

Scriptura :

Nouvelle Série

vol. 12 n° 1

*Revue des étudiants des cycles supérieurs de la Faculté de théologie
et de sciences des religions de l'Université de Montréal.*

Publiée deux fois par année.

Rédacteur en chef Francis Daoust
Rédacteur adjoint Richard Côté
Comité de lecture Béatrice Bérubé, Jean-François Breton,
Pierre Cardinal, Francis Daoust
Infographie Jean-Sébastien Viard
Trésorier Jean-François Breton
Collaborateurs Béatrice Bérubé (UQAM)
Pierre Cardinal (Université Laval)
Gaétane Forget (Université Saint-Paul)
Calogero A. Miceli (Concordia University)
Sara Parks Ricker (McGill University)
Thérèse Savard (Univ. de Sherbrooke)
Hervé Tremblay, o.p.
(Collège Universitaire Dominicain)

www.ftsr.umontreal.ca/scriptura

Scriptura : Nouvelle Série
Faculté de théologie et de sciences des religions
Université de Montréal - C.P. 6128, succ. Centre-Ville
Montréal (Québec), Canada, H3C 3J7
courrier électronique : francis.daoust@umontreal.ca

Les articles publiés ne reflètent pas nécessairement l'opinion de l'éditeur.
Envoi de publication canadienne - Contrat de vente N° 0203440
Bibliothèque nationale du Québec
Bibliothèque nationale du Canada

ISSN 1495-9313

THÉOLOGIE ÉVANGÉLIQUE
ET
CONTEXTE QUÉBÉCOIS

Sous la direction de

Marc D. Paré et Steve Robitaille

Éditorial

Marc D. Paré et Steve Robitaille

Ce numéro de *Scriptura* souligne le 35^e anniversaire de l'École de théologie évangélique de Montréal (ETEM). Fondée sous le nom Institut biblique Laval, elle est née d'un projet missionnaire, soit la formation de dirigeants québécois pour les Églises Frères mennonites (de tradition anabaptiste et évangélique) alors en pleine croissance et dont la présence au Québec remonte à exactement 50 ans. L'ETEM a toutefois rapidement servi à former des dirigeants et laïcs de différents milieux évangéliques québécois. Au début des années 1990, une entente avec l'Université de Montréal, par l'entremise de la Faculté de théologie et de sciences des religions a permis à l'ETEM d'offrir une formation de premier cycle universitaire dans une perspective évangélique.

C'est dans une telle perspective évangélique que ce numéro propose un questionnement articulé en deux temps. La première partie vise à situer l'identité théologique évangélique, à poser la question de la théologie évangélique en américanité francophone. Ainsi, Claude Rochon met en relation l'herméneutique calviniste, dispensationnaliste et wesleyenne et réfléchit à la question de l'identité théologique évangélique en contexte postmoderne québécois. Réal Gagné quant à lui part de la spiritualité wesleyenne pour explorer la possibilité de créer des ponts entre les théologies wesleyenne, catholique et évangélique et s'interroger sur l'apport possible du wesleyanisme pour les relations entre évangéliques et catholiques au Québec. Steve Robitaille établit ensuite des liens entre l'ecclésiologie des « Églises émergentes » et celle de la tradition anabaptiste pour en faire une évaluation théologique critique. Enfin, Éric Wingender discute de la couverture médiatique de l'évangélisme états-unien et du « problème d'image » que cela cause pour le protestantisme évangélique en contexte québécois.

La deuxième partie est consacrée à différentes études théologiques (études bibliques, homilétique, éthique sociale). Marc D. Paré présente les actes symboliques des prophètes et explique leur fonction dans le prophétisme de l'Ancien Testament. Jean-Raymond Théorêt étudie le rôle de la prédication dans la transformation de la vision du monde des évangéliques. Pierre Gilbert clôt le numéro en explorant les implications de la « double citoyenneté » du chrétien – la citoyenneté du Royaume de Dieu et la citoyenneté nationale – en contexte démocratique.

