PERSPECTIVES MISSIONNAIRES 9 1985

Sommaire

	Page
Éditorial	2
Quel renouveau chercher aujourd'hui ? MICHEL KOCHER	5
Enjeu du Renouveau au sein de la société JACQUES DEPPIERRAZ	27
Une paroisse essaime	44
Une paroisse essaime... Une cité l'accueille ALBERT-LUC DE HALLER	55
Revue de livres	59

Éditorial

Le mouvement charismatique — souvent appelé Renouveau — interpelle, attire, dérange parfois. Par son étendue à l'échelle mondiale et son caractère transconfessionnel, il intéresse tout particulièrement une revue comme la nôtre. Beaucoup d'encre a déjà coulé sur des questions telles que le parler en langues ou le baptême du Saint-Esprit, dont il ne sera pas beaucoup question ici. C'est plutôt à l'impact de ce mouvement sur le témoignage de l'Église et sur le rôle qu'elle est appelée à avoir dans la société — autrement dit: sa mission — que s'intéressent surtout les pasteurs Michel Kocher et Jacques Depierraz dans leurs deux articles.

Bien des chrétiens ont découvert dans le Renouveau une foi plus vivante, un nouvel engagement dans le témoignage et la vie de l'église, la puissance de l'action de Dieu dans les vies et les situations quotidiennes. D'autres, attirés par le mouvement charismatique, le vivent comme un appel à une dimension plus profonde de la vie spirituelle, accompagné du sentiment que l'Évangile n'est pas vraiment vécu et compris dans sa plénitude dans le cadre traditionnel des églises...

Mais beaucoup ont encore trouvé et goûté dans le mouvement charismatique une autre dimension: une communion chaleureuse avec des frères d'autres dénominations, une démonstration vivante que l'Esprit était aussi à l'œuvre dans les autes Églises, un espoir que les barrières confessionnelles allaient tomber... Une image m'est présente à l'esprit: à la fin d'une des dernières sessions organisées par la Fédération de Missions Évangéliques Francophones, les participants avaient préparé par groupes des sketches ou autres présentations destinées à faire ressortir tel ou tel point fort de la session. L'un des groupes est arrivé avec une mare aux canards — de petits canards de bois désespérément séparés par des cloisons infranchissables... Survient une inondation qui submerge les barrières, et tous les petits canards de se mélanger sans peine! Il n'était pas question directement du mouvement charismatique, mais l'image évoquait avec force notre aspiration légitime à surmonter nos divisions — cel-

les qui sont mesquines comme celles qui sont plus profondes, et la conviction que seule une action puissante de l'Esprit peut le permettre. Il faut dire que c'est en situation missionnaire que nos divisions sont souvent le plus douloureuses. Le mouvement charismatique serait-il cette effusion de l'Esprit qui nous dispenserait de laborieuses — et peut-être vaines! — discussions théologiques, qui nous délivrerait des contraintes liées à notre histoire ecclésiastique?

Hélas! les choses ne sont pas si simples. Aux signes de communion retrouvée viennent se superposer d'autres clivages, des incompréhensions, de nouvelles divisions, et l'on va parfois jusqu'à se jeter l'anathème. Je viens de tomber sur une petite brochure qui se présente comme une étude du Renouveau charismatique au sein de l'Église catholique, pour conclure par une condamnation sans appel: le Renouveau charismatique n'est qu'une contrefaçon diabolique... J'imagine l'apôtre bien connu nous admonestant dans une épître du XXe siècle: «J'ai appris à votre sujet (...) que chacun de vous parle ainsi: Moi, je suis évangélique! et moi, œcuménique! et moi, charismatique! et moi, je suis de l'église du Christ...» (I Co 1:11-12).

Le mouvement charismatique, comme tous les mouvements qui se sont manifestés au cours de l'histoire de l'Église, porte la marque de l'incarnation, avec sa part de faiblesse humaine. Dieu a pris le risque de confier le message de l'Évangile à des hommes faillibles, avec pour seule norme l'Écriture, et pour seul fondement Jésus-Christ mort et ressuscité, reçu comme Sauveur et Seigneur. À regarder l'histoire de l'Église, il y a de quoi s'émerveiller de la fidélité de Dieu, manifestée malgré et parfois à travers nos propres infidélités. N'était-ce pas déjà la leçon de l'histoire du peuple d'Israël?

Cette perspective devrait nous donner tout à la fois *l'humilité* d'écouter ce que Dieu nous dit à travers des frères d'autres tendances que les nôtres, et en particulier à travers le mouvement charismatique aujourd'hui, et le *discernement* pour examiner toutes choses sans crainte, dans un esprit à la fois ouvert et critique. La recherche de la fidélité à l'Évangile et de ce qu'elle implique dans notre contexte d'aujourd'hui doit être notre recherche fondamentale, comme le souligne Michel Kocher dans son article. À mon sens, elle implique la souffrance face à la séparation devant lesquelles nous nous sentons impuissants. La recherche de l'unité visible de l'Église, qui reste une vocation fondamentale du Renouveau, est légitime — même si elle est trop souvent marquée par la vanité de nos efforts humains. Il nous reste à nous rendre disponibles pour écouter ce que l'Esprit dit aux Églises aujourd'hui. Cette écoute passe par la prière et la vie communautaire dans l'église. Elle passe aussi par la réflexion et le dialogue avec les autres, exigences auxquelles *Perspectives Missionnaires* essaie de contribuer. Un dialogue que nous serions heureux de poursuivre et d'alimenter par les réflexions de nos lecteurs...

Silvain Dupertuis

Quel renouveau chercher aujourd'hui ?

Michel KOCHER

Le « renouveau » est un mot à la mode. Il a pris un grand essor avec le mouvement charismatique, auquel les théologiens les plus avisés ont donné le nom de *Renouveau*. Pour des raisons similaires, d'autres mouvements adoptent ce nom, révélant ainsi le nombre toujours plus important de croyants désireux de voir leur église renouvelée.

Comment aborder cette espérance dans le monde d'aujourd'hui ? Quand nous parlons de renouveau, à quoi pensons-nous : à un réveil du type Réveil piétiste, au Renouveau charismatique, à autre chose encore ? Est-il possible de choisir le renouveau qui nous convient et nous plaît ?

Pour mieux situer les lignes de notre recherche, essayons dans un premier temps de répondre à trois questions générales.

Un renouveau ou un réveil ?

Précisons d'abord les termes. La notion de réveil fait allusion aux mouvements qui sont apparus au sein du protestan-

---

Conférence donnée le 4 mai 1984 à la paroisse de l'Oratoire (Église Évangélique Libre de Genève) à l'occasion du 150e anniversaire de la construction de son temple. Nous n'avons pas voulu modifier le style propre au langage parlé.

tisme, insistant sur la piété personnelle et provoquant parfois la création d'une nouvelle communauté, considérée comme plus réveillée que l'église dont elle est issue. C'est la notion à laquelle sont attachés bien des chrétiens dits «évangéliques». La notion de renouveau est différente en ce qu'elle indique l'apparition, à l'intérieur d'une église instituée, de nouvelles forces qui n'ont pas pour but de la transformer mais de la fortifier, de lui assurer un plus grand rayonnement au sein de la société.

La notion de renouveau nous paraît plus fidèle au témoignage biblique que la notion de réveil. En effet, la distinction que fait le revivalisme entre les réveillés et les endormis est erronée. Bibliquement, il n'y a pas de distinction entre des chrétiens «réveillés» et d'autres «traditionnels» ou «endormis». Le seul choix dont parle l'Écriture est celui de suivre ou non le Christ, de rejoindre la communauté des croyants; *il n'y a pas d'autre alternative*. Il faut cependant reconnaître l'existence des notions de réveil et de renouveau dans l'Écriture. Elles ne sont d'ailleurs pas différentes; elles se rencontrent essentiellement dans les épîtres pauliniennes. Mais le sens que Paul leur donne est plus proche de celui que nous donnons aujourd'hui au terme de renouveau: «Plus de mensonges entre vous, car vous vous êtes dépouillés du vieil homme, avec ses pratiques et vous avez revêtu l'homme nouveau, celui qui, pour accéder à la connaissance, ne cesse *d'être renouvelé* à l'image de son créateur» (Co 3:10).

Le renouveau est donc une réalité quotidienne de la vie chrétienne: placé devant l'amour du Christ, chaque croyant est sans cesse invité à se laisser transformer par son Seigneur. En ce sens, l'Église tout entière doit se renouveler constamment. C'est ce que les Réformateurs ont bien compris quand ils ont parlé de l'Église appelée à se réformer sans cesse (semper reformanda).

Reconnaissons cependant que la notion piétiste de réveil a des éléments qui se trouvent dans l'Écriture, mais dans un sens autre que celui employé par beaucoup de chrétiens aujourd'hui. En effet, l'idée que des hommes puissent avertir l'Église qu'elle fait fausse route ou simplement l'empêcher

de s'assoupir, est présente dans l'Écriture; c'est la fonction du prophète. Cette question est difficile et les interprétations les plus fantaisistes circulent à propos du rôle du prophète, notamment à partir de ce qu'en dit l'Ancien Testament actualisé sans référence à Jésus-Christ. Sans entrer dans les détails, voici deux remarques propres à nous aiguiller:

— l'Ancien Testament nous renseigne sur la vocation prophétique. Le prophète est un homme saisi par Dieu pour une mission qu'il préférerait ne pas accomplir tant elle est étrangère à sa nature. Il est comme forcé à dire une parole qui dérange, qui réveille;

— depuis la Croix et la Résurrection, le prophète par excellence, c'est le Christ. Il est le dernier et le plus grand des prophètes, plus rien ne peut être ajouté à sa parole. Depuis et par son ministère (prophétique), non seulement tous les chrétiens peuvent être des prophètes en puissance, mais leur prophétie est soumise à l'Écriture et au discernement de l'Église. C'est pourquoi il peut y avoir dans l'Église un ou plusieurs prophètes — un groupe de réveillés! — mais en tant que tels, ils ne sont pas «les justes» en marge de la communauté; ils sont toujours *solidaires* de leur communauté, rassemblée par le Christ, leur Prophète.

Dans l'alternative renouveau-réveil, il faut donc préférer le mot renouveau, si l'on entend bien par là une œuvre de Dieu qui suscite la foi et la consécration au Christ vivant!

Chercher un renouveau?

Si le renouveau est un don de Dieu, il ne peut être cherché, commandé ou programmé par les efforts des hommes. En face de toute œuvre ou promesse de Dieu, l'attitude des hommes doit être fondée sur la foi. Cette foi n'est pas synonyme de passivité[1]; elle s'exprime dans la prière — «Dieu renouvelle et affermit mon esprit» (Ps 51:12) — et d'une façon plus générale dans le *combat* pour une vraie fidélité à l'Évangile. Pour les chrétiens, la question qui se pose à eux est toujours celle de démasquer les fausses sécuri-

tés engendrées par l'institution. D'ailleurs, ce n'est pas un hasard si les renouveaux tendent à être étouffés par l'insitution quand ils en menacent les fausses sécurités. S'il faut chercher quelque chose, c'est donc le sens de notre vocation chrétienne dans le monde contemporain, plus qu'un renouveau en lui-même. Pour nous aider dans cette recherche, un bref examen de la façon dont Dieu a suscité des renouveaux dans l'Église est utile. Il devrait nous permettre de vérifier que la condition d'un renouveau est bien la recherche de la fidélité à l'Évangile.

Les renouveaux se ressemblent-ils ?

Pour esquisser une réponse, deux points semblent devoir être précisés. Le premier est d'ordre historique. L'histoire de l'Église nous enseigne que la *manifestation des renouveaux dans l'Église*, même si elle a des traits généraux constants, *n'est jamais exactement la même à des époques et des lieux différents*. Dieu se sert des événements de l'histoire des hommes, de la situation politico-économique, des tempéraments humains. Après tout, la foi a pu naître en dehors de la Palestine, dans des contextes et des cultures différentes de celles de Jésus.

Pour nous, chrétiens occidentaux vivant au crépuscule du 20e siècle, il ne s'agit pas, dans la recherche d'un renouveau, de recopier les réponses des chrétiens des temps passés. Chaque renouveau est une réaction nouvelle — et c'est peut-être en cela qu'il dérange — suscitée par l'Esprit de Dieu, face aux nouvelles situations du monde et des hommes.

Le second point est d'ordre théologique. L'Écriture nous apprend que ces réactions nouvelles à des situations nouvelles correspondent en fait à une *réaction connue*, celle de la découverte de la libération en Jésus-Christ, à une *situation connue*, celle de l'homme révolté contre son Créateur. En fait, la question de fond n'a pas changé, c'est toujours celle du salut. Il ne s'agit donc pas *de rechercher le nouveau en soi* comme si tout ce qui était nouveau était signe de « renou-

veau de l'Église». Ce qu'il faut chercher, ce sont les conditions nouvelles dans lesquelles se pose la question connue qui est celle du salut de l'homme et *les réponses adaptées à cette nouvelle situation*, réponse dont le contenu est connu, mais dont la manifestation peut varier en fonction de la liberté et de la créativité du Saint-Esprit. Comment se pose aujourd'hui la question du salut? *De quoi* dois-je être sauvé? *Comment* suis-je sauvé?

Ainsi, pour le chrétien engagé dans la vie ecclésiale, les conditions d'un renouveau se trouvent réunies lorsqu'il recherche le sens actuel de sa fidélité à l'Évangile, dans l'ouverture à l'œuvre libératrice et créatrice du Saint-Esprit. Notre recherche doit donc commencer par analyser l'évolution de notre situation par rapport aux chrétiens du passé, qui nous ont légué une forme de fidélité dépendante de leur situation, pour déboucher sur une découverte constante de la manière dont doit s'exprimer notre fidélité.

UN MONDE QUI CHANGE

En quoi la situation de l'homme contemporain est-elle nouvelle par rapport à l'homme de 1830? De manière assez étonnante, on constate que certaines influences, dominantes en ce 20e siècle, étaient déjà extrêmement répandues. Pensez au rationalisme véhiculé par les encyclopédistes Diderot et Voltaire; pensez à Kant et Hegel qui vivent, eux, à la même période que le Réveil de Genève au siècle dernier! La théologie est déjà en train de chercher à régater avec les sciences qui l'entourent, à montrer qu'il n'y a pas opposition entre science et foi. Si aujourd'hui ce débat reste central, il me semble cependant que son centre a évolué, et ce sera mon premier point.

a) La critique de la religion (marxiste, nietzschéenne et freudienne) est en voie d'être intégrée[2] et par là même surmontée. Croire, tout en restant une attitude a-scientifique, n'est plus considéré comme une aliénation; la «croyance»,

utilisons ce terme à dessein, n'est plus nécessairement une attitude de faiblesse, de démission, ou de facilité. Cependant, et c'est paradoxal, la foi chrétienne semble moins bénéficier de cette situation que la superstition. Souvent, le débat est moins de savoir s'il y a un Dieu ou non, que de savoir quels avantages, quelles possibilités nous ouvre telle ou telle croyance, telle ou telle pratique spirituelle ou ascétique!

Nous assistons donc à l'émergence d'attitudes religieuses idolâtres dans lesquelles on tend à faire coïncider le salut avec le bien-être spirituel et corporel qu'un certain nombre de pratiques peuvent donner.

Comment, dans cette situation, faire entendre la parole de salut du Christ, salut qui, tout en favorisant l'épanouissement spirituel et corporel de l'homme, ne peut lui être identifié?

b) Un deuxième aspect de cette situation est l'augmentation des menaces pesant sur la vie de l'individu et de la société. Ces menaces ont augmenté non seulement à cause de la pollution, mais surtout à cause de la menace d'un holocauste nucléaire. Ces dangers sécrètent une anxiété collective qui va en grandissant. Cette anxiété produit à la fois une prise de conscience (les mouvements écologiques) et un repli sur soi dont on peut soupçonner qu'il cache un certain nihilisme. Une des questions qui hantent le conscient ou l'inconscient des masses est celle de la vie ou plutôt de la survie sur notre planète. N'allons-nous pas à moyenne ou brève échéance vers une dégradation ou, pire, vers une suppression des conditions nécessaires à la vie?

Comment dans cette situation faire entendre la parole de salut du Christ, de celui dont nous savons qu'Il est l'avenir du monde parce qu'Il est Celui qui donne la vie?

c) Un troisième trait est l'évolution étonnante des moyens de communication qui a transformé les rapports des individus entre eux et leur rapport au monde. Cette évolution technologique n'a rien de négatif en elle-même, mais elle a favorisé un repli de l'homme sur lui-même. C'est ainsi que

l'isolement de l'individu a progressé de façon effrayante ces vingt dernières années. Cet isolement se manifeste dans la ville où le stress et l'anonymat inhibent les contacts interpersonnels ou les rendent insignifiants. Il se manifeste déjà chez les jeunes, le succès des « Walkmans » l'illustrant fort bien. De façon générale, les échanges sociaux se limitent au travail et aux besoins matériels. Notre société de consommation y est pour beaucoup, ne soulignant que les rapports économiques entre les individus. Cela ne veut pas dire que l'on n'a plus de vie sociale, mais celle-ci tend à se déplacer de la sphère publique à la sphère privée. La religion n'a pas été épargnée par ce mouvement; sa privatisation influence même le témoignage de l'Église: on n'ose plus parler de sa foi car cela ne regarde pas le voisin. On se considère comme croyant sans estimer nécessaire d'aller au culte, puisque la foi est une affaire personnelle.

