

LA REVUE REFORMÉE

Michaël DE LUCA Torah, Torah pas ?	1
Egbert BRINK Une approche pastorale du divorce	29
Jean-René MORET Quelle appartenance à l'Eglise ? Réflexions à la lumière du mouvement de l'Eglise émergente	47
Pierre-Sovann CHAUNY La laïcité comme rempart à l'extrémisme ?	67

N° 288 – 2018/4 – NOVEMBRE 2018 – TOME LXIX – 4 FOIS/AN



La Revue réformée

publiée par

l'association *LES ÉDITIONS KERYGMA*

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

CCP MARSEILLE 0282074S029/77 Éditions Kerygma/Revue réformée

IBAN : FR21 2004 1010 0802 8207 4S 029 77

BIC : PSSTFRPPMAR

Comité de rédaction

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

Y. IMBERT, M. JOHNER, G. KWAKKEL et P. WELLS

J.-M. GENET (correcteur)

Comité de référence

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

Site internet : J.-M. MERMET

Editeur : Jean-Philippe BRU

jphilbru@gmail.com

LA REVUE RÉFORMÉE a été fondée en 1950 par le pasteur Pierre MARCEL. Depuis 1980, la publication est assurée par la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence, «avec le concours de pasteurs, docteurs et professeurs des Eglises et Facultés de théologie réformées françaises et étrangères».

LA REVUE RÉFORMÉE se veut «théologique et pratique»; elle est destinée à tous ceux – fidèles, conseillers presbytéraux et pasteurs – qui ont le souci de fonder leur témoignage, en paroles et en actes, sur la vérité biblique.

Couverture: maquette de Christian GRAS

Torah, Torah pas ?

Convergences et divergences entre la théologie réformée et le mouvement juif messianique contemporain concernant les trois usages de la Loi

Michaël DE LUCA

Doctorant à la Faculté de théologie évangélique de Louvain
et chargé de cours à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence

Problèmes de définition

L'année 2017 fut l'année commémorative des cinq cents ans de la Réforme. Parmi les réflexions suscitées par le mouvement de la Réforme au XVI^e siècle figurait, entre autres, la question du rôle de la Loi : dans l'économie néotestamentaire de la grâce et du salut par la foi seule, quelle place accorder à la Loi ? Cette Loi a-t-elle encore un rôle à jouer dans la vie de celui ou celle qui a placé sa confiance en Jésus ? Cette question, qui préoccupait les réformateurs dans leur débat avec le catholicisme, préoccupe encore aujourd'hui les milieux juifs messianiques dans leur rapport avec le judaïsme, mais aussi avec le christianisme.

Avant d'aller plus loin sur ce sujet, il nous faut préalablement affronter plusieurs problèmes de définition. Premier terme à clarifier, celui de judaïsme messianique. Pour commencer simplement, disons que le judaïsme messianique est, au départ, un ensemble de courants de pensée regroupant des

Juifs qui reconnaissent Jésus (*Yechoua*) de Nazareth comme le Messie d'Israël, annoncé par les prophètes¹.

Le judaïsme messianique contemporain s'est développé à partir des années 1960-1970 aux États-Unis² et en Israël. Pourtant, ce mouvement est né au XIX^e siècle dans le sillage des grandes missions protestantes³. Le judaïsme messianique tel que nous le connaissons aujourd'hui est très largement issu du protestantisme évangélique, même si l'on trouve au sein de ce mouvement des chrétiens de toutes dénominations. Le judaïsme messianique contemporain, s'il plonge spirituellement ses racines aux temps de Jésus et des premiers apôtres, n'en est pas moins un mouvement *moderne avec des racines anciennes*, pour reprendre le titre de l'ouvrage de David Stern, l'un des pionniers du mouvement messianique aux États-Unis⁴.

Ce jeune mouvement cherche à se construire une identité propre, à la fois vis-à-vis du christianisme, dont il est issu, et du judaïsme, dont il se réclame. Dans cette perspective, la question du positionnement par rapport à la Loi (Torah) est l'un des éléments théologiques et identitaires forts qui définit

¹ Il ne faut pas confondre l'expression « judaïsme messianique », utilisée dans cet article, avec d'autres formes de messianismes juifs, comme par exemple les Juifs *hasidim* du mouvement *habad* (ou Loubavitch) qui croient que le rabbin Menachem Mendel Schneerson (*rebbe* Loubavitch), mort en 1994, est le Messie.

² La plus connue des organisations juives messianiques est sans doute la mission Juifs pour Jésus (JPJ), fondée par Moshe Roisen en 1973. Mais JPJ est loin de représenter l'ensemble du mouvement messianique. D'autres organisations du même type existent, comme la mission Chosen People Ministry, et d'autres groupements internationaux comme l'International Messianic Jewish Alliance (IMJA) et l'International Alliance of Messianic Congregations and Synagogues (IAMCS).

³ La plus ancienne mission auprès des Juifs est la London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews fondée en 1809. A noter aussi la Hebrew Christian Alliance, fondée en 1867, dont l'aile internationale deviendra dans la seconde partie du XX^e siècle l'International Messianic Jewish Alliance (IMJA).

⁴ D.H. Stern, *Messianic Judaism : A Modern Movement with an Ancient Past*, Clarksville, Messianic Jewish Publishers, 2007. Cet ouvrage est la troisième édition revue du *Messianic Jewish Manifesto* publié en 1988 et qui avait fait date pour le mouvement juif messianique.

en grande partie les lignes de démarcation entre les différentes tendances au sein du mouvement juif messianique. En effet, on ne peut pas sous-estimer l'importance de la Torah dans le judaïsme, alors que le rôle de la Loi n'a pas la même importance dans le christianisme⁵. La présente contribution cherchera donc à définir quelles sont les lignes de démarcation qui se dessinent autour du rôle de la Loi et de sa pratique parmi les diverses tendances à l'intérieur du judaïsme messianique.

Il convient dès à présent de tenter de définir les contours de la Loi/Torah dont il est question ici, et l'entreprise est complexe à plusieurs titres. En effet, la Loi peut désigner plusieurs ensembles distincts. Pour les réformateurs, la Loi désigne, au sens strict, la Loi mosaïque, et en particulier les Dix Commandements. Plus largement, elle désigne toutes les prescriptions de l'Ancien Testament. Un tri s'opère ensuite entre les prescriptions cérémonielles et les prescriptions éthiques⁶. Pour le judaïsme, le terme de « Torah » est polysémique. Un Juif peut utiliser le mot Torah pour parler des Dix Commandements, des lois lévitiques, de l'ensemble du Pentateuque, voire des Ecritures saintes, auxquels peuvent s'ajouter les prescriptions de la tradition orale, c'est-à-dire celles du Talmud.

Nous retrouvons globalement les mêmes nuances de sens et d'usage dans le judaïsme messianique quant à la nature de la Torah. Richard Harvey remarque qu'il n'y a pas de

⁵ En fait, les questionnements suscités par les Juifs messianiques rejoignent certaines problématiques soulevées dans le Nouveau Testament. Pour un exposé de la diversité des positions supposées, relatives à la Loi dans le Nouveau Testament, il est intéressant de consulter l'ouvrage de S.J. Wendel et D.M. Miller (eds), *Torah Ethics and Early Christian Identity*, Grand Rapids, Eerdmans, 2016.

⁶ Calvin distingue trois aspects de la Loi : les ordonnances religieuses (ou cérémonielles), les ordonnances civiles et les ordonnances morales ou Loi morale (en particulier le Décalogue). Pour une discussion sur ces points, voir J.V. Fesko, "Calvin and Witsius on the Mosaic Covenant", in B.D. Estelle, J.V. Fesko et D. VanDrunen (eds), *The Law is not of Faith : Essays on Works and Grace in the Mosaic Covenant*, Phillipsburg, P&R, 2009, p. 28, 36.

consensus sur la définition de Torah parmi les Juifs messianiques, ce qui contribue à brouiller les pistes quand il s'agit de définir les usages de la Loi⁷. En effet, c'est au cas par cas qu'il faudra reconnaître si un auteur juif messianique parle de la Torah dans un sens restreint (la Loi mosaïque) ou dans un sens large (Torah écrite et Torah orale), ou encore dans l'une des acceptions mentionnées plus haut.

Pour la présente étude, c'est plus particulièrement le sens restreint, c'est-à-dire la Loi/Torah de Moïse, qui sera visé quand nous traiterons des usages de la Loi et du rôle de la Torah dans la vie du croyant. Dans quelle mesure les prescriptions de la Loi mosaïque sont-elles normatives dans la vie du croyant en Jésus ? Comme nous l'avons dit, cette question revêt une importance toute particulière dans le processus de construction théologique et identitaire du judaïsme messianique, comme ce fut hier le cas pour les différents courants de la Réforme.

Dans un premier temps, nous rappellerons quels sont les usages de la Loi envisagés par les réformateurs dans le débat qui était le leur au XVI^e siècle. Nous ferons ensuite une transition pour évoquer le rôle que tient la Torah dans le judaïsme. Nous traiterons enfin du cas particulier du judaïsme messianique, en voyant quels sont les points de convergence et de divergence entre les positions déjà évoquées et les différents

⁷ « L'absence de définition commune conduit à un manque de clarté dans le débat juif-messianique, ‹Torah› pouvant signifier une ou plusieurs des choses suivantes : le pentateuque (la loi mosaïque) ; les Ecritures hébraïques (l'Ancien Testament) ; la loi écrite et orale ; la tradition juive (dans ses expressions orthodoxe, conservatrice, réformée, libérale et reconstructionniste) ; le Nouveau Testament et l'enseignement de Jésus ; la loi par opposition à la ‹grâce› ; des statuts et commandements particuliers. Le terme ‹Torah› fonctionne donc comme un raccourci pour désigner diverses compréhensions de la loi juive, de la plus flexible à la plus rigoureuse. » R.S. Harvey, *Mapping Messianic Jewish Theology : an Introduction to Messianic Judaism, Focusing on the Developing Theological Streams Within the Movement*, Studies in Messianic Jewish Theology, Carlisle, Paternoster, 2009, p. 142.

courants juifs messianiques concernant les usages de la Loi/Torah.

Des « trois usages de la Loi » dans la théologie réformée

L'un des débats qui ont animé les réformateurs et leurs continuateurs touche au rapport à la Loi. La Loi, avec ses prescriptions, a-t-elle encore une pertinence dans la vie du croyant ? Dans le contexte de l'époque, c'est d'abord et avant tout la question sotériologique du rapport entre la foi et les œuvres qui était sous-jacente à la question du rapport à la Loi. La réponse d'un Luther sera sans appel : c'est par la foi seule que l'on est sauvé, et non par les œuvres de la Loi, faisant ainsi écho à la parole de l'apôtre Paul en Romains 3.28. C'est ainsi que naît, en quelque sorte, l'opposition entre la foi et les œuvres, entre la Loi qui condamne le pécheur et la grâce qui le justifie gratuitement. Pour autant, faut-il se débarrasser de la Loi et de ses prescriptions sous le régime de la foi et de la grâce ? Du côté de Calvin, on dira que la Loi n'était pourtant pas dénuée de grâce dès l'époque de l'Ancien Testament, et qu'elle n'est pas totalement dénuée d'utilité pour le croyant pourtant sauvé par grâce.

De là, le débat va se cristalliser autour de ce que l'on a appelé, en théologie réformée⁸, les « trois usages de la Loi » qu'il est possible de résumer ainsi : l'usage pédagogique, l'usage civil (ou politique) et l'usage normatif (ou éthique). A ces trois usages sont associées trois métaphores : la métaphore de la

⁸ C'est le réformateur Philip Mélanchthon qui, le premier, introduit la notion de « triple usage de la Loi » en 1535, alors que Luther parlait seulement des « deux usages de la Loi ».

lampe (ou du miroir), celle du garde-fou (le glaive de l'autorité civile) et celle de l'aiguillon⁹.

L'usage pédagogique renvoie au rôle de la Loi comme pédagogue pour mener le croyant à Christ, en référence à l'épître de Paul aux Galates (3.24). En révélant le péché¹⁰, la Loi conduit le chrétien à la repentance et à la foi dans l'œuvre de Jésus. En cela, la Loi est comme une lampe sur le sentier, ou un miroir dans lequel l'homme se découvre pécheur en se regardant tel qu'il est, ce qui le pousse à chercher un rédempteur.

L'usage civil ou politique souligne que la Loi, en tant qu'ordonnance divine révélant le caractère de Dieu, véhicule une portée morale universelle qui dépasse le cadre de la révélation spéciale faite au peuple d'Israël. Cet usage s'appuie également sur le fait que l'autorité civile exerce un pouvoir qui lui est prêté par Dieu pour punir les méfaits¹¹. Dans ce sens, l'autorité civile qui exerce la justice suit indirectement les prescriptions de la Loi pour le bien de la société, d'où la métaphore du garde-fou ou du glaive.

L'usage normatif ou éthique concerne non pas le croyant en quête de Christ (premier usage), mais le croyant qui vit maintenant dans la foi en Jésus comme rédempteur. Il n'est pas question ici, comme nous l'avons dit plus haut, du salut par les œuvres de la Loi, mais de la sanctification. Le chrétien est justifié par la foi seule, mais la Loi agit comme un aiguillon

⁹ Ces trois usages sont parfois représentés dans un ordre différent, ordre qui peut avoir son importance, mais pour notre propos l'ordre des usages est indifférent. Pour une description de l'évolution de la nomenclature et du classement des trois usages, voir G.H. Greenhough, "The Reformers' Attitude to the Law of God", *The Westminster Theological Journal*, vol. 39 (1976/1), p. 81-99.

¹⁰ Cette fonction de la Loi est aussi appelée « usage élenctique » en référence à la fonction théologique de la Loi comme révélateur du péché. Fuchs parle de « fonction dénonciatrice ». Cf. Eric Fuchs, *L'éthique protestante, histoire et enjeux*, coll. Champ éthique n° 19, Paris, Les Bergers et les Mages, 1990, p. 37.

¹¹ Romains 13.1-7.

dans la vie du chrétien pour le pousser sans cesse à faire le bien, à renouveler son intelligence et à progresser dans cette injonction de Dieu : « Vous serez saints, car je suis saint. »¹² La Loi agit alors comme guide normatif pour la vie chrétienne. C'est sur ce troisième usage de la Loi que porte le débat des réformateurs.

Luther admettait sans peine les deux premiers usages de la Loi, à savoir l'usage civil et l'usage pédagogique. C'est en particulier sur ce dernier que Luther a insisté en reprenant l'image de la Loi comme pédagogue pour mener le croyant à Christ. Le croyant, par la reconnaissance de ses péchés et son impuissance à satisfaire aux exigences de la Loi, est conduit au désespoir de lui-même et à la foi en Jésus-Christ qui, seul, a parfaitement accompli la Loi et a porté sur lui la condamnation du péché. En cela, le but de la Loi est encore et toujours de souligner chez le croyant son incapacité à bien faire afin de l'orienter vers l'œuvre rédemptrice du Christ. Bien qu'il fit une distinction entre « les deux royaumes », c'est-à-dire entre le règne de Christ et l'autorité séculière, Luther admettait un usage civil de la Loi en tant que moyen de restreindre la prolifération du péché dans la société¹³. Par ailleurs, contrairement à ce qui est généralement affirmé, Luther n'était pas contre un troisième usage de la Loi sur le plan de la sanctification, même si ce n'était pas sur ce point que sa théologie allait mettre l'accent¹⁴.

¹² 1P 1.16 en référence à Lv 11.45.

¹³ Fuchs explique la pensée de Luther sur cet usage politique de la Loi : « Ainsi Dieu maintient un ordre dans le monde, mais de manière indirecte, par sa *main gauche* comme dit Luther. Cet ordre politique n'a finalement pas d'autre valeur que d'empêcher par la coercition – le glaive – les méchants de faire le mal. » Fuchs, *op. cit.*, p. 37.

¹⁴ La doctrine du troisième usage de la Loi apparaît dans le luthéranisme dans la Formule de Concorde de 1577.

C'est avec Calvin que les trois usages de la Loi seront exposés le plus clairement¹⁵. Ce sur quoi Calvin insiste davantage que Luther, c'est sur le troisième usage de la Loi¹⁶. Si Luther tire sa conception de la Loi presque exclusivement des épîtres de Paul, Calvin nuance sa vision de la Loi à partir des données de l'Ancien Testament. Pour Calvin, outre l'usage pédagogique et l'usage civil, la Loi conserve pour la vie du croyant un potentiel de sanctification en tant que règle de vie. Elle agit comme un aiguillon (l'image est de Calvin) pour pousser les croyants à bien faire. Fondamentalement, pour bien comprendre l'Évangile, le rappel de la Loi est nécessaire, d'où sa présence dans la liturgie réformée. Rappelons que c'est bien dans le champ de la sanctification, et non pas dans celui de la sotériologie, que se situe cet usage de la Loi¹⁷. Il n'est pas question ici d'œuvres méritoires accomplies selon la Loi, mais bien plutôt des bonnes œuvres qui découlent naturellement du salut par la foi et de l'union avec Christ¹⁸. Pour Calvin, la Loi de Moïse n'est rien sans Christ¹⁹. Pour autant, une fois que nous

¹⁵ Cf. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, Aix-en-Provence/Charols, Kerygma/Excelsis, 2009, II, VII, 11-12 ; II, VIII, 7 et 50.

¹⁶ « Comme Luther, [Calvin] reconnaissait l'*usus politicus* de la Loi, consistant à déterminer la loi civile, fixer la conduite commune et contenir le péché. Comme Luther, Calvin reconnaissait l'*usus pedagogus* de la Loi, consistant à conduire les hommes au Christ. Mais comme Tyndale, et contrairement à Luther, Calvin reconnaissait l'*usus normativus* de la Loi, consistant à servir de règle de vie aux croyants. » G.H. Greenhough, «The Reformers' Attitude to the Law of God», *The Westminster Theological Journal*, vol. 39 (1976/1), p. 86-87. Voir aussi W.A. VanGemerén : «The Law is the Perfection of Righteousness in Jesus Christ : A Reformed Perspective», *op. cit.*, p. 53.

¹⁷ En tant que représentant du courant réformé, W.A. VanGemerén affirme : « Le but de la loi est la croissance chrétienne dans la grâce, et non la justification ou l'obtention de mérites. » W.A. VanGemerén : «The Law is the Perfection of Righteousness in Jesus Christ : A Reformed Perspective», *op. cit.*, p. 42.

¹⁸ Selon Calvin, la Loi sans Christ ne peut qu'aboutir au légalisme, elle n'est que commandement et jugement. La Loi ne doit donc pas être imposée sur le chrétien comme un joug, elle doit être la suite logique de la foi du croyant.

¹⁹ Cf. Calvin, *Commentaire de l'Évangile selon Jean*, Genève, Labor et Fides, 1968, chap. I, 17 et V, 46.

sommes unis à Christ dans la foi, c'est une grâce que la Loi continue à nous encourager à être saints comme Dieu est saint, à être transformés à l'image de Christ dans la sainteté.

Du débat sur les usages de la Loi dans le protestantisme, il ressort que la Loi est encore utile, non seulement au croyant dans la nouvelle économie de la grâce, pour le conduire à Christ et l'encourager à persévérer dans la sanctification, mais aussi à la société dans son ensemble, car elle tend à limiter le péché et ses conséquences.

Les usages de la Loi dans le judaïsme

Voyons à présent quels sont les usages de la Torah dans le judaïsme. Bien entendu, parler des usages de la Loi dans le judaïsme peut paraître anachronique. Mais si l'on compare le schéma réformé aux rôles de la Torah dans le judaïsme, on peut trouver certains points de contacts.

Dans le judaïsme rabbinique, la notion de Torah peut recouvrir différents sens, comme nous l'avons dit. Le sens premier est celui de révélation divine. La notion de Torah inclut la Torah orale, c'est-à-dire la tradition transmise dans le Talmud²⁰. La Torah écrite est la révélation des paroles de Dieu *verbatim* – et en cela son autorité est supérieure à la tradition – alors que la Torah orale regroupe les paroles des sages qui ont interprété la Torah écrite²¹. Néanmoins, l'interprétation des

²⁰ L'entrée pour le mot Torah dans le dictionnaire de théologie rabbinique est la suivante : « Le moyen par lequel Dieu, à travers Moïse au Sinaï, se manifeste et se révèle à l'humanité. La Torah comprend une partie écrite et une partie orale. » J. Neusner, *Theological Dictionary of Rabbinic Judaism, Part One : Principal Theological Categories*, coll. *Studies in Judaism*, New York, University Press of America, 2005, p. 217 (entrée n° 27).

²¹ L'entrée n° 28 "Oral Torah" dans le dictionnaire de théologie rabbinique indique : « Partie de la révélation de Dieu à Moïse [...] qui a été formulée oralement

sages est considérée comme inspirée et représente, à côté de la Torah écrite, l'interprétation de la volonté de Dieu pour la vie du croyant. En ce sens, la Torah orale est source d'autorité au même titre que la Torah écrite qu'elle complète, interprète et actualise²². La Torah, dans sa double dimension à la fois écrite et orale, joue un rôle éminent pour la sanctification du croyant. C'est de l'interprétation de la Loi que découle la *halakha*²³, la façon de se conduire pour vivre la foi dans la voie de la sanctification²⁴. L'étude sérieuse de la Torah a une portée spirituelle très forte dans le judaïsme rabbinique puisqu'elle représente le lieu privilégié de la rencontre du croyant avec son Dieu²⁵. Cela va donc au-delà de la notion de norme de conduite du croyant pour atteindre pratiquement une portée sotériologique²⁶. Notons encore que l'étude de la Torah remplace d'une certaine façon les lois cérémonielles relatives aux sacrifices qui se faisaient autrefois dans le Temple²⁷.

et transmise non au moyen de l'écrit mais de la mémoire, formant la tradition que les sages maîtrisent et transmettent à leurs disciples. » Neusner, *op. cit.*, p. 223.