Depuis la fondation de l'ETEM, le mouvement évangélique québécois a connu des bouleversements profonds. Il a toutefois conservé certaines de ses particularités et de ses accents. Le parcours de l'ETEM reflète bien cette « adaptation dans la continuité ». La voie adoptée par l'ETEM est celle du dialogue avec les catholiques, le monde universitaire et la société. Ce parcours n'a toutefois jamais nécessité la perte de l'identité évangélique de l'École (n'en déplaise à certains fondamentalistes). Un réel dialogue exige l'échange de convictions et non la réduction du discours au plus petit dénominateur commun. Le dialogue permet toutefois de constater que, malgré les spécificités de différentes Églises et institutions de formation théologique, les convictions et les défis sont souvent parallèles. Parmi ces défis, nous n'en relèverons qu'un, peut-être le plus grand, celui des liens, idéalement de l'intégration, entre la foi et l'Église d'un côté et la culture, la science (incluant les études théologiques) et l'Académie de l'autre.

Ces quelques articles n'ont certainement pas la prétention de tracer une voie vers une résolution de tels défis, mais plutôt d'encourager les évangéliques à se mettre en chemin, avec l'espoir que leur travail de réflexion, s'il s'ancre vraiment dans la réalité québécoise, puisse aussi être utile aux autres qui partagent certains de leurs questionnements et qui font route avec eux.

Conjuguer *sola scriptura* et *semper reformanda* au 21^e siècle au Québec : un défi impossible ?

Par Claude Rochon*

La Réforme protestante s'est articulée autour de deux cris de bataille : *sola scriptura*, le recours aux Écritures comme autorité finale en matière de foi, et *semper reformanda*, l'engagement à une réforme continue. De tout temps, maintenir en tension ces deux principes représente un défi énorme, et ce, encore plus au 21^e siècle.

Comment, donc, dans une perspective protestante évangélique, réfléchir théologiquement d'une façon qui soit pertinente pour notre société postmoderne sans trahir l'identité évangélique ? C'est ce que nous nous proposons d'étudier. Après avoir posé quelques définitions, nous examinerons de façon critique quelques aspects distinctifs de la théologie évangélique, pour ensuite les mettre en rapport avec les caractéristiques de la postmodernité. Nous concluons avec quelques pistes de réflexion.

Questions de définitions

Qu'est-ce que la théologie ? Étymologiquement, il s'agit d'un discours ou d'une science (*logos*) sur Dieu (*theos*). De façon plus explicite, la théologie se rapporte généralement à l'étude ou à l'interprétation systématique de la foi et de l'expérience chrétiennes basées sur la révélation divine. La théologie chrétienne cherche également à appliquer ces vérités à l'ensemble de l'expérience et de la réflexion humaines¹. Plus concrètement, nous retiendrons la définition suivante : la

* L'auteur est titulaire d'un doctorat en sciences des religions de la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal et est chargé de cours à l'Université de Montréal et à l'École de théologie évangélique de Montréal.

¹ S. GRENZ, D. GURETZKI et C. NORDLING, *Pocket Dictionary of Theological Terms*, Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 1999, p. 113.
Scriptura : Nouvelle Série 12/1 (2010)

théologie, c'est « la réflexion des chrétiens sur l'Évangile en rapport avec leurs propres circonstances². »

Ceci dit, en quoi la théologie chrétienne peut-elle être *évangélique* ? Comment ce qualificatif affecte-t-il notre définition ? S'agit-il de se limiter à la réflexion des auteurs d'allégeance évangélique ? Ou aux procédures exégétiques et herméneutiques communément acceptées par le milieu évangélique ? Ou d'interpréter tout texte biblique ou théologique à la lumière des quatre *évangiles* ? Ou encore, de ne retenir que les points communs de la tradition évangélique, qui, comme nous le verrons, est loin d'être homogène ? Cette question fascinante mériterait un traitement approfondi que nous ne pouvons entreprendre ici. Mais nous devons faire un choix et, à l'encontre de notre dernière suggestion, il nous apparaît pertinent, dans la mesure où nous voulons mettre la théologie évangélique en rapport avec l'*ethos* postmoderne éclaté, de considérer ses différences internes plutôt que ses points communs.

