

La conversion dans l'Eglise multitudiniste ⁽¹⁾

par Helmut Burkhardt

« L'année missionnaire 80 » qui préoccupe actuellement la chrétienté protestante de la République fédérale d'Allemagne est un événement exceptionnel qui n'avait pas encore eu lieu en Allemagne sous cette forme. Les Eglises protestantes, de toutes dénominations, s'unissent pour une grande action missionnaire dans le but d'apporter l'Evangile à tous les habitants du pays. Le point de départ de cette action est l'observation qui avait été faite en 1918 déjà par un pionnier de la Mission populaire : « L'Allemagne est devenue une terre de mission ». (2) C'est pourquoi le document « Fondement Théologique » de l'année missionnaire assigne comme but particulier à cette action d'ensemble « la conversion de l'individu », (3) ce qui doit permettre l'intégration de celui-ci dans la communauté.

Au même titre que la conversion individuelle, la communauté elle-même peut être considérée comme un fruit de la mission. (4)

(1) Conférence remaniée, tenue le 14.1.1980, lors d'une pastorale de l'Eglise évangélique réformée du canton de Berne. In : *Theologische Beiträgen* 5 (1980) et traduite par Michèle Kammermann.

(2) Ainsi G. Hilbert (1868-1936) d'après H.H. Ulrich, article Volksmission, in : *Evangelischer Gemeindetexten*, p. 520 ; cf *das Vowort des theologischen Grundlegung des missionarischen Jahres 80*, p. 2

(3) *Theologische Grundlegung*..., p. 7

(4) Ibid. p. 8

D'autre part, la communauté est aussi le support de la mission et cela « en tant que groupe et par tous les membres qui la composent ». (5) Cette affirmation, certainement vraie du point de vue *Théologique*, n'est, dans le « Fondement Théologique », qu'une réponse à la question pratique : celle de la participation. (6) D'après la préface, les Eglises nationales se sont jointes aux Eglises libres et à divers groupements missionnaires pour mener à bien l'Année missionnaire ; elles sont donc, elles aussi, des protagonistes de fait de l'Année missionnaire. L'expression «...et partout les membres qui la composent », vaut-elle alors pour les Eglises nationales ? On sait en fait que le pourcentage des personnes ne faisant pas partie d'une Eglise chrétienne est très faible en Allemagne (7) ; comment peut-on donc, dans ce cas, déclarer l'Allemagne, terre de mission ?

Qui est le missionnaire ? Qui doit être évangélisé ? Les expressions du « Fondement théologique » sont certes claires, mais pas assez cependant, vu notre situation actuelle. Une obscurité réside dans la confusion existant entre le sens théologique donné à la communauté et la communauté telle qu'elle existe actuellement dans les églises nationales ou multitudinistes.

Pour mettre fin à cette confusion, il faudrait certainement poser la question du sens véritable à donner au mot conversion. Dans le « Fondement Théologique » ce mot pourrait sûrement trouver une place incontestable dans le contexte d'un chapitre sur la compréhension théologique de la communauté. Mais que se passe-t-il si le mot « conversion » échappe à ce contexte et s'il prend place dans la réalité concrète de l'église, si, dans l'Eglise, on se met à prêcher réellement la conversion ?

La réponse correcte à cette question peut déterminer l'attitude des églises nationales pendant une année d'efforts missionnaires. Ces églises vont-elles réellement devenir des églises missionnaires ? Il serait précieux de retravailler le concept biblico-théologique de conversion, de considérer sa réalité ecclésiale et de mettre cette réalité concrète qu'est la conversion en relation avec la réalité présente de ce qu'on appelle couramment « l'Eglise multitudiniste » (*Volkskirche*). Qu'en tend-on, tout d'abord, par cette dernière expression ? (8)

(5) Ibid.

(6) Ibid.

(7) Le témoignage de l'année missionnaire ne sera certes pas dissimulé aux membres de l'Eglise catholique, mais ceux-ci ne seront pas considérés, à vrai dire, comme les destinataires de celle-ci.

(8) Voir sur ce thème souvent discuté ces dernières années : Th. Song : *Wie wird die Kirche neu* ? Wuppertal, 1979 (2), pp. 17ss ; W. Huber, *Kirche*, Stuttgart, 1979, surtout pp. 168ss.

Les signes distinctifs de l'Eglise multitudiniste

L'expression « Eglise multitudiniste » est assez récente. F. Schleiermacher l'utilisa d'une manière polémique, l'opposant à l'Eglise d'Etat alors proclamée en Prusse. (9) L'Eglise faisait figure d'îlot démocratique dans une société précisément dictatoriale. Puis l'expression eut sa propre histoire au cours des décennies suivantes et subit différents changements: depuis la conception visant une christianisation progressive du peuple, (10) en passant par l'idée nationale et libérale d'une Eglise, pour ainsi dire, propriété du peuple, (11) jusqu'à la conception technocratique d'une Eglise couvrant tous les secteurs, conçue sur le modèle performant d'une entreprise de service à caractère religieux. (12) En observant les divers aspects présents comme passés de l'expression étudiée (13) et en essayant de garder constamment à l'esprit la réalité décrite à l'aide de celle-ci on peut alors dégager deux caractères de l'Eglise multitudiniste en relation avec le thème de la conversion. (14)

1. — On doit parler d'Eglise multitudiniste, là où la population (ou une grande partie de celle-ci) reconnaît une certaine Eglise, comme son « Eglise traditionnelle ».

2. — De même partout où la tradition veut que l'on baptise les enfants peu après leur naissance pour qu'ils fassent partie de l'Eglise et qu'ils deviennent, d'après l'acception commune, des chrétiens. Cela veut dire que les traditions de l'Eglise et celles du peuple sont parfois identiques. La vie de l'Eglise est alors une partie traditionnelle de la vie du peuple. (15)

(9) Huber, *op. cit.* p. 169

(10) Ibid. p. 170 : « L'Eglise auprès du peuple »

(11) Ibid. : « L'Eglise d'un peuple »

(12) Ibid. : « l'Eglise pour le peuple », cf. p. 20

(13) D'après Huber (p. 169) « Eglise multitudiniste » (Volkskirche) était dès le début un « concept impliquant un programme théologique », « un concept réformateur ».