Comment, dans cette situation, faire entendre la parole de salut du Christ qui appelle tous les hommes à une vie de charité, de décentrement de soi, sans tomber dans le piège de la secte?

d) Le dernier point a trait à la libéralisation des mœurs, à la chute des valeurs morales traditionnelles. Cette soi-disant libéralisation, basée sur la conviction qu'une société sans morale est une société sans contrainte, c'est-à-dire une société libre, cache en fait la dégénérescence et par là même la déstabilisation de la société occidentale. Cette dégénérescence peut se constater entre autres par l'apparition de la dérision comme mode de discours critique. Jeanne Hersch, dans ses fameuses antithèses sur la jeunesse, le dit très bien: « Une société sans mœurs n'est plus une société. Elle retombe, non au jardin d'Eden, mais à l'état de nature où, dans l'affrontement des besoins, règne le droit du plus fort[3] ».

Mon propos n'est pas de dire que, les valeurs chrétiennes ayant disparu, la société occidentale ne pourra en retrouver d'autres pour lui permettre de survivre. Il est de constater qu'aujourd'hui se posent avec une grande acuité les ques-

tions du fondement de l'autorité, du droit et de la connaissance. À cette situation difficile pour notre société s'ajoute la récession économique, la perte de vitesse de l'Europe par rapport à ses partenaires et concurrents occidentaux (USA et Japon). Comment la société occidentale va-t-elle subir ces chocs? Va-t-elle survivre, est-elle condamnée à être transformée ou simplement à décliner lentement?

Comment, dans cette société en déclin, annoncer et vivre la libération en Jésus-Christ, pour qu'elle ne soit pas mal comprise ou récupérée par cette société, qui y verrait une soupape l'aidant à survivre, sans avoir à se transformer?

Nous assistons donc au retour à une civilisation archaïque, où la question du salut disparaît aux dépens de celle de la survie. Cette situation présente une grande tentation pour le christianisme, celle de mélanger salut et survie, c'est-à-dire de profiter des carences de la société pour les combler, les compenser sans rien changer fondamentalement à l'impiété de la société. Prenons comme seul exemple celui de l'isolement de l'individu provoqué par la carence d'échanges humains. Cet isolement peut et doit être comblé par la communauté chrétienne capable de redonner le sens du partage et des relations interpersonnelles. Mais il faut faire très attention pour ne pas en rester à une consommation, une sorte d'auto-satisfaction ou de nombrilisme communautaire: «Nous sommes si bien ensemble, pourquoi nous fatiguer à rencontrer ou à inviter d'autres personnes!»

La foi chrétienne rend effectivement le goût du partage, mais pas uniquement pour l'auto-satisfaction de l'individu, mais aussi pour favoriser un décentrement de soi, une lutte contre le narcissisme, une ouverture vers l'autre.

DES RÉPONSES NOUVELLES

Quelles sont les réactions nouvelles observables au sein du christianisme contemporain? Pensez aux renouveaux de l'Esprit, au renouveau du culte, au renouveau paroissial des

communautés de maison, pour ne citer que ceux-ci. Nous limiterons ici notre analyse aux renouveaux qui font appel à l'autorité de l'Esprit. Ce choix n'est pas arbitraire; en effet, ces renouveaux sont probablement les plus significatifs pour l'Église de demain; en voici les raisons:

— Numériquement, les renouveaux ou réveils de l'Esprit correspondent de loin à la poussée la plus importante du christianisme au XX^{e} siècle. Les chiffres sont éloquents: en 1980, les «Églises de l'Esprit» et les renouveaux de l'Esprit dans les Églises institutionnelles ont presque autant d'adhérants (70 millions) que tous les protestants d'Europe (80 millions); si leur progression continue au rythme présent, en l'an 2000 ils seront deux fois le nombre de protestants européens!

— La seconde raison est plus théologique, elle a trait au rôle de l'Esprit-Saint. Dans l'Écriture, l'Esprit est présenté comme la puissance actualisante de l'œuvre de Jésus-Christ. Il est celui qui convainc les hommes de péché, les libère pour une vie nouvelle. Sans son action, l'Église est morte. Ainsi, il y a tout lieu de placer des espoirs considérables dans un renouveau qui se réclame de cette puissance. Ces espoirs sont d'autant plus importants que la liberté de son action — il n'appartient à personne: «L'Esprit souffle où il veut» — peut seule surmonter les barrières et les divisions entre chrétiens. Il y a donc de fortes chances qu'un tel renouveau puisse ébranler les divisions confessionnelles.

— Toujours dans le domaine biblique, l'Esprit est, dans son étymologie même, un souffle sans lequel la vie, et pas seulement celle dite «spirituelle», ne serait pas possible! À notre époque où la vie est menacée par l'accumulation d'armes atomiques et par l'émergence d'un nihilisme cynique et générateur de mort, l'Esprit de Dieu, qui est Esprit de vie est non de mort, ne peut que se dresser, par les croyants qu'il anime, comme une force d'opposition et d'espérance.

Pour ces trois raisons, je crois que les renouveaux de l'Esprit sont une des plus importantes réactions nouvelles à

la question du salut. En Europe, ces renouveaux nous sont surtout connus sous la forme du renouveau dit «charismatique» dont les caractéristiques sont les suivantes:

1. Insistance sur une expérience spirituelle comprise comme la réception de la force du Saint-Esprit en plénitude et nommée «le Baptême dans le Saint-Esprit».

2. Pratique communautaire plus ou moins courante d'un certain nombre de dons de l'Esprit, tels ceux dont Paul parle dans l'épître aux Corinthiens: guérison, prophétie, glossolalie, etc.

3. Profession de fidélité à l'Église à laquelle le croyant appartient.

En fait, ce n'est pas en Europe — et encore moins en Suisse — que ces renouveaux de l'Esprit se sont le plus répandus. Sous le nom de Pentecôtisme, ces renouveaux se sont énormément développés en Afrique, en Amérique du Sud et du Nord, et un peu en Asie. Ce n'est probablement pas un hasard si les pays latins d'Europe, la Suisse en particulier, n'ont guère été touchés.

La pertinence des renouveaux de l'Esprit

Dans quelle mesure ces renouveaux offrent-ils des réponses pertinentes à la situation contemporaine? Sont-ils un canal à la voix de l'Évangile, ou sont-ils simplement une compensation due aux manques inhérents à notre société matérialiste et impie?

Au niveau de la crise de la communication de notre société, le Renouveau offre un type de communication susceptible de faciliter un partage d'ordre humain: c'est la communication orale et symbolique, opposée à la communication écrite et conceptuelle. Dans la communication orale et symbolique, on échange une expérience, une vision que tout le monde peut comprendre; dans la communication écrite et conceptuelle (liée au livre), on échange des idées formulées par des concepts, ceux-ci n'étant accessibles qu'à

ceux qui ont acquis une formation à ce type d'échange.

En fait, le mode de communication oral et symbolique a été le premier mode de communication présent dans le christianisme. Pensez à Jésus qui parlait en paraboles ! Les réveils du type piétiste ont aussi marqué des temps forts de communication orale et symbolique par leur insistance sur l'importance du *témoignage personnel*. L'aile calvinienne puis barthienne de la Réforme a eu, par contre, tendance à privilégier une communication plus conceptuelle de par son insistance sur la nécessaire référence à l'Écriture. Sur cette question de communication, l'intérêt du Renouveau vient de ce qu'il n'a pas écarté la communication écrite et conceptuelle nécessaire à l'effort théologique. Il a réussi à situer la communication orale et symbolique en un lieu où l'Écriture elle-même la situe, c'est-à-dire au niveau du culte de la communauté, pendant lequel les charismes suscités par Dieu sont mis en pratique.

Ajoutons, comme seconde remarque, que le Renouveau, certainement par réaction à l'individualisme de notre société, milite pour un christianisme fortement communautaire. Les charismes n'ont un sens que s'ils sont partagés et pratiqués dans la communauté et donc dans la soumission mutuelle. Ce qui est une vision tout à fait protestante de la doctrine de l'Église. Par contre, la spiritualité du Renouveau charismatique est beaucoup moins protestante.

Évoquant la situation nouvelle dans laquelle se trouve l'homme contemporain, nous avons remarqué que la critique de la religion est en passe d'être surmontée, mais que la superstition profite plus que la foi de cette situation. Le Renouveau charismatique présente peut-être un démenti à cela, en ce qu'il offre un canal à l'expérience religieuse — pensez à l'expérience du « Baptême dans le Saint-Esprit » — mais un canal ecclésial, c'est-à-dire évitant l'illuminisme. En effet, le Renouveau, s'il est vécu dans la communauté chrétienne, est « contrôlé » par elle et ses excès peuvent être ainsi évités. Si cela se vérifie, il devient évident que le Renouveau est une œuvre authentique de l'Esprit-Saint et non le « Retour de Dionysos », c'est-à-dire le fruit de l'esprit du siè-

cle compensant le matérialisme de la société par une religiosité exacerbée.

REGARD CRITIQUE SUR LE RENOUVEAU CHARISMATIQUE

Il nous faut maintenant évaluer ce Renouveau à la lumière de l'Écriture. Il y aurait bien sûr de multiples aspects à soulever et plusieurs polémiques à aborder[4]. Je me contenterai d'évoquer deux risques d'erreur et deux aspects positifs.

Tous les dons sont des charismes.

Le premier risque est celui de mal comprendre ce qu'est un charisme. Le Renouveau charismatique a mis en vedette les dons de l'Esprit mentionnés dans l'épître aux Corinthiens, plus particulièrement la prophétie, la guérison, le parler en langues et son interprétation. Si ces dons sont bien des charismes, ayant à ce titre une place dans la vie de la communauté, ils ne sont pas supérieurs à biens d'autres dons comme par exemple le célibat, l'enseignement, la diaconie (le service), qui sont tout aussi «charismatiques». En fait, tout chrétien qui met ses dons au service du Christ est un charismatique. C'est pourquoi les dons mis en valeur par le Renouveau ne sont pas supérieurs aux autres et sont encore moins le «passage obligé» du chrétien au service de son Seigneur.

Rome n'est pas Corinthe.

En évoquant ce risque de mauvaise compréhension dû à un emploi criticable de la notion de charisme, nous ne devons pas oblitérer l'aspect positif de l'insistance sur les dons. Insister sur les dons que Dieu donne à son peuple, c'est le mobiliser pour qu'il mette au service de l'Église ce qu'il a reçu. Vous comprenez donc qu'il ne s'agit pas

d'atteindre un certain modèle de communauté (Corinthe par exemple), dans lequel il faudrait que chaque croyant parle en langues. Il s'agit bien plutôt de demander à Dieu qu'Il fasse souffler son Esprit sur la communauté *telle qu'elle est maintenant*, avec les dons qu'elle a en elle-même (Rm 12:3), pour que ces dons soient mis en pratique. L'apôtre Paul n'essayait pas de recréer à Ephèse ou à Rome une communauté comme celle de Corinthe! Il s'arrangeait pour que dans chaque communauté, tous les participants puissent prendre part, avec leurs dons, à la vie de l'Église. Son attitude se basait sur la conviction suivante: *il sait que Dieu donne à chaque communauté les dons nécessaires à sa vie* (I Co 7); et si vraiment il manque un don pour une fonction dans l'Église, il va chercher quelqu'un ailleurs ou se déplace lui-même.

L'Europe et le Renouveau

C'est par une raison de cet ordre que s'explique la faible pénétration du Renouveau charismatique en Europe par rapport à d'autres continents. Le Renouveau n'a pas su s'adapter à la culture européenne et à la spiritualité protestante ou évangélique. Il a davantage été *l'imposition* d'une spiritualité catholique et noire américaine, que la découverte de dons propres à notre culture et notre sensibilité. Cela s'explique parfaitement par des considérations historiques et géographiques: le Pentecôtisme, précurseur du renouveau charismatique, a démarré aux USA, par la rencontre de la spiritualité catholique et la culture noire[5]. Cela étant précisé, il ne faut pas pour autant rejeter un Renouveau charismatique; bien au contraire, il nous faut espérer que Dieu suscitera un renouveau des charismes nécessaires à la vie et au témoignage des chrétiens d'Europe.

Respecter le mystère de l'Esprit

Le second risque est difficile à expliquer, car il est lié à une triple erreur de compréhension sur: la *nature*, l'*œuvre* et la

personne du Saint-Esprit.

L'erreur commise à propos de la *nature* du Saint-Esprit est celle d'identifier ce qu'il fait avec ce qu'il est, d'oublier qu'il agit par des médiations, c'est-à-dire de croire que dans une action qu'il inspire il est lui-même le contenu de l'inspiration. Pour préciser, prenons l'exemple de quelqu'un annonçant le Christ du haut de la chaire; il y a deux façons de comprendre l'intervention du Saint-Esprit dans la prédication:

— soit nous pensons que nous écoutons le Saint-Esprit qui s'adresse directement à nous,

— soit nous pensons écouter Monsieur X, inspiré par le Saint-Esprit.

Par cette deuxième attitude, qui me semble être la meilleure, nous estimons que le Saint-Esprit «utilise» mystérieusement le prédicateur, avec son langage, ses idées, sa sensibilité, son arrière-plan socio-psychologique. Nous sommes conscients que cette nuance est délicate, son existence peut s'expliquer par le mystère suivant: d'un côté l'action de l'Esprit-Saint transforme l'homme, elle agit en lui; de l'autre côté ce même Esprit-Saint, confessé comme étant Dieu, est radicalement différent de l'homme, de la création. Un des résultats du non respect de ce mystère est l'illuminisme, c'est-à-dire la croyance en la possibilité d'une communication absolument directe avec Dieu, sans passage par des médiations, à commencer par le Fils, médiateur absolu, dont les Écritures nous rendent témoignage (c'est ainsi que s'explique la nécessaire référence aux Écritures et au discernement de l'Eglise pour éviter l'illuminisme).

L'erreur souvent commise à propos de l'*œuvre* du Saint-Esprit découle de cette difficulté: elle consiste à confondre l'œuvre du Saint-Esprit avec la nôtre et par là même à lui ôter sa souveraine liberté d'action. Voici un bref exemple biblique. Lorsque l'Évangile de Jean parle de l'Esprit qui convainc de péché (Jn 16:8), il est clair qu'il le fait par l'intermédiaire de la prédication du salut. Dieu se sert de la parole d'un homme. Mais il n'est pas lié à cet homme, il est *libre*; toutes les paroles de ce chrétien ne seront pas nécessai-

rement inspirées parce que cet homme est un chrétien. Ses paroles seront inspirées si, dans sa grâce, Dieu fait souffler son Esprit. Si l'on se place du point de vue du prédicateur et de ses motivations, il y a de fortes chances que celui qui commet l'erreur que nous mentionnons effectue un travail qui soit de l'ordre de la manipulation psychologique et non de l'ouverture au Saint-Esprit.

Enfin, il y a l'erreur commise à propos de la notion de *personne* quand elle est appliquée au Saint-Esprit. Cette erreur se rencontre très souvent chez les membres du Renouveau. Elle consiste à croire que, puisque le Saint-Esprit est une personne, au même titre que Jésus-Christ, je peux entretenir avec elle une relation particulière (personnelle). En fait, le terme de personne (persona) n'a rien à voir avec ce que nous pensons lorsque nous songeons à une personne humaine[6]. *Il n'y a donc pas de relation personnelle avec le Saint-Esprit.* Nous ne pouvons avoir une relation qu'avec le Christ, l'Esprit étant le mystérieux moyen de communication de cette relation.

Une authentique œuvre de Dieu

Voyons maintenant deux aspects positifs. Le Renouveau charismatique est indéniablement une œuvre de renouveau du christianisme, suscitée par Dieu pour poser à notre monde la question du salut en Jésus-Christ. En effet, il n'y a pas en lui de confusion entre la survie et le salut. À aucun moment le Renouveau n'a cherché à appâter les hommes, en leur promettant des solutions magiques aux problèmes et aux carences de notre temps, par des pratiques spirituelles. Le Renouveau n'identifie pas le salut de l'homme avec son épanouissement. Il ne se laisse pas non plus identifier ou récupérer par un salut strictement politique, moral ou écologique. À l'opposé, il n'a pas non plus déconnecté la question du salut de celle de la vie, *même s'il est vrai* qu'en Europe — dans les pays occidentaux en général, à l'exception des minorités! — il a eu nettement tendance à planer au-dessus

des réalités du monde. C'est dans les pays du Tiers monde qu'il a le mieux réussi à montrer que le salut en Jésus-Christ suscite une transformation qui ne se limite pas à «l'âme». En Europe, si la progression du Renouveau charismatique a été marquée par un certain impérialisme culturel qui a nui à son rayonnement, il ne s'agit pas pour autant de refuser d'y voir une authentique œuvre de Dieu.

