favorise l'adaptation aux différents milieux culturels. Ainsi les humains sont rejoints dans leur culture, comme le souhaitaient les œcuméniques. Il en va de même avec le programme de l'Eglise des pauvres. Dans un contexte hostile, les démunis peuvent articuler leur parole dans une assemblée pentecôtiste, même si c'est sous la forme de la glossolalie, alors qu'ils n'accèdent pas aussi facilement aux cultes des formes classiques du protestantisme[35]. Par contraste, le milieu évangélique semble souffrir de handicaps doctrinaux dans la réalisation de son projet mondial d'évangélisation.

Ainsi la contestation de la société joue en faveur des évangéliques, mais un certain rigorisme doctrinal les dessert en particulier dans la concurrence avec les pentecôtistes.

[34] Cf. J.-P. Willaime, « Le protestantisme évangélique et pentecôtiste », *op. cit.*, p. 76.

[35] H. Cox, *Retour de Dieu. Voyage en pays pentecôtiste*, Paris : Desclée, 1995, p. 221.

IV. Adaptation libérale

Il reste à présent à évoquer le libéralisme théologique comme stratégie d'évangélisation. Une telle étude, dans les limites du présent propos, est à la fois nécessaire et difficile. Elle est nécessaire parce que ce mouvement présente le plus grand contraste par rapport à la démarche du Pape et du mouvement évangélique, et donc il convient d'en étudier les forces et les faiblesses pour avoir un spectre de réflexion assez large avant de tenter l'élaboration d'une attitude évangélisatrice propre. Cette étude est difficile parce que le libéralisme, de par sa compréhension de lui-même, ne se lie pas à à des textes doctrinaux et normatifs et sa diversité n'est rassemblée par aucune institution.

Selon André Gounelle, théologien reconnu se réclamant de cette mouvance, le libéralisme se caractérise par six éléments : son refus du divorce entre foi et raison ; sa manière critique d'étudier la Bible ; l'accent sur le message de Jésus plutôt que sur la christologie ; l'ouverture aux autres religions ; l'individualisme ouvert et positif qui conduit à relativiser les institutions ; la relativisation des doctrines[36]. Il apparaît déjà que le libéralisme se démarque fortement du catholicisme et des mouvements évangéliques par la relativisation des doctrines – seraient-elles bibliques ou christologiques – et des institutions. Les libéraux sont ainsi ceux qui partagent le plus les accents de la modernité et cherchent de la manière la plus conséquente à s'y adapter, en refusant l'abîme entre foi et raison et en promouvant le dialogue entre les religions.

Une telle attitude est traditionnelle dans ce mouvement, trouvant notamment son expression chez les grands libéraux de la fin du XIXe siècle : alors que les dogmes s'opposent à la science comme un faux savoir à un savoir avéré, il convient d'insister sur l'éthique se concentrant sur le « royaume des fins ». Contrairement à la perspective œcuménique, la religion n'a pas le droit de s'immiscer directement dans les affaires du

[36] A. Gounelle, « Le protestantisme libéral », *Cahier Evangile et liberté*, nº 134, octobre 1994, p. 1-4.

monde[37]. Malgré son investissement personnel dans les affaires sociales, le grand théologien libéral A. von Harnack prit soin de préciser que le Royaume ne se présente pas comme une utopie politique, mais parle de « Dieu et de l'âme, de l'âme et de son Dieu »[38]. C'est cet individualisme qui distingue ainsi le libéralisme de l'œcuménisme comme mouvement.

Au-delà de l'option théologique, c'est un choix stratégique qui est effectué, celui de l'adaptation à la société et à la culture moderne, en démontrant que ses valeurs propres trouvent leur origine dans la foi chrétienne et n'en sont pas contestées. De cette manière, l'Eglise assume une « spécialisation fonctionnelle » dans la société, sans s'opposer à d'autres institutions. En France par exemple, le libéralisme consiste traditionnellement à affirmer que le centre de la foi protestante ne réside pas dans une doctrine, mais dans le principe de la liberté de conscience, ce qui rapproche évidemment le protestantisme des grandes valeurs révolutionnaires. Parmi les sociologues contemporains, Y. Bizeul a repris le constat des enquêtes que la « liberté d'esprit » étant dans la société actuelle l'élément le plus attirant du protestantisme. Pour lui, ce dernier devrait jouer sur cette liberté, et non sur son message, pour renforcer son crédit auprès des citoyens[39].

Quelles sont les forces et les faiblesses de cette position ? Il est certain qu'une stratégie libérale peut représenter une chance notamment dans le dialogue avec les pouvoirs publics d'un état démocratique. On voit par exemple que les cours de religion, dans les pays où ils sont proposés à l'école publique, ont bénéficié d'un regain d'intérêt de la part des élèves et du soutien des institutions scolaires, moyennant une forme de sécularisation interne et de l'adoption d'une stratégie que l'on pourrait qualifier de « libérale ». Les enseignants ont développé une manière de faire cours tenant pleinement compte du caractère laïque et pluraliste de l'école publique, en assurant la transmission d'un héritage culturel religieux, en initiant les élèves à une réflexion éthique et en développant des aumôneries,

[37] Voir la synthèse historique de M. Greschat, *Das Zeitalter der industriellen Revolution*, Stuttgart : Kohlhammer, 1980.

[38] Voir l'ouvrage caractéristique et classique de A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1920 (1899-1900), p. 36.

[39] Y. Bizeul, *L'identité protestante. Etude de la minorité protestante de France*, Paris : Meridiens Klincksieck, 1991.

lieux d'écoute et d'activités pour les élèves[40]. Une telle évolution est paradigmatique. Dans ce cas de figure, les pouvoirs publics trouvent intérêt à soutenir des représentants des Eglises qui réalisent une forme de service public, dont les sociétés démocratiques ont besoin. Autant les représentants des collectivités ne peuvent que se méfier des tentatives d'imposer une doctrine contre la science ou de couper des citoyens de l'ensemble de la société dans une appartenance institutionnelle exclusive, autant elles peuvent s'appuyer sur ces formes *soft* du religieux pour lutter contre les formes plus *hard*, représentées dans l'imaginaire social par les sectes[41]. La relativisation libérale des doctrines et des institutions permet ainsi de jouer le jeu d'une fonction religieuse, irréductible en soi, au sein de la société démocratique.

La question posée par les sociologues en particulier est pourtant de savoir si cette insistance sur la relativité des « marqueurs d'identité » de toute confession religieuse ne signifie pas, dans les faits, une sorte d'« autorévocation » protestante. On sait en effet que le protestantisme est un système religieux fragile, qui n'a pu se pérenniser dans l'histoire qu'à l'aide d'une orthodoxie doctrinale et du soutien des « princes protestants ». L'attitude libérale n'affaiblit-elle pas encore ce qui ne manque pourtant pas de précarité en soi ? Elle risque de faire le jeu de la contestation sociale des Eglises et de leurs dogmes, qui n'en ont pourtant nul besoin dans la société contemporaine.

De plus, alors que cette attitude pouvait trouver un écho à une époque où les Eglises et leurs doctrines représentaient une menace véritable pour la démocratie et le développement des sciences, l'ultra-modernité n'a que faire des dénégations anti-cléricales des clercs. Son autonomie par rapport au religieux n'est plus à conquérir, car elle est acquise. Dès lors, l'individu postmoderne cherche plutôt à réinventer un religieux comme tel, se situant dans une certaine forme de distance vis-à-vis de la société dans son ensemble et de la vie quotidienne qu'elle offre ou impose. Cette

[40] Cf. J.-P. Willaime, « L'enseignement religieux à l'école publique dans l'Est de la France : une tradition entre déliquescence et recomposition », *Social Compass* 47 (3), 2000, p. 383-395, p. 390.

[41] Cf. J.-P. Willaime, « L'enseignement religieux… », *op. cit.*, p. 391.

distance, marquée en particulier par le culte, permet une interruption régénératrice de la banalité du quotidien, un discours marqué par une forme de différence et un espace institutionnel alternatif, communautaire par exemple, par rapport à la mondialisation contemporaine[42]. Le libéralisme, comme le protestantisme dans son ensemble, risque ainsi d'être la victime de son propre succès, qui le lie à une modernité émergente en passe d'être dépassée.

Conclusion : à propos de stratégies

L'étude des différentes stratégies existantes montre d'abord que les Eglises *réagissent* par rapport à la marginalisation dont elles font l'objet dans le monde moderne, et ne se contentent pas de la subir. Elles sont actrices de leur position sociale, et non seulement victimes. Elles peuvent agir en essayant de recueillir l'approbation de la population par l'attestation des valeurs modernes, ceci allant de pair avec l'insistance sur la « pratique », comme tolérance religieuse et engagement politique. A l'inverse, elles ont la possibilité de se présenter comme une alternative par rapport à un monde moderne vécu négativement, en refusant le dialogue et l'idéal du progrès social. Dans ce cas de figure, c'est toujours l'adhésion qui est recherchée ; cependant elle ne l'est pas par une promotion suréminente des thèmes du « monde », mais par l'offre d'une *autre* manière de vivre.

La présence de ces *différentes* « stratégies » permet de constater également que les Eglises disposent d'une certaine marge de manœuvre dans leur action. La situation religieuse et culturelle de la société ne fonctionne pas comme une sorte de « contrainte extérieure » obligeant à un comportement déterminé, d'adaptation ou de retrait sectaire par exemple. Même si une réflexion à propos de la pertinence de telle ou telle attitude est à mener de manière critique, il est possible de se situer avec une certaine liberté sur la palette entre ces deux attitudes extrêmes, en essayant d'avoir une posture disposant d'une certaine cohérence, à la fois interne – en

[42] Cf. J.-P. Willaime, « Paradoxes du protestantisme en modernité » (Entretien), dans P.-O. Monteil, *La grâce et le désordre. Entretiens sur la modernité et le protestantisme*, Genève/Paris : Labor et Fides/Autres Temps, 1998, p. 31.

rapport avec une théologie structurée – et externe – en dialogue avec des idéologies et des réalités sociales du « monde ».

Dans le choix entre stratégies attestataires et contestataires, dans le domaine de l'élaboration d'une éthique et d'une doctrine chrétiennes et pertinentes dans le monde, le discours ambiant ne saurait pourtant être simplement neutre. En effet, une réflexion publique d'une Eglise peut se trouver soumise à l'alternative suivante : soit la stratégie consiste à accepter la place où la société veut mettre les Eglises, en tenant un discours attendu et partagé par d'autres. Elle risque dès lors l'insignifiance. Soit la position adoptée conduit à proposer un discours dont la justification est surtout interne, mais inaccessible à quiconque n'en partage pas les présupposés. Dans le cas d'un discours politique de l'Eglise, s'ajoute la question des solidarités avec les partis, conservateurs ou révolutionnaires, qui ont leurs propres justifications idéologiques et dont la proximité ou le rejet peuvent gommer certaines nuances et conduire à des radicalisations du propos. Il s'ensuit que dans l'élaboration d'un discours socialement pertinent de l'Eglise une réflexion contextuelle est requise.

Se présente l'alternative entre attestation et contestation du monde. En rapport avec ce choix, la question est de savoir si un troisième type de discours, ni doctrinal ni éthique, ni situé simplement dans le refus du monde ni purement dans son acceptation, pertinent face à la situation de l'Eglise comme du monde, peut être élaboré. La description des stratégies relance de la sorte la quête d'une parole conduisant à des doctrines et des éthiques pertinentes, rejoignant les préoccupations des contemporains et les conduisant à un cheminement dont le critère est à élaborer. Est-ce que la notion de « parole de Dieu », développée en rapport avec la christologie, n'invite pas à un discours qui pourrait être appelé « existentiel », différent des deux autres types, mais permettant de les enraciner dans une attitude fondamentale devant Dieu, soi-même, autrui et le monde ? Cette manière de poser le problème ne conduit-elle pas à abandonner même la notion de « stratégie », dont l'origine est finalement militaire, pour parler plutôt d'« attitude » évangélisatrice ?

■

Hokhma 89/2006, pp. 38-53

par Jean-Yves PETER,
pasteur de l'Eglise réformée de France à La Roche-sur-Yon (Vendée)

Eglise de confessants ou Eglise multitudiniste ?

Une alternative sans fondement théologique.

Les Synodes régionaux ouest 2004 et 2005 de l'Eglise réformée de France appellent les Eglises locales à être des « Eglises de témoins »[1]. Ils rappellent en cela que membre de l'Eglise signifie témoin de Jésus-Christ, ou ne signifie rien du tout.

Cet appel, ce rappel, qui ne peut que réjouir tout acteur d'Eglise, est cependant de nature à susciter quelques réticences, en raison de son caractère un peu trop... confessant. Ne nous laisserions-nous pas emporter, nous autres luthéro-calvinistes, par la montée de l'*interprotestantisme* ? Vraiment, vivre la foi conduit-il, commande-t-il nécessairement de dire explicitement « Jésus-Christ » à ceux qui n'ont pas demandé de l'entendre, je veux dire... à tout le monde ?

Surgit alors, tel le Cerbère, le couple conceptuel le plus mystérieux et convenu à la fois dont se soit doté notre jargon d'Eglise ; j'ai cité, à ma gauche : *Eglise de confessants*[2], et à ma droite : *Eglise multitudiniste*[3].

[1] Décision 6 du Synode régional ouest 2004, de La Roche-sur-Yon, et décisions 9 et 10 du Synode 2005, de Lezay.

[2] J'emploie « Eglise de confessants » plutôt que « confessante », parce que la foi de l'Eglise procède de la foi des individus qui la composent, et pas l'inverse. L'éventuel emploi d'« E. confessante », par facilité grammaticale, devra être entendu dans le sens d'« E. de confessants ».

[3] L'origine du terme « multitudinisme », et donc de l'opposition en question, nous est donnée par l'article du même titre de B. Reymond – in *Encyclopédie du protestantisme*, Cerf-Labor et Fides, 1995, p. 1060 – dont je cite l'intégralité :

Il faut le reconnaître, l'alternative est pratique et efficace à fin d'auto-justification des « cultures d'Eglise », dit-on – comme si l'Eglise pouvait avoir une autre culture que l'Evangile ! Pour ma part cependant, je n'ai jamais trouvé personne qui me fasse comprendre, non pas tant la différence entre *Eglise de confessants* et *Eglise multitudiniste*[4], que la pertinence théologique d'une telle classification, en forme d'opposition...

En fait, à bien y réfléchir, non pas sociologiquement mais théologiquement – tel qu'il convient au sujet de l'Eglise, cette opposition apparaît dépourvue de sens, et seule capable de fourvoyer quiconque y recherche quelque enseignement sur l'Eglise. Elle relève, au mieux d'un malentendu par archaïsme, au pire d'un de nos poncifs les plus sclérosants pour la réforme de l'Eglise et le témoignage de l'Evangile.

Pourquoi ? Prenons, pour répondre, les choses dans l'ordre. Et en admettant que les questions liées à la foi commencent par la question de la foi, **commentons tout d'abord « Eglise de confessants ».**

Et demandons-nous simplement comment l'Eglise, composée d'individus révélés à eux-mêmes pécheurs justifiés *sola gratia, sola fide*, et

---

« Si le terme 'multitudinisme' peut aussi qualifier une hérésie peu connue du XII[e] siècle donnant à l'opinion de la multitude le pas sur la doctrine enseignée par la hiérarchie, sa principale acception nous vient d'Alexandre Vinet qui, en 1842, a forgé ce mot à partir d'une réminiscence biblique (les « multitudes » dont Jésus avait compassion, Mt 15,32) pour désigner l'attitude et le statut d'une Eglise protestante qui ne serait plus une Eglise d'Etat, mais n'en aurait pas moins pour mission de s'occuper spirituellement de l'ensemble d'une population. La transformation progressive des Eglises d'Etat en Eglises territoriales (en allemand *Landeskirchen*) ouvertes à tous a abouti à en faire des bastions du multitudinisme, tandis que les Eglises libres, revendiquant leur complète indépendance envers l'Etat, ont souvent incarné le principe professant : on en devient membre par choix personnel et en adhérant à une profession de foi. Plusieurs Eglises protestantes séparées de l'Etat n'en demeurent pas moins multitudinistes dans leur manière de concevoir leur présence au sein de la société où elles vivent.

« Tandis que la notion allemande de *Volkskirche*, chargée d'ambiguïtés par l'usage qu'en firent les 'Chrétiens Allemands', insiste sur un constat de situation ecclésiologique majoritaire, celle de multitudinisme, en usage également en contexte de diaspora, met surtout l'accent sur la visée d'une mission pastorale et évangélisatrice. Mais une Eglise qui perd le contact avec les multitudes est-elle encore multitudiniste ? On comprend que le terme prête aujourd'hui à discussion. »

[4] Au terme « multitudinisme », qualifiant l'ecclésiologie des Eglises se disant multitudinistes, je ferai correspondre le terme « confessionnalisme », qualifiant l'ecclésiologie des Eglises se disant « confessantes », ou « de confessants », ou « professantes » (cf. note 6).

vivant leur foi *coram Deo* – devant Dieu – pourrait être autre chose que « l'Eglise de confessants » ? Lisons, à l'appui de cette affirmation, la *Discipline* de l'Eglise réformée de France, qu'il est convenu de considérer comme spécifiquement *multitudiniste* au sein du protestantisme français : « L'Eglise locale accueille comme membres, à leur demande, ceux qui reconnaissent que Jésus-Christ est le Seigneur »[5]. C'est donc entendu, l'ERF est une Eglise de confessants, tout simplement parce qu'une Eglise évangélique – disons l'Eglise – ne peut être autre chose qu'une Eglise de confessants, c'est-à-dire l'Eglise qui rassemble ceux qui vivent une relation personnelle à Jésus-Christ, qu'ils confessent comme l'origine et le salut, le chemin véritable de leur existence. La Réforme rappelle l'Evangile, savoir que la relation de foi ne peut être accaparée par une quelconque médiation, humaine ou institutionnelle : comment l'Eglise affirmant le sacerdoce universel, l'Eglise des prêtres et rois, serait-elle autre chose qu'une « Eglise de confessants » ? Voilà qui est établi : « Eglise de confessants » n'est pas une possibilité, mais une détermination de l'Eglise[6].

[5] Titre 1, article premier, « Des membres », § 1.

[6] C'est ici le lieu d'apporter quelques précisions et commentaires terminologiques. Il est d'usage de distinguer « Eglise confessante » et « Eglise de professants ». « Eglise de professants » s'appliquerait aux Eglises qui demandent à ceux qui veulent en devenir membres une déclaration publique de foi, éventuellement et accessoirement accompagnée d'un témoignage public de conversion ; « Eglise confessante » aux Eglises qui demandent à leurs pasteurs de souscrire à une déclaration de foi normative, ou vice-versa, car le sens de ces nuances est loin d'être clairement établi et de faire l'unanimité des glossaires. Quoi qu'il en soit, cette distinction est fictive. Quelle Eglise, en effet – sauf multitudinisme absolu, cf. infra – ne demande-t-elle pas, à quiconque désire en devenir membre, une déclaration publique de foi en Jésus-Christ, que ce soit à l'occasion du baptême, de la confirmation, de l'accueil en tant que prosélyte, ou encore par la signature de la demande d'inscription, ou simplement par la participation à la cène, valant de fait déclaration publique de foi ? Quelle Eglise, en outre, ne demande-t-elle pas à ses pasteurs de souscrire à une confession de foi, par exemple – à travers telle ou telle confession synodale – au Symbole des apôtres, ou tout simplement à « Jésus-Christ est Seigneur » ? Les distinctions sont ici d'ordre coutumier et non théologique ; elles n'atteignent pas l'essentiel, savoir la confession publique de foi en Jésus-Christ, et ne suffisent pas à établir une typologie ecclésiologique significative. L'Eglise est nécessairement « Eglise de confessants » ; l'Eglise évangélique est même constituée par la foi de ses membres. *L'Eglise* n'a pas d'existence en soi ; elle est l'ensemble des individus confessants qui la composent.
L'« Eglise de confessants » ne peut donc être, ainsi qu'il est couramment entendu, une Eglise qui ne « s'occuperait », sociologiquement, que de ses membres. Cela postulerait en effet une existence en soi de l'Eglise, laquelle pourrait se positionner face à ses membres, s'adresser à ceux-ci, et pourquoi pas à ceux-ci exclusivement. Les membres de cette

On pourra objecter à cela que ce même paragraphe de la *Discipline* avait auparavant précisé que « l'ERF professe qu'aucune Eglise particulière[7] ne peut prétendre délimiter l'Eglise de Jésus-Christ, car Dieu seul connaît ceux qui lui appartiennent... » Ainsi donc, telle Eglise particulière et même l'ensemble des *Eglises particulières*, ne peuvent limiter « *l'Eglise de Jésus-Christ*[8] » à ceux qui prononcent et réunissent leur confession de foi dans ces Eglises.

L'affirmation est tout à fait exacte, mais ne s'oppose en rien à ce que l'Eglise soit déterminée comme Eglise de confessants. Elle donne en effet à entendre que c'est la confession de foi qui intègre à *l'Eglise de Jésus-Christ*, et non le fait que cette confession soit prononcée dans le cadre institutionnel particulier d'une *Eglise particulière*. Quiconque confesse que « Jésus-Christ est Seigneur », quels que soient la forme et le contexte de cette confession, qu'il soit seul ou devant témoins, est membre de fait de *l'Eglise de Jésus-Christ*, dont telle Eglise particulière n'est ni plus ni moins qu'une forme contingente.

Ce même énoncé suscite par ailleurs cette question : ceux qui *appartiennent à Dieu*[9] se limitent-ils à ceux qui ont confessé leur foi en Jésus-Christ, ou incluent-ils ceux qui le feront ? Et ces derniers sont-ils prédestinés à se convertir à Jésus-Christ – auquel cas ceux qui ont confessé et ceux qui confesseront ne peuvent être distingués que du point de vue humain

---

Eglise la rempliraient alors, et ne la constitueraient plus. Ce cas de figure, ainsi que je le décris plus loin, forme une altération de l'Eglise. L'Eglise est constituée par des individus dont l'Esprit-Saint « s'est occupé et s'occupe », lesquels individus s'occupent, ensemble, d'annoncer l'Evangile.

[7] C'est-à-dire l'Eglise telle qu'il est donné aux hommes d'en assumer l'institution et le témoignage, et non l'Eglise de Jésus-Christ, connue de Dieu seul. Ces deux dimensions de l'Eglise ne sont pas en opposition ; ce qui les distingue est ce qui, à ce jour, distingue « ma vie » et « mon salut », distingue le « pas encore » et le « déjà là » du royaume de Dieu. L'Eglise particulière, institutionnelle, appartient à l'Eglise de Jésus-Christ ; elle en annonce et même atteste la réalité, sur laquelle elle n'a cependant aucune autorité.

[8] *L'Eglise de Jésus-Christ* a pu être incorrectement dénommée « Eglise universelle », expression pour le moins ambiguë, en ce qu'elle opère de fait une assimilation de Jésus-Christ et de l'Eglise, et laisse entendre le salut universel comme une promesse acquise. *L'Eglise de Jésus-Christ* est « la nuée de témoins ».

[9] Pour ne pas trop m'écarter de mon propos, je ne m'attarde pas à commenter *appartenir à Dieu*, même si la formule le mériterait.

– ou non – auquel cas la distinction est théologiquement significative ? Mon avis – fondé sur l'appel des disciples[10] – est que *ceux qui appartiennent à Dieu* doit être entendu, en tant que qualifiant *l'Eglise de Jésus-Christ*, comme l'ensemble de ceux qui ont confessé leur foi en Jésus-Christ, ou que Dieu prédestine – on pourra dire « appelle » – à cette conversion, laquelle détermine leur intégration à *l'Eglise de Jésus-Christ*.

Il est donc possible d'*appartenir à Dieu* sans en avoir encore conscience. Sans quoi, d'ailleurs, il n'y aurait plus de révélation, de conversion, de salut, plus besoin de Bible pour raconter tout cela ni d'Eglise pour l'annoncer, pour le vivre. Vient alors cette seconde question : Peut-on *appartenir à Dieu* sans un jour en exprimer une confession de foi et un témoignage explicites, dans le cadre et selon les critères d'une *Eglise particulière* ? Autrement dit, peut-on être membre de *l'Eglise de Jésus-Christ* sans (un jour) être membre d'une *Eglise particulière* ? La réponse est : Nul ne peut répondre. Il faut laisser à Dieu seul toute autorité sur l'élection et le salut, toute autorité de délimiter l'Eglise de Jésus-Christ, au risque de tomber dans cette folle prétention d'exclure du salut, pour quelque raison de ce monde, tous ceux qui n'auraient pu connaître Jésus-Christ tel que Dieu m'a donné, à moi, de le connaître. Vivre la foi en Jésus-Christ, c'est d'abord reconnaître à Dieu pleine souveraineté, sur mon salut, celui de mon prochain comme sur le salut du monde, et pleine liberté à révéler Jésus-Christ à qui il veut et comme il veut, nonobstant ce qui pourrait constituer une limite pour moi – par exemple la limite de « mon » *Eglise particulière* – mais pas pour lui ! Ma mission de confessant n'est pas de conditionner le salut, mais d'annoncer Jésus-Christ.

Que donc telle *Eglise particulière* ne puisse prétendre constituer ni délimiter *l'Eglise de Jésus-Christ* ne contredit en rien cette très simple affirmation, à laquelle je reviens après ce nécessaire détour, que cette même *Eglise particulière* réunit des individus qui y confessent leur foi en Jésus-Christ. Or ce qui relève de l'Eglise, c'est précisément *l'Eglise particulière* ; *l'Eglise de Jésus-Christ* relève… de Jésus-Christ ! C'est

[10] Cf. Mt 4,18-22 ; Jésus connaît manifestement par avance ceux auxquels il adresse son appel.

Jésus-Christ qui maîtrise le fait que je sois membre de *l'Eglise de Jésus-Christ* ; c'est telle *Eglise particulière* qui maîtrise le fait que je sois membre de cette même *Eglise particulière*. Autrement dit, le problème de l'Eglise, ce n'est pas le salut, c'est... quoi ? Et nous voici conduits à la bonne question : *L'Eglise particulière* est *Eglise de confessants*... Fort bien ! Mais... Pour quoi faire ? C'est effectivement la bonne question[11], dont la réponse est la suivante : ***L'Eglise particulière* sera *Eglise de confessants*, afin d'être une *Eglise multitudiniste*** ; parce que le problème de l'Eglise, ce n'est pas le salut, c'est l'annonce du salut.

Nous l'aurons compris : l'impossibilité de *délimiter l'Eglise de Jésus-Christ* ne disqualifie aucunement *l'Eglise de confessants*, mais l'oriente et l'envoie vers la multitude, la fameuse « foule » biblique, où se trouvent ceux que Dieu seul – et pas moi – connaît, et auxquels il veut révéler Jésus-Christ. L'annonce du salut, c'est l'annonce au monde du salut, et l'annonce au monde du salut, c'est l'annonce du salut au monde perdu. L'Eglise sera *multitudiniste*, parce qu'elle est la communauté des apôtres de Jésus-Christ qui obéissent à son envoi : « Allez, faites de toutes les nations des disciples... » (Mt 28, 19). Cet envoi identifie *Eglise* et *annonce de l'Evangile* : *l'Eglise* n'est pas autre chose que *la mission de l'Eglise*. Et cette mission n'est effectivement pas de déterminer qui appartient ou n'appartient pas à Dieu, mais d'annoncer Jésus-Christ à tout le monde : « l'Eglise existe (d'abord) pour ceux qui n'y sont pas »[12], elle est *Eglise de témoins*, elle est le témoignage de *ceux qui y sont* à (tous) *ceux qui n'y sont pas*. L'Eglise est multitudiniste parce qu'elle est *apostolique universelle*[13], parce qu'elle est mission vers tous, vers la multitude, mission

---

[11] Question pertinente en tant qu'elle est strictement limitée à l'Eglise, et ne s'applique pas à l'individu en Christ : je ne suis pas sauvé *pour* accomplir quelque chose, mais *parce que* je suis aimé. L'Eglise est fonctionnelle, en tant que communauté missionnaire ; le salut ne l'est pas, il est une fin en soi.

[12] ... écrit justement Laurent Schlumberger (*Dieu, l'absence et la clarté*, p. 168), à cela près qu'à mon avis, le mot « d'abord », qui relativise la formule, est de trop, ou mal placé. L'Eglise existe *d'abord* par Jésus-Christ, elle est *d'abord* l'ensemble des hommes justifiés par Jésus-Christ. Simultanément et strictement, vivre l'Eglise ou vivre la justification, ce qui est équivalent, signifie témoigner Jésus-Christ au monde.

[13] Je n'entends pas par *apostolique* : fondée sur le témoignage des « apôtres oculaires » de Jésus (!), mais « Eglise d'apôtres », Eglise d'envoyés, *Eglise de témoins* – ainsi que

conforme à la mission de Jésus-Christ, mission engendrée et habitée par la mission de Jésus-Christ. L'Eglise est multitudiniste parce qu'elle est le corps du Christ, c'est-à-dire la marche, la mission universelle de Jésus-Christ. *L'Eglise* est *l'Eglise de Jésus-Christ* parce qu'elle est la mission de Jésus-Christ[14]. Ainsi est établi, de même que pour *Eglise de confessants*, qu'*Eglise multitudiniste* n'est pas une possibilité, mais une détermination de l'Eglise : l'Eglise multitudiniste n'est rien d'autre que l'Eglise missionnaire, qui obéit à l'envoi de Jésus-Christ parce qu'elle confesse qu'il est le Seigneur. L'Eglise est multitudiniste parce qu'elle est confessante ; l'Eglise est *Eglise de témoins* parce qu'elle est *Eglise de confessants*.

Nous savons à ce point où se situe le malentendu : ***Eglise de confessants* et *Eglise multitudiniste* ne sont pas deux déterminations concurrentes, mais deux déterminations complémentaires de l'Eglise.** *Eglise de confessants* et *Eglise multitudiniste* concourent à une juste compréhension et définition de l'Eglise : l'Eglise est, par essence, confessante et multitudiniste[15]. Ces deux déterminations expriment l'envoi de l'Eglise particulière – ou institutionnelle, l'Eglise connue des hommes, vers l'Eglise de Jésus-Christ, l'Eglise connue de Dieu. En d'autres termes, elles expriment le mouvement de l'Eglise institution vers le retour du Christ, au temps connu de Dieu seul.

Parce que l'Eglise rassemble ceux que la Parole vivante de Dieu est venue personnellement rencontrer, elle est *Eglise de confessants* ; parce que confesser sa foi en Jésus-Christ et sa Parole comme la vérité signifie annoncer l'Evangile à toutes les nations, *l'Eglise de confessants* est néces-

---

le furent les « oculaires »... tout simplement ! Par là, le « et » traditionnel entre *apostolique* et *universel* doit bien sûr être supprimé. L'apostolat fondé en Jésus-Christ – et non en Simon Pierre et consorts – est universel par essence, et non par option.

14 Il ne faut surtout pas entendre par là la continuation – si ce n'est du strict point de vue chronologique – du ministère de Jésus-Christ. L'Eglise ne complète en rien l'événement messianique, en soi pleinement accompli, et plein accomplissement du salut ; l'Eglise – et d'abord, par la foi, chaque individu dont elle est l'ensemble – participe à cet événement, en ce sens, et c'est ce qu'il faut dire, qu'elle reçoit part au ministère de Jésus-Christ.

15 Il est hors de question d'entendre que ces deux déterminations résument l'être de l'Eglise. « Nul ne peut délimiter... »

sairement *Eglise multitudiniste*, Eglise de témoins pour la multitude. Parce que telle est la volonté de Dieu révélée en Jésus-Christ, l'Eglise véritablement confessante est multitudiniste, et l'Eglise ne peut se dire multitudiniste que parce qu'elle est confessante, parce qu'elle obéit à l'envoi de celui qu'elle confesse comme le Seigneur. Dans l'Eglise, je suis confessant et multitudiniste, multitudiniste parce que Jésus-Christ libère ma vie au témoignage de son amour, confessant parce que cette liberté, *c'est Jésus-Christ qui vit en moi.*

Voilà qui est finalement établi : il n'y a pas *l'Eglise de confessants* et/ou *l'Eglise multitudiniste*, il y a l'Eglise, qui unit ces deux déterminations, l'Eglise telle que Jésus-Christ la rassemble autour de son nom et l'envoie au témoignage de son nom. Il y a l'Eglise, qui est l'Eglise parce qu'elle est confessante *et* multitudiniste, et en cela fidèle à Jésus-Christ ; l'Eglise qui annonce – *à la multitude* – Jésus-Christ – *qu'elle confesse*. Et que l'Eglise soit par essence et nécessairement confessante et multitudiniste, voilà ce que résume fidèlement l'expression *Eglise de témoins*. Comment *l'Eglise de témoins* – et il n'y en a pas d'autre – ne sera-t-elle pas confessante, ou de qui témoignera-t-elle ? Comment *l'Eglise de témoins* ne sera-t-elle pas multitudiniste, ou à qui témoignera-t-elle ?