(14) Il ne s'agit pas, bien entendu, de décrire ici le phénomène de l'Eglise multitudiniste avec son histoire de manière exhaustive, mais d'indiquer quelques pistes importantes pour notre sujet.

(15) cf Huber (p. 21) : « Beaucoup conçoivent encore l'appartenance à l'Eglise et l'acceptation de ses rites (le baptême des enfants en particulier) aussi incontestables que le rattachement à la communauté nationale », p. 107 : « On appartient à l'Eglise, comme on est membre de son peuple et citoyen de son Etat ».

Voilà jusqu'ici un court résumé des conditions dans lesquelles nous vivons, plus ou moins consciemment, au sein de l'Eglise nationale. Ces données *sociologiques* soulèvent un problème *théologique* dès que l'on essaie d'introduire la notion de « conversion » dans l'Eglise multitudiniste. Que peut signifier ce mot dans le cadre des données sociologiques évoquées plus haut ?

La « conversion » (Umkehr) quotidienne (pénitence)

Dans le vocabulaire courant et traditionnel le mot « conversion » (*Bekehrung*) ne joue qu'un rôle très secondaire ; à sa place on utilise plus ordinairement le mot « pénitence » (*Busse*). On parle de la prédication de la repentance des prophètes ou de l'appel à la repentance de Jésus : et la première des 95 thèses de Luther parle de la pénitence comme fondement de toute la vie chrétienne. Le mot « pénitence » (*Busse*) est pour nous de toute manière grevé par son emploi juridique. Avant l'époque des réformateurs, il était lié à l'idée de châtiment. Aujourd'hui encore le conducteur qui enfreint le code de la route doit payer une amende (*Bussgeld*). (16) Très tôt pourtant la pénitence a été liée à l'idée de « s'améliorer », c'est pourquoi nous associons habituellement à l'expression « faire pénitence », la pensée pleine de remords d'avoir fait quelque action répréhensible, et donc la disposition à nous corriger et à pratiquer le bien tout à nouveau.

Dans le contexte religieux cela signifierait demander et recevoir le pardon de Dieu pour nos fautes passées afin de rétablir ainsi la relation qui était brisée. C'est dans ce sens que parle Luther dans l'explication du baptême contenue dans son « petit catéchisme » : « le vieil Adam en nous doit, dans une repentance et une pénitence quotidienne mourir avec tous ses péchés et ses convoitises mauvaises ». (17)

Les concepts « repentance » et « pénitence » sont presque interchangeables comme ceux de péché et de désirs mauvais. Qu'une telle repentance soit nécessaire s'explique par la reconnaissance du fait que nous péchons quotidiennement et que nous dépendons chaque jour de la grâce et du pardon de Dieu. Ceci est une vérité biblique centrale, à la fois triste et heureuse, expérimentée quotidiennement par le chrétien. Chaque jour nous devons confesser que nous sommes des serviteurs inutiles (Luc 17.10). Ceci, non seulement parce que nous faisons *moins*

(16) cf H. Burkhardt : *Die Biblische Lehre von der Bekehrung*, Wuppertal, 1978, p. 9s

(17) Martin Luther, *Oeuvres*, tome VII, Genève, Labor et Fides, 1962, p. 180

que ce que le Seigneur attendait de nous, mais aussi parce que nous agissons *contre* sa volonté. C'est pourquoi nous sommes reconnaissants de voir, dans la prière de Jésus, que le pardon des péchés figure à côté de la demande du pain quotidien. Le Nouveau Testament insiste aussi sur le processus répété, de repentance par exemple, les textes de l'Apocalypse 2.5, 16 et 3.3, 19, ou bien de 2 Corinthiens 7.9 : « Je me réjouis non de votre tristesse, mais du repentir qu'elle a produit », et 12.21 (ceux qui ont péché précédemment et ne se sont pas repentis) ; de même la parole de Jésus à Pierre (Luc 22.32 : « toi donc, quand tu seras converti, affermis tes frères »), ainsi que la règle communautaire que Jésus donne à ses disciples (Luc 17.3 : « s'il se repent, pardonne-lui ») doivent être comprises dans ce sens. (18) Il est certain que plus nous vivons avec le Christ, plus nous mesurons l'abîme qu'est notre cœur et notre attirance pour le péché : « si nous disons que nous n'avons pas péché : nous nous séduisons nous-mêmes » (1 Jean 1.8). Mais « si nous confessons nos péchés, il est fidèle et juste pour nous les pardonner, et pour nous purifier de toute iniquité » (1 Jean 1.9).

Tous les exemples bibliques ont quelque chose en commun : en parlant de la repentance et de la conversion, ils présupposent que les destinataires sont déjà *chrétiens*. Ce n'est pas au travers de cette repentance qu'ils deviennent chrétiens : ils le *sont* déjà depuis longtemps. Ceci vaut pour les destinataires des épîtres de Paul ou pour les disciples dans les paroles de Jésus. Il n'est nulle part question de devenir chrétien, mais de le rester : de réaliser et de garder la foi dans sa vie quotidienne. C'est justement cette différence, entre devenir et être chrétien, qui est fondamentalement contestée par beaucoup. Être chrétien et le rester serait, d'après eux, un continuel devenir. Ceci serait la « repentance » et la « conversion ». Cette conception est présentée, par exemple, par la théologie dialectique et, plus particulièrement, par son fondateur, K. Barth. Déjà, dans son exégèse de l'épître de Paul aux Romains, il commente les paroles de Paul : « le salut est maintenant plus proche de nous que lorsque nous avons commencé à croire » ; de cette manière « croire ne peut pas être un fait, une chose, qui commence puis continue d'être. Le commencement, le miracle, la création sont confrontées à *chaque instant* à toutes les étapes de la foi ». (19)

Les textes plus tardifs de Barth parlent, en principe, de la même manière. Par exemple, au cours d'une discussion sur le sujet de la conversion dans sa *Dogmatique*, il interprète l'impossibilité d'une deuxième

(18) cf. v.32

(19) K. Barth : *Épître aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1967 p.470 - Rm 15 : 11.