Nous sommes conscient que cette question est vaste et que son traitement adéquat mériterait une thèse complète. Nous n'avons d'autre ambition ici que de mettre en dialogue deux auteurs dont les chemins ne risqueraient pas autrement de se croiser : l'exégète Ben Witherington III, qui propose à la fin de son ouvrage une solution postmoderne qui nous semble inadaptée au contexte québécois, et le philosophe Yves Boisvert, spécialiste québécois du postmodernisme.

La théologie évangélique dans ses particularités

Selon B. Witherington III, l'évangélisme populaire est principalement tributaire de trois courants théologiques, chacun

² R. BAKKE, A. POWNALL et G. SMITH, *Espoir pour la ville. Dieu dans la cité*, Québec, Éditions La Clairière, 1994, p. 113. D'autres définitions sont bien sûr possibles et pourraient mener à des aboutissements différents mais tout aussi féconds.

renvoyant d'une manière ou d'une autre aux Écritures : la sotériologie augustinienne-luthérienne-calviniste, l'eschatologie dispensationaliste et la pneumatologie wesleyenne-pentecôtiste³. Toutefois, souligne-t-il, chacune de ces contributions a engendré certains effets pervers : l'individualisme et le déterminisme de l'héritage calviniste, l'ahistoricisme de la lecture dispensationaliste de la prophétie et, dans le cas des successeurs de Wesley, la promotion de l'expérience comme norme extrabiblique. Selon Witherington, les fondements exégétiques des particularités de ces systèmes théologiques s'avèrent déficients. Parfois, l'exégèse des textes bibliques se fait au mépris de leur contexte historique, social ou littéraire. Entre autres, souligne l'auteur, on ignore souvent un principe herméneutique fondamental : le texte ne peut signifier aujourd'hui ce qu'il ne pouvait signifier à l'auteur original⁴. Ou encore, on impose à ces textes une interprétation qui suit une grille théologique déterminée : « si le texte A ne peut signifier cela (puisque cela contredirait nos convictions théologiques préalables), alors le texte B ne signifie sûrement pas cela non plus⁵. »

Considérons chacun de ces sous-systèmes théologiques ainsi que les reproches que Witherington leur adresse⁶.

³ B. WITHERINGTON III, *The Problem with Evangelical Theology: Testing the Exegetical Foundations of Calvinism, Dispentionalism and Wesleyanism*, Waco, TX, Baylor University Press, 2005.

⁴⁴ "(...) *what the text could not have possibly meant to the original inspired biblical author, it cannot possibly mean today.*" WITHERINGTON, *The Problem with Evangelical Theology*, p. x.

⁵ "(...) *if text A cannot possibly mean that (since it would be inconsistent with one's prior theological commitments), then text B surely does not mean that either.*" WITHERINGTON, *The Problem with Evangelical Theology*, p. 4.

⁶ Nous ne pouvons ici rendre compte en détails de l'analyse que Witherington en fait à partir d'une étude exégétique serrée de textes-clés qui sous-tendent ces trois systèmes théologiques, et nous renvoyons le lecteur intéressé à son ouvrage. Nous n'avons pas non plus la prétention de débattre avec l'exégète aguerri qu'est Witherington. Nous relevons simplement ses conclusions pour les mettre en rapport avec une compréhension québécoise du post-modernisme.

Le luthéranisme

Selon Martin Luther (1483-1546), la justification résulte uniquement du don de la grâce divine (*sola gratia*) que le croyant s'approprie par la foi (*sola fidei*) : c'est là l'essence de l'Évangile. Dieu déclare le pécheur juste par la mort de Jésus plutôt que par les œuvres ou le mérite humains.