²² Il y a débat dans le judaïsme rabbinique pour savoir si la Torah orale est à égalité, inférieure ou supérieure à la Torah écrite (*cf.* Y. Hag. 1:8 II.2 et aussi R. Zeira). Neusner, *op. cit.*, p. 224. En effet, la tradition orale est en elle-même une explication de la Torah écrite dans le but d'actualiser cette dernière. Pour un éclairage sur le rapport entre tradition orale et tradition écrite dans le Proche-Orient ancien et dans le judaïsme, lire la récente contribution de Mart-Jan Paul, "Oral Tradition in the Old Testament and Judaism", in *Sola Scriptura : Biblical and Theological Perspectives on Scripture, Authority, and Hermeneutics*, H. Burger, A. Huijgen et E. Peels (eds), Leiden, Brill, 2018, p. 123-136.

²³ La *halakha* est en quelque sorte la jurisprudence de la Torah. La racine hébraïque הלך qui signifie « marcher, aller », renvoie à l'idée de règle de comportement.

²⁴ *Cf.* Neusner, *op. cit.*, p. 234 et p. 235.

²⁵ *Ibid.*, p. 220.

²⁶ En ce qui concerne la portée méritoire de l'étude de la Torah, voir *ibid.*, p. 239 : « L'étude de la Torah est la seule façon d'apprendre comment obtenir des mérites et agir droitement. » Et p. 232 : « L'étude de la Torah est essentielle au salut d'Israël collectivement, ainsi qu'à celui de chaque Israélite individuellement. » (*Cf.* A.Z. 1:1 I.5-6/3b).

²⁷ *Ibid.*, p. 229.

Dans le judaïsme rabbinique, la Torah est présentée en tant que révélation particulière faite à Israël. Les nations ont entendu la Torah mais l'ont rejetée. En cela, elles sont allées contre leur vocation créationnelle qui est pour tout homme de connaître la Torah de Dieu²⁸. Il y a donc une portée universelle de la Torah, même si la révélation spéciale a été faite au peuple d'Israël en particulier. Dieu impose l'étude de la Torah à tout homme et rémunère ceux qui font l'effort de le rechercher. Étudier la Torah, c'est sanctifier Dieu, et aimer Dieu c'est aimer sa Torah. C'est parce qu'Israël recherche Dieu au travers de l'étude de la Torah qu'il reçoit en tant que peuple l'approbation de Dieu et, au final, le salut²⁹. On voit donc que, dans le judaïsme rabbinique, l'usage de la Torah et ses bénéfices sont réservés à Israël en tant que peuple.

Enfin, il paraît évident de dire qu'il n'y a pas, dans le judaïsme traditionnel, d'usage pédagogique de la Torah au sens où l'entendent les réformateurs. Ce qui est envisagé, c'est que le Messie, quand il viendra, suivra parfaitement la Torah et enseignera aux Juifs à la suivre dans son entièreté.

Il faut attendre le Moyen Âge pour trouver dans le judaïsme un usage civil de la Torah, notamment chez Maïmonide³⁰. En effet, le philosophe juif de langue arabe est le premier dans le judaïsme à défendre que la Torah peut, et même doit, servir aussi de guide pour éclairer la politique des souverains et la vie sociale des non-Juifs. En cela, la Torah joue un rôle universel qui dépasse le mandat religieux de la sanctification des seuls Israélites. Pour Maïmonide, la Torah a aussi

²⁸ *Ibid.*, p. 228.

²⁹ « Israël est sauvé par l'étude de la Torah. Dieu préfère Israël aux non-Juifs, parce que le premier accepte, étudie et met en pratique la Torah alors que les seconds ne le font pas. C'est pourquoi, à la fin des temps, Dieu sauvera Israël et détruira l'idolâtrie. » (*Cf.* B.A.Z. 1:1 I.5), *ibid.*, p. 391.

³⁰ Maïmonide (rabbi Moshe ben Maïmon) est né en Espagne en 1135 et mort en Égypte en 1204. Il était à la fois médecin et philosophe.

comme rôle de donner un cadre moral aux hommes en société, dans l'optique de favoriser la paix et le progrès intellectuel³¹. On retrouve de tels accents dans la pensée juive plus récente. C'est le cas, par exemple, de Shmuel Trigano qui, dans son ouvrage³² *Philosophie de la Loi*, fait le rapprochement entre la création et le don de la Torah : les deux forment le cadre de vie de l'homme, à la fois le cadre naturel et le cadre social³³.

Selon Maïmonide, « l'ensemble de la Loi a pour but deux choses, à savoir le bien-être de l'âme et celui du corps »³⁴. Et il précise que le bien-être du corps « consiste à ce que la société soit bien gouvernée et que l'état de tous les individus qui la composent s'améliore »³⁵. La Torah a aussi pour effet de restreindre le mal, car elle condamne le péché. Ce qui fait que le tyran ne peut pas tyranniser comme il le voudrait, parce qu'il sait qu'il y a une condamnation morale à le faire. Maïmonide résume ainsi son propos sur le double rôle de la Torah :

La Loi véritable qui, comme nous l'avons dit, est unique, je veux dire la loi de Moïse, notre maître, ne nous est parvenue que pour nous apporter cette double perfection. Elle règle, d'une part, les relations mutuelles des hommes, en faisant cesser parmi eux la

³¹ « Quant aux autres prescriptions, elles ont pour objet de réfréner les passions de la matière qui entravent l'essor de l'esprit, et aussi d'enseigner la chasteté et la protection du faible. » In H. Sérouya, *Maïmonide : sa vie, son œuvre, sa philosophie*, coll. Philosophes, Paris, PUF, 1951, p. 58.

³² S. Trigano, *Philosophie de la Loi : l'origine de la politique dans la Tora*, coll. Passages, Paris, Cerf, 1991.

³³ Pour paraphraser l'auteur : c'est le Dieu créateur qui est celui qui donne Loi au monde dans son existence, et qui donne Loi aux hommes pour leur existence. Trigano indique aussi que toute loi découle d'une alliance (notion hébraïque du contrat) comme cadre juridique, et que toute juridiction est dépendante de Dieu en tant que Grand Législateur à qui appartient toute autorité. Voir S. Trigano, *op. cit.*, p. 11ss.

³⁴ Moïse Maïmonide, *Le guide des égarés*, traduit par Salomon Munk, coll. Les Dix Paroles, Lagrasse, Verdier, 1979, troisième partie, chapitre 27, p. 505.

³⁵ *Ibid.*, p. 506.

violence réciproque et en les polissant par des mœurs nobles et généreuses [...], et que par là chaque individu puisse arriver à la première perfection (celle du corps) ; d'autre part, elle améliore les croyances et produit des idées saines, par lesquelles on puisse parvenir à la dernière perfection (celle de l'âme). La Tôrâ parle de l'une et de l'autre, et elle nous apprend que le but de toute la loi est de nous faire parvenir à ces deux perfections³⁶.

Nous voyons là qu'il y a aussi, chez Maïmonide, un usage pédagogique de la Torah, même si l'optique est différente de celle des réformateurs. Pour Maïmonide, le but de la Torah est de préparer le croyant à la sagesse qui mène à la connaissance de Dieu³⁷, et donc au salut. Cette fonction de la Torah concerne en particulier le Juif. En effet, c'est un devoir pour tout Israélite que d'étudier la Torah³⁸. Et, en tant que philosophe, Maïmonide considère que la philosophie est au service de la compréhension de la Torah, laquelle est la base de toutes les vérités fondamentales et la base de toute science.

Donc, ce qui ressort de ce rapide portrait, c'est qu'il y a, dans le judaïsme, une proximité conceptuelle avec le discours des réformateurs concernant deux des trois usages de la Loi, en particulier concernant l'usage civil ou politique. En ce qui concerne l'usage normatif dans la vie du croyant, les données sont différentes. Pour le protestant, c'est une persistance

³⁶ *Ibid.*, p. 507.

³⁷ « La Torah, comme message de foi et règle de vie adressée au peuple d'Israël, n'a d'autre propos que de préparer l'homme à la Sagesse, laquelle consiste essentiellement et ultimement dans la connaissance de Dieu. Il s'agit donc d'une éducation de l'intelligence. » In T. Wohlman, *Thomas d'Aquin et Maïmonide, un dialogue exemplaire*, coll. Patrimoines, Paris, Cerf, 1988, p. 169.

³⁸ Voir la section 3, III, dans Moïse Maïmonide, *Le livre de la connaissance*, traduit par V. Nikiprowetzky et A. Zaoui, Paris, PUF, 1985. Le livre de la connaissance forme la partie introductive du traité *Mishné Torah*, qui est une synthèse des fondamentaux de la Torah (écrite et orale) faite par Maïmonide.

morale de la Loi qui est envisagée, alors que pour le Juif, c'est la base même de la foi et du comportement religieux³⁹.

Tentative de typologie du judaïsme messianique

Avant de traiter du rôle que joue la Torah dans le judaïsme messianique, revenons un moment sur les questions de définition de ce mouvement qui reste, à l'heure actuelle, peu connu du public français. Le judaïsme messianique contemporain est, en particulier, largement issu du protestantisme évangélique. Ceci étant, le judaïsme messianique cherche à se positionner, d'un point de vue identitaire, comme un trait d'union entre le judaïsme traditionnel et le christianisme au sens large. C'est en cela qu'il faut différencier le mouvement des « chrétiens hébreux » (*hebrew christians*) du XIX^e siècle qui, tout en soulignant ses racines juives au sein du christianisme, ne prétendait pas être rattaché au judaïsme traditionnel. Au contraire, le mouvement juif messianique contemporain entend tenir par la main d'un côté le judaïsme et de l'autre le christianisme, dans un but souvent affirmé de réconciliation entre les deux religions⁴⁰.

³⁹ A noter le cas particulier du respect du shabbat qui revêt, dans le judaïsme, une importance particulière parmi les Dix Commandements, qui ne relève pas de la Loi morale universelle mais concerne plus particulièrement Israël en tant que peuple. Le shabbat a donc une portée plus spirituelle et identitaire que morale dans ce sens.

⁴⁰ En effet, pour les Juifs messianiques, l'antagonisme entre Juifs et chrétiens est vu comme un accident de l'histoire. Lire en particulier D.H. Stern, *Messianic Judaism*, 2007, p. 35-84. Pour ce qui concerne l'histoire des premiers « Juifs-chrétiens » dans l'Antiquité, voir O. Skarsaune (ed.), *Jewish Believers in Jesus : The Early Centuries*, Hendrickson, Peabody, 2007, et S.C. Mimouni, *Early Judaeo-Christianity. Historical Essays*, coll. Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion (n° 13), Leuven, Peeters, 2012.

Le terme « Juif messianique » est devenu le terme commun et généralement accepté⁴¹, même si certains Juifs croyant en Jésus préfèrent ne pas s'identifier au mouvement pour diverses raisons, nous allons y revenir. Le terme n'est donc pas parfaitement satisfaisant, comme le souligne d'ailleurs un Juif messianique français :

En fait, l'expression « Juif messianique » n'est pas idéale parce que du côté de la gentilité chrétienne beaucoup, malheureusement, ne comprennent pas pourquoi un Juif doit rester un Juif, et parce que du côté de la Synagogue il n'est pas évident, loin de là, que Jésus soit le Messie. Mais, faute de mieux, beaucoup de Juifs attachés à Jésus l'utilisent quand même dans le double espoir de ne pas être assimilés à des non-Juifs par leurs frères de la gentilité chrétienne et de ne pas être rejetés par leurs frères juifs de la Synagogue⁴².

Pour tenter de clarifier davantage le champ d'étude qu'est le judaïsme messianique, voici une tentative de typologie inspirée des travaux de l'anthropologue français Franck La Barbe⁴³. Ce dernier tend à distinguer quatre catégories de personnes au sein, ou en marge, du mouvement juif messianique :

1) Les « messianiques orthodoxes » ou « dénominationalistes » : cette branche du judaïsme messianique est la plus proche du judaïsme traditionnel, ou orthodoxe, concernant la pratique, avec un accent particulier sur l'identité juive et la

⁴¹ « Durant ces trente dernières années, l'expression Juif messianique est devenue le terme de prédilection pour beaucoup de Juifs croyant en Jésus, en Amérique du Nord et en Israël. » J. Wasserman, *Messianic Jewish Congregations : Who Sold this Business to the Gentiles ?*, Lenham, University Press of America, 2000, p. 16.

⁴² R. Blancou, *Enfin j'y vois clair : Jésus, les Juifs, l'Église*, 3^e ed., Beaumont-lès-Valence, Emeth, 2011, p. 167.

⁴³ Cette typologie est mon interprétation des quatre catégories évoquées par Frank La Barbe lors d'une interview en 2017. Franck La Barbe a fait sa thèse de doctorat sur la conversion en milieu pentecôtisant protestant et il s'intéresse depuis quelques années au mouvement juif messianique.

place importante accordée aux traditions juives⁴⁴. Aux Etats-Unis, une partie de ce mouvement messianique tente de se faire reconnaître officiellement comme une branche du judaïsme⁴⁵. En France, la tendance est peu représentée⁴⁶, c'est pourquoi on parlera plutôt de messianiques « dénominationalistes » pour désigner ceux qui, au sein du mouvement, envisagent les assemblées messianiques en tant que dénomination à part entière, avec une insistance sur le respect des traditions juives.

2) Les « messianiques fédératifs » s'apparentent, dans la pratique, à des assemblées évangéliques, avec une insistance plus implicite sur les traditions juives. Ces assemblées sont largement ouvertes aux chrétiens non juifs qui forment, en règle générale, la majorité des membres lors des rassemblements culturels⁴⁷. Ce courant cherche à faire reconnaître la particularité culturelle et spirituelle des croyants en Jésus d'origine juive au sein du christianisme. Dans certains cas, une distance très nette est prise vis-à-vis du judaïsme rabbinique⁴⁸.

3) Les « messianiques non juifs » ou « chrétiens judaïsants » peuvent être affiliés au mouvement *hebrew roots* qui concerne des chrétiens non juifs qui redécouvrent les racines juives de la foi chrétienne et qui, de ce fait, se rapprochent d'une

⁴⁴ Parmi les principaux auteurs que l'on peut situer dans ce courant, mentionnons David Stern, Dan Juster, John Fischer, David Friedman et Mark Kinzer.

⁴⁵ Le judaïsme contemporain se divise en plusieurs branches, parmi lesquelles on distingue le courant orthodoxe, le courant réformé (né au XIX^e siècle), le courant conservateur et d'autres courants minoritaires. Voir R. Harvey, *Mapping Messianic Jewish Theology*, p. 142.

⁴⁶ Il existe une synagogue messianique à Paris, l'assemblée El-Bethel, rue Omer Talon, dans le XI^e arrondissement.

⁴⁷ De fait, en France, c'est aussi le cas de la première catégorie d'assemblée messianique.

⁴⁸ C'est le cas d'un auteur comme Baruch Maoz, qui défend que le vrai judaïsme consiste à croire en *Yechona* le Messie et à suivre ses commandements, et non ceux des rabbins. Cf. B. Maoz, *Judaism Is Not Jewish : A Friendly Critique of the Messianic Movement*, Ross-shire, Christian Focus, 2003.

sensibilité juive (ou du moins perçue comme telle) dans la façon de vivre la foi et le culte. Ce courant ne fait donc pas partie du mouvement juif messianique à proprement parler, mais il s'en rapproche dans la pratique (shabbat, règles alimentaires) et sur certains points de doctrine⁴⁹. Ces messianiques non juifs peuvent se trouver dans des assemblées juives messianiques, mais pas nécessairement.

4) Les « chrétiens philosémites » ou « israélophiles » : cette catégorie désigne des chrétiens non juifs qui soutiennent l'Etat d'Israël et qui affirment avoir un amour particulier pour le peuple juif. Ce courant est à rapprocher du mouvement « sioniste chrétien »⁵⁰. A noter que les personnes qui s'inscrivent dans cette catégorie n'ont pas forcément de pratique liée au judaïsme dans leur vie de foi, même si leur sympathie pour les Juifs et Israël tend à les rapprocher du courant juif messianique.

Il faudrait sans doute ajouter à ces quatre catégories, un groupe que l'on pourrait qualifier de « crypto-messianique » ou, pour reprendre l'expression de Robert Blancou, un groupe de messianiques « enclos en milieu chrétien »⁵¹. En fait, cette catégorie n'est pas vraiment un groupe en tant que tel, mais

⁴⁹ Comme par exemple l'importance d'Israël (peuple, Etat, territoire) et une eschatologie millénariste.

⁵⁰ On peut classer dans cette catégorie des organisations comme *Eben-Ezer* et l'Ambassade chrétienne de Jérusalem. Par ailleurs, la plupart des initiatives chrétiennes philosémites sont de l'ordre de l'initiative privée (groupes de prière pour Israël). Nous avons traité la question du sionisme chrétien et de ses origines dans un article précédemment paru dans *La Revue réformée*. Cf. M. de Luca, « Le développement historique du sionisme chrétien moderne », *La Revue réformée* 259 (2011/4), p. 66-88.

⁵¹ Robert Blancou fait une distinction intéressante entre « Juifs messianiques » et « Juifs enclos en milieu chrétiens ». Par Juifs messianiques, il entend plutôt des Juifs pratiquants qui découvrent Jésus comme Messie au sein de la Synagogue et/ou qui forment des assemblées juives messianiques. Les Juifs enclos en milieu chrétien sont, selon lui, « une espèce en voie d'apparition » : ce sont des personnes juives, ou qui se découvrent des origines juives, au sein de l'Eglise. Cf. R. Blancou, *Enfin j'y vois clair*, p. 216.

plutôt des individus isolés dans les Eglises locales de différentes dénominations. Bien que ces personnes soient objectivement des Juifs croyant en Jésus, elles ne désirent pas toujours être affiliées au courant juif messianique, jugé par elles trop « judaïsant » ou sectaire. D'autres personnes de cette catégorie, au contraire, ont une vision positive du judaïsme messianique et seraient prêtes à rejoindre une assemblée messianique le cas échéant. Il n'y a donc pas vraiment unité d'opinion au sein de cette catégorie, mais il est important de la mentionner car elle concerne (en France en tout cas) de nombreux Juifs croyant en Jésus.

Attention, ces catégories peuvent se chevaucher et leurs opinions s'entrecroiser ! On trouvera parfois des messianiques non juifs (groupe 3) plus attachés aux pratiques du judaïsme orthodoxe que les Juifs messianiques fédératifs (groupe 2), ou des chrétiens philosémites (groupe 4) prônant des positions plus radicales en termes de sionisme que beaucoup de Juifs messianiques fédératifs (groupe 2) ou cryptomessianiques (groupe 5). Il arrive même que des Juifs messianiques soient embarrassés, dans leur recherche de positionnement identitaire vis-à-vis du judaïsme et du christianisme, par des chrétiens non juifs qui, de par leurs pratiques très proches du judaïsme, viennent brouiller les pistes et rendre floues les frontières du judaïsme messianique⁵².

Finalement, ce sont avant tout les deux premières catégories de la typologie ci-dessus, avec l'addition des Juifs croyant en Jésus de type crypto-messianique, que nous considérerons comme partie intégrante du mouvement juif messianique⁵³.

⁵² C'est le cas, par exemple, des chrétiens qui reviennent à la pratique du shabbat et parfois aussi aux pratiques alimentaires du judaïsme. Voir à titre d'exemple le manifeste de J. Reymond, *Reconnectés à nos racines juives, perspectives sur la dernière réforme*, publié à compte d'auteur, septembre 2016.

⁵³ Cette catégorie est difficilement quantifiable et il n'y a pas, à notre connaissance, d'étude sur le sujet. Mais il convient de les mentionner et de les inclure, au

L'expression « chrétien hébreu » est considérée comme désuète, même si certains auteurs s'en réclament encore⁵⁴ pour se démarquer du mouvement messianique dans sa volonté de rapprochement avec le judaïsme rabbinique. L'expression « Juifs croyant en Jésus » (*Jews Believing in Jesus*) est sans doute préférable, du point de vue de l'établissement d'une définition de recherche, même si c'est une expression assez générique. Par commodité, nous avons adopté les termes généralement admis, c'est-à-dire ceux de « judaïsme messianique » et de « Juifs messianiques », tout en restant conscient des limites inhérentes à ces nomenclatures⁵⁵.

Débat sur le rôle de la Loi dans le mouvement juif messianique

La question de savoir si la Loi/Torah a encore une importance pour le croyant sous la nouvelle alliance en Jésus/*Yeshoua* est une question particulièrement importante pour les Juifs messianiques. En effet, de la réponse à cette question dépend en grande partie leur positionnement vis-à-vis du christianisme et du judaïsme.

Quelle importance le Juif messianique doit-il accorder à la Torah et ses prescriptions dans le régime nouveau de la grâce et de la foi en Jésus le Messie ? C'est, somme toute, une question très proche de celle que se posaient les réformateurs au XVI^e siècle, le sujet de la messianité de Jésus mise à part. Nous allons voir que les réponses au sein du mouvement juif

moins en partie, dans une définition plus large du judaïsme messianique qui s'étendrait à l'ensemble des personnes juives qui croient en Jésus comme le Messie.

⁵⁴ C'est le cas de B. Maoz cité plus haut.

⁵⁵ Rappelons, entre autres limites, que ces termes sont généralement rejetés par les instances du judaïsme qui continuent de voir dans le judaïsme messianique une tentative déguisée d'évangélisation des Juifs.

messianique sont très variées et recouvrent un spectre assez large de positions théologiques.

Pour établir un schéma de ces différentes positions, nous nous appuyerons sur l'ouvrage de Richard Harvey, *Mapping Messianic Theology*, ouvrage de référence en la matière⁵⁶. Harvey étudie les positions théologiques des principaux auteurs messianiques. Il recoupe deux critères en particulier pour établir son classement : d'une part l'orthodoxie professée en termes de christologie, et d'autre part le positionnement par rapport à la Torah. Sur ce deuxième critère, il distingue deux courants majeurs au sein du mouvement messianique : ceux qui ont une attitude positive⁵⁷ vis-à-vis de la Torah et de sa pratique et ceux qui ont une attitude plutôt négative⁵⁸. Pour les premiers, la Torah tient une place importante dans la vie et la pratique du Juif croyant en Jésus, alors que, pour les seconds, la place de la Torah est minimisée. Voyons cela plus en détail.