repentance en Hébreux 6 par le fait qu'il ne peut pas y en avoir une première, puisque la conversion est un processus toujours renouvelé, qui dure toute la vie et que chaque instant est un recommencement radical. (20)

La différence entre devenir et être chrétien est aussi refusée par la théologie libérale, mais pour une autre raison. Être chrétien ne peut être qu'un constant effort pour le devenir (selon la conception humaniste de l'éducation). (21) Ici, également, on peut parler de repentance et de conversion, mais seulement dans le sens d'un événement toujours à nouveau nécessaire. Cependant, si on demandait aux défenseurs de ces deux théories quelle est leur religion (par exemple pour l'état civil), ils répondraient sans hésiter qu'ils *sont* chrétiens. Mais une telle affirmation sous-entend, logiquement, qu'on est devenu une fois chrétien, à moins qu'on suppose l'invraisemblable, c'est-à-dire qu'on l'a toujours été.

Mais un tel événement est à peine mis en relation avec ce qu'on pourrait appeler « conversion ». À la limite, il n'est pas qualifié, théologiquement. Il semble que la différence entre chrétien et non-chrétien n'ait ici que peu de poids au point de vue théologique. Ce fait s'explique dans la théologie dialectique car, pour elle, « en Christ » tous sont, au fond, chrétiens : les uns, qui s'appellent ainsi, le savent déjà, les autres pas encore. (22) La théologie libérale préfère l'idée d'une Eglise « latente » : l'essence du christianisme consiste à faire le bien. Ce que, bien entendu, on retrouve en dehors de l'Eglise chrétienne. (23)

(20) K. Barth : *Dogmatique IV/2xx* Genève, Labor et Fides, 1970, p. 210s. Voir H. Burkhardt, *op.cit.* pp. 48-50

(21) cf A. Ritschl : *Unterricht in der Christliche Religion*, Gütersloh, 1966 (1^{er} éd. 1875) p. 50 : « Pour celui qui veut parvenir à l'autonomie de sa vie chrétienne par les effets éducatifs insondables de la communauté chrétienne, il est tout à fait impossible, et même superflu d'observer un commencement d'un tel résultat. Ce qu'un individu peut constater, aux meilleurs des cas, n'est que le franchissement d'un degré dans son *développement chrétien* ». Comment cette compréhension de l'être chrétien se répercute ensuite à la base de l'église multitudiniste est décrit par F. Schwarz, *Überschaubare Gemeinde* (Herne, 1979, p. 20) : « On demande à ce collègue : « Êtes-vous chrétien ? ». Sa réponse était la suivante : « Je ne peux le savoir exactement. Qui d'ailleurs prétendait être lui-même chrétien ? Je m'efforce d'être chrétien ».

(22) cf H. Burkhardt, *op.cit.* pp. 48s, 70

(23) cf la présentation de cette position chez Huber, *op.cit.* p. 191s : les idées déterminantes de la foi chrétienne doivent être « interprétées par des catégories éthiques » (p. 191). C'est pourquoi on peut « tabler sur un christianisme en dehors de l'Eglise » (p. 192). Huber pourrait même se situer davantage dans la tradition dialectique ; en témoigne, à mon avis une phrase telle que : « *Chaque homme* est aimé par Dieu ; *chacun* se tient sous l'offre et la promesse de la justification divine. *Ceci* (!) lui confère sa place dans la communauté, qui doit être reconnue aussi par la discipline de l'Eglise ». (p. 133). Le témoignage biblique sur la conversion n'est donc pas compris aussi comme une ligne de séparation entre ne pas être et être chrétien, mais seulement, d'une manière générale, comme un « changement de

La conversion

Nous avons vu plus haut que cette compréhension « actualisante », c'est-à-dire relative à la transformation morale de la vie de la repentance, avait sa justification biblique. Cependant on doit admettre que cette compréhension de la repentance ne repose que sur une petite partie des textes qui parlent de conversion. C'est pourquoi on peut se demander si les affirmations aujourd'hui courantes sur la signification de la repentance, sont justifiées bibliquement.

En fait, en effectuant un bref survol de l'histoire de l'Eglise, on s'aperçoit que la conception actualisante de la conversion n'a pas toujours été en vogue.

Il a fallu en fait attendre la période constantinienne - période où l'on peut parler de l'existence d'Eglise multitudiniste - pour qu'elle fasse jour. Avant la « conversion » de Constantin, l'Eglise était une minorité menacée ; être chrétien était tout autre chose qu'une évidence, et le devenir était risqué. Ainsi en témoigne Cyprien, un des derniers martyrs, par le récit de sa conversion à la foi chrétienne : « Je marchais, aveugle, dans l'obscurité de la nuit... livré à la vie que je menais alors, je pensais souvent que ce que Dieu, dans sa bonté, avait promis pour mon salut était trop difficile, et même contradictoire... Comment pouvait-on être renouvelé et délivré de son passé, et comment, sans changement physique dans son cœur et dans son âme, pouvait-on être transformé ? Comment une telle conversion était-elle possible ? Car j'étais ligoté et prisonnier de mes nombreux péchés passés, et ne croyais pas pouvoir en être débarrassé ». Mais le témoignage chrétien qu'il avait entendu ne le lâchait pas. Finalement il se décida, et reçut le baptême. Voici ce qu'il en dit : « l'eau de la nouvelle naissance lava les tâches de mon passé... L'esprit vint des cieux et me transforma, par la seconde naissance, en un homme nouveau. Presque immédiatement, le doute fut effacé et l'assurance s'installa en moi. Ce qui me paraissait difficile m'était devenu facile, ce qui paraissait impossible était réalisable ». (24)

Dans ce témoignage de l'Eglise ancienne, nous ne devons pas buter sur le fait que l'efficacité du sacrement du baptême semble reléguer celle de la Parole au second plan. L'important pour nous reste que devenir

relations sociales » (pp. 65, 77, 118, 160, 167). De la formulation de l'article VII de la *Confessio Augustina*, il ne prend que le seul élément de la fondation de l'Eglise par la présence du Christ dans la Parole. Mais il n'examine pas dans la déclaration que l'Eglise est « le rassemblement de tous les croyants » (*congregatio sanctorum*), la continuité de la foi dans chaque membre de l'Eglise qui y est présumée.