La quête libératrice de l'Esprit

Le Renouveau s'inscrit, par son insistance sur l'action créatrice et libératrice de l'Esprit, dans le mouvement plus général d'un rééquilibrage en faveur de la place du Saint-Esprit dans la théologie trinitaire et dans la spiritualité. Bien des chrétiens, à commencer par les Orthodoxes, affirment que l'Église n'a pas assez développé et pris au sérieux la théologie du Saint-Esprit. Elle s'est contentée d'affirmer que l'Esprit était automatiquement là où était l'Église, oubliant la liberté de son action par rapport aux institutions. Ce qu'il faut donc rappeler aujourd'hui, c'est que *l'Église véritable n'existe que là où l'Esprit visite les hommes*; car c'est lui le vrai artisan de l'œuvre de Dieu.

Quand l'Esprit visite les hommes, il ne se contente pas de les sanctifier, mais il les unit en leur révélant, non leur pureté, mais leur besoin des autres, leur complémentarité. Il poursuit cette œuvre même s'il faut passer par dessus les barrières élevées par les institutions. La liberté des renouveaux de l'Esprit n'est donc pas nécessairement à craindre! Elle n'oblige pas non plus la création de petites églises de purs animés par l'Esprit.

S'OUVRIR À UN RENOUVEAU DE L'ESPRIT AUJOURD'HUI

Dans la première partie, l'examen des conditions dans les-

quelles Dieu renouvelle son Église nous a appris qu'un renouveau est une réalité à la fois *imprévisible* parce qu'elle est le fruit de l'œuvre créatrice du Saint-Esprit qui souffle où il veut, et *discernable* en ce qu'elle est une authentique actualisation de la prédication du salut en Jésus-Christ, c'est-à-dire une prédication qui ne s'évade pas de ce monde ni ne se laisse récupérer par les questions de survie. Dans la deuxième et la troisième partie, nous avons abordé le Renouveau charismatique pour essayer de discerner ce qui en lui est une œuvre authentique de Dieu et demande donc une ouverture de notre part. Cette recherche nous a conduit à une double appréciation: négative d'abord, face à une étroitesse dans la compréhension des charismes, et par là, une tentation «d'imposer des charismes» qui ne correspondent pas toujours aux dons propres à une communauté et à son arrière-plan culturel et spirituel; positive ensuite, face à la pertinence des pistes qu'ouvre le Renouveau à la mission de l'Église dans notre société sécularisée. Mais c'est dans son insistance sur la nécessaire ouverture à l'œuvre de l'Esprit que je perçois son apport le plus considérable. Dans cette conviction, qui résume au mieux l'attitude de celui qui cherche à être fidèle à son Seigneur, je puiserai une des deux directions fondamentales qui doivent guider les chrétiens à la recherche d'un renouveau.

«L'amour parfait bannit la crainte»

Comment se préparer à l'imprévisible? De la réponse à cette question dépend notre disponibilité à un renouveau. Notre recherche sur l'œuvre de l'Esprit nous a appris qu'il n'inspire jamais une attitude de peur à ceux qu'il anime. C'est, par exemple, ce qui sous-tend l'affirmation de Paul: «Vous n'avez pas reçu un esprit de servitude pour être encore dans la crainte, mais vous avez reçu un Esprit qui fait de vous des fils adoptifs et par lequel nous crions: Abba, Père» (Ro 8:15) ou celle de Jean (I Jn 4:18). C'est aussi la leçon que nous pouvons tirer de l'attitude de Pierre devant

la conversion de Corneille en Actes 10: le Saint-Esprit conduit l'apôtre sur un chemin totalement nouveau et Pierre réussit à surmonter ses réticences pour s'engager dans cette aventure. L'Esprit n'inspire jamais une attitude de peur; bien au contraire, il nous atteste qu'en Christ, la peur de l'autre, de l'avenir peut être surmontée. C'est justement le «malin» qui suscite la peur, c'est-à-dire le repli. C'est pour lui la meilleure façon de paralyser et désarmer les croyants. Le Saint-Esprit, au contraire, suscite la joie, l'ouverture vers l'autre, il inspire l'attente (pensez aux disciples attendant la venue de l'Esprit). La peur est une réaction de fermeture, elle appelle les ténèbres et masque l'authenticité, alors que l'Esprit est lumière et vie.

Il ne serait pas difficile de montrer que les critiques de la religion, la critique freudienne en tout cas, ont justement dénoncé la peur comme moteur de la foi, y démasquant le signe d'une aliénation. Faut-il le dire, l'ouverture à l'œuvre de l'Esprit n'est pas synonyme de passivité; elle demande un grand courage, mu par une volonté ancrée dans la foi et l'espérance. Je crois que cette peur nous habite trop souvent lorsque nous envisageons l'avenir. Elle nous habite aussi quand, nous sentant menacés par la prédication, l'expérience ou l'engagement d'autres chrétiens, nous n'osons pas nous laisser interpeller et refusons d'aller de l'avant. Au contraire, l'Esprit suscite la confiance chez le croyant; celui-ci n'a donc pas crainte de se laisser remettre en question ou déranger, car il est habité par la même conviction que le psalmiste: «L'Éternel est mon soutien: de qui aurais-je peur?» (Ps 27:1). La peur des protestants face au Renouveau charismatique n'a sans doute pas permis à celui-ci de rayonner comme il aurait pu.

«Discerner quelle est la volonté de Dieu»

La seconde direction que je propose est celle de mettre en œuvre notre intelligence pour discerner, non seulement les engagements que Dieu attend de nous, mais aussi la validité

des engagements et des directions prises par d'autres. L'erreur commise par bien des «charismatiques», comme aussi par des «évangéliques», est celle de limiter l'œuvre de l'Esprit à ce que l'on ressent: être spirituel correspond à laisser son intelligence au vestiaire. Cette attitude, très dommageable, néglige un des aspects fondamentaux de l'œuvre de l'Esprit: celui d'éclairer l'*intelligence* dans l'étude des Écritures, la réflexion sur l'engagement et la foi dans la société en l'occurence sécularisée. Cette fonction de l'Esprit trouve un écho dans l'affirmation de Paul en Romains 12:2: «Soyez transformés par le renouvellement de votre intelligence, pour *discerner* quelle est la volonté de Dieu: ce qui est bien, ce qui lui est agréable, ce qui est parfait.» Parce que mon intelligence est informée du projet de Dieu, elle peut, dans la liberté, décider des choix à faire en fonction de ce projet. C'est dans ce sens que nous évoquions, dans la première partie, les questions qui se posent à nous aujourd'hui et auxquelles nous devons essayer de répondre dans la fidélité à l'Évangile. Si, dans ce processus de réponse, nous négligeons l'effort de réflexion, nous risquons de jeter nos forces dans une mauvaise direction. L'opposé de la réflexion, c'est l'action impulsive; or, l'action impulsive satisfait l'homme charnel (au sens paulinien du terme), au lieu d'édifier en lui un homme nouveau.

Outre ces recommandations générales, il faut donner aux églises, à la recherche d'un renouveau, de bonnes directives. En voici trois:

1. Vers une vraie fidélité

Face à tout ce qui constitue l'héritage de chaque Église, ce qui fait son identité, ce sont les traditions héritées du passé, et les formes de vie cultuelle qui en sont issues, les doctrines typiques et traditionnelles auxquelles l'on se rattache ou s'accroche. Face à tout cet héritage, nous devons avoir une attitude lucide et courageuse: celle de *discerner* ce qui, dans cet héritage pratique et théorique, est encore porteur de vie

et d'espérance, c'est-à-dire ce qui est la manifestation d'une *vraie fidélité*! Tout ce qui manifeste la vie du Christ, le salut qu'il offre aux hommes, doit être conservé, le reste est superflu et peut être abandonné sans dommage. Ce discernement ne peut être entrepris « qu'en situation », c'est-à-dire par les individus concernés. Son sérieux révélera la profondeur de la libération opérée par le Christ dans la communauté; et par là même son ouverture à l'œuvre créatrice de l'Esprit, son ouverture à un possible renouveau!

2. Vers un réalisme chrétien

Dans bien des situations, l'avenir immédiat des églises appelle des options, voire des décisions. Pour les prendre, il faut être réaliste. Être réaliste ne signifie pas être incapable de croire que Dieu peut transformer la réalité; bien au contraire, c'est croire que Dieu se préoccupe de la réalité telle qu'elle est, c'est être préoccupé par la situation telle qu'elle se présente à nos yeux, avec ses possibilités et ses inconnues.

— Méfions-nous des projets grandioses pour lesquels il faut des moyens dont nous ne disposons pas dans nos communautés.

— Méfions-nous d'une évangélisation triomphaliste et inadaptée à notre temps.

— Favorisons un renouveau du culte qui parte des fidèles tels qu'ils sont, avec les charismes que Dieu leur a donnés.

— Encourageons un renouveau liturgique qui s'inscrive dans le langage, la tradition et la culture des chrétiens qui nous sont confiés.

3. Vers une reconnaissance de ses besoins

Si nous acceptons qu'un renouveau est une réaction nouvelle à une situation nouvelle, nous reconnaîtrons que le réalisme susmentionné consiste, en fait, à reconnaître nos besoins pour faire face à la situation nouvelle. La disposi-

tion intérieure qui correspond à cette reconnaissance est l'*attente priante*: c'est exactement l'attitude des disciples à la Pentecôte; c'est aussi l'attitude de Siméon, le Juif «juste et pieux qui attendait la consolation d'Israël» (Lc 2:25). C'est ainsi qu'il fut l'un des premiers à *discerner*, dans la venue d'un enfant, l'occasion d'un renouveau, dont il ne perçevait certainement pas tous les tenants et aboutissants, mais auquel il était ouvert!

Cette reconnaissance des besoins, vécue dans l'attente priante, correspond pratiquement, pour une communauté, à un double mouvement d'ouverture:

a) Être prêt à s'ouvrir aux dons que Dieu veut lui faire et dont elle a besoin pour poursuivre sa mission, même si cette ouverture nécessite l'intégration de charismes et de forces dont elle se méfie pour différentes raisons. Dans cette optique, il faut évoquer l'éclatement des forces issues du protestantisme en toutes sortes de mouvements, plus ou moins refermés sur eux-mêmes ou exclus des grandes Églises officielles. L'esprit d'intolérance qui sous-tend ces attitudes est tout à fait contraire à l'ouverture qu'implique la recherche d'un renouveau.

b) Reconnaître les dons accordés par Dieu à d'autres églises: il n'est pas rare de rencontrer des situations dans lesquelles des églises ou, plus simplement, des paroisses se côtoyent, tout en s'ignorant, alors même qu'elles sont à la recherche d'un renouveau! La première démarche ne consisterait-elle pas à se demander si, dans la communauté voisine, ne se trouvent pas justement des dons et des forces susceptibles de nous enrichir, dans notre tentative de faire face à une situation nouvelle?

Le titre général donné à la série de conférences dont celle d'aujourd'hui fait partie, est: «150 ans d'histoire et tout un avenir». Pour la paroisse de l'Oratoire et son église qui nous a invités, comme pour toute autre église chrétienne, *l'avenir ne se détermine pas tant par le passé que par le présent.* Comme j'ai essayé de le montrer, la recherche d'un renouveau est légitime et possible si elle est synonyme d'ouverture

à l'Esprit créateur et non de chauvinisme ecclésial nostalgique. Les «150 années d'histoire» (ou plus si l'on songe à d'autres églises) ouvrent sûrement sur un avenir, si elles ont préparé l'Église, comme Pierre l'était, à surmonter ses craintes pour aborder l'avenir dans la foi et l'ouverture.

Michel KOCHER

Notes

1 Pour illustrer le fait que la souveraineté de Dieu ne signifie pas la passivité de l'homme, nous pouvons considérer les deux sens possibles du verbe grec «lambano»: prendre, saisir (Lc 5:26) et recevoir, accueillir (11:10). La foi, c'est justement l'attitude où ces deux mouvements — prendre et recevoir — sont conjoints!

2 «Une critique marxiste de l'idéologie, une critique nietzschéenne du ressentiment, une critique freudienne de la détresse infantile, sont désormais des voies par lesquelles doit passer toute espèce de méditation sur la foi», P. Ricœur, Le symbole et le mythe, in *Bulletin du CPE* (Genève) 6/1963, p. 19.

3 Tribune de Genève, 18.11.81.

4 Pour les fondements bibliques et théologiques de l'auteur, il est conseillé aux lecteurs de se référer aux trois articles parus dans la revue *HOKHMA*, intitulés: Présupposés d'une pneumatologie charismatique, no 22, 23, 24, Lausanne 1983.

5 Pour des détails sur cette thèse, voir l'article de W. Hollenweger: Pentecôtisme et mouvements charismatiques, dans «The Encyclopedia of Religion», édité par M. Eliade, à paraître.

6 La signification ontologique (du mot persona) qui était utilisée dans la théologie trinitaire des grands conciles est la suivante: «Ce qui subsiste dans une essence commune à titre de sujet singulier, le pur principe d'existence», G. Widmer, Saint-Esprit et théologie trinitaire, dans *Le Saint-Esprit*, Genève 1963, p. 115.

Licencié en théologie de l'Université de Genève, Michel KOCHER fait actuellement un stage de formation de journaliste à la Radio-Télévision de Suisse romande (Émission protestante).

Enjeu du Renouveau au sein de la société

Jacques DEPPIERRAZ

Traiter un tel sujet en si peu de place est une gageure. Aussi nous faudra-t-il procéder à grands traits, à coup d'affirmations qui manqueront de nuances. Mais nous désirons simplement livrer quelques réflexions non exhaustives, et notre but sera atteint si les pages qui suivent peuvent sensibiliser le lecteur pour qu'il prenne à son compte la recherche et lui apporte les réponses qu'elle mérite et que nous devons lui donner.

NOTRE SOCIÉTÉ MODERNE

Dans toutes les sociétés antiques, l'homme vivait dans un monde qu'il ne dominait pas par sa science et ses connaissances. La nature était ressentie comme une menace permanente: elle était, dans la main des dieux, un mystérieux instrument pour bénir ou punir. Jusqu'au siècle dernier, où est née notre société industrielle, toutes les sociétés assumaient un rôle religieux capital: elles devaient veiller, et tout mettre

L'article de Jacques Deppierraz paru dans *Tychique* (septembre 1984, N° 1), revue de formation au service des groupes de prière et communautés du renouveau charismatique, est publié avec l'aimable autorisation de Mme Régine Maire-Besser et de la Communauté du Chemin Neuf à Lyon.

en œuvre pour que les dieux reçoivent l'adoration qui leur est dûe, puisque la paix et la prospérité dépendaient de leur faveur. La conception antique impliquait donc toujours un rôle et un but religieux à la société.

Or, depuis le siècle passé, le développement de la science et ses conséquences au niveau des réalisations techniques ont bouleversé la place de l'homme au sein d'une nature qu'il peut désormais maîtriser. Cette maîtrise affranchit la société de sa fonction religieuse. Elle n'a plus besoin du «ciment» de la religion qui unissait les hommes pour que les dieux répondent favorablement à leur attente. La science peut, elle, satisfaire tous les besoins de l'homme. Aussi suffit-il aux hommes de se grouper et de s'organiser uniquement pour répondre aux besoins de leur nature. Dès lors, toutes les relations sociales sont conçues à partir des *besoins* de l'homme et limités à leur *satisfaction*. Peu importe l'origine, le sens et la fin de la destinée humaine. Ce ne sont plus de telles préoccupations qui imposent à la société la conception qu'elle a d'elle-même, ni sa finalité. La technique s'empare de toutes les découvertes de la science, et par ses réalisations crée de nouveaux besoins «vitaux»[1] que le travail et la consommation doivent satisfaire[2]. Considérant l'homme exclusivement comme un être de besoin, le système l'asservit aux déterminismes de sa nature: le bonheur, but ultime de l'existence, consiste dans l'assouvissement immédiat ou du moins à court terme de ses besoins et de ses manques; et ses besoins sont savamment entretenus par la création de nouveaux manques grâce aux possibilités illimitées des implications techniques des découvertes scientifiques. Dès lors, *l'homme est ce qu'il a par ce qu'il fait*. En dehors de la satisfaction de ses besoins par le travail et les échanges, tous les autres domaines de la vie de l'homme, tels la religion, la culture, etc., restent en dehors des nécessités sociales et sont abandonnés à la liberté individuelle.

Cette évolution a des conséquences sur la place et le rôle de l'Église. L'Église et son culte ont perdu leur fonction sociale et publique d'intégration. La foi et le culte sont devenus affaires purement privées. La religion devient faculta-

tive puisqu'elle ne joue plus de rôle nécessaire. Et puisque la religion ne dépend plus que du libre choix de l'individu, la société s'émancipe totalement de tout besoin religieux.