Les Juifs messianiques qui valorisent le rôle de la Torah défendent que la Loi de Moïse et ses prescriptions sont toujours d'actualité pour la sanctification du Juif croyant en Jésus. Suivre les prescriptions de la Loi demeure un commandement de Dieu pour son peuple. C'est ensuite sur la définition des prescriptions applicables qu'il y aura débat. Cela va du respect du shabbat et des fêtes juives, aux prescriptions alimentaires et vestimentaires⁵⁹. La question est aussi de savoir

⁵⁶ R. Harvey, *Mapping Messianic Jewish Theology : an Introduction to Messianic Judaism, Focusing on the Developing Theological Streams Within the Movement*, Studies in Messianic Jewish Theology, Carlisle GB, Paternoster, 2009.

⁵⁷ Harvey classe dans cette catégorie la majeure partie des auteurs messianiques, parmi lesquels on peut citer Daniel Juster, David Stern, David Rudolph, David Friedman, John Fischer, Michael Schiffman, Ariel Berkowitz et Joseph Shulam.

⁵⁸ On peut citer notamment Baruch Maoz, Arnold Fruchtenbaum (influencé par le dispensationalisme) et Gershon Nerel.

⁵⁹ Voir en particulier le chapitre "Torah in Practice" dans le livre de R. Harvey, *op. cit.*, chap. 7, p. 184ss. Pour ce qui concerne les fêtes juives, voir l'étude complète

à qui s'applique la Torah. La réponse du mouvement juif messianique est que les exigences de la Torah ne s'appliquent pas aux croyants en Jésus d'origine païenne. Le passage généralement cité en référence est celui du livre des Actes (chapitre 15) concernant la décision du « concile » de Jérusalem, où ni la circoncision ni la Loi ne sont imposées aux païens qui se convertissent. Poussant ce principe plus loin, certains Juifs messianiques argumentent dans le sens que la Torah ne doit s'appliquer qu'aux croyants juifs, en tant que signe distinctif de leur judéité⁶⁰, que ceux-ci croient en Jésus ou non. D'autres défendent que le Juif croyant en Jésus ne peut pas être soumis à la Torah telle qu'elle est définie par le judaïsme rabbinique ; il faut que les Juifs messianiques développent leur propre *halakha* pour se donner des règles à suivre qui soient en accord avec la foi en *Yechoua*, et non pas simplement importer les règles du judaïsme traditionnel.

Une minorité de Juifs messianiques militent au contraire pour une inclusion des prescriptions de la Torah orale, c'est-à-dire les prescriptions du judaïsme rabbinique, dans la vie et la pratique du judaïsme messianique. Certains défendent cette position dans un but de rapprochement – ou du moins de non-rupture – avec le judaïsme. D'autres insistent sur une perspective de fidélité à la tradition juive, cette tradition ayant de par son statut autorité sur le croyant. C'est la position notamment de Mark Kinzer, l'un des rares auteurs affiliés au

menée par E. van de Poll, *Messianic Jews and their Holiday Practice : History, Analysis and Gentile Christian Interest*, EDIS – Israelogie n° 9, Frankfurt, Peter Lang, 2015.

⁶⁰ C'est notamment la position défendue par le groupe *Hashivenu* (dont le nom signifie « fais-nous revenir », d'après la racine du verbe שׁוּב « tourner, retourner ») : « Nous croyons que les observances particulières de la Torah sont les signes distinctifs du peuple juif et de son appel. [...] L'observation de la Torah est ce qui distingue les Juifs et les Juifs messianiques des non-Juifs et des chrétiens non juifs. » R. Harvey, *op. cit.*, p. 174.

mouvement juif messianique qui soit traduit en français⁶¹. Kinzer est la voix du groupement messianique *Hashivenu* qui défend une approche positive de la Torah et encourage le mouvement juif messianique à la maturité, c'est-à-dire à la reconnaissance et à l'acceptation de la tradition rabbinique⁶².

Dans la perspective d'une valorisation du rôle de la Torah, le judaïsme messianique est vécu davantage comme une branche du judaïsme qu'une branche du christianisme, certains allant parfois même jusqu'à un rejet de toute forme de christianisme, et même la remise en question de certains points fondamentaux de doctrine, comme la Trinité et la divinité de Jésus, tels qu'ils ont été développés par le christianisme. En règle générale, c'est juste la nomenclature qui est contestée. Par exemple, les Juifs messianiques préfèrent souvent parler de « tri-unité » de Dieu plutôt que de « trinité », non pas forcément pour des raisons théologiques – le contenu de la doctrine sera le même – mais plutôt pour des raisons de sensibilité de langage : en effet, la terminologie théologique chrétienne peut évoquer chez eux les mauvais souvenirs de l'Inquisition ou d'autres persécutions perpétrées par les chrétiens envers les Juifs, au nom de la théologie. Mais dans certains cas, c'est effectivement le contenu de la doctrine qui est rejeté. En christologie, Harvey mentionne la tentation

⁶¹ Mark Kinzer est un Juif messianique américain très impliqué dans les relations œcuméniques, et en particulier dans le dialogue avec le catholicisme. La notion de tradition, sur le plan théologique et pratique, est très importante chez Kinzer. Pour mieux comprendre sa position et sa proximité avec le catholicisme, lire son témoignage dans la traduction récente de l'un de ses ouvrages : M.S. Kinzer, *Scrutant son propre mystère. Nostra Aetate, le peuple Juif et l'identité de l'Eglise*, Les Plans-sur-Bex, Parole et Silence, 2016.

⁶² Le groupement *Hashivenu* déclare : « La richesse de la tradition rabbinique fait partie de notre héritage en tant que peuple juif. » D'où il découle naturellement un appel à l'observance de la Torah : « Les Juifs messianiques devraient observer la Torah, la relation et l'alliance particulières de Dieu avec Israël s'exprimant par la Torah. » R. Harvey, *op. cit.*, p. 174.

récurrente de l'adoptionisme⁶³ chez les Juifs messianiques, qui minimisent ainsi la portée de la divinité de Jésus⁶⁴. Ceux qui vont aussi loin se trouvent en bordure ou en dehors du cercle de l'orthodoxie chrétienne. Notons bien que ces positions contestataires concernent une minorité au sein du mouvement juif messianique. Comme le rappelle Harvey, les confessions de foi juives messianiques publiées depuis le XIX^e siècle sont orthodoxes du point de vue de la théologie chrétienne⁶⁵.

Il est intéressant de noter que le débat sur l'usage de la Torah dans le judaïsme messianique a comme arrière-plan de référence la façon dont la Torah est interprétée dans la pratique par le judaïsme orthodoxe. D'une certaine façon, c'est comme si le judaïsme messianique ne pouvait mesurer sa pratique de la Loi qu'à l'aune des pratiques du judaïsme rabbinique qui, pourtant, n'est pas représentatif de l'ensemble du judaïsme.

Pour les Juifs messianiques qui relativisent le rôle de la Torah dans la vie du croyant, c'est justement le danger d'un certain légalisme engendré par les pratiques du judaïsme rabbinique qui est visé. La Torah orale est rejetée comme étant une tradition non biblique et qui, de ce fait, n'a pas (ou n'a plus) voix au chapitre dans la vie du Juif croyant en Jésus. Notons que le fait d'être Juif ici est moins défini en termes religieux qu'en termes ethniques. Ce n'est pas la pratique de la Loi qui fait le Juif, mais bien son appartenance ethnique⁶⁶. Cela dit,

⁶³ L'adoptionisme en christologie est une doctrine qui considère que Jésus est né comme un homme ordinaire mais qu'il a été élevé au rang de Fils de Dieu par adoption au moment de son baptême, en vue d'un ministère particulier. Cette doctrine nie la divinité et la préexistence de Jésus comme Fils éternel de Dieu.

⁶⁴ Dans ce cas, Jésus est considéré comme exceptionnel par son ministère et par sa piété, notamment dans le respect de la Torah, au point de mériter le titre de Fils de Dieu, mais sans être lui-même de nature divine, cela par souci de maintenir l'unité de Dieu, doctrine fondamentale dans le judaïsme.

⁶⁵ « La première confession de foi moderne des Juifs messianiques, composée par Joseph Rabinowitz pour les Israélites de la nouvelle alliance », affirme les aspects traditionnels de la nature de Dieu. » R. Harvey, *op. cit.*, p. 51.

⁶⁶ Maoz fait la distinction entre le fait d'être Juif, sur le plan ethnique, et l'appartenance au judaïsme en tant que religion. Cf. R. Harvey, *op. cit.*, p. 106-107.

cette appartenance implique un minimum de pratique de la Torah défini comme ce qui fait le consensus *a minima* de l'identité juive, sur le plan religieux cette fois : à savoir le shabbat, les fêtes juives et éventuellement les pratiques alimentaires, mais de façon facultative.

La Torah joue donc un rôle identitaire particulier dans le judaïsme messianique, que ce soit du côté des maximalistes ou des minimalistes. Dans les deux cas, la Loi garde un degré de pertinence dans la vie du Juif croyant en Jésus. Voyons dans quelle mesure ces conceptions se rapprochent ou s'éloignent de la définition des réformateurs quant aux usages de la Loi.

Convergences et divergences sur le rôle de la Loi

Le judaïsme messianique est donc très divers dans ses positions vis-à-vis du rôle de la Torah dans la vie du Juif croyant en Jésus. L'usage pédagogique est généralement admis, même s'il n'est pas souligné de la même façon que dans le débat des réformateurs. La pratique de la Torah et la recherche de la justification amènent le Juif croyant à se tourner vers *Yechoua* le Messie, qui a parfaitement accompli la Loi et qui est, de fait, le modèle parfait du Juif pieux et fidèle à la Torah⁶⁷. C'est sur les deux autres usages de la Loi qu'il y a divergences ou accentuations différentes par rapport à la définition des réformateurs.

Pour les Juifs messianiques favorables à la Torah, qui représentent l'aile majoritaire du mouvement, on trouve des positions qui recourent à la fois certains points du judaïsme

⁶⁷ Friedman argumente dans ce sens en montrant aussi que les disciples de Jésus/*Yechoua* étaient des Juifs pieux, très attachés à la pratique de la Torah. Voir D. Friedman, *They Loved the Torah : What Yeshua's First Followers Really Thought About the Law*, Baltimore, Lederer Books, 2001.

traditionnel et du protestantisme⁶⁸ dans son rapport à la Loi. Pour cette partie du mouvement messianique, c'est l'usage normatif qui est mis en avant : la Torah garde pleinement son rôle d'agent de sanctification pour le croyant, c'est même une prescription obligatoire pour le Juif. Or, c'est bien là un point original du judaïsme messianique que de considérer que la Torah et ses prescriptions s'appliquent toujours de plein droit au chrétien d'origine juive, mais pas (ou pas nécessairement) au chrétien d'origine païenne.

Cela dit, Stephen Westerholm fait cette remarque intéressante : d'après lui, Luther envisageait que la Loi de Moïse était et restait normative pour les Juifs. En cela, on pourrait trouver un point de rapprochement entre la position juive messianique moderne et l'opinion de Luther. Mais il y a fort à parier que, dans l'opinion de Luther, le fait que la Loi s'applique aux Juifs signifie que les Juifs sont soumis aux contraintes de la Loi par opposition à la grâce qui est dans la foi en Jésus-Christ. Le rapprochement sur ce point est donc limité, en tout cas avec la théologie de Luther. George Knight, prêtre anglican impliqué dans la mission auprès des Juifs avant la Seconde Guerre mondiale, tente de rapprocher christianisme et judaïsme sur la base de l'usage normatif de la Loi. En effet, selon lui, les prescriptions de la Loi de Moïse doivent être au fondement de la vie spirituelle du chrétien comme du Juif⁶⁹. Il affirme que « Juifs et chrétiens sont intimement liés. Les deux sont enracinés dans la Loi de Moïse. »⁷⁰ Une telle position

⁶⁸ Nous avons vu qu'un auteur comme Mark Kinzer tend même à se rapprocher des positions du catholicisme dans son rapport à la tradition.

⁶⁹ Pour Knight, la Torah est bonne et reste, pour le chrétien, la norme à suivre. Il défend que la Loi demeure le fondement de la vie du croyant, ce qui lui permet de faire le rapprochement entre Juifs et chrétiens sur la base de la Loi de Moïse : « On peut donc aller jusqu'à dire que l'ancienne Loi de Moïse, en tant que partie de la Torah [...], est le cadre fondamental de la vie de ceux que Dieu a rachetés. » G.A.F. Knight, *Law and Grace : Must a Christian Keep the Law of Moses ?*, London, SCM Press, 1962, p. 120.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 121.

pourrait sans doute convenir à un auteur messianique comme Mark Kinzer, qui envisage positivement le rôle de la Torah et de la tradition. Pourtant, les Juifs messianiques ne sont pas si prompts à reconnaître un rôle normatif de la Loi pour les chrétiens non juifs, même parmi ceux qui valorisent le rôle de la Torah.

Cette position particulière vis-à-vis du rôle normatif de la Loi semble cependant nier la possibilité même d'un usage civil de la Loi. Celle-ci est restreinte à la sanctification des seuls Juifs. Il y a là un point de différence avec la théologie réformée. Mais c'est peut-être en partie parce que le mouvement juif messianique est encore jeune et que la réflexion quant aux usages de la Loi n'a pas encore été poussée au-delà de la communauté messianique et de ses règles de vie. On peut donc dire qu'à l'heure actuelle il n'y a pas de position claire dans la littérature juive messianique concernant un éventuel usage civil ou politique de la Loi, y compris chez les auteurs qui ont publié les ouvrages les plus marquants, comme David Stern⁷¹, Arnold Fruchtenbaum⁷² ou David Rudolph⁷³.

Pour les Juifs messianiques « minimalistes », on retrouve plus ou moins les mêmes accents que chez les réformateurs en ce qui concerne l'usage de la Loi. Celle-ci n'a plus force d'obligation, mais elle reste un guide éthique pour le comportement du croyant, qu'il soit juif ou non juif. C'est avant tout la liberté du croyant dans la grâce qui prévaut pour ce qui est de suivre ou non certaines prescriptions de la Loi dans la vie quotidienne. C'est globalement la position de Baruch Maoz, auteur messianique le plus proche des positions théologiques

⁷¹ D.H. Stern, *Messianic Judaism : A Modern Movement with an Ancient Past*, Clarksville, Messianic Jewish Publishers, 2007.

⁷² A.G. Fruchtenbaum, *The Remnant of Israel : The History, Theology, and Philosophy of the Messianic Jewish Community*, San Antonio, Ariel Ministries, 2011.

⁷³ D. Rudolph et J. Willitts (eds), *Introduction to Messianic Judaism : Its Ecclesial Context and Biblical Foundation*, Grand Rapids, Zondervan, 2013.

protestantes. Mais on trouvera aussi des réaffirmations régulières de la grâce et de la liberté de choix vis-à-vis des prescriptions de la Torah chez la plupart des auteurs messianiques, y compris chez des auteurs maximalistes comme David Friedman⁷⁴.

De fait, si un usage civil de la Loi n'est pas nié, si l'usage pédagogique et normatif est réaffirmé, ce qui distingue la position messianique ici, c'est l'accent qui est mis sur l'aspect identitaire de la pratique de certaines prescriptions de la Torah, comme le shabbat et les fêtes en particulier. On peut donc parler ici d'un « usage identitaire » de la Loi, qui fait d'une certaine pratique de la Loi un marqueur distinguant le Juif du non-Juif dans le corps de Christ.

Conclusion

En résumé, nous avons vu que les réformateurs au XVI^e siècle ont débattu et finalement défini trois principaux usages de la Loi : l'usage pédagogique qui, révélant le péché, mène le croyant à Christ ; l'usage civil ou politique qui met en lumière la portée morale universelle de la Loi de Dieu pour la sphère civile ; et enfin l'usage normatif qui concerne la pertinence de la Loi dans la vie du croyant de la nouvelle alliance en Jésus. De ces trois usages, on trouve des échos dans le judaïsme rabbinique, même en ce qui concerne un usage civil de la Loi, notamment chez Maïmonide. Mais dans la foi et la pratique juive, l'accent est mis sur l'usage normatif : la Torah est la règle de vie par excellence pour le Juif.

Il n'est donc pas étonnant de retrouver, dans le judaïsme messianique, des accents similaires, à la fois avec le judaïsme traditionnel et avec le christianisme, en particulier dans son

⁷⁴ Cf. D. Friedman, *They Loved the Torah*, p. 117-119, chap. 14, « The Torah on How to Observe the Torah ».

expression protestante et évangélique. On peut noter que, des trois usages de la Loi définis par les réformateurs, les Juifs messianiques en retiennent surtout un : l'usage normatif. De là, l'éventail s'étend d'une reconnaissance de la liberté du croyant vis-à-vis de la Loi/Torah (position évangélique classique), jusqu'au maintien d'une application stricte des prescriptions de la Torah, telles que définies par le judaïsme orthodoxe. Entre les deux, de multiples positions se côtoient, avec néanmoins cet accent particulier mis sur le fait que la Torah et ses prescriptions concernent en priorité les Juifs croyant en Jésus, et pas nécessairement les non-Juifs au sein du corps de Christ.

On peut alors parler d'un « usage identitaire » de la Loi. Cet usage original fait ressortir à quel point la question de leur identité est un enjeu important pour les Juifs messianiques, au-delà du débat théologique sur le rôle et les usages de la Loi/Torah⁷⁵. Le judaïsme messianique est un mouvement relativement récent, encore en pleine construction et donc en pleine phase de définition de soi. Le judaïsme messianique se trouve dans la position délicate de devoir définir ses frontières identitaires, théologiques et ecclésiologiques, à cheval entre le christianisme et le judaïsme. La tâche n'est pas aisée dans un contexte où judaïsme et christianisme s'excluent mutuellement en tant que systèmes religieux.

Nous espérons que cette contribution aura permis au lecteur de mieux cerner les contours de ce mouvement multiforme qu'est le judaïsme messianique contemporain, et de mieux comprendre quels en sont les enjeux, notamment au travers de ce point clé qu'est le rapport à la Loi/Torah pour les Juifs messianiques.

⁷⁵ La quasi-absence de réflexion sur un usage civil de la Loi dans la littérature juive messianique est un indice qui révèle à quel point le débat est focalisé sur l'usage normatif de la Loi et sa portée pour la vie du Juif, et du non-Juif, croyant en Jésus.

Une approche pastorale du divorce

Egbert BRINK

Pasteur et professeur d'Ancien Testament et de théologie biblique à la Faculté de théologie réformée de Kampen (TUK), aux Pays-Bas, ainsi que professeur associé de théologie pratique à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence

Des relations brisées

Pendant des années, elle s'était battue pour son mariage, mais elle a fini par perdre la bataille et divorcer. Sa relation a été brisée, elle n'avait pas réussi à la réparer. Mais sa relation avec Dieu était-elle également brisée et irréparable ? Dans une lettre à ses (ex-)beaux-parents, elle a écrit ceci :

Vous ne pouvez pas dire que, si vous faites tout votre possible et priez beaucoup, tous les mariages seront sauvés, réparés. De la même manière toutes les personnes malades ne se rétablissent pas. La vie est brisée. C'est cela le péché, c'est cela qui attriste Dieu. Vous pensez peut-être que Dieu est peiné parce que nous avons fait quelque chose de travers. Je pense qu'il a de la peine à cause de nous, pour nous. Lorsqu'un mariage se brise, un processus de deuil commence. Pas seulement pour l'homme, la femme et les enfants, mais aussi pour la famille et les amis intimes [...] même après un divorce les liens subsistent. Parce qu'il y a les enfants, on se soucie l'un de l'autre et on partage certaines choses. La dissolution du mariage ne signifie pas qu'on laisse tomber l'autre, qu'on ne s'intéresse plus à lui. Je n'ai jamais mis Dieu de côté. J'ai continué à prier jusqu'à ce que la décision soit prise et je n'ai pas arrêté depuis. J'ai toujours autant besoin de Dieu.

Si vous avez lu attentivement, vous aurez remarqué que quelque chose manque dans cette histoire : il s'agit de l'assemblée, de la communauté. Lorsqu'un tel événement se produit, toutes sortes de relations peuvent aussi être déchirées dans l'Église du Christ. Qu'est-ce que cela implique pour les personnes divorcées ? Et quel rôle les conseillers pastoraux peuvent-ils jouer ?

Devant le fait accompli ?

Chaque année, un couple marié sur 100 divorce en France. Autre chiffre encore plus parlant : près de 45% des mariages se terminent par un divorce. Les hommes divorcés ont en moyenne 42 ans et les femmes divorcées 44 ans¹. Chez les chrétiens, le taux de divorce est un peu moins élevé, mais il est en augmentation malheureusement.

Quand Jésus était sur terre, le divorce et la répudiation étaient à l'ordre du jour. Beaucoup pensaient avoir réglé le problème avec une lettre de divorce. Mais Jésus a dit : « Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni. » (Mc 10.9) Le Christ maintient une norme élevée pour le mariage. Pour le dire clairement, mon intention n'est pas d'abaisser cette norme fixée par le Seigneur. Pour ma part, je fais tout mon possible pour prévenir les situations de divorce, pour sauver et réparer les relations brisées. Mais nous nous demandons maintenant quelle attitude adopter quand une relation prend fin, malgré toutes les mesures de prévention qui ont été prises. Que sommes-nous censés faire en tant que chrétiens lorsque nous sommes face à une situation qui ne correspond ni à la norme ni à l'intention divines ?

¹ Chiffres trouvés sur le site suivant (consulté le 26/01/17) : <https://www.jurifiable.com/conseil-juridique/droit-de-la-famille/divorce-france-statistiques>.

Vous entendrez souvent : « Nous nous sommes retrouvés devant le fait accompli. Si seulement nous avions pu intervenir plus tôt. Maintenant c'est trop tard. Cela ne servirait à rien d'essayer de réparer. C'est un véritable désastre. » Dans la pratique, une fois que le problème est entre les mains des avocats et des médiateurs spécialisés dans les cas de divorce, le conseiller pastoral se retire souvent. Que peut-on faire, une fois que l'affaire est allée devant les tribunaux ? Que peut-on encore sauver ? Pourtant les personnes que nous sommes appelés à accompagner ne sont pas d'abord des hommes ou des femmes divorcés. Ce sont avant tout des chrétiens, des frères et des sœurs en Christ.