Il n'y a donc pas *l'Eglise de confessants* et/ou *l'Eglise multitudiniste* ; **il y a l'Eglise, et il y a les altérations, les aliénations de l'Eglise**, qui consistent en l'occurrence à séparer, ou simplement déséquilibrer ces deux déterminations fondamentales pour ne référer l'Eglise qu'à l'une d'entre elles : à ma droite, *l'Eglise de confessants* ; à ma gauche, *l'Eglise multitudiniste*... Ni l'une ni l'autre ne sont l'Eglise !

En quoi consistent ces altérations ?

Je choisis, pour les décrire, de dresser une typologie radicale, de décrire deux ecclésiologies maximalistes, lesquelles ne correspondent *a priori* à aucune Eglise particulière de notre connaissance – même si l'on pourra y retrouver tel élément présent dans telle Eglise. Les altérations évoquées se manifestent bien plus sous la forme d'un plus ou moins grand niveau de déséquilibre entre *confessionnalisme* et multitudinisme que

par un *confessionnalisme* ou multitudinisme exclusifs. C'est ce que je tenterai de décrire cependant, afin de mettre en évidence les aberrations auxquelles conduisent ces deux voies d'altérations, d'égarement de l'Eglise.

Imaginons une Eglise exclusivement *confessante*. Cela demande un effort, tant est difficilement concevable une Eglise qui renoncerait ouvertement à l'envoi multitudiniste reçu de Jésus-Christ. On peut cependant envisager – et éventuellement observer – un modèle de *confessionnalisme* exclusif, lequel se fonderait sur une doctrine hypertrophiée de la *double prédestination* – dans ses versions pré ou post-calviniennes. Dieu seul unit à l'Eglise ceux qu'il a prédestinés au salut : dès lors, pourquoi témoigner, pourquoi appeler ? Toute démarche d'évangélisation constituera blasphème de la seule souveraineté de Dieu sur l'Eglise. Il s'agit d'une théologie du salut amputée de toute théologie du ministère. A cela s'ajoute le fait que les appelés sont purifiés – *catharisés* – alors que les autres sont impurs du péché qui règne dans le monde. Or, on ne mélange pas le pur et l'impur : le pur n'a pas à retourner, à s'adresser à l'impur ; le salut se vit entre élus, tels que Dieu les purifie et les rassemble. Les célébrations deviennent dès lors strictement communautaires, ce qui peut conduire, par exemple, à supprimer toute liturgie, et même toute prédication lors de « cultes » qui ne rassemblent que des intimes convaincus. L'Eglise est le peuple sauvé en tant qu'il est retiré du monde : elle vit ce retrait centrée sur elle-même, dans le détachement théorique, et généralement la discrétion et la patience, quand tout se passe bien.

De façon moins extrême, plus concevable et observable, beaucoup d'*Eglises particulières* peuvent être dites confessantes, en cela qu'elles *délimitent l'Eglise de Jésus-Christ* à leurs limites, assimilées aux limites du royaume de Dieu. De là procède le type de sectarisme, récurrent en christianisme, conséquent à cette tentation ecclésiologique, que je qualifie d'*ecclésiologie de l'arche de Noé*. L'évangélisation pratiquée ne consiste pas pour ces Eglises à aller vers le monde, mais à appeler le monde à venir à elles et à leur organisation : dans cette forme donc, le retrait du monde demeure altruiste, solidaire, encore habité d'une impulsion multitudiniste. Cette évangélisation se fonde logiquement sur l'invocation de

la puissance de Dieu – assimilée au Saint-Esprit[16] – seule à même de convertir et sauver[17], ce qui exclut qu'elle puisse intervenir par quelque action ne consistant en son invocation explicite. De là ces deux formes d'évangélisation privilégiées, et même exclusives dans les *confessionnalismes* les plus radicaux : l'intercession et la prière de guérison – d'ailleurs fort apparentées. Dieu exauce comme il veut et guérit comme il veut, guérit c'est-à-dire intègre à l'Eglise organisatrice, à la sphère confessante.

L'Eglise confessante s'entend comme une sorte de purgatoire terrestre, comme l'antichambre du royaume de Dieu. Sa relation au monde est de l'ordre du jugement, de l'opposition, l'accomplissement de ce jugement consistant non pas dans le salut, mais dans la disparition de ce monde environnant – l'Eglise est *l'arche de Noé*. L'Eglise confessante réfère généralement son élection à la première alliance : l'élection comme peuple mis à part, et non comme peuple envoyé. La remise en vigueur du légalisme communautaire comme à la fois condition du salut et code d'appartenance atteste ce recentrage, ou repli mosaïque. L'Eglise confessante est plus une Eglise d'élus que de témoins ; elle est agenouillée devant le Christ plus qu'en marche avec lui. Elle n'est pas l'Eglise.

Les Eglises qui se réclament *multitudinistes* – plutôt que *confessantes* – le font d'autant plus volontiers aujourd'hui que ce mot, multitudinisme, évoque « l'ouverture », qualité indispensable à la bonne considération sociale[18]. Ces Eglises sont en fait, et nécessairement, confessantes

[16] On est en plein modalisme : l'Esprit Saint est une intervention verticale et ponctuelle de Dieu, définissant une Eglise « hors-monde », et non pas sa présence horizontale et permanente dans la relation ouverte Eglise-monde.

[17] Notons ce paradoxe que, par son retrait dans la seule action priante et suppliante, le membre de l'Eglise confessante s'auto-confère un pouvoir sur l'intervention de Dieu. Logiquement, plus une Eglise s'attribue le monopole de l'orthodoxie, plus elle s'attribue le contrôle de Dieu ; plus, donc, elle s'autodétruit.

[18] Ce sont, cependant et paradoxalement, les Eglises les moins « ouvertes », les Eglises qui récusent le plus... *ouvertement* le multitudinisme, au risque de se voir parfois désignées de sectes, qui connaissent la croissance la plus importante. La peur de vivre exacerbe le désir de puissance, exprimé par le désir d'être plus près de Dieu que les autres, c'est-à-dire par un détournement élitiste de l'*élection*.

et multitudinistes[19]. Je n'imagine donc pas d'Eglise exclusivement multitudiniste, et me limite à envisager l'altération par déséquilibre qui se produit lorsque le multitudinisme prend le pas sur le *confessionnalisme*.

A quoi conduit cette altération ?

L'Eglise qui tend vers le multitudinisme exclusif tend vers l'absence de distinction entre l'Eglise et le monde. Elle confesse sa foi au nom de la multitude, en tant qu'elle concentre symboliquement la multitude présumée sauvée par Jésus-Christ. De là, elle peut tendre à se restreindre et limiter à un clergé, à une caste instituée célébrant au nom du monde la liturgie qui reproduit le rituel symbolique du salut universel accompli par Jésus-Christ, lequel tend lui-même à être adoré comme révélation symbolique de l'humain véritable et véritablement accompli. La dérive ultime du multitudinisme est de comprendre l'Eglise comme symbole autogène du salut universel.

L'Eglise *à dominante multitudiniste*[20] est héritée de l'époque, aujourd'hui révolue dans nos contrées, où l'Eglise, répondant aux nécessités sociales, a endossé la responsabilité de l'administration et de la morale publiques[21], administration encadrée par les sacrements, les rituels sociaux dont elle s'est dotée à cette fin. Le ministère ordonné confère et contrôle l'intégration sociale par l'admission à l'eucharistie. Dieu est le principe de l'idéal et de l'ordre sociaux, au nom desquels l'Eglise légifère et administre ; c'est l'Eglise d'Etat, voire l'Eglise-état. Cette dominante multitudiniste peut être qualifiée de ***multitudinisme sociologique***, lequel ne manque pas d'entraîner les conséquences théologiques précédemment décrites.

---

[19] C'est le cas de l'ERF, comme nous l'avons montré à travers sa discipline. Il ne peut, en effet, y avoir multitudinisme sans confessionnalisme ; l'annonce ne peut se passer de l'objet de l'annonce ! Le multitudinisme exclusif est donc inconcevable, à la différence du confessionnalisme exclusif : il consisterait à ne rien témoigner à tout le monde, ou à inclure sans condition le monde entier dans une structure indéfinie ; l'Eglise exclusivement multitudiniste n'est alors rien d'autre que le monde, soit qu'elle s'y dissout, soit qu'elle ne s'en distingue nullement.

[20] Je dirai désormais « multitudiniste ».

[21] Ainsi qu'en témoigne l'article cité de B. Reymond.

Dans son article « Multitudinisme »[22], B. Reymond écrit notamment : « la principale acception (du terme multitudinisme) [...] désigne l'attitude et le statut d'une Eglise protestante[23] qui ne serait plus une Eglise d'Etat[24], mais n'en aurait pas moins pour mission de s'occuper spirituellement de l'ensemble d'une population. » L'expression « s'occuper spirituellement » mérite d'être relevée et commentée, car elle concentre l'erreur du *multitudinisme dominant*. Erreur, car il n'appartient aucunement à l'Eglise de s'occuper spirituellement de qui que ce soit : ce n'est pas l'Eglise qui « s'occupe spirituellement » de quiconque, c'est... l'Esprit-Saint ! L'Eglise ne peut tout simplement pas « s'occuper spirituellement » de quiconque, tout simplement parce que l'Eglise ne peut se substituer à Dieu. La tâche de l'Eglise est, uniquement, d'annoncer l'Evangile de Jésus-Christ, de faire en sorte qu'il soit diffusé, entendu et ré-entendu en tous lieux de ce monde, tâche accomplie, précisément, par ceux dont Dieu lui-même « s'occupe spirituellement », à cette fin. D'autre part, l'Eglise ne peut s'occuper spirituellement de ceux auxquels elle s'adresse, pour cette très simple raison que l'Eglise n'annonce pas l'Eglise, mais Jésus-Christ. L'Eglise est constituée par la foi des fidèles, qui est œuvre de Dieu, et non pas l'inverse.

L'expression « s'occuper spirituellement » témoigne clairement de ce temps où l'Eglise a assumé la gestion sociale, et donc de fait « s'occupait » pratiquement d'un peuple tout entier, indépendamment de la foi vécue ou ignorée, exprimée ou non, par tel ou tel individu.

B. Reymond termine son article par cette question : « Une Eglise qui perd le contact avec les multitudes est-elle encore multitudiniste ? ». Question qui relève de la même erreur : le problème de l'Eglise n'est pas de garder ou de ne pas perdre le « contact », compris comme acquis socio-

[22] *Art. cit.* ; cf. note 3.

[23] Cela signifie-t-il que l'Eglise romaine est à dominante multitudiniste par définition, et donc par défaut, ou que cette détermination n'a pas de pertinence en ce qui la concerne ? J'opte pour la première réponse : le débat qui nous occupe est, en protestantisme, consécutif aux efforts que l'Eglise évangélique accomplit pour se défaire du modèle romain, sans pour autant faire sécession de la catholicité de l'Eglise – autrement dit, sans tomber dans l'absolutisation – la *démonisation* dirait P. Tillich – de *l'Eglise particulière*.

[24] N'est-il pas dans la nature des Eglises évangéliques de faire en sorte que l'Eglise ne soit plus Eglise d'Etat ?

logique, mais de l'établir et raviver en permanence, avec ses membres comme avec l'extérieur. L'Eglise dont la vocation est de céder la place au Royaume ne peut évidemment pas aspirer à établir une quelconque situation acquise. Je reformule cette question dans le sens de ma problématique : Le multitudinisme sociologique a-t-il encore un sens dès lors que l'Eglise n'a plus de responsabilité effective – soit qu'elle lui ait été retirée, soit qu'elle s'en soit retirée – dans l'administration publique ? La réponse est bien entendu : « Non ! » Le seul multitudinisme évangélique est alors celui qui s'exprime dans l'intention d'annoncer l'Evangile *au monde*.

La laïcisation de la société[25] implique l'abandon du multitudinisme sociologique ; elle dégage l'Eglise de cette fonction politique : c'est précisément la fonction de la Réforme d'amener l'Eglise à opérer ce retrait, à revenir du multitudinisme sociologique au multitudinisme prophétique, c'est-à-dire multitudinisme confessant, ou plutôt au *confessionalisme* multitudiniste qui s'exprime, par exemple, dans la discipline de l'ERF.

Mais les déformations de mille ans ont la vie dure, dans l'assimilation de Dieu et de l'ordre social et l'assimilation du Christ et de l'idéal moral : le multitudinisme sociologique persiste et signe à glorifier en Christ le potentiel et le devoir humains, plus que le don de Dieu. Il persiste à adapter ses sacrements aux rituels sociaux et fait des rituels sociaux des célébrations, voire des sacrements : l'Eglise célèbre les « rites de passage » d'une nature humaine, ou plutôt d'une humanité naturelle idéalisée beaucoup plus qu'évangélisée, encadrée beaucoup plus que libérée. Ces ritualités sont réputées concerner l'ensemble du corps social, voire tout le monde – le monde entier, dans la mesure où l'Evangile s'accomplit dans la réalisation de l'ordre social, et où la participation à l'ordre et au bien-être social est assimilée à la foi en Dieu, comme son juste témoignage implicite[26]. L'Eglise multitudiniste ne peut que développer une théologie naturelle, centrée

[25] Laïcisation qui est directement engendrée par l'évangélisation ; l'Evangile, en effet, consiste notamment en l'abrogation du droit divin, prononcée par Jésus-Christ à Jérusalem, en réponse aux pharisiens (Mc 12,28-31).

[26] Cette participation inclut le témoignage moral et caritatif (cf. dans la *Confession de foi de l'ERF*, la mention de « la lutte contre les fléaux sociaux », expression caractéristique de l'esprit du multitudinisme sociologique), qui ne sont certes pas en soi de mauvaises

– ou plutôt décentrée – sur la divinisation de l'existence humaine, dont elle célèbre la mission sociale. Une telle théologie conduit à terme au déisme, c'est-à-dire à l'éviction de Dieu par la substitution de l'idéalisme à la foi. C'est déjà de l'histoire ! Le multitudinisme sociologique engendre la société athée par l'idéalisation du phénomène social et l'assimilation du Royaume de Dieu à son accomplissement idéal.

Ce qui subsiste d'une telle Eglise, c'est-à-dire principalement l'Eglise romaine césaro-papiste et les différents protestantismes d'Etat, y compris le protestantisme français post-concordataire[27], constitue la survivance anachronique d'une *ecclésiocratie* pré-luthérienne, pré-laïque, fatalement condamnée au déclin et à l'extinction, de fait bien constatables dans tous les pays solidement laïcisés, démocratisés. Le multitudinisme sociologique, qu'il faut qualifier de multitudinisme résiduel, n'est pas compatible avec le principe de laïcité, selon lequel la foi nourrit la responsabilité citoyenne, mais ne la contrôle pas. Ce multitudinisme est à présent réduit, dans un tel contexte, à se replier et progressivement s'enfermer dans les seules fonctions rituelles où il trouve un dernier reste de légitimité sociale – sinon évangélique – et de ressources économiques. Il tente parfois encore un droit d'autorité dans les enjeux moraux et politiques, pour constater que personne ne l'écoute, si ce n'est pour caricaturer ses prises de position, tout simplement parce que, ce faisant, il ne peut qu'exposer son archaïsme, en prétendant un droit d'ingérence dans la responsabilité citoyenne – au lieu d'exercer envers elle sa mission d'information et d'exhortation – et en contestant de fait sa vocation à l'autonomie.

Outre une aberration par archaïsme, l'Eglise multitudiniste est surtout une Eglise qui manque à l'essentiel, c'est-à-dire à l'annonce de

---

choses ! Mais l'histoire a montré, et aurait-il pu en être autrement, que la morale et la charité ne manquent pas à terme de considérer se suffire à elles-mêmes, et rejeter Dieu et l'Eglise comme une coquille d'œuf désormais inutile, pour éventuellement se constituer elles-mêmes en idéal athée. L'Eglise multitudiniste, et c'est ce à quoi nous assistons, se dissout dans un principe social qui scie la branche qui le porte.
L'ERF a tourné la page du multitudinisme sociologique et de son témoignage implicite en exprimant, lors de son Synode national 2005, la vocation de l'Eglise à « témoigner de l'Evangile d'une manière explicite » (titre 4, § 1).

[27] Cette appellation fait référence à un état d'esprit, relevant de la nostalgie socio-culturelle, et non à une réalité institutionnelle, de fait obsolète.

l'Evangile, au témoignage de l'idéal vivant, savoir l'amour qui seul donne possibilité et réalité aux idéaux humains et sociaux. Elle est une Eglise pour laquelle le nom, la Parole, la croix et la résurrection de Jésus-Christ sont secondaires par rapport à la cause sociale, une Eglise gouvernante qui n'a plus rien à gouverner, une Eglise à l'écoute qui n'est plus entendue par personne, une Eglise qui n'a pas su se réformer, se recentrer en Jésus-Christ, se maintenir confessante pour demeurer véritablement multitudiniste. Elle n'est plus une Eglise.

Dans le meilleur des cas, les Eglises confessantes s'éteignent plus ou moins rapidement, de leur propre isolement, victimes du jugement qu'elles portent sur le monde[28], le pire mode possible d'extinction étant le suicide collectif. Les Eglises multitudinistes s'éteignent par dissolution dans l'espace social auquel elles s'assimilent ; pensons aux « clochers », dont il se dit volontiers qu'ils font partie intégrante du paysage, sous-entendu culturel.

En fin de compte, et puisque tel est l'enjeu, comment serons-nous une *Eglise de témoins* ? Je réponds : en enracinant notre vocation multitudiniste dans notre identité confessante. Eglise confessante ou Eglise multitudiniste ? Oublions cela ! Ce vieux couple infernal a fait son temps : il est temps d'enterrer cette typologie sans fondement théologique, qui détourne les Eglises de l'Eglise, c'est-à-dire du témoignage de l'Evangile. Etre évangélique[29], je veux dire être *Eglise de témoins*, c'est vivre l'envoi exprimé par cette confession de foi : « Jésus-Christ, *mon* Seigneur et *mon* sauveur, Seigneur et sauveur *du monde* ». Demeurer fidèle à cet envoi oblige l'Eglise à cette constante discipline de distinguer en elle-même les actes qui relèvent de son intimité fraternelle, *confessante*, des actes qui relèvent de sa participation au contexte socio-culturel contingent auquel elle s'adresse, au titre de son annonce publique, *multitudiniste*, et cela

[28] ... Ce qui est la même chose que l'exclusivité auto-consumante à laquelle elles prétendent sur Dieu ; cf. note 17.

[29] Je n'entends pas « évangélique » au sens étriqué que la classification religieuse française lui a attribué, mais dans le sens d'« Eglise conforme à l'envoi évangélique ».

afin que les premiers nourrissent les seconds et ne les dévorent pas. Par exemple, et notamment, délier l'Eglise des œuvres et ritualités sociales, qui relèvent du multitudinisme sociologique résiduel, et n'ont socialement plus besoin de son ministère, pour retrouver une pratique confessante – conformément d'ailleurs à notre *Discipline* – des baptêmes, confirmations et bénédictions de mariage[30]. Il faut dépêtrer l'Eglise de sa participation traditionnelle – voire folklorique – aux ritualités établies, au profit d'une annonce nouvelle[31], d'une liberté prophétique qui soit au service, non pas de l'état social, mais du progrès social ; je veux dire au service de l'accomplissement du Royaume de Dieu, de l'accomplissement du vivant dans la fraternité du Ressuscité.

Et peut-être même faudra-t-il, avant tout et pourquoi pas, nous repentir de si bien connaître l'Eglise réformée comme l'Eglise des protestants, l'Eglise des membres de l'Eglise, pour la vivre, la recevoir à nouveau et toujours à nouveau comme l'Eglise des témoins de Jésus-Christ *sola gratia, sola fide*.

■

[30] Cf. la *Discipline de l'ERF*, Article 6, § 1 : « L'ERF est une Eglise qui baptise les petits enfants des fidèles » ; la *Liturgie de l'ERF* : « L'ERF ne marie pas [...] ; la cérémonie religieuse est de l'ordre du témoignage » ; quant à la confirmation, qui consiste par nature en une confession publique de foi, son assimilation à une ritualité ou un formalisme socio-communautaire reviendra de fait à instituer la confession de foi comme un élément fondamentalement constituant de l'Eglise.

[31] La Réforme, et notamment Jean Calvin, reproche à l'Eglise du pape – du sacerdoce ordonné – d'avoir substitué le rite abscons à la doctrine, c'est-à-dire d'avoir sacrifié l'édification populaire à l'autorité institutionnelle.

Hokhma 89/2006, pp. 54-74

par Jean **HASSENFORDER,**
docteur en sciences humaines
Groupe de recherche de Témoins
www.temoins.com

Faire Eglise en post-chrétienté

La description du changement social et culturel qui bouleverse la société occidentale s'effectue aujourd'hui le plus souvent en terme de post-modernité ou d'ultra-modernité. Mais il nous paraît, à la suite de Stuart Murray, auteur d'un livre récent sur la post-chrétienté[1] que ce terme nous renvoie à une réalité historique qui, en s'inscrivant davantage dans la longue durée, a le mérite de nous introduire dans une perspective à plus long terme.

Premiers regards sur la post-chrétienté

Mais qu'est-ce que la chrétienté ? Certainement, ce terme évoque une civilisation bien établie qui, après avoir prospéré pendant des siècles, est en train de s'éloigner et de disparaître. Nous sommes encore dans une période de transition. « Mais nous devons nous préparer pour le changement. De nouvelles expressions de l'Eglise et de la mission, de nouveaux modes de pensée sur l'éthique, la politique et l'évangélisation seront nécessaires » (p. 3).

Stuart Murray définit la post-chrétienté en ces termes : « La post-chrétienté est la culture qui émerge au moment où la foi chrétienne perd sa logique au sein d'une société qui a été modelée par le récit chrétien et

[1] Stuart Murray, *Post-Christendum. Church and mission in a strange new world*, Paternoster, 2004. Les paginations entre parenthèses renvoient au livre.

alors que les institutions qui ont été construites pour exprimer les convictions chrétiennes perdent leur influence » (p. 19). Mais pour arriver à cette définition, des préalables sont nécessaires :

* Le terme de post-chrétienté ne décrit pas d'une façon exhaustive la culture qui remplacera celle de la chrétienté. C'est un des nombreux mots commençant par « post » qui évoque une période de turbulences culturelles marquant une transition du connu à l'inconnu. « La chrétienté est mourante. Nous entrons dans une nouvelle culture qui se situe 'après la chrétienté' et nous réalisons que nous avons besoin de temps pour prendre nos marques dans ce nouveau paysage » (p. 4).

* La post-chrétienté n'implique pas nécessairement un effacement de la foi chrétienne. Certes, en Grande-Bretagne, les Eglises sont en rapide déclin. A terme, certaines sont menacées d'extinction. Une implosion n'est pas impossible. N'oublions pas l'exemple de l'Eglise en Afrique du Nord qui s'est effondrée au moment de la montée de l'Islam. Mais l'avenir dépend de nous. « Il dépend de la manière dont nous serons capables de ré-imaginer le christianisme dans un monde que nous ne contrôlerons plus. La chrétienté est mourante mais un christianisme nouveau et dynamique peut renaître de ses cendres » (p. 8).

* La post-chrétienté ne sera pas la même que la pré-chrétienté. Certes cette dernière nous apparaît comme un exemple dans la mesure où la foi chrétienne s'y répand, indépendamment des compromissions historiques qui se mettent ensuite en place. Mais la chrétienté, en se retirant, laisse des traces à la fois positives et négatives. « Comme héritiers de la chrétienté, nous devons décider quels sont les bagages qui nous alourdissent et que nous devons abandonner, et les précieuses ressources qui peuvent nous accompagner dans la poursuite du voyage » (p. 10).

* La post-chrétienté ne s'identifie pas à la sécularisation. Aujourd'hui on perçoit les limites de cette évolution à long terme. Les croyances religieuses sont loin de s'effacer et on enregistre de fortes aspirations spirituelles. Cependant, dans la post-chrétienté, ces inspirations s'investissent peu dans le christianisme « qui est associé à un dogmatisme oppressif et perçu comme inhibant ». La post-chrétienté n'est pas séculière mais elle n'est pas non plus chrétienne.

* La post-chrétienté n'est pas équivalente à la post-modernité. La chute de la chrétienté et la perte de confiance dans le récit chrétien a conduit d'abord au discours moderne puis, en réaction à ce dernier, au relativisme du postmodernisme. Cependant, la chute de la chrétienté apparaît comme un mouvement à long terme qui semble plus durable et plus profond.

* La post-chrétienté n'est pas une expérience partagée par tous les chrétiens. C'est l'expérience des chrétiens en Europe occidentale et dans d'autres sociétés ayant des racines dans la culture européenne. « Les différences historiques, sociopolitiques et culturelles ont produit des formes diverses de chrétienté dans différents pays et il en est résulté des variations dans l'allure de son déclin et la forme émergente de la post-chrétienté.

« Mais la transition vers la post-chrétienté est l'expérience partagée de la plupart des chrétiens dans la culture occidentale.

« Il faut cependant réserver une place à part aux Etats-Unis. En effet, si l'apparition de la post-chrétienté est visible dans certains espaces de la société américaine, dans d'autres un genre de chrétienté continue à prospérer. On peut même se demander « si une forme renégociée de chrétienté ne peut pas gagner le cœur de la société américaine » (p. 17).

Mais on doit également élargir notre horizon géographique et historique. Dans le passé, au Moyen-Age, il y a eu probablement davantage de chrétiens en Asie qu'en Europe. Ces chrétiens, confrontés aux religions de l'Orient, ont vécu dans un environnement qui excluait un paysage de chrétienté. Aujourd'hui, le christianisme se développe à une vitesse exponentielle en Afrique, en Asie et en Amérique latine dans des cultures qui peuvent être décrites en terme de pré-chrétienté ou de chrétienté encore présente. Il se peut que de nouvelles chrétientés s'établissent dans ces régions. Certainement, les « sociétés chrétiennes » émergentes auraient intérêt à tenir compte de l'expérience européenne pour éviter des expériences fâcheuses.

L'apparition et le développement de la chrétienté

Après ces premiers aperçus sur la post-chrétienté, Stuart Murray s'engage dans une rétrospective historique.

Et d'abord, comment la chrétienté est-elle apparue ? Son histoire commence à Rome au quatrième siècle avec l'empereur Constantin qui fait du christianisme la religion privilégiée par le pouvoir impérial. A la fin du siècle, à la suite des édits de l'empereur Théodore I, le christianisme devient religion d'Etat. L'Eglise devient une institution. Un appareil ecclésiastique s'installe. Dans les siècles qui suivent, le christianisme s'impose dans l'Europe de l'Ouest et du Nord, dans un mouvement complexe mais fortement porté par un pouvoir qui descend d'en haut. A partir du VIII[e] siècle, dans le contexte des conquêtes menées par les Francs, la chrétienté s'uniformise dans un empire qui propage le christianisme avec des méthodes coercitives. Ainsi peu à peu, une culture totalitaire s'est imposée et on peut se demander dans quelle mesure la foi chrétienne était vécue en vérité dans l'enceinte de la chrétienté.

Stuart Murray s'applique à analyser les changements à travers lesquels le christianisme du Nouveau Testament et de la pré-chrétienté a été progressivement défiguré. Il fait ainsi apparaître les grandes tendances à travers lesquelles les déformations se sont installées.

A cet égard, la théologie d'Augustin a été une étape importante. Quels que soient par ailleurs les talents et les apports de celui-ci, Augustin apparaît comme ayant été le théologien qui a fondé la chrétienté en développant des enseignements qui, sur un certain nombre de points majeurs, ont opéré une rupture avec l'esprit de l'Evangile et du Nouveau Testament.

Voici quelques-uns de ces points :

* L'introduction du principe d'une prédestination arbitraire qui assignait la majorité de l'humanité à une punition éternelle.
* L'enseignement que le péché originel a été hérité d'Adam à travers la luxure impliquée dans la procréation des enfants (ce qui nécessitait le baptême de ces derniers).
* L'expansion du baptême des enfants alors que dans les trois premiers siècles, le baptême des croyants adultes était la pratique courante. Les enfants issus des familles chrétiennes étaient généralement baptisés vers douze ans.
* La justification théologique de l'oppression et de la coercition vis-à-vis des opposants religieux.

* La doctrine de « l'indélébilité » du sacrement de l'ordre si bien que le clergé est devenu une caste permanente.
* La réactivation de la dîme.
* La mise en place d'un enseignement catéchétique sur la base des Dix commandements.
* Le développement d'une théorie de la « guerre juste » remplaçant le pacifisme des premiers siècles.

Ces doctrines se sont appuyées sur des emprunts à l'Ancien Testament en contradiction avec les enseignements du Nouveau.

Cependant, quelle qu'ait été l'influence d'Augustin, le déplacement vers la chrétienté a été un mouvement bien plus vaste avec lequel certaines propositions augustiniennes se sont accordées. La chrétienté s'est caractérisée par l'instauration du christianisme comme une religion officielle transmise à la naissance par le baptême, imposée d'en-haut par une pression sociale et politique accompagnée de moyens coercitifs, incarnée dans une caste cléricale contrôlant la vie religieuse. Stuart Murray note les oppositions qui ont été réduites au silence ou marginalisées. L'analyse de ces mouvements nous éclaire sur les enjeux et sur les alternatives potentielles.

La théologie de la chrétienté s'est manifestement éloignée de l'inspiration évangélique. L'Ancien Testament devient une référence majeure. L'empire christianisé regarde vers l'exemple d'Israël à l'époque de la royauté : « Les deux avaient des frontières à défendre, des armées à déployer, des institutions sociales à maintenir et un héritage culturel à transmettre. Les deux reconnaissaient le gouvernement ultime de Dieu, médiatisé à travers des leaders choisis et oints. Les rôles de roi et de prêtre pouvaient être traduits dans le partenariat Eglise-Etat installé au cœur de la chrétienté » (p. 120). « La distance croissante entre le style de vie de Jésus et celui de beaucoup d'ecclésiastiques rendait nécessaire une marginalisation de la vie et de l'enseignement de Jésus… » (p. 122). « Les souvenirs de Jésus mettant en cause les autorités, défendant les pauvres et critiquant l'injustice perturbaient les évêques devenus personnages officiels… » (p. 122). Dans le tournant du quatrième siècle, les théologiens affirment la divinité et

l'humanité de Jésus, mais ils marginalisent sa vie. Le Credo de Nicée, par exemple, passe directement de la naissance à la mort de Jésus. Les miracles, les rencontres, les enseignements, le style de vie subversif de Jésus ne sont plus pris en compte. L'image de Jésus devient une version céleste de celle de l'empereur. « Désormais, l'Eglise est passée au centre alors que Jésus est déplacé vers la marge » (p. 124).

Vers la désintégration du système

Les réalités humaines sont complexes. Certainement la chrétienté a engendré une culture dont le legs est considérable sur le plan artistique, littéraire et philosophique. Elle a suscité également des institutions qui ont été incorporées aujourd'hui dans la société séculière. L'histoire et la culture de l'Europe ne peuvent être comprises et appréciées aujourd'hui sans la prise en compte de cet héritage. « Les pièces de théâtre, les romans, les galeries d'art, les concerts classiques seraient inintelligibles sans la connaissance de cet arrière-plan ». Mais la chrétienté a été également un système religieux oppressif et totalitaire qui a engendré de sérieux méfaits.