Parallèlement, cette évolution provoque un déchirement continuel de l'individu. D'un côté, en ce qui le concerne comme nature, il est placé dans des relations sociales où tout est prévu et organisé en vue de la satisfaction de ses besoins; de l'autre, en ce qui le concerne comme individu appelé à comprendre le sens de sa vie et la finalité de toutes choses, il est livré à lui-même.

Dans cette situation, l'Église est obligée de regrouper, en marge du système, les individus qui en éprouvent le besoin. Mais elle n'est plus nécessaire pour révéler et assurer la marche de la société vers sa finalité. Cependant, elle n'est pas pour autant liquidée, car le système en a besoin. Afin de mieux pouvoir poursuivre les fins qu'il se donne, il confie à l'Église d'autres rôles où il compte sur son efficacité. Comme nous allons le voir, avec ces rôles, le système ne demande pas à l'Église de prendre une part active dans la compréhension qu'il a de lui-même; il demande à l'Église d'exercer des fonctions de *soulagement* et de *compensation*. Et lorsque par intérêt, croyant pouvoir ainsi rester fidèle à sa mission, l'Église succombe à la tentation de jouer ces rôles qu'on lui propose, elle tombe dans une profonde aliénation.

Nous allons rapidement, pour comprendre cette aliénation, examiner deux de ces rôles de soulagement et de compensation.

LES NOUVEAUX RÔLES SOCIAUX DE LA RELIGION

La religion établit l'homme dans sa dignité et sa mission d'individu

Qu'est-ce que l'homme, en quoi consiste le sens de la des-

tinée, qu'est-ce que la liberté? Telles sont des questions auxquelles le système est incapable de répondre et surtout auxquelles il ne peut ni ne veut répondre. Et il fonctionne très bien sans ça. Mais pour se parer de dimensions humaines, il a besoin de recevoir de «quelque part» un fondement qui soit à sa gloire. Dans le monde qu'il fabrique, et qui n'est pas absurde mais cependant inhumain, dans ce monde vide qui n'offre plus de patrie protectrice pour l'homme, ce vide doit être comblé. Si la religion a perdu sa fonction de faire «cohabiter» dans la paix l'homme et la divinité au sein d'une nature mystérieuse, il faut que dans ce monde désormais vide de toute divinité règne l'homme investi d'une mission par un dieu purement transcendant. C'est ici que le système a besoin de la religion, et peu importe qu'elle soit chrétienne ou non: sa tâche doit consister à assurer l'homme dans sa dignité en lui adressant une vocation. Car si grâce à Dieu et à la mission qu'il confie à l'homme le monde se trouve soumis, soit-disant, au sens de la destinée et à la planification d'un homme investi d'une telle mission, on obtient un double avantage: celui d'une part de sauvegarder la dignité humaine au sein de la civilisation industrielle, et d'autre part celui de maintenir la possibilité de Dieu, possibilité cependant abstraite, puisque non nécessaire au bon fonctionnement du système.

Ce rôle social prend en réalité deux directions en apparence opposées, mais qui en fait sont identiques quant à leurs causes (soulagement) et leurs effets (compensation). Le point de départ est identique: Dieu seul doit être capable dans ce monde vide de fonder un sujet libre et responsable. Aussi croire, c'est, dans l'acte de foi, se recevoir de Dieu. Puis les chemins divergent. Pour les uns, croire consiste à devenir un *individu* au cœur d'une société organisée; c'est ainsi se voir offrir la liberté de vivre sa vie (vraie) au sein de l'obscurité du monde et d'assumer sa responsabilité dans la solitude de sa propre décision. On condamne le système, mais on y reste, comme un rouage nécessaire, avec bonne conscience, puisque dans sa propre solitude on assume sa vocation de sujet libre et responsable, tout en abandonnant

en fait ce monde dont on ne peut rien attendre, pour vivre dans l'espérance de sa fin et du Royaume. Pour les autres, l'acte de foi consiste à être placé au cœur du système comme ferment investi d'une mission divine: œuvrer, disposant de la force du système et fondés sur leur mission, en vue d'humaniser un monde qu'on ne fuit plus, puisque l'espérance consiste à le transformer pour le conduire à son parfait accomplissement.

Dans ces deux directions, l'Église joue parfaitement son rôle de soulagement et de compensation. Dans un système qui réduit l'homme à une réalité purement objective, la religion réconcilie l'homme ainsi déchiré en l'investissant d'une mission divine, et lui permet de « fonctionner » avec bonne conscience.

La religion comme espérance de communauté

Dans notre société moderne, toutes les relations sociales sont donc fonctionnelles, codifiées et planifiées en vue de la rentabilité. Très rapidement, dans cet ensemble qui le dépasse, l'homme se sent réduit au rang de rouage, certes indispensable. Il côtoie, dans tous les secteurs de son existence, d'autres hommes réduits eux aussi à la fonction de rouages et de machines. Il devient dès lors de moins en moins possible de rencontrer l'autre comme une *personne*, et d'être rencontré par un autre comme une personne. L'homme souffre ainsi d'une solitude de plus en plus grande, source et cause d'angoisses multiples, et éprouve un besoin vital de rencontres, dans une communauté authentique. Car il sent bien, au fond de lui-même, que c'est dans et par une communion qu'il peut être révélé à lui-même pour devenir pleinement lui-même. Mais toutes les relations sociales ne lui procurent jamais de telles possibilités ni de tels lieux où cela puisse se produire.

C'est dans ce cadre que l'Église est appelée par le système à jouer un rôle capital: donner à l'individu solitaire et déboussolé la possibilité de rencontrer autrui dans le cadre

d'une communauté qui n'est pas une communauté d'intérêts planifiés, mais le lieu d'une vraie communion. Dans ce sens, l'Église devient un refuge loin des structures déshumanisées. Les assemblées chrétiennes peuvent, elles au moins, procurer à l'individu des contacts baignant dans une chaleur humaine. Soustraites à toutes les nécessités de la société, ces communautés deviennent le lieu où peut s'exprimer, en dehors de toute idée de rentabilité, la liberté créatrice de chaque individu: enfin un lieu où l'homme, sans contrainte ni planification, peut vivre en vérité avec d'autres semblables. C'est la raison pour laquelle les communautés chrétiennes, les groupes de prière, etc., peuvent ainsi devenir de bons petits nids chauds et bienfaisants, grâce auxquels les individus solitaires et sevrés de vraie communion dans leur vie publique peuvent se soustraire à la dure réalité sociale et devenir des personnes avec d'autres personnes dans leur vie privée.

Ici aussi, prenons garde. Si c'est à cela que servent les communautés chrétiennes, sans s'en rendre compte, elles vont jouer un rôle dont le système a besoin. Elles vont (avec les clubs sportifs et les amicales de tous ordres) assurer une fonction nécessaire: celle de faire en quelque sorte contrepoids aux structures déshumanisées. Car si, dans la dure réalité de la vie sociale, l'homme ne peut que constater la disparition de l'humain, il peut encore s'y résigner, s'il existe un ailleurs, où reconnu avec et par d'autres dans sa (et leur) vraie dignité, il puisse y vivre une communion que le système ne lui accorde jamais.

LA CAPTIVITÉ DE L'ÉGLISE

La société attend donc de l'Église qu'elle remplisse une fonction de soulagement et de compensation grâce à des rôles qu'elle lui confie. À cet égard, une précision est nécessaire: ces rôles n'ont pas été imaginés dans ce but par la volonté de quiconque. Il n'est pas possible non plus d'en

chercher les origines ou les causes dans des théologies déterminées. Simplement, ces rôles sont nés de l'« air du temps », des évidences[3]. Il va de soi aujourd'hui que le système a encore besoin, entre autres, de la religion afin qu'elle apporte, à ceux qui en éprouvent encore le besoin, des réponses aux questions du sens de la destinée.

Aussi l'Église est-elle vraiment d'intérêt public, à condition qu'elle ne quitte pas la place qui lui a été attribuée, place où le système peut faire contrepoids, tantôt avec agressivité, tantôt avec bienveillance, généralement dans une souveraine indifférence, pour suivre ses propres finalités sans tenir compte des réponses de l'Église. Dans cette coexistence, le système a besoin de l'Église, et l'Église est heureuse d'y répondre: reconnue, si non du moins tolérée, elle est neutralisée, non pas en théorie, mais en pratique, par une société qui, tout en la laissant parler, continue à vivre sans tenir compte de ce qu'elle dit.

Parvenus à ce point, nous ne pouvons pas éluder une question capitale. Dans notre société déshumanisée et au sein de nos Églises en perte de vitesse, le Renouveau n'est-il pas un « produit » de soulagement et de compensation privilégié suscité par notre société et l'état des églises? En effet, par ce que l'on appelle l'expérience de l'Esprit, des hommes — socialement souvent mal intégrés et peu armés pour affronter le déchirement — découvrent une identité valorisante dans une expérience de type mystique. Certes, cette découverte, si elle les comble, renforce leur solitude: ils n'ont pas de place dans le système et encore moins dans les églises traditionnelles. Mais qu'importe: au sein des églises se constituent de petites communautés, des groupes de prière qui deviennent des îlots de paix où l'identité découverte est assumée et confirmée par la rencontre et la communion d'autres semblables. Il suffit dès lors de demeurer ce que l'on est devenu dans cette expérience, dans la chaleur d'une communion fraternelle réelle, et de renouveler ensemble cette expérience, pour accomplir la destinée humaine: dans un monde que l'on déserte et abandonne à lui-même, fuir le temps et l'histoire pour jouir de l'éternité dans une

présence et une expérience de Dieu qui anticipe sa vision promise dans le Royaume.

Qu'importe dès lors d'être mal dans sa peau dans notre société, si individuellement et communautairement dans la chaleur et l'amitié, il m'est déjà donné, non seulement d'être comblé dans toutes mes espérances, mais d'être encore assuré que, ce faisant, je suis fidèle à la vocation profonde de l'homme? Certes le Renouveau peut être compris comme « produit » de compensation et de soulagement; le nier serait tout aussi faux que de la réduire à cela. Les nécessités sociales et la captivité de l'Église ont été pour quelque chose dans l'apparition et le développement du Renouveau. Mais ceci n'explique pas tout. Aussi, avant de répondre à cette question, tentons de comprendre en quoi le Renouveau est une contestation de notre société.

LE RENOUVEAU, CONTESTATION RADICALE DE LA SOCIÉTÉ

Le Renouveau, quelles que soient les confessions, grâce à l'expérience de l'Esprit, don eschatologique promis, se caractérise par une piété et une théologie qui redécouvrent la personne et l'œuvre du Saint-Esprit en vue d'une Église UNE édifiée par la pratique des ministères et des charismes, Église anticipant prophétiquement, dans la nouvelle détermination de l'existence individuelle et communautaire, la venue du Royaume dans l'histoire.

Quelles sont les implications de l'expérience de l'Esprit au niveau de la contestation de notre société? Très sommairement exprimé, nous pouvons dire que l'expérience de l'Esprit conduit à une connaissance de Dieu spécifiquement trinitaire et profondément renouvelée. Dieu est connu comme amour, c'est-à-dire comme communion d'amour du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Dieu certes est un, mais non pas en vertu d'un être unique, monolithique et statique; il est un parce qu'il est la plénitude de la vie comme commu-

nion d'amour et de joie des personnes trinitaires. C'est le *dynamisme* de l'amour en tant que mode d'exister de Dieu qui constitue son être un. Et s'il est ainsi connu, c'est parce que l'expérience de l'Esprit, recréatrice de l'être de l'homme, lui donne de participer réellement à la vie même de Dieu comme vie d'amour des personnes divines. Ceci entraîne des conséquences incalculables en ce qui concerne la réforme de nos conceptions traditionnelles de l'homme, de la création et de la communauté des enfants du Père.

Au niveau de l'homme. La vérité de l'homme ne saurait plus être de l'ordre de son être ou de sa nature. Créé à l'image de Dieu, l'homme «est» dans la mesure où il se reçoit du Père par le Christ et dans l'Esprit, et répond par son amour à l'amour de Dieu qui le crée et le recrée dans sa miséricorde infinie. En dehors de cette communion d'amour, de ce dynamisme de vie et de vérité, qui incessamment le crée et le protège en l'unissant à son Dieu, l'homme perd toute consistance et toute réalité. Aussi le péché est-il la prétention absurde de l'homme qui s'enferme dans son être et le pervertit en le coupant de Dieu, pour rechercher en lui son fondement ultime. Il s'épuise dans une recherche vaine, puisqu'il n'existe que dans l'amour créateur de Dieu, dans l'être même du Dieu amour.

Au niveau de la création. Si l'homme ne peut fonder en lui la réalité et la vérité de son être, il ne saurait le faire dans la nature ou dans l'histoire. Comme en ce qui le concerne, la création ne reçoit sa réalité et sa vérité que dans l'amour de Dieu qui la tire du néant et la maintient continuellement, et dans l'amour de l'homme qui la mène à sa perfection à la gloire du Père. Ainsi, la création n'est vraie que lorsque l'homme, en réponse à l'amour de Dieu et fidèle à sa vocation, l'entraîne et la conduit à être à la louange du Créateur. La création n'est vraie que lorsqu'elle est assumée dans l'amour par l'homme, et ceci à l'intérieur même du don qu'il fait de lui à son Dieu.

Au niveau de l'individu et de la communauté. L'individu n'est pas appelé à devenir unique dans la solitude d'un moi

qui s'assume le mieux possible dans l'attente du Royaume, ni n'est appelé à se fondre dans la masse. À l'intérieur de cette communion d'amour créatrice, il devient une personne unique et indispensable à la communauté, personne appelée à user de sa liberté et de ses dons pour se donner elle-même à la communauté en vue de l'édifier. Ainsi, dans l'Esprit, il y a création réciproque de la communauté et de la personne.

Au niveau des moyens. Enfin, l'Église et le chrétien ne vont plus agir dans ce monde en recourant à leur propre pouvoir, mais par les dons, les charismes de l'Esprit. C'est l'amour de Dieu qui nous donne les moyens de lui répondre et d'agir dans et sur ce monde, par amour, pour réjouir son cœur de Père.

Ces quelques remarques nous permettent de comprendre que la vision de Dieu et du monde à laquelle l'expérience de l'Esprit ouvre l'homme est exactement à l'opposé de celle dans laquelle le système nous contraint de vivre. L'homme n'est pas ce qu'il a (cette prétention est le propre du péché); l'homme n'est pas davantage ce qu'il fait dans une tentative d'obtenir un plus venant le compléter ou l'achever (ce qui est la définition du salut par soi-même). Non, l'homme comme le monde sont appelés à être et à subsister par leur libre participation à la plénitude de l'amour et de la vie de la Sainte Trinité, en dehors de laquelle tout n'est qu'abstraction, vanité et néant.

Pour résumer, nous pouvons schématiser de la manière suivante:

— alors que le système réduit l'homme à une réalité objective et universelle comme être de besoin, l'Esprit par le Christ pour la gloire du Père crée la *personne* dans l'unité de son être dans et par le mystère de l'amour;

— alors que le système emprisonne les hommes dans des relations sociales nécessaires et limitées à la seule satisfaction de leurs besoins par des échanges, l'Esprit par le Christ pour la gloire du Père suscite une *communauté créatrice* de l'homme et d'elle-même dans le mystère de l'amour et du don mutuel;

— alors que le système se sert de la création et qu'il la pille et la détruit pour satisfaire les besoins qu'il crée lui-même pour se survivre, l'Église reçoit la création comme un *don*; communiant dans l'Esprit à son mystère, elle discerne le but ultime de la création: se joindre et participer à la grande jubilation qui jaillit du cœur de Dieu; aussi peut-elle y exercer dans la liberté et dans l'amour son activité créatrice pour conduire cette création, dans la puissance de l'Esprit, à son accomplissement en l'offrant à la gloire du Père;

— alors que le système agit par des moyens qui sont tous de l'ordre de la puissance et de la violence exercées sur les hommes et sur les choses, l'Église agit par la puissance de l'Esprit, par les dons qui, dans une communion mystérieuse avec Dieu, les hommes et la réalité profonde de toutes choses, ont pour finalité l'amour et la joie de la création entière réconciliée par Christ avec Dieu, et anticipant prophétiquement la rédemption finale, le Royaume qui vient.

Ces quelques remarques font apparaître l'irréductibilité de l'avoir et du faire du système et de l'être de la Sainte Trinité. Aussi pensons-nous que le Renouveau a bien été donné à notre société en vue d'une critique radicale du système, critique radicale dans l'amour naturellement. Toutefois, nous n'avons pas le droit de tirer maintenant déjà une telle conclusion, aussi longtemps qu'une question est restée en suspens.