(24) Cyprien : *Ad Donatum* 3 : 4

chrétien est considéré ici, sans aucun doute possible, comme un événement spirituel particulier. D'autre part il ne faudrait pas s'arrêter sur les éventuels traits stéréotypés, de ce récit, remarqués par quelques historiens. (25) Au contraire, cette observation prouverait que l'expérience décrite par Cyprien n'était pas rare, mais plutôt assez typique.

De même son frère aîné Tertullien, qui lui était contemporain, disait d'une façon assez lapidaire : « On ne naît pas chrétien, on le devient. » (fiunt, non nascuntur Christiana). (26) A partir de cette phrase, on comprend mieux sa parole célèbre, mais souvent mal interprétée : « Anima naturaliter Christiana ». (27) Elle ne signifie nullement que l'homme est chrétien « par nature », mais plutôt qu'il a été conçu pour le *devenir*.

En devenant religion d'Etat, le christianisme se trouva dans une situation tout à fait différente. Être chrétien allait de soi et la confirmation de chacun en tant que chrétien devint problématique. L'institution de la pénitence poussa la conversion unique aux oubliettes. La conception actualisante de la conversion (poenitentia) convenait mieux aux nouvelles données sociologiques, c'est-à-dire à l'Eglise multitudiniste. (28)

Cependant la pensée d'une conversion unique et fondamentale ne disparut pas tout à fait. On la retrouve avant tout aux frontières de l'Empire, dans la mission auprès des païens - conversion au christianisme où parfois tous les moyens étaient bons, même l'épée comme lors de la prétendue conversion des Saxons par Charlemagne. (29) Mais le concept de conversion trouva un point d'attache particulier dans le mouvement protestataire du monachisme en voie de formation, presque en même temps que l'Eglise multitudiniste.

L'entrée en monastère était directement désignée par le terme « conversio ». (30) Mais partout on retrouve cette caractéristique : la conversion est un acte unique, un tournant décisif de la vie. La question serait, maintenant, de savoir si et dans quelle mesure cette compréhension de

(25) cf Green, *op. cit.* p. 369 (note 137), H. V. Campenhausen, *les pères latins*, Paris, 1967, p. 47. « On y trouve développées, selon toutes les conventions de la rhétorique et une influence qui manque de naturel, les raisons de se convertir... sous ce ton déclaratoire... on trouve les lieux communs de l'apologétique, plus ou moins transposés dans la vie de l'individu ».

(26) Tertullien, *Apologeticum* 18,4

(27) Ibid. 17,6

(28) cf. H. Burkhardt, *op. cit.* p. 30s

(29) cf. A. Hank, *Kirchengeschichte Deutschlands II*, Leipzig, 1900 pp. 370ss

(30) cf le cheminement du terme « conversion » à travers l'histoire de l'Eglise, in H. Burkhardt, *op. cit.* pp. 30-51. Peut-être que l'attention particulière et sympathisante consacrée au piétisme conduit un recenseur de ce livre, à soupçonner un « dogme piétiste » derrière

la conversion a un fondement biblique. Dans le témoignage de l'*Ancien Testament* le thème de la conversion fait incontestablement partie du message des prophètes. Mais il n'est jamais question de conversion lors de l'appel d'Abraham, ou au Sinaï.

L'appel à la repentance présuppose plutôt l'alliance conclue par Dieu avec Israël et convoque le peuple devenu fidèle aux exigences de l'alliance à « revenir » au Dieu de l'alliance. (31) Ceci est précisément le sens du mot « *schub* », qui est habituellement traduit par « retourner, se convertir ». (32) On rencontre déjà ce mot dans ce sens chez les premiers prophètes-écrivains : Amos et Osée. Plus particulièrement encore, ce mot devient un élément central du message de Jérémie. (33) Il semblerait, tout d'abord, aller de soi qu'Israël ait pu donner suite à cet appel. Mais déjà chez les premiers prophètes-écrivains, ceci n'apparaissait plus comme évident. (34) H.W. Wolf a dégagé un point surprenant dans son importante étude sur « le thème de la conversion dans la prophétie vétéro-testamentaire » : Amos n'emploie jamais la forme impérative dans sa prédication de la conversion, mais seulement l'indicatif, et ceci en constatant qu'Israël ne se convertit *pas*. (Am. 4.6) La même constatation se retrouve chez Osée (7.10 et 11.5-7). La conversion d'Israël, affirmée positivement en 7.16, est tout de suite démasquée comme un simulacre. (cf. aussi 6.1). Esaïe constate lui aussi qu'Israël n'est pas prêt à se tourner vers Yahvé (30.15...et 9.1...). Chez Jérémie cependant, on retrouve dans de nombreux passages l'impératif.

Mais c'est justement lui qui va faire l'amère expérience de la volonté d'Israël de ne pas retourner vers Dieu, et même de son *incapacité* à le faire. « Un noir peut-il changer de peau, une panthère de pelage ? Et vous

le point de vue défendu sur la conversion unique comme cas normal. (J. Triebel, en *THB* 10, p. 236). Je tenais au contraire à présenter la doctrine *biblique*, la quelle d'ailleurs n'a jamais été autant mise en évidence depuis le christianisme primitif comme dans le piétisme, qu'on peut comprendre, somme toute, comme mouvement essentiellement *biblique* (ainsi aussi E. Beyreuther, *Der geschichtliche Auftrag des Pietismus in der Gegenwart*, Stuttgart, 1963, p. 12). Je ne peux non plus suivre le rescenseur quand il considère la troisième partie (systématique) du livre comme la plus importante. Pour moi la première partie, biblico-exégétique, est la plus importante et pose le fondement pour tout le livre. De la vérité ou de la contre-vérité de la première dépend celle des autres.

(31) Ainsi H.W. Wolf : *Das Thema « Umkehr » in der alttestamentlichen Prophetie*. ZthK, 1951, pp. 129-148 (cf p. 137).