Selon Witherington, les aspects problématiques de la théologie luthérienne relèvent de la compréhension augustinienne de la nature humaine et de la souveraineté et du caractère divins. Luther interprète Romains 5-7 à partir de sa lecture d'Augustin, en particulier l'influence déterminante d'Adam sur l'humanité en termes de dépravation totale, de servitude au péché, de prédétermination au salut et d'imputation de la justice divine. « Luther ne pouvait accepter l'idée [...] que la volonté divine puisse être frustrée par le péché : si la servitude humaine est absolue, alors l'élection divine doit également l'être ». Il s'ensuit que « la réponse humaine n'est pas simplement rendue possible mais plutôt déterminée par la grâce irrésistible⁷ ».

Witherington croit au contraire que les chrétiens ne sont pas asservis au péché comme le sont les non-chrétiens. D'une part, le controversé septième chapitre de l'épître aux Romains ne traite pas de la vie chrétienne. D'autre part, l'opposition Adam/Christ indique que Jésus est mort pour les péchés de tous et non seulement pour les élus. Que tous ne soient pas sauvés n'atteste en rien des intentions divines, mais plutôt de la réponse humaine. En dernier lieu, la justice divine n'est pas simplement transférée aux croyants : ceux-ci sont justifiés devant Dieu au moment de la conversion, mais l'Esprit saint leur fournit les ressources nécessaires pour vivre de façon juste.

⁷ “Luther did not handle well the idea that (...) God's will could actually be frustrated by sin and sinning. If human bondage is absolute, then of course God's election must be equally absolute if anyone is going to be saved. The human response is not merely enabled but rather determined by irresistible grace”. WITHERINGTON, *The Problem with Evangelical Theology*, p. 225.

Le calvinisme

Pour Jean Calvin (1509-1564), c'est la souveraineté divine qui s'avère centrale. En fait, le calvinisme s'est développé à partir de la pensée de Calvin telle qu'on la retrouve dans les *Instituts de la religion chrétienne*. Le synode de Dort (1618-1619) en a élaboré les principes fondamentaux, soit la dépravation totale, l'élection inconditionnelle, l'expiation limitée, la grâce irrésistible et la persévérance des saints⁸.

Selon Witherington, le problème de la théologie calviniste découle également de la doctrine augustinienne de Dieu. Bien que Calvin rende davantage justice que Luther à la diversité du texte biblique, il comprend parfois mal la pensée paulinienne, en particulier le fonctionnement de la souveraineté et de l'élection divines. Il est important de situer les enseignements de Paul sur la prédestination, l'élection, l'apostasie et le salut dans le contexte des discussions juives de l'époque, et non dans un cadre augustinien, luthérien ou calviniste. Par exemple, l'élection et la prédétermination absolue n'étaient pas des concepts liés de façon inhérente. De plus, pour Paul, l'élection n'est pas une catégorie individuelle mais collective : elle concernait l'Israël ethnique, elle est maintenant « en Christ⁹ ». Cette élection ne prédétermine pas quels individus appartiennent ou non à ce groupe. Par ailleurs, selon Paul, la persévérance est nécessaire au salut et elle implique un effort humain. Comme l'auteur de l'épître aux Hébreux, il affirme que l'apostasie est possible, même pour un vrai croyant¹⁰.

⁸ Liste qui, en anglais, forme l'acronyme TULIP : *Total depravity, Unconditional election, Limited atonement, Irresistible grace, Perseverance of the saints*.

⁹ Witherington examine plus particulièrement Romains 9-11.

¹⁰ "One is not eternally secure until one is securely in eternity." WITHERINGTON, *The Problem with Evangelical Theology*, p. 87.

*Le dispensationalisme*¹¹

Le dispensationalisme semble avoir initialement surgi au 19^e siècle en réponse à une vision¹² et à un souci pastoral concernant les prophéties bibliques non réalisées. Les problèmes de cette approche se situent sur le plan de l'eschatologie et de la prophétie. Le dispensationalisme original élaboré par J. N. Darby (1800-1882) suggère que l'œuvre salvifique divine s'accomplit différemment selon différentes périodes historiques ou *dispensations*. Entre autres, Dieu a un plan distinct pour Israël et pour l'Église. Cette dernière sera « enlevée » secrètement sept ans avant le retour du Christ, qui règnera alors sur terre avec Israël pendant mille ans. Le dispensationalisme contemporain demeure généralement prémillénariste, mais rejette la distinction ontologique entre Israël et l'Église en tant que deux peuples de Dieu et les considère plutôt comme deux incorporations (*embodiement*) historiques d'un seul peuple.