Nous avons vu plus haut que les églises sont profondément aliénées par le système qui leur assigne pour ses propres fins des rôles sociaux de soulagement et de compensation. Nous venons de voir que l'expérience de l'Esprit nous conduit à une remise en question radicale de notre système, des moyens qu'il utilise et des buts qu'il se donne. Mais reste alors la question de savoir si le Renouveau n'est pas parmi bien d'autres, dans le cadre général de la religion, un «produit» de soulagement et de compensation mieux adapté à notre temps que les formes traditionnelles des églises, ou réservé à une catégorie d'individus. Car, si tel est le cas, la critique du système reste du domaine de l'utopie, et le soula-

gement et la compensation consistent justement dans une critique qui donne bonne conscience sans jamais aboutir. Aussi nous faut-il encore être sûrs que le Renouveau est une promesse pour l'Église, non pour qu'elle reste ce qu'elle est, captive, mais en vue de sa libération. À moins qu'une dernière possibilité s'ouvre en fin de compte: découvrir que le Renouveau est simplement donné à nos églises pour les stimuler un peu dans un système qui ne les asservit pas, mais au contraire glorifie notre Dieu avec elles!

LE RENOUVEAU, PROMESSE POUR L'ÉGLISE?

Pour répondre à cette question, il nous faut commencer par comprendre la place du Renouveau aujourd'hui dans les différentes traditions de nos églises.

Au cours de l'évolution de l'histoire, puis dans la situation actuelle où les églises sont emprisonnées dans leurs rôles sociaux, le Saint-Esprit a été le «grand oublié». Les croyances vaguement déistes de la très grande majorité de ceux qui, sans s'engager dans les églises, ne veulent toutefois pas rompre avec une croyance et ont à l'occasion recours à leurs services, en sont des signes et des conséquences éloquentes. Nous sommes contraints de reconnaître que, bien que fidèles théologiquement au dogme trinitaire, nos traditions occidentales, dans leurs pratiques, n'ont guère laissé de place au Saint-Esprit. Enfin, ne nous cachons pas le fait que nos structures sont calquées sur les divers types de structures sociales et politiques des sociétés prémodernes, structures d'autant moins bien adaptées à notre temps que le monde et la société ont évolué avec rapidité.

Ces quelques considérations nous amènent à un constat que chacun peut faire: sans vouloir nier l'histoire ou tirer un trait sur des siècles de traditions, ce qui est impossible, utopique et interdit, mais afin d'assumer l'histoire, nous devons reconnaître que les églises aujourd'hui, dans leurs théologies, mais surtout leur organisation, leurs structures, leur

présence au sein de ce monde, sont fort éloignées de ce que le NT nous présente! La tradition, le savoir-faire, le droit, les ministères, les commissions, la morale, tout contribue aujourd'hui à faire des églises des sociétés bien organisées à l'intérieur desquelles le Saint-Esprit n'a plus guère de liberté d'agir. La vie «selon l'Église» s'est substituée à la vie «selon l'Esprit». Or, qu'est-ce que le Renouveau, sinon la grande protestation de l'Esprit Saint, au cœur des traditions ecclésiales, réclamant sa place et ses droits, afin de réformer les églises et de les délivrer pour qu'elles redeviennent ce qu'elles n'auraient jamais dû cesser d'être: *le corps un du Christ au service des hommes à la gloire du Père, en vue de la grande délivrance finale du Royaume qui vient.*

Alors que la place qu'elle occupe lui a été assignée davantage par le système que par son Chef, l'Église aujourd'hui se trouve prise entre deux fronts: d'un côté, dans l'espérance de pouvoir malgré tout remplir sa mission, elle se cramponne à ces fonctions de soulagement au sein d'une humanité qui dispose de plus en plus de soulagements et de compensations (clubs, associations de toutes sortes, etc.) et qui par conséquent a de moins en moins besoin de recourir à ses services; de l'autre, elle se voit mise en question de l'intérieur par ceux que l'Esprit appelle à lui donner sa vraie place, ce qui implique pour elle non seulement qu'elle se réforme profondément, mais d'abord et surtout qu'elle se laisse libérer par son Seigneur de la captivité où elle se trouve. Aussi les églises sont-elles contraintes de se faire valoir et accepter des uns par les services qu'elles peuvent encore leur offrir, sans leur poser des exigences, et récupérer les autres afin que l'équilibre où elles se trouvent ne soit en rien compromis. Il n'est pas étonnant par conséquent que le moment d'étonnement face au Renouveau ait été suivi par un mouvement de crainte et de rejet.

Enfin, depuis un certain temps, la crainte a suscité dans toutes les églises une réaction d'*intégration* et de *récupération* du Renouveau, réaction qui s'explique moins par un souci de vérité théologique que par la peur de réformes profondes qui remettraient immanquablement en question la

place et le rôle que jouent les églises dans la société. Car il apparaît rapidement que les églises devraient toutes quitter la captivité grâce à laquelle le système les neutralise (l'héritage de leurs fonctions sociales dans les siècles passés et les rôles sociaux de soulagement et de compensation de notre temps) pour partir enfin libres en exode. Or le drame de beaucoup d'églises consiste justement dans leur refus de vivre en exode. Jusqu'à ce jour, nous avons cru et espéré que toutes nos confessions allaient entendre cet appel de Dieu à quitter, libérées par la puissance de l'Esprit, la captivité dans laquelle elles se trouvent, et abandonner les demeures et les palais qu'elles y ont édifiés pour se donner l'illusion d'être en réalité libres et à la place que le Seigneur leur assigne. Les années passent, et la récupération fait des ravages. Serait-ce dès lors le signe que dans nos palais de Babylone, on ait réussi à aménager quelques petites pièces confortables et intimes où la vie charismatique désormais bien intégrée redonne un peu de vie à nos monuments de plus en plus déserts et froids, et permet l'illusion de croire que c'est à cette seule fin que notre Dieu a suscité le Renouveau: permettre à nos confessions divisées et essoufflées de rester ce qu'elles sont en retrouvant un regain de vie?

Plus les années passent, plus la récupération est efficace, plus la vocation fondamentale du Renouveau: l'unité visible de l'Église, s'estompe. Aussi les questions de savoir comment vivre le Renouveau dans nos différentes traditions prennent le pas sur la question d'être en mesure de recevoir l'unité. Le Renouveau se cloisonne de plus en plus, et les branches se suffisent à elles-mêmes en se distançant du tronc qui les a fait naître, sans se rendre compte que peu à peu elles en meurent. L'unité ne sera jamais donnée aux églises, aussi longtemps qu'elles restent, dans une sécurité trompeuse, enfermées dans leurs palais de Babylone. Ce n'est que si elles entendent, comme Israël l'a entendu, le message de consolation (Esaïe 40), qui ne vient pas de nos fausses assurances mais du Dieu Sauveur, et lui répondent en se mettant en marche, quel qu'en soit le prix et surtout le risque, qu'elles recevront cette unité profonde pour témoigner

d'un être unique et mystérieux, irréductible à toutes les fonctions et les rôles qu'un monde encore en rébellion contre Dieu veut lui faire jouer, sinon pour se l'asservir du moins pour le neutraliser. N'est-ce pas à cette fin, et cette fin unique, que le Seigneur a donné le Renouveau, et que l'Esprit réclame ses droits?

Comment, par quels moyens, nos confessions récupèrent-elles le Renouveau? Il est hors de propos de répondre ici à ces questions, et l'Esprit ne demande pas mieux que d'éclairer chacun de nous, si nous l'interrogeons en étant vrais. Mais il était nécessaire et suffisant de soulever ces questions pour en tirer les conclusions suivantes qui s'imposent:

— Beaucoup trop d'églises sont actuellement emprisonnées non seulement dans les rôles sociaux de soulagement et de compensation, mais encore dans l'héritage des fonctions sociales qu'elles ont assumées durant des siècles.

— Le Renouveau est dans la main de Dieu un des moyens par lequel il remet radicalement en question le système actuel pour l'appeler à se convertir et à vivre.

— Mais pour cela, avant tout, le Renouveau est dans la main de Dieu un des moyens par lequel il remet radicalement en question les églises divisées, et un appel qui leur est adressé pour qu'elles se laissent libérer et unir dans la puissance de son amour et de sa miséricorde.

— La force d'inertie des églises est grande, et la tentation de se laisser définitivement récupérer est subtile.

Dès lors, prenons garde, pendant qu'il est encore temps: cette récupération va conduire le Renouveau à une situation qu'il ne saurait jamais accepter: celle d'être purement et simplement une fonction de soulagement et de compensation privilégiée et adaptée, pour un temps, à l'attente des hommes. Serait-ce alors que ce que nous appelons l'expérience de l'Esprit se réduirait à ce que Marx disait de la religion: l'opium du peuple? À moins que, pour sauver la face, nous ne soyons amenés à déclarer que ce que nous avons dit du système est faux, et qu'en fin de compte notre société, à

sa manière, elle aussi anticipe prophétiquement le Royaume de Dieu et sa justice, et par conséquent est, à sa manière, comme les églises divisées en son sein, à la gloire de Dieu?

CONCLUSION

Pour que le Renouveau puisse jouer, dans la main de Dieu, son rôle critique face au système, il faut qu'il soit, dans la seule puissance de l'Esprit, irréductible aux rôles sociaux de soulagement et de compensation. Mais, pour cela, il doit être en vérité promesse pour les églises, irréductible à toutes les traditions divisées et inassimilables par elles. Tel est l'enjeu des années qui viennent.

Irréductible à nos traditions ne signifie pas hostile, bien au contraire. Lorsqu'Israël était captif en Egypte ou à Babylone, il n'en demeurait pas moins le peuple élu. L'infidélité des hommes n'annule pas les promesses de Dieu, mais les retarde. Cependant, il est grave pour Israël, comme pour les églises aujourd'hui, de ne pas suivre son Dieu lorsqu'il lui donne un Moïse. Dès lors, la question se pose très simplement pour ceux que l'Esprit a choisis pour libérer son peuple, en vue du Royaume qui vient. Moïse a dû se dresser à la fois contre Pharaon et contre son peuple qui n'osait pas le suivre. Certes, le Renouveau peut être un soulagement et le devenir à cause de l'inertie des églises. Mais la puissance de la Vie promise met en déroute la puissance de la Mort (cf Mt 16:18).

Le système et l'infidélité des églises n'auront jamais le dernier mot. Moïse ne s'est pas laissé intimider et neutraliser, ni par la puissance de Pharaon, ni par l'incrédulité du peuple. Dès lors, il appartient au Renouveau de tenir ferme en sachant que le refus de la récupération est un authentique acte d'amour des églises et du monde. Et si le Renouveau est à ce jour coincé entre la Mer, la puissance de Pharaon et la tentation: «Laisse-nous servir les Egyptiens! Mieux vaut servir les Egyptiens que mourir au désert» (Ex 14:12), il lui

faut supplier l'Esprit Saint comme il ne l'a jamais fait jusqu'à ce jour, pour apprendre encore mieux à ne compter que sur la seule puissance de Dieu, qui seule libère, guérit et sauve.

Dès lors, dans cette situation, il nous est demandé d'être le sel. Car si les membres du Renouveau sont appelés, au travers de l'expérience profonde de l'Esprit, à être autre chose que la majorité des chrétiens de tradition, ils doivent accepter non seulement de rompre avec ces rôles de soulagement et de compensation, mais aussi refuser la tentation qui leur vient des églises. Car aujourd'hui, c'est à eux qu'il appartient, pour le salut de la société et la libération des églises, de se présenter au monde et à Dieu comme un groupe refusant, au nom de la vérité et de la liberté de l'amour, de s'adapter. C'est à ce prix qu'ils pourront communiquer à nos églises et à notre société l'espérance du Royaume qui vient. C'est à cela que Dieu les a appelés et les appelle encore aujourd'hui. Ont-ils ou vont-ils oublier ou ne pas entendre cet appel?

Jacques DEPPIERRAZ

Après des études de théologie à Lausanne et Genève, Jacques DEPPIERRAZ a exercé le ministère pastoral à Genève, puis dans le canton de Vaud. Actuellement, il est pasteur de la paroisse de Grandvaud (Église Évangélique Réformée du Canton de Vaud) et responsable du projet «Jérusalem 1985».

Une paroisse essaime *

Aujourd'hui comme au premier siècle de l'histoire chrétienne, Dieu ajoute à l'Église ceux qui répondent par la confiance à la Parole qu'il risque au travers de ses témoins. C'est ainsi que l'Église croît. Il arrive parfois qu'une église devienne trop nombreuse! Une telle croissance, la Paroisse des Buis de l'Église Évangélique Libre de Genève l'a vécue ces dix dernières années. Elle en est arrivée à envisager de se subdiviser. Son pasteur raconte comment s'est préparé et réalisé cet essaimage vers un nouveau quartier de la ville. Le pasteur de l'Église Nationale Protestante du quartier concerné répond à ce récit en faisant part de quelques-unes des réflexions qu'a suscitées l'arrivée d'une nouvelle église aux côtés de celles qui existaient déjà. De la diversité de ces deux points de vue naissent diverses dimensions de cet événement qui manifeste à la fois la fidélité de Dieu et la fragilité de notre témoignage.

Une paroisse devenue trop nombreuse, c'est une situation qui existe encore aujourd'hui en Suisse romande. C'est la situation qu'a connue, parmi d'autres, une des paroisses de l'Église Évangélique Libre de Genève (EELG) il y a déjà bien quelques années[1]. Alors vint à l'esprit de plusieurs des membres du Conseil de cette paroisse de partager la communauté qui comptait alors environ 225 membres auxquels s'ajoutaient de nombreux visiteurs lors des cultes domini-

* Cet article a été rédigé à partir d'un exposé par Jean Blanc (Pasteur de l'EELG dans la paroisse des Buis-Pâquis) à l'occasion des Conférences Missionnaires de Morges (1982) et d'une brève interview de Daniel Guillaume-Gentil (Pasteur de l'EELG dans la paroisse d'Onex).

caux. Un tiers seulement des membres de cette paroisse provenaient du secteur de la ville dans lequel elle était implantée.

Un agrandissement de la chapelle où elle se réunissait, jusqu'à disposer de près de 300 places, et l'utilisation de locaux annexes pour les réunions des divers groupes (en particulier ceux de l'école du dimanche) ne suffirent pas pour faire face à la croissance numérique de la communauté. De plus, le nombre de membres mal intégrés et peu actifs ne cessait de croître et devenait une préoccupation pour les responsables de l'église.

La constatation de cette situation amena donc l'élaboration d'un projet de partage de l'église en deux et devait donner l'occasion d'un essaimage, ce qui semblait conforme à la vision globale d'évangélisation que la paroisse recevait de l'enseignement des Écritures. En effet, le Nouveau Testament nous donne un récit assez détaillé des origines et du développement des églises au cours du premier siècle. Certes, il est parfois plus facile d'en rester aux chiffres que mentionnent les textes bibliques que d'en tirer des applications en vue d'une actualisation dans notre situation[2].

Le livre des Actes fait état de la multiplication des églises ainsi que de celle des membres au sein de chacune d'elles. En moins de quatre années, des communautés chrétiennes furent établies dans tous les centres du monde romain[3]. L'apôtre fait ressortir tant l'accroissement de l'Église dans sa dimension collective, universelle que des églises en chaque lieu (cf Ac 9:31 et 16:5).

À l'image de la plupart des églises citées dans les Actes des Apôtres, beaucoup d'églises à travers le monde et au cours des siècles sont nées de la vision d'évangélisation d'autres églises. Et c'est en particulier le cas de l'EELG qui nous intéresse ici.

Esquisse de la paroisse

Alors que les premières paroisses de l'EELG existaient

depuis 1849 au centre ville, c'est en 1857 seulement que sous l'égide des Unions Chrétiennes de Jeunes Gens (UCJG), trois hommes s'assemblèrent pour créer une école du dimanche dans le quartier populaire des Pâquis, situé hors des anciennes fortifications qu'on venait de démolir[4]. C'était la banlieue de l'époque.

Dès 1876, des chrétiens «de la ville», soucieux de la proclamation de l'Évangile, installèrent cette école du dimanche dans la chapelle des Buis offerte et construite à cet effet par de généreux donateurs. En 1881, suite à ce travail de «pionniers», une congrégation vit le jour et se rattacha par la suite à l'EELG. Elle connut une croissance qui est allée en s'accentuant ces trente dernières années. C'est sur cet arrière-plan historique que la paroisse en vint, il y a bientôt dix ans, à se poser la question d'un possible essaimage.

PROCESSUS DE DÉCISION

L'idée que la paroisse était devenue trop nombreuse étant acquise, il s'agissait alors de trouver le mode suivant lequel elle allait se subdiviser. Schématiquement, deux possibilités s'offraient à elle. La première consistait à conserver une partie de la communauté là où se trouvait la chapelle, tout en donnant l'occasion à l'autre partie de rejoindre une autre paroisse de l'EELG peu nombreuse. La seconde envisageait un déplacement d'une partie de la communauté vers l'extérieur de la ville et son implantation dans un nouveau lieu.