Aussi bien, ce système a-t-il commencé à se désintégrer à partir du tournant du XVI[e] siècle. Dans l'analyse de cette première étape, Stuart Murray s'attache à montrer le rôle et les limites de la Réforme. En effet, si elle fait éclater l'uniformité antérieure, la Réforme n'a pas suscité une sortie de la chrétienté. Dans les pays protestants, l'Eglise est généralement restée liée au pouvoir politique. La religion des autorités a continué à déterminer la relation de leurs sujets. Cependant, des mouvements chrétiens minoritaires se sont développés pour remettre en cause le système religieux dominant. Stuart Murray met ainsi en évidence l'originalité du courant anabaptiste. Les anabaptistes mettent l'enseignement de la pratique de Jésus au centre de leur vie. Etre chrétien, c'est suivre Jésus. Le Nouveau Testament, souvent minoré par rapport à l'Ancien, redevient une source dynamique d'inspiration. Les anabaptistes rejettent l'imposition religieuse en associant conviction personnelle et baptême à l'âge adulte. Ils revendiquent la liberté religieuse pour tous. Dans une société qui se dit chrétienne, ils rejettent la guerre et la violence. Ils forment un mouvement missionnaire

en créant des Eglises nouvelles. En butte aux persécutions, ils donnent l'exemple d'une Eglise qui rompt avec le modèle de la chrétienté.

Cependant, au cours des siècles suivants, la désintégration de ce modèle va progressivement se réaliser. Les transformations économiques, sociales et culturelles brisent les cadres anciens et développent un processus qui met l'autonomie des individus au premier plan. Cette analyse rejoint celle des historiens et des sociologues français comme Jean Delumeau et Danièle Hervieu-Léger. S. Murray présente les différents vecteurs du changement, structurels mais aussi conjoncturels, sociétaux mais aussi liés à l'histoire des idées. Et finalement, la question de l'héritage peut être posée.

Quel héritage ?

« La chrétienté comme arrangement politique, la culture sacrale peuvent être défuntes. Mais des vestiges de chrétienté survivent dans notre société. Certains sont inoffensifs. D'autres sont inappropriés pour une Eglise marginale dans une culture plurielle, mais ils sont souvent défendus sous d'autres bases que celles à travers lesquelles ils ont vu le jour. C'est le cas par exemple du baptême des enfants. Quelques vestiges peuvent être tout à fait sains, en témoignant d'une maturation de l'Eglise plutôt que d'une déviation par rapport à des formes plus précises et plus saines. D'autres peuvent mettre en danger notre témoignage et nuire à notre capacité de nous engager intelligemment dans la mission relative au nouveau contexte » (p. 188). Stuart Murray appelle en conséquence à un discernement. Et pour cela, il nous faut d'abord identifier les vestiges. L'auteur procède à cette identification dans le contexte britannique. Dans un pays où il n'y a pas eu comme en France une séparation entre l'Eglise et l'Etat, l'héritage institutionnel reste copieux. Mais il y a aussi des traits qui témoignent de réalités répandues dans toute l'Europe, par exemple des formes de leadership et de communication encore ancrées dans une mentalité modelée par une structure hiérarchique. Apprenons donc à identifier les attitudes et les représentations qui, encore aujourd'hui, relèvent de l'état d'esprit de la chrétienté. Citons-en quelques unes extraites de la longue liste que nous propose Stuart Murray (p. 200-203) :

* Une disposition favorable à la respectabilité, la mission de haut en bas et un gouvernement d'Eglise hiérarchique.
* Une présentation de l'histoire de l'Eglise marginalisant les laïcs, les mouvements dissidents, les femmes et les pauvres.
* Une disposition de « majorité morale » sur les questions éthiques, affirmant le droit des Eglises d'enseigner aux gens les principes de leur conduite au-delà même de la communauté chrétienne.
* Une approche punitive plutôt qu'orientée vers la restauration dans les questions de justice et le soutien de la peine capitale comme biblique.
* Prétendre que les chrétiens gouverneraient les nations mieux que les autres, plus justement et plus efficacement.
* L'utilisation du langage de la « guerre spirituelle » sans réfléchir aux enjeux de la violence et sans tenir compte de ses effets sur les usagers et les observateurs.
* La solennité, le formalisme et même la morbidité dans le pain rompu et le vin partagé à la Cène en contraste avec l'informalité joyeuse et domestique des Eglises primitives.
* En dépit de décennies de déclin, une théologie et un langage triomphalistes (en particulier dans les cantiques).
* L'attente d'un réveil imminent qui restaurerait l'influence des Eglises dans la société.

Ces attitudes et ces représentations sont souvent instinctives, mais leur mise en cause peut susciter des oppositions passionnelles qui indiquent l'influence persistante des modèles de la chrétienté. Par ailleurs, si elles sont inégalement répandues, elles se retrouvent, sous des formes diverses, dans toute la gamme des Eglises.

Comment gérer l'héritage de la chrétienté ? Stuart Murray décrit les différentes approches en cours aujourd'hui. Certains refusent de constater le déclin. D'autres défendent les vertus de la chrétienté. D'autres encore adoptent une attitude pragmatique mais ne vont pas au fond de la réflexion. Certains pensent que ces problèmes concernent seulement les dénominations anciennes sans se rendre compte que leurs attitudes, leurs attentes,

leurs cantiques et leurs prédications expriment un état d'esprit de chrétienté. De fait, la connaissance de l'histoire et une réflexion théologique sont nécessaires si on veut prendre du recul pour opérer les bons discernements. Il faut éviter de rejeter en bloc le passé car, à côté des pires abus, on peut voir aussi des expressions de beauté, de compassion et de spiritualité. Bref, il y a « un devoir d'inventaire » pour reprendre une expression employée dans la politique française actuelle. Il y a des questions à démêler et une déconstruction à opérer en vue de mettre en œuvre de nouveaux chantiers.

Un horizon nouveau : Mission, Eglise, Ressources

A partir de cet examen, Stuart Murray propose trois grandes perspectives pour la vie chrétienne dans le temps de la post-chrétienté. Comment développer la mission ? Comment concevoir l'Eglise ? Quelles ressources développer ?

L'auteur est engagé depuis longtemps dans une réflexion et une action pratique concernant la mission et l'Eglise. Ainsi avons-nous déjà analysé un de ses livres précédents : *Church planting. Laying foundations*[2]. De fait, au cours des 20 dernières années, Stuart Murray a participé à la création de nombreuses Eglises. C'est dire combien sa réflexion s'appuie sur une expérience. L'auteur allie cette pratique à une réflexion sociologique et théologique. On retrouve cette même approche dans les deux chapitres concernant la mission et l'Eglise. Aussi renvoyons-nous le lecteur aux textes précédents pour mettre l'accent sur le chapitre concernant les ressources qui intervient en forme de conclusion de cet ouvrage.

Les ressources vont nous permettre de répondre à quelques questions majeures : comment allons-nous lire la Bible en post-chrétienté ? Quel langage utiliserons-nous ou éviterons-nous ? Quel impact la post-chrétienté

[2] Stuart Murray, *Church planting. Laying Foundations*, Paternoster, 1998. Cf. une analyse de ce livre : *Vers une nouvelle génération d'églises* (sur le site internet de *Témoins* : www.temoins.com et sous forme d'article dans *IDEA*, bulletin mensuel de l'Alliance Evangélique Française, n° 6, juillet 2003, p. 1-4). Stuart Murray a apporté un enseignement à une journée d'étude sur le développement de l'Eglise, organisée à Paris le 25 octobre 2003.

aura-t-elle sur notre théologie et tout particulièrement sur notre compréhension de Jésus ?

Tout au long de son livre, Stuart Murray a montré comment le contexte de la chrétienté avait influencé l'interprétation de la Bible. On s'est servi de la Bible pour légitimer certaines pratiques. La post-chrétienté nous invite à mettre en question les présupposés issus de la chrétienté et à revoir certaines interprétations bien installées. Déjà dans le passé, des dissidents avaient dû faire appel à la liberté de l'Esprit pour contester certaines représentations. Dans cette recherche, sachons croiser les points de vue en considérant les différentes approches. Au quatrième et au cinquième siècle, en cherchant les moyens pour légitimer un empire chrétien, les théologiens se sont appuyés sur les textes concernant la royauté juive. Mais, dans l'Ancien Testament, il y a bien d'autres paradigmes qui peuvent retenir notre attention. Par exemple, la littérature de l'exil est une source d'inspiration pour un peuple chrétien cherchant sa voie.

Bien sûr, le contexte de la chrétienté a également influencé la théologie. Stuart Murray nous invite à réfléchir à ce sujet.

* Dans quelle mesure les credos des quatrième et cinquième siècles ont-ils été biaisés par l'influence de la philosophie grecque ?
* Quelle influence la chrétienté a-t-elle exercée sur une certaine théorie de l'expiation (telle que la substitution pénale ou la rançon) ? Devrions-nous revisiter notre doctrine du salut dans un contexte ou aujourd'hui l'interrogation sur le non sens l'emporte sur la culpabilité ?
* Quel impact l'état d'esprit punitif et coercitif de la chrétienté a-t-il eu sur notre pensée concernant la justice, la rétribution, la peine capitale et l'enfer ?

On peut aussi se demander si « la théologie, séparée de la marche à la suite de Jésus, de l'adoration et de la mission n'est pas une distorsion introduite par la chrétienté ? » (p. 302). Le terme « théologie » était rare avant 325. Selon Kenneth Leech, la théologie de la chrétienté a été cérébrale, élitiste, individualiste, déconnectée de la prière et de la recherche de la sainteté. La théologie de la post-chrétienté devrait être enracinée dans la

vie communautaire, en phase avec le contexte, soucieuse des applications. Elle ne devrait pas être réservée à un milieu académique et descendre d'en-haut mais être une pratique concernant tous les croyants.

Stuart Murray évoque également le problème du langage. Il y a beaucoup à dire sur la réception actuelle de certains termes connotés par les représentations de la chrétienté. Ce réexamen concerne un champ très vaste.

Stuart Murray s'interroge également sur la représentation des Eglises par des gens encore en réaction vis-à-vis de l'héritage de la chrétienté. Comment les Eglises peuvent-elles se départir de tout ce qui compromet la communication du message évangélique ? Comment peuvent-elles éviter d'apparaître comme des cercles fermés, mais au contraire accueillir les personnes en recherche ? Les communautés ouvertes où les gens peuvent exprimer leurs questions ont d'autant plus besoin d'une inspiration forte, d'un noyau de croyances et de valeurs fondamentales entraînant une expression claire et attrayante. N'est-ce pas la personne de Jésus qui peut aussi nourrir le cœur des Eglise ? « Au quatrième siècle, l'Eglise s'est déplacée des marges vers le centre. Mais dans ce même mouvement, Jésus est passé du centre aux marges. La chrétienté, le christianisme sans Jésus au cœur est devenue conventionnelle et oppressive. L'Eglise marginale du XXIe siècle a une possibilité de remettre Jésus au centre et de devenir créative et libératrice » (p. 311). C'est un appel à redécouvrir le message divin à travers l'incarnation. « Ainsi, la mort et la résurrection de Jésus ne peuvent être détachés de sa vie. Ne pas demander seulement : pourquoi Jésus est-il mort, mais aussi : pourquoi l'ont-ils tué ? ». « Dans la post-chrétienté, notre plus grande ressource c'est Jésus... Dans une société écœurée par le christianisme institutionnel, Jésus éveille encore l'intérêt et le respect. Notre priorité doit être de redécouvrir comment dire l'histoire de Jésus et présenter sa vie, son enseignement, sa mort et sa résurrection en reconnaissant que des essais passés ont souvent manqué le but... Parmi beaucoup d'autres choses, nous devons présenter Jésus comme l'ami des pécheurs, porteur de la bonne nouvelle pour les pauvres, le défenseur des faibles, le réconciliateur, le pionnier d'un âge nouveau, le combattant de la liberté, le briseur de chaînes, le libérateur et le pacificateur, celui

qui démasque les systèmes d'oppression et apporte l'espoir... Mais pour cela, nous avons besoin d'une rencontre renouvelée, rafraîchie ('fresh') avec Jésus... » (p. 316-317).

En conclusion... Des chemins à explorer.

Convergences

Les sociétés européennes se dirigent aujourd'hui vers une situation de post-chrétienté. La forme et la rapidité de cette évolution varient selon le contexte national. La France est tout particulièrement concernée. Très tôt, la Révolution Française a été un affrontement majeur avec les composantes de la chrétienté.

Aujourd'hui, des sondages nous parlent de la « sortie de la religion ». Plus précisément, le dernier livre de Danièle Hervieu-Léger traite du catholicisme en terme de « fin d'un monde »[3]. Ses références et ses valeurs, ses représentations et son personnel sont sortis, ou en train de sortir, du champ social. Le catholicisme sous-tendait la société et la culture. En terme « d'exculturation », D. Hervieu-Léger « met l'accent sur un processus par lequel, au-delà du rétrécissement avéré de l'influence de l'Eglise dans la société, le 'tissage catholique' de la culture profane elle-même est en train de se dénouer » (p. 97).

Le livre de Stuart Murray nous permet de réfléchir à cette évolution dans un temps long où l'histoire religieuse dans son contexte social et culturel est elle-même un principe d'interprétation. Lorsque Jacques Ellul écrit son livre sur la « subversion du christianisme »[4], il montre également comment les déviations et les abus ont porté atteinte à la vitalité et à l'authenticité de celui-ci. A la lecture historique et sociologique, il faut allier la lecture théologique. A cet égard, le livre de Hans Küng : *Le christianisme.*

[3] Danièle Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, 2003.

[4] Jacques Ellul, *La subversion du christianisme*, Seuil, 1984. « Comment se fait-il que le développement de la société chrétienne et de l'Eglise ait donné naissance à une civilisation, à une culture en tout inverse de ce que nous lisons dans la Bible, de ce qui est le texte indiscutable à la fois de la Torah, des prophètes, de Jésus et de Paul... » Jacques Ellul, juriste, philosophe et théologien a publié de nombreux livres diffusés dans le monde entier. Il a également œuvré pour une rénovation de l'Eglise réformée de France.

Ce qu'il est et ce qu'il est devenu dans l'histoire[5], nous paraît exemplaire. Hans Küng part de l'existence de Jésus et de la vie de l'Eglise primitive pour distinguer les caractéristiques spécifiques du message. Et à partir de là, il montre comment des déviations sont intervenues au cours du temps. « La mesure de tout christianisme en tout temps demeure l'Evangile. Aucune tradition, aucune Eglise chrétienne ne sauraient échapper à un jugement à partir de ce critère. Ce n'est pas le passé qui m'intéresse ici mais comprendre pourquoi et comment le christianisme est devenu ce qu'il est aujourd'hui – en considérant ce qu'il pourrait être ».

Le projet de Stuart Murray dans son livre sur la chrétienté nous paraît s'inscrire dans une perspective voisine de celle de Hans Kung. Mais il se focalise davantage sur le thème de la chrétienté. D'inspiration anabaptiste[6], Stuart Murray a été amené à collaborer avec des chrétiens de différentes dénominations, tout au long de son travail de terrain en vue de la création de nouvelles Eglises. Son livre témoigne aussi de plusieurs compétences : une approche historique et sociologique, un regard critique nourri, entre autres, par la vision anabaptiste, un jugement nuancé fruit de ses contacts inter-dénominationnels, une perception des réalités concrètes en rapport avec son travail de terrain.

Ce livre, en phase avec d'autres apports comme ceux de Hans Kung et de Jacques Ellul, nous paraît un outil de travail privilégié pour comprendre les problèmes auxquels les chrétiens sont confrontés aujourd'hui.

De même, en associant les approches sociologiques et théologiques, Stuart Murray s'inscrit parmi les auteurs britanniques comme Michael Moynagh[7] et Pete Ward[8] qui entretiennent et soutiennent le processus de

---

[5] Hans Küng, *Le christianisme. Ce qu'il est et ce qu'il est devenu dans l'Histoire*, Seuil, 1999. Face aux courants de restauration conservatrice, Hans Küng, professeur émérite à la faculté de théologie catholique de Tübingen, s'inscrit dans la perspective du concile Vatican II.

[6] Stuart Murray est responsable du réseau anabaptiste en Grande-Bretagne.

[7] Michael Moynagh, pasteur anglican et expert en prospective est l'auteur d'un livre très bien accueilli en Grande-Bretagne : *Changing World. Changing Church*, ce livre a récemment été traduit en français : *L'Eglise autrement. Les voies du changement*, Empreinte, 2003. Cf. l'analyse : *A monde qui change, Eglise qui change*, parue sur le site internet de *Témoins* et publiée dans la revue *Parvis* (juin 2003, n° 18, p. 20-22). Michael Moynagh

l'Eglise émergente[9]. Confrontés à des problèmes communs, les chrétiens de différents pays et de différentes dénominations se limitent dans leur réflexion et leur pratique lorsqu'ils se bornent à utiliser les ressources de leur pays et de leur Eglise. Enfermés dans ces limites, ils sont dépendants des conditionnements ecclésiaux et appauvris dans leur imagination. Lorsqu'on croise les réflexions, lorsqu'on ouvre une perspective internationale et interdénominationnelle, un horizon nouveau apparaît.

Questions de prospective

Ce livre peut nous aider à entrer dans une réflexion prospective. Quels sont les scénarios pouvant représenter le futur des Eglises en France ? Entre autres, nous en suggérons quatre qui pourraient être intitulés : l'implosion, la restauration, la transformation, la mutation.

* L'implosion correspond à la menace d'un affaissement des Eglises. Des indicateurs comme l'exode des participants aux célébrations ou le déclin du nombre de leurs permanents sont évidemment alarmants. Certaines Eglises en Grande-Bretagne sont menacées à terme de disparaître de la scène sociale. Comme le note Stuart Murray, il y a d'ailleurs des précédents : le sort funeste de l'Eglise en Afrique du Nord au moment où apparaît la vague de l'Islam.

* La restauration est peu probable. Elle est pourtant attendue ou rêvée par différents milieux conservateurs dans une référence nostalgique aux grands moments de la chrétienté. Les références pontificales ne privilégient-elles pas le Moyen Age ? Ce courant risque d'enfermer et de sectariser l'Eglise dans un retour en arrière.

* Le scénario de la transformation est par contre mobilisateur et porteur d'espérance. Il appelle des changements profonds dans la vie et

a donné un enseignement dans une journée organisée à Paris le 5 juin 2004 (cf. compte rendu de cette intervention sur le site internet de *Témoins*).

8 Pete Ward, *Liquid church. A bold vision of how to be a God's people in worship and mission. A flexible, fluid way of being church*, Paternoster, 2002. Analyse : *Faire Eglise* sur le site www.temoins.com.

9 Jean Hassenforder, *Une perspective comparative sur l'Eglise émergente. La Grande-Bretagne en mouvement. La France en attente* (site www.temoins.com).

la structure des Eglises. Mais on peut lui adjoindre un autre scénario impliquant un processus plus radical.

* Ce serait le scénario de la mutation. Ainsi l'apparition de l'Eglise émergente rompt avec les fonctionnements traditionnels. A un moment, Stuart Murray montre comment la distinction entre clergé et laïcat est un héritage de la chrétienté. Il ne suffit donc pas de maintenir le recrutement d'un clergé en transformant son genre de vie. En France, l'attachement à la figure traditionnelle du prêtre, en porte-à-faux avec le changement culturel et qui se traduit en aveuglement, hâte la chute des effectifs du clergé[10].

---

[10] Historiens et sociologues ont bien mis en évidence ce porte à faux entre la figure traditionnelle du prêtre et l'évolution de la société et de la culture.
Entre autres, nous renvoyons à un numéro de la revue *Jésus* sur : « Le clergé français. Aujourd'hui. Demain » (*Jésus*, n° 31, décembre 1981).
Ecrits par des prêtres conscients des changements en cours et par des historiens et sociologues, ce numéro pose des diagnostics qui annoncent, d'une façon impressionnante, l'évolution qui a suivi.
Quelques citations en contrepoint du texte de Murray :
* Il n'est nullement question dans le Nouveau Testament d'une distinction effectuée entre « laïcs » et « ministres »... L'examen des écrits du premier siècle et du début du second montre clairement que le ministère est orienté d'abord vers l'animation de la communauté et que la célébration de l'eucharistie apparaît à l'intérieur des réalités qui font cette communauté... (p. 29).
Avant le concile de Nicée (325), l'Eglise n'appelait guère « prêtres » les présidents des communautés. Dans l'Eglise ancienne, c'était toute la communauté qui « concélébrait » (p. 30). (Analyse par Gérard Bessière du livre d'E. Schillebeeckx, *Le ministère dans l'Eglise,* Paris, Cerf).
* « Le prêtre traditionnel faisait partie d'un ensemble politico-religieux, sociologique et culturel qui n'a pas résisté aux bouleversements qui ont commencé avec la Révolution française et la naissance de l'industrie. Maintenir à tout prix le sacerdoce tridentin dans une société post-chrétienne, c'est refuser à l'Esprit-Saint la possibilité de faire jouer dans l'Eglise l'imagination créatrice » (Jean Delumeau, p. 33).
* Dans la foulée d'un travail scientifique (enquêtes et sondages), « l'Institution Eglise tient ensuite la plupart du temps un discours qui ne tient plus compte des précédentes données (dérangeantes). Ce qui réapparaît, c'est le discours mystico-spirituel sinon même idéologique, classique et traditionnel (à propos des vocations sacerdotales)... La non prise en compte du réel, c'est-à-dire de la vie, conduit inévitablement à la mort lente de l'Institution » (Pierre Moitel, p. 24, 25).
L'historien Denis Pelletier analyse un tournant important dans le processus de déclin dans un excellent chapitre de son livre sur « la crise catholique ». La crise de la figure du prêtre, p. 49-76 in : Denis Pelletier, *La crise catholique. Religion, société, politique*, 1965-1978, Payot, 2002.
Le dossier : « La France des baptisés et des prêtres », paru dans *La Croix* du 29, 30, 31 mai 2004 (p. 13-20) apporte des données chiffrées sur le recul massif du nombre de prêtres catholiques en France. Une information essentielle pour toute réflexion pros-

Dans quelle mesure cette crise, qui porte une menace d'implosion, peut-elle à long terme se retourner d'une façon bénéfique en ouvrant la porte à des changements radicaux dans la vie de l'Eglise catholique ? Comptons par ailleurs sur une entrée croissante des Eglises évangéliques et protestantes dans l'innovation. Le scénario de la mutation requiert une prise de conscience de l'enjeu et une mobilisation en conséquence.

* Ces différents scénarios peuvent se recouvrir partiellement. Aussi bien, ces hypothèses sont-elles une invitation à la réflexion.

L'Eglise émergente. Un engagement personnel

La perspective de l'Eglise émergente ouvre un horizon. Mais à quelles conditions ? Entre autres, un engagement personnel des chrétiens à la suite de Jésus. Cependant, la chrétienté laisse encore des traces dans les mentalités : la division entre clergé et laïcat, Eglise enseignante et Eglise enseignée, hiérarchie et fidèles, a eu – et a encore – des incidences. Elle implique un « domaine réservé ». Le chrétien ordinaire est tenu à distance du cœur de la vie spirituelle et, par là, connaît une dépendance et une désappropriation. La messe catholique précédant le Concile Vatican II est un exemple de cette situation. N'en reste-t-il pas actuellement des vestiges ?

Comme le souligne la sociologue anglaise Grace Davie[11], d'une façon plus générale, il y a en Europe une caractéristique commune : c'est l'ancienneté et l'importance de l'institutionnalisation des Eglises. Un lien entre pouvoir politique et pouvoir religieux s'enracine dans l'histoire de chaque pays, quelles que soient les formes différentes qu'elle revêt aujourd'hui. Dans ce contexte, le rapport de beaucoup d'européens aux Eglises s'accompagne d'une certaine distance. Grace Davie interprète ce type de relation en introduisant le concept de « vicarious religion » c'est-à-dire de religion par procuration. Nombre d'européens ne s'impliquent pas directement mais, à certaines occasions, ils ont recours à une mémoire

pective : « Dans dix ans, l'Eglise de France pourrait ne plus compter que 4500 prêtres de moins de 65 ans, soit trois fois moins qu'aujourd'hui ».

11 Grace Davie, *Europe. The exceptional case. Parameters of faith in the modern world*, Darton, Longman and Todd, 2002.

religieuse vis-à-vis de laquelle ils ne se sentent pas complètement étrangers et que les Eglises entretiennent pour leur compte. Parce que l'héritage de la chrétienté a été particulièrement marqué en Europe, on comprend l'ampleur de la crise associée à la sortie d'un système religieux aujourd'hui dépassé.

C'est dire aussi combien l'évolution des mentalités est nécessaire. Aujourd'hui, l'Eglise émergente requiert une dynamique de foi personnelle.

Pour une réflexion théologique

Le livre de Stuart Murray appelle le développement d'une nouvelle réflexion théologique. Dans cette situation de transition, les questions sont nombreuses et ont besoin de points de repère. Comment prendre en compte des interrogations qui s'expriment dans la vie quotidienne ? A juste titre, Stuart Murray propose une réflexion collective et récuse les polarisations sur des points mineurs. En effet, aujourd'hui, le discernement est particulièrement nécessaire. De grandes questions apparaissent. Comment développer une vision équilibrée dans le jeu des effets de balancier où, en apposition à un excès, on risque de tomber dans un excès contraire ?

* Ainsi la redécouverte de l'humanité de Jésus en réaction avec les déformations antérieures doit aller également de pair avec la conviction de sa dimension divine. A cet égard, nous souscrivons à l'approche de Peter Ward dans son livre : *Liquid Church* (*op. cit.*). L'Eglise émergente, dans sa dynamique relationnelle, est en phase avec la vie divine dans sa dimension trinitaire.

* L'inspiration de l'Esprit-Saint dans la pratique pentecôtiste et charismatique est aujourd'hui un phénomène important dans la vie de l'Eglise. Cette pratique suscite un élan de foi et un dynamisme remarquable. Elle engendre des communautés nouvelles[12]. Mais elle peut également comporter une polarisation sur l'affectif, présenter des déséquilibres et

[12] Cette dynamique est bien mise en lumière dans un livre de Peter Hocken traduit en français. Peter Hocken, *La gloire et l'ombre. Les enjeux d'une effusion du Saint-Esprit au XX^e siècle*, Ed. des Béatitudes, 1998. (Collection Chemin Neuf, Pneumathèque). Cf. « Les chrétiens en l'an 2000 », *Témoins*, n° 127, 1^er trimestre 1999, p. 16-17.

susciter ainsi des appréhensions. Il y a là aussi une réalité qui appelle une réflexion théologique. A cet égard, le livre de William R. Davies : *Spirit without measure. Charismatic faith and practice*[13] apporte une contribution. En effet, il appelle à une vision unifiée des différents registres de la réalité : naturel, surnaturel... Les comportements provocants doivent être analysés et trouver leur antidote dans une saine théologie. Ainsi William Davies élève et ouvre notre regard en évoquant l'Esprit-Saint comme un Esprit sans frontière.

* En nous appelant à une rencontre renouvelée, vivante avec Jésus, Stuart Murray nous montre également comment cette dynamique s'inscrit elle aussi dans une vision théologique renouvelée.

Le discernement par rapport à l'héritage

Le livre de Stuart Murray nous aide également à nous situer par rapport à l'héritage de la chrétienté. Cet héritage est encore extrêmement présent dans les représentations et les pratiques. Comment pouvons-nous en prendre conscience ? Comment pouvons-nous en percevoir les incidences ? En retraçant l'histoire de la chrétienté depuis les origines jusqu'au processus actuel de décomposition, Stuart Murray nous permet de comprendre les dimensions du phénomène. A travers des listes de questions, il nous permet d'en apprécier les implications. Certainement nous avons besoin d'être informé sur nos propres réactions. Par exemple, comment situer l'appel à mentionner l'héritage chrétien dans la constitution européenne ? Quels sont les attendus du langage adopté en matière d'évangélisation ? Le livre de Stuart Murray nous apporte une grille de lecture pour nous interroger sur ce que nous pensons et ce que nous entendons.

[13] William R. Davies, *Spirit without measure. Charismatic faith and practice*, Darton, Longman and Todd, 1996. Intervenant apprécié dans les milieux charismatiques, l'auteur a été président de la Conférence méthodiste et directeur d'un collège biblique. Ce livre s'efforce de poser les bases d'une théologie du Saint-Esprit.

Du pouvoir politico-religieux à une laïcité ouverte

Comme nous venons de le voir, ce discernement est appelé à éclairer notre existence dans ses différents registres, et notamment notre participation à la vie sociale et politique. Ainsi, dans certains pays, les institutions politiques sont encore marquées par des pratiques religieuses. A cet égard, Stuart Murray pointe certaines survivances du passé. Mais, là aussi, le tri s'impose. Autant certains archaïsmes sont à rejeter, autant d'autres pratiques peuvent être réaménagées positivement. Comme l'indique un livre récent : *Europe et religions. Les enjeux du XXIe siècle*[14], l'emprise des institutions religieuses sur la vie sociale et politique a généralement disparu en Europe Occidentale. Ainsi le sociologue français Jean-Paul Willaime peut-il écrire que « L'Europe est le terrain ou s'expérimente une laïcité tellement laïcisée qu'elle se trouve à même de redécouvrir la contribution que les religions peuvent apporter à la formation et l'exercice de la citoyenneté dans des démocraties quelque peu désenchantées ». « De fait, s'il y a une singularité franco-française dans la façon de considérer la place et le rôle du religieux dans la société, la laïcité est un bien commun en Europe avec divers modes de relations Eglises-Etat »[15].

Ainsi les formes institutionnelles ont-elles généralement gagné leur émancipation vis-à-vis de la domination religieuse. Mais les marques de la chrétienté perdurent encore dans certains traits de mentalité. En France, la lutte difficile et longue contre l'Ancien Régime a suscité, en contrepartie mimétique, un totalitarisme refusant la reconnaissance des pluralités. A une tradition étatique centraliste et monopolistique s'allie « une culture politique de la généralité ». Jean-Paul Willaime analyse les manifestations d'intolérance telles qu'elles se sont manifestées encore récemment dans les processus qui ont conduit à la promulgation de la loi contre les mouvements sectaires et celle contre le voile à l'école. Dans le cadre de l'évolution européenne, il montre comment la France est appelée à « passer d'une laïcité d'indifférence à une laïcité de confiance sachant

[14] Jean-Paul Willaime, *Europe et religions. Les enjeux du XXIe siècle*, Fayard, 2004.

[15] *Ibid.*, p. 13.

intégrer l'apport des religions à l'exercice de la citoyenneté dans des démocraties sécularisées et désenchantées »[16].

Cette problématique nous parait éclairer utilement la réflexion sur la post-chrétienté dans le domaine politique.

Une nouvelle perspective

La sortie de la chrétienté en Europe apparaît comme un mouvement à long terme progressant constamment au long d'étapes successives, quels que soient les flux et les reflux qui adviennent au cours de cette histoire. En effet la décomposition de ce système religieux est la conséquence de changements économiques, techniques, sociaux et culturels convergents qui se poursuivent dans un temps long. Comme le constate un sociologue et un bibliste français, Frédéric de Coninck[17], nous sommes en présence d'un « processus pratiquement continu qui couvre l'ensemble de ce second millénaire. Il y a un élargissement constant des horizons... Aujourd'hui même s'il y a encore des isolats, il y a une sorte de globalisation culturelle. Désormais on peut avoir accès à toutes les formes de croyances existantes. Aussi aujourd'hui, il n'y a plus de croyance majoritaire. Il y a également un changement profond des rapports entre les gens.

Dans les sociétés dites « anciennes », la grande famille a un rôle majeur. Aujourd'hui, l'individu devient bénéficiaire de droits. Il échappe à l'emprise des cercles familiaux. Ainsi l'individualisme est progressivement devenu une réalité sociale majeure ». Frédéric de Coninck rappelle combien l'Evangile a été un ferment révolutionnaire en libérant la personne de la dépendance vis-à-vis des groupes familiaux et des autorités politico-religieuses.

Le développement de la chrétienté comme un système englobant et oppressif s'est réalisé en contradiction avec l'esprit évangélique. Stuart Murray nous montre combien il faut distinguer christianisme et chrétienté. Les facteurs économiques et sociaux qui engendrent la désagrégation de

16 *Ibid.*, p. 341.