L'Église, un hôpital pour les pécheurs

La plupart des mariages chrétiens ont été confirmés au sein de l'Église. Le pasteur a prononcé la bénédiction du mariage, et les promesses ont été échangées devant Dieu, avec pour témoins non seulement la famille et les amis, mais aussi les frères et sœurs en Christ. Être témoins signifie que nous sommes coresponsables les uns des autres, unis les uns aux autres. Si l'Église était impliquée dans la préparation au mariage (catéchisme) et la cérémonie de mariage elle-même, est-ce que cela prendrait fin quand les choses tournent mal ? D'autant que ce n'est pas seulement le mariage qui est déchiré, comme je l'ai dit en introduction, il y a également une déchirure dans l'assemblée. Ce que l'on constate, c'est que les personnes divorcées sont mises à l'écart, voire poussées hors de l'Église, si bien qu'elles sont plus ou moins obligées de choisir une autre Église ou de disparaître dans la nature. Or, l'objectif de la discipline ecclésiale est d'aider celui qui a la tête sous l'eau à refaire surface, ce qui implique un accompagnement.

« L'Église est un hôpital pour des pécheurs, et non un musée pour des saints », disait Luther. La communauté chrétienne est composée de gens qui reconnaissent qu'ils ont besoin de leur Sauveur, jour après jour. Ils ne sont pas saints en eux-mêmes mais ont besoin d'être sanctifiés continuellement. Le Christ nous a unis à lui et les uns aux autres pour former une communauté où l'on se sent en sécurité. Il arrive malheureusement que les personnes divorcées et leurs enfants ne se sentent pas en sécurité dans l'Église. Ils se sentent de plus en plus isolés, voire épiés, décriés, calomniés, marqués au fer rouge. Cette mise à l'écart n'est pas nécessairement volontaire ; elle peut être le résultat de l'embarras ou de l'ignorance.

Il est important de créer un *filet de sécurité*, pour rattraper les gens lorsqu'ils tombent. Il faut pour cela, avant tout, entretenir de bonnes relations les uns avec les autres. Celui qui privilégie les relations en tirera profit lorsque les choses deviendront difficiles. Après avoir été exhortés à redresser avec douceur celui qui a été surpris en faute, nous sommes invités à porter les fardeaux les uns des autres (Ga 6.1-2). Et en même temps chacun est responsable de porter sa propre charge (Ga 6.5).

L'image du corps de Christ nous est familière : l'œil, l'oreille, le pied... ils ont tous besoin les uns des autres. Et si un membre souffre, tous les autres membres souffrent avec lui. Mais ce que dit l'apôtre Paul sur les membres du corps les moins honorables (1Co 12.22-25) est souvent négligé. Les membres les moins présentables ou honorables sont ceux que nous avons tendance à couvrir. Ce sont des membres vulnérables que nous traitons avec plus d'honneur. Nous en prenons plus particulièrement soin. Cela doit également être vrai des membres de nos Églises les moins honorables. Ceux dont vous avez peut-être honte doivent être traités avec un plus grand soin. Au lieu de rejeter les per-

sonnes dont vous pensez qu'elles ne devraient pas se trouver parmi vous, qu'elles sont plus un fardeau qu'une joie, entourez-les d'une manière particulière afin que le corps ne perde pas sa cohésion.

N'est-ce pas le monde à l'envers ? Paul semble trouver plus importantes les personnes qui ont besoin d'être réconfortées que celles qui réconfortent (les conseillers pastoraux). Il ne met pas en avant les accompagnateurs, mais ceux qui ont besoin d'accompagnement. Les personnes qui ont besoin d'amour et d'attention sont les plus importantes d'un point de vue chrétien. Elles semblent être les plus faibles, les moins nécessaires, mais elles sont les plus précieuses, les plus aimées.

L'approche pastorale

À chacun son métier. Chacun a son propre domaine d'expertise en rapport avec les personnes divorcées. Si vous voulez avoir une vue d'ensemble de la situation, vous avez besoin du regard du travailleur social, du psychologue, du médiateur, de l'avocat, du spécialiste des questions financières, entre autres. Quelle est donc la spécificité de l'approche pastorale ?

Le pasteur prête une oreille attentive à la personne accompagnée et s'intéresse à son histoire plus qu'à son comportement, comme Jésus avec Zachée. Il ne cherche pas à savoir tout de suite qui est le plus fautif, mais bien plutôt à manifester de l'empathie. Il se soucie de la relation de cette personne avec Dieu. Peut-être son mariage n'a-t-il pas été sauvé, mais sa relation avec Dieu peut l'être. Son objectif est de diriger vers Dieu celui qui traverse une situation de divorce, de contribuer à son bien-être spirituel. Par exemple en posant des questions comme :

- Dieu est-il toujours présent dans votre vie ?

- Comment avez-vous géré votre relation avec Dieu jusqu'à présent ?
- À quoi ressemblait votre relation avec Dieu et qu'est-ce qui a changé ?
- Quelle est votre attitude maintenant dans cette situation douloureuse ?
- Quel rôle Dieu joue-t-il actuellement ?
- Comment poursuivre votre relation avec Dieu ?

Il faut conduire la personne divorcée à réfléchir à sa relation avec Dieu. Parce que c'est Dieu qui veut être en relation avec le chrétien, avant que le chrétien veuille être en relation avec lui.

Celui qui marche à la suite du Christ ne cherche jamais à éviter les gens. Il s'intéresse à eux dans les situations douloureuses dans lesquelles ils se trouvent. Il fait surgir la vérité. Il identifie la faute et ne masque pas les faits, mais il le fait avec amour, afin de réparer et de guérir. Il n'attend pas que le coupable soit suffisamment conscient de son péché pour lui prodiguer son amour. Prendre conscience de son péché est important, mais ce n'est pas le point de départ pour Jésus. L'amour du Christ est ce qui nous inspire. Le conseiller pastoral doit demander à Dieu de l'aider à être un bon guide, mais surtout prier pour et avec la personne qu'il accompagne. Cela est essentiel.

Mais est-il possible de conseiller les personnes divorcées tout en rejetant le divorce dans son cœur ? Si on n'a aucune sympathie pour le divorce, peut-on prendre soin de ceux qui sont dans cette situation ? Il importe d'être honnête avec soi-même et avec l'autre, de ne pas jouer à cache-cache avec ses sentiments, mais d'exprimer son malaise par rapport à la situation. L'accompagné est habituellement très sensible à l'honnêteté et à l'authenticité. Il se peut d'ailleurs que le malaise soit dû à l'ignorance. Une conseillère pastorale m'a

avoué n'avoir découvert que récemment que le divorce n'était pas la même chose que l'adultère ! Cette découverte lui a ouvert les yeux. La confusion peut venir d'une mauvaise compréhension du texte biblique. Par exemple, en Malachie 2.14-16, il est dit que Dieu déteste le divorce, mais ici, ce qui est condamné, c'est la répudiation, le fait de chasser sa femme. Certes, il ne faut pas fermer les yeux sur les fautes commises, mais il ne faut pas non plus fermer son cœur à l'autre. Lorsque Jésus dit : « Qu'il soit pour vous comme un païen ou un péager »², cela ne signifie pas que vous devriez lui tourner le dos, mais que vous devez partir à sa recherche et essayer de le convaincre de changer de comportement. « Nous vous y encourageons, frères : avertissez les indisciplinés, réconfortez ceux qui sont abattus, soutenez les faibles, soyez patients envers tous. » (1Th 5.14)

Réserver son jugement

« Qui m'a établi juge entre vous ? »³ dit le Seigneur quand on essaye de l'impliquer dans un conflit. Ne soyons pas pressés de prononcer un jugement dans une situation de divorce. Ne commençons pas par rappeler la norme et réprimander. L'accompagné sait déjà cela. Le rôle principal de l'Église n'est pas de juger, et encore moins de condamner, mais de rester en relation. Celui qui prend parti pour l'un rend impossible toute relation avec l'autre. *Être en contact ne signifie pas nécessairement prendre parti.* L'accompagnant précisera bien qu'il s'interdit de prendre parti, ne serait-ce que pour se protéger. Il ne se contentera pas d'entendre la version d'un seul pour ne pas se laisser influencer par les accusations de l'un contre l'autre. Chacun a sa propre version des faits. Au début, il est

² Mt 18.17.

³ Lc 12.14.

nécessaire d'entendre les deux parties. Par la suite cependant, il est habituellement plus sage d'attribuer des conseillers différents à chaque partie, tout en maintenant la communication au sein de l'équipe d'accompagnement, afin que personne ne prenne parti ou ne prononce son jugement prématurément.

Ce n'est pas la même chose que d'affirmer : « Il faut être deux pour se quereller », sous-entendu : forcément les torts sont réciproques. Ce n'est pas toujours vrai. On peut traiter les gens injustement si on raisonne de la sorte, superficiellement. En même temps, un divorce sans culpabilité est une impossibilité. Je préfère l'expression suivante : « De même que le mariage est un mystère, le divorce aussi en est un. »

C'est un appel pressant à faire preuve de prudence et à reconnaître les complexités d'une relation brisée. Qui est capable de démêler une telle situation ? N'essayez pas de le faire. Comme le dit le *Catéchisme de Heidelberg* (43^e dimanche) à propos du neuvième commandement : il m'ordonne « de ne pas aider à la condamnation inconsidérée de quelqu'un sans qu'il ait été entendu ». Il n'est jamais bon d'émettre prématurément un jugement, moins encore dans ce genre de situation. Cela est vrai, même si on n'a pas seulement affaire à un simple cas de divorce par mésentente, mais aussi lorsqu'il y a adultère. Même dans ce dernier cas, on ne devrait pas commencer par des accusations. Avec le temps, il sera possible de se faire une meilleure idée de ce qu'il en est réellement, et celle-ci sera sans doute très différente des premières impressions ! En fait, Dieu seul connaît les causes les plus profondes. C'est à lui qu'appartiennent le premier et le dernier jugement. De plus, c'est d'abord la responsabilité de la personne qui a décidé de divorcer, ou a été contrainte d'y consentir, de s'examiner elle-même.

On entend quelquefois des histoires dramatiques. Quelqu'un a trouvé dans sa boîte aux lettres un courrier dis-

ciplinaire du conseil presbytéral, la veille d'un culte de sainte cène, sans même avoir eu l'occasion de parler de sa situation. On peut suspendre quelqu'un de la cène dans une situation complexe, pour se donner du temps avant de prononcer un jugement et garantir la sécurité ou la sainteté de l'Église. Mais cela peut aussi être ressenti comme un rejet douloureux, lorsque la personne divorcée a particulièrement besoin d'aide et de réconfort. Avant d'émettre un jugement, il faut évaluer l'attitude de la personne en cause. Comment vit-elle son divorce ? Que s'est-il passé ? Quels éléments ne sont pas encore remontés à la surface (négligence, intimidation, addiction, comportement abusif, notamment) ? Souvent, nous n'en connaissons pas la moitié. Et peut-être n'aurons-nous jamais connaissance de tous les faits. C'est pourquoi il faut réserver son jugement. « Discerner ce qui convient le mieux » (Ph 1.10) demande du temps et de la sagesse.

Une attitude fraternelle et réconfortante

Mais un point est capital : il ne faut pas rompre les ponts ! Aller voir les conjoints séparés et en conflit, là où ils sont, sans chercher à les éviter, voilà l'accompagnement attendu d'un conseiller pastoral, en particulier à cause de l'ostracisme qu'ils peuvent ressentir. Parce que, dans la pratique, dans les salutations, on vous demande comment vous allez, mais on prend rarement la peine de vous écouter davantage. Plus même, les membres de l'Église éprouvent souvent de l'embarras par rapport à ce genre de situation et les personnes divorcées ne sont plus invitées. « Si je l'invite lui, je devrai aussi l'inviter elle... » Et les couples brisés restent à l'écart. Peu de gens ont envie de leur rendre visite, par contre tout le monde parle d'eux et exprime des opinions pas toujours charitables. C'est pourquoi les personnes divorcées se

sentent en général très seules. Or dans l'Église personne ne devrait se sentir seul ou sans réconfort.

Le conseiller pastoral étudiera bien la situation et s'efforcera de sonder les besoins. Habituellement, il y a un grand besoin de soutien et de sécurité. Si bien qu'il ne faut pas constamment demander aux gens de s'expliquer sur tout. Cela les met mal à l'aise. Mieux vaut une main sur l'épaule qu'une enquête à la tournure policière. D'autre part, il faut essayer d'empêcher la famille de s'isoler, l'encourager à maintenir ses relations et surtout ne pas l'écartier de la vie de l'Église, afin de lui laisser le temps de se relever. On observe parfois que ceux qui semblent forts abandonnent, alors que les faibles qui se confient en Dieu sont renouvelés dans leur foi.

Le processus de deuil

La plupart des divorcés reconnaîtront qu'ils sont dans un processus de deuil. Mais c'est ici un processus très particulier. Se souvenir des bons moments peut vraiment aider. Cela est possible, même dans un mariage brisé, mais ce n'est pas ce qui vient d'abord à l'esprit. De plus, quand on devient veuf ou veuve, on sait que c'est Dieu qui a repris le conjoint décédé, mais ce n'est pas le cas dans un divorce. L'entourage ne réagit pas du tout de la même manière. Les veufs et les veuves reçoivent sympathie et consolation, mais les personnes divorcées beaucoup moins. Les cartes de condoléances sont réservées à ceux qui ont perdu leur mari ou leur femme. Les divorcés n'en reçoivent pas. « Je préférerais mille fois être veuf que divorcé », s'est écrié un homme après l'échec de son second mariage.

Il n'y a jamais de gagnants après un divorce, seulement des perdants. C'est une accumulation de pertes. Et cela conduit à un intense processus de deuil. On perd son partenaire,

son cadre de vie, sa belle-famille, ses amis. Le réseau relationnel se désintègre. On perd la face (« Pourquoi ne nous en as-tu pas parlé plus tôt ? »), ses attentes, les promesses faites à Dieu, son statut, une partie de ses revenus, sa dignité. Toutes ces pertes peuvent facilement conduire à des problèmes émotionnels comparables au choc produit par un deuil : douleur profonde, crainte, culpabilité, désespoir colère, interrogations, un sentiment de fatigue, d'échec, d'éloignement, de rejet personnel. Et, par-dessus tout, un sentiment de solitude : personne ne vous attend, personne pour entendre votre histoire, personne avec qui partager, personne pour panser vos blessures encore vives.

Des pertes changées en gains

Un bon pasteur sait qu'il y a toujours un gain spirituel à retirer de toute situation, même la plus désespérée. Il tâchera de conduire l'accompagné à ne pas nier la perte, mais à la reconnaître et à la présenter au Seigneur. Dans la prière, il peut y avoir une prise de conscience de la compassion du Seigneur, quelle que soit la profondeur des blessures. Des questions appropriées, comme celles évoquées plus haut, peuvent aider au nécessaire cheminement. Quelle incidence cette rupture a-t-elle eu sur votre relation avec Dieu ? Dieu vous a-t-il déçu parce qu'il n'a pas béni votre combat pour sauver votre mariage ? Vous sentez-vous rejeté parce que vos efforts n'ont servi à rien ? Des personnes apparemment fortes peuvent devenir très vulnérables devant Dieu. Ainsi, une relation brisée peut aussi briser l'orgueil et être une occasion de réparer et fortifier la relation avec Dieu. Quand nous sommes vulnérables, nous sommes davantage conscients de notre dépendance envers Dieu. Nous crions notre douleur devant Dieu le Père, qui nous console comme une mère. Après des années où nous nous sommes

débrouillés tout seuls, nous reconnaissons avoir besoin de sa grâce. Nous retrouvons notre identité, nous sommes libérés du fardeau qui pesait sur nous depuis des années.

Celui qui subit une perte peut réagir de deux manières différentes. S'il ne peut supporter sa perte, il nie sa culpabilité, endure son cœur et évite Dieu. Mais il peut aussi se tourner vers Dieu, entrer dans une nouvelle relation avec lui, plus profonde qu'avant. Par la grâce de Dieu, il arrive qu'une personne divorcée soit fortifiée dans sa foi, son espérance et son amour. Tout cela était-il donc nécessaire pour renouveler sa relation avec Dieu ? Pas toujours, certes, mais Dieu peut se servir d'une situation douloureuse pour vous éprouver et fortifier votre foi, ou la réparer. Dieu est capable de changer une perte en gain.

Suis-je en train d'excuser le péché ? En aucune manière. L'homme ne doit pas séparer ce que Dieu a uni (Mt 19.6). Jésus prend le pécheur et le péché au sérieux. Mais Dieu peut aussi transformer le mal en bien (Gn 50.20). Il est très important que la culpabilité soit exprimée. Un divorce sans culpabilité, cela n'existe pas. Aucun des deux conjoints n'a réussi à sauver son mariage ni à respecter la norme divine. Cela peut produire un sentiment d'impuissance, même s'il est possible que l'un ait plus de torts que l'autre. Toutefois, chercher à savoir qui est le plus fautif est un chemin qui conduit au désastre. Le mariage peut révéler le meilleur, mais également le pire chez chacun des partenaires. Les extrêmes de l'amour et de la haine se touchent. Il est plus important que chacun se demande quelle a été sa propre contribution à l'échec. Même dans une situation d'adultère, chacun doit s'examiner lui-même. Les interpellations suivantes doivent être entendues :

- Fuyez-vous vos responsabilités ou êtes-vous prêt à reconnaître vos échecs ?
- Comment gérez-vous vos sentiments de culpabilité ?

- Avez-vous peur que Dieu vous abandonne ou les ignorez-vous ?
- Aspirez-vous à être purifié par le Christ ou essayez-vous constamment de couvrir vos propres manquements ?

Ici l'accompagnement pastoral peut jouer un rôle important. Il s'agit d'aider à distinguer entre les divers sentiments perçus. Qu'est-ce qui relève de la culpabilité et qu'est-ce qui relève de la honte (la honte de ne pas avoir réussi à sauver le mariage) ? Et surtout, le rôle du conseiller pastoral est d'annoncer, au milieu des ruines, le pardon au nom de Jésus-Christ. Ne pensez pas que le pardon n'est possible que si le couple est prêt à se remettre ensemble ! Le pardon est toujours possible. Je pense aussi qu'il est bon de donner l'occasion aux personnes divorcées, après qu'un certain temps s'est écoulé, d'admettre et d'exprimer leur culpabilité, afin qu'elles puissent en être délivrées et qu'elles puissent aussi pardonner à l'autre, même si c'est très douloureux, car pardonner, c'est prendre sur soi la souffrance.

La promesse de fidélité demeure

« On ne se marie qu'une seule fois », ai-je dit un jour à un jeune couple qui préparait son culte de mariage et voulait que tout soit parfait. « J'espère bien », a répondu la jeune femme. La promesse de fidélité est puissante. C'est une promesse dont vous ne pouvez pas facilement vous débarrasser, même s'il s'avère que le couple ne marche pas ! Vous ne pouvez pas révoquer cette promesse. Elle ne prend jamais fin, même après une séparation. Dieu a attaché deux personnes ensemble, et les restes de cette union seront toujours visibles. C'est la raison pour laquelle l'homme ne peut pas séparer ce que Dieu a uni. On voit cela dans la nature ou la

création. Les liens demeurent. Vous avez passé de nombreuses années ensemble. Vous ne pouvez pas juste les effacer. De plus, il n'y a pas que des pages sombres. Vous avez partagé beaucoup de bonnes choses. Votre conjoint devient votre « ex-moitié ». En particulier lorsque vous avez des enfants en commun, les liens continuent : vous entretenez des relations avec le père ou la mère de vos enfants.

Cette promesse de fidélité contient l'obligation de prendre soin de l'ex-conjoint. C'est la responsabilité de chaque époux, en particulier en tant que chrétien. L'Église a donc la responsabilité de rappeler aux ex-conjoints les vœux de leur mariage – et de leur baptême. Même lorsqu'on ne peut pas s'attendre humainement à ce qu'ils restent fidèles, cela n'enlève rien à leur obligation de prendre soin l'un de l'autre. La promesse reste valide même après une rupture. Les conjoints séparés doivent rester sensibles aux besoins de l'autre, l'honorer, en prendre soin et le protéger. C'est plus facile à dire qu'à faire dans une situation de guerre totale, mais l'obligation subsiste, avec l'aide de Dieu.

Être attentif aux enfants !

Jésus a imposé les mains aux enfants et les a bénis (Mt 19.13-15). Il est intéressant de constater qu'il fait cela juste après ses déclarations sur le divorce ! Il ne peut pas s'agir d'une simple coïncidence. Apparemment, il avait à cœur les enfants qui subissent les effets du divorce de leurs parents. Tout le monde sait que les enfants souffrent des situations de divorce et en sont souvent les victimes. Les conséquences sont énormes, la pire étant de ne plus jamais revoir leurs parents ensemble. Les enfants se retrouvent entraînés dans un conflit de loyautés, ils ne peuvent plus prendre les choses pour acquises. Il arrive même qu'ils se culpabilisent, ce qui

les isole encore plus. Suis-je pour quelque chose dans les problèmes de mes parents, se demandent-ils ?

Ici surtout, il est nécessaire de rappeler aux parents leur promesse de prendre soin de leurs enfants. Les enfants sont-ils victimes des émotions de leurs parents, de leur culpabilité, de leur esprit de vengeance ? Les enfants se sentent déchirés, mais incapables de soulager leur douleur. Les ex-conjoints entraînent-ils leurs enfants dans leur conflit ? Comment empêcher les enfants de prendre parti ? Combien les personnes divorcées ont besoin d'aide et de soutien pour savoir que faire avec leurs enfants !

La promesse que les parents ont faite lors du baptême de leurs enfants (ou de leur consécration à Dieu) tient toujours, même lorsque leurs chemins se séparent. Il faut dire aux enfants : « Même si nous sommes séparés, nous allons continuer à nous occuper de vous. » C'est la responsabilité des deux parents. Il faut éviter de se disputer devant eux. *Comment faire en sorte que les enfants subissent aussi peu de dommages psychologiques que possible ?*

- En ne retirant pas les enfants d'un cadre de vie où ils se sentent en sécurité.
- En confiant leur garde au parent le moins dysfonctionnel.
- En les gardant le plus possible à l'écart des conflits parentaux.