Parallèlement à ce développement d'une des paroisses de l'EELG, une autre d'entre elles connaissait plutôt un déclin. En effet, un des plus anciens lieux de culte du courant évangélique à Genève abritait une communauté ne regroupant plus qu'un nombre réduit de fidèles, en majorité âgés[5].

Un certain nombre de facteurs militaient en faveur d'un appui à cette paroisse de la même Église. Tout d'abord, il s'agissait d'une communauté établie depuis longtemps et qui

était en droit d'attendre l'aide de communautés-sœurs. Ensuite, elle disposait de locaux fonctionnels. Plus fondamentalement, sa localisation (au centre de la ville) n'était pas sans signification pour l'histoire de l'Église à Genève. Toutefois, un plus grand nombre d'arguments s'opposèrent à cette option. Tout d'abord, une église n'est pas essentiellement un bâtiment, puis des personnes, mais plutôt un organisme vivant constitué d'hommes et de femmes se rassemblant en un même lieu. De plus, il y avait peu d'habitants dans ce quartier devenu commerçant et administratif (comme le reste du centre ville). Ensuite, il existait d'autres églises protestantes évangéliques dans ce secteur de la ville[6]. Tout ceci, sans oublier que scinder la communauté trop nombreuse pour qu'un certain nombre de ses membres rejoignent l'autre paroisse aurait signifié un déplacement géographique de 750 m (!): pas suffisant semble-t-il pour motiver les fidèles à se rendre dans une autre communauté.

En conséquence, le Conseil de la paroisse prit la décision de procéder à la création d'une nouvelle communauté, hors de la ville.

POURQUOI UNE COMMUNAUTÉ DE PLUS!

Le bien-fondé de la création d'une nouvelle communauté protestante évangélique aux côtés des paroisses de l'Église Nationale Protestante de Genève (ENPG) est une question que le Conseil de la paroisse n'a pas manqué de se poser. N'aurait-il pas été plus judicieux que les protestants de tendance évangélique qu'elle représente se joignent aux paroisses déjà existantes de l'ENPG, plutôt que de rejoindre ou de créer des communautés indépendantes? Selon une évaluation faite à peu près à la même époque, un pour cent seulement des protestants genevois fréquentaient alors régulièrement le culte. Aussi un apport de chrétiens habitués à participer activement à la vie de l'église n'aurait-il pas été apprécié de la part de la (ou des) paroisse(s) de l'ENPG qui les aurai(en)t accueillis?

Cependant, des expériences passées montrent que l'insertion de croyants issus du courant évangélique dans des paroisses de l'ENPG ne va pas totalement de soi[7]. D'une part, le cadre multitudiniste, dans lequel ils sont invités à s'intégrer, ne leur offre pas toujours les conditions dans lesquelles ils ont l'habitude de mettre en œuvre leur vision évangélique. D'autre part, en tant que croyants de tendance évangélique, ils aiment parfois conserver certains accents que les paroisses d'accueil ressentent très différemment. Et peut-être les membres de la paroisse de l'EELG n'étaient-ils pas prêts, ni même préparés à assumer un tel changement de cadre.

La meilleure solution sembla donc d'implanter une nouvelle communauté dans un quartier de banlieue assez récent, aux côtés des paroisses de l'ENPG. En tant que communauté évangélique avec sa forme et ses activités spécifiques, cette nouvelle communauté pourrait contribuer, avec les autres églises chrétiennes de la place, dans un climat loyal et fraternel, à donner un élan nouveau pour l'évangélisation. Elle viendrait s'installer là sans esprit de supériorité ni de triomphalisme.

UN LIEU POUR LA NOUVELLE IMPLANTATION

Il restait à déterminer dans lequel des quartiers de banlieue cette implantation aurait lieu. La conjonction, d'une part des conclusions d'une étude prospective du développement de la ville et des motivations diverses d'essaimage, et d'autre part des convictions personnelles de quelques membres, permit de décider du secteur d'implantation.

a) Mouvement démographique

De la lecture du plan directeur d'aménagement du canton de Genève pour les années 1975-90 se dégageait que la population devait augmenter de 110 000 habitants[8]. La seule ville de Genève, dont la population représentait à ce moment-là

47 % de l'ensemble du canton, devait par contre se dépeupler au profit de la banlieue. Toujours selon le plan directeur, ce sont premièrement les quartiers de banlieue déjà pourvus d'une infrastructure sociale et commerciale qui seraient retenus comme zone d'extension pour des habitations. Il était donc peu question de la création de nouvelles zones d'habitation.

b) **Place des Églises dans les milieux urbain et suburbain**

Les Églises catholique-romaine et nationale protestante ont très vite été sensibles aux mouvements de la population et, dès la création de nouveaux quartiers de banlieue, s'y sont installées, parfois en tenant leurs célébrations dans des locaux provisoires. La construction de sanctuaires et la création de paroisses suivirent de peu. C'était le boom des années 60!

En ce qui concerne les églises protestantes évangéliques, toutes tendances confondues, leur nombre était de 17, dont 9 dans la seule Vieille Ville où n'habite plus grand monde et dont l'accès, s'il est relativement aisé par les transports publics, est par contre très difficile avec des véhicules particuliers. Sur ces 17 communautés, pas moins de 5 avaient été créées ou avaient déménagé récemment tout en restant au centre ville. Seules 4 églises évangéliques étaient implantées hors de ville[9].

c) **Évangélisation dans les nouvelles zones d'habitation**

Dans les quartiers retenus par la paroisse de l'EELG comme lieu potentiel pour l'implantation d'une nouvelle communauté, il existait déjà des clubs d'enfants et des groupes bibliques pour les femmes. La majorité de ces clubs et groupes étaient le fruit d'initiatives personnelles. Quelques actions spéciales d'évangélisation avaient été organisées (porte à porte avec la Croisade de Maison en Maison, mission sous une tente...). Mais l'influence de la suite donnée à ces efforts ponctuels en avait réduit les fruits au minimum. Une présence en tant que communauté dans un de ces quartiers où avaient eu lieu ces tentatives d'évangélisation, appa-

raissait comme le meilleur moyen d'y donner suite.

d) **Motivations personnelles**

L'étude prospective peut être excellente, mais une église s'établit avant tout avec des hommes et des femmes convaincus de leur vocation de témoins. Dans le quartier plus précis vers lequel la paroisse de l'EELG pensait orienter son choix, habitaient déjà une trentaine de ses membres. Plusieurs constituaient un groupe de prière sur place et quelques-uns étaient membres du Conseil de paroisse. À plusieurs reprises, certains de ces membres s'étaient déjà interrogés sur l'opportunité de se rendre jusque de l'autre côté de la ville pour participer au culte. Dès juin 1977, quelques membres du Conseil de paroisse habitant ce quartier de banlieue se déclarèrent prêts à constituer une nouvelle communauté.

MISE EN OEUVRE

En regardant ce qui se fait en divers lieux du globe, plusieurs modèles d'essaimage pouvaient être envisagés. Parmi eux, trois retinrent l'attention du Conseil.

a) **Modèle d'une grande église avec des «satellites»**

C'est un modèle très répandu en Suède, où l'Église s'est fixé l'objectif de ramener les églises locales — dont le nombre de membres est souvent très élevé — à des dimensions plus humaines tout en gardant l'unité et la diversité d'un corps[10]. Par exemple, une église de plusieurs milliers de membres, au lieu de se subdiviser en plusieurs églises indépendantes ou paroisses, reste une comme lieu de rassemblement d'un grand nombre de groupes de quartier. Chacun de ces groupes a ses activités propres sous la direction «d'anciens» de l'église «centrale», responsables chacun d'un quartier. Régulièrement (la moyenne étant une fois par semaine), une assemblée réunit tous les membres de l'église. C'est le lieu où s'échangent les nouvelles des groupes, l'information missionnaire...

En Afrique, là où ce modèle a été apporté et mis en œuvre par les missionnaires suédois, l'église entière se retrouve une fois par mois pour la Sainte Cène. Les autres dimanches, le culte est célébré dans les quartiers. Quand un groupe de quartier devient important, il peut à son tour devenir une église-mère et se constitue en une nouvelle communauté indépendante de la première.

b) **Création d'une «nouvelle» église avec le soutien d'une église-mère**

L'établissement d'une nouvelle église suivant ce modèle passe par plusieurs étapes. Souvent, cela commence par une (des) cellule(s) de prière ou un club d'enfants [11]. Puis le culte est célébré, d'abord suivant un rythme assez lâche, puis de plus en plus souvent. Petit à petit, les activités des deux communautés se distinguent jusqu'à se séparer totalement et à appeler un Conseil de paroisse propre à la nouvelle communauté. Le processus dure généralement de 3 à 5 ans.

c) **Modèle d'une «nouvelle» église autonome dès le départ** [12]

Un groupe ou une église locale, qui veut voir l'Église croître, cherche à développer ses contacts dans le quartier, par exemple, en établissant un projet de visites systématiques à tous les habitants. Il peut envoyer des groupes qui iront de porte en porte en offrant de la littérature chrétienne aux personnes qu'ils rencontreront ainsi. Souvent, des personnes visitées expriment à cette occasion le désir que les visiteurs reviennent et tiennent une réunion dans leur maison.

Le pasteur doit pouvoir compter sur la coopération de l'église entière (ou du groupe entier) pour ces visites: diacres, jeunes, femmes... Il est à noter que ce genre de service participe largement au développement de l'expérience chrétienne des membres de la communauté.

Chaque fois que l'occasion se présente, on commence à tenir des réunions, voire des cultes dans les maisons jusqu'à ce qu'un lieu réservé à cet effet soit disponible. Il est utile de prendre l'habitude de recueillir une offrande lors des réu-

nions. Si l'habitude n'est pas instaurée dès le départ, il est beaucoup plus difficile de l'introduire par la suite. Il est aussi recommandé d'organiser un enseignement biblique pour les enfants.

Ce dernier modèle n'étant pas assez spécifique pour la situation précise de la paroisse de l'EELG et le premier n'étant pas à son échelle, c'est finalement le deuxième qui fut retenu.

CRÉATION D'UNE NOUVELLE PAROISSE

On peut reconnaître six étapes dans la formation de la nouvelle paroisse de l'EELG à Onex.

Cela commença par un nouveau groupe de prière rassemblant tous les membres de la paroisse-mère habitant le quartier choisi pour l'implantation de la future paroisse (octobre 1977).

Puis on commença à célébrer des cultes le dimanche soir et à donner un enseignement de catéchisme pour adultes (mai 1978).

En octobre 1978, un conseil de communauté fut installé (ceci revient à dire que la séparation des instances de l'autorité d'avec l'église-mère devint effective); le pasteur de l'église-mère s'occupe des deux communautés.

Moins d'un an plus tard (mai 1979), la nouvelle communauté reçoit un pasteur. Par une décision du synode de l'église et suite à la répartition des membres de l'église-mère entre les deux communautés, une nouvelle paroisse est créée.

Dès septembre 1979, le culte est célébré chaque dimanche matin.

En 1983, la nouvelle paroisse a atteint son autonomie financière.

Dès les premières étapes de sa formation, la nouvelle paroisse de l'EELG a établi une relation franche avec les

paroisses catholiques et nationales protestantes du quartier. Cette relation s'est concrétisée de plusieurs manières.

DEUX ÉGLISES SOUS UN MÊME TOIT

La nouvelle paroisse de l'EELG a tout d'abord pu bénéficier de l'utilisation de l'ancienne chapelle de la paroisse de l'ENPG. Ce lieu de culte étant devenu trop petit pour la communauté de l'EELG qui ne cesse de grandir, c'est maintenant dans le temple plus spacieux qu'elle se réunit pour ses cultes.

Les semaines de l'Alliance Réformée Mondiale et Oecuménique de prière offrent aux diverses paroisses du quartier le cadre pour des rencontres communes, des échanges de chaire et des contacts personnels nouveaux. Pendant plusieurs années, la paroisse de l'EELG a été partie prenante dans le tournus organisé entre les paroisses pour assurer les cultes pendant la saison des grandes vacances. Dans une reconnaissance mutuelle des différences, le pasteur de l'EELG est invité à la pastorale de l'ENPG et à la pastorale œcuménique et il y trouve un lieu d'échange utile et chaleureux.

Depuis ce premier essaimage, l'église-mère de l'EELG a de nouveau grandi et la question d'un deuxième essaimage se pose maintenant à elle. Cela aura-t-il été le premier d'une suite d'essaimages dans de nombreuses églises?

Notes

[1] Il s'agit de la Paroisse des Buis-Pâquis qui avec trois autres constituaient l'Église Évangélique Libre de Genève fondée en 1849.

[2] Nous nous référons plus particulièrement à Ac 1:15; Ac 2; 4:4; Ac 5 et 6.

[3] Concernant la nécessité d'établir des églises visibles, structurées pour réaliser l'ordre de Dieu de faire de toutes les nations des disciples, la paroisse a aussi été marquée par la lecture de l'ouvrage de Vergil Gerber, *Évangélisation et croissance de l'Église*.

[4] Il s'agit de Jules Delarue et des deux frères Tophel.

[5] C'est dans cette paroisse déclinante que la paroisse des Buis avait été accueillie pendant la transformation de sa propre chapelle.

[6] À cette situation s'ajoutait le fait pratique que la durée du bail régissant l'occupation des locaux de cette éventuelle paroisse d'accueil n'était pas spécifiée d'une manière suffisamment précise pour permettre de faire des projets à long terme.

[7] Ce genre d'échange a déjà parfois lieu par l'intermédiaire de groupes bibliques ou de prière et de nombreux membres des églises évangéliques ont ainsi l'occasion d'apporter leur appui à des paroisses de l'ENPG.

[8] C'est-à-dire qu'en 1990 la population de la ville et du canton devrait atteindre 440 000 habitants.

[9] Parmi ces quatre, on peut mentionner l'Assemblée Évangélique de Meyrin (pour 43 000 habitants en 1976), et la paroisse de l'EELG à Carouge (14 000 h). Par contre, dans deux des grands quartiers de banlieue fortement urbanisés et en plein développement — Chêne avec 22 000 h et Onex-Lancy 39 000 h — aucune communauté dite évangélique n'était implantée. Le seul projet existant était alors celui de la construction d'un lieu de culte et d'une pension pour personnes âgées par l'Église Méthodiste. Mais il concernait presque uniquement des germanophones.

[10] Cette situation est vécue par exemple dans l'Église Philadelphia (à Stockholm), fondée par Lewi Pethrus.

[11] Au Danemark, c'est par l'intermédiaire de clubs d'enfants que les églises de Pentecôte ont pu contacter les adultes dans les « cités-dortoirs » et créer par la suite des églises locales.

[12] C'est le modèle que préconisent Melvin C. Hodges et Ralph D. Williams dans leur brochure, *Bâtir mon église*, en s'inspirant de l'expérience des Assemblées de Dieu nord-américaines en Amérique latine.

Une paroisse essaime... Une cité l'accueille

Une cité reçoit une communauté chrétienne de plus ! Avec la venue de la paroisse de l'Église Évangélique Libre de Genève (EELG), puis dans le même temps de l'Église Évangélique Méthodiste, six lieux de rassemblement de chrétiens sont offerts aux habitants du quartier, distants les uns des autres d'un kilomètre au maximum. Et si l'on tient compte des communautés plus marginales, mais issues du christianisme, nous arrivons à la dizaine.

C'est dire si l'annonce de la création d'une paroisse de l'EELG a été l'occasion pour le Conseil de paroisse de l'Église Nationale Protestante de Genève (ENPG) de s'interroger. La première et la plus importante des questions a été celle de l'unité. Est-ce un vrai témoignage que cette dispersion entre plusieurs églises; dispersion qui, à première vue, peut être perçue comme une division? Nous pourrons être missionnaires, mais tant que notre unité ne sera pas réalisée — ou pour le moins en devenir — nous serons toujours soupçonnés et nous invaliderons notre témoignage au sujet de l'amour de Dieu pour les hommes (cf. Jn 17). À mes yeux, la venue de la paroisse de l'EELG fait partie de ces défis sur le chemin de l'unité.

Toutefois, cette question de l'unité a d'autres aspects. Elle a en outre eu deux incidences sur la vie de notre

paroisse. D'une part, sur un plan pratique, nous avons pu mettre à disposition, sans trop de difficultés, nos lieux de célébration et de rassemblement. La construction d'un nouvel édifice nous paraissait fixer dans la pierre le danger de contre-témoignage que d'aucuns peuvent y voir. D'autre part, et dans un autre ordre, la cohabitation s'est prolongée de manière heureuse par une connaissance réciproque et une coexistence de styles de célébration différents sans être antagonistes.