Outre le problème fondamental de cette manière d'envisager la prophétie comme prédictive d'un avenir plus ou moins rapproché, la théologie d'un enlèvement¹³ eschatologique pose problème lorsqu'on l'importe dans divers textes néotestamentaires. Les notions de deux peuples de Dieu, deux retours du Christ, etc., fragmentent le texte biblique et le réduisent à un schéma fortement compartimenté qui ne lui rend pas justice.

Selon Witherington, le dispensationalisme manifeste une profonde incompréhension de la nature même de la prophétie biblique et apocalyptique, ainsi que de l'aspect figuratif du

¹¹ Pour une description et une analyse plus détaillées de cette mouvance, nous renvoyons le lecteur à l'article de M. PARÉ et S. ROBITAILLE, « L'Antéchrist sera Roumain, ou comment les dispensationalistes estiment connaître la fin des temps », *Scriptura : Nouvelle série* 6/1 (2004), p. 101-118.

¹² En 1830, à Glasgow (Écosse), au cours d'un service religieux, une jeune fille nommée Margaret MacDonald aurait reçu une vision à propos d'un retour du Christ en deux étapes.

¹³ *Rapture*, en anglais.

langage qui y est utilisé. De plus, on ne tient pas compte du fait que certaines prophéties étaient conditionnelles alors que d'autres ont déjà été accomplies. Enfin, on néglige le fait que ces textes sont destinés aux croyants de chaque époque de l'histoire de l'Église, et non simplement aux chrétiens occidentaux modernes.

Le wesleyanisme

John Wesley (1703-1791) a tenté d'harmoniser la doctrine de la justification par la foi avec le processus de sanctification du croyant par l'Esprit saint. Par opposition aux calvinistes, les wesleyens, c'est-à-dire les méthodistes, les pentecôtistes et les Églises issues du Mouvement de sanctification¹⁴, tendent à être arminiens¹⁵ dans leur compréhension de la doctrine du salut. Leurs doctrines distinctives incluent la sanctification entière et la deuxième bénédiction. Selon Wesley, une vie chrétienne pure requiert deux étapes : une sanctification initiale à la conversion et un événement subséquent de sanctification (souvent appelé deuxième bénédiction) par lequel le chrétien est libéré des liens de sa nature pécheresse.

Les problèmes exégétiques de la théologie wesleyenne touchent la notion de sanctification, ainsi que la nature et la puissance de la grâce. Selon Witherington, le traitement problématique de certains textes¹⁶ réduit la « volonté rendue possible par la grâce¹⁷ » à un libre arbitre non biblique. De plus, Wesley définit parfois le péché trop étroitement, comme une simple violation volontaire d'une loi connue, et conçoit ainsi la perfection comme l'évitement d'une telle action combiné à l'expérience et à

¹⁴ Un mouvement au sein de certaines Églises protestantes du milieu du 19^e siècle axé sur la doctrine wesleyenne de la sanctification entière.

¹⁵ Un système théologique fondé sur la pensée d'Arminius (1560-1609) selon lequel l'élection divine d'un individu, *contra* la pensée calviniste sur la prédestination, est basée sur la prescience divine de son acceptation ou rejet du Christ.

¹⁶ Entre autres, le sermon sur la Montagne, ainsi que l'évangile et les épîtres johanniques.

¹⁷ *Grace-enabled will*, en anglais.

l'expression d'un amour saint. Toutefois, cette définition de la perfection ne correspond pas à celle de Paul, qui en parle en termes de conformité au Christ non seulement dans ses souffrances et sa mort, mais aussi dans sa résurrection.