17 Frédéric de Coninck, *La dynamique de l'Eglise*, *Témoins*, 4e trimestre 1999, n° 127, p. 6-7 et 10. Voir aussi : www.temoins.com.

celle-ci permettent aussi à la critique évangélique de s'exercer plus activement. Aujourd'hui, nous sommes appelés à opérer un discernement dans l'héritage du passé. Toutes les Eglises sont concernées[18]. Cet inventaire est un point de passage nécessaire pour une pratique chrétienne renouvelée. ■

[18] Rappelons à ce sujet un article qui s'inscrit dans cette problématique : Michel Anglarès, *Une Eglise confrontée au changement. Un point de vue catholique*, *Témoins*, 1er trimestre 1999, n° 127, p. 14-15.
« Au cours des siècles, l'Eglise catholique a été une église de chrétienté… Je plaide pour une autre église que j'appelle avec d'autres 'une église catéchuménale'. C'est une église qui n'agit plus comme si tout le monde naissait chrétien d'emblée. On ne naît pas chrétien. On peut le devenir. C'est une église de cheminement… C'est une église qui se sait minoritaire dans un monde pluraliste, mais qui tient sa place en affirmant ses convictions ».

Hokhma 89/2006, pp. 75-86

Les contours flous de l'Eglise de demain

Prospective et méthodes pratiques venues d'outre-Atlantique

par Richard FALO,
pasteur dans l'EERV (Eglise Evangélique Réformée du canton de Vaud), La Tour-de-Peilz

J'ai rencontré il y a quelques jours Eric. Ce jeune homme est atteint d'un trouble de la vision dont il a perdu la zone centrale, ce qui le force à s'appuyer sur son champ de vision périphérique. Ce sentiment est partagé par un nombre croissant de responsables d'Eglises pour qui l'avenir semble incertain et trouble. Quand nous essayons de discerner le futur pour mieux conduire nos communautés, nous n'avons d'autre choix que de faire appel à une sorte de vision périphérique par laquelle nous percevons les tendances culturelles et sociétales qui auront un effet direct sur la forme que prendront nos Eglises.

1. Un monde qui change plus vite que prévu. Déclin des Eglises traditionnelles.

Dans le contexte particulier de l'Eglise Evangélique Réformée vaudoise, que je sers, cette interrogation face à l'avenir est devenue incontournable. Nous assistons impuissants à une érosion qui donne le tournis : de 60 % de la population en 1970 à 37,8 en 2000, soit 22 % de diminution du nombre de nos membres en trente ans[1]. A ce rythme, et si rien n'est

[1] *Valeurs et Priorités, Rapport du Conseil Synodal aux Synodes des 4 et 25 juin 2005*, p. 5. Il est curieux que cette prise de conscience n'agite pas plus les directions d'Eglises, qu'on imaginerait réagir vigoureusement après des parutions en forme de cris d'alarme comme *Le Protestantisme doit-il mourir ?* de Jean Baubérot (Paris, Seuil, 1988). En Amérique du Nord, cette prise de conscience occupe la réflexion des directions d'Eglises protestantes issues du XIXe siècle et dites historiques. C'est là que la recherche me semble

fait, on peut raisonnablement s'interroger sur l'existence de notre Eglise dans deux générations. Par la grâce de Dieu, cela ne signifie pas la fin de l'Eglise ni celle de la proclamation de l'Evangile, qui auront adopté d'autres formes de transmission. L'institution quant à elle, avec sa richesse identitaire et historique, aura fait son temps. Mais l'érosion ne se limite pas aux Eglises protestantes issues de la Réforme. Nombre de communautés évangéliques sont à la recherche d'un second souffle. La question des raisons qui font qu'une Eglise se remplit ou se vide s'est posée outre-Atlantique avec acuité après la parution de rapports statistiques pour les Eglises protestantes dites historiques[2]. Les raisons invoquées pour ce déclin sont aussi variées que les positionnements théologiques et le pas est rapidement fait entre l'observation des tendances et les remèdes que notre ligne théologique nous prescrit d'appliquer. C'est donc avec prudence qu'il faut accueillir les raisons invoquées pour expliquer l'érosion du nombre de fidèles. Pourtant, une constante semble faire l'unanimité pour la recherche : seules les Eglises qui auront opéré les bons choix dans leur rapport à la modernité seront en mesure de renouveler leur population.

2. Mono-culture de l'Eglise, multiculturalité du monde

Martin Saarinen, spécialiste de la dynamique organisationnelle, s'est appliqué à analyser la vie des communautés religieuses sous l'angle systémique. A l'aide de cette grille de lecture et des stades du développement de la personne développés plus tard par le célèbre psychiatre Erik Erikson, Saarinen explique qu'à l'instar d'un individu, une communauté de foi traverse des stades de développement qui la conduiront de l'adolescence à l'âge adulte puis dans une phase de déclin, et finalement à la mort. Pour lui, le déclin s'inscrit dans le cours normal de tout système vivant de type

la plus aboutie et l'analyse la plus pragmatique, d'où le choix dans cet article de ces sources au détriment d'autres écoles.

[2] Méthodistes, Luthériennes, Presbytériennes, Congrationnalistes et Réformées. Cf. David A. Roozen and C. Kirk Hadaway, ed., *Church and Denominational Growth*, Nashville, Abington Press, 1993, et Kenneth B. Bedell, ed., *Yearbook of American and Canadian Churches*, Nashville, Abingdon Press, 1993. Les données sont analysées par Loren Mead, *Transforming Congregations for the Future*, Alban Institute, 1994.

organique. Quand il s'agit d'une communauté, le système se dirige vers une mort programmée à moins qu'il ne sache saisir les chances de revitalisation (appelées renaissances) qui s'offrent régulièrement à lui[3]. Pour cet auteur le cycle de vie d'une communauté de foi n'est pas la simple chronologie depuis sa fondation jusqu'à sa dissolution mais la transformation d'une phase de grand enthousiasme, caractérisée par une énergie débordante du système, vers une phase de fixation et de bureaucratisation. Ce cycle qui va de l'enthousiasme à la bureaucratisation peut se reproduire plusieurs fois dans l'existence historique d'une Eglise.

Pour le théologien protestant, ce discours rappelle furieusement l'impératif du *semper reformanda* ainsi que la promesse de l'action continue de l'Esprit qui conduit, dirige, et oriente continuellement le peuple de Dieu dans la vérité. La question qui se pose est celle de savoir pourquoi certaines communautés, qui pourtant désirent sincèrement et humblement servir le Seigneur, passent régulièrement à côté des chances de renouvellement que l'Esprit de Dieu leur offre. Pour de nombreux commentateurs, la réponse est dans le fossé trop important qui peut se creuser – par homéostasie ou immobilisme – entre la culture interne d'une Eglise et celle des personnes à qui elle essaie de témoigner. Pour Saarinen, laisser s'élargir les décalages culturels qui se creusent entre l'Eglise et la cité ne peut que favoriser cette lente progression vers une forme d'élitisme qui nous renferme sur nous-mêmes, puis vers un stade administratif ou bureaucratique qui finit par dessécher l'enthousiasme des débuts. Avec l'institutionnalisation, la bureaucratisation et la multiplication des organes de régulation tels que comités, commissions et procédures, la vie de la communauté finit par s'éteindre sous les tonnes de papiers et de procédures qui finissent par absorber puis étouffer la vie qu'elles étaient destinées à canaliser[4].

---

[3] Martin F. Saarinen, *The Life Cycle of a Congregation*, Alban Institute, disponible en format PDF uniquement. Saarinen dira avoir été mis sur cette piste par un article de Ichak Adize « Organizational Passages- Diagnosing and Treating Life Cycle Problems of Organization » in *Organizational Dynamics* de 1979. Cf. également Robert Worley, *Change in the Church : a source of hope*, Philadelphia, Westminster Press, 1974.

[4] Les procédures sont évidemment indispensables, elles deviennent mortifères quand elles prétendent s'appliquer *ad eternam*, alors qu'elles ont été élaborées pour répondre à un problème précis situé dans le passé. « *Today's problems come from yesterday's*

Cartographier les fossés – ou décalages – qui se creusent entre ces Eglises de tradition et la société qui nous entoure ne sera donc pas inutile.

a. Vers plus de diversité culturelle

Pour des raisons historiques, notre Eglise (EERV) reçoit régulièrement des autorités civiles la liste des nouveaux protestants arrivant dans la commune. Jusqu'à présent nos secrétaires entraient sans difficultés dans le fichier paroissial ces nouveaux arrivants. Ces dernières années, les mutations de résidence ont atteint une fréquence telle que la tenue à jour du fichier paroissial tient du casse-tête. Un des effets de la mondialisation est la mobilité accrue de la population, y compris dans cette Suisse peu encline aux mouvements migratoires. Ainsi nous avons vu arriver dernièrement dans la paroisse plusieurs personnes d'origine sud-américaine ou africaine. Ces personnes apportent avec elles d'autres manières de prier, de chanter et de participer à la vie communautaire ; elles sont le résultat tangible du brassage des populations. Alors que jusqu'ici nos communautés étaient constituées de personnes provenant d'une culture homogène composée de familles traditionnelles, elles sont à présent confrontées à la diversité des cultures, des situations conjugales et des goûts culturels variés. Parmi ceux-ci, les goûts musicaux. Dans ce contexte multiculturel, on ne s'étonnera pas d'apprendre que 80 % des conflits dans les Eglises ont pour source le style de la musique jouée au culte. Sans prendre trop de risque, on peut pronostiquer que les communautés de demain seront celles qui auront su s'ouvrir au mélange des cultures, des générations et des modes de vie, celles qui auront su éviter le choc des cultures en intégrant la diversité culturelle qui caractérise la société qui les abrite.

b. Les baby-boomers formés à l'excellence

Dans mon premier poste pastoral, un défi de taille a consisté à réconcilier les deux générations principalement représentées dans la communauté : les 15-25 ans et les 65-75 ans. Ces deux groupes constituaient le gros des paroissiens. Les premiers n'étaient pas encore actifs profes-

solutions... ». Pour reprendre l'expression de Peter Senge, *The Fith Discipline, the Art and Practice of the Learning Organization*, Doubleday, 1994, p. 57.

sionnellement ; les seconds avaient été ouvriers d'usine pour la plupart. Quinze ans après, je constate l'arrivée à la retraite des premiers *baby-boomers* nés à la sortie de la seconde guerre. En 2020, le nombre de personnes au dessus de 65 ans aura doublé par rapport à celui d'aujourd'hui ; à la différence des retraités qui intégraient ma première Eglise ceux que nous accueillons aujourd'hui ont pour la majorité fait carrière dans une logique de contrôle de qualité. Ceux qui n'ont pas été occupés à rechercher l'optimisation des procédures auront passé leur vie professionnelle dans le secteur des services ou de la création. Ces nouveaux venus seront exigeants quant à la qualité des célébrations et aux possibilités offertes de témoigner de manière originale et créative. Les communautés du futur seront celles qui auront su écouter et accueillir les attentes des seniors en matière d'excellence et de créativité.

c. La révolution communicationnelle

Tout comme l'imprimerie a révolutionné le monde il y a cinq siècles, le numérique a révolutionné la manière dont on communique aujourd'hui. Alors que les Eglises traditionnelles continuent à imprimer à grands frais des recueils de chants et à envoyer des circulaires... ; alors que nos fidèles écoutent vingt à trente minutes durant un prédicateur monocorde, les générations montantes sont bombardées d'images, de clips vidéos et de stimulis sensoriels à un rythme soutenu. Une seule visite sur un des sites d'une Eglise expérimentale californienne[5] suffit à mesurer le décalage technologique qui sépare nos Eglises traditionnelles de celles qui n'ont aucun mal à attirer les 15-45 ans. Ma génération est celle de la montée en puissance de l'image, de la communication visuelle et des clip vidéos sur lesquels une chaîne mondiale comme MTV a su bâtir son hégémonie. On peut déplorer cet état de chose, il n'empêche que le déficit visuel de nos célébrations traditionnelles est patent, alors que c'est par tous les sens – et pas seulement par l'écoute – que l'Evangile s'adresse à nous. Les communautés du futur seront très certainement celles qui auront su

[5] Voir www.emergingchurch.org/postmodern, en particulier www.missiongathering.com pour l'énergie investie dans la communication visuelle.

négocier le virage numérique et qui, par là, auront pris pied dans une dynamique transgénérationnelle.

d. Changements dans notre rapport au monde

D'autres facteurs sociaux et comportementaux indiquent des changements de mentalité ou de comportement avec lesquels les Eglises auront à composer. Nous mentionnerons la **désaffection du statut de membre** avec responsabilités au profit de celui de participant occasionnel. Dans le domaine associatif, on observe la difficulté croissante à trouver des bénévoles prêts à s'investir de manière régulière dans les activités de l'association. Il est fréquent d'entendre la volonté de rendre service ici ou là mais pas de manière contraignante. On peut se demander si un phénomène de type « zapping » ou consumériste n'est pas sous-jacent à cette évolution : je consomme au coup par coup une activité plutôt que de m'y inscrire comme acteur sur la durée. Une seconde évolution concerne un réflexe de relativisation et d'individualisation de la croyance : on se reconnaît de plus en plus difficilement dans un système de valeurs dont on fuit l'institutionnalisation et le caractère contraignant. L'individualisation étant toujours plus affirmée, on assiste à une **relativisation du système de croyances communes** au profit d'une pratique spirituelle ou d'un engagement humanitaire ou caritatif personnel et ponctuel. Sur le plan économique, on peut imaginer que les phénomènes de **concentration** dans le monde des affaires aura une incidence directe sur le monde religieux, avec comme corollaire une précarisation puis une disparition des communautés qui, malgré la générosité de leurs (trop peu nombreux) fidèles, n'auront pu atteindre un seuil de stabilité financière[6]. Finalement, on peut imaginer qu'à l'aune des organisations dynamiques, la **prise de décision** se fera de manière plus participative ou consensuelle que par une chaîne d'autorité.

[6] On estime le budget minimal d'une communauté aux USA aux alentours de 80 000 euros. En dessous de ces montants, les directions d'Eglises hésitent à nommer un pasteur à de tels postes. A l'évidence, en considérant que la moyenne des dons pour l'ensemble des communauté chrétiennes est de l'ordre de 3 % du revenu, on peut facilement faire le calcul du nombre minimal de participants au culte pour qu'une communauté soit financièrement viable. A moins de réunir quelques gros donateurs !

Par où commencer pour éviter que nos communautés ne se sclérosent dans ces phases de déclin « aristocratique puis bureaucratique », dénoncées par Saarinnen ? Suffit-il d'être à l'écoute des évolutions de la société, d'abaisser très bas les seuils d'accessibilité et d'offrir des cultes multimédias pour assurer le renouvellement de nos Eglises ? Devons-nous tomber dans le mercantilisme religieux et offrir un produit cultuel adapté au désir d'un public toujours plus exigeant pour pouvoir espérer figurer dans le paysage en 2050 ? Autant de questions qui appellent le débat théologique.

3. Préséance de la théologie sur le marketing

a. La conversion

Loren Mead, dans son *Transforming Congregations for the future*[7], a encouragé des milliers de responsables à accueillir ce phénomène de renouvellement des Eglises comme un processus de transformation ou de **conversion** similaire à celui que le Christ a proclamé dès sa première prise de parole dans la synagogue de Nazareth (Lc 4,18). En discernant la tentation mercantiliste et l'adaptation sauvage de l'Eglise aux attentes de la société, Mead allait replacer un cadre théologique autour du *semper reformanda*. L'Eglise est en continuelle transformation ; la conversion permanente de l'individu comme de l'Eglise est constitutive de l'Evangile. Ce processus de transformation d'une culture de la modernité à une culture de la postmodernité[8] ne se fera, selon cet auteur, que par les moyens constitutifs et classiques d'une ecclésiologie typiquement réformée. Quatre impératifs théologiques, qui distinguent l'Eglise d'autres projets religieux ou économiques (comme celui d'un télé-évangéliste par exemple), devront présider aux transformations nécessaires : par la *koinonia* ou construction de la communauté[9], par le *kérygme* ou l'annonce de la Parole de Dieu,

[7] Mead, p. 159. Cf. également *Five Challenges for the Once and Future Church*, Alban Institute, 1996, pour la suite de la discussion.

[8] Cf. note 4.

[9] Mead, L., *Transforming congregations for the future*, Alban Institute, 1994, p. 175. Cf. également Randy Frazee, *The Connecting Church*, Zondervan, 2001 et Rodney Clapp,

par la *didaché* ou le rappel et la réinterprétation de l'histoire du salut, et finalement par la *diakonia* ou le service au nom du Christ au moyen des dons de service. Le Royaume de Dieu ne se construit pas comme bon nous semble ; face au déferlement de méthodes et recettes issues de la gestion d'entreprise, plusieurs théologiens emboîteront le pas à Mead pour poser des bases théologiques plutôt que celles de la gestion d'entreprise et du marketing. « *L'Eglise n'est pas une institution purement commerciale destinée à combler les besoins de ceux qui la fréquentent. Les églises répondent aux besoins des fidèles mais elles font plus que cela. Au minimum elles essaient de transformer des individus en les introduisant dans un projet et une identité qui les dépasse. 'Car vous qui autrefois n'étiez pas son peuple, vous êtes maintenant le peuple de Dieu.' 1 Pierre 2,10* »[10]. La mission de l'Eglise n'est pas de se vendre ou de vendre l'Evangile mais de placer un cadre organisationnel qui permet le déploiement du Royaume.

b. Le salut par la base ; la place de l'Esprit

Le deuxième passage obligé d'une transformation de nature théologique est qu'elle ne viendra pas des autorités mais de la base. Pour employer une expression à la mode, ce sera un processus d'impulsion et de construction *bottom up*. Traduit en termes théologiques, le processus de réflexion *bottom up* – de la base vers le haut – affirme que l'Esprit œuvre de manière démocratique, ou tout du moins participative, quand la chance lui en est offerte. Le **sacerdoce universel** se manifeste non seulement par des dons de service mais également par celui du discernement collectif. On le sait, c'est le credo des théoriciens systémiques de rappeler qu'une sorte d'intelligence commune, voire communautaire, est largement sous exploitée dans tous les systèmes vivants dont on peut dire que l'Eglise est un des exemples les plus probants[11]. Lié à cette approche

A Peculiar People : the Church as Culture in a post-Christian Society, InterVarsity Press, 1996 entre autres plaident pour la marque distinctive de l'Eglise comme lieu de contre-culture face à la montée de l'individualisme et du consumérisme triomphants.

10 A.B. Robinson, « This Thing Called Church » in *Congregation,* Winter 2006, p. 24.

11 Toute l'œuvre de Gilbert R. Rendle se construit sur une approche systémique de l'orga-

d'interactions cognitives, le rôle de l'Esprit sera tout naturellement mis au premier plan.

c. Un télos jamais atteint ; tendre vers la perfection

Le service de Dieu n'est pas un service au rabais. Si, dans toutes les cultures du monde, on réserve le beau et le précieux à la divinité, ce n'est pas qu'affaire de gros sous. La femme qui verse un parfum de grand prix sur les pieds du Christ ne s'y trompe pas. Dieu mérite le meilleur et, si la simplicité est une vertu, l'amateurisme – quand il est érigé en système opératoire habituel – se conjugue mal dans l'esprit des gens au service de Dieu. Le succès phénoménal des *mega churches* telles que Willow Creek et Saddle Back Church est pour une grande partie imputable à la volonté d'excellence avouée des dirigeants. Le concept même d'excellence et de recherche de perfection parcourt toute l'histoire biblique lorsqu'il est question de la construction et des activités du Temple ou de l'Eglise naissante ; il est également l'une des motivations de la vie chrétienne[12].

4. La revitalisation de l'Eglise et les étapes du changement

Dans une culture de l'instantanéité nous avons du mal à résister aux recettes. Les livres relatant le succès de telle ou telle méthode pour renouveler l'Eglise occupent les rayons de nos bibliothèques. Mentionnons les livres présentant le *Church Growth Movement*, la méthode coréenne de la prière communautaire à cinq heures du matin, les programmes tels qu'Evangélisation Explosive, les *seekers services* de Willow Creek, la multiplication des cellules de maison ou encore *Alphalive*. Toutes ces stratégies ont porté du fruit quelque part. La question qui nous intéresse est de savoir si ce qui a du succès à l'autre bout du monde est universel-

nisation ecclésiologique. Par ex. *Leading Change in the Congregation*, Alban Institute, 2001, p. 49. On verra à ce titre l'extraordinaire popularité du concept de *World Café* qui semble se généraliser à tous les lieux branchés de la planète comme méthode participative et ludique de générer de l'intelligence commune sur toutes sortes de questions, y compris théologiques : www.theworldcafe.com.

[12] 1 R 6 ; Ac 6,3-4 et, comme motivation intérieure : Mt 5,48 ; 2 Co 13,11 ; Jc 1,4.

lement applicable. Dans le contexte particulier de telle ou telle communauté, quelle stratégie adopter ? Notre perception est qu'il y a autant de méthodes que de contextes et que le travail de discernement entre telle ou telle méthode est un travail communautaire, intentionnel, programmé et incontournable. Pour reprendre une expression de Mead[13], qu'il avait lui-même trouvé inscrite dans les statuts d'une petite Eglise locale, *nous voulons continuer le ministère du Christ, dans la paix, simplement et ensemble.* Comment atteindre ce but ? En s'assurant premièrement que le vœu collectif de la communauté est bien celui du renouvellement et d'un nouveau départ dans le cycle de vie de la communauté ; deuxièmement en établissant un calendrier stratégique qui permettra l'émergence d'une vision et d'une mission communes. S'inspirant des travaux de J.P. Kotter, fondateur de la théorie du changement, les trois pasteurs qui publient en 2002 *Redeveloping the Congregation, a How to for Lasting Change* testeront et mettront sur pied une méthode participative dont les résultats seront analysés dans leur étude. Ces spécialistes des processus de changement dans les communautés insistent sur la prise de conscience que transformation il doit y avoir parce qu'il y a **urgence**[14]. Une fois cette urgence du changement communiquée, des lieux d'émergence d'intelligence collective, de recherche d'information et de discernement collectif devront être définis. Sorte de « *think tanks* spirituels » ils devront se dérouler lors de rencontres régulières. Trois questions d'ordre théologique orienteront les échanges :

- La question de l'**identité** : qui sommes-nous en tant que communauté ? quelle est notre couleur dans le paysage local ? quelle méthode entre en cohérence avec notre histoire et avec les efforts que d'autres avant nous ont ancrés dans notre communauté ?
- La question de la **mission** dans ce contexte local : pourquoi sommes-nous encore ici après tant d'années d'existence ? quelles circonstances particulières ont présidé à la fondation de notre communauté et quelle mission précise le Seigneur nous indique-t-il ?

13 *The Once and Future Church*, p. 273.

14 Mary K. Sellon, Daniel P. Smith, Gail F. Grossman, *Redeveloping the Congregation*, Alban Institute, 2002.

– La question du **service** : qui est le prochain vers lequel le Christ nous envoie ? quel besoin patent dans notre coin de pays le Christ nous demande-t-il de combler ?

Un tel exercice communautaire dépasse en ambition le seul désir de voir le nombre de nos fidèles augmenter. Il le dépasse parce qu'il est d'ordre théologique et touchant à l'identité et à la mission de l'Eglise. Il dépasse la simple campagne d'évangélisation en s'inscrivant dans une perspective de renouvellement durable et perpétuel. Comme je l'ai dit plus haut, tout ceci risque bien de rester un exercice intellectuel de plus, à moins que le sentiment **d'urgence** – et donc la question du calendrier – ne soit clairement manifesté. La conclusion de ces aventuriers après plusieurs années de pratique est qu'il n'existe pas de recette miracle mais, à chaque situation, la formidable aventure[15] d'une communauté entière pour sortir du déni et discerner le projet de Dieu pour elle.

On peut estimer qu'il s'agit d'une méthode de plus... En fait, il s'agit d'une théorie du changement appliquée à une communauté ou Eglise, mais celle-ci a l'avantage de mettre lucidement et de manière réaliste les croyants face à leur responsabilité en posant et reposant la question centrale : avec l'identité qui est la nôtre, avec nos forces et faiblesses, vers quel prochain le Seigneur de l'Eglise nous envoie-t-il aujourd'hui ?

Conclusion

Le chantier est immense et ceux qui ont à cœur de revitaliser les Eglises auront à compter avec les effets conjugués de l'immobilisme, du traditionalisme et de la peur qu'occasionne le risque des terres inconnues et des perspectives floues et incertaines. Plus précieuses encore que les méthodes, quelques attitudes[16] maintiendront debout les prophètes d'aujourd'hui. Un **questionnement de type socratique** qui sondera les résistances au changement. Le système est vivant, et pas seulement

[15] Aventure empreinte de patience puisque ces spécialistes estiment à 8-12 ans la longueur du processus qui permet à une communauté de repartir dans un nouveau cycle de vie.

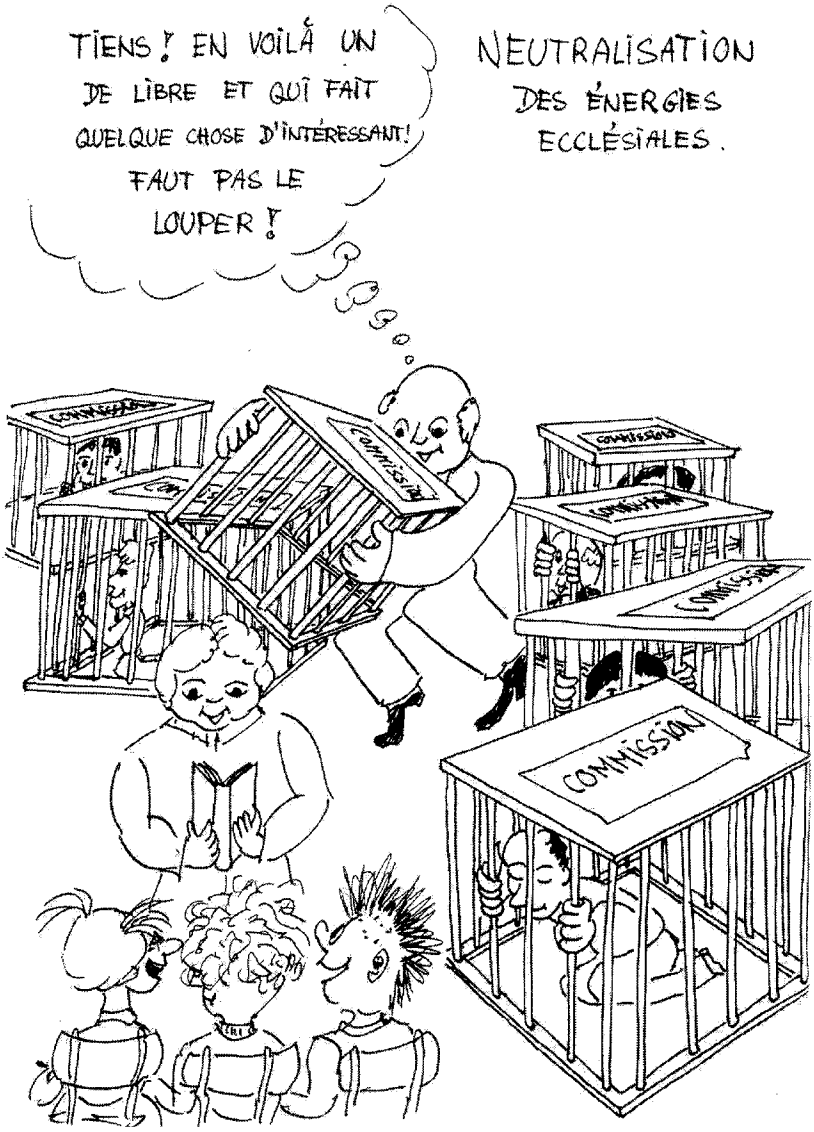
[16] Je les emprunte à James P. Wind dans *Congregation*, Winter 2006, p. 5.

au sens théologique ; il opposera une défense que tout système organisationnel tel qu'une Eglise ou communauté met en place pour perdurer. A ce titre, ils s'armeront d'arguments pour les 6 % qui refuseront systématiquement toute idée de transformation. Deuxièmement, une **interpellation de type prophétique** qui nous place face à nos responsabilités, particulièrement celle de transmettre aux générations montantes une organisation appelée Eglise par laquelle l'Evangile se perpétuera. Enfin, une **espérance tragi-comique** qui nous permettra de surmonter toutes les peurs, petites mesquineries, échecs et résistances bien compréhensibles de ceux qui n'entendent pas le Christ nous tirer vers l'avenir de la même manière.