Ces deux effets positifs de la cohabitation de deux paroisses ne gomment certes pas les difficultés. Une déception, à propos de laquelle plusieurs s'interrogent encore, fut la question du culte des enfants (ou de l'école du dimanche). Notre proposition était de jumeler les deux cultes de l'enfance, d'autant plus que nous suivions le même programme (AREC[1]). Le refus de l'EELG nous a étonnés, probablement parce qu'il trouvait ses racines dans un terrain théologique plus profond. Nous avons senti, en effet, un refus du pluralisme dans le sens positif de ce terme; ou une compréhension de ce terme comme d'un fourre-tout où l'on peut croire n'importe quoi. Je pense que là nous avons encore à faire bien des découvertes, car si multitudinisme veut bien dire ouvert à tous, cela ne signifie pas ouvert à tout vent de doctrine.

Plus profondément encore, c'est la question de la reconnaissance de notre Église (ENPG) comme Église qui s'est posée à notre Conseil à partir de la réponse à cette proposition de travail commun avec les enfants et plus encore à propos de la théologie du baptême.

Les expériences de célébration communes ont fait apparaître aux uns et aux autres ces différences de manière visible. Il n'est pas évident de partager une célébration qui n'est pas celle dont on a l'habitude; pas plus qu'il n'est évident de partager des options théologiques, des méthodes d'étude de textes bibliques ou une attitude de témoignage auxquelles on n'est pas habitué. L'article précédent le dit pour les membres de l'EELG, je peux le dire pour ceux de l'ENPG. Et cela soulève une grosse question: ces attitudes peuvent-elles

êtres signes de dialogue quand dialoguer devrait signifier faire un bout de chemin avec l'autre? Comment dès lors dépasser ce stade? C'est là l'enjeu de notre cohabitation. Il est de taille et nous ne devons pas passer plus longtemps à côté.

Ces quelques lignes sont comme un prolongement des réflexions qui me sont venues à l'esprit à la lecture de l'article «Une paroisse essaime». J'aimerais ajouter une réaction à l'article lui-même. Est-ce une nécessité *théologique* que chaque Église recouvre tout le territoire cantonal? De ce qui ressort de la pensée de J. Blanc dans cet article, il m'apparaît que le développement de paroisses de l'EELG là où il n'y en a pas suppose une réponse affirmative à cette question. Je le dis avec humour, l'ENPG couvre réellement l'ensemble du territoire. L'histoire l'a ainsi voulu. Toutefois, il me semble que la militance — l'engagement volontaire — des membres dans une Église telle que l'EELG n'implique pas nécessairement que le lieu de rassemblement se trouve là même où ils vivent. Alors qu'une Église comme la nôtre, ouverte à tous, sans connaître l'engagement explicite de ses membres, se doit d'être là où les membres potentiels se trouvent.

Il me semble alors que la raison d'une couverture de tout le territoire relève plutôt d'une stratégie *missionnaire*. En ce cas, elle est justifiée, car le témoignage individuel et communautaire des chrétiens dans leur lieu de vie est d'une valeur dont l'ENPG n'a pas encore saisi toute l'importance. Mais alors surgit une autre interrogation: pourquoi ne pas réaliser cette mission avec ceux qui sont déjà sur place? Elle fait rebondir la question posée plus haut: pourquoi avons-nous tant de peine à accepter d'autres formes, d'autres manières de penser, de chanter, etc? Pourquoi l'absence d'unité?

L'article «Une paroisse essaime» présente une réflexion interpellante sur la création d'une nouvelle paroisse à partir d'un exemple concret. À partir de cet article, j'ai essayé de prolonger les questions pour permettre le débat: quelles sont les raisons et les conséquences théologiques d'un essaimage? Quelles répercussions sur une stratégie missionnaire peut avoir une situation telle que celle d'Onex avec le nombre de

lieux d'Église qui y sont implantés ? En quoi acceptons-nous le défi de l'unité et comment la redéfinissons-nous ?

Le dialogue est ouvert. Les questions posées attendent des réponses.

Albert-Luc de HALLER
Pasteur de l'ENPG,
paroisse d'Onex

Note :

[1] AREC : Agence Romande d'Éducation chrétienne.

Revue de livres

Jésus et le politique : la radicalité éthique de la croix

John H. Yoder
Presses Bibliques Universitaires, Lausanne 1984.
234 pages

Il est quelquefois des ouvrages qui obligent à repenser complètement la foi d'une époque parce qu'ils bouleversent, à un moment crucial, l'héritage dogmatique d'une tradition qu'on croyait bien établie ; assurément, le livre de John H. Yoder est de ceux-là.

Paru originalement en 1972 aux États-Unis sous le titre, intraduisible en français, *The politics of Jesus*, ce livre avait suscité l'attention et ouvert un vaste débat parmi les théologiens et au-delà. En soi, le propos de Yoder est simple ; comme il s'en explique dans le premier chapitre :

> « Mon hypothèse, qui va à l'encontre des suppositions généralement admises, est en fait la suivante. Le ministère et les affirmations de Jésus sont plus compréhensibles lorsque nous reconnaissons qu'il propose aux hommes, non pas d'éviter toute option politique, mais bien de s'engager dans un choix éthique et socio-politique spécifique (p. 22). »

Apparemment, il n'y a rien là de très nouveau ni de très révolutionnaire. Yoder n'est ni le seul ni le premier à mettre l'accent sur les visées et la portée politique des actes et des enseignements du Christ. On trouvera d'ailleurs dans son ouvrage l'essentiel des données actuellement mises à jour à ce sujet.

L'originalité de sa démarche est ailleurs. Il s'agit pour lui de montrer que c'est toute la signification de l'ensemble du message du Nouveau Testament qui bascule si l'on méconnaît l'interaction profonde entre la dimension socio-politique du ministère de Jésus et son œuvre accomplie à la croix. Dès lors, l'étude des rapports que Jésus entretient avec le monde du politique ne concerne pas seulement un champ particulier de l'éthique chrétienne; cette étude bouleverse l'être chrétien. Voilà pouquoi Yoder est obligé de se montrer intraitable à l'égard de ce qu'il faut bien appeler une maladie chronique de la tradition chrétienne, consistant à refuser de fonder l'éthique sociale de l'Église sur l'exemple de Jésus. Qu'on ne s'y trompe pas en effet: ce refus ne peut s'expliquer simplement par l'ignorance exégétique dont auraient fait preuve les générations qui nous précèdent et que les recherches récentes sur ce problème viendraient heureusement combler. Il s'agit bien d'une infidélité historique des Églises chrétiennes, dont leur manque de discernement actuel du champ politique et du rôle qu'elles devraient ou ne devraient pas y jouer n'est qu'un avatar.

La critique de la vision dogmatique traditionnelle d'un Jésus apolitique qu'entreprend l'auteur va s'exercer sur deux plans. D'abord il lui faut démonter le mythe tant exégétique que théologique qui est à la base d'une dissociation entre: d'une part le Jésus au message radical du Sermon sur la Montagne (qui serait impraticable dans une situation d'Église institutionnelle), d'autre part les enseignements éthiques postérieurs à la première génération encore suspendue à l'attente de la Parousie (enseignements qui eux seraient de plus en plus marqués par la nécessité de se faire accepter par la société civile et de se conformer à ses usages). Ensuite il lui faut réhabiliter la pertinence de la *praxis* socio-politique du Christ, c'est-à-dire de l'éthique messianique de Jésus comme source possible d'une éthique chrétienne du politique dans l'histoire de l'Occident comme dans le monde actuel.

Avant de résumer les principales thèses de l'ouvrage, il me faut encore dire quelques mots de la méthodologie de l'auteur. Tels que je viens de les présenter, les buts de ce travail pourraient laisser penser que la réflexion de Yoder n'est que le fruit d'une position néo-fondamentaliste appliquée à un domaine où, il est vrai, les évangéliques se sont jusqu'ici tenus à distance. Considérer ce travail sous cet angle serait, à notre sens, passer totalement à côté de sa valeur. D'abord parce que la démarche de Yoder est rigoureusement empirique et ne fait appel, au départ, à aucun présup-

posé de lecture dans l'étude des textes. Ensuite parce que Yoder n'hésite pas à s'appuyer sur les exégèses les plus audacieuses de l'école critique lorsque celles-ci servent vraiment à éclairer la réalité politique du Nouveau Testament. Enfin, parce qu'en lisant ce livre, on reste stupéfait du peu d'audience que ses thèses ont encore dans le peuple chrétien, et, ce qui est plus grave, parmi les éthiciens, alors qu'un accord de plus en plus large se dessine parmi les biblistes sur la pertinence politique du radicalisme de Jésus.

Ce n'est pas seulement au niveau de la mise en œuvre d'une grille de lecture particulière («politique» par exemple) que Yoder se distingue; c'est surtout dans son attachement à ce qu'il appelle le principe du *réalisme biblique*, selon lequel «il est préférable, pour la vie de l'Église, que tout le peuple de Dieu lise l'ensemble des Écritures, plutôt que de faire confiance, pour son éclairage, à certains procédés de filtrage à travers lesquels l'élite de telle ou telle époque veut imposer sa vérité» (p. 13-14). Ce critère, en apparence anodin, sous-tend toute la lucidité de Yoder; c'est parce qu'il plonge ses racines dans une tradition chrétienne de non violence que l'auteur débusque, tout au long de l'histoire, à quel point les compromis politiques dans lesquels les Églises se sont trouvées impliquées ont pesé sur la manière dont leurs théologiens ont lu le Nouveau Testament.

C'est que la qualité de l'ouvrage ne tient pas seulement à la solidité de son enracinement exégétique. Elle procède aussi et surtout de sa prise au sérieux du champ politique et social, de ses lois et de sa dynamique propres, ce dont les théologiens font encore trop souvent l'économie. À cet égard, l'intérêt de l'approche de Yoder réside sans doute dans le fait qu'il traite le monde du politique comme lieu de la violence (se conformant en cela à la tradition sociologique de Max Weber, pour laquelle le pouvoir est principalement exercice du monopole de la contrainte légitime). Mais à la différence de la tradition piétiste, qui voit dans l'essence maléfique du politique un argument pour s'en détourner et laisser le champ libre à d'autres forces, Yoder pense que les chrétiens ont à occuper ce terrain et y vivre leur spécificité. À la différence, cette fois, des tenants d'une théologie politique qui, sous couvert d'une alliance avec les pauvres, ne font bien souvent que prolonger sous un pouvoir «révolutionnaire» le type de rapports politiques que les Églises ont toujours recherché avec les classes dirigeantes, Yoder tente de montrer que les exigences de l'Évangile nous poussent à discerner quels sont justement les déterminismes inhérents à

l'exercice de tout pouvoir. On devine que pour lui, il n'est pas de voie spécifiquement chrétienne qui ne passe par la possibilité d'une non violence évangélique, cette idée centrale de la tradition non conformiste, mennonite en particulier, dont Yoder est un des brillants représentants actuels.

★ ★ ★

L'originalité et l'honnêteté de la démarche se voit déjà dans les premiers chapitres par la manière dont Yoder repère dans les évangiles les traces du caractère politique du messianisme de Jésus. Devant l'impossibilité de se livrer à une étude exhaustive des textes, il choisit d'effectuer un sondage en suivant la méthode cruciale : privilégiant Luc, justement parce que la critique lui prête l'intention de vouloir camoufler beaucoup plus que les autres les aspects politiques de l'histoire de Jésus au nom d'un certain souci apologétique , visant à gommer au maximum les tensions entre Juifs et Romains, ainsi que les risques que comportait la naissance du mouvement chrétien pour la société méditerranéenne.

S'il est un thème des évangiles qui a favorisé la spiritualisation du message de Jésus, c'est bien celui de l'annonce du Royaume. À la suite d'A. Trocmé [1], Yoder montre comment cette annonce était largement conditionnée, pour les contemporains de Jésus, par la compréhension prophétique de l'année du Jubilé (chapitre 3). Elle comportait par conséquent pour ses auditeurs des allusions évidentes, tant d'ordre économique (remise de dettes, redistribution du capital entre autres), d'ordre social (cf. la bénédiction des pauvres et des affamés des béatitudes) que d'ordre politique (la prise du pouvoir symbolique de l'enceinte du Temple lorsqu'il en chasse les vendeurs par exemple). La précision de ces allusions (qui transparaissaient en filigrane de bien des paraboles) ne laissait aucun doute sur la nature d'un Royaume dont la venue coïncidait avec le rétablissement d'une pratique alternative des rapports sociaux, pratique que les notables avaient toujours réussi à contourner grâce à leur pouvoir financier.

Aucun doute n'est plus permis; la spécificité du royaume apporté par Jésus ne réside pas dans son caractère « invisible » ou « spirituel », mais bien dans le fait qu'il tente de se démarquer des modes de pouvoir et d'organisation sociale en vigueur par une

présence séculière non conformiste incontournable pour la société de son temps (p. 43). Certes, Yoder ne cherche pas à passer sur les textes où Jésus affirme que son Royaume n'est pas de ce monde, l'antagonisme entre Dieu et César, etc.; mais justement, c'est *en ce monde* que le Royaume de César et le royaume de Dieu entrent en tension (p. 48). Ne pas être du monde ne signifie pas vivre dans une sorte de rupture verticale aboutissant à un retrait quiétiste, mais dans un type de *polis* différent (dans la pensée johannique, le monde, c'est d'abord le domaine du malin et non un endroit de l'espace qui s'oppose au ciel).

Si donc Jésus a bien été cloué sur la croix comme un criminel politique, il faut souligner que la seule tentation à laquelle il ait été exposé tout au long de son ministère portait justement sur le rôle politique qu'il aurait pu être amené à jouer; en mettant son pouvoir social au service d'une révolution légitime, passant pour le meneur triomphant et populaire de la restauration du peuple hébreu dans son destin national, il aurait succombé par là même aux «offres» de Satan au cours de l'épisode des 40 jours au désert qui surplombe tout le récit de Luc. Étant admis que Jésus jouait de toute façon un rôle politique, le rejet de la tentation consistait pour lui à renoncer à recourir aux moyens vers lesquels l'exercice de ce pouvoir n'aurait pas manqué de l'entraîner, en particulier la violence, tant il est vrai que la réalisation de son destin politique l'aurait inévitablement poussé à s'allier avec les zélotes (certains de ses disciples en étaient). Ce constat amène Yoder à définir ce qu'il appelle «la possibilité d'une résistance non violente» (chapitre 5) comme enjeu de la politique du Royaume suivie par Jésus, option dont il décèle d'ailleurs des traces dans le «Dieu combattra pour nous» de l'Ancien Testament (chapitre 4) et qui gardait, semble-t-il, une fantastique capacité de mobilisation pour le peuple juif au temps de Jésus.

Dans une seconde partie (chapitres 7 à 12) Yoder se confronte aux principaux textes du reste du Nouveau Testament sur lesquels la tradition exégétique s'est appuyée pour opposer le «Jésus de l'histoire» au «réalisme politique» de l'Église primitive. Mais auparavant (chapitre 6), Yoder dresse un véritable catalogue des hérésies qui ont conduit à cette dichotomie. Celui-ci peut se diviser en deux grands courants:

— l'*ébionisme*, qui accepte de considérer Jésus comme un rabbin dont la radicalité effective de l'engagement de pauvreté est unique, mais tellement unique que seuls des êtres d'exception peu-

vent y avoir accès; si bien que les pratiques socio-politiques de Jésus n'ont aucun caractère normatif pour l'Église.

— le *docétisme* qui, inversément, ne reconnaît à Jésus qu'une autorité cosmique, la valeur de sa mort expiatoire ne devant rien à ses engagements humains.

Selon Yoder, l'articulation entre la vie du rabbin radical et la communion de l'ensemble du peuple des rachetés à la victoire cosmique du Christ ne peut tenir qu'en recourant à la notion de participation du disciple à la vie de son Seigneur. C'est le thème[2] auquel le chapitre 7 est consacré. Au passage, Yoder y souligne le sens de l'invitation à «porter sa croix». Elle ne veut pas simplement dire que le croyant doit accepter n'importe quelle souffrance au nom du Christ comme l'ont compris certains mouvements de sainteté. C'est le prix qu'il paie en suivant son Maître dans son non-conformisme social.

Du coup, le thème de l'imitation se trouve relancé, mais dans une direction très différente de celle dans laquelle s'est plu à le vivre la tradition mystique; c'est en priorité sur la confrontation avec les ennemis (lieu privilégié où la spécificité chrétienne de l'amour de Dieu et du pardon doit s'affirmer) et sur la confrontation avec le pouvoir (auquel renvoient les thèmes de l'abaissement, de la participation aux souffrances, du service et de la mort victorieuse) que le disciple-suiveur est appelé à imiter le Christ.