(32) Ainsi J.A. Soggin in : Jenni/Westermann, *ThH AT 2*, München/Zürich, 1976, col 886

(33) Ainsi H.W. Wolf *art cit.* p. 131, cf H. Burkhardt, *op.cit* pp. 11-19

(34) cf par ex. 1 Sam. 7:3s

les habitués du mal, pourriez-vous faire le bien?» (13.23). «Irrémédiable, ton désastre, incurables, tes blessures !» (30.12). Cette consécration est ensuite reprise en substance par Jésus. Lorsque le jeune homme riche se détourne de lui il déclare : « Aux hommes c'est (la conversion) impossible » (Mat. 19.26). La découverte de l'incapacité de l'homme à se convertir vraiment et à obéir pleinement à la volonté divine est le bilan négatif de l'histoire des relations de Dieu avec Israël. Les Réformateurs reprendront par la suite ce thème pour élaborer leur doctrine du serf arbitre. (35)

Pourtant la résignation n'est pas le dernier mot des prophètes. Au contraire, ils connaissent la promesse de Dieu qui peut, par l'action miraculeuse de son Esprit, provoquer dans le cœur de l'homme, ce que celui-ci ne pourrait accomplir lui-même : « Je les guérirai de leur apostasie » (Osée 14.4). Mais il faut surtout citer ici les promesses données dans Jérémie et dans Ezéchiel : Jérémie annonce la nouvelle alliance qui surpassera la première parce qu'inscrite dans le cœur de l'esprit des hommes (31.31ss). Ezéchiel promet de même « Je vous donnerai un cœur neuf et je mettrai en vous un esprit neuf... Je mettrai en vous mon propre esprit, je vous ferai marcher selon mes lois, garder et pratiquer mes coutumes » (Ez. 36.26s). (36)

Ceci signifie que la conversion n'est pas simplement quelque chose qui se produit sans cesse. Mais plutôt une action qui survient à un moment déterminé, fixé par Dieu ; un événement des derniers jours (Ez. 38.16). La conversion alors offerte opérera en chaque être humain saisi par elle, une transformation complète de sa vie. Au contraire du mouvement pendulaire qui existait jusque là, cette conversion offerte par Dieu aura un caractère *définitif*. « C'est le caractère définitif du retour d'Israël vers son Dieu » (37) qui transparaît dans la parole de Jérémie sur la nouvelle alliance. L'Ancien Testament est donc le témoin de l'histoire de Dieu avec son peuple, une histoire qui se termine avec la promesse d'une conversion personnelle et définitive. Cette histoire est reprise par le *Nouveau Testament*, qui la mène à son accomplissement. On a déjà évoqué plus haut la parole de Jésus qui reprend et confirme l'impossibilité de l'homme à se convertir lui-même. Mais ici la relation à la promesse est différente. Elle n'est pas seulement reprise mais déclarée *accomplie*. Maintenant avec Jésus est arrivé le temps que les prophètes appelaient celui de la conversion définitive. « Les temps sont accomplis et le Royaume de Dieu est proche, convertissez-vous et croyez à la Bonne Nouvelle » (Marc 1.15). C'est une tonalité toute nouvelle ! Cet appel

(35) cf. H. Burkhardt, *op. cit* p. 36-38 ; 52s

(36) Ibid. p. 16s

(37) G. Von Rad: *Théologie de l'Ancien Testament*, vol. 2. Labor et Fides, 1967, p. 186.

à la conversion n'est pas, comme celui des pharisiens, une invitation à se fortifier par un effort moral quotidien. (38) Mais une invitation, qui s'adresse justement aux faibles. Cet appel constitue en lui-même l'Evangile ! Pourquoi ? Parce que maintenant les temps sont présents où Dieu en personne accomplit sa promesse en envoyant Jésus.

Ce lien entre la conversion et le Royaume de Dieu ressort avec force de l'évangile de Matthieu, qui fonde l'appel à la conversion sur l'approche du règne de Dieu.

« Convertissez-vous, car le Royaume des cieux s'est approché » (Mat. 3.2). (39) « Convertissez-vous, et croyez à la Bonne Nouvelle » dit Jésus dans Marc. Cela signifie donc : pour celui qui croit et accepte la joyeuse annonce de la présence du Royaume de Dieu dans les paroles et la personne de Jésus-Christ, en lui s'accomplira le miracle promis par Dieu de la vraie conversion, une conversion qui saisit l'être entier et le tourne définitivement vers Dieu.

Ce témoignage sur la conversion a été transmis, en partie, sous d'autres formes linguistiques par la communauté chrétienne après le départ de Jésus.

Sans avoir la prétention d'être exhaustif, je citerai d'autres passages du Nouveau Testament montrant quelle compréhension de la conversion ils esquissent à la suite des évangiles. (40) Les Actes des Apôtres, surtout, contiennent de nombreux passages significatifs. (41)

La caractéristique d'une conversion unique, en tant qu'événement bouleversant le cours de la vie, est clairement exprimée par l'emploi à l'aoriste de « *pisteuein* » dans le sens de « venir à la foi ». (42) Paul peut aussi dire que : « ... le salut est maintenant plus proche de nous qu'au moment où nous avons cru ». (Rom 13.11, cf Gal. 2.16) Il donne une formulation classique de la conversion dans l'Eglise chrétienne primitive

(38) cf Billerbeck : *Kommentar z. NT I*, München 1936, pp. 162ss, où plusieurs documents rabbiniques parlent de la conversion comme la condition de la rédemption messianique. cf aussi en p. 165, la parole tirée de *b Scheb 153 a* : Rabbi Eliezer disant : « repens-toi un jour avant ta mort. Ses élèves lui demandèrent : « l'homme, connaît-il le jour de sa mort ? Il répondit : « il devra d'autant plus se repentir aujourd'hui qu'il peut peut-être mourir demain. ... Ainsi il demeurera, sa vie durant, dans la repentance ».

(39) cf J. Schniewind : *Evangelische Metanoia* (en : *Zur Erneuerung des Christenständers*, Göttingen, 1966, pp. 9-20), p. 11 « tout l'accent porte sur le « car ».