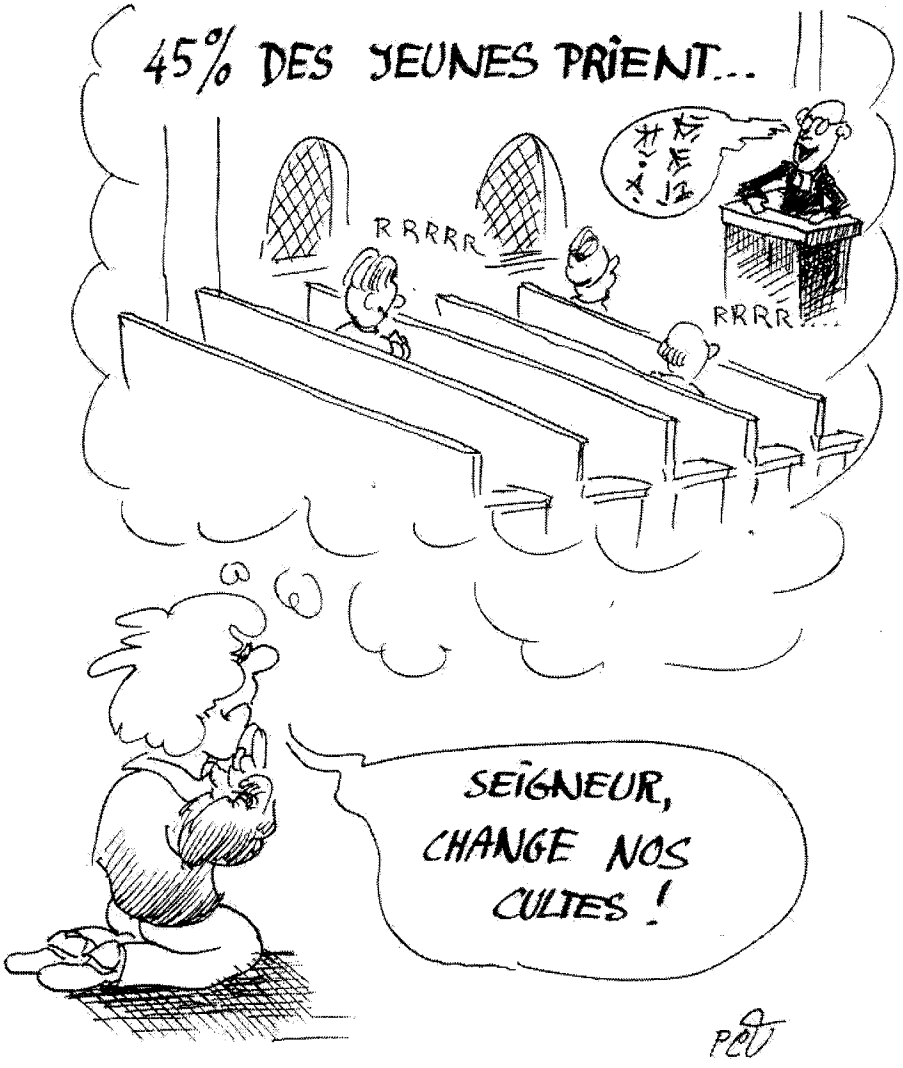
■

Hokhma 89/2006, pp. 87-94

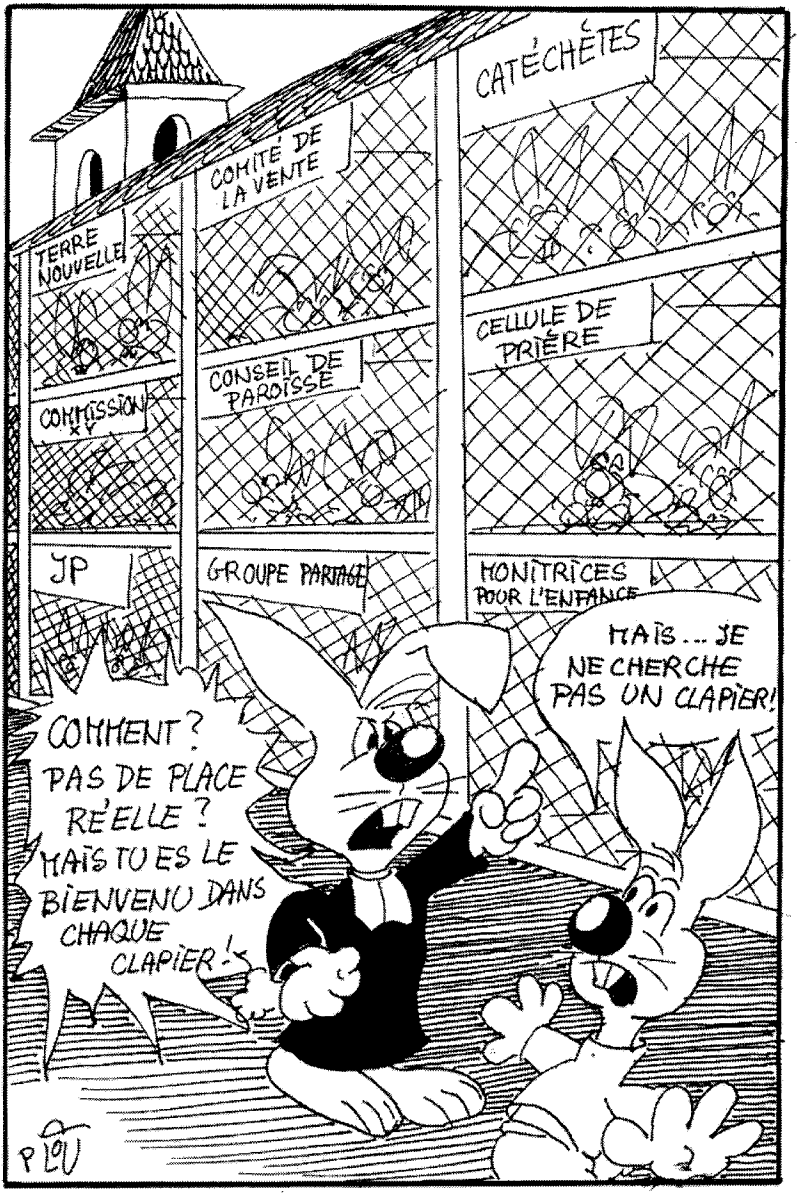
par Pierre LOUP,
diacre dans l'EERV (Eglise Evangélique Réformée du canton de Vaud), Corseaux



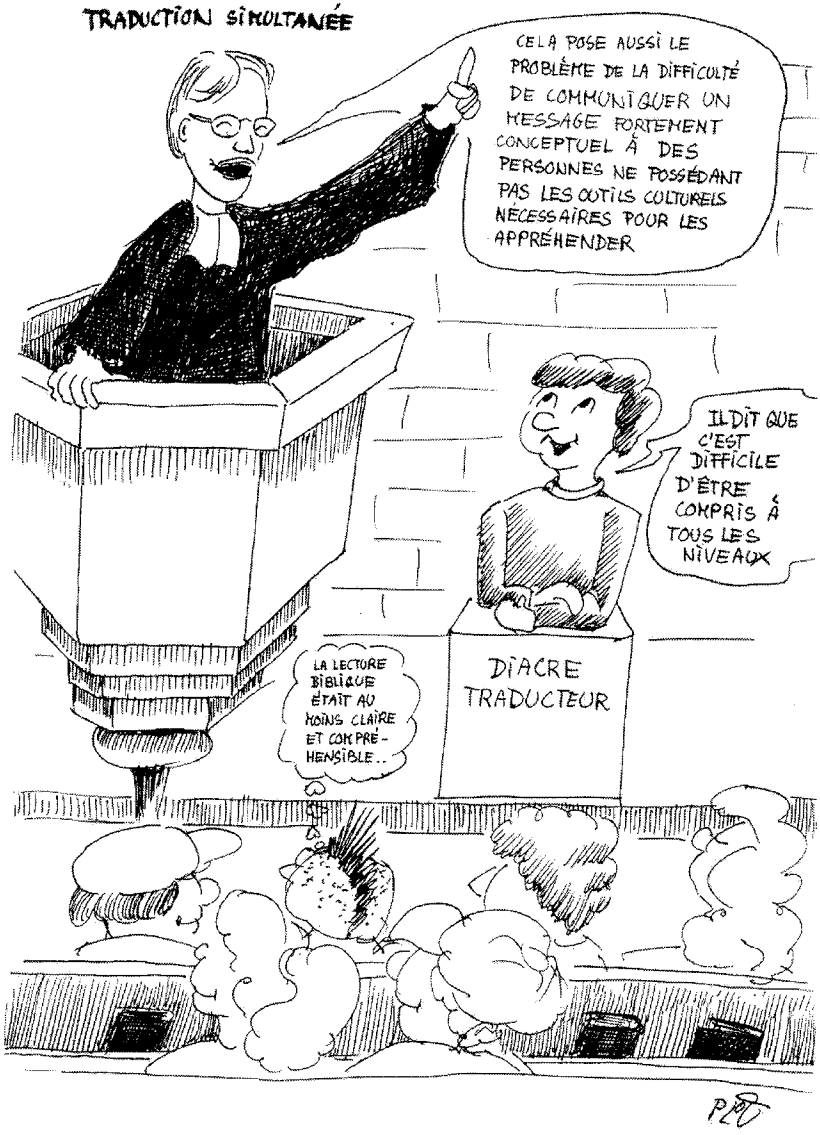
CE QUI NOUS SAUVERA :
LE RETOUR ENSEMBLE À L'ESSENTIEL


45% DES JEUNES PRIENT...
RRRRR
RRRR
SEIGNEUR, CHANGE NOS CULTES !
PCU

LA PLACE QUE L'EGLISE FAIT AUX ENFANTS


CATÉCHÈTES
COMITÉ DE LA VENTE
TERRE NOUVELLE
CELLULE DE PRIÈRE
CONSEIL DE PAROISSE
COMMISSION
JP
GROUPE PARTAGE
MONITRICES POUR L'ENFANCE
COMMENT ? PAS DE PLACE RÉELLE ? MAIS TU ES LE BIENVENU DANS CHAQUE CLAPIER !
MAIS... JE NE CHERCHE PAS UN CLAPIER !
PLOU

TÉLÉ-ÉVANGÉLISTE...
IL A RAISON
IL A RAISON
IL A RAISON
IL A RAISON
IL A RAISON
VIVONS LA COMMUNAUTÉ, MES FRÈRES, SORTONS DE NOTRE INDIVIDUALISME
PLÔU


TRADUCTION SIMULTANÉE
CELA POSE AUSSI LE PROBLÈME DE LA DIFFICULTÉ DE COMMUNIQUER UN MESSAGE FORTEMENT CONCEPTUEL À DES PERSONNES NE POSSÉDANT PAS LES OUTILS CULTURELS NÉCESSAIRES POUR LES APPRÉHENDER
IL DIT QUE C'EST DIFFICILE D'ÊTRE COMPRIS À TOUS LES NIVEAUX
LA LECTURE BIBLIQUE ÉTAIT AU MOINS CLAIRE ET COMPRÉHENSIBLE..
DIACRE TRADUCTEUR
PLO

RÉPONSE : FIXER D'ABORD LE BUT DU VOYAGE !

Hokhma 89/2006, pp. 95-112

Thèses pour le renouvellement de l'Eglise

par Gérard PELLA-GRIN,
pasteur dans l'EERV (Eglise Evangélique Réformée du canton de Vaud), Vevey

Comme pasteur de paroisse dans une petite ville suisse, je ne connais qu'une infime portion de l'Eglise universelle. Je me garde donc de généraliser ! Ce que je vois de l'Eglise, de mon petit coin de pays, me fait chercher et espérer un changement dans trois dimensions :

- un renouveau spirituel
- une réforme théologique
- et un renouvellement structurel, pas tant sur le plan de l'organisation que sur le plan de la vision et des mentalités ; pas tant au niveau cantonal ou national qu'au niveau paroissial ou régional. C'est à cette dimension-là que se consacre cet article.

Je vous propose de découvrir ici trois perspectives partiellement convergentes et pourtant profondément différentes. Et réciproquement : différentes et pourtant convergentes. Présenter une seule perspective m'aurait semblé unilatéral et aplatissant. Ces trois regards se complètent pour nous donner une vision plus adéquate.

Les auteurs présentés ici ont écrit des centaines de pages à l'appui de leurs thèses. En les publiant ainsi, je souhaite rendre service au lecteur, qui n'aura pas besoin de lire l'ensemble de ces ouvrages, surtout lorsqu'ils sont en anglais ou en allemand. J'ai toutefois conscience d'exposer leurs auteurs à des malentendus ou à des jugements sommaires, tant la formulation de thèses frise parfois la caricature ! Qu'ils veuillent bien m'en excuser...

1. Howard A. Snyder, *Libérer l'Eglise. L'écologie de l'Eglise et du Royaume*[1]

Prologue

Le texte biblique qui est peut-être le plus pertinent pour l'Eglise d'aujourd'hui est Mt 6,33 : « Cherchez d'abord le Royaume et la justice de Dieu, et tout cela vous sera donné par surcroît ».

Faire du Royaume notre but signifie que nous nous décidons pour la justice. A l'époque d'Esaïe, Dieu interpellait son peuple infidèle en ces termes : « Apprenez à faire le bien, recherchez la justice, mettez au pas l'exacteur, faites droit à l'orphelin, prenez la défense de la veuve ». La justice et le droit sont les fondements mêmes du règne de Dieu (Ps 89,15 ; 97,2). L'intégrité devant Dieu et la justice dans la société ne sont pas des questions secondaires ou périphériques ; ce sont les vérités centrales du Royaume de Dieu et par conséquent des domaines centraux pour l'Eglise.

L'Eglise s'égare dès qu'elle pense devoir s'occuper de l'Eglise (*church business*) plutôt que du Royaume. Dans le *business* ecclésial, les gens se préoccupent des activités de l'Eglise, du comportement religieux et des choses spirituelles. Dans la perspective du Royaume, les gens se préoccupent des activités du Royaume, de tout le comportement humain et de tout ce que Dieu a créé, le visible et l'invisible. Les gens du Royaume voient les affaires humaines comme porteuses de sens spirituel et de pertinence pour le Royaume.

Les gens du Royaume recherchent d'abord le Royaume et sa justice ; les gens d'Eglise placent souvent le travail de l'Eglise au-dessus de la recherche de justice, de miséricorde et de vérité. Les gens d'Eglise cherchent à faire entrer les autres dans l'Eglise, alors que les gens du Royaume cherchent à faire entrer l'Eglise dans le monde. Les gens d'Eglise redoutent

[1] *Liberating the Church. The Ecology of Church and Kingdom*, Downers Grove, Inter-Varisty Press, 1983, 288 pages. Voir aussi *The Problem of Wineskins : Church Structure in a Technological Age*, IVP ; *The Radical Wesley and Patterns for Church Renewal*, IVP ; *Radical Renewal : the Problem of Winskins Today*, IVP ; *Decoding the Church : Mapping the DNA of Christ's Body*, Grand Rapids, Baker Books, 2002 ; *The Community of the King*, IVP, 2004.

que le monde fasse changer l'Eglise alors que les gens du Royaume agissent pour voir l'Eglise changer le monde.

Lorsque des chrétiens placent l'Eglise au-dessus du Royaume, ils s'installent dans le *statu quo* et se complaisent avec les personnes qui leur ressemblent. Lorsqu'ils saisissent une vision du Royaume de Dieu, ils commencent à se soucier du pauvre, de l'orphelin, de la veuve, du réfugié... et de l'avenir de Dieu. Ils voient la vie et l'œuvre de l'Eglise à partir de cette perspective du Royaume.

Si l'Eglise a un grand besoin, c'est celui-ci : être libérée pour le Royaume de Dieu ; être libérée d'elle-même telle qu'elle est devenue pour devenir celle que Dieu désire.

Thèses :

1. La crise fondamentale de l'Eglise d'aujourd'hui est une crise de la Parole de Dieu. L'Eglise doit retrouver la dynamique intégrale de la Parole de Dieu : pas seulement comme Ecriture mais comme Dieu-qui-communique, spécialement par la Parole écrite qu'est l'Ecriture et suprêmement par la Parole incarnée qu'est Jésus-Christ. Pour le dire autrement, l'Eglise doit reprendre conscience de qui est Dieu.
2. Les comportements et les structures, dans l'Eglise, reflètent les conceptions fondamentales, qui restent souvent non dites, de la façon dont l'Eglise se comprend.
3. L'Eglise est essentiellement une communauté – le peuple de Dieu – plutôt qu'une organisation, une institution, un programme ou un bâtiment. Cette distinction est d'une importance fondamentale parce qu'elle est reliée aux modèles ecclésiologiques fondamentaux que les chrétiens utilisent.
4. L'expérience du salut est incomplète et insuffisante du point de vue biblique si elle n'intègre pas une expérience authentique de l'Eglise comme communauté et comme agent du Royaume de Dieu.
5. Ce que l'Eglise peut faire de plus dynamique et de plus prophétique, c'est d'être avant tout une communauté qui célèbre et qui sert.

6. Chaque croyant est un ministre, un serviteur et un prêtre pour Dieu. Tout croyant est appelé au ministère et tout le peuple de Dieu doit être formé au ministère.
7. Chaque croyant reçoit la grâce pour un ministère. Les dons spirituels doivent donc être identifiés et utilisés pour la gloire de Dieu.
8. C'est en étant disciple qu'on devient responsable (*leadership grows out of discipleship*). Lorsqu'on ne forme pas assez soigneusement des disciples, lorsqu'on néglige la « suivance » du Christ, les responsabilités ne sont pas assumées de façon biblique. Il en découle fréquemment une crise d'autorité spirituelle. Pour accéder à un poste de responsabilité, les qualifications que préconise le monde remplacent alors les qualifications requises par la Bible.
9. Que l'Eglise se soucie des pauvres et s'identifie à eux, voilà un signe que l'Eglise est fidèle au Royaume. C'est aussi souvent un signe de renouveau fondamental.
10. En Amérique du Nord aujourd'hui, une Eglise vivante et fidèle – bibliquement parlant – sera une communauté qui rame à contre-courant, qui vit en tension avec les éléments non-chrétiens de la société et qui manifeste un style de vie spécifiquement relié au Christ et orienté vers le Royaume[2].

2. Christian A. Schwarz, *Le développement de l'Eglise : une approche originale et réaliste*[3]

En 1996, le pasteur luthérien allemand Christian A. Schwarz était directeur de l'Institut de recherches pour le Développement de l'Eglise (*Institut für natürliche Gemeindeentwicklung*, www.nge-deutschland.de). Il a publié un ouvrage traduit en de nombreuses langues et renouvelant pour la réflexion sur la croissance de l'Eglise. Au lieu de se limiter à un seul modèle ecclésiologique, Christian Schwarz et son équipe (il mentionne

[2] Ce texte est tiré des pages 11, 12, 17 et 18 de *Liberating the Church*. Il a été traduit par Gérard Pella-Grin.

[3] *Le développement de l'Eglise, une approche originale et réaliste*, Paris, éd. Empreinte Temps Présent, 1996, 128 p. Recensé dans *Hokhma* 69/1998, pp. 58-60.

en particulier Christoph Schalk, psycho-sociologue, comme conseiller scientifique d'une enquête sur les conditions de croissance des Eglises) ont examiné la situation de communautés de toutes dénominations. Un questionnaire de 170 items a été rempli par 30 membres dans chacune des 1000 Eglises étudiées, réparties dans 32 pays sur les 5 continents. Pour la clarté de la présentation et la comparaison avec les autres auteurs, nous prenons la liberté de résumer la pensée de l'auteur sous forme de thèses.

1. Nous n'avons pas à « produire » la croissance de l'Eglise mais à libérer le *potentiel biotique*[4] que Dieu a mis en elle. Notre rôle consiste à diminuer les obstacles à la croissance (la « résistance de l'environnement ») que ce soit à l'intérieur de l'Eglise ou à l'extérieur.
2. Comme nous avons très peu d'influence sur les éléments extérieurs, nous devrions nous concentrer sur les obstacles à l'intérieur de l'Eglise. Elle pourra alors grandir d'elle même, comme la graine de la parabole. Dieu tiendra ses promesses ; il la fera croître (1 Co 3,6).
3. Les deux premiers obstacles à éviter sont deux mentalités opposées. La mentalité technocratique, qui surestime l'importance des institutions, des programmes et des méthodes. La mentalité spiritualiste, qui les sous-estime.
4. On essaye souvent d'imiter une façon de faire qui a bien réussi dans telle ou telle Eglise renommée ; il vaut mieux chercher à dégager les principes qui sous-tendent la croissance de l'Eglise.
5. Pour favoriser le développement naturel de l'Eglise, il s'agit de renoncer au pragmatisme superficiel, à la logique simpliste de cause à effet, à une fixation sur la quantité, aux méthodes douteuses de marketing et de manipulation. Autrement dit : abandonner les recettes humaines du succès pour se tourner vers les principes de croissance donnés par Dieu lui-même à toute sa création.

[4] Le potentiel biotique est la capacité inhérente d'un organisme ou d'une espèce à se multiplier ou à se reproduire (p. 10).

6. Le premier de ces *principes biotiques* est **l'interaction** : la manière dont les éléments sont intégrés dans un système global est plus important que les parties elles-mêmes. Si j'agis sur un seul domaine, toutes les autres parties sont affectées simultanément. Un exemple d'interaction dans une Eglise ? Des réunions régulières entre responsables de chaque domaine.

7. Le deuxième *principe biotique* est **la multiplication** : un arbre ne grandit pas à l'infini mais il sème des graines qui produisent de nouveaux arbres, et ainsi de suite. De même, Jésus s'est occupé en priorité de ses douze disciples à qui il a confié la mission de faire des disciples, qui en feraient d'autres à leur tour. Un exemple de multiplication dans une Eglise ? La multiplication des groupes de maison ; le fruit d'un groupe de maison n'est pas un nouveau chrétien mais un nouveau groupe !

   Si le processus de multiplication fonctionne, le sujet de la « mort » peut être abordé franchement. Des groupes, ou même des Eglises entières, n'auraient-ils pas le droit de disparaître après un certain temps ?

8. Le troisième *principe biotique* est **la transformation d'énergie** : dans la nature, les forces et les énergies existantes, même hostiles, sont orientées dans la direction désirée. Demandons-nous donc : « Comment puis-je tirer parti de cette situation pour l'avancement du Royaume de Dieu ? » C'est une question très créative et éminemment biblique : « Toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu » (Rm 8,28). Un exemple de transformation d'énergie dans une Eglise ? L'intégration de nouveaux convertis dans une démarche d'évangélisation. Au lieu de craindre que leur immaturité et leur manque de connaissance les conduisent à faire des erreurs, se rendre compte qu'ils sont les mieux placés pour communiquer avec leur environnement.

9. Le quatrième *principe biotique* est **l'utilité multiple** : l'énergie dépensée sert à plusieurs usages. Les feuilles qui tombent d'un arbre se transforment en humus et produisent des substances nutritives pour la croissance ultérieure de l'arbre. Exemple d'utilité mul-

tiple dans une Eglise ? Non seulement le fait qu'une même salle puisse servir à différents types de réunions ; surtout la pratique de la co-responsabilité : apprendre sur le tas et mettre la main à la pâte constitue le meilleur entraînement pour les futurs responsables. C'est ainsi que Jésus formait les futurs apôtres en même temps qu'il rencontrait les foules,

10. Le cinquième *principe biotique* est **la symbiose** : l'association de plusieurs organismes différents, avec des avantages pour chacun. Toute monoculture est l'expression de la mentalité technocratique. Les technocrates ignorent les effets stabilisateurs des haies, des marécages et des diverses variétés végétales. Beaucoup de chrétiens raisonnent ainsi de façon technocratique et négligent la diversité. Pour eux, l'unité chrétienne serait à son comble si toutes les Eglises appartenaient à la même dénomination avec la même liturgie et les mêmes pratiques. Un exemple de symbiose dans une Eglise ? Le *service selon les dons* permet de respecter la diversité des personnalités et des dons de chacun. Dans cette approche, les besoins de chaque chrétien (« Qu'est-ce que j'aime faire ? ») et ceux de l'Eglise (« Qu'est ce qui contribuera à notre développement ? ») se complètent au lieu d'être en concurrence les uns avec les autres.
11. Le sixième *principe biotique* est **l'efficacité** : d'une manière ou d'une autre, tous les organismes ont la capacité de porter du fruit. On peut poser la question du fruit porté par une Eglise à deux niveaux : la qualité et la quantité. Pour savoir si notre travail est réellement en harmonie avec les principes biotiques, le meilleur moyen consiste à examiner régulièrement le « fruit » que nous portons[5].
12. Il vaut mieux rechercher la qualité de la vie d'une Eglise que la croissance quantitative. Toute Eglise qui grandit n'est pas forcément une « bonne Eglise » mais, généralement, les Eglises avec des qualités supérieures à la moyenne croissent en nombre.

[5] L'enquête proposée par Schwarz et ses collaborateurs (*Profil d'Eglise*) offre ici un outil très utile. Pour la France et la Suisse romande, s'adresser à PROFIL EGLISE, Stéphane Deutsch, 3, rue du Chêne, F-68220 Hégensheim, stephane.deutsch@club-internet.fr.

13. Schwarz n'affirme pas que des foules se rueront dans nos Eglises dès que nous appliquerons tous les principes biotiques. L'Evangile est parfois rejeté à cause du message de la croix. Mais, par ailleurs, certaines barrières sont dressées par les chrétiens qui emploient de mauvaises méthodes. Gardons-nous donc d'attribuer tout « manque de succès » uniquement au message de la croix.

14. Alors que la plupart des auteurs ou prédicateurs mettent l'accent sur un ou deux domaines essentiels (la prière, par exemple ; ou l'évangélisation ; ou la vie communautaire), l'enquête fait apparaître qu'un Eglise locale vit bien lorsqu'elle répond à huit critères de qualité :
   - les responsabilités sont déléguées
   - les membres de l'Eglise sont actifs dans les domaines où ils sont doués (= service selon les dons)
   - la spiritualité est enthousiaste (= joyeuse, dynamique, consacrée)
   - les structures sont efficaces (= bien adaptées à la réalité)
   - les cultes sont édifiants (= « inspirés » par le Saint-Esprit, qui transforme l'ambiance et rend le message nourrissant)
   - l'Eglise accorde de l'importance aux groupes de maison
   - l'évangélisation est adaptée aux besoins des non-chrétiens
   - les relations au sein de l'Eglise sont amicales[6]

   Ces critères sont tous importants. Une Eglise qui veut se développer qualitativement et quantitativement ne peut renoncer à un seul des huit critères. Réciproquement, aucun des critères de qualité n'est, à lui seul, la solution à tous les problèmes d'une Eglise.

15. Les Eglises qui manifestent des qualités nettement supérieures à la moyenne grandissent numériquement... et les Eglises qui croissent ont des qualités nettement supérieures à la moyenne. Il existe cependant des exceptions à cette règle, car la croissance quantitative

[6] « Pour être encore plus clair, nous disons que des « cultes portes ouvertes », des « campagnes d'évangélisation » ou la pratique du « combat spirituel » (aussi valables soient-ils) ne sont pas des principes généraux pour le développement de l'Eglise. Par contre, il est possible de prouver le lien étroit entre « l'humour dans l'Eglise » et sa qualité et son développement. Il est surprenant qu'un facteur aussi essentiel qu'une ambiance amicale ne soit pratiquement pas mentionné dans d'autres livres. » (p. 36).

peut être obtenue par des méthodes comme le marketing ou la publicité. La croissance – ou la décroissance – peut aussi être liée à un contexte particulier, indépendamment de la qualité de l'Eglise.

16. Chaque Eglise a des points forts et des points faibles. L'enquête proposée par Schwarz permet de faire un bilan objectif et de repérer notamment le *facteur minimal*, c'est à dire le domaine le plus faible.

17. La croissance d'une Eglise est freinée par les domaines de qualité les moins développés. Si une Eglise concentre son énergie en priorité sur ces facteurs minimaux, elle progressera.

18. Il ne s'agit pourtant pas de se concentrer uniquement sur nos points faibles. Il s'agit d'articuler judicieusement les points forts et les points faibles. L'idéal est d'employer les points forts pour améliorer les plus faibles. Par exemple : « A partir de maintenant, nous allons mieux employer les dons que Dieu nous a donnés (point fort : « service selon les dons ») pour évangéliser (point faible de cette Eglise) ».

19. Distinguer clairement les domaines vitaux et les domaines secondaires.

« Aussi longtemps qu'il est question d'éléments secondaires, nous devons développer nos points forts sans nous préoccuper de nos faiblesses. Par exemple, si une Eglise a des cultes d'une grande qualité artistique avec de la musique d'orgue, elle doit développer ce talent et s'en servir dans d'autres domaines. Elle peut inviter des personnes cultivées qui apprécient la musique classique pendant le culte, plutôt que d'essayer de taper des mains et de jouer du tambourin. Cela est valable pour tous les éléments secondaires de la vie de l'Eglise (ni l'orgue, ni les tambourins ne sont indispensables au développement).

Lorsqu'il s'agit de domaines vitaux – et les huit critères de qualité entrent dans cette catégorie – nous ne pouvons pas ignorer nos lacunes. Tant qu'un seul de ces critères est absent ou sous-développé (par exemple, « les structures efficaces »), développer les autres domaines, tels que « la spiritualité enthousiaste », ne nous aidera pas. La croissance n'est pas bloquée par une spiritualité déficiente,

mais par des structures inefficaces. Il faut guérir l'organisme avant de développer davantage ses points forts. » (p. 56).

20. Dix étapes pratiques sont à suivre par toute Eglise prête à se remettre en question :
    1) renforcer la motivation spirituelle
    2) relever le *facteur minimal* (voir thèse 17)
    3) fixer des objectifs qualitatifs[7]
    4) identifier les obstacles
    5) appliquer les principes biotiques
    6) se servir des points forts
    7) utiliser des outils *biotiques*[8]
    8) contrôler les progrès
    9) s'occuper des nouveaux facteurs minimaux
    10) essaimer

3. Klaus Douglass, *La nouvelle Réformation : 96 thèses pour l'avenir de l'Eglise*[9]

1er objectif : revenir au noyau réformateur

1 Martin Luther voulait que le message de l'Eglise repose sur le fondement de la Bible et que ses formes extérieures soient adéquates pour son temps. L'Eglise est sur le point de passer à côté de l'une comme de l'autre de ces exigences.

2 La Réforme n'a pas eu lieu au 16e siècle ; elle s'impose à nous comme un devoir.

---

[7] « Les objectifs que nous fixons doivent se situer dans des domaines qui dépendent de nous. C'est la raison principale expliquant l'échec des objectifs numériques de l'assistance au culte. » (p. 110). Dans chacun des huit domaines essentiels, correspondant aux huit critères de qualité, on peut formuler des objectifs (voir p. 111).

[8] Pour chacun des huit critères de qualité, Schwarz et ses collaborateurs proposent des manuels en différentes langues. Voir, en particulier, Christian A. Schwarz et Christoph Schalk, *Die Praxis der natürlichen Gemeindeentwicklung*, Emmelsbüll, C & P Verlag, 1997 ; trad. fr. : *La dynamique de l'Eglise*, Paris, Empreinte Temps Présent, 1999, 204 pages. Voir aussi le site http://www.CundP.de.

[9] Klaus Douglass, *Die neue Reformation : 96 Thesen zur Zukunft der Kirche*, Stuttgart, Kreuz Verlag, 2001, 346 pages. ISBN : 3-7831-1833-6.

3 Celui qui souhaite réformer l'Eglise doit commencer par le contenu de son message. Mais il ne doit pas en rester là.

4 Nous sommes réformateurs lorsque nous poursuivons les travaux engagés par les Réformateurs, et non lorsque nous conservons simplement leurs acquis.

5 La foi chrétienne n'est ni un système de normes et de règles, ni une conception du monde, ni un enseignement. Au centre de la foi chrétienne se trouve plutôt la relation de confiance qui lie l'être humain à Jésus-Christ.

6 Une théologie dont le noyau central est bien défini peut se permettre d'avoir des contours souples. En revanche, un noyau flottant conduit à un durcissement de ses contours.

7 Les contours de l'Eglise ne sont pas à bien plaire. Ils doivent être formés à partir du noyau central et renvoyer dans la mesure du possible à ce centre.

8 La nouvelle Réformation peut s'appuyer en de nombreux points sur la première. Mais elle doit aussi nettement la dépasser pour certaines questions.

2e objectif : libérer la spiritualité

9 Les hommes du 21e siècle sont tout à fait ouverts aux questions religieuses. Mais ils ne cherchent plus les réponses à leurs questions dans l'Eglise.

10 Il est temps que l'Eglise protestante revendique à nouveau avant tout sa compétence particulière pour les questions de foi en Dieu.

11 Jésus-Christ est la réponse à la faim spirituelle de notre époque. Mais il ne suffit pas simplement de l'affirmer. On doit pouvoir en faire l'expérience au sein de nos communautés.

12 La spiritualité de nos communautés devrait être imprégnée de don de soi, d'enthousiasme et de force de rayonnement.

13 Il existe au moins cinquante façons différentes de prier – mais nous en connaissons sans doute au plus à peine une poignée.

14 Notre Eglise a besoin d'un élan de libération spirituelle.

15 L'amour de Dieu est de loin l'axiome de la théologie évangélique.

16 Plus encore que toutes nos actions et tous nos efforts, il importe que nous nous immergions sans cesse à nouveau dans l'amour de Dieu.

3e objectif : redécouvrir notre mission

17 La mission principale que Jésus a assignée à son Eglise ne consiste pas à s'occuper des gens, mais à en faire des disciples.

18 L'Eglise de Jésus-Christ ne peut pas choisir si elle a envie de faire de la « mission » ou non.

19 La mission et la tolérance n'entrent pas en contradiction.

20 Il n'y a pas d'existence chrétienne sans conversion – sans une complète expérience de conversion.

21 L'intégration dans la communauté fait partie du processus de conversion.

22 Celui qui aimerait transmettre la bonne nouvelle à autrui devrait lui-même être une bonne nouvelle.

23 Nous ne pouvons pas nous attendre à ce que des hommes s'engagent pour le Christ si nous ne nous engageons pas pour eux.

24 Nous avons non seulement besoin d'organisations missionnaires, mais aussi de communautés missionnaires.

4e objectif : promouvoir le sacerdoce universel des croyants

25 L'enseignement que Luther nous a transmis sur le sacerdoce universel des croyants constitue l'élément le plus important qui aujourd'hui encore nous différencie du catholicisme.

26 L'opposition entre les soi-disant « clercs » et les soi-disant « laïcs » est contraire à la Bible et à l'Evangile.

27 Nous ne pouvons faire avancer le sacerdoce universel dans nos communautés que si nous éveillons chez les gens un amour pour les Saintes Ecritures.

28 Aucun homme ne peut rassembler en lui-même tous les dons dont il a besoin pour lui-même, alors que la communauté est pourvue à peu de choses près des personnes qui lui sont nécessaires.

29 Chaque chrétien a reçu un don de Dieu qui lui est personnel – et la tâche de le faire fructifier.

30 Les responsables de la communauté ont pour tâche principale d'aider ses membres à découvrir leurs dons et à les mettre en œuvre.

31 Les gens devraient collaborer au sein de la communauté là où les dons qu'ils ont reçus de Dieu les prédisposent le mieux.

32 Les collaborateurs et collaboratrices qui mettent en œuvre leurs dons ne se bornent pas à faire du bon travail ; ils sont en outre motivés et enthousiastes.

5e objectif : redéfinir le pastorat

33 Dans l'Eglise protestante – contrairement à sa théologie –, les pasteurs tirent presque toutes les ficelles dans la communauté.

34 La focalisation que fait notre Eglise sur les pasteurs met dans une grande détresse aussi bien les pasteurs eux-mêmes que nos communautés dans leur ensemble.

35 Les pasteurs doivent se servir de leur position centrale dans l'Eglise et dans la communauté pour défaire cette position centrale.

36 Dans le Nouveau Testament, les communautés ne sont pas dirigées par des pasteurs, mais par des équipes.

37 Les pasteurs doivent décider une fois pour toutes s'ils veulent être présents pour chacun dans la communauté ou pour l'ensemble de la communauté.