Pour démontrer que la théologie des épîtres, de Paul en particulier, s'inscrit en droite ligne du modèle politique radical de Jésus, Yoder se livre à un travail exégétique très fouillé. Son approche critique des textes d'Ephésiens 5 et des *Haustafeln* confrontés aux enseignements stoïciens du 1er siècle lui permet de montrer que les enseignements éthiques qui circulaient dans l'Église primitive ne peuvent en aucun cas se réduire à de simples emprunts faits à la culture profane de l'époque. Les premières communautés n'avaient pas à suppléer à une absence dans le domaine des rapports sociaux pour assurer leur survie, comme on l'a prétendu, puisque ces textes, lus convenablement, font au contraire la preuve que les chrétiens du premier siècle avaient su, dès le départ, opérer des choix éthiques cohérents avec l'éthique messianique de Jésus. Dans le chapitre 9, Yoder montre en effet en quoi la «subordination révolutionnaire», inventée par ces chrétiens, se voulait une traduction fidèle de la visée du Sermon sur la Montagne dans une situation marquée à la fois par les clivages sociaux et

la rigidité des statuts de la société antique et par l'existence de rapports alternatifs au sein des communautés chrétiennes.

Au cours de son périple, Yoder ne pouvait pas ne pas se pencher sur le fameux texte de Romains 13. On trouvera dans son livre (chapitre 10) une analyse très convaincante de ce passage, qui taille en pièces les nombreux contresens sur lesquels les Églises dominantes se sont appuyées pour légitimer leurs compromissions avec les pouvoirs politiques de toute nature. Je me contenterai de relever que la soumission aux autorités littéralement mises en *ordre* par Dieu n'implique en aucune manière que Paul commande aux chrétiens de porter le glaive, ni même d'obéir aux obligations militaires (c'est manifestement un abus de s'appuyer sur ce texte, qui porte principalement sur la soumission au pouvoir judiciaire, pour s'opposer à l'objection de conscience), encore moins de cautionner l'autoglorification dans laquelle tout pouvoir verse inexorablement.

Là où Yoder fait à notre sens preuve de la plus grande originalité dans sa relecture des textes, c'est lorsqu'il tente (au chapitre 8) une réactualisation de la théologie paulinienne des puissances (théologie que beaucoup d'exégètes considèrent un peu trop facilement comme un reliquat d'anciennes conceptions du monde!). L'idée selon laquelle ce que Paul entendait par là correspond très exactement à ce que nous mettons aujourd'hui sous le concept de structure (socio-économique, politique, culturelle et psychologique, son emprise sur la vie des hommes, etc.) m'a paru très séduisante. Si bien que les textes de Paul dont on n'avait su que faire pendant des générations s'avèrent fournir une contribution décisive à un débat où les chrétiens n'ont souvent pas su parler au nom de leur identité spécifique.

Poussant sa relecture jusqu'au cœur de la pensée paulinienne, Yoder fait preuve d'un courage théologique certain en voulant redonner au dogme de la justification par la foi sa vraie dimension ecclésiologique; à la suite de K. Stendahl[3] et de M. Barth[4], Yoder part en guerre contre la lecture trop intimiste que le luthéranisme a fait subir à ce pilier de la théologie qui est devenu l'un des fondements du protestantisme. En prêchant la justification par la foi seule, Paul n'a pas pour but de susciter chez ses lecteurs une expérience personnelle particulière, à la manière de celle que le réformateur fit dans son intimité; Paul annonce principalement que le mur de séparation entre chrétiens d'origine juive et païenne est détruit et que, préparés à une qualité nouvelle de relation, ils sont

appelés à s'accueillir pour partager la même communion. La justification, loin de prendre le sens abstrait d'un décret juridique par lequel une personne aurait recouvré un statut légal inerte, est l'affirmation que la justice divine a subverti les ordres de la création pesant sur l'humanité déchue, rendant possible une nouveauté de vie qui brise concrètement, à travers l'engagement des chrétiens comme Église, l'inimitié entre les peuples en élargissant l'amour du prochain aux ennemis, grâce au renoncement à user de violence, même dans les situations les plus légitimes (p. 209).

Yoder conclut son ouvrage en rappelant que ce combat pour le Royaume, l'Église doit le mener sous le signe de «la guerre de l'Agneau» (chapitre 12) dont parle l'Apocalypse. Il souligne ainsi que les chrétiens n'ont pas à revendiquer une quelconque influence sur l'histoire (même en usant de techniques non-violentes, ce en quoi ils se distinguent de beaucoup de pacifistes). Au contraire, parce qu'ils croient désormais que le sens de l'histoire est déterminé par la croix et non par l'épée, par la non-violence et non par l'esprit de croisade, ils peuvent s'engager dans l'amour des ennemis. Mais cet engagement ne peut se faire à la suite d'un calcul d'efficacité: «Le rapport entre le triomphe de la cause de Dieu et l'obéissance de son peuple n'est pas une relation de cause à effet, mais un rapport de croix à résurrection» (p. 215).

★ ★ ★

Voilà présentés dans les grandes lignes les principales thèses de cet ouvrage magistral, appelé à faire autorité. Malgré la diversité des matières touchées, je voudrais insister sur le fait que l'ensemble est profondément cohérent, en dépit de quelques légèretés dans l'expression! À ce titre, il mérite de figurer aux côtés des grandes relectures contemporaines du message chrétien comme celles de Hans Küng ou celle de René Girard (avec laquelle Yoder entretient en plus d'un endroit une certaine proximité). Mais il faut immédiatement préciser que la nouveauté de son interprétation n'est pas le produit d'une volonté d'aménager le message chrétien dans les termes de notre culture. Elle n'est *que* la conséquence du sérieux avec lequel il confronte sa pensée à *toute* la révélation biblique. D'où sans doute la détermination dont il fait preuve pour ne pas laisser aux conditionnements historiques à travers les-

quels s'est exprimée la foi d'une époque la possibilité d'évacuer les conséquences que peuvent avoir l'incarnation en Jésus du Verbe de Dieu sur la façon de nous coltiner les problèmes politiques d'aujourd'hui. Jésus, tout à la fois Messie d'un nouvel éon *et* prophète engagé aux côtés des hommes de son temps, fondateur du Royaume qui vient *et* homme de notre histoire.

Car d'où vient que les chrétiens de ce temps ne parviennent pas à vivre l'Église dans toute l'épaisseur sociologique protestataire qui devrait découler de leur fidélité à l'amour révélé par Jésus, si ce n'est du fait qu'ils sont atteints par la déformation systématique qu'ont les modernes d'opposer le collectif à l'humain, la sphère privée à la sphère politique et finalement le rapport aux autres au rapport à Dieu? En revisant nos schémas tout faits sur l'incarnation, ce livre a le grand mérite de nous obliger à renoncer à reposer notre foi sur ces dichotomies commodes peut-être, mais totalement étrangères aux chrétiens du premier siècle, aux apôtres et au Christ lui-même. Ne serait-ce pas là un appel à redevenir des prophètes dans une société qui a trop longtemps profité de notre torpeur pour dissimuler le caractère diabolique ou factice des puissances à l'œuvre dans ses structures[5]?

Car, comme l'histoire nous l'enseigne, la transformation des structures n'est pas contenue simplement dans la transformation des cœurs (comme le croient encore trop de chrétiens). De la même manière, ce n'est pas parce que les chrétiens soutiendront tous les efforts visant à renverser ces structures et que leur emprise cessera que l'homme naîtra à la liberté. C'est en se maintenant au sein de ces structures déchues en tant que contre-structure et contre-pouvoir qu'ils recueilleront dans leur action une pertinence semblable à celle qu'a eue Jésus au milieu de ceux qu'il a servis. Mais pour cela, il faut qu'ils redécouvrent l'altérité sociologique dont ils sont porteurs s'ils veulent bien s'engager à vivre un modèle d'Église fondée sur la radicalité du Sermon sur la Montagne. Parole qui tire sa dynamique interne de la mise en œuvre de la subordination révolutionnaire, et sa solidité de la non-résistance victorieuse.

Je ne peux ici que répercuter les vœux de Jean Séguy, préfacier de l'ouvrage, pour que Yoder, prolongeant sa réflexion théologique forte, puisée aux sources de l'anabaptisme pacifique, nous fasse connaître en un autre ouvrage les voies qui s'offrent concrètement aujourd'hui aux chrétiens pour qu'ils atteignent cette per-

tinence dans leur engagement socio-politique et vivent de façon non truquée la radicalité évangélique à l'aube du XXI[e] siècle.

Daniel ALEXANDER

Notes

1 *Jésus-Christ et la révolution non-violente*, (Genève, Labor et Fides, 1961).

2 On a recours traditionnellement à deux termes allemands pour aborder cette thématique : *Nachfolge* (suivance) et *Nachahmung* (imitation). Sans négliger la différence de perspective introduite par cette distinction, Yoder a recours tantôt à l'un, tantôt à l'autre de ces deux concepts pour traduire sa pensée.

3 « L'apôtre Paul et la conscience introspective de l'Occident », *Harvard Theological Review* (Cambridge, Mass, juillet 1963, 199 ss.).

4 « Jews and Gentiles : The Social Character of Justification in Paul », *Journal of Ecumenical Studies* (Philadelphie, 5/2, 1968, 241 ss.) ; *Justification* (Grand Rapids, Eerdmans, 1971).

5 On notera sur ce point une parenté d'esprit entre la perspective biblique de Yoder et l'œuvre théologique et éthique de Jacques Ellul.

Licencié en sociologie de l'Université de Genève et diplômé en sciences sociales des religions de l'École des Hautes Études de Paris, Daniel ALEXANDER (né en 1955) prépare actuellement une thèse de doctorat en sciences sociales dans cette institution sous la direction de Jean Séguy.

Les Communautés de maison — Un espoir pour l'église

Ouvrage collectif publié par les
Presses Bibliques Universitaires et la Ligue pour la Lecture de la Bible, Lausanne 1983.

101 pages

Ce livre n'est pas à lire une fois seulement; il ne se prête pas tellement non plus à la méditation; il est à reprendre en équipe, après une première lecture, quand des questions sur la vie communautaire se poseront à elle. Il permettra avec d'autres d'évaluer le chemin parcouru ensemble; il inspirera le chemin à parcourir, et redonnera vision et force pour entrer dans le dessein de Dieu pour son Église missionnaire parce que communautaire. La tâche apostolique n'est pas terminée.

Un des ministères les plus étouffés dans l'église d'aujourd'hui est celui de fondation de communautés nouvelles. Dans presque toutes les régions du monde où l'Évangile a été annoncé, des communautés chrétiennes ont surgi, tant en ville qu'à la campagne. On en conclut que «chez nous (où que ce soit!), la tâche apostolique est à peu près accomplie; il faut encore maintenir ce qui existe, il faut l'agrandir par l'évangélisation». Pourtant, nombre d'églises sont rendues stériles parce qu'on n'y trouve guère de communauté incarnant, réalisant le corps de Christ. Les églises de maison, au sein des églises locales, sont des communautés à dimension humaine; elles ne sont pas une marotte de quelques-uns ni une découverte des temps modernes, mais constituent un élément essentiel de la vie de l'église. Si une église locale veut porter du fruit (voire survivre), elle doit retrouver cette vocation apostolique qui consiste à créer de nouvelles communautés; à commencer par des communautés de maison en son propre sein.

Et ce ministère n'est pas réservé aux grands ténors, apôtres et missionnaires dans une culture étrangère. Mais il repose sur chaque croyant: *Chacun est appelé à participer à la fondation et à la construction d'une communauté!* Non pas tout seul, bien sûr, mais avec les autres frères et sœurs qui lui sont donnés dans son lieu de vie. «Approchez-vous *pour que vous* aussi, comme des

pierres vivantes, vous *soyez utilisés dans la construction du temple spirituel*» (1 Pi 2).

Je suis de plus en plus convaincu que les nouveaux chrétiens ne tiendront pas, à long terme (ou du moins qu'ils ne porteront pas de fruit) s'ils ne deviennent pas participants de la fondation et de la construction d'une communauté vivante. Tant d'exemples positifs nous le montrent: je pense à d'anciens étudiants, qui ont eu à cœur de réunir des frères dans leur lieu d'étude, de cheminer avec eux dans la foi et l'amitié, de laisser leur amour rayonner et attirer d'autres à Christ. Plus tard, ils ont poursuivi le même projet dans leur lieu de travail: à l'hôpital comme médecins, au parquet comme magistrats,... dans l'église locale comme paroissiens... Ceux par contre qui avaient refusé d'entrer dans ce projet, ou qui s'y sont laissés entraîner passivement, n'ont plus retrouvé de telles communautés de maison quand ils ont changé de lieu ou d'activités; ils ont été déçus de l'église, mais n'ont pas pu contribuer à son renouvellement. Beaucoup sont devenus progressivement des chrétiens sans conviction ferme, sans zèle, voire même non-pratiquants...

Évidemment, ce constat plutôt expérimental ne constitue pas en soi un appel à créer et vivre la communauté de maison. Comme le titre le suggère, les communautés de maison représentent certainement un espoir pour les églises occidentales qui se vident, comme pour les églises jeunes d'autres continents dont les assemblées sont trop grandes et anonymes pour offrir une alternative ou un complément valable aux structures communautaires traditionnelles. Mais cela non plus ne constitue pas une base suffisante. Il faut, pour s'engager dans cette vie, que la Parole de Dieu nous atteigne et nous donne une meilleure compréhension du dessein de Dieu pour l'église. Heureusement, les différents auteurs de ce livre font allusion à l'enracinement biblique d'une telle entreprise. À mon avis, pas d'une manière suffisamment suivie et approfondie.

Dans la préface, Maurice Gardiol écrit: «D'aucun seront peut-être étonnés du manque d'unité formelle ou littéraire, de l'aspect un peu brouillon de l'ouvrage. C'est qu'il est composé de textes, de témoignages, de pensées qui ont été écrits par différents auteurs, à différents moments, pour diverses publications, sans toujours prévoir qu'un jour ils seraient réunis.»

Les cinq chapitres de cet ouvrage sont traversés par le souci des auteurs de communiquer une vision à la fois ancrée dans l'Écriture et issue d'une expérience, et qui de plus répond aux besoins

actuels de l'église. Des témoignages de situations vécues illustrent les exposés. J'aurais toutefois désiré que les témoignages proviennent aussi d'autres cultures et sous-cultures que de la Suisse romande protestante. Il aurait été aussi bon d'avoir un chapitre sur la manière dont ces communautés de maison évoluent avec les années, en développant si possible les problèmes à résoudre à long terme. On discerne, en lisant ce livre, que les églises de maison ne veulent pas instituer de nouvelles formes ou structures. Elles désirent faire partie intégrante du plan de Dieu pour son Église. En fait, ces communautés portent en elles un potentiel de renouvellement, mais aussi de contestation de certains schémas confortables véhiculés par les institutions ecclésiastiques traditionnelles.

Voilà pourquoi les communautés de maison rencontrent encore tant de résistances parmi beaucoup de pasteurs et de croyants, en Afrique comme en Europe. En effet, les dons et les ministères, remis en valeur au sein des communautés de maison, contribuent souvent, dans un premier temps, à déloger le pasteur d'une position confortable (?) et incontestée, pour l'atteler à un équipage où d'autres peuvent devenir de vrais vis-à-vis. Au sein de ces communautés, le croyant ne peut plus se contenter d'une piété individuelle ou muette; il ne peut plus faire l'économie d'un engagement de toute sa personne. Lui aussi est délogé de sa position confortable et spirituellement passive. Quelques pages excellentes aideront les communautés à discerner les charismes et ministères que Dieu a en réserve pour elles. Encore faudrait-il préciser les conditions pour que ces charismes puissent être reçus, exercés et reconnus: l'accueil du Saint-Esprit dans la foi et l'obéissance. Cet ouvrage ne le fait pas et ce n'était par ailleurs pas son but.

Il faut aussi reconnaître que les écueils sont nombreux! C'est ce qui explique aussi certaines résistances à l'implantation de petites communautés locales. En redécouvrant au travers d'une pratique la place de tout chrétien dans le ministère de l'église, on risque de mépriser le ministère consacré du pasteur; c'est vrai qu'il n'est pas facile d'articuler les ministères consacrés à ceux de tous les membres du peuple de Dieu; c'est une longue école, autant pour les pasteurs que pour les laïcs. Il peut arriver — surtout en cas de tension — que l'on tourne en rond, parce qu'aucun ministère authentique ne s'exerce; ainsi, les problèmes restent irrésolus, aucune guérison n'apparaît et aucune vie n'est renouvelée. On se tient à une distance prudente les uns face aux autres; bien qu'il règne une entente cordiale, il ne se passe rien jusqu'au jour où les impatients

prennent le pouvoir. On risque alors de mépriser l'institution ecclésiastique et les ministères qu'elle a institués, l'histoire à travers laquelle l'Évangile a été transmis jusqu'à ce jour et la communion universelle des saints, dont ne peut se passer la communauté locale. Alors qu'on voulait vivre l'Évangile dans un lieu, ce lieu-même peut devenir un ghetto où l'on se retire loin de la confrontation avec le monde. Les risques de maladie et de mort demeurent toujours là où se risque la vie. Tenter d'être l'Église du Seigneur, c'est courir ce risque avec lui.

Jean-Claude SCHWAB
Pasteur de l'Église Réformée
Évangélique de Neuchâtel (Suisse),
paroisse de Saint-Blaise