Il convient ainsi de développer une pastorale des jeunes, en particulier pour les enfants de divorcés. Des pistes ont déjà été étudiées (activités regroupant des jeunes traversant le même genre de situation, partageant le même genre de souffrance). J'ai démarré ce type d'activités il y a des années, après qu'un enfant de parents divorcés m'a demandé : « Qu'est-ce que l'Église fait pour moi ? Tout le monde s'occupe de mes parents. Et moi ? » Tous les enfants ne sont

pas désireux de recevoir une aide psychologique ou spirituelle. Si vous leur posez la question directement, ils vous répondront souvent : « Non merci ! », parce qu'ils ont peur. Il faut respecter cette décision. Mais soyez patient. Une fois qu'ils sont mis en confiance, il est facile de démarrer une conversation. L'important est que l'Église s'intéresse à eux et s'implique dans leur accompagnement. Il est inconcevable qu'une communauté abandonne à leur sort les enfants traversant une situation aussi douloureuse que le divorce de leurs parents. Mais il y a encore beaucoup à faire dans ce domaine.

La réconciliation

Il existe des miracles, des exemples de restauration et de réconciliation. On connaît des couples qui se retrouvent après plusieurs années de séparation, même après l'entrée en scène d'un autre partenaire. C'est la raison pour laquelle je continue à encourager les ex-conjoints à la fidélité biblique. *Non pour leur demander l'impossible, mais pour laisser à Dieu la possibilité d'accomplir l'impossible.* Parfois, le fait de mettre une certaine distance entre eux peut être bénéfique. Bien des fois, hélas, la relation est tellement brisée qu'elle ne pourra pas être réparée ici-bas. Les chrétiens peuvent du moins se rencontrer en tant qu'ex-conjoints et faire preuve de respect l'un envers l'autre. C'est pourquoi je continue à défendre la séparation de corps, pour gagner du temps et mettre une saine distance. L'avantage est que le mariage demeure valide, même si les biens sont séparés. Une pension alimentaire peut être fixée, ainsi que la garde des enfants. Il y a bien séparation, mais les liens du mariage sont saufs.

Le remariage

Les secondes relations, les remariages, sont en réalité extrêmement vulnérables ; les chiffres officiels le confirment. En particulier parce que tout n'est pas comme on pourrait le penser de prime abord. On remplit un certain vide, mais s'est-on donné assez de temps pour réfléchir ? Sans compter que chaque partenaire charge la nouvelle relation du poids de sa relation précédente. En tout cas, commencer une autre relation trop tôt est réellement un piège. Et plus on a connu d'échecs amoureux, plus il est difficile de faire tenir un nouveau lien. J'ai souvent pu l'observer. Pour être honnête, je ne lis pas dans l'Écriture que « tout le monde a droit au bonheur », que si votre premier mariage s'est terminé par un divorce vous avez droit à une seconde chance, à un second mariage. Rechercher la réconciliation ou rester seul – c'est ce que dit l'Écriture⁴. Les exceptions qui apparaissent légitimes confirment la règle. Parce que chaque situation est unique, il est vrai qu'il vaut mieux éviter les généralités, la responsabilité de chacun jouant un rôle majeur. Dans chaque cas, il est de la plus grande importance que le souverain Berger lui-même puisse parler (dans une rupture pour cause d'adultère, face à un conjoint infidèle, la route semble rester ouverte pour une nouvelle conjugalité). En toute situation, cependant, celui qui veut marcher à la suite du Christ doit essayer de ne pas être dur envers l'autre et indulgent envers lui-

⁴ En ce qui concerne le divorce non justifié, l'Écriture maintient clairement la règle qu'un remariage est exclu (1Co 7.10, 11). Voici le texte d'une décision prise lors d'un synode de mon union d'Églises : « Il convient au style de vie du royaume de Dieu de demeurer célibataire après un divorce. Cela signifie, d'une part, que dans les situations où l'adultère ou la répudiation par le conjoint non croyant est la cause du divorce, il est également préférable de ne pas se remarier. Il ne faut pas exclure, d'autre part, le fait que, dans la pratique, de nouvelles situations puissent apparaître, dans lesquelles un divorce est non seulement raisonnable et inévitable, et que l'Église peut aussi se résigner à un second mariage. » (Les italiques sont de moi.)

même. Qu'il soit plutôt rempli du fruit de l'Esprit : amour, joie, paix, patience, bonté, fidélité, douceur et maîtrise de soi. Et je me réjouis de tout cœur lorsqu'un second mariage porte de tels fruits.

Une route à suivre

Le mariage est un mystère, une invention de Dieu, un mystère magnifique. Mais le divorce également, dans ce sens qu'il est mystérieux et énigmatique ! *Une approche pastorale demande de la prière afin que l'amour gagne de plus en plus en pleine connaissance et en parfait discernement pour que vous puissiez discerner ce qui est important (Ph 1.9-10)*. Le souverain Berger appelle toutes sortes de personnes à aller à la rencontre de ceux de son troupeau qui sont brisés et blessés. Constituons donc une équipe pastorale reflétant l'attitude du souverain Berger, des personnes capables de guider ceux qui leur demandent conseil et vers qui les gens peuvent se confier pour y voir plus clair dans leur situation. On peut toujours aller de l'avant avec le souverain Berger. Il y a toujours une route à suivre, malgré les virages et les vallées profondes, lorsque l'on se confie en Jésus.

Quelle appartenance à l'Église ?

Réflexions à la lumière du mouvement de l'Église émergente

Jean-René MORET

Pasteur et doctorant en études théologiques
à l'Université de Fribourg

Introduction

Les dernières décennies ont vu un florilège de mouvements qui invitent à une redéfinition de l'Église et de sa place dans le monde. Églises émergentes, Églises missionnelles, de nouvelles expressions de l'Église fleurissent et avec elles les réflexions théologiques et pratiques sur la vie de l'Église. Le présent article vise à prendre en compte et à évaluer ces nouvelles propositions, en particulier dans le domaine de l'ecclésiologie et autour de la question : qui appartient à l'Église ?

L'Église émergente forme un ensemble très difficile à définir. Comme le dit DeYoung¹ : « Définir l'Église émergente, c'est comme clouer de la gelée sur un mur. » Il s'agit d'un mouvement sans définition claire, et qui se méfie des définitions claires. L'élément le plus fondamental est une volonté d'adapter l'Église au monde postmoderne, que ce soit sur le mode du dialogue, de la conformité ou de la confrontation.

¹ K. DeYoung et T. Kluck, *Why We're Not Emergent*, Moody Publishers, Chicago, 2006, p. 16-17, notre traduction.

Nous n'offrirons donc pas une caractérisation ni une évaluation globale de l'Eglise émergente, mais nous identifierons des questions pertinentes et des lignes de forces pour nourrir une réflexion².

A côté du terme « émergent », la littérature se réfère aussi fréquemment à l'idée de « nouvelles expressions de l'Eglise ». L'expression est davantage présente dans les cercles britanniques³, mais nous n'en ferons pas une catégorie à part dans notre discussion. Notons que les « émergents » américains proviennent souvent de cercles évangéliques, conservateurs, voire fondamentalistes, tandis qu'en Grande-Bretagne les « nouvelles expressions de l'Eglise » concernent beaucoup les milieux anglicans, qui s'adaptent à la désaffection à l'égard de l'Eglise traditionnelle.

Un troisième volet des discussions contemporaines est l'idée d'Eglise « missionnelle ». L'idée vient de la pensée de L. Newbigin. Il s'agit de voir l'Eglise comme centrée davantage sur la mission d'annonce de l'Évangile que sur la maintenance de son statut social ou de son fonctionnement interne. Le terme transmet aussi l'idée d'adaptation culturelle au milieu que l'on veut atteindre et est devenu une bannière revendiquée par des mouvements extrêmement divers⁴. Il

² De nombreuses discussions autour de l'Eglise émergente ont porté sur sa théologie et son rapport à la vérité. Cet aspect a été bien discuté par D.A. Carson, *L'Eglise émergente*, Impact, Trois Rivières, 2008, et K. DeYoung, *op. cit.*, aussi n'en ferons-nous pas le point central de notre article. Nous évaluerons les diverses propositions ecclésiologiques d'un point de vue évangélique confessant, en rendant attentif au fait que ce point de vue n'est pas nécessairement partagé par tous les auteurs émergents.

³ Typiquement chez M. Moynagh, *Emergingchurch.intro*, Monarch Books, Oxford, 2004. Voir aussi plus courtement S. Croft, « Nouvelles expressions d'Eglise dans le contexte britannique », *Perspectives missionnaires* 51 (2006:1), p. 12-19, et A. Buckler, « Mission Shaped Church », le rapport de l'Eglise d'Angleterre sur les nouvelles expressions d'Eglise », *Perspectives missionnaires* 51 (2006:1), p. 8-11.

⁴ Bien souligné par J.T. Billings, « Makes a Church Missional? », *Christianity Today*, mars 2008, consulté en ligne le 11.12.13 :

peut être considéré comme un équivalent d'émergent⁵, ou comme une caractéristique des Eglises émergentes⁶, ou encore comme un concept à part, selon les auteurs et les perspectives.

Il est encore à noter que la discussion autour de l'Eglise émergente a lieu essentiellement en langue anglaise. Le concept a transpiré en langue française via quelques traductions de monographies⁷ et des articles⁸. Un ouvrage majeur est paru après nos recherches : il s'agit de la thèse de G. Monet⁹. L'identité émergente reste peu revendiquée en francophonie¹⁰. En conséquence, ce travail utilisera abondamment des ressources du monde anglophone, qui ne visent pas toujours notre contexte.

<http://www.christianitytoday.com/ct/2008/march/16.56.html>.

⁵ Ainsi J. Maire, « Les Eglises émergentes ou missionnelles : un phénomène stimulant pour les chrétiens occidentaux »,

<http://www.lafree.ch/index.php/item/542-les-eglises-emergentes-ou-missionnelles-un-phenomene-stimulant-pour-les-chretiens-occidentaux-1>.

⁶ G. Monet, « Les Eglises émergentes. Un état des lieux », *Cahiers de l'école pastorale* 84 (2012), p. 63-83, en l'occurrence p. 75-76.

⁷ A notre connaissance : B. McLaren, *Réinventer l'Eglise*, Ligue pour la lecture de la Bible, Valence, 2006 ; M. Moynagh, *L'Eglise autrement – les voies du changement*, Empreinte Temps Présent, 2004 ; D. Carson, *op. cit.*, ce dernier étant une réaction d'un auteur qui ne se considère pas comme émergent.

⁸ On citera en particulier G. Monet, « Etat des lieux » (*op. cit.*) ; G. Monet, « L'Eglise émergente, quelle mise en œuvre », *Cahiers de l'école pastorale* 85 (2012), p. 63-80 ; L. Jaeger, « Entre modernité et postmodernité : faut-il réinventer l'Eglise ? », *La Revue réformée* 243 (2007/4), p. 33-46 ; D. Cobb, « Faut-il réinventer l'Eglise ? Réflexions autour du livre de B. McLaren », *La Revue réformée* 243 (2007/4), p. 13-31 ; le numéro 51 (2006) de la revue *Perspectives missionnaires* consacré aux nouvelles expressions de l'Eglise.

⁹ G. Monet, *L'Eglise émergente – Etre et faire Eglise en postchrétienté*, Lit Verlag, Münster, 2014.

¹⁰ Le site <http://www.temoins.com> est la principale exception, se revendiquant comme la voix de l'Eglise émergente en francophonie.

1. *Croyance et appartenance*

Un premier questionnement porte sur le rapport entre la foi et l'appartenance à l'Église.

Selon Stuart Murray¹¹, cette discussion sur croyance et appartenance vient d'abord d'une constatation sociologique. De nombreuses personnes participent à la vie de l'Église mais ne partagent pas ses croyances fondamentales, tandis qu'un nombre relativement important de personnes ont des croyances chrétiennes sans être rattachées à une communauté identifiable. Au niveau des trajectoires individuelles, cette constatation est rejointe par diverses expériences de personnes qui fréquentent longuement une Église ou une activité chrétienne sans se définir comme chrétiennes, avant de s'engager vis-à-vis du Christ. Chez Murray¹² et d'autres, ce genre de trajectoire est rattaché à la postmodernité, méfiante à l'égard des appartenances institutionnelles et des vérités théoriques. Les gens ont besoin de voir si un ensemble de croyances fonctionne dans le concret avant de s'engager envers elles. Cela est aussi appuyé par l'idée que la vie de la communauté dans l'amour est un élément crucial du témoignage chrétien, et qu'il faut que les personnes en recherche puissent l'expérimenter avant de faire le pas de la foi. De plus, le passage à une situation de postchrétienté fait que le « public » a une connaissance de plus en plus faible du message chrétien, ce qui signifie qu'il faut du temps pour comprendre l'Évangile et y répondre. Il apparaît aussi plus prudent d'explorer ce que signifie la vie d'Église avant de s'y engager. Ces constatations et réflexions conduisent à défendre la possibilité d'appartenir à la communauté ecclésiale avant de se positionner quant à la foi de l'Église. Certains

¹¹ S. Murray, *Church After Christendom*, Paternoster Press, Milton Keynes, 2005, chap. 1.

¹² *Ibid.*, p. 12.

proposent donc de voir l'Eglise comme un groupe qui inclut les personnes indépendamment de leur positionnement de foi, ou en tout cas qui fait une place à ceux qui ne partagent pas (encore) la foi de l'Eglise.

S. McKnight souligne bien que la question de la délimitation de l'Eglise est sensible, tant dans le mouvement émergent qu'à l'extérieur :

Un élément du postévangélisme reconnu comme controversé est que, dans le mouvement émergent, nombreux sont les sceptiques au sujet de la mentalité « dedans contre dehors » d'une bonne partie de l'évangélisme. Même si l'on est exclusiviste (c'est-à-dire convaincu qu'il existe une nette distinction entre chrétiens et non-chrétiens), la question de savoir qui est dedans et qui est dehors est douloureuse pour la génération émergente¹³.

2. Quelles limites pour l'Eglise ?

Ce fait conduit à réfléchir sur la manière de délimiter l'Eglise, voire sur l'opportunité de la délimiter. L'opposition est souvent faite entre ensembles bornés (*bounded set* en anglais) et ensembles centrés (*centered set*). L'ensemble borné est défini par un certain nombre de croyances ou de comportements. Une instance quelconque détermine ceux qui sont conformes à ces critères et ceux qui ne le sont pas, et donc les reconnaît comme appartenant ou n'appartenant pas au groupe.

Le fait d'avoir des frontières est vu comme impliquant la nécessité de patrouiller sur les frontières : s'assurer que per-

¹³ S. McKnight, "Five Streams of the Emerging Church", *Christianity Today* (février 2007), <http://www.christianitytoday.com/ct/2007/february/11.35.html?paging=off>. Dernière consultation le 27.01.2014, notre traduction.

sonne n'est « dedans » qui devrait être « dehors ». Un exemple typique est Tony Jones (cité par DeYoung¹⁴) :

Les confessions de foi visent à tracer des frontières, ce qui signifie que vous devez charger vos armes et placer des soldats sur ces frontières. Vous devez vérifier les passeports des gens lorsqu'ils passent ces frontières. Cela devient une obsession : garder les frontières. Ce n'est tout simplement pas le ministère de Jésus. Ce n'était pas le ministère de Paul ou Pierre. Cela a commencé à devenir le ministère de l'Eglise primitive, cela s'est calmé un peu pendant le Moyen Age et cela a repris vie dans le temps de la modernité. Pour le peu de temps que j'ai sur cette planète à faire de mon mieux pour être partenaire de Dieu et bâtir son royaume, je ne veux pas le passer à garder des frontières. J'aimerais le passer à inviter des gens dans le royaume. Les confessions de foi ne le font pas. Elles sont une entreprise moderniste qui ne m'intéresse pas le moins du monde.

De plus, l'ensemble borné est vu comme étant dur sur les bords, mais mou au centre¹⁵ : ceux qui sont « dedans » n'ont pas d'incitation à progresser davantage. On a une idée claire de ce qui délimite l'Eglise, mais pas forcément du point focal à viser.

Le danger de l'ensemble borné est vu en termes d'évangélisation : si on exclut *a priori* ceux qui n'adhèrent pas au message, comment pourront-ils le comprendre et le découvrir ?

Un modèle alternatif populaire dans les cercles émergents¹⁶ est l'idée d'ensemble centré. Le groupe est défini par des valeurs centrales. L'appartenance va être définie non par le fait d'avoir passé une certaine limite, mais par celui d'être en train de progresser vers le cœur. Dans cette vision,

¹⁴ DeYoung et Kluck, *op. cit.*, p. 117.

¹⁵ Ainsi *Belonging, Believing, Behaving—a Third Way*, avril 2011, <http://nextreformation.com/?p=5872>.

¹⁶ Murray, *op. cit.*, p. 26.

l'énergie ne doit pas être consacrée à patrouiller sur les frontières, mais à maintenir son noyau de conviction. L'idée est que les personnes intéressées puissent participer à la vie relationnelle de l'Église pour expérimenter la réalité de l'amour chrétien pendant qu'elles progressent vers une adhésion à la foi.

Paul Hibert¹⁷ souligne qu'un ensemble centré a bel et bien des limites et qu'il a une définition claire. Simplement, la limite découle des relations face au cœur : ceux qui s'en rapprochent y appartiennent, et ceux qui s'en éloignent n'y appartiennent pas. Mais il convient de se demander si tous les avocats des ensembles centrés sont conscients de cette limite ou si, sous couvert d'être centré, on pratique plutôt un ensemble ouvert.

Un autre modèle est celui de l'ensemble ouvert. Il s'agit de renoncer plus ou moins complètement à déterminer qui est dans ou hors de l'Église. Certaines propositions émergentes¹⁸ vont dans le sens de compter les personnes comme faisant partie de l'Église sauf si elles expriment explicitement l'inverse. D'une certaine manière, ceci était le fonctionnement des Églises majoritaires au sein de la chrétienté : la chrétienté était simplement délimitée par ses frontières géographiques. Une lutte éliminait les hérésies ouvertes (ensemble borné), mais au niveau local, tous étaient considérés comme appartenant à l'Église, sauf cas très particulier¹⁹. Les Églises de multitude ont en partie gardé ce fonctionnement, bien que le fractionnement des identités religieuses force d'une certaine manière à savoir qui s'identifie à une confession donnée.

¹⁷ Cité par Murray, p. 30.

¹⁸ En particulier Spencer Burke, cité par McKnight (*art. cit.*) et plus en détail par DeYoung (*art. cit.*), p. 119-122.

¹⁹ Murray, *op. cit.*, p. 27-28.

Hors du cadre protecteur de la chrétienté, un ensemble ouvert ne peut que disparaître et perdre sa spécificité. Comme l'exprime bien Westerhoff : « Une frontière fournit une limite essentielle, car ce qui n'est pas limité – borné – se dissout dans son contexte et cesse d'exister d'une manière spécifique. »²⁰

Un autre fonctionnement est celui de l'ensemble flou. Pour Murray, il s'agit d'une évolution du modèle borné : une Eglise a encore des éléments qui la définissent, mais accepte que des gens continuent à lui appartenir, tout en étant en désaccord avec divers éléments du message chrétien et en se comportant selon des normes plus proches de celles de la société ambiante que des valeurs et attentes de l'Eglise. Il y a des limites à ce qui est accepté dans un tel modèle, mais ces limites sont mal définies. De fait, ce modèle est instable et peut dériver soit vers un modèle borné, avec simplement de nouvelles définitions des frontières, soit vers un modèle ouvert.

Pete Ward²¹, pour sa part, utilise la notion de réseau. Pour lui, l'Eglise est faite de réseaux relationnels, et partout où le message de Jésus, l'amour chrétien et le soutien mutuel peuvent circuler, il y a Eglise. Cette vision en réseau implique des limites floues, et peut connecter des gens qui n'ont aucun lien avec le culte dominical.

3. Ouverture et limites

Il est temps de mener une première réflexion sur la notion de limite, notamment à la lumière de la Bible. Le principe qui consiste à voir les relations au sein de la communauté comme une partie de son témoignage est bien

²⁰ C.A. Westerhoff, *Good Fences*, Morehouse Publishing, Harrisburg, 1999, p. 14, notre traduction.

²¹ P. Ward, *Liquid Church*, Wipf and Stock, Eugene, 2002, chap. 4.

justifié²². L'apôtre Paul envisage en 1 Corinthiens 14.23-25 la présence dans l'assemblée de non-croyants et de personnes qui ne sont pas instruites du contenu de la foi chrétienne, et il considère cela comme normal. On ne peut donc justifier bibliquement l'idée d'une communauté dont les rencontres ne regrouperaient que des croyants. L'idée d'un souci pour la société alentour est aussi présente, notamment en 1 Thessaloniens 5.15, et les chrétiens ont été connus pour cela dès les temps anciens, comme en témoigne la citation bien connue de Julien l'Apostat : « En effet, c'est une honte que, parmi les Juifs, personne ne mendie, et que les Galiléens impies [les chrétiens] nourrissent non seulement leurs pauvres, mais aussi les nôtres. »²³

La coupure totale d'avec le monde n'est donc pas un objectif à suivre. Il faut cependant relever que, pour Paul, il existe un degré d'association avec les incroyants qui compromet la fidélité chrétienne :

Ne formez pas d'attelage disparate avec les incrédules ; quelle association peut-il y avoir entre la justice et l'impiété ? Quelle union entre la lumière et les ténèbres ? Quel accord entre Christ et Bélial ? Quelle relation entre le croyant et l'incrédule ? (2Co 6.14-15)

Plus encore, Paul considère manifestement que l'on peut distinguer entre les personnes du dedans et celles du dehors :

Je vous ai écrit dans ma lettre de ne pas avoir de relations avec les débauchés. Je ne visais pas de façon générale les débauchés de ce monde, ou les rapaces et les filous ou les idolâtres, car il vous faudrait alors sortir du monde. Non, je vous ai écrit de ne pas avoir de relations avec un homme qui porte le nom de frère, s'il est débauché, ou rapace, ou idolâtre, ou calomniateur,

²² Jean 13.34-35 ; 17.20-23.