38 Telle est la devise du futur : « Les pasteurs pour les collaborateurs, et les collaborateurs pour la communauté ».

39 On reconnaît un bon pasteur au degré de maturité de sa communauté.

40 Le renouvellement de nos communautés dépend en grande partie du renouvellement spirituel des pasteurs.

6e objectif : assumer une responsabilité de direction

41 La question de la direction de nos communautés est un problème qui n'a toujours pas été résolu. C'est un fardeau que nous devons encore traîner derrière nous pour le nouveau siècle.

42 Les conseils de l'Eglise doivent servir à diriger les communautés. Mais dans les faits, ils sont principalement occupés par des travaux d'administration et d'organisation.

43 Là où il n'y a pas de direction, ce n'est pas la liberté qui règne, mais la loi du plus fort.

44 Les communautés ont besoin d'un modèle par rapport auquel elles puissent s'orienter.

45 L'action du Saint-Esprit ne rend pas superflue une manière d'agir méthodique, mais au contraire elle lui donne généralement tout son sens.

46 Voici la mission des autorités de l'Eglise de demain : « Développer une vision, transmettre une vision, mettre en œuvre une vision ». Toutes les autres tâches peuvent être déléguées.

47 D'après le Nouveau Testament, seules les personnes à même de nourrir spirituellement les communautés peuvent les diriger.

48 Jésus nous a montré comment nous devions diriger l'Eglise : Il ne régnait pas sur ses disciples, mais se mettait à leur service.

7e objectif : édifier une saine structure faite de petits groupes

49 Nos communautés sont trop grandes pour être personnelles et chaleureuses, et trop petites pour pouvoir exploiter tous les potentiels de la diaconie, de l'évangélisation et de la spiritualité.

50 La vie communautaire inspirée par le Nouveau Testament comporte deux points focaux équivalents : la célébration du culte et la vie dans les maisons.

51 Dieu n'habite pas dans un bâtiment spécifique, mais là où habitent les hommes.

52 De nos jours, les groupes qui se réunissent dans les foyers ne correspondent pas vraiment aux maisonnées du Nouveau Testament mais ils constituent une étape importante dans cette direction.

53 Il n'existe pas de moyen plus approprié pour aider les hommes à venir à la foi, à grandir dans la foi, et à partager leur foi, que les maisons des chrétiens.

54 Nos communautés sont remplies de cercles et de groupes différents. Mais ce dont nous avons surtout besoin, c'est de petits groupes qui prennent en compte la personne tout entière.

55 La communauté du futur n'aura plus de cercles de maison ou d'autres petits groupes de ce type. Elle sera constituée par ces groupes.

56 C'est uniquement dans des groupes qui prennent en compte la personne tout entière que l'homme reçoit l'aide dont il a vraiment besoin. C'est la raison pour laquelle les dirigeants de ces petits groupes seront les pasteurs de demain.

8e objectif : développer une culture de l'amour

57 L'amour chrétien diffère dans son essence de tout autre amour.

58 Si nous voulons que les hommes deviennent davantage aimants, nous devons leur donner accès à l'amour de Dieu.

59 Il n'y a pas de christianisme vivant sans vie communautaire.

60 La communauté chrétienne représente le champ de relations le plus important dans la vie d'un chrétien. Elle est sa « nouvelle famille ».

61 La communauté chrétienne est moins un idéal que nous pourrions percevoir qu'une tâche que Dieu nous fixe.

62 Les communautés qui vivent dans l'amour de Dieu connaissent l'affluence.

63 Nos communautés devraient offrir un contraste bénéfique par rapport à la société.

64 L'Eglise n'est Eglise que quand elle est Eglise pour les autres.

9e objectif : libérer le culte de ses chaînes

65 Le culte qui était autrefois un service public pour tous est devenu une niche d'initiés.

66 Le culte protestant est doublement enchaîné à la musique d'Eglise et à la tradition liturgique. Si nous n'arrivons pas à le libérer de ces chaînes, le culte est promis à une disparition totale.

67 Les formes de culte ne sont pas à bien plaire, mais elles doivent être flexibles.

68 Les cultes qui souhaitent inspirer les hommes doivent s'adresser à leur âme.

69 Le proche avenir du culte réside dans une conception plurielle du culte.

70 Le culte de demain n'est pas fait par un pasteur, mais fêté par la communauté.

71 Nous n'avons pas seulement besoin d'un concept qui nous dise comment célébrer un culte mais aussi d'un concept qui nous dise comment vouloir vivre un culte.

72 Les cultes qui ne veulent pas tourner à vide doivent être intégrés dans une conception plus large de la communauté.

10e objectif : simplifier les structures internes à la communauté

73 Les structures de l'Eglise sont d'une très grande pertinence spirituelle.

74 Nous sommes responsables des structures dans lesquelles nous vivons.

75 Nous devons décider où nous voulons placer nos priorités : conserver l'Eglise dans ses formes extérieures, ou la revivifier intérieurement.

76 Celui qui souhaite que l'Eglise demeure comme elle est aujourd'hui ne souhaite pas que l'Eglise demeure.

77 Les structures qui ne favorisent pas l'édification d'une communauté empêchent cette édification.

78 Les synodes auront pour mission, au cours des prochaines années, de décharger les communautés d'environ 80 % de leurs règles actuelles. En attendant, les communautés sont appelées à l'insubordination.

79 Nos communautés sont minées par la complexité de leurs structures. Le mot d'ordre à l'avenir se résume de ce côté-là dans la simplification. Ce qui ne fonctionne pas simplement, ne fonctionne simplement pas.

80 Nous avons non seulement besoin d'une réforme structurelle, mais aussi d'une réforme de nos structures.

11e objectif : rétablir le primat de la communauté

81 La plus grande force de l'Eglise territoriale – la paroisse locale – reste sous-exploitée en de nombreux domaines.

82 La stratégie actuelle de nombreuses Eglises, qui consiste à regrouper les paroisses, s'avérera tôt ou tard très dommageable. Nous n'avons pas besoin de diminuer, mais plutôt d'augmenter le nombre de nos communautés.

83 Le vieux système séculaire des paroisses territoriales avait besoin d'être complété par une multitude d'autres modèles communautaires.

84 Les pasteurs ne sont pas tenus d'être des universitaires, et ils ne doivent pas être des fonctionnaires.

85 Une communauté qui n'est plus centrée sur la figure du pasteur, à la longue, n'admettra plus aucune autre autorité au-dessus d'elle. C'est le principe du « sacerdoce des croyants » dans sa plus pure expression.

86 Les communautés n'existent pas pour être au service de l'institution ecclésiastique, mais l'institution ecclésiastique existe pour être au service des communautés.

87 A l'intérieur de notre Eglise, il faut que les hiérarchies et les structures dirigeantes soient radicalement réduites – et cela dès que possible.

88 La communauté de demain a le droit et le devoir de pratiquer la formation par niveaux[10].

12e objectif : rêver l'Eglise de demain

89 Bien plus que toutes les crises financières et personnelles auxquelles elle est confrontée, notre Eglise souffre actuellement de ne plus avoir de rêves.

90 Les rêves ne sont pas irréalistes. Ils sont simplement ancrés dans une autre réalité.

---

[10] Système pédagogique qui permet aux élèves d'une classe d'école de suivre certains cours dans de petits groupes en fonction de leurs niveaux de compétences, tout en conservant pour la plupart des autres cours la dynamique du concept de classe unique.

91 Rêver l'Eglise de demain signifie, dans nos communautés, raviver le rêve de l'Eglise primitive.

92 Rêver l'Eglise de demain signifie poursuivre le rêve de Dieu pour l'Eglise.

93 Il convient que nos rêves soient assez grands pour que Dieu y trouve place.

94 Il ne suffit pas de rêver. Nous devons aussi concrétiser nos rêves dans les faits.

95 Rêver l'Eglise de demain signifie embrasser du neuf.

96 Les seules forces capables de changer quelque chose en vue du bien sont la foi, l'amour et l'espérance[11].

■

[11] Ce texte est tiré des pages 328 à 339 de *Die neue Reformation*. Il a été traduit par Anne-Laure Pella.

Hokhma 89/2006, pp. 113-122

Célébrations entre doute et foi : la *Thomasmesse*

par Sophie WAHLI-RACCAUD,
pasteure et formatrice d'adultes dans l'EERV (Eglise Evangélique Réformée du Canton de Vaud), Vevey

Originaires de Finlande, elles fleurissent dans de grandes villes, en Scandinavie et en Europe du Nord (en Allemagne, en Alsace, mais aussi en Suisse allemande...) ces célébrations qui cherchent à toucher nos contemporains, chrétiens en recherche ou distancés de l'Eglise, chrétiens « sociologiques » sans attache particulière avec une communauté.

La *Thomasmesse* est née à Helsinki en 1988, fruit de la prière et des échanges d'un groupe de chrétiens de divers horizons, luthériens[1] de tendances diverses, libéraux comme évangéliques, charismatiques, personnes pratiquant la spiritualité de Taizé... Ce groupe souhaitait retrouver l'esprit rassembleur du culte chrétien, touché par la désertification des Eglises finlandaises le dimanche matin (les Finlandais disent d'eux-mêmes qu'ils sont très attachés à leur Eglise, mais n'y vont qu'aux grandes occasions). La *Thomasmesse* a été la réponse concrète à la question : « Comment un culte doit-il être structuré pour que j'aie envie d'y amener ceux de mes amis qui ne vont pas à l'Eglise ou sont critiques vis-à-vis d'elle ? ». Elle rassemble depuis plus de 25 ans des centaines de personnes chaque dimanche à 18 heures, pendant près de deux heures, dans une Eglise du centre ville d'Helsinki, et met à contribution une équipe d'une centaine de personnes. La composition du groupe varie à chaque fois mais comprend

[1] La Finlande comprend près de 90 % de personnes rattachés au christianisme : 85 % de luthériens, 1 % de protestants d'autres appellations, 1 % d'orthodoxes, et quelques milliers de catholiques...

environ trois-quarts de laïcs. Les ministres proviennent de la ville ou sont invités. Il n'y a pas de publicité faite pour ces célébrations, c'est le bouche-à-oreille qui fonctionne.

La communauté de la *Thomasmesse* est actuellement un réseau indépendant financièrement de l'Eglise d'environ un millier de personnes. La plupart des responsables sont laïcs mais l'Eglise luthérienne d'Helsinki lui a attribué un poste pastoral.

La *Thomasmesse* tire son nom du disciple Thomas tel qu'il apparaît dans le récit de Jean 20,24-29. Thomas, un fidèle, pourtant incrédule... Cette célébration est conçue comme un cheminement liturgique, à l'image de celui des « disciples d'Emmaüs » (Lc 24,30-35), qui sont en plein désarroi après la crucifixion, et qui parlent en chemin avec un inconnu qu'ils ne reconnaîtront comme Jésus, le Christ, qu'à la fraction du pain, préfiguration du repas eucharistique.

Le groupe initial a tenu compte dans sa recherche d'une forme de célébration pour notre temps des différents points de vue : les charismatiques ont insisté sur l'importance de la présence de l'Esprit Saint et son rôle guérissant. Les personnes pratiquant la liturgie de Taizé ont apporté leur amour de la musique et du silence. Les évangéliques ont rappelé le besoin d'évangélisation. Tous trouvaient fondamental d'ouvrir notre tradition protestante, tellement centrée sur l'ordre (« nous célébrons comme si nous croyions que l'Esprit arrive à 10 heures dans l'Eglise pour la quitter à 11 heures le dimanche matin », dit O. Valtonen), à un « chaos saint », sans lequel aucun mouvement physique ou spirituel ne peut se faire.

Une célébration où les laïcs sont pleinement partie prenante

Cet accent sur l'ordre dans la tradition luthérienne, mais aussi réformée, est en lien avec le rôle majeur du pasteur dans toute célébration, et dans l'Eglise en général, qui a longtemps confiné les laïcs dans la passivité... jusqu'au moment où les ministres ont eu besoin d'être déchargés d'une partie de leurs tâches. Pour la *Thomasmesse*, les différentes tâches de la célébration sont réparties sur une communauté de personnes dans

la reconnaissance des dons différents de chacun, non pas pour « décharger le pasteur » ou pour organiser un « show » performant, mais bien pour incarner l'Eglise corps du Christ. Vivre en quelque sorte le sacerdoce universel de tous les croyants... y compris ceux qui doutent. Les équipes qui préparent la célébration constituent en fait, en elles-mêmes, une communauté célébrante qui invite à sa fête (Christophe Zenses).

Expérimenter des signes

Ces célébrations offrent dans une liturgie traditionnelle (comprenant un temps de prière, un temps de Parole et un temps d'eucharistie[2]) différentes possibilités de participer à la célébration, qui permettent l'implication de la personne dans les aspects qui rencontrent le mieux sa sensibilité. L'intention de ces célébrations n'est pas de « récupérer » les sceptiques ou de résoudre les questionnements intellectuels, mais plutôt d'ouvrir un espace pour vivre une rencontre, expérimenter et vivre des signes parlants : la cène, mais aussi le signe de l'onction, qui peuvent toucher chez une personne des fibres inaccessibles à l'intellect[3].

Comme le dit Olli Valtonen[4], les mots seuls ne permettent pas de participer au mystère de la foi. La liturgie, les rites, les symboles ET la Parole permettent une proclamation à toute la personne, dans sa globalité. Ce n'est pas un hasard si la *Thomasmesse* est née en Finlande : en effet, l'Eglise orthodoxe de Finlande attire de nombreuses personnes, qui disent clairement combien la liturgie, les icônes et la dimension de célébration du mystère de la foi sont parlantes pour eux.

---

[2] Lors de célébrations intercommunautaires, la liturgie dite de Lima fait référence (déclaration de convergence du COE pour des célébrations entre différentes confessions). Rappelons que l'Eglise catholique romaine n'est pas membre du COE. Il semble difficile d'envisager à l'heure actuelle des *Thomasmesse* œcuméniques, puisque l'Eglise catholique demande à ses fidèles de ne pas communier dans un rite autre que catholique.

[3] « Une célébration pour ceux qui doutent », Christophe Zenses www.strasbourgprotestant.org.

[4] La majeure partie de ce qui concerne la conception initiale de la *Thomasmesse* est tirée d'un article d'Olli Valtonen intitulé « The Thomas Mass Quest. A Liturgical Approach to Urban Evangelism », Helsinki, 1999.

L'Evangile pour les citadins « nomades »

La *Thomasmesse* a été conçue pour que tous s'y sentent bien, y compris ceux qui ne se considèrent pas comme des croyants au sens où l'Eglise l'entend. En Europe, les chrétiens pratiquants font aujourd'hui partie d'une minorité qui a adopté une foi, un style de célébration et un lieu de culte, et qui s'y sont engagés à long terme, sinon pour la vie. Ils sont en quelque sorte les « sédentaires de la foi », en regard de qui les citadins contemporains pourraient être qualifiés de « nomades »[5] qui n'éprouvent pas le besoin de s'établir. Pour ces « nomades », la recherche spirituelle se résume souvent à chercher « quelque chose de plus dans la vie ». En tout cas, toute déguisée et inexprimée qu'elle soit, il y a une soif réelle de spiritualité et de rencontre avec le sacré. Et c'est LA chance que l'Eglise doit saisir, puisqu'elle croit que cette soif pourrait être étanchée par le Christ. « Dans notre expérience de la *Thomasmesse*, dit Olli Valtonen, nous avons constaté que même les nomades ont besoin d'un 'chez eux'spirituel. Et ils se sentent chez eux à l'Eglise pour autant qu'ils se sentent accueillis non pas comme des 'tièdes'ou des cibles pour l'évangélisation de ceux qui 'croient vraiment', mais comme des frères et sœurs, des participants à part entière d'une célébration réunissant des personnes en qui le doute et la foi coexistent ».

Le déroulement de la *Thomasmesse* et ses particularités

La communauté de la *Thomasmesse* a constaté qu'il est plus facile de prier entre gens de tendances différentes que d'entendre leurs enseignements... La *Thomasmesse* donne une valeur égale aux trois temps de liturgie : prière, rite et Parole. Cela a pour effet d'éviter les crispations sur des divergences théologiques. Différentes théologies s'expriment au fil des dimanches.

[5] S. Bauman, *Postmodern Ethics*, Oxford, 1993, cité par O. Valtonen, dans l'article cité ci-dessus.

La musique : chaque équipe détermine le style de musique du dimanche, en principe pas de l'orgue. Les musiciens, professionnels et rétribués, font partie de l'équipe de préparation, ils sont au service du chant de l'assemblée et accompagnent musicalement le temps de prière et de cène. Des personnes populaires dans les médias apportent parfois leurs contributions artistiques, mais jamais dans une optique de concert.

Liturgie de la prière :

- Entrée en **procession** de toute l'équipe de préparation de la célébration.
- **Rite pénitentiel :** Deux laïcs et un pasteur initient cette prière en se référant à leurs expériences concrètes, en des mots simples. Selon le rite luthérien, la prière de confession des péchés est conclue par l'absolution annoncée par le pasteur. L'assemblée participe par un répons, qui est suivi d'un temps de silence.

- *Temps de **participation libre à la prière** : le chaos saint*

Ce temps (30 minutes environ) est à la fois structuré et libre : chacun se voit présenter différentes possibilités d'y participer, depuis sa place ou en se déplaçant dans l'Eglise.

– On peut se rendre à l'un des autels latéraux, pour contempler une icône, pour lire une prière mise en évidence sur l'autel, pour écrire une prière, pour allumer une bougie. Des laïcs en aube se tiennent à disposition pour recueillir les prières écrites. A Helsinki, c'est environ 200 prières personnelles qui rentrent chaque semaine. Une partie d'entre elles seront dites à haute voix dans le temps de prière, les autres seront priées dans des groupes au cours de la semaine[6].

– On peut se rendre à la table de communion, où une vingtaine de personnes en aube, tous dûment formés à l'écoute et à ce

[6] La communauté de la *Thomasmesse* a commencé à mettre pour de brèves périodes ces autels dans des endroits publics (bien entendu avec autorisation préalable), par exemple dans un grand magasin ou lors d'un marathon dans la ville, et même dans la maison du Parlement.

service particulier, accueillent côte à côte ceux qui désirent qu'on prie pour eux ou qui désirent une onction d'huile. Dans l'Eglise luthérienne, l'autel est entourée de banquettes pour s'agenouiller : les priants s'agenouillent dos à l'autel, en face de la personne avec qui ils vont prier. Ceux qui viennent demander la prière ou l'onction sont côte à côte. Pourtant – c'est l'expérience que j'en ai faite – on ne se sent pas gêné, mais comme dans une bulle, sans pour autant se sentir à part ou isolé. Quand la prière est terminée, le priant se lève, et accueille la personne suivante. Ce temps dure jusqu'à ce que tous aient pu recevoir prière et onction.

– A Helsinki, il arrive que baptême, mariage ou confirmation aient lieu dans une chapelle attenante durant ce temps de la célébration.

La liturgie de la Parole :

- Lectures bibliques et prédication : La prédication n'est pas le sommet de la célébration, ni réservée à un prédicateur vedette. Il arrive qu'elle soit faite à plusieurs voix.
- *Elle comprend une* ***confession de foi.***
- ***Offrande :*** la moitié est donnée à des œuvres d'entraide, l'autre moitié permet l'auto-financement des *Thomasmesse*.

Liturgie de cène :

La communion est un temps fort. Pour Olli Valtonen, cela souligne combien les citadins contemporains ont besoin de rituel qui les mette en présence de Dieu. Elle est donnée par une équipe de laïcs et de ministres.

Après la célébration : tous les priants restent à disposition jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de demande d'entretien (parfois pendant deux heures après la fin de la célébration !). Tous sont invités à une collation.

Quoi de neuf dans ce type de célébration ?

Les cultes « pour fatigués et chargés », que le pasteur et professeur W.J. Hollenweger a largement contribué à faire connaître, ont familiarisé

de nombreuses paroisses de différentes tendances protestantes avec la prière avec et pour ceux qui le demandent personnellement, avec imposition des mains et onction d'huile, pratiquée simultanément au cours de la liturgie de cène.

Ces célébrations développées d'abord dans les communautés pentecôtistes soulignent le rôle de la communauté traditionnelle, paroissiale ; cette communauté forme en quelque sorte le giron dans lequel les personnes en détresse, membres ou non de la communauté, peuvent venir demander la prière et trouver un signe concret d'espérance qui leur est personnellement adressé. La *Thomasmesse* est une communauté rassemblée uniquement par et pour la célébration, et toute personne peut demander à s'engager dans une équipe de préparation d'un dimanche. Elle est adaptée aux grands centres urbains où la vie paroissiale (originellement villageoise) périclite. La liberté et l'anonymat sont rendus possibles par le grand nombre de participants. C'est pourquoi les personnes demandant qu'on prie pour/avec elles se sentent aussi à l'aise que celles qui vont allumer une bougie, écrire une prière, ou qui restent à leur place. Les nouveaux venus n'ont pas le sentiment d'être extérieurs à une communauté à qui ils viendraient demander quelque chose, ils vivent la célébration non pas comme des visiteurs occasionnels, mais comme des participants à part entière. Et c'est en cela que la *Thomasmesse* répond à la soif de spiritualité et de rencontre avec le sacré d'une manière adaptée à ceux et celles qui ne sont pas familiers avec la vie communautaire paroissiale.

Une célébration adaptable à notre contexte ecclésial ?

Le développement de ministères spécialisés et des aumôneries permet des contacts entre l'Eglise et des personnes qui ne participent pas aux activités paroissiales. Le catéchisme, même si sa fréquentation est en diminution dans les villes, établit également un contact avec des jeunes dont les parents sont parfois sans lien avec l'Eglise.

Dans ma pratique pastorale de formatrice en Suisse romande, je rencontre deux types de participants dont la proportion varie en fonction des thèmes ou d'activités proposés : des personnes enracinées dans le

terreau paroissial, d'autres participant seulement occasionnellement, voire pas du tout au culte et aux activités d'Eglise. Je dois constater la difficulté pour les personnes peu ou pas pratiquantes à participer aux activités paroissiales. Qualifier les uns de nomades et les autres de sédentaires de la foi ou dans la foi éclaire une préoccupation forte des sédentaires : il faut « sédentariser » ceux qui ne vivent pas paroissialement leur foi. Or dans les grandes villes du moins (à l'échelle européenne), les communautés se constituent en fonction de style particulier (évangélique ou « classique », liturgique...), autour de préoccupations particulières (politique, missionnaire...), de regroupements identitaires (linguistiques, musical, spirituel). Un des éléments fondateurs de la *Thomasmesse* est d'intégrer différents accents ecclésiaux et théologiques dans un type de célébration à la fois sobre et centrée sur des pratiques spirituelles traditionnelles. La *Thomasmesse* donne une place à la liberté de l'Esprit, dans la conviction que la foi qu'il suscite peut appeler à diverses formes de communauté, mais premièrement à la célébration. L'espace et le temps du culte dominical de ces différentes communautés n'est pas menacé par ces célébrations de fin de journée, réservée aux grands temples citadins.

La *Thomasmesse*, une évangélisation globale, y compris par la liturgie et le sacrement ?

En théologie protestante, sont invités à la cène les baptisés qui confessent leur foi en Jésus-Christ, indépendamment de leur appartenance confessionnelle. Dans la société finlandaise, dont la *Thomasmesse* est originaire, rappelons-le, l'invitation à la cène (précédée d'une confession de foi) est peu problématique, puisque la plupart des Finlandais sont de culture chrétienne, et baptisés : le catéchisme est suivi par la plupart des Finlandais (il est courant que des Finlandais expatriés envoient leurs enfants faire un camp de catéchisme au pays !).

Dans nos sociétés où la mixité religieuse et culturelle – ainsi que la laïcité – sont beaucoup plus étendues, se pose la question suivante : la cène peut-elle être le point fort d'une célébration destinée aussi à des personnes non baptisées, non catéchisées, dont l'implication personnelle

peut être très balbutiante... ou pour le dire sans détour, l'invitation à la cène peut-elle être un moyen d'évangélisation ? Répondre à l'invitation à la cène peut-il être le premier signe d'un engagement de foi ?

La réponse peut être oui pour des raisons pastorales, même si au niveau théologique, les Eglises insistent sur la nécessaire précédence du baptême. De fait, toute communauté d'une certaine ampleur prend le « risque » d'accueillir à la cène des personnes non baptisées, au moins lors des grandes fêtes chrétiennes. Ce « risque » m'apparaît moindre de brader le sacrement dans le cadre de cette liturgie très construite. L'espace de liberté est suffisant pour que nul ne se sente poussé à prendre la cène s'il ne s'y sent pas prêt. La reprise catéchétique viendra par la pratique de la liturgie et l'écoute de la Parole lors des célébrations, ou par l'engagement dans la communauté qui permettra d'approfondir. En relisant les deux récits de partage des pains dans l'évangile de Marc, l'un issu d'un milieu judéo-chrétien, l'autre d'un milieu pagano-chrétien, dans lesquels l'Eglise primitive a certainement vu une référence à la cène, il me semble que nous pouvons trouver une invitation à la confiance : c'est le Seigneur lui-même qui partage le pain et se révèle au travers de ce repas partagé, une révélation non conditionnée par le soin que nous aurons pris de trier les invités par le critère du baptême ou de la discipline.

Une chance pour les Eglises protestantes multitudinistes

La *Thomasmesse* se conçoit comme une célébration régulière. Un temps de maturation et de préparation non négligeable est nécessaire en amont pour qu'une réelle communion puisse exister dans l'équipe de base, entre les personnes intéressées par ce projet : qu'elles soient non pratiquantes, engagées dans l'Eglise paroissialement ou engagées dans d'autres lieux d'Eglise (par exemple les aumôneries). C'est cette réalisation communautaire qui peut être une chance pour les Eglises protestantes multitudinistes dans les grandes villes.

Cela m'apparaît comme une manière porteuse de rassembler pour des célébrations chrétiennes un large éventail de sensibilités religieuses, dans un temps où les réseaux tendent à devenir très typés et étanches,

avec les risques d'exclusion, de craintes d'autrui et de solitude que cela comporte. La *Thomasmesse* est une porte ouverte pour évoluer au contact d'une foi qui est en même temps unique et plurielle, au contact d'un même Seigneur et de frères et sœurs bien différents.

Bibliographie et références :

La liturgie de la Thomasmesse se trouve en allemand, en anglais, en finnois et en suédois sur www.tuomasmessu.fi.

Informations sur la *Thomasmesse* de Finlande et sur celles qui sont célébrées en Suisse sur : www.thomasmesse.ch.

Article de Christophe Zenses, « Une célébration pour ceux qui doutent », www.strasbourgprotestant.org.

Prof. Dr Miikka Ruokanen, « The Thomas Mass in Helsinki », University of Helsinki, 1998.

Prof. Dr Miikka Ruokanen, « Notes for the ordained ministers celebrating with their collaborators a Lutheran type of mass of finnish origin named after the apostel Thomas », University of Helsinki, 1998.

Olli Valtonen, « The Thomas Mass Quest. A Liturgical Approach to Urban Evangelism », Helsinki, 1999.

■

Hokhma 89/2006, pp. 123-139

Le *Cours Alpha* – évangéliser localement dans la foi universelle

par François ROCHAT,
pasteur dans l'EERV (Eglise Evangélique Réformée du canton de Vaud), Savigny-Forel

Bref historique

The Alpha Course est né en 1977 dans une paroisse anglicane, *Holy Trinity*, à la rue Brompton, dans le centre de Londres. Charles Marnham, le pasteur d'alors, travailla sur un cours de base qui donnerait au tout-venant un accès simple et global au christianisme. Il intitula ce cours *Alpha*[1] (première lettre de l'alphabet grec) et son contenu *Questions of Life*. Il y traitait de questions telles que : *Comment et pourquoi lire la Bible ? Comment et pourquoi prier ? Pourquoi Jésus est-il mort ?* Le cours s'étoffa dans les années 80, notamment par l'adjonction du week-end de retraite consacré au Saint-Esprit, à l'initiative du pasteur John Irvine, aujourd'hui évêque de Coventry. Au début des années 90, le cours compte 10 rencontres hebdomadaires et atteint une centaine de participants.

C'est à cette époque que Nicky Gumbel, *vicar* de *Holy Trinity*, devient le responsable du cours. En tenant compte de plusieurs centaines de questionnaires retournés par les participants, il développa la formule aujourd'hui bien connue : repas-exposé-discussion, et récrivit entièrement le livre du cours, toujours intitulé *Questions of Life*[2]. Il introduisit dans le week-end

[1] En Suisse, le nom officiel du cours depuis 2001 est *Alphalive,* en raison d'un copyright sur le nom d'*Alpha* déposé dans le Canton de Zürich par des promoteurs d'un autre cours *Alpha*, ésotérique celui-là !

[2] Nicky Gumbel, *Les Questions de la Vie, Le contenu du cours Alpha*, Maurecourt, Cours Alpha France, 3e édition 2004. Les 15 chapitres du cours dans sa forme définitive, donnés en 11 soirées et un week-end, s'intitulent : *Le christianisme est-il ennuyeux, faux et dépassé ? Qui est Jésus ? Pourquoi Jésus est-il mort ? Comment puis-je être sûr de ma*

de retraite le fameux *ministry time*, le temps du ministère « dans l'Esprit ». Celui-ci est considéré par beaucoup, adeptes ou critiques, comme une des marques distinctives d'*Alpha*. Ce type de ministère a été développé par le mouvement *Vineyard* aux USA, sous l'impulsion et la direction de John Wimber. J'y reviendrai plus loin.

Les années 90 voient la croissance exponentielle d'*Alpha* en Angleterre d'abord, dans les pays anglophones ensuite. Très vite *Alpha* déborde les frontières de l'anglicanisme. En 1998, c'est presqu'une Eglise sur trois en Angleterre qui a proposé le cours. L'Eglise catholique en Angleterre, puis en France, l'approuvent officiellement. En 2000, *Alpha* est utilisé dans les cinq continents, a traversé toutes les frontières ecclésiales (sauf celle de l'Orthodoxie orientale qui commence à s'intéresser au cours depuis 2004) et il est traduit dans les principales langues européennes. Aujourd'hui (mars 2006), *Questions of life* est traduit en plus de 60 langues, 8 millions de personnes ont participé à un cours dans 156 pays, et le nombre de cours actuels s'élève à 32'000. *Alpha* a été retransmis dans son entier à la télévision par une chaîne indépendante anglaise, ITV, en 2001. Chaque semaine, depuis presque 15 ans, entre 600 et 700 personnes participent au cours de *Holy Trinity*, ou HTB. Le cours y est donné 3 fois par an. La moyenne d'âge des participants londoniens est très jeune : entre 24 et 27 ans.

Alpha est présent dans les prisons et les universités de nombreux pays. Il se répand en Afrique et en Asie. On le trouve dans les milieux ouvriers, ruraux, jeunes, âgés, pauvres ou aisés. Dans les paroisses et Eglises de toutes tailles et de toutes confessions. Lors d'une conférence à HTB en 2004, un pasteur baptiste et un prêtre catholique de la même petite ville espagnole ont témoigné ensemble de l'apport d'*Alpha* dans leurs communautés. A une conférence *Alpha* à Paris, en janvier 2005, prêtres, religieux et religieuses, laïcs catholiques et délégués des Eglises réformées, luthériennes, évangéliques libres, baptistes, méthodistes, pen-

foi ? Comment et pourquoi prier ? Comment et pourquoi lire la Bible ? Comment Dieu nous guide-t-il ? Qui est le Saint-Esprit ? Que fait le Saint-Esprit ? Comment puis-je être rempli du Saint-Esprit ? Comment puis-je résister au mal ? Dieu guérit-il aujourd'hui ? Comment et pourquoi le dire aux autres ? Qu'est-ce que l'Eglise ? Comment tirer le meilleur parti du reste de ma vie ?

tecôtistes, adventistes, se côtoient et se forment ensemble. L'archévêque de Lyon, primat des Gaules, Mgr Barbarin, a publiquement fait l'éloge du cours. Le succès d'*Alpha* est phénoménal. Son impact œcuménique est indéniable.

Proportionnellement à leur population, les pays où *Alpha* a le plus pénétré sont la Nouvelle-Zélande et la Suisse. Lors d'une initiative nationale démarrée le 9 septembre 2005, environ 450 cours ont eu lieu en Suisse. Plusieurs dizaines de paroisses réformées et catholiques ont participé à cette initiative.