(40) cf la présentation détaillée in H. Burkhardt, *op.cit* p. 19-21

(41) cf l'aoriste d'*epistrephō* en Actes 3 : 19, 9 : 35 ; 11 : 21 ; 26 : 18 (metanoeō se trouve aussi en 3 : 19).

(42) cf les références in H. Burkhardt, *op.cit* p. 25 (note 42) et p. 88 (note 62)

«...comment vous vous êtes tournés vers Dieu, en vous détournant des idoles pour servir le Dieu vivant et véritable, et pour attendre des cieux son fils qu'il a ressuscité des morts, Jésus, qui nous arrache de la colère qui vient ». (1 Thes. 1.9-10)

Mais le concept de conversion, chez Paul, est mis en veilleuse au profit de la notion de la foi, de l'idée de la justification ou encore de la représentation d'une mort et d'une résurrection avec le Christ (Rom 6; Col 2). Peut-être voulait-il se distancer d'une conception légaliste de la conversion, à la manière des pharisiens, et par là faire ressortir plus fortement le caractère gracieux de l'événement. (43) Il ne dément pourtant pas l'aspect unique et définitif de ce premier acte de la vie chrétienne ; au contraire, il le considère clairement comme allant de soi. Cela ressort particulièrement du passage de Romains 13.11 que nous avons déjà cité. Il distingue toujours un « avant » et un « après » dans la vie d'un chrétien : « étant donc justifiés par la foi » (Rom 5.1) . « Dieu a fait éclater son amour envers nous en ce que, quand nous étions *encore* pécheurs, Christ est mort pour nous. Combien plus, étant *maintenant* justifiés par son sang, serons-nous sauvés par lui de la colère ! » (Rom 5.8s). « Mais grâces soient rendues à Dieu de ce que, *après* avoir été esclaves du péché, vous avez obéi de tout cœur à la doctrine qui vous a été donnée comme règle » (Rom 6.17). De même Col 1.13 nous donne une vision particulièrement imagée de la conversion : « Il nous a délivrés de la puissance des ténèbres et nous a fait passer dans le Royaume de son Fils bien-aimé ». Partout où Paul nomme les destinataires de ses lettres « les Saints », « à ceux qui ont été sanctifiés en Jésus-Christ, appelés à être saints, et à tous ceux qui, en quelque lieu que ce soit, invoquent le nom de notre Seigneur Jésus-Christ, leur Seigneur et le nôtre... » (1 Co 1.2), là même Paul sous-entend le fait d'être chrétien comme une réalité spirituelle et continue (et non comme un simple vocable).

Il est surprenant que le mot « conversion » manque totalement dans l'évangile de Jean. En lieu et place, l'idée de la nouvelle naissance (ou de la naissance d'en haut) joue le même rôle. Un lien historique entre ces deux traditions se trouve probablement en Mat. 18.3 où il est dit que « si vous ne devenez comme des petits enfants, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux. » Alors qu'en Jean (3.3) il est écrit : « Si un homme ne naît de nouveau, il ne peut voir le Royaume de Dieu ». (44) La différence entre ces deux idées tient surtout au fait que l'image de la nouvelle naissance fait ressortir de manière évidente le caractère gracieux

(43) J. Behm, *ThWNT*, IV p. 1000, 28ss (art. *metanoëō*) explique ce fait par « l'antipathie de Paul à l'égard d'un concept dévalorisé par la pratique pénitentielle juive ».

(44) J. Behm, *ibid.* p. 1001, 5ss

de l'événement. Il n'existe cependant aucune différence quant au caractère définitif et unique de cet événement, comme fondement de l'existence chrétienne. (45)

Nous arrivons donc, bibliquement et théologiquement, à la conclusion suivante : à côté du témoignage sur la conversion sans cesse renouvelée (ou repentance), on trouve aussi dans la Bible, exprimée avec les mêmes concepts, la pensée d'une conversion - événement unique - qui transforme la vie entière et fondement du devenir chrétien.

Il ne s'agit point d'un pas quelconque dans une suite innombrable de pas pour atteindre un but éloigné. Mais un pas décisif, fondamentalement le pas de la mort vers la vie (Jean 5.24) et rien de moins ! Cette pensée, n'est pas en marge de l'Écriture (46) mais au cœur même du mouvement historique de l'Ancien vers le Nouveau Testament. C'est pourquoi il n'est pas possible de la minimiser en la qualifiant de « dogme pieux », à moins de considérer cette recherche biblico-théologique comme exégetiquement insoutenable.

L'appel à la conversion dans l'Eglise multitudiniste

Le message de la conversion ne s'adresse donc pas aux gens pieux pour les rendre encore un peu plus pieux. Il s'adresse plutôt à tous les hommes, aussi « pieux » qu'ils soient ou paraissent, pour les rendre véritablement pieux, c'est-à-dire « pieux » en Christ, pour qu'ils deviennent chrétiens. Cela signifie : sans conversion, pas de chrétien. (47)

Mais sur ce point s'élève le conflit avec la description de l'Eglise multitudiniste que nous avions faite. Car s'il n'y a pas de chrétien sans conversion, celui qui est né et a été éduqué dans la tradition de l'Eglise multitudiniste n'est pas encore chrétien dans le sens théologique du terme. En cela, l'affirmation de la conversion semble réellement faire éclater l'Eglise multitudiniste.

Une conséquence inévitable du témoignage biblique sur la conversion pourrait être rupture d'une simple identification de l'Eglise multitudiniste avec la réalité spirituelle de la communauté de Jésus, ou, pour

(45) cf H. Burkhardt : *Das biblische Zeugnis von der Wiedergeburt*, Theologie und Dienst 5, Giessen, 1974, pp. 33s

(46) Elle ne serait, bien entendu, pas disqualifiée théologiquement, si elle avait, le cas échéant, un autre poids dans le cadre du témoignage biblique global.

(47) cf Burkhardt : *Die biblische Lehre von der Bekehrung*, p. 29

le dire autrement, la crise d'une idéologisation théologique des données sociologiques de l'Eglise multitudiniste. (48) On peut certes décrire « l'essence » de l'Eglise, en termes qui semblent orthodoxes, sans effleurer le thème de la conversion. Mais dès qu'on abandonne les généralités sur l'Eglise et qu'on parle de la communauté réelle, au sens biblique du terme, il faut alors dire comment elle se forme. Et on ne peut pas parler théologiquement de la communauté sans parler de la conversion.