²³ Cité par J. Blocher et J. Blandenier, *L'évangélisation du monde*, vol. 1, Editions de l'Institut biblique de Nogent/Editions des Groupes Missionnaires/Nogent-Lavigny, 1998, p. 53.

ou ivrogne, ou filou, et même de ne pas manger avec un tel homme. Est-ce à moi, en effet, de juger ceux du dehors ? N'est-ce pas ceux du dedans que vous avez à juger ? Ceux du dehors, Dieu les jugera. Otez le méchant du milieu de vous. (1Co 5.9-13)

L'issue qui consiste à sortir du monde est refusée, mais le propos suppose que l'on sait qui est un frère et qui ne l'est pas, et qu'il est possible d'exclure un frère au comportement scandaleux. Notons que c'est ici l'exercice de la discipline qui rend cruciale la distinction énoncée.

4. Noyau défini et marges floues

Comme on l'a dit, une vision de l'Eglise comme un ensemble centré n'élimine pas entièrement la question des limites. Plus fondamentalement, cela pose la question de savoir qui sera le gardien des valeurs que l'Eglise place en son centre, comme l'exprime S. Murray :

Mais les Eglises « ensemble centré » ont besoin de gardiens de leur histoire et de leurs valeurs. Une démarche inclusive et une appartenance flottante sont dangereuses et non viables, comme certaines Eglises émergentes, méfiantes à l'égard du statut de membre, sont en train de le découvrir. D'autres Eglises émergentes tentent de s'inspirer des communautés monastiques qui établissent une communauté centrale tout en permettant différents degrés d'engagement envers leurs valeurs centrales²⁴.

Le fait est que pour que des valeurs restent vivantes, il faut qu'elles soient portées par des personnes. On pourrait toujours tenter d'avoir des valeurs non incarnées par un groupe en rédigeant un document à un moment donné et en appelant chacun à s'y référer. Mais ce processus premièrement ne fonctionne pas (combien de documents d'Eglise restent lettre morte faute d'être lus et appliqués ?) et,

²⁴ *Op. cit.*, p. 37.

deuxièmement, conduit à voir les valeurs comme une série de propositions désincarnées, ce qui est l'antithèse de toute la sensibilité relationnelle qui sous-tend l'Eglise émergente. En revanche, si on adopte une modalité d'appartenance très flexible et que tous ont le même poids pour déterminer les valeurs, le résultat est prévisible : celles-ci vont muter à mesure que le groupe s'élargit ou change et le caractère chrétien du groupe peut disparaître totalement.

En réaction à ces dangers s'est forgée l'idée d'un modèle mixte : une congrégation large constituée en cercles concentriques, avec en son cœur un groupe bien défini qui s'est engagé par rapport aux valeurs centrales. Plusieurs auteurs arrivent à la même conclusion, notamment Jim Belcher si on en croit la recension de Kevin DeYoung²⁵ :

L'Eglise traditionnelle insiste sur le fait que la croyance doit précéder l'appartenance. Cela a pour effet de claquer la porte aux personnes en recherche spirituelle. L'Eglise émergente insiste sur l'appartenance avant la croyance. Mais chaque communauté doit avoir des points de référence et tout le monde dans l'Eglise doit être appelé à la repentance, la foi et l'obéissance à un moment donné. Alors y a-t-il une troisième voie ? Selon Belcher, la troisième voie souligne qu'il y a deux cercles autour de Jésus : un cercle extérieur de personnes en recherche et un cercle intérieur de disciples engagés. L'Eglise accueille tout le monde dans le cercle extérieur, indépendamment de leurs croyances, mais les appelle à appartenir au cercle intérieur²⁶.

Murray défend une vision semblable, et note opportunément :

²⁵ Voir aussi *Belonging, Believing, Behaving* (art. cit.) et les références y citées.

²⁶ Source :

<http://thegospelcoalition.org/blogs/kevindeyoung/2009/10/01/deep-church-third-way/>. Recension de J. Belcher, *Deep Church*, IVP Books, Downers Grove, 2009.

C'est là que le baptême rencontre l'ecclésiologie « ensemble centré ». Baptiser les enfants présuppose un ensemble ouvert²⁷ et est inapproprié pour des Eglises « ensemble centré ». Baptiser ceux qui, comme Corneille, répondent à l'Évangile correspond bien mieux. Le baptême marque le moment où quelqu'un s'engage par alliance à croire en Jésus, appartenir à l'Église et se comporter d'une manière cohérente avec ses valeurs centrales²⁸.

Murray représente donc le cas où le groupe central, gardien des valeurs, est le groupe de chrétiens baptisés²⁹, ce qui ramène en fait pratiquement à une ecclésiologie confessante classique³⁰. Nous allons néanmoins discuter ce cas pour voir comment la discussion présente permet d'affiner la vision qu'on peut en avoir³¹.

²⁷ Comme souvent, le baptême d'enfant est identifié avec le baptême de multitude, en ignorant la pratique pédobaptiste confessante. Par simplicité, nous n'évoquerons pas systématiquement cette dernière position, mais en première approximation la majeure partie de ce que nous dirons du baptême peut s'appliquer à la confirmation dans ce fonctionnement, en ce qui concerne les enfants des croyants, à ceci près que les enfants baptisés seront vus comme appartenant déjà à l'Église avant leur confession de foi. Dans le cas d'adultes non baptisés qui viennent à la foi, le rôle du baptême est le même, que l'on soit pédobaptiste ou crédobaptiste.

²⁸ *Op. cit.*, p. 38, notre traduction.

²⁹ Nous n'aurons pas le temps ici de discuter de la question de la cène. Monet (*Etat des lieux*, art. cit., p. 79) relève pour sa part qu'il est fréquemment reproché aux mouvements émergents de peu parler du baptême, et de peu réfléchir aux conséquences ecclésiologiques du déplacement de la cène dans des rencontres informelles. De fait, les sacrements se prêtent peu à une logique floue ou graduelle : une personne peut être baptisée, ou non, prendre la cène, ou non. A moins de prôner l'ouverture à tous, les sacrements forcent à avoir des contours définis, ce à quoi de nombreux tenants de l'Église émergente rechignent.

³⁰ Par là, nous voulons dire une ecclésiologie qui suppose une adhésion à une confession de foi commune et une certaine discipline d'Église. Nous n'entendons pas là trancher entre les visions dites confessantes ou professantes respectivement, et espérons présenter des réflexions qui pour la plupart pourront profiter directement aux Eglises crédobaptistes comme pédobaptistes.

³¹ Un autre modèle présent dans les réflexions autour de l'Église émergente est celui du néomonachisme (voir P. Tickle, *Emergence Christianity : What It Is, Where It Is Going, and Why It Matters*, Baker Books, Grand Rapids, 2012, chap. 7 ;

5. L'ecclésiologie confessante revisitée

Globalement, nous acceptons les principes de la sensibilité missionnelle. L'Eglise n'existe pas pour le confort de ses membres, mais pour faire connaître le Christ. Dieu est à l'œuvre dans ce monde pour rassembler un peuple nombreux de toutes les langues et toutes les nations. Par l'Eglise, il appelle les hommes à être réconciliés³² avec lui. L'Eglise est ambassade et anticipation du royaume que Dieu souhaite établir.

Dans cette perspective, un point crucial est celui que Leeman choisit en sous-titre de son livre³³, *Comment le monde sait qui représente Jésus*. Dieu se crée un peuple au milieu des nations, dispersé sur toute la surface de la terre. Comment savoir qui est représentant de Jésus ? Ou, au niveau de

Monet, *Etat des lieux* (art. cit.), p. 72, et *Belonging, Believing, Behaving – a Third Way*. Dans ce fonctionnement, la communauté centrale est un groupe lié par des engagements plus spécifiques que ceux du baptême. Autour de cette communauté centrale peuvent graviter de nombreuses personnes, croyantes ou non croyantes, et on ne se préoccupe pas de délimitations au sein de cette ou de ces couches externes. On sait qui est lié à la communauté par des vœux, et pour le reste c'est le principe d'ensemble centré qui prévaut, avec la notion de réseau relationnel.

Le néomonachisme permet un degré d'engagement mutuel plus fort pour les membres de la communauté que ce qui est possible dans la plupart des Eglises classiques. Une communauté néomonastique peut ainsi être le lieu d'engagements plus spécifiques : communauté des biens, attachement à un lieu précis, service à une classe sociale oubliée. En cela, ce principe peut avoir un apport important pour la vie de l'Eglise. Il a par contre le même risque que le monachisme ancien, celui de créer une Eglise à deux vitesses, où le chrétien baptisé « normal » n'est pas appelé à la progression, mais se repose sur un groupe d'« élite ». Le néomonachisme peut être une chance s'il est intégré à un tissu ecclésial plus large qui permet l'implication et la croissance des fidèles. Il doit cependant prendre garde à toujours fonctionner pour épauler la communauté des croyants, et non pour s'y substituer.

³² 1Co 5.18-20.

³³ J. Leeman, *Church Membership : How the World Knows Who Represents Jesus*, (coll. 9Marks), Crossway, Wheaton, 2012. Notons que Leeman n'est pas cité ici comme lié à un des mouvements présentés. L'Eglise à laquelle il appartient est plutôt associée aux « nouveaux calvinistes ».

l'Eglise locale, si l'Eglise est un tissu relationnel regroupant des gens plus ou moins proches du message de Jésus, comment le monde qui l'observe saura-t-il si ce qu'il observe vient du Christ, et s'il ne s'agit que de la société humaine telle qu'elle a toujours été ?

Une ecclésiologie évangélique confessante répond : les représentants de Jésus sont ceux qui ont cru, se sont repentis et l'ont manifesté par le baptême. Une question fréquente à ce sujet est : « cru à quoi » ? Quelle confession de foi est nécessaire pour être reconnu comme croyant ? A ce sujet, le Nouveau Testament montre des confessions de foi extrêmement sommaires. Par exemple³⁴ :

Puis, les ayant fait sortir, il leur dit : « Messieurs, que dois-je faire pour être sauvé ? » Ils lui répondirent : « Crois au Seigneur Jésus et tu seras sauvé, toi et ta maison. » Ils annoncèrent alors la parole du Seigneur, à lui et à tous ceux qui vivaient dans sa demeure. A l'heure même, en pleine nuit, le geôlier les emmena pour laver leurs plaies ; puis, sans plus attendre, il reçut le baptême, lui et tous les siens. (Actes 16.30-33, TOB)

Bien sûr, les récits néotestamentaires ont un caractère abrégé. Les apôtres ont sans doute expliqué plus de choses au geôlier que les simples paroles qui nous sont rapportées dans le texte. Néanmoins, ils n'ont pas craint de le baptiser sur la base de ce qu'ils avaient pu transmettre en une nuit. Cela est cohérent avec la doctrine de la grâce : nous sommes sauvés par grâce au moyen de la foi, et non par la doctrine. Reconnaître que Dieu a agi en une personne pour susciter en elle la foi et se l'attacher peut suffire au baptême³⁵.

³⁴ Voir aussi : Rm 10.9-10, 1Jn 4.2-3, Ac 8.36-38 (le verset 37 est très certainement un ajout de copiste étonné de ne pas voir de confession de foi ; néanmoins, le fait que l'ajout soit si court montre que pour l'Eglise primitive une confession sommaire pouvait être valide).

³⁵ Voir dans le même sens la conversion de Corneille en Ac 10.

Mais c'est là aussi que les critiques contre la vision « ensemble borné » sont pertinentes : le baptême, l'appartenance à la communauté des croyants ne marquent pas un point d'arrivée, au-delà duquel la progression s'arrête. Le baptisé s'engage publiquement à croire en Jésus Christ, à se comporter de manière cohérente avec sa foi et à s'attacher à la communauté des croyants. A ce moment, il ne sait pas encore nécessairement tout ce que cela représente. D'une certaine manière, par le baptême, il demande l'assistance de la communauté des croyants pour se rapprocher de ce qui en constitue le cœur. Dans les termes utilisés précédemment, la communauté des croyants est bornée, mais elle doit aussi être centrée.

Nous avons mentionné plus haut que la question du dedans et du dehors était capitale pour les questions de discipline, et la discipline représente la manière dont la communauté des croyants épaula chacun de ses membres dans sa croissance. D'autre part, comme nous l'avons défendu ailleurs³⁶, l'exclusion disciplinaire ne sanctionne pas tant un comportement particulièrement mauvais ou une erreur doctrinale grave, que le refus d'écouter l'Eglise en la matière³⁷. Ce refus est la marque que l'on s'éloigne du centre ou que l'on refuse sciemment de progresser vers lui.

Outre cet appel à progresser continuellement, l'idée d'ensemble centré est aussi pertinente pour réfléchir à la place des personnes autour de la communauté, qui n'ont pas pris d'engagement vis-à-vis du Christ mais sont en relation avec des gens de l'Eglise³⁸. Comme le Christ accueillait les

³⁶ J.-R. Moret, *Pour une discipline de la grâce*, dissertation de master, FJC, 2012, p. 4 et p. 10. En ligne : http://www.jrmoret.ch/MORET_Dissertation_TP_MA1.pdf.

³⁷ Voir notamment Mt 18.15-18.

³⁸ Question rapidement discutée dans T. Huser, « Un regard sur nos Eglises », in *Eglise, ouvre-toi* (coll. Dossiers « Semailles et Moissons », n° 8), Editions Je Sème, Saint-Prex, 1996, p. 69-72.

pécheurs, péagers et prostituées, son Eglise doit accueillir tout un chacun. Autour d'un noyau de confessants baptisés gravite facilement une variété d'autres personnes³⁹ : conjoints non croyants, enfants des croyants⁴⁰, personnes en recherche ou qui se préparent au baptême, amis des membres, notamment. Il est bon que ces personnes soient accueillies et relationnellement intégrées à la congrégation⁴¹, et que, par là, elles puissent goûter à l'amour chrétien, voir la transformation dans la vie des membres et saisir le contenu de foi du message de l'Eglise. Une Eglise consciente de sa mission se gardera de faire croire que de bonnes relations est tout ce qu'elle a à apporter, mais rendra clair que ce qu'elle offre est signe de l'Evangile auquel elle appelle à croire. Pour être fidèle à son appel à faire des disciples, l'Eglise ne doit pas laisser croire aux personnes en chemin qu'elles sont déjà arrivées. C'est d'ailleurs un des problèmes que nous avons vu apparaître fréquemment dans ces discussions ecclésiologiques, à savoir fonctionner avec deux définitions différentes de ce qu'est l'Eglise :

- l'Eglise comme ensemble des personnes croyant en Christ, unies à lui par la foi ;
- l'Eglise comme ensemble des personnes exposées au message du Christ.

³⁹ Nb 11.4 montre que, même dans l'Ancien Testament, le peuple de Dieu était accompagné par d'autres personnes qui s'en distinguaient tout en faisant route avec lui.

⁴⁰ Ceci dépend de la théologie baptismale de l'Eglise. Dans une vision crédobaptiste, les enfants des croyants n'appartiennent pas au noyau confessant avant d'avoir marqué leur engagement de foi par le baptême. Dans une ecclésiologie pédobaptiste confessante, les enfants baptisés des croyants appartiennent de plein droit à l'Eglise.

⁴¹ Nous utiliserons dorénavant ce terme pour désigner la communauté au sens large, au-delà du groupe des baptisés.

En manquant de distinguer entre ces deux définitions, on risque fort d'attribuer à l'une ce qui appartient à l'autre.

Cette perspective répond aussi à la question du « appartenir avant de croire » : on peut appartenir à la congrégation, au réseau relationnel de l'Eglise sans avoir cru au message, mais pour ce qui est du noyau confessant, la foi est toujours nécessaire.

La notion d'ensemble centré n'épuise cependant pas la réflexion sur les marges de l'Eglise. Dans un sens, il est des gens qui s'éloignent de la foi tout en étant encore liés relationnellement à la congrégation, par exemple ceux qui ont grandi dans l'Eglise mais en viendraient à rejeter la foi chrétienne. Dans une approche strictement centrée, celui qui s'éloigne du centre n'appartient plus à la congrégation, mais il semble plus responsable de reconnaître et de maintenir un lien même avec ceux qui s'éloignent⁴², de les considérer comme appartenant encore en un sens diffus à la congrégation, même s'ils ne font clairement pas partie du noyau confessant.

Reprenons maintenant la distinction énoncée plus haut entre le groupe des croyants unis à Christ, que nous appellerons l'Eglise, et le groupe de ceux qui sont exposés au message de l'Evangile, notamment par le biais de leur relation à l'Eglise, que nous appelons congrégation. Le premier est un groupe délimité par le baptême et la discipline ecclésiale, fonctionnant comme un groupe centré doté d'une limite claire. Le second est un groupe bien plus flou, sans borne externe définie, caractérisé à la fois par des relations avec l'Eglise et par une attitude envers celle-ci. Beaucoup de difficultés viennent du fait de ne pas penser la distinction entre

⁴² Huser (*op. cit.*, p. 78) y invite également, dans une perspective de liberté et d'évitement des comportements sectaires : « Nous laissons à ceux qui le souhaitent la liberté de partir ; nous essayons de maintenir de bonnes relations même avec des personnes qui nous quittent pour d'autres milieux ou d'autres orientations. »

les deux. Si on les identifie, on en vient soit à restreindre l'annonce de l'Évangile à ceux qui l'ont déjà accepté, claquant la porte au nez de ceux qui sont en recherche, soit à faire de l'Église un ensemble mal défini, obscurcissant le message qu'elle est supposée transmettre, empêchant la pratique de la discipline, et risquant de dissoudre l'Église dans son contexte.

Ainsi, les différentes mises en cause proposées par les mouvements émergents et missionnels nous ont conduit à ré-exprimer et à préciser une vision confessante de l'Église. Celle-ci nous semble être correcte en vue d'une fidélité au message et à la mission de l'Église. Il est néanmoins utile de la formuler dans les termes des débats présents, pour mieux la situer dans la discussion. D'autre part, les questions posées par les mouvements émergents amènent à la lumière des écueils possibles de cette vision, et aident donc à la préciser de manière utile. En particulier, la réflexion sur les marges de l'Église est des plus pertinentes, et l'intégrer dans une ecclésiologie confessante est nécessaire.

Conclusion

Au terme de ce parcours, les propositions émergentes ont le mérite de nous forcer à réfléchir à ce qu'est l'Église et à ce qui fait l'Église. Dans un monde en mutation, où la notion de chrétienté n'est bientôt plus qu'un souvenir, la simple répétition traditionnelle des schémas du passé ne suffit pas à maintenir vivant le témoignage de l'Église. Il n'est d'ailleurs probablement pas de contexte où une telle répétition soit suffisante, comme l'exprime le slogan réformé : *ecclesia reformata, semper reformanda* (« Église réformée, toujours à réformer »).

Avec raison, ces mouvements remettent en cause des visions trop simplistes de l'Église ou des trajets de foi. On ne

fait pas le tour de la réalité par la simple division « chrétien/non-chrétien », et l'Église est vivante au-delà de sa réunion dominicale. D'aucuns ne verront là que des rappels, mais l'appel à tenir compte des marges de l'Église et des personnes en cheminement est salutaire.

Par contre, en adoptant une définition trop peu claire ou trop large de ce qu'est l'Église, certaines voix courent le risque que l'Église ne soit plus visible ni reconnaissable en aucun de ses lieux. La confusion entre le corps des croyants rassemblés et l'ensemble des personnes qui perçoivent le message peut conduire à une Église qui est partout et nulle part, sans pérennité de son message ni lieu de croissance pour ses adhérents.

Dans et autour de la conversation émergente, les auteurs les plus lucides voient le danger d'adopter une optique qui ne poserait aucune limite. En suivant les diverses pistes de corrections suggérées par rapport à des modèles trop simples, nous proposons un modèle confessant, défini par le baptême des croyants engagés face au Christ. Ce modèle se précise en appelant perpétuellement le groupe des baptisés à progresser dans leur vie de disciples, et tenant compte de toutes les autres catégories de personnes qui l'entourent, participant à la vie de la congrégation sans représenter la communauté chrétienne. Ce modèle répond aux besoins de la croissance chrétienne et du témoignage tout en maintenant une cohérence théologique indispensable.

Cette conclusion ne présente rien de radicalement novateur, objectera-t-on. Mais pour notre défense, nous citerons G.K. Chesterton : « Il y a deux manières d'arriver à la maison : l'une d'elles est d'y rester, l'autre est de marcher tout autour du monde jusqu'à ce qu'on revienne au même endroit. »⁴³

⁴³ G.K. Chesterton, *The Everlasting Man*, Wilder Publications, 2008, p. 3, notre traduction.

Dans ce travail, nous avons suivi la seconde méthode, dans une mesure modeste : nous avons fait un bout de chemin avec d'autres idées et d'autres auteurs, puis en leur compagnie nous avons retrouvé ce qui est, il faut le dire, notre point de départ. Mais comme le signale Chesterton⁴⁴, l'intérêt d'une telle démarche est de redécouvrir ce que l'on connaît avec un regard nouveau.

Puisse Dieu donner à son Eglise de continuer à témoigner fidèlement de l'Évangile dans le monde présent !

⁴⁴ G.K. Chesterton, *Orthodoxie*, traduction, notice et notes par Lucien d'Azay, Paris, Flammarion, 2010, chap. 1.

La laïcité rempart contre l'extrémisme ?

*Confusion, séparation, distinction des sphères
de souveraineté de l'Eglise et de l'Etat*

Pierre-Sovann CHAUNY

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

La laïcité est-elle un rempart suffisant contre les violences religieuses ? Dans cet article, au-delà d'une réponse assez simple à apporter à cette question, j'explore la relation entre l'Eglise et l'Etat telle qu'elle est diversement envisagée dans la tradition réformée. Le lien entre les deux questions est clair : si la laïcité est à tort considérée comme un rempart contre l'extrémisme (I), c'est en raison de l'histoire compliquée des relations malheureuses entre l'Eglise et l'Etat (II). D'où il s'ensuit qu'une réflexion chrétienne sur la laïcité ne peut faire l'économie d'une discussion portant sur la nature et la fonction de l'institution étatique selon la Bible (III).