Principes qui sous-tendent *Alpha*

Alpha se présente officiellement comme une *introduction pratique en 10 semaines à la foi chrétienne*. Lors des conférences de formation *Alpha*, qui ont débuté en 1993 à HTB, un exposé présente les principes du cours, au nombre de six. Regardons-les brièvement :

L'évangélisation par l'Eglise locale est la plus efficace. Le théologien anglican John Stott décrit l'évangélisation par l'Eglise locale comme « la méthode la plus normale, naturelle et productive de répandre l'Evangile aujourd'hui »[3]. Alors qu'il est difficile de proposer un suivi aux milliers de personnes qui peuvent remplir un stade lors d'une campagne d'évangélisation, l'Eglise locale dispose d'un réseau capable d'inviter, d'accueillir et surtout d'accompagner des nouveaux venus. Les laïcs membres d'une paroisse ou communauté locale sont les meilleurs promoteurs de l'évangélisation. Les personnes invitées peuvent être des parents, des voisins, des amis, des collègues de travail. La reconnaissance et la confiance de base entre l'invitant et l'invité est un élément clé qui va permettre à la convivialité de s'installer, au groupe de se constituer, au message de passer, à la discussion de s'approfondir. Nous ne pouvons pas tous être des Simon Pierre, dit l'exposé. Mais nous pouvons tous être des André, qui amena Simon à Jésus.

[3] John Stott, *The contemporary Christian*, Inter-Varsity Press, 1992.

L'évangélisation est un processus. La semence qui meurt, la tour qui se bâtit, le fils qui part de la maison, la nouvelle naissance, autant d'expressions du Nouveau Testament qui évoquent un processus, une maturation, une gestation. De même qu'une naissance est précédée d'une longue gestation et suivie d'un long développement, de même une conversion ou une découverte de la réalité de Dieu est un moment marquant dans un processus. *Alpha* est construit dans la durée, comme un champ qu'on cultive, un puzzle qu'on assemble. Les invités auront besoin de temps pour regarder, écouter, réfléchir, partager leurs questions ou leurs difficultés. Il peut s'écouler plusieurs semaines avant qu'une personne prenne part à la discussion. La méfiance (ou l'hostilité) est parfois grande à l'égard des Eglises ou des religions. Il est important de ne pas forcer ce temps d'acclimatation. L'écoute et la patience sont les ingrédients qui permettront à la confiance de naître.

L'évangélisation concerne toute la personne. Le message chrétien en appelle à l'intelligence. Il vise non pas un saut dans l'inconnu, mais un pas de foi raisonné, basé sur une compréhension historique et sur une appréciation des paroles de la Bible et de témoignages vécus.

Le message chrétien en appelle au cœur. Nous passons progressivement d'une culture de la raison (*thinking*), héritiée des Lumières, à celle de l'expérience et du sentiment (*feeling*). Beaucoup de nos contemporains sont prêts à expérimenter avant de raisonner. Aussi bien l'amour de Dieu le Père, le pardon des péchés, la venue du Saint-Esprit, sont des événements qui touchent le cœur de l'homme, et rencontrent en lui une quête de vie et de sens, ou la faim d'une relation durable et profonde.

Le message chrétien en appelle à la conscience. Les actions de l'homme ne sont pas neutres. Parfois faiblement, il entend l'écho du bien et du mal, du juste et de l'injuste. La Parole de Dieu éveille et travaille la conscience de l'homme, le convainc de péché et de repentance.

Le message chrétien en appelle à la volonté. « Venez à moi », dit Jésus. (Mt 11,28) Certes, nul ne peut venir à Jésus-Christ si Dieu ne l'appelle. Cependant c'est l'homme aussi qui le désire. Il ne s'agit pas d'appliquer une pression, ni d'exhorter continuellement les personnes, ni de chercher

à retenir celui qui veut partir. Le simple fait d'exposer aux participants l'appel de Jésus-Christ, avec un temps et un espace pour y répondre, est un appel à leur volonté.

L'évangélisation dans le Nouveau Testament comprend les modèles « classique », « holiste », et « avec puissance ». Le modèle classique, c'est le message inchangé de la bonne nouvelle de Jésus-Christ mort et ressuscité pour le salut des êtres humains. La forme compte pour beaucoup cependant, et ce fut le génie des Luther, Wesley, Booth, Spurgeon, Moody... d'annoncer l'Evangile dans une langue et par des moyens appropriés à leurs auditeurs. Il appartient à chaque génération de s'assurer que l'« emballage culturel » ne devienne pas un obstacle à la proclamation de l'Evangile.

Le modèle holiste signifie la responsabilité sociale des croyants envers les démunis, les opprimés, les exclus. L'Evangile est répandu par les actes aussi bien que par les mots. Plusieurs grands changements sociaux, anciens et récents, sont nés dans le sillage d'un renouveau de l'évangélisation[4]. Par son implantation dans les prisons, *Alpha* a donné naissance à un programme de réinsertion sociale de détenus libérés en Grande-Bretagne.

L'évangélisation « avec puissance » est la manifestation par des signes et des miracles du royaume de Dieu. « Jésus parcourait villes et villages, prêchant la bonne nouvelle du royaume et guérissant toute maladie et infirmité » (Mt 9,35). Les évangiles de Matthieu, Marc et Luc montrent Jésus conférant aux disciples autorité et pouvoir et les envoyant agir de même. « Celui qui croit en moi », dit Jésus en Jean, « il fera les œuvres que je fais » (Jn 14,12). Aujourd'hui encore, nous pouvons nous attendre à une démonstration de puissance du Saint-Esprit par des signes qui accompagnent la proclamation du règne de Dieu (cf. 1 Co 2,1-5).

L'évangélisation dans la puissance du Saint-Esprit est à la fois dynamique et efficace. En Actes 4, le sanhédrin est stupéfait de l'assurance de la prédication de Pierre et Jean, qui n'ont pas étudié les Ecritures. Cette assurance leur vient du Saint-Esprit donné à la Pentecôte. A travers la

[4] Qu'on pense à la traite des enfants en Angleterre, que le méthodisme força à stopper, ou à la traite des Noirs aux USA, que le Réveil du XIX[e] siècle a réussi à interdire.

bouche des apôtres, la bonne nouvelle se répand de Jérusalem à Rome, en passant par la Samarie, Chypre, Antioche, Ephèse et Corinthe. Une dynamique extraordinaire est à l'œuvre, qui persuade efficacement Juifs et Grecs, hommes libres et esclaves. Selon l'auteur des Actes, l'acteur principal en est le Saint-Esprit, qui continue de souffler et de se transmettre aux croyants comme aux évangélistes.

L'évangélisation efficace requiert d'être toujours à nouveau rempli de l'Esprit. L'événement de la Pentecôte n'est pas unique. Il se renouvelle pour les disciples (cf. Ac 2,4 et Ac 4,31). Etre rempli du Saint-Esprit n'est pas une condition pour les temps apostoliques seulement. La lettre aux Ephésiens dit : « soyez remplis de l'Esprit » (5,18). Le temps du verbe est au présent continu, marquant une continuité et une durée. Tous les siècles connaissent une ou plusieurs Pentecôtes et, avec elles, un élan d'évangélisation. Whitefield, évangéliste du Nouveau Monde, mort en 1770, écrit dans son journal : « J'ai été rempli du Saint-Esprit ! Oh, si tous ceux qui nient la promesse du Père pouvaient le recevoir eux-mêmes ! Oh, s'ils pouvaient tous partager ma joie ! » Une des clés de la réussite d'*Alpha*, dit l'exposé, est une équipe de personnes remplies de l'Esprit utilisant ses dons pour amener d'autres à Jésus-Christ.

Simplicité, transparence et pragmatisme

Alpha étonne par sa simplicité et sa transparence. *What you see is what you get,* comme on dit à HTB, une formule qu'on peut rendre par : tout est là, on n'a rien à cacher ! C'est la paroisse ou l'Eglise locale qui se mobilise, qui invite, qui accueille. Ce sont les croyants du lieu qui se forment à l'évangélisation, qui témoignent de leur foi et accompagnent les invités. *Alpha* ne requiert ni pasteur ni prêtre à sa mise sur pied[5]. La force et le caractère unique du cours, quant à son potentiel d'évangélisation, résident dans la mobilisation des laïcs et le développement des ministères laïcs. La capacité des membres d'une Eglise locale à évangéliser, et les

[5] Il est bien sûr indispensable à sa réussite que les pasteurs, prêtres ou anciens (conseils) reconnaissent et approuvent le cours, même s'ils ne s'y engagent pas eux-mêmes.

talents que la communauté découvre en son sein durant le processus, sont au cœur du succès d'*Alpha.*

La discussion dans les groupes est ouverte et franche, quelquefois mouvementée. *Ask anything-posez toutes les questions !* dit le dépliant de présentation du cours. L'atmosphère détendue, non-menaçante, ainsi qu'une aptitude à accueillir toutes les opinions sans volonté de correction ou de jugement, sont sans aucun doute les éléments qui ont le plus contribué à attirer et garder des gens du dehors (*the unchurched – les non-églisés*) et qui ont fait connaître *Alpha* sur la scène des grands médias[6].

Simple dans son déroulement, *Alpha* l'est également dans sa théologie. Fondamentalement, le cours est une explication et un déploiement du *Symbole des Apôtres.* Il présente les personnes divines du Père, du Fils et de l'Esprit, principalement en décrivant leurs actions respectives. *Alpha* use beaucoup de la narration, biblique tout d'abord[7]. Témoignages et anecdotes sont au rendez-vous à chaque exposé, souvent avec une note d'humour.

Alpha se distingue enfin par son pragmatisme. Il encourage les participants à se rendre compte par eux-mêmes si ce qu'on leur dit « fonctionne ». Après des exposés tels que *Pourquoi et comment prier ?* ou *Pourquoi et comment lire la Bible ?*, un exercice pratique est proposé dans les groupes de discussion. Cette mise en œuvre sur-le-champ, cette expérience en direct contribuent à la transparence du cours, par le sentiment donné que tous, participants et responsables, sont à la même enseigne et partagent une même réalité.

Attente de la communauté et attente de Dieu

La dimension communautaire d'*Alpha*, déjà présente par la convivialité du repas, grandit au fur et à mesure des soirées, chacune

[6] Le grand quotidien anglais *The Guardian,* peu connu pour être proche des Eglises, rapporte en 2000 : « ce qu'*Alpha* offre, et qui attire des milliers de personnes, c'est la permission, rare dans une société séculière, de discuter des grandes questions : la vie, la mort et leur sens ».

[7] Les sacrements du baptême et de la cène sont décrits sans entrer dans les comparaisons entre Eglises.

riche en expériences et en surprises, souvent racontées la semaine suivante. L'attente des uns et des autres va ainsi grandissant, qui est à la fois une attente de la communauté[8] et une attente de Dieu.

Cette attente est notamment présente lors du week-end de retraite. Après trois exposés sur la personne du Saint-Esprit, son œuvre et le baptême du Saint-Esprit, les participants sont invités à recevoir le Saint-Esprit dans leur propre vie, à expérimenter leur propre baptême de l'Esprit. Une prière simple, généralement avec les mots « viens, Saint-Esprit », est dite par un des responsables. Le temps est laissé aux participants pour s'approprier cette prière. Par la suite, un « service de la prière » (cf. *infra* : le ministère du Saint-Esprit) est proposé. Souvent des conversions[9] ont lieu lors du week-end. D'autres ont lieu dans les semaines qui suivent.

L'attente est particulièrement présente aussi lors de la soirée consacrée au thème *Dieu guérit-il aujourd'hui ?* Après l'exposé, les responsables, parfois les participants eux-mêmes, peuvent prier avec les personnes qui le souhaitent. Et des guérisons ont lieu. A la fin du cours, plus de la moitié des participants souhaitent continuer de se réunir, d'une manière ou d'une autre. Ce qu'ils ont vécu les a rassemblés dans une communion fraternelle, et leur attente de Dieu a encore augmenté.

Dimension charismatique

La particularité *Alpha* est qu'il se tient à la croisée des Eglises et des théologies. Le discours d'*Alpha* se retrouve dans la foi de la grande majorité des Eglises et dénominations[10]. Certes, le contenu du cours attire aussi la critique. On ignore souvent que ces critiques proviennent tant du pôle « fondamentaliste » que du pôle « libéral » du protestantisme. Ce dernier croit voir dans l'annonce de la mort expiatoire de Jésus, de sa

[8] Il s'agit là précisément, ce me semble, de ce que le NT appelle la *koinônia* (cf. Ac 2,42).

[9] Je comprends ce terme dans le sens général de « se tourner vers Dieu » en réponse à un appel ou une parole de Dieu (cf. 1 Th 1,9).

[10] Un exemple : le chapitre intitulé *Comment puis-je être sûr de ma foi ?* reprend le thème de l'assurance du salut, chère aux protestants, tandis que le chapitre sur l'Eglise développe les thèmes du corps du Christ, des sacrements et de l'épouse du Christ, chers aux catholiques.

résurrection et de son ascension, de la fiabilité de la Bible, de l'existence objective du diable, des affirmations dépassées de la vieille orthodoxie[11]. La critique protestante conservatrice, elle, perçoit volontiers en *Alpha* un christianisme taillé à la mesure de l'homme et de ses besoins, qui ne rend pas gloire au Dieu souverain et aux exigences de sa sainteté, et ne prend pas au sérieux la doctrine du péché[12].

Réunissant catholiques et protestants, protestants « classiques » et évangéliques, *Alpha* se tient également au carrefour du renouveau charismatique et des Eglises historiques. En effet, tout en présentant un discours théologique traditionnel, dans la pratique *Alpha* manifeste une dimension charismatique. Au sens général de ce terme d'abord, *Alpha* encourage les talents naturels et une forme de spontanéité dans son déroulement. Soyez naturels ! Soyez vous-mêmes ! est un leit-motiv souvent entendu dans les conférences de formation au cours. Au sens théologique, *Alpha* enseigne à s'attendre à l'intervention personnelle de l'Esprit. Il encourage les participants à chercher et à demander le baptême du Saint-Esprit. Celui qui a rempli les disciples à la Pentecôte, à Jérusalem, vient aujourd'hui remplir le croyant. *Alpha* insiste sur le fait que l'expérience de l'Esprit n'est pas un événement unique, ni par le passé ni aujourd'hui (cf. *supra* les principes qui sous-tendent *Alpha*).

Charismatique, *Alpha* l'est aussi par la reconnaissance de l'actualité et de l'utilité des charismes (les *pneumatika* de 1 Co 12). Les charismes font partie de l'équipement de tout chrétien. Pour entrer dans le monde des dons spirituels, *Alpha* enseigne et encourage, sans jamais y forcer cependant, à commencer par le parler en langues, ou glossolalie[13].

---

[11] Est-ce par opposition de principe à toute forme de confession de foi que des pasteurs ou théologiens en arrivent à rejeter ce qui est au cœur de la *fides quae* ? Toujours est-il que le débat autour d'*Alpha* fait ressurgir, dans les milieux réformés notamment, des disputes qu'on croyait enterrées depuis longtemps.

[12] Ce débat théologique intra-évangélique a ses racines dans la confrontation ancienne entre « arminiens » et « prédestinatiens ».

[13] Il est intéressant de constater, comme je l'ai fait à plusieurs reprises, que la grande majorité des participants provenant de milieux réformés ne parleront pas en langues lors du cours *Alpha*. Par contre, en entendant d'autres le faire, ils passeront progressivement de l'étonnement à l'acceptation, voire au désir de l'expérimenter par eux-mêmes.

Cette dimension charismatique d'*Alpha*, avec la venue de l'Esprit de Dieu qu'il promeut et défend, vaut aussi à *Alpha* des critiques et des défiances, aussi bien de la part des milieux catholiques que protestants, toutes tendances confondues ! C'est sans doute un des meilleurs signes de sa centralité et de sa globalité qu'*Alpha* reçoive à la fois une large approbation et un regard critique de toutes les familles ecclésiales[14].

Croissance et remous

La croissance engendrée par *Alpha* est reconnue par la quasi-totalité des Eglises et communautés qui pratiquent le cours, toutes confessions ou dénominations confondues. Les témoignages tous azimuts parlent de la foi renouvelée, de la joie de la conversion, de transformations de vie et d'un approfondissement de la communion fraternelle. Certains témoignages sont bouleversants. A Londres, pour la première fois depuis longtemps, de nouvelles paroisses anglicanes ont été implantées suite à la croissance de communautés devenues trop grandes pour un seul lieu de culte[15]. Cette croissance est directement liée à *Alpha*. Sur dix Eglises locales qui arrivent au terme d'un cours, plus de la moitié sont motivées à recommencer et à inviter de nouvelles personnes sans tarder.

Or l'immense majorité des témoignages pointent vers une expérience personnelle de Dieu, une intervention de l'Esprit, comme le point fort ou le pivot de la nouveauté de vie reçue et goûtée. Autrement dit, c'est la dimension charismatique du cours qui fait la différence. Cela est clair : croissance et expérience charismatique vont de pair[16].

Cet apport spirituel nouveau peut créer des remous. Ce sont d'abord des remous « positifs » : beaucoup de participants ressentent fortement

[14] Les critiques de la dimension charismatqiue sont reprises plus loin (cf. *infra* : le ministère du Saint-Esprit).

[15] Une paroisse réformée neuchâteloise, le Landeron, a vu son assistance au culte multipliée par huit en quelques années. D'autres paroisses réformées, vaudoises notamment, ont enregistré une recrudescence des fidèles au culte.

[16] Je parle ici d'abord de croissance numérique. On peut argumenter également qu'*Alpha* apporte une croissance qualitative à de nombreuses personnes par ailleurs déjà engagées dans leur Eglise.

le passage d'un message plutôt classique à une mise en pratique totalement nouvelle pour eux, et une forme d'expérience inconnue ou inouïe jusqu'ici. Cela est particulièrement le cas pour la génération des « 50-70 ». Comme les croyants d'Ephèse d'Actes 19, on entend des personnes s'étonner : nous n'avons même pas entendu dire qu'il y ait un Saint-Esprit ! Pour d'autres encore, plus jeunes, c'est la signification de la croix qui arrive comme un météore. Un pardon gratuit ! Et de Dieu lui-même ! Chez certains participants, l'annonce de la Parole opère immédiatement, à l'étonnement des responsables eux-mêmes.

Ce sont ensuite des remous « négatifs » : au sein d'une paroisse ou communauté locale, le mariage entre les personnes fraîchement débarquées d'*Alpha* et les membres habitués peut engendrer quelques tensions. Les responsables laïcs du cours sont là pour faciliter ces contacts. Malgré cela, des paroissiens traditionnels pourront avoir de la peine à digérer le renouveau – de personnes, de style – qu'*Alpha* amène dans l'Eglise. Crainte, incompréhension, voire jalousie peuvent alourdir le climat. Pour un pasteur, un prêtre ou un conseil de paroisse ou d'anciens, la tâche peut s'avérer délicate. C'est alors que l'exercice des ministères, pastoral surtout, prend tout son sens.

Globalement, *Alpha* dans le contexte paroissial traditionnel, catholique ou protestant, vient poser de manière plus pointue le débat sur la vie concrète d'une communauté et ses priorités. Que veut-on et que cherche-t-on ? Une paroisse a-t-elle pour vocation d'atteindre les gens sur son territoire et de les évangéliser ? Ne sont-ils pas déjà chrétiens, s'ils sont baptisés, voire confirmés ? Au risque d'être réduit à une poignée de personnes[17], ne doit-on pas laisser les gens tranquilles ? Une paroisse est-elle là principalement pour héberger des actes ecclésiastiques, tels que cultes, baptêmes, mariages, ou services funèbres ? Or si seuls le pasteur ou le prêtre sont habilités à les effectuer, à quoi servent les laïcs ? Finalement, à quoi sert l'Eglise ?

[17] La désaffection du culte est beaucoup plus visible chez les protestants que chez les catholiques, où la pratique d'assister à la messe est encore fortement ancrée.

On le voit, l'identité de l'Eglise locale peut aisément être remise en question, surtout lorsque cette identité lui provient en premier lieu à travers des structures (ecclésiastiques, ministérielles, liturgiques), plutôt qu'au travers d'un message suffisamment clair et capable d'être transmis, et d'un réseau communautaire suffisamment dense et capable d'accueillir de nouveaux arrivants.

Or, porteur d'un message qu'il veut clair et accessible au plus grand nombre, et désirant par ce moyen atteindre la population locale, *Alpha* remet littéralement l'Eglise au milieu du village. Celle-ci a vocation d'être un lieu d'annonce et de vie, annonce de la bonne nouvelle de Jésus-Christ et vie renouvelée par le Saint-Esprit. Des valeurs telles que la confiance dans la parole biblique ; la volonté de Dieu de se révéler personnellement ; un accompagnement spirituel en vue d'un pas éclairé dans la foi ou d'un changement d'existence ; une communauté de solidarité et de prière ; la liberté d'expression et liberté dans la foi, sont (re)découvertes et prennent racine.

Ces valeurs ne peuvent pas ne pas avoir d'effet sur la manière dont l'Eglise locale va se comprendre et s'orienter. Elle se comprendra comme Eglise à part entière, digne réceptacle de la grâce de Dieu en vue de la répandre plus loin, et digne de la vocation à être pleinement (non-exclusivement) famille de Dieu, corps du Christ, temple de l'Esprit. Son orientation ira dans le sens d'une suivance du Seigneur vivant, plutôt que d'une réponse à l'impulsion d'un organe central ou faîtier.

Alpha remet en question l'équilibre et l'exercice du pouvoir dans l'Eglise. La balance revient du côté de l'Eglise locale. Celle-ci acquiert en effet, vis-à-vis de l'autorité centrale (synode, conseil synodal, évêque), un plus grand poids et une place au soleil en termes d'initiative et de reconnaissance. Le pouvoir change aussi par la « démocratisation » et le développement des ministères. La prise de parole, l'accompagnement, la prière, l'écoute, sont exercés aussi bien par les laïcs responsables que par les ministres. Par son enseignement sur la personne et l'œuvre du Saint-

Esprit, *Alpha* rend attentif au fait que chaque croyant peut recevoir et exercer un ou plusieurs charismes pour le bien de la vie de l'Eglise[18].

Le ministère du Saint-Esprit

Comme on l'a vu, c'est sur le point précis de l'actualité du baptême du Saint-Esprit et de l'exercice des charismes que la critique à l'encontre d'*Alpha* est la plus marquée[19]. Il ne s'agit pas seulement du débat théologique, en soi légitime, de savoir si la « promesse du Père » (Ac 1,4) est encore valide aujourd'hui. Il s'agit de l'authenticité de la présence du Saint-Esprit auprès des croyants (conformément à la parole de Jésus en Jn 14,16 : « il sera avec vous »), et de la réalité du *ministère du Saint-Esprit*.

« Ce qui rend *Alpha* si passionnant, c'est le travail du Saint-Esprit au milieu de nous. C'est son activité qui transforme tous les aspects du cours », dit le manuel d'utilisation d'*Alpha* intitulé *Telling others – le dire aux autres*[20]. Nous touchons là au cœur du phénomène *Alpha,* et on en trouve l'origine principale dans l'enseignement et le ministère de John Wimber (1934-1997).

Le pasteur John Wimber est le fondateur du mouvement *Vineyard*, qui a démarré à Anaheim en Californie à la fin des années 70. Le succès phénoménal de ce mouvement, devenu en 20 ans une famille de plusieurs centaines d'Eglises aux USA et en Europe[21], a aussi valu à Wimber de nombreuses critiques, principalement à cause de sa pratique du ministère et

---

[18] Cela ne signifie pas pour autant que l'autorité pastorale doit s'effacer. Le ministère pastoral devient un parmi d'autres, avec une tâche particulière de coordination et d'envoi.

[19] Beaucoup de critiques protestantes sur *Alpha*, venant de pôles théologiques opposés, se neutralisent souvent les unes les autres. Les critiques catholiques portent généralement sur la relative – bien que réelle – importance donnée à l'Eglise et aux sacrements. Quant à l'accusation faite à *Alpha* d'être une présentation « fast-food » ou « prête-à-porter » du christianisme, elle se heurte aux compte-rendus positifs de très nombreux et très sérieux responsables d'Eglises, ainsi qu'à la profondeur des témoignages personnels.

[20] N. Gumbel, *Le dire aux autres*, Burtigny, Editions Jeunesse en Mission, 2e éd. 1999, p. 61.

[21] L'Eglise Vineyard la plus connue de Suisse est à Berne. Elle compte pas loin d'un millier de membres, répartis dans la ville en 5 secteurs. On peut consulter le site www.vineyard.bern pour une information plus complète.

des charismes. Wimber rapporte l'exercice du ministère à la personne de l'Esprit. « La Bible, disait-il, n'est pas le repas, c'est le menu. »

Le ministère, selon Wimber, consiste « à répondre aux besoins des personnes sur la base des ressources divines ». En ce sens tout ministère est d'abord le fait d'un charisme, d'un don de l'Esprit. L'enseignement et le ministère de très nombreux pasteurs, parmi eux les pasteurs anglicans de HTB, ont été renouvelés par Wimber lors de ses visites en Angleterre au début des années 80. Ceux-ci ont été profondément touchés par sa simplicité et sa transparence, son humilité et son humour, son amour de l'Eglise tout entière, sa dépendance complète de l'Esprit de Dieu.

Lors de conférences « *signs and wonders* – signes et miracles » aux USA et en Grande-Bretagne dans les années 80 et 90, Wimber pratiquait « l'anti-chauffe ». Pas de *one-man-show*, pas de cris (de sa part !), pas de musique de fond. Quand l'attente ou la tension se faisaient fortes, il annonçait une pause-café. Après un enseignement simple basé sur les évangiles et la manière de Jésus de parler, de prier et d'agir, venait le « *clinical time – temps clinique* », où pas à pas, il montrait comment prier avec les personnes, comment s'attendre à l'Esprit de Dieu, comment percevoir son action. Ce temps de ministère commençait par une simple prière « *Come Holy Spirit – viens Saint-Esprit* ». La plupart du temps, Wimber invitait les personnes à venir devant au moyen de paroles de connaissance (cf. 1Co 12,8) souvent très précises. Puis il demandait aux pasteurs et responsables dans l'assemblée de venir eux-mêmes prier pour ces personnes. Wimber les guidait, étape après étape, avec beaucoup de sensibilité. Ils apprenaient à prier pour la guérison, à discerner l'action du Saint-Esprit, à percevoir et à donner des paroles de connaissance, à prier pour une délivrance spirituelle. Wimber formait ainsi les Eglises et leur permettait de pratiquer ce ministère à leur tour[22].

Wimber a insisté contre vents et marées que le projet complet de Dieu pour son Eglise est de la racheter – c'est l'œuvre du Fils – *et* de l'équiper

22 La fameuse « bénédiction de Toronto » a démarré dans une Eglise Vineyard de la ville en 1994. Il faut savoir cependant que Wimber n'a pas avalisé tout ce qui était pratiqué et vécu à Toronto. Finalement, l'Eglise a constitué sa propre famille, appelée TACF, Toronto Airport Christian Fellowship.

– c'est l'œuvre de l'Esprit[23]. Il est celui qui, au XXe siècle, a remis en marche le corps d'Ephésiens 4. « *Everybody gets to do the stuff – tout le monde va faire ces choses* », répétait-il. Avec beaucoup de patience, de simplicité et d'humour, Wimber a habilité tant et tant d'hommes et de femmes croyants, allant de l'évêque au simple laïc, à connaître le ministère du Saint-Esprit et à se former à l'exercice des charismes.

Les notes de simplicité et de transparence du ministère dans *Alpha* sont de cette veine-là. Nicky Gumbel, alors jeune avocat, a reçu sa vocation d'évangéliste à travers Wimber à HTB en 1982. Ce que Gumbel a connu et expérimenté de la personne et de l'œuvre du Saint-Esprit, il a voulu le transmettre à d'autres.

Ce ministère, qu'est-il en fait sinon une obéissance à la parole de Jésus et une dépendance vis-à-vis de l'Esprit de Dieu ? Pour de nombreux responsables et accompagnateurs du cours, il s'agit d'un apprentissage entièrement nouveau. « *Faith is spelt r-i-s-k – la foi s'épelle r-i-s-q-u-e* », selon la formule de Wimber. En Mt 28,20, lorsque Jésus envoie les disciples : « Allez... et apprenez-leur à pratiquer tout ce que je vous ai commandé », le commandement : « guérissez les malades ! » (Mt 10,7) n'y est-il pas inclus[24] ?

Conclusions et espérances

« Je suis venu afin que les hommes aient la vie et qu'ils l'aient en abondance », dit Jésus (Jn 10,10). C'est un vrai souffle de vie qu'*Alpha* a

[23] Wimber est à ma connaissance le seul théologien protestant (ou d'Occident ?) qui différencie, dans la théologie comme dans la pratique du ministère, les deux économies du Fils et de l'Esprit. L'œuvre de l'Esprit n'est pas un simple ajout ou prolongement de celle du Fils. Elle a sa validité et son champ d'activité propres. Cela rappelle la théologie orthodoxe, qui marque aussi la même distinction. Le Fils et l'Esprit sont tous deux des hypostases (des personnes), envoyées par le Père et venant dans le monde selon leur mode propre et pour une œuvre distincte, bien qu'ils soient intimément liés. On pourra lire avec intérêt Vladimir LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, Cerf, 1990, en particulier le chapitre intitulé « Economie du Saint-Esprit ».

[24] Il ne ressort pas de ce qui précède que les Eglises qui utilisent *Alpha* deviennent des communautés de type charismatique. Certainement elles deviennent davantage sensibles à la dimension charismatique de la foi, ou dit autrement, à l'importance du Saint-Esprit dans la vie de chaque croyant et dans la vie de l'Eglise.

amené pour d'innombrables Eglises et paroisses dans le monde entier en 15 ans. Là où la vie se manifeste, les habitudes et les personnes sont quelque peu bousculées. Qui cependant ne se réjouirait d'une nouvelle vie ?

Cela m'amène à une première conclusion : tout ce qu'*Alpha* apporte de nouveau en est encore, pour beaucoup, à son stade d'enfance. Il y faut de l'encouragement, du discernement, de la patience, et surtout de la nourriture. Un des grands défis de ces prochaines années sera de pourvoir adéquatement aux attentes et besoins des personnes qu'*Alpha* a (r)amenées dans les Eglises. Les pages du Nouveau Testament qui parlent de la croissance du corps et des devoirs mutuels entre les croyants sont précieuses à cet égard.

Une deuxième conclusion est qu'il est urgent pour les responsables, prêtres et pasteurs, d'apprendre à faire de la place au Saint-Esprit ; dans la prédication, dans la pratique du ministère, dans la collaboration avec les laïcs. Il est urgent de (re)découvrir sa personne et son œuvre, notamment le baptême de l'Esprit, clairement annoncé et promis à tous les croyants[25]. Cela est nécessaire pour ne pas éteindre ou étouffer les flammes de vie qui sont nées au travers d'*Alpha* (cf. 1 Th 5,19). Sur ce point précis, les responsables des différentes familles d'Eglise (notamment catholique, réformée et évangélique) ont tout intérêt à dialoguer et à s'écouter.

Et voici une espérance : c'est le renouvellement des ministères et des vocations qu'*Alpha* commence à susciter. A HTB, une école théologique et pastorale a été fondée, pour celles et ceux qui se destinent au ministère. Dans de nombreuses paroisses en Suisse Romande, *Alpha* fait naître de nouveaux ministères laïcs.

Une autre espérance est le rapprochement œcuménique, le renouvellement et l'approfondissement de la communion entre les Eglises et leurs responsables, qu'*Alpha* amène comme une sorte de produit dérivé. Ce que des décennies de rapprochement ecclésiologique et théologique n'ont pu encore atteindre, l'*évangélisation en commun* pourrait-elle le faire advenir ?

[25] La venue de l'Esprit, l'accomplissement de la promesse du Père, sont annoncés et confessés par tous les auteurs principaux du NT (cf. entre autres Mt 3,11 et // ; Jn 1,33 et 20,22 ; Ac 2, 4 et 33 ; Ga 3,2 et Rm 5,5 ; Ep 1,13 ; 1 Jn 3,24). En Ap 22,17 l'Esprit est mentionné *aux côtés de l'Epouse* ; ensemble ils intercèdent pour la venue en gloire du Seigneur.