Celui qui néglige de le faire, ne parle finalement pas de la communauté chrétienne véritable, et n'a qu'une idée plus ou moins platonique en tête.

Cela ne signifie aucunement, sur le plan pratique, que le combat contre l'Eglise multitudiniste - ou le caractère multitudiniste de nos églises nationales - et le chemin vers l'Eglise libre soit la seule possibilité théologique responsable. Ce serait une solution peu conforme à l'histoire et, de ce fait, théologiquement douteuse. Non seulement parce que l'Eglise multitudiniste représente une grande possibilité de proclamation et de service, mais surtout parce que le chemin de l'Eglise vers l'Eglise multitudiniste est à considérer sous l'angle de la *providentia Dei* et non pas simplement sous celui de la *confusio hominum*. C'est ce que montre un regard porté sur l'histoire de l'Eglise comme aussi, en partie, sur son présent. La marche dans le temps indique peut-être une autre direction. Nous ne devrions pas, du reste, devancer Dieu impertinemment, mais suivre attentivement ses traces.

Ce n'est donc pas la destruction de l'Eglise multitudiniste qui importe, mais sa compréhension juste et non-idéologisée, et, surtout, l'annonce de l'Evangile conforme à la Bible, donc aussi l'annonce de la

(48) La doctrine de la régénération baptismale utilise, en particulier, le fondement théologique d'une telle idéologisation. Mais cette tentative de trouver un fondement échoue parce qu'il n'est pas possible de faire correspondre le témoignage biblique sur la régénération avec la prétendue « régénération » accomplie dans le baptême (des nourrissons). Alors que les affirmations bibliques sur la régénération et la conversion ne laissent rien à désirer en clarté, il est très difficile de réunir les affirmations sur le baptême en une doctrine claire. (Ainsi, avec raison, E. Schnepel, *Gemeine aktuell*, Marburg, 1978, p. 90). C'est, à mon avis, faire preuve d'irresponsabilité théologique que d'interpréter des affirmations claires de l'Ecriture au moyen d'affirmations peu claires. Sur la question d'une éventuelle relation positive entre le baptême (des enfants) et la prédication de la conversion, cf H. Burkhardt, *op.cit.* p. 68

nécessité et de la possibilité de la conversion. Mieux qu'un combat d'avant-garde pour changer les structures de l'Eglise, une telle prédication devrait l'aider à devenir encore plus ce qu'elle devrait être : la communauté de Jésus-Christ.

Que la prédication de la conversion tienne si peu de place dans l'Eglise multitudiniste ne tient certainement pas seulement à la tension décrite plus haut ; mais aussi à certains dangers de falsification auxquels on succombe souvent.

Pour échapper à ces dangers, il faut formuler quelques *conditions* fondées sur le témoignage biblique de la conversion, à intégrer dans nos prédications sur la conversion (49).

1) La prédication de la conversion ne doit pas être synergique

Le reproche du synergisme de la prédication sur la conversion est peut-être le plus lourd que soulève la théologie. (50) Il pose la question de savoir si l'appel à la repentance et l'invitation à se détourner de sa vie passée, pour mener une vie nouvelle avec Dieu, en se soumettant à sa volonté, ne représente au fond que l'essai de mobiliser les forces religieuses et morales de l'individu.

L'impératif de l'appel à la conversion ne présuppose-t-il pas toujours la liberté de l'homme de se décider par lui-même pour Dieu, et par là-même de se sauver lui-même malgré tous les discours sur l'intervention de la grâce divine ?

Ce reproche, qui concerne sans doute nombre de prédications sur la conversion, ne touche cependant pas le témoignage biblique de la conversion. Au contraire, on pourrait presque le définir comme anti-synergique car il pose comme fondement l'incapacité de l'homme à se convertir par lui-même, et décrit la conversion (le concept de nouvelle naissance est encore plus explicite) comme une action merveilleuse du Saint-Esprit. Et pourtant la Bible utilise sans ambages l'impératif (Mat. 4.17 ; Mc. 1.15 ; Act. 2.38 ; 3.19). Mais cet impératif, le contexte biblique le démontre, n'a rien à faire avec le synergisme. La forme impérative est bien plus l'expression de la volonté de Dieu de convertir l'homme *tout entier*, sa volonté, ses sentiments et sa pensée, par sa Parole et par son Esprit. Dieu est à l'oeuvre dans *notre propre* décision!.

(49) cf aussi Th. Song, *op.cit.* pp.111ss.

(50) cf par exemple H.-L. Poetsch, *Theologie der Evangelisation*, Brenex, 1967, pp. 36s, Centre B. Graham (sur ce point cf H. Burkhardt, p. 98, note 219)

« La bonne volonté, que la grâce nous donne, disait Schlatter, est « notre propre volonté » (51) Sur le plan pratique, cela signifie que notre première tâche est d'annoncer la vérité biblique sur Dieu et sur les hommes, « tout le conseil de Dieu » comme disait Paul dans son discours de départ aux anciens d'Ephèse (Actes 20.27) : une annonce aussi claire et distincte que possible. C'est seulement alors que l'appel impératif à la conversion pourra retentir.

2) La prédication de la conversion ne doit pas être schématisante

La conversion unique peut parfaitement être un événement brusque. Nul besoin de se référer uniquement aux exemples célèbres du passé, comme la conversion de Paul, (52) la « *conversio subita* » de Calvin (53) ou celle de A.H. Francken. (54) Elle ne suppose aucunement que quelqu'un doit devenir, selon les normes reçues « un fils prodigue » et que la conversion doit changer de manière évidente la vie de celui qui se convertit, bien que cela se produise parmi nous (même si des gens de peu de foi en doutent ou en sont étonnés).