I. La laïcité n'est pas un rempart efficace contre l'extrémisme

Une première réponse à cette question, évidente, est que la laïcité n'est pas *dans les faits* un rempart suffisant contre l'extrémisme. Les événements que nous avons vécus ces derniers temps l'indiquent assez : la République française, si attachée

au concept de laïcité qu'elle a forgé depuis la Révolution française qu'elle lui a donné une assise légale avec la loi de séparation de l'Église et de l'État¹, n'a su empêcher l'essor d'un extrémisme religieux dont les actions les plus marquantes sont dans tous les esprits. La laïcité française n'est pas, de ce point de vue, la panacée contre les violences d'origine religieuse : elle n'est pas un rempart efficace contre l'extrémisme.

Pourtant, nous lisons sous la plume d'un journaliste des religions aussi averti qu'Henri Tincq que, dans « une société devenue multiculturelle, elle apparaît de plus en plus comme la réponse, radicale et salutaire, à la montée du communautarisme et à la menace de division du pays »². L'idée entretenue par nombre de nos compatriotes, et par les politiciens qui surfent sur cette vague, est la suivante : la République n'est *pas encore assez laïque* pour contenir l'extrémisme. Ce qu'il faut, c'est *plus de laïcité*, une laïcité plus ferme, plus stricte, plus rigide – une laïcité de combat. Henri Tincq poursuit :

Le retour de cette « laïcité de combat », dirigée [...] contre l'islam intégriste, supposerait la fin de toute concession : dans la construction de salles de prières et de mosquées pour laquelle des municipalités louent souvent des terrains à des taux avantageux ; dans les cantines scolaires où l'on distribue de plus en plus des plats halal ; dans les piscines où sont tolérées des plages horaires réservées aux femmes musulmanes ; dans les hôpitaux où se produisent abusivement des refus de médecins hommes pour soigner des femmes musulmanes ; dans les universités où il est de moins en moins rare de voir des foulards islamiques.

¹ Pour une introduction historique à la laïcité française, consulter l'inévitable J. Baubérot, *Histoire de la laïcité en France*, 6^e éd., Paris, PUF, 2007. Du côté des ouvrages d'érudition, se reporter au grand classique publié en 1929 et réédité récemment : G. Weill, *Histoire de l'idée laïque en France au XIX^e siècle*, Paris, Hachette, 2004.

² H. Tincq, *Liberté, égalité, fraternité, laïcité. Mais quelle laïcité ?*
<http://www.slate.fr/story/96767/liberte-egalite-fraternite-laicite>, consulté le 11 janvier 2017.

C'est cette logique qui sous-tend un phénomène observé au lendemain des attentats du 13 novembre, à l'occasion de l'apparition sur les réseaux sociaux du cri de ralliement #PriezPourParis : un dessinateur de *Charlie Hebdo*, Joann Sfar, a produit sur le réseau social Instagram ce dessin sur lequel nous pouvions lire : « Amis du monde entier, merci pour le #PriezPourParis, mais nous n'avons pas besoin de plus de religion ! Notre foi, c'est la musique ! Les baisers ! La Vie ! Le Champagne et la joie ! #ParisisaboutLife. »³ Ce dessin est l'une des expressions plaisantes, à coup sûr, du laïcisme qui veut cantonner toute manifestation religieuse à la sphère strictement privée. Et beaucoup de nos compatriotes, et peut-être beaucoup d'entre nous, sont favorables à ce durcissement de la laïcité – pour qu'elle constitue enfin un remède efficace contre l'extrémisme.

Le problème de ce point de vue provient du diagnostic posé. L'hypothèse qui sous-tend cette idée est la suivante : la religion génère l'extrémisme religieux, elle en est la cause. Il faut donc *moins de religion* pour avoir *moins de violences religieuses*, plus de laïcité pour faire barrage à l'extrémisme causé par les religions, en empêchant la religion de s'exprimer dans la sphère publique.

Derrière l'idée de la laïcité comme rempart contre l'extrémisme, il faut donc se demander si, en effet, la religion est vraiment la cause de l'extrémisme et si les violences religieuses sont réellement les conséquences de la religion, qu'il faudrait pour cette raison affaiblir.

Cette idée n'est pas seulement entretenue dans des discussions de comptoir au café du commerce. Des intellectuels de

³ J. Sfar, <https://www.instagram.com/p/-C-NNrHZXh/> consulté le 11 janvier 2017 : « friends from the whole world, thank you for #prayforPARIS, but we don't need more religion! our faith goes to music! Kisses! Life! Champagne and Joy! #ParisisaboutLife ».

premier plan cautionnent l'idée que « la résurgence des violences légitimées religieusement » est une conséquence directe de « la résurgence contemporaine de la religion », en s'appuyant sur quatre lignes principales d'argumentation :

(i) La religion générerait l'extrémisme parce que la vision du monde religieuse impliquerait un double mouvement de dénigrement de l'ici-bas et de conquête du monde au nom de la réalité transcendante dont elle est la gardienne – ce qui justifierait la violence.

(ii) Les religions monothéistes sont exclusivistes : il n'y a qu'un seul Dieu, qui est le leur, qui est de leur côté – et les autres sont les ennemis du vrai Dieu, ce qui justifierait la violence.

(iii) La création du monde par Dieu devrait être analysée comme un acte de violence qui fait du monde la chose de Dieu qui impose violemment une forme à la matière informe. Armés d'une telle perception du monde, les croyants seraient naturellement poussés à vouloir eux aussi s'imposer au monde de Dieu – ce qui justifierait la violence.

(iv) L'idée d'une nouvelle création implique également une grande violence de la part de Dieu, qui mettra un terme au monde que nous connaissons et qui jettera en enfer ceux qui ne croient pas en lui. Ceux qui croient ce genre de choses seraient naturellement poussés à dénigrer le monde présent et à mépriser ceux que Dieu enverra en enfer – ce qui justifierait là encore la violence.

Chacun de ces arguments s'avère infondé et le raisonnement qui sous-tend chacun d'entre eux peut être déconstruit aisément⁴, mais ils montrent l'un après l'autre combien la méprise sur la foi chrétienne est facile, et combien les intellectuels

⁴ Voir M. Volf, "Christianity and Violence", *Boardman Lectureship in Christian Ethics*, 2002, p. 1-16, pour une analyse fine de ces arguments et les réponses qu'il est possible d'y apporter. Une réserve importante doit toutefois être posée concernant « l'espoir » qu'il entretient d'un salut universel.

sont enclins à céder à l'idée qu'avec moins de religion – et plus de laïcité – il y aurait moins de violence. Mais ce n'est pas le verdict de la Bible. Car d'où vient la violence pour elle ? « Car c'est du cœur que viennent raisonnements mauvais, meurtres, adultères, inconduites sexuelles, vols, faux témoignages, calomnies. Voilà ce qui souille l'être humain. » (Mt 15.19-20) Le diagnostic biblique concernant les violences d'origine religieuse est le même que pour tous les autres péchés : c'est le cœur de l'homme, sa corruption de nature, qui entache tout son être, sa pensée, ses émotions, sa volonté, ses actions. Pour faire barrage à l'extrémisme religieux, il ne s'agit donc pas de contenir la religion dans la sphère privée, car cela est vain tant que le cœur humain reste inchangé.

Ce qu'il faut, c'est un nouveau cœur, et non une nouvelle organisation des relations entre la religion et la sphère publique, quelle qu'elle soit. Ce qu'il faut contrer, ce n'est pas la religion des gens religieux, c'est le péché qui est en eux, comme en tous les hommes, qu'ils soient religieux ou irréligieux. Ce qu'il faut donc, c'est la propagation de l'Évangile dans notre société, l'acceptation du règne du Christ par des personnes qui ne sont pas encore chrétiennes, et une compréhension approfondie des implications pratiques du règne du Christ sur nos vies par celles qui le sont déjà. L'Évangile : voilà ce qui seul peut faire barrage à l'extrémisme religieux.

II. La laïcité comme séparation totale de la sphère de l'Église et de celle de l'État résulte de la trop longue confusion de ces sphères

Pour comprendre l'attachement de nos concitoyens – peut-être notre propre attachement – au principe de laïcité, il faut admettre que les faits les plus marquants de violences perpétrées au nom du christianisme l'ont précisément été lorsque

la relation entre l'Eglise et l'Etat était caractérisée par une certaine *confusion* concernant leurs responsabilités. Cette confusion a été entretenue durant de nombreux siècles et, depuis le début du III^e siècle, à la suite de la conversion de l'empereur Constantin⁵. Celui-ci non seulement prit des décisions politiques favorables à l'Eglise, comme le rétablissement de ses propriétés confisquées lors des persécutions, mais il chercha aussi à s'impliquer dans les affaires proprement ecclésiastiques et doctrinales. Et, à la fin de ce même siècle, Théodose I^{er} instaura le christianisme comme seule religion licite. En moins d'un siècle, le christianisme était passé du statut de religion persécutée à celui de seule religion autorisée dans l'Empire.

Dans la partie orientale de l'Empire, la confusion de la sphère religieuse et de la sphère politique se fait par domination de l'Eglise par l'Etat : c'est le modèle byzantin. Dans la partie occidentale de l'Empire, c'est l'Eglise romaine qui domine l'Etat – et c'est l'évêque de Rome Léon le Grand qui négocie avec Attila, chef des Huns, puis avec Genséric, chef des Vandales : c'est le modèle papiste.

La confusion la plus frappante entre le religieux et le politique se trouve peut-être dans l'islam⁶. Dans son monothéisme unitarien incapable d'articuler le problème de l'un et du multiple comme seule l'orthodoxie trinitaire peut y parvenir, l'islam doit supposer une unité radicale de la création qui ne lui permet pas de distinguer les institutions de l'Eglise et de l'Etat. D'où l'idée de calife qui est un successeur *politique* du prophète de l'islam – une succession politique d'un prophète jamais vue dans la Bible.

⁵ La présentation des relations entre Eglise et Etat résume le récit qu'en fait A.D. Strange, "Church and State in Historical Perspective", *Ordained Servant Journal*, 2007, p. 94-98.

⁶ Il est opportun d'évoquer ici l'islam dans cette section pourtant consacrée aux violences perpétrées par les chrétiens dans la mesure où des auteurs médiévaux importants comme Jean de Damascène ont considéré l'islam comme une hérésie chrétienne antitrinitaire.

Pendant ce temps-là, durant tout le Moyen Age, une lutte s'installe entre l'Eglise et l'Etat pour savoir qui domine l'autre : ce sont les Croisades durant lesquelles l'Eglise enjoint l'Etat de prendre les armes pour défendre (ce qu'elle pensait être) la cause de la Croix ; c'est la querelle des investitures pour savoir qui, du prince ou du pape, doit nommer les évêques ; c'est le pape Boniface VIII qui, en 1302, dans la bulle *Unam Santam*, déclare être le possesseur des deux glaives – le temporel et le spirituel.

En réaction aux abus du modèle papiste, l'époque de la Réforme voit l'émergence de la doctrine d'Eraste, qui reprend le modèle byzantin de domination de l'Eglise par le prince. La paix d'Augsbourg (1555) puis celle de Westphalie (1648) qui mettent fin à des guerres de religion établissent ainsi le principe « tel prince, telle religion ». Cette emprise de l'Etat sur l'Eglise, au moins dans les pays protestants, est alors tellement réelle que dans la Genève de Calvin – loin d'être une théocratie où la religion domine le politique – le réformateur lutte sans succès contre le Conseil de la ville pour que ce dernier ne s'arroge pas la prérogative de l'excommunication, qui n'appartient qu'à l'Eglise. Dans cette lutte, le réformateur a clairement perçu la distinction des règnes spirituel et temporel⁷. La théologie réformée va dès lors, de manière unanime dans un premier temps, faire la promotion d'une alliance entre l'Eglise et l'Etat au sein de laquelle chacun doit être souverain dans la sphère qui lui est propre. Dans la réalité, toutefois, un tel équilibre n'est jamais atteint, et le consensus réformé fini par voler en éclats. Le constantinisme déclaré des confessions de foi réformée est dès lors remis en cause par une bonne partie des personnes qui souscrivent à ces confessions. Dans le camp réformé, les opinions sur la question sont divisées, jusqu'à aujourd'hui, entre les partisans de la « doctrine presbytérienne classique » et ceux du « volontarisme ».

⁷ Cf. J. Calvin, *IRC*, IV, xx, 1.

Le fait que l'on adhère à l'une ou à l'autre de ces deux doctrines dépend de la manière de répondre aux questions suivantes : « Est-ce que le fait de nier que l'Etat n'a aucune juridiction ou droit de contrôle sur l'Eglise implique que l'Etat n'a pas à utiliser sa propre autorité dans sa propre province dans le but de promouvoir les intérêts de l'Eglise ? Et est-ce que l'indépendance de l'Eglise en tant que société distincte, ayant l'obligation de maintenir cette distinction, l'empêche d'établir une union ou une alliance avec l'Etat ? »⁸

Les volontaristes nient que l'Etat ait pour but la prospérité de l'Eglise et que celle-ci puisse établir une alliance avec l'Etat. Dans la doctrine réformée classique, au contraire, s'il se trouve que l'Eglise et l'Etat désirent tous deux honorer Christ, ils peuvent entrer en alliance l'un avec l'autre. Et c'est là que nous retrouvons notre question de la laïcité et de l'extrémisme. Car le diagnostic qu'il nous faut poser avec Jésus sur l'origine de la violence religieuse nous a conduit à considérer l'idée que le seul rempart efficace contre l'extrémisme est la propagation de l'Evangile dans la société et une compréhension plus approfondie des ramifications pratiques de l'Evangile dans la vie quotidienne des chrétiens.

Dès lors, ne peut-on pas penser qu'une alliance entre l'Eglise et l'Etat est désirable et bénéfique pour tous ? L'Eglise serait plus forte, la société confiée à la garde de l'Etat serait plus sûre, pacifiée par l'Evangile. La prophétie d'Esaië 49.23 faite à la nouvelle Jérusalem qu'est l'Eglise que « des rois seront tes nourriciers, et leurs princesses tes nourrices ; ils se prosterneront devant toi, face contre terre, et ils lécheront la poussière de tes pieds », ainsi que l'exhortation faite aux rois de la terre d'embrasser le fils avant qu'il ne soit trop tard (Ps 2.12) et celle aux chrétiens de faire des disciples, non *parmi*

⁸ W. Cunningham, *Discussions on Church Principles : Popish, Erastian, and Presbyterian*, T&T Clark, 1863, p. 165.

toutes les nations, mais *de* toutes les nations (Mt 28.19), trouveraient ainsi un dénouement bénéfique et pour l'Eglise et pour la société civile. Pour évaluer cet argumentaire, il faut toutefois d'abord réfléchir bibliquement à la nature et à la fonction de l'Etat.

III. Une réflexion chrétienne sur la laïcité doit intégrer une discussion biblique sur la nature et la fonction de l'institution étatique

Les éléments bibliques suivants permettent de poser quelques jalons pour construire une théologie de l'Etat.

(i) Alors que l'histoire du peuple de Dieu commence à la création du monde, avant la chute, dans le jardin d'Eden qu'Adam devait ériger en cité-temple à la gloire de Dieu, *l'Etat ne trouve son origine biblique qu'après la chute*, en Genèse 4.15, dans la réponse de Yahvé à la plainte de Caïn, laquelle présuppose précisément l'absence de l'Etat⁹. La réaction de Caïn doit nous faire comprendre qu'avant le meurtre d'Abel, c'est Dieu qui assure directement l'administration de la justice, comme lorsqu'il vient en jugement contre Adam et Eve en Genèse 3.16-19. En étant sanctionné comme il l'est pour son crime, Caïn considère qu'il est soustrait au regard judiciaire de Dieu, et que désormais n'importe qui pourra impunément le tuer « à l'est d'Eden ». Mais Dieu répond à cette plainte en établissant le principe de la rétribution judiciaire parmi les hommes : « Eh bien, si l'on tue Caïn, il sera vengé sept fois. » Venger sept fois désigne une rétribution voulue par Dieu, complète, divine (*cf.* Lv 26.24 ; Ps 79.9-12). L'Etat, dont Romains 13.1-7 nous dit que la fonction est de réprimer le mal et d'inciter au bien,

⁹ Ce paragraphe résume l'important article à ce sujet de M.G. Kline, "The Oracular Origin of the State", in G. Tuttle (dir.), *Biblical and Near Eastern Studies: Essays in Honor of William Sanford LaSor*, Grand Rapids, Eerdmans, 1978, p. 132-141.

trouve ici le fondement de son établissement par Dieu lui-même puisque ce dernier institue ici l'ordre légal. La structure de l'Etat émerge ici comme une institution de grâce commune ayant pour fonction de restreindre suffisamment le mal pour empêcher le chaos et permettre la mise en œuvre du plan de rédemption conduit par Dieu.

Il faut noter que les versets qui suivent immédiatement l'oracle divin établissant l'Etat décrivent précisément, dans la lignée de Caïn, le développement de la cité des hommes. Ils indiquent immédiatement que l'Etat peut dégénérer en bête monstrueuse lorsque des figures antichristiques comme Lamech prennent le pouvoir. Mais même lorsque c'est le cas, la cité des hommes ne perd pas sa légitimité. Celle-ci provient de l'institution de l'Etat par Dieu lui-même, et c'est pourquoi le peuple de Dieu dispersé au sein de la cité des hommes doit se soumettre aux règles communes de vie – tant que celles-ci n'impliquent pas de désobéir à Dieu. L'équilibre est difficile à trouver, car le Léviathan étatique a toujours tendance à persécuter ceux qui refusent de porter sa marque : il y a donc une tension difficile à maintenir pour le citoyen de la cité de Dieu entre la légitimité de la cité des hommes instituée et voulue par Dieu pour restreindre le mal, et la pensée apostate qui l'oriente sous l'administration de ses potentats¹⁰.

La bestialité – pour utiliser le vocabulaire de l'Apocalypse – dans laquelle dégénère parfois la structure étatique ne lui ôte donc pas sa légitimité : il faut se rappeler que c'est à des chrétiens qui vivent à Rome à l'époque de Néron que Paul demande d'être soumis aux autorités instituées par Dieu. Et même lorsque la cité des hommes a mis un tel comble à ses péchés (Gn 6.1-4) que Dieu envoie le déluge pour purifier la terre, Yahvé confirme en Genèse 9.5, dans le cadre de son alliance avec Noé qui clarifie le principe de la grâce commune,

¹⁰ M.G. Kline, *Kingdom Prologue : Genesis Foundations for a Covenantal Worldview*, Overland Park, Two Age, 2000, p. 168-169.

la légitimité de l'institution étatique en employant un langage qui évoque Genèse 4.15 : « Je réclamerai à chaque être humain la vie de l'homme qui est son frère. » Le potentiel bestial que la cité des hommes a manifesté dès ses origines – en Genèse 4 (la lignée de Caïn), en Genèse 6 (les fils de Dieu et les filles des hommes), en Genèse 11 (la tour de Babel) – nous préserve de la confondre avec la cité de Dieu, de confondre l'Etat et l'Eglise.

(ii) *L'origine, la nature et la vocation de ces deux institutions sont différentes.* L'Eglise a pour mission d'être un temple pour Dieu. En ce sens, elle existe depuis la création du monde et relève de l'ordre spirituel – c'est par l'Esprit qu'elle est temple de Dieu. L'Etat a pour mission de restreindre les effets du péché, d'empêcher que le chaos ne détruise l'humanité avant le dernier jour. Il a été institué après la chute, relève de la grâce commune – et disparaîtra donc certainement lorsque s'achèvera le temps où l'on peut dire : « Aujourd'hui, c'est le jour du salut. »

Est-ce que le fait que l'Etat soit une institution profane, bien qu'établie par Dieu, alors que l'Eglise est une institution sacrée – en d'autres termes, est-ce que le fait que l'Etat gouverne le développement de la culture alors que l'Eglise préserve le maintien du culte de Yahvé – implique qu'aucune alliance entre l'Eglise et l'Etat ne soit possible ? La nature et la vocation si distinctes de ces institutions les empêchent-elles de coopérer et vaut-il mieux que chacune d'entre elles s'occupe de remplir sa mission de son côté ?

C'est ce que semblent penser les défenseurs de la « théologie des deux royaumes », héritiers de Meredith Kline dont je viens de présenter la théorie sur l'origine biblique de l'Etat. Ceux-ci soulignent à la suite de Kline que le royaume du Christ n'est pas de ce monde, que c'est un royaume qui est spirituel, et non un royaume temporel – et qu'il y a là une indication très nette qu'il faut séparer l'Eglise et l'Etat, que la

meilleure manière dont l'Etat peut protéger l'Eglise dans sa mission, c'est en ne s'impliquant d'aucune sorte que ce soit dans les projets de l'Eglise. L'argumentaire paraît convaincant, mais on peut hésiter.

En effet, peut-on conclure de la seule spiritualité de l'institution de l'Eglise qu'elle ne doit avoir aucune relation avec l'institution de l'Etat ? Peut-on conclure que parce qu'elle exerce un règne spirituel, elle doit être entièrement séparée du règne temporel ? Le raisonnement peut paraître convaincant, mais l'analogie suivante indique son caractère fallacieux : si l'on raisonne ainsi, on pourrait en effet dire de la même manière qu'il doit y avoir séparation entre l'institution de l'Eglise et l'institution de la famille, parce que l'Eglise est une famille spirituelle et non une famille temporelle. Jésus lui-même fait la distinction entre sa famille temporelle et sa famille spirituelle – donc la distinction est légitime. Mais cela veut-il dire qu'il n'y a aucune interaction entre l'institution de l'Eglise et celle de la famille ? Devons-nous prôner une séparation entre l'Eglise et la famille pour cette raison ? Certainement pas, et aucune Eglise ne vit les choses ainsi...