Brève bibliographie

Nicky Gumbel, *Les Questions de la Vie, Le contenu du cours Alpha*, Editions Cours Alpha France, 3e éd., 2004.

Nicky Gumbel, *Le dire aux autres*, Burtigny, Editions Jeunesse en Mission, 2e éd., 1999.

Nicky Gumbel, *Sujets brûlants*, Burtigny, Editions Jeunesse en Mission, 2000.

John Wimber, *Allez, évangélisez par la puissance de Jésus*, Rouen, Menor, 1989.

John Wimber, *Allez, guérissez par la puissance de Jésus*, Rouen, Menor, 2e éd., 1989.

David Pytches, *John Wimber : his influence and legacy*, Eagle IPS, 1998. Un excellent ouvrage collectif anglais sur Wimber, édité par un évêque anglican.

Stephen Hunt, « Alpha and its critics : an overview of the debates », *Pentecostudies*, 2005, vol. 4. Un excellent article anglais qui analyse *Alpha* sous l'angle religieux et sociologique, et présente un débat équilibré de ses critiques comme de ses défenseurs.

Sur la personne et l'œuvre de l'Esprit, on peut aussi consulter :

P. Gisel, L*a subversion de l'Esprit*, Genève, Labor et Fides, 1993.

V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, coll. Foi Vivante, Paris, Cerf, 1990.

■

Hokhma 89/2006, pp. 140-147

par André PERRENOUD,
pasteur et formateur d'adultes dans l'EERV (Eglise Evangélique Réformée du canton de Vaud), Daillens

Le « Parcours 7+1 – Explorations de la foi chrétienne »

Les Vaudois ont la réputation de n'être « ni pour, ni contre… bien au contraire ! ». Les vives réactions au « cours Alphalive » sont donc une exception à la règle, d'autant plus qu'elles ont donné naissance à une alternative constructive : le « Parcours 7+1 ».

Comme revue de réflexion théologique, Hokhma se devait de présenter le pour et le contre, pour permettre à ses lecteurs de saisir les différences et de mesurer les enjeux. Nous remercions le pasteur Perrenoud d'avoir si franchement exposé la perspective et la méthode du « Parcours 7+1 ». *Le comité de rédaction.*

C'est un message électronique, arrivé la veille de la mise au net de ces notes, qui ouvrira ma présentation du « Parcours 7+1 – *Explorations de la foi chrétienne* ». Authentique, ce message indique quel public s'intéresse à cette offre de « formation pour adultes », offre dont la « démarche qualité » qui l'accompagne voudrait préserver l'authenticité, sur le fond et sur la forme[1]. Je ne fais que couper (entre parenthèses) les passages nécessaires à préserver l'anonymat de l'auteure :

[1] *Cèdres Formation*, Espace de formation de l'Eglise Protestante Vaudoise (EERV – Eglise Evangélique Réformée du Canton de Vaud, selon l'appellation officielle), qui porte et coordonne le projet, est institution certifiée EduQua (certificat suisse de qualité pour les institutions de formation) depuis 2003. Lors de l'audit de renouvellement de la certification, passé en juin 2006, c'est le « Parcours 7+1 – Explorations de la foi chrétienne » qui a été présenté comme exemple de nos orientations pédagogiques et fondamentales en formation des adultes. L'un des critères examinés est celui de la formation des formateurs : les animateurs des modules doivent avoir des qualifications reconnues dans les domaines ➡

Bonjour,
en visitant le site de l'Eglise protestante du canton, je suis tombée sur votre adresse.
En fait, je souhaiterais pouvoir intégrer une paroisse ou un groupe chrétien de réflexion avec des membres de ma tranche d'âge (j'ai 28 ans), car je suis croyante, mais pas pratiquante. J'ai mené une réflexion qui m'a amenée à [...] et j'aurais aimé pouvoir me trouver moins seule dans ma foi, et rencontrer des personnes pour qui cette dimension compte, sans tomber dans un environnement trop style louanges ou évangélique à l'extrême.
Je travaille et suis souvent à [...]
Je vous remercie pour vos renseignements.
Signé : [...],
Conseillère en orientation professionnelle
(suivent adresse et numéro de téléphone)

Un public-cible spécifique

Il fallait rappeler ainsi que les sensibilités sont plurielles, multiples, dans le champ de la spiritualité adulte. Le projet développé par la Plateforme cantonale des formateurs et formatrices d'adultes de l'EERV entre 2002 et 2003 a pour ambition (démesurée, certes ! mais bien réelle pourtant...) de faire « tache d'huile » : il existe un public de laïcs et de théologiens que l'émergence redondante d'une sorte de « pensée unique » au sujet de l'évangélisation désarçonne. J'en fais partie. La montée en flèche du « cours Alpha » (un même cours pour toutes les Eglises, dénominations et nations...) réveille en moi une méfiance profonde. Que

pédagogique et d'animation des groupes. C'est pourquoi le « contrat 7+1 » passé avec les régions de l'EERV qui organisent des modules stipule que seuls les modules animés par des ministres « formateurs d'adultes qualifiés » peuvent figurer dans le répertoire de l'offre publique. L'avenir dira si la manie courante en Eglise « d'adapter » les cours et les parcours, les positions et les dispositions, les règlements et les décisions synodales, étouffe cette initiative... Je le crains, quand je vois le nombre impressionnant de collègues autoproclamés « formateur/rice d'adultes » qui me demandent simplement de leur « envoyer le matériel »...

cherche-t-on réellement à obtenir (et qui cherche à obtenir quoi ?) par un tel « unanimisme » de témoignage et de conviction, un brin volontariste ?

J'ai donc fait partie de celles et de ceux qui se sont d'abord étonnés : plusieurs de mes amis ou collègues pasteurs organisant le « cours Alpha » comme ministres d'une Eglise multitudiniste (l'EERV, non confessante, et dont le service voudrait rester « public » dans un partenariat ouvert avec l'Etat) s'empressaient de me dire qu'ils l'adaptaient, quand bien même toute la « philosophie » à la base du cours (ouvrages distribués, site internet, etc.) affirmait que « l'appellation » était comme protégée, et que tout cours local devait garder la structure, les contenus, la théologie glorieuse et pentecôtisante que j'y découvrais.

Mes collègues offrent-ils donc le cours Alpha, ou autre chose ? Mais dans ce cas, quoi donc ? et pourquoi vouloir présenter sous label Alpha une offre différente (du moins est-ce ce qu'on me dit...) ? A quel besoin réel répond cette volonté ? En définitive, qui trompe qui de cette manière, pourquoi et à quelles fins, me disais-je (et me dis-je encore...) ?

Une démarche clairement ancrée dans une identité réformée

L'équipe de base du « Parcours 7+1 » a donc souhaité une autre démarche, qui lui paraisse plus claire dans son identité et son ancrage institutionnel, et qui témoigne d'autres manières de vivre sa quête spirituelle, d'autres manières d'accueillir la différence et le multiple, d'autres manières de recevoir et de donner la liberté et la grâce évangéliques, d'autres manières de communiquer au sujet de l'essentiel. Nous avons donc voulu

- inviter des adultes pour un « parcours » et non pour suivre un « cours »,
- poser comme référence des explorations (avec un « s » du pluriel) menées en commun, plutôt qu'une doctrine objet « d'enseignement » de la part d'un leader,
- adopter une position épistémologique et théologique clairement réformée, dans un temps où la confusion des identités désarçonne de plus en plus de monde.

Des buts touchant le développement personnel et spirituel, et le savoir-être communautaire en société autant qu'en Eglise

Le premier des buts que poursuit « 7+1 » est clairement exprimé dans la formule suivante : « développer la faculté de penser des participants (autonomie, analyse, repérer des pertinences, faire des liens) ».

Le second est ainsi rédigé : « développer leurs capacités d'écoute et de prise de parole (dialogue théologique et spirituel) »[2].

Ces deux premiers buts sont « transversaux » aux thèmes annoncés pour les différentes soirées, qui répondent quant à eux à l'exposé du troisième but mentionné : « apporter des contenus bibliques et théologiques fondamentaux (connaissances), sans visées particulières sur les participants (adhésion à la foi réformée, aux formes traditionnelles de vie communautaire, engagement dans un groupe ou un « service », etc.) ».

Un laps de temps offert pour repenser le sens de la vie

L'ordre choisi pour exposer ces trois premiers buts n'est pas innocent : il indique premièrement que « 7+1 » est bien une proposition de développement spirituel pour adultes. « 7+1 » n'est pas une école de disciples, ni un cours destiné à « transmettre » la foi, ni non plus une opération orientée vers une adhésion des participants à tel ou tel style de vie communautaire en Eglise, au-delà des trois mois que dure le parcours.

Il indique ensuite que le savoir (apports de contenus, connaissances bibliques ou théologiques) prend tout son sens quand justement il « fait sens » pour chaque participant, s'incarnant aussi jusque dans le « savoir-faire », le « savoir-être », le « savoir-devenir »... Sans apport de contenus

[2] Esquisse de projet – 4 du 16.06.03 : document de référence destiné aux partenaires institutionnels impliqués dans le projet : Conseil Synodal, Conseil du DFA, CSCC Formation des adultes. Produit des orientations rédigées par le groupe de travail, ce document a été mis à disposition du public et des Conseils régionaux aux Assises de la catéchèse du 10 mai 2003 et à la plate-forme cantonale des formateurs le 17 juin 2003. Document en libre circulation (voir www.protestant.ch/direct/dfa sous plate-forme des formateurs).

ou de connaissances, il m'est difficile de renouveler le sens que je donne à ma vie ; mais si les contenus et les connaissances que m'expose tel formateur ne « font pas sens » pour moi en produisant des effets « opératoires » dans mes modes de pensée et d'agir, la « transmission de savoir » même la mieux didactiquement construite n'a pas vraiment atteint son but chez moi...

Une pédagogie particulière pour exercer l'expression du sens de « ma » vie

Or le sens que chacun donne à sa vie, s'il est questionné par le choc des idées et par l'expérience vécue, n'en reste pas moins un sens « unique » (que seul l'individu peut se donner lui-même pour sa vie).

Pour tendre vers les trois premiers buts exprimés, la pédagogie mise en œuvre dans les rencontres « 7+1 » offre aux participants des méthodes et moyens spécifiques leur permettant d'exercer concrètement les facultés à développer :

- des temps d'échange de points de vue, de discussion ou de débat en sous-groupes
- un « journal mural » (outil collectif) qui recueille devant tous les questions ou remarques formulées et l'évolution des avis exprimés
- un « journal de bord » (journal personnel de formation) que chacun construit au fil des rencontres et entre les rencontres
- des consignes particulières qui concluent chacune des soirées et ouvrent une possible continuité de l'action formatrice (p. ex. : « qu'ai-je envie d'expérimenter jusqu'à la prochaine fois, à quoi ai-je été rendu attentif durant cette soirée ? »)
- des propositions de lecture d'appui ou de recherche à effectuer entre deux rencontres (recherche d'images, de modèles, d'objet symbolique)
- une huitième soirée (« + 1 ») résolument non thématique : le participant y construira lui-même le sens qu'il pourra ou voudra donner à son parcours.

L'ensemble s'appuie sur des méthodes propres à la « formation d'adultes »

(entendue ici non comme « formation des adultes en Eglise », mais plus génériquement comme science humaine propre, laquelle s'est profilée comme telle depuis quelques décennies et dotée d'outils spécifiques)[3].

Autant de moyens offerts à chacun pour exercer pendant sa formation les capacités vers le développement desquelles « 7+1 » voudrait le conduire.

Des outils dont chacun recrée pour lui-même le mode d'emploi...

De ces outils, chaque participant se saisira à sa manière. Il est important que chacun reçoive quittance de l'usage qu'il aura fait des moyens proposés, et que dans l'espace de formation un temps soit prévu pour lui permettre de communiquer au groupe les épis qu'il aura ainsi glanés au long de son parcours et que le groupe rassemblera comme dans une gerbe. C'est la raison d'être de la huitième soirée, qui ne se situe pas au même niveau que les autres. Elle n'apporte pas un thème de plus, elle n'est pas consacrée non plus au formateur pour qu'il puisse *in extremis* répondre aux dernières questions qui se posent... Elle est entièrement consacrée aux participants, par quoi le formateur leur indique que maintenant, il leur rend la liberté et la responsabilité d'exercer eux-mêmes les « compétences spirituelles » développées durant le parcours.

Les rôles de l'animateur de formation changent au fil du parcours

A ce stade, le formateur se garde d'être « enseignant ». Il donne au groupe les moyens de vivre son auto-évaluation. Il n'apporte pas de nouveaux éléments de contenus, ne prend plus d'initiatives pour faire

[3] Pour un ouvrage fondamental présentant les origines et les ambitions de l'éducation des adultes puis de la « formation des adultes », voir : Allouche-Benayoun & Pariat, *La Fonction Formateur*, Paris, Dunod, 2000.
Pour découvrir les divers champs que recouvre actuellement la « formation des adultes » : Ph. Carré & P. Caspar (dir), *Traité des sciences et des techniques de la formation*, Paris, Dunod, 1999.
Ou parmi les ouvrages pratico-pratiques, bien connu en Suisse romande des formateurs/trices en institution ou dans les entreprises : D. Noyé & J. Piveteau, *Guide pratique du*

« rebondir » vers de nouvelles matières à partir de ce que disent les participants : le moment des développements thématiques est passé, comme aussi celui de la formulation des synthèses ou d'une proposition d'interprétation par ses propres soins... Son rôle, tout aussi difficile, est de s'effacer progressivement, d'organiser l'espace nécessaire à ce que le groupe, arrivé au terme de sa formation, puisse se passer de lui en exerçant une dernière fois la « mise en pratique » des « compétences sociales » (on parle aussi de « compétences transversales ») travaillées durant la formation. Peut-être faut-il oser parler de « compétences spirituelles ». Car c'est en définitive de cela qu'il est question avec « 7+1 », quand on vise à

> « initier les participants à quelques principes opératoires de la pensée chrétienne »,
>
> en offrant « un terrain d'exercice à l'expression d'une spiritualité personnelle dans un cadre communautaire »

(exposé des deux derniers buts indiqués par les documents fondateurs).

En fin de course, après avoir donné au groupe les moyens d'évaluer son parcours, le formateur redevient progressivement un « participant » parmi d'autres : il remercie et prend congé personnellement, comme chacun.

Catéchèse d'adultes, ou formation d'adultes ?

En ce sens notre parcours n'est pas à proprement parler une formation de type catéchétique : il n'est cependant pas interdit qu'il le devienne ! Mais ce devrait être le cas pour ceux-là seuls qui auront choisi qu'il en soit ainsi pour eux-mêmes, décidant à l'issue du parcours pour l'un d'une suite à lui donner dans un cadre ecclésial, pour l'autre de poursuivre la lecture d'un évangile et de prier chaque semaine en rejoignant un groupe biblique... Ceux-là quitteront ce qui sera devenu pour eux un temps fort de leur « catéchèse continue », alors que d'autres choisiront peut-être... de s'accorder un temps de repos après dix années d'accom-

formateur : concevoir, animer, évaluer une formation, Paris, INSEP Consulting Editions, 7e éd., 2000.

pagnement de groupes d'enfants, ou de poursuivre leur « formation personnelle » en s'inscrivant à un programme culturel de l'Université populaire...

Et dans les divers groupes se seront alors côtoyés dans un réel accueil mutuel et dans un respect effectif de leur positionnement personnel – comme dans l'Eglise qu'une institution multitudiniste telle l'EERV choisit d'incarner – celles et ceux qui seront venus pour « approfondir leur foi » par une démarche qu'ils recevront comme catéchétique et celles et ceux qui seront venus pour s'informer, pour apprendre, pour découvrir, pour entrer dans une démarche de développement personnel et spirituel sans « adhérer » pour autant aux divers aspects de la tradition de foi abordée. Les uns et les autres auront cependant ensemble découvert, redécouvert, questionné, discuté cette tradition.

■

Ḥokhma 89/2006, pp. 148-156

Chronique de livres

Samuel Escobar, ***La mission à l'heure de la mondialisation du christianisme,***
(Voix multiculturelles), Marne-la-Vallée, Farel, 2006, 216 pp., ISBN 2-86314-329-8, 15 Euros.

Président de l'Union internationale des Groupes bibliques universitaires et de l'Alliance biblique universelle, l'auteur allie de solides connaissances théoriques et pratiques sur la mission. Il en fait profiter le lecteur en onze chapitres, denses et agréables à lire, dont le dernier est bibliographique. Les quelques répétitions qu'on trouve ça et là renforcent le propos de l'auteur.

« La mission chrétienne du vingt et unième siècle est devenue la responsabilité d'une Eglise mondiale ». La part prise par les Eglises latino-américaines – S. Escobar, péruvien de naissance en est un exemple –, africaines et asiatiques est désormais telle qu'elles sont devenues des partenaires obligés de toute activité missionnaire. « L'histoire et les sciences sociales sont des outils utiles pour mieux comprendre la Parole de Dieu et l'action missionnaire contemporaine, mais seule cette Parole est inspirée et toujours féconde pour équiper l'Eglise en vue de la mission ».

Comme la mission est une activité à la fois humaine et divine, elle ne peut pas être comprise sans prendre en considération ces deux aspects. On les trouve mêlés tout au long de l'histoire de la mission, que l'auteur parcourt en en dégageant les principaux moments, de l'Eglise primitive à nos jours.

La mondialisation des échanges économiques et de la communication caractérise ce nouveau siècle. Elle peut être une chance, comme un danger, pour le travail des missionnaires. « Ils auront à se servir des moyens du système, sans servir les fins du système ». Aussi paradoxal que ce soit, les Eglises du sud, où il y a le plus de pauvreté, sont aussi les plus enthousiastes à répandre l'Evangile.

Car le christianisme ne peut pas mourir, alors que la chrétienté, moribonde sinon déjà morte, doit affronter le zèle missionnaire retrouvé de la religion de Mahomet. Second trait de la culture occidentale contemporaine, le postmodernisme entérine la désillusion générale envers les grandes idées. La nouvelle religiosité, en Occident, n'est pas pour autant prête à recevoir l'Evangile. Les Eglises sont de moins en moins fréquentées sauf quand elles savent, une fois de plus, franchir les barrières culturelles (cas des maxi-Eglises américaines).

La mission chrétienne est l'affaire du Dieu unique *et* trinitaire. Le Père est souverainement missionnaire : il choisit, il envoie. Le projet du Père est universel mais il l'exécute par le choix singulier du peuple juif, d'Abraham à Jésus-Christ, son Envoyé par excellence. Par nature, la Bonne Nouvelle est destinée à être diffusée à tous.

« L'histoire de la mission pourrait être résumée ainsi : [...] la façon dont le nom de Jésus a été annoncé et adoré d'un pays à l'autre, d'une culture à l'autre, d'une langue à l'autre, d'un siècle à l'autre ». La personne de Jésus continue d'être admirée mais son œuvre expiatoire n'est toujours pas facilement reçue, ni n'est comprise la nécessité de se convertir. Or la conversion à Jésus – pas à la culture du missionnaire – est la seule façon d'avoir part au projet divin d'une nouvelle création. La mission, selon Jésus, « exige de s'identifier aux réalités sans perdre son identité ».

« La mission n'est rien d'autre que ce que le Saint-Esprit accomplit dans le monde. Elle coïncide avec son œuvre particulière qui consiste à mettre Jésus-Christ au premier plan ». La croissance considérable du mouvement pentecôtiste a fait redécouvrir le rôle du Saint-Esprit, notamment dans l'Evangile de Luc et dans les Actes des apôtres.

La Bible a eu une influence déterminante sur les chrétiens d'Afrique et d'Asie qui l'ont lue autrement en fonction de leur propre contexte culturel,

mais à partir d'une présupposition inchangée : « l'Ecriture est par nature une révélation de Dieu et elle fait autorité ». Cette lecture peut atténuer les défauts d'une lecture occidentale marquée par des oppositions dualistes excessives et un individualisme exacerbé.

Selon le modèle biblique, la mission est un service global car la prédication de l'Evangile conduit à une transformation individuelle et sociale : « il n'y a qu'un seul Evangile, il rachète l'individu et transforme la société ».

Finalement la mission selon la Bible correspond à la seule contestation efficace de la conception sécularisée du monde qui a envahi l'Occident. Aujourd'hui le culte rendu à Dieu – Père, Fils et Saint-Esprit – par des hommes « de toutes nations, de toutes tribus, de tous peuples et de toutes langues » est une sorte de répétition qui donne un avant-goût de la Nouvelle Jérusalem qui descendra des cieux, d'auprès de Dieu. ■

Jean-Paul Dunand

Michael Moynagh, ***L'Eglise autrement, les voies du changement,***
trad. de l'anglais par A. Doriath, préface de G. Aurenche, avant-propos de S. Lauzet, (évangile@notreculture.fr), Empreinte/Temps Présent, 2003, 194 pp., ISBN 2-906405-63-9, 16 Euros

Brian McLaren, ***Réinventer l'Eglise, communiquer l'Evangile dans un monde post-moderne,***
trad. et adapté par la LLB-France, préface de S. Lauzet, (évangile@notreculture.fr), Valence, Ligue pour la Lecture de la Bible, 2005, 206 pp., ISBN 2-85031-538-9, 15 Euros.

Le groupe de réflexion *Evangile et Culture,* mis en place par l'Alliance Evangélique Française en 1998, entend explorer des pistes pour adapter le langage, les modes de vie, l'action missionnaire de l'Eglise aux changements profonds qui affectent la culture et la société occidentales. A travers ces deux publications, il veut rendre attentif notre monde chrétien franco-

phone aux idées du mouvement évangélique anglo-saxon dit de « l'Eglise émergente », déjà diffusées en France par le groupe « Témoins » (cf. l'article de Jean Hassenforder dans ce numéro de *Hokhma*).

Michael Moynagh est prêtre anglican. Son approche se veut pragmatique et prend en compte les ressorts essentiels de la mentalité contemporaine, l'individualisme et le consumérisme. Les entreprises ont abandonné la logique du « prêt-à-porter » et proposent désormais du « sur mesure », en se centrant sur le client et ses besoins. Rapporté à la mission de l'Eglise, cela signifie, rejoindre ceux du dehors dans leurs attentes, leurs questionnements, leurs lieux de vie (notamment leur travail : les pasteurs et responsables spirituels ne rencontrent guère les gens que dans leur cadre familial, domestique). Sans plus espérer qu'ils viennent spontanément dans les Eglises pour s'y contenter d'un discours pré-formaté, ni qu'ils s'adaptent à des structures de vie paroissiale traditionnelles, largement déconnectées des rythmes et mœurs d'aujourd'hui, où le dimanche est consacré au repos ou à la cellule familiale (souvent éclatée). L'enjeu reste de « faire des disciples » et non des clients occasionnels de l'Eglise. Mais il s'agit de sortir des murs, de diversifier et multiplier les réseaux, les lieux et modes de partage de la bonne Nouvelle en fonction des classes d'âge, centres d'intérêt, attentes de formation, conditions sociales (diversification que favorise l'explosion des moyens de communication informatiques). Et ce afin de recréer un réel tissu communautaire où pourra se vivre l'étape décisive de la foi. Ce que résume bien l'expression *belonging before believing*. Pas de croyance, pas d'adhésion authentique et durable sans appartenance.

L'approche de Brian McLaren, pasteur et théologien américain, se décline en pas moins de douze « pistes ». Son champ d'investigation est donc plus diversifié, et ses suggestions de réformes volontiers plus générales que celles de Michael Moynagh (dont elles rejoignent toutefois l'esprit réaliste). Proche des méthodes d'analyse systémique et « biotique » de Christian Schwartz (voir l'article de G. Pella dans ce numéro), il veut esquisser les contours de l'Eglise « de l'autre côté », en évitant les deux écueils que constituent la sauvegarde désespérée de l'institution et sa transformation en entreprise de services spirituels (p. 173s). Une Eglise prête pour une

quadruple mission : « faire des chrétiens, de meilleurs chrétiens, dans une authentique communauté spirituelle, pour le bien du monde » (p. 29).

L'originalité essentielle de l'auteur est d'appréhender très positivement le défi que pose la mentalité post-moderne à l'annonce de l'Evangile : la fin des grands récits, la méfiance vis-à-vis de toute prétention à la vérité absolue, la valorisation de l'expérience et du témoignage, le dos tourné au rationalisme, le culte de la tolérance et de l'ouverture, autant d'attitudes « postmodernes » qui ouvrent aux témoins de Jésus-Christ un champ inespéré de dialogue avec l'homme d'aujourd'hui ; à condition que le discours théologique ne soit plus axé sur une apologétique défensive, arrogante, prétendant avoir réponse à tout, auto-fondée sur une autorité scripturaire qui ne va plus de soi pour nos interlocuteurs. Un exemple donné est celui du nécessaire passage d'un créationnisme strict à une approche intégrant l'hypothèse de l'évolution sans ses impasses, c'est-à-dire dans la perspective du dessein intelligent, p. 78s. Il faut nous faire compagnons de route et non bergers des chercheurs de sens, témoins du mystère et non donneurs de leçons, défricheurs d'un nouveau langage théologique, intégrant la science et l'art, ouvert à l'écoute de l'autre (p. 67-88, 149-178). L'auteur écarte le spectre du relativisme auquel pourrait mener un si grand respect du pluralisme idéologique et religieux ambiant, en pariant que chacun reconnaîtra l'arbre à ses fruits (p. 87). A noter que, dans le contexte francophone, L. Schlumberger arrive par d'autres chemins à des conclusions proches. L'avenir de l'évangélisation n'est plus dans la proclamation directe et forte, ni dans la proclamation implicite – et donc ambiguë – de l'engagement, social notamment, mais dans la rencontre qui crée les conditions du témoignage authentique (cf. *Sur le seuil, les protestants au défi du témoignage,* éd. Olivétan, Lyon, 2005, p. 72-79).

On le voit, pour nos deux auteurs, il s'agit de passer d'une Eglise-club à une Eglise pour ceux, voire *de* ceux qui n'y sont pas encore. Ce qui implique un total décentrement de soi-même de la part des responsables d'Eglise, et beaucoup d'humilité. Autant dire que leurs propositions rencontreront des résistances, conscientes ou non. B. McLaren souligne la difficulté psychologique et culturelle de la tâche qui attend les chrétiens.

« Nous en savons tellement que nous ne sommes plus capables de comprendre à quel point nous avons besoin d'apprendre » (p. 41).

Pour notre part, la seule perplexité que font naître des propositions aussi stimulantes concerne leur pertinence dans un autre contexte que celui des auteurs. Avec la montée d'une laïcité crispée, de plus en plus hostile à la présence du religieux dans l'espace social, que connaît la France – notamment – depuis quelques années, serait-il aussi facile chez nous qu'en Angleterre de créer un jardin biblique pour enfants dans un supermarché (M. Moynagh, p. 133s) ? Ces travaux ne fournissent donc qu'un socle – solide – pour la réflexion et l'action. A chaque Eglise, selon sa situation et son histoire propre, d'en tirer la substantifique mœlle sans confondre l'esprit et la lettre. ■

Christophe Desplanque

Gerhard Tersteegen, *Traités spirituels*,
(Petite bibliothèque de spiritualité), Genève, Labor et Fides, 2005, 188 pp.

Il y a quelquefois de ces mots interdits qui masquent une certaine fragilité qu'imposent les tragédies de l'Histoire : les adversités et guerres fratricides sous la bannière des Ecritures font aussi partie de cet héritage trop souvent lourd à porter et quelquefois à penser. Il est alors remarquable que pour certaines Eglises issues de la Réforme, les mots « contemplation » et « mystique » provoquent une immédiate méfiance, voire une persistante irritation au seul fait d'évoquer l'existence de ces diverses formes de vies contemplatives qui se sont essentiellement définies avant la Réforme et qui ont surgi depuis plus d'une cinquantaine d'années, en France, en Suisse et ailleurs dans le monde protestant : pour être très précis, l'existence de communautés consacrées à la prière et à la contemplation et qui furent même reconnues par certaines Eglises issues de la Réforme, ont été certes saluées et eurent, dans certains cas, leurs heures de gloire, mais persiste tout de même une très grande réserve sur ce mode de vie aux airs, juge-

t-on, plutôt bigarrés. Est-il vraiment certain qu'à cet égard, l'ancestrale défiance qui se fait réserve vis-à-vis de cette sensibilité et de cette forme de retrait du monde, ne persiste plus ? Rien n'est moins sûr et ce, malgré un œcuménisme actif et profondément enraciné qui aurait dû dissiper certaines appréhensions, mais, faut-il le constater, trop souvent en vain. Il est sans doute possible d'expliquer ce problème par des faits liés à l'Histoire (opposition au catholicisme, réactions contre le piétisme, etc.), mais la réponse est peut-être du côté d'une lecture de la Réforme qui fit abstraction de cette « mystique contemplative » qu'elle contribua à séculariser et qu'elle libéra, par conséquent, des monastères ou encore des griffes d'une élite ecclésiastique, mais dont le souffle maintenant délié lui échappa complètement.

L'édition en français des *Traités spirituels* de l'allemand Gerhard Tersteegen (1697-1769) est un des signes qu'insister sur cet aspect d'une spiritualité contemplative n'est pas inutile. Cette publication préparée par Michel Cornuz a été précédée, il y a quelques années par le travail de la Communauté de Villeméjane (*Sentiers* n° 5/1995) qui avait alors publié la traduction de tous ces textes avec un commentaire théologique ici absent de la présentation de Labor et Fides ; l'éditeur a choisi fort justement de revoir la traduction et d'introduire en quelques pages la personne, l'œuvre, la spiritualité du prédicateur réformé allemand et aussi chacun de ses textes. En fait, ne sont publiés que trois courts traités de son œuvre, une lettre et une courte « instruction » dont l'ensemble s'intitule pour les circonstances de cette édition *Chemins de vérité* et de laquelle nous pouvons lire ce qui suit : *Instruction pour une juste compréhension et un bon usage de l'Ecriture sainte ; Epître au sujet de la raison, sa capacité, son usage et son abus en ce qui concerne les réalités divines ; On ne connaît Dieu qu'avec le cœur ; Bref exposé de la nature et de l'utilité de la vraie piété ; Lettre au sujet de la vraie mystique ; Courte instruction sur la mystique*.

De par sa pratique quotidienne de la lecture de la Bible, de la prière et aussi, plus tard, de la vie communautaire, Tersteegen préféra à la spéculation théologique plus abstraite, la simplicité de propositions plus concrètes pour que l'ensemble des croyants puissent trouver la voie vers

une compréhension renouvelée des Ecritures, par une spiritualité à la croisée des traditions contemplatives et mystiques qu'il enracinera dans le terreau déjà très riche de la Réforme ; il écrira ceci : « *Voilà donc, me semble-t-il, les moyens et les voies les plus proches et absolument nécessaires pour arriver à une juste et profonde connaissance de l'Ecriture. Ce sont les cinq classes de l'école supérieure des cieux. Ainsi, une âme qui s'exerce 1) dans la prière, 2) dans la pratique, 3) dans le renoncement, 4) dans le recueillement, 5) dans la souffrance, devient de plus en plus disponible à l'illumination divine et y participe de plus en plus.* » (p. 60)

Enfin, ce dernier exemple, extrait de sa courte *Lettre au sujet de la vraie mystique,* résume avec éloquence sur quels fondements Tersteegen a fondé sa spiritualité et, pour ainsi dire, sa vie entière : « *Ainsi, c'est quand le Christ lui-même devient notre vie, que nous vivons. Une vie chrétienne construite par soi-même, dont le Christ vivant intérieur n'est pas l'origine et l'âme, ne mérite pas son nom : ce n'est qu'un masque mort, une forme extérieure sans vie ni force* » (p. 174). ■

Michel Clément

LISTE DES DERNIERS OUVRAGES REÇUS

Elian Cuvillier, ***Naissance et enfance d'un Dieu,*** **Jésus-Christ dans l'évangile de Matthieu,** Paris, Bayard, 2005, 240 pp., ISBN 2-227-47520-X, 19,80 Euros.

Alphonse Maillot, ***Ces miracles qui nous dérangent, Pour ne pas se tromper de signe,*** Poliez-le-Grand, Editions du Moulin, 2006, (2e édition revue et augmentée), 96 pp., ISBN 2-88469-021-2, 16,50 CHF.