Une conversion soudaine - horrible dictu - peut aussi se produire sans toutes ces turbulences, d'une façon simple et sobre, chez celui qui vit une vie ordonnée, religieuse même, et qui a entendu l'appel de Jésus depuis longtemps déjà. Celui-ci ne peut finalement remettre à plus tard la décision de dire un non clair et net, ou bien de sortir de son indécision morale ou de son scepticisme, et d'invoquer Jésus comme son Seigneur. (Rom 10.13) De telles conversions se produisent aussi parmi nous et nous devrions nous en réjouir, au lieu d'y voir moqueusement schématisme ou manipulation.

De telles expériences ne doivent évidemment pas en exclure d'autres, où ce bouleversement de la vie se produit d'une manière tout à fait différente, durant un temps assez long, rempli de multiples événements (ou), sentiments, découvertes et décisions par lesquels Dieu va finalement conduire un homme à reconnaître (mais sait-on exactement depuis quand ?) Jésus comme l'autorité décisive de sa vie, et à recevoir la certitude de la vie éternelle par la foi en Lui.

(51) A. Schlatter, *Der Dienst der Christen in älteren Dogmatik*, in : *Zur Theologie des NT und zur Dogmatik*, kleine Schriften, München, 1969, p. 27.

(52) cf Act. 9.3ss ; 22.6ss ; 26.12ss

(53) cf J. Cadier, *Calvin*, Genève, Labor et Fides, 1958, p. 40.

(54) cf La vie de A.H. Francke, en : E. Peschke (éd.), *A.H. Francke. Werke in Auswahl*, Berlin, 1969, surtout pp.27s ; cf aussi H. Burkhardt, *op.cit.* pp.41-44.

On ne doit pas dénigrer cela comme une simple évolution de la religiosité naturelle, ou comme une foi qui resterait au stade infantin. (55) Bien au contraire, devenir chrétien est toujours une rupture : la mort du «vieil homme» et la naissance d'un homme nouveau, malgré la diversité des expériences.

3) La prédication de la conversion ne doit pas conduire au perfectionnisme

Là où la conversion est comprise comme un bouleversement unique et définitif de la vie, le malentendu du perfectionnisme s'installe vite. On risque de confondre conversion définitive avec perfection. Or ce n'est absolument pas le cas dans le Nouveau Testament. Les promesses de l'Ancien Testament sont certes déjà accomplies en Jésus ; le Royaume de Dieu est vraiment arrivé. Pourtant il n'est pas encore là dans sa réalité parfaite. Pour l'instant, nous vivons encore dans la foi, et non par la vue (2 Cor 5.7). Nous vivons vraiment dans la *foi* au Salut et à l'amour de Dieu - comme des hommes qui, par la conversion, ont reçu comme un don ce retour fondamental et durable vers Dieu. Et pourtant nous ne *voyons* pas encore, car même le chrétien doit combattre la tendance persistante à s'adonner au péché, à cause de «la faiblesse de la chair» (Mat. 26.41 ; Gal. 5.16ss). Toutefois, ce combat n'est pas un travail de Sisyphe, mais trouve une base solide dans l'oeuvre une fois commencée en nous par le Christ (Phil 1.6). Cela signifie que la réalité de la vie du chrétien, après sa conversion, doit être considérée de façon objective. On sera ainsi attentif, à côté de la conversion unique, à l'actualité permanente de la «repentance et pénitence quotidiennes». Mais on devra éviter, par la suite, de parler de «conversion» dans ce contexte. Chaque mariage conclu une fois doit s'éprouver chaque jour et meurt quand les conjoints ne se tournent plus toujours à nouveau l'un vers l'autre dans l'amour.

Pourtant il serait déplacé de parler de « mariage quotidien . » Le mot de conversion devrait donc être strictement réservé au premier « Oui » à Dieu.

(55) cf Schniewind : *Das biblische Wort von der Bekehrung*. Göttingen, 1948, p.19.

4) La conversion ne doit pas être individualiste ou égoïste

La prédication néo-testamentaire de la conversion, appelle chacun à se tourner personnellement vers Dieu, et l'enjeu de cette conversion n'est rien de moins que la « délivrance de la colère à venir » (1 Thes 1.10).

Et pourtant la conversion biblique n'est ni individualiste ni égoïste. Elle ne s'adresse pas à des âmes immatérielles, mais à des hommes concrets, avec leurs devoirs et leurs responsabilités dans le réseau des relations sociales. Par sa conversion, l'homme n'est pas projeté hors de ces relations, mais à travers celles-ci. Il est confronté à sa responsabilité devant Dieu, le Créateur et le Seigneur de la terre.

Cette responsabilité, aucune pression, individuelle ou sociale, ne pourra la lui enlever. S'il devient coupable dans ces rapports, seul Dieu pourra le délivrer. En lui pardonnant ses fautes, Dieu le remet en service dans le monde et pour le monde - sous Son ordre et Sa volonté. La conversion, dans ce sens, n'est pas une fuite hors du monde, comme témoin de l'amour de Dieu. Ainsi la conversion sort l'individu d'un isolement égoïste et le place dans la communauté de ceux qui, par la compassion de Dieu, sont appelés à servir. (Rom. 12.1ss)

Une prédication de la conversion comprise et pratiquée ainsi ne sera pas une force destructrice de l'Eglise multitudiniste, mais le ferment d'un vrai renouvellement. De même, les vrais convertis ne se révéleront pas comme des diviseurs ; mais comme des pierres vivantes de la maison spirituelle (quelle que soit l'organisation de leur église) (1 Pierre 2.5), comme des cellules d'un renouvellement continu dans l'Eglise multitudiniste.

C'est seulement ainsi qu'il pourra également y avoir un vrai changement dans les structures de la vie de l'Eglise, pour passer d'une « Eglise assistée » à une « Eglise participante ». Sans la force donnée par Dieu pour le véritable renouvellement de l'homme, toutes les réformes, mêmes bien pensées, s'enliseront dans l'activisme. En revanche, là où la promesse et la réalité du message de la conversion seront prises au sérieux, nous devons peut-être renoncer à l'espoir d'une christianisation spectaculaire de nos communautés et de notre peuple. Mais les anges dans le ciel (et pas seulement eux, j'espère) jubileront pour chaque homme qui retournera sincèrement à Dieu.