Alors, cela veut-il dire que l'Eglise et l'Etat peuvent entrer en alliance pour en retirer un bénéfice réciproque ? On peut hésiter. Ce que l'origine, la nature et la spécificité de grâce commune de l'institution étatique indiquent, c'est qu'il faut se garder d'appliquer directement ce qui avait cours dans l'Etat théocratique israélite – dont le développement culturel était orienté vers le culte. Cela enlève aux confessions de foi réformées tous les textes-preuves de la *nécessité* d'une alliance entre Eglise et Etat qui font référence aux actes des rois réformateurs qui ont purgé le pays des idoles. L'Etat d'Israël sous l'ancienne alliance est tellement singulier que rien de ce qui y avait cours ne peut être dupliqué dans les autres Etats « au-delà de ce que l'équité générale qui s'y trouve peut exiger » (Confession de Westminster XIX, 4).

Mais cela interdit-il, dans toutes les situations possibles et imaginables, une coopération entre l'Eglise et l'Etat ? Sans doute pas. En fait, il ne semble pas que la Bible prescrive un unique type de relation entre Eglise et Etat, de la même manière qu'il n'y a pas un unique type de gouvernement (monarchie, aristocratie, démocratie...) compatible avec la Bible. La perception de la distinction des deux règnes conduit logiquement à condamner l'ingérence de l'Eglise dans la juridiction de l'Etat et l'ingérence de l'Etat dans la juridiction de l'Eglise. Mais pour ce qui est de l'exacte distance et de la possibilité d'une coopération entre ces deux sphères de souveraineté, il semble que la relation entre les deux institutions doive en grande partie être déterminée en fonction des circonstances. Ainsi, dans une société où les différentes sphères de l'existence que nous distinguons aujourd'hui sont complètement imbriquées – par exemple à l'époque des patriarches où le chef de famille est à la fois chef et prêtre de son clan et l'un des anciens de la ville où il n'y a pas ou guère de place pour des institutions non familiales –, la situation n'est pas du tout la même que dans une époque où la différenciation normative culturelle est avancée et où la société civile est multiculturelle et pluraliste. Les relations éventuelles entre l'Eglise et l'Etat ne peuvent pas être les mêmes dans ces cas-là¹¹.

Conclusion

Il est important de réfléchir bibliquement à tous les sujets qui s'offrent à nous. Il est pour cette raison utile de réfléchir à la relation entre l'Eglise et l'Etat à la lumière de la Bible. Cela nous permet de construire un discours qui ne soit pas seulement le produit de la tendance actuelle à vouloir exclure la

¹¹ H. Dooyeweerd, *Roots of Western Culture : Pagan, Secular, and Christian Options*, Toronto, Wedge, 1979, p. 73-80 et *passim*.

religion de la sphère publique et de l'histoire compliquée de la relation entre Eglise et Etat dans la théologie chrétienne et l'histoire de l'Occident. Il est important et utile de se demander quelle sorte de laïcité est souhaitable dans notre contexte face aux velléités de l'idéologie séculariste et athée.

Pour autant, il ne faut pas que ce genre de discussion éclipse la hiérarchie des priorités du chrétien. La mission prioritaire du chrétien en tant que chrétien est spirituelle : elle concerne le changement du cœur humain par l'Évangile. Le chrétien en tant que citoyen est aussi amené à participer au développement culturel selon les aspirations, les capacités et les opportunités qui sont les siennes, à la vie de la cité, au débat concernant l'organisation de la relation entre l'Eglise et l'Etat. En toutes ces choses, le chrétien doit toutefois se rappeler qu'il doit user du monde « comme n'en usant pas, car la figure de ce monde passe » (1Co 7.31).

Recension

Rebekah Sheats, *Pierre Viret, L'Ange de la Réformation*, Lausanne, Association Pierre Viret, 2017.

Rebekah Sheats a écrit une biographie, traduite de l'anglais, sur Pierre Viret, le réformateur suisse éclipsé par la stature et l'influence de Jean Calvin. Comme son collègue et ami genevois, la vie de Viret (1511-1571) est capitale dans l'histoire de la Réforme protestante en francophonie. Un ministère qui a commencé après sa conversion du catholicisme dans son lieu de naissance à Orbe et a continué à Lausanne, d'où il a été expulsé par les magistrats de Berne à cause d'un différend sur la discipline à pratiquer dans le repas du Seigneur. Il rejoignit Calvin à Genève, mais en raison des séquelles d'une tentative d'empoisonnement par des adversaires catholiques bien des années auparavant, Viret fut obligé de chercher un climat plus tempéré dans le sud de la France, où son influence sur les Eglises réformées en pleine expansion marqua leur développement à Lyon, Nîmes et Montpellier. Il a présidé plusieurs des premiers synodes de cette Eglise dans le sud de la France.

Viret était réputé et apprécié, même par ses ennemis, pour ses attitudes iréniques envers ses adversaires et ses encouragements aux croyants souffrant de la persécution. D'où son surnom, « l'Ange de la Réforme ». Il se distingue par sa nature paisible, sa générosité d'esprit et son plaidoyer pour une tolérance limitée à un moment caractérisé par la violence religieuse.

Il fut aussi célébré, comme Chrysostome, pour ses dons oratoires et redouté par ses ennemis, qui cherchaient à le faire taire, ce qu'ils obtinrent finalement par décret royal en 1565,

le forçant à fuir vers les bastions protestants d'Orange et du Béarn, dans les Pyrénées. Son courage pastoral a marqué ses actions lors d'épisodes tels que l'épidémie de la peste à Lyon en 1564, quand 60 000 personnes périrent (y compris sa fille), ou lors du siège de la ville, qui fut finalement restituée à l'autorité catholique. Tout au long de ces épreuves, la foi de Viret fut inébranlable ; plus nous connaissons son caractère et son travail, plus nous apprécions qu'il soit dans la même ligue que Luther et Calvin comme l'un des architectes de la Réforme continentale.

L'œuvre de Viret, écrite en français, était volumineuse et comparable à celle de Calvin. Il a écrit près de cinquante livres d'une moyenne de 500 pages chacun. Dès le début, il a choisi d'écrire en langue vernaculaire plutôt qu'en latin et il a visé l'accessibilité, utilisant souvent des dialogues pour mettre en évidence des problèmes théologiques. Le livre de Sheats fait connaître Viret à un public francophone, largement ignorant de son travail à cause de l'indisponibilité de ses écrits, et comble ainsi un vide. En fait, à part le livre de Michael Brueining, *Conflit et Réforme dans le Pays de Vaud* (2005), il y a relativement peu d'œuvres récentes disponibles à ce sujet.

De nombreuses citations ainsi que les titres des œuvres de Viret sont présentés, rendant sa pensée accessible pour la première fois depuis le XVI^e siècle, lorsque des volumes tels que son *Instruction chrétienne* ont été publiés (1564). La bibliographie, divisée en plusieurs sections, est détaillée. On constate que son travail, jadis publié avec la même cadence que les œuvres de Luther et de Calvin, est malheureusement tombé en oubli depuis le XVII^e siècle.

Rien n'a été épargné dans la présentation de cette biographie. Elle possède de nombreuses cartes, des plaques historiques et des vues géographiques qui donnent vie aux visages et aux lieux du ministère de Viret. C'est une sorte d'encyclopédie de l'information sur le temps et donne des informations

sur la propagation de la Réforme en France. Il présente un calendrier utile des événements de la vie de Viret, une bibliographie substantielle de sources secondaires et un index, ainsi qu'un poème de Théodore de Bèze sur Viret, dont voici un extrait :

Je connais que mon Christ a soin de son Eglise,
Quand en ce feu mi-mort si grand'flamme il attise,
De tant d'hommes les cœurs échauffant, éclairant.

Un chapitre sur la théologie de Viret aurait été un ajout bienvenu pour évaluer sa contribution, mais peut-être que Sheats pense qu'il suffisait que le lecteur consulte le livre de Jean-Marc Berthoud, *Pierre Viret. Un géant oublié de la Réforme*, publié en 2011. Cependant, tant de questions sont soulevées par la pensée de Viret que cela ne peut guère justifier l'absence d'un chapitre critique sur l'influence théologique et l'originalité du réformateur. Certains sujets abordés par Viret sont proches des problèmes théologiques actuels qui nous préoccupent. Par exemple, l'interprétation de Viret de la relation entre la Loi et l'Évangile est-elle un précurseur de la théonomie, comme certains le supposent ? Son évaluation de l'état du monde (« Le monde à l'empire » est un jeu de mots sur empire et empirer) a certainement de l'importance dans le crépuscule de l'Occident, comme ses nombreux écrits sur le catholicisme, et sa pensée sur la relation entre l'Église et l'État. Que diraient de son travail *L'établissement des temps fixes pour les prières des chrétiens* (1564) ceux qui pensent qu'une lecture rapide du texte biblique de la journée sur le smartphone est le summum de la discipline spirituelle ?

Une autre faiblesse du travail de Sheats est l'absence d'une évaluation de la pensée de Viret ou de ses actions. Sheats prend l'histoire dans un sens d'hagiographie plutôt que dans celui de l'histoire critique. A peine une question critique est soulevée et nous nous demandons : notre Viret était-il angélique à ce point ? Par exemple, Viret était connu comme un

pacificateur, mais y avait-il des situations où son caractère irénique le conduisait à des compromis ou à des difficultés ? Calvin pensait que Viret possédait « une trop grande propension à espérer le meilleur ». Pourquoi Calvin a-t-il dit une chose pareille ? Notre théologie du péché ne nous dit-elle pas que, malheureusement, le pire est invariablement vrai ? De telles réflexions soulèvent la question de savoir pourquoi un certain type de littérature évangélique succombe trop facilement à la tentation d'une eschatologie réalisée dans la béatification de ses héros. Bien sûr, il est plus facile de décrire les verrues de Luther ou de Calvin, mais le Viret de Rebekah Sheats n'a pas de verrues du tout.

Parfois aussi, lorsque Sheats décrit les situations historiques, elle va directement à la cause première plutôt que d'élucider la situation humaine. Par exemple, lors du siège de Lyon, Viret a plaidé pour que les citoyens ne soient pas expulsés de la ville pour éviter la famine. Nous lisons : « Dieu, dans sa providence, n'a pas permis aux foules de mourir de faim, mais a plutôt envoyé un secours quand on n'en attendait pas [...] Le Seigneur a envoyé deux mille chargements de blé dans la ville assiégée. » Nous serions intéressés de savoir exactement comment le Seigneur l'a fait. Aussi, à propos du séjour de Viret dans le Béarn, nous lisons que le chemin qui avait été fermé était maintenant ouvert par le Seigneur, et le réformateur, forcé de son refuge à Orange, a répondu à l'invitation de la reine huguenote. Aucune explication n'est donnée sur la raison qui a forcé Viret à quitter Orange ou comment le chemin lui a été ouvert. En ce qui concerne la mort de Viret, nous lisons que, maintenant, à 60 ans... il a mis sa maison en ordre et alors le Réformateur bien-aimé est passé tranquillement dans la gloire. Mais comment et de quoi Viret est-il mort ? Y avait-il, ou non, un relevé de ses dernières paroles, comme c'était souvent le cas à l'époque ? On ne nous dit pas.

Enfin, il ne s'agit pas d'un traité académique, mais d'un récit dynamique qui met en évidence, peut-être parfois un peu trop, la manière dont la providence de Dieu agit à travers les circonstances historiques pour le bien de ses serviteurs et de son peuple. En tant que tel, le livre de Sheats est édifiant et adapté au sujet. C'est un plus pour ceux qui connaissent peu ou rien de cette page mouvementée de la contribution de Viret à l'histoire de la Réforme.

Paul Wells

Recension

Nicolas Farelly, *Lire l'Évangile selon Jean. En route pour la mission*, Excelsis, Charols, 2017.

Nicolas Farelly est professeur associé de Nouveau Testament à la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine. Il est également pasteur de la Fédération des Églises évangéliques baptistes de France (FEEBF).

Cet ouvrage a pour but de nous guider dans une discussion, une réflexion individuelle ou collective. Pour ce faire, l'auteur nous présente à la fin de chaque chapitre deux ou trois questions de réflexion ainsi que des lectures dans l'évangile.

Nicolas Farelly nous propose une brève introduction générale (auteur, structure, survol général...) où il indique que la mission est l'objectif de la rédaction de Jean. Jésus est lui-même considéré comme missionnaire, car il est « l'envoyé » du Père. En plus de faire la biographie de Jésus, Jean nous présente de nombreux autres missionnaires qui précèdent Jésus ou poursuivent sa mission. Il nous décrit quatre facettes de Jésus, que Farelly se propose de définir dans son livre : l'homme, le Messie, le Fils de Dieu et le *Logos*. Jean soulève la question suivante : « Jésus va-t-il parvenir à accomplir la mission que le Père lui a confiée ? » C'est autour de cette question que se construit le quatrième évangile. Il nous faut aussi étudier l'évangile en ayant en tête les intentions de l'auteur : veut-il édifier les croyants, sa communauté, ou bien vise-t-il la conversion d'un grand nombre ? Il faut néanmoins prendre en compte le contexte d'écriture qui influence toujours le travail de l'auteur et ses choix éditoriaux.

Farely relève l'importance du cadre juridique, notamment avec le vocabulaire employé, ainsi que la tension entre la vie charnelle/ténèbres et la vie par l'Esprit/lumière. Jésus se positionne comme étant à la fois le témoin et le juge dans ce procès d'alliance qui oppose Dieu à son peuple. La mort de Jésus à la croix représente sa victoire ; il est ainsi le témoin parfait de Dieu. Mais pourquoi ce procès ? Jean veut nous montrer que, bien que l'homme se soit détourné de Dieu, il a profondément besoin de lui. Ainsi, l'auteur nous présente les représentants de Dieu (Jésus et ses disciples) et ceux du monde (les « Juifs », le « monde »). Il apparaît alors nécessaire de faire la distinction entre ceux qui ont cru et les incrédules. C'est pourquoi les disciples apparaissent très tôt dans le récit. Ils reconnaissent immédiatement Jésus comme « le Messie », « le Fils de Dieu », « le Roi d'Israël ». Rapidement les disciples rendent témoignage de la divinité du Christ, mais ce témoignage commence même avant le ministère de Jésus. En effet, le premier à être appelé témoin est Jean-Baptiste. C'est par le témoignage des disciples que le procès avec le monde se poursuit. Le récit se déroule alors comme un procès : la recherche de la vérité, les témoignages, le jugement, le verdict.

Avant d'être des témoins, les disciples doivent suivre l'enseignement, mais souvent ils apparaissent comme étant de « mauvais élèves ». Ce manque de compréhension chez ceux qui suivent Jésus permet d'annoncer plus clairement la mission du Fils : il est venu pour la moisson et ce sont ses disciples malgré leur faiblesse qui prendront sa suite quand « l'heure » sera passée. Farely note un schéma intéressant qui se répète dans l'évangile : enseignement, explication, encouragement à faire de même pour les disciples mais aussi pour nous lecteurs.

La préparation à la mission s'intensifie dans les chapitres 13 à 17 en vue du témoignage à rendre au Christ. Mais de

nombreuses complications font leur apparition au fil du récit : les disciples ne comprennent pas, les autorités religieuses complotent contre lui... Les disciples ne comprennent qu'à la fin, au moment de la résurrection et du don du Paraclet. L'envoi des disciples marque l'apogée de la relation entre eux et Jésus.

Dans la suite de son ouvrage, Farelly nous présente le rôle du Paraclet. Ce dernier sera un guide et un soutien pour les disciples quand ils devront rendre témoignage à la vérité. Il est l'Esprit de vérité, le consolateur et le défenseur, l'avocat. Son rôle est essentiellement fondé sur la relation particulière qu'il entretient avec le Christ. Il témoigne de lui, il enseigne son message par les Ecritures et il traduit les paroles du Christ pour « un témoignage véritable ». Le Paraclet est l'agent du jugement, c'est-à-dire que c'est lui qui établit la culpabilité en révélant la vraie signification de la croix. Il est plus qu'une promesse, il est le don particulier du Christ pour chacun des croyants.

A travers le Paraclet se fait sentir l'appel au témoignage que Jésus nous adresse. Comme Jésus est envoyé par le Père, il envoie ses disciples (et nous aussi) à sa suite pour qu'ils annoncent la Bonne Nouvelle au monde en se plaçant toujours dans le cadre du procès cosmique qui se poursuit. Jean nous invite ainsi à nous identifier aux disciples afin que nous aussi nous soyons envoyés et puissions témoigner de l'œuvre de Dieu. Pour cela, nous avons besoin de « mieux croire ». Par la description simple des disciples, notamment de leur foi, de leurs défauts, l'évangéliste rend notre identification avec eux plus facile.

Le témoignage communautaire ne doit pas rester confiné à l'intérieur de la communauté mais s'ouvrir sur le monde. Cela reflète la relation qui existe au sein de la Trinité et entre Dieu et le monde. N'oublions pas que nous sommes choisis

et que c'est ici la mission que Dieu nous confie : être témoins de la vérité et de la lumière.

Ce petit ouvrage accessible à tous est une invitation à méditer l'évangile de Jean sans oublier son but : la mission et le témoignage. Pour ceux qui souhaitent aller encore plus loin dans leur réflexion, une bibliographie riche et complète est mise à leur disposition.

Virginie Maurer

L'identité et la mission chrétiennes dans une Europe divisée

Compte rendu de la conférence 2018 de la FEET

La conférence biennale de la FEET (Fellowship of European Evangelical Theologians) s'est tenue à Prague, en République tchèque, du 24 au 28 août 2018. Près de 70 participants, théologiens de diverses disciplines engagés dans la recherche et la formation théologiques, sont venus de pays aussi lointains que l'Irlande et la Géorgie, la Norvège et l'Italie, pour discuter du thème « Identité et mission chrétiennes dans une Europe divisée ».

La FEET a été créée en 1976 à la suite du Congrès de Lausanne sur l'évangélisation du monde pour encourager la communion et la réflexion théologique en Europe. John Stott a joué un rôle important dans sa fondation et des présidents de l'envergure de Klaas Runia, Howard Marshall et Henri Blocher l'ont dirigée. Le président actuel est Pierre Berthoud, professeur émérite à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence.

Il ne fait aucun doute que nous vivons des temps difficiles en Europe. Des divisions apparaissent clairement dans des domaines aussi divers que la politique et la société, l'économie et la religion. Quelle est la responsabilité de l'Eglise dans un tel contexte ? Comment vivre la mission en Europe aujourd'hui ? Quel message la théologie peut-elle transmettre à notre génération ? La conférence a cherché à fournir une réflexion théologique approfondie sur ces questions.

Ainsi, les principaux articles lus et discutés comprenaient des sujets tels que « L'Europe pluraliste : un défi et une opportunité pour l'Eglise » (Jeppe Bach Nikolajsen), « Liberté religieuse et Europe pluraliste » (Christof Sauer), « Vivre avec les Ecritures, vivre dans une démocratie » (Ad de Bruijne), « Le défi de l'islam dans la diversité culturelle de l'Europe » (Bernhard Reitsma), « Perspectives sur la nation dans une Europe pluraliste » (Mykhailo Cherenkov et Joshua Searle), « Le rôle public de l'Eglise » (Daniel Pastircak). La dernière intervention a apporté un riche éclairage historique parsemé de réflexions théologiques : « Le christianisme européen en rétrospective et en perspective » (Henri Blocher).

Un autre moment stimulant de la conférence a été le dialogue entre Tomáš Halík, un théologien tchèque catholique de renommée internationale, et Leonardo De Chirico sur le thème de la « mission chrétienne dans une Europe pluraliste ».

Les étudiants et les professeurs d'Ancien et de Nouveau Testaments, de théologie systématique et d'histoire, de théologie pratique et d'éthique, se sont également réunis par spécialités pour discuter d'autres sujets. Des ateliers supplémentaires ont porté sur des questions telles que les réfugiés et la réconciliation.

Les participants ont pu se ressourcer lors d'un moment quotidien de prière et de méditation biblique. Le dimanche, ils ont célébré le culte ensemble au cœur de Prague, dans une assemblée de frères présidée par Pavel Cerny.

Les divisions actuelles du continent européen nécessitent une réflexion théologique vigoureuse pour aider les évangéliques européens à interpréter les temps dans lesquels ils sont avec une audace prophétique, à faire leur autocritique et à développer une vision missionnaire dynamique qui encouragera le témoignage de l'Évangile sur notre continent. Ceux qui ont parrainé la conférence espèrent que leurs discussions

contribueront à atteindre ce but. Il est proposé que les articles principaux soient publiés dans un livre.

1° - ABONNEMENTS FRANCE

Prix normal: 32 Euros; soutien: 42 Euros
Pasteurs et étudiants: 17 Euros
Étudiants en théologie: 14 Euros. Deux ans: 22 Euros
CCP MARSEILLE 02820745029/77
Éditions Kerygma/Revue réformée
IBAN : FR21 2004 1010 0802 8207 45 029 77
BIC : PSSTFRPPMAR
Périodicité : 4 fois par an
Les abonnements partent du 1^{er} janvier

Prix du fascicule

9 Euros pour l'année et l'année précédente
12 Euros pour les numéros doubles de l'année en cours
et de l'année précédente
5 Euros pour les années précédentes
+ frais d'envoi

2° - ABONNEMENTS DE L'ÉTRANGER

PAYS DE LA COMMUNAUTÉ EUROPÉENNE

Tarifs français + 10 Euros

}

SUISSE

La Revue réformée, rue du Bugnon 43, 1020 Renens
C.C.P.: 10-4488-4
Abonnement: 49 CHF; solidarité: 65 CHF
Pasteurs, étudiants et AVS: 30 CHF

AUTRES PAYS

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

3° - INTERNET

La Revue réformée peut être consultée sur Internet
www.unpoissondansle.net/rr
Nouveau site: <http://larevuereformee.net>

N° 288 - 2018/4 - NOVEMBRE 2018 - 4 FOIS / AN
ISSN 0035-3884 - Dépôt légal : NOVEMBRE 2018
N°201807xx

Imp. IMEAF, 26160 La Bégude de Mazenc. Tél. 04 75 90 20 70.
Le directeur de la publication: Y. IMBERT. Commission paritaire N° 0722 G 81942.



SOLI DEO GLORIA