En bon méthodiste, Witherington s'avère cependant moins sévère avec la théologie wesleyenne et défend les notions de sanctification entière et de grâce prévenante¹⁸. « La perfection dans le sens paulinien », dit-il, « est naturellement impossible jusqu'au retour du Christ ; mais il est tout de même possible d'éprouver l'amour parfait de Dieu ici et maintenant et ainsi de ne plus vivre dans la crainte¹⁹. » Bien qu'il y ait lieu de ne définir trop étroitement ni le péché ni la perfection, le Nouveau Testament suggère néanmoins que l'amour et la grâce divins sont assez puissants pour transformer les êtres humains. Avec l'aide de Dieu, les croyants peuvent résister à la tentation et au péché et croître en Christ jusqu'au moment où ils atteindront la perfection dans l'autre vie.

Le pentecôtisme

Le pentecôtisme est un mouvement apparu au début du 20^e siècle qui met l'accent sur un « baptême de l'Esprit » suivant la conversion, ainsi que sur la glossolalie (parler en langues) comme évidence initiale d'un tel baptême.

La pneumatologie pentecôtiste s'avère problématique dans son traitement du caractère de l'Esprit saint, des dons spirituels (en particulier le don des langues) et de l'accent sur le concept de subséquence, c'est-à-dire les notions de baptême de l'Esprit, de seconde bénédiction et de sanctification entière comme

¹⁸ L'idée promulguée par Wesley selon laquelle Dieu a permis à chaque personne de répondre favorablement à l'Évangile si elle décide de faire ce choix.

¹⁹ *“Perfection in the full Pauline sense of the term was, of course, not attainable (...) But it was possible to experience the perfect love of God here and now, and so no longer live in fear (...)”* WITHERINGTON, *The Problem with Evangelical Theology*, p. 215.

deuxième œuvre définitive de grâce en plus de la nouvelle naissance. Witherington ne rejette pas le concept de sanctification progressive, mais le traitement herméneutique de telles expériences spirituelles que l'on rencontre au sein du pentecôtisme. La lecture de certains textes²⁰ pose problème lorsqu'on tente de leur imposer une théologie de conversion en plusieurs étapes.

Un constat troublant

Ainsi, autant les formes expérientielles que cognitives de la théologie évangélique s'avèrent problématiques, surtout à l'égard de leurs particularités distinctives, qui sont souvent imposées au texte biblique. Non seulement les théologies de Luther, Calvin et Wesley démontrent certaines faiblesses exégétiques, mais leurs successeurs moins aguerris au sein de la culture évangélique moderne courent le risque d'en abuser davantage. Bien sûr, une plus grande rigueur exégétique minimiserait ce genre de problème, et c'est ce que Witherington suggère pertinemment. Toutefois, un tel correctif serait-il suffisant pour alimenter la réflexion théologique au 21^e siècle ? Y a-t-il une manière différente d'aborder la théologie évangélique, laquelle serait compatible avec la pensée postmoderne ? C'est cette question que nous nous proposons d'examiner.

Le postmodernisme

Il est notoire que le postmodernisme est réticent à se laisser définir²¹. Les experts ne s'entendent d'ailleurs pas sur une définition unique²². Nous tenterons néanmoins d'en esquisser les grandes lignes.

²⁰ Jean 20, Actes 2 et Actes 19, par exemple.

²¹ Y. BOISVERT, *Le Postmodernisme*, Montréal, Éditions du Boréal, 1995, p. 12-13.

²² S. J. GRENZ, *A Primer on Postmodernism*, Cambridge, Eerdmans, 1996, p. 11-12.

SOLA SCRIPTURA ET SEMPER REFORMANDA

Selon le postmodernisme, les concepts modernistes hérités du siècle des lumières ne sont plus adéquats pour appréhender le monde contemporain²³. Le *projet moderne* visait à « réaliser l'universalité des communautés à travers une émancipation progressive de l'humanité²⁴. » Toutefois, au nom de l'universalisation et de la pensée progressiste, la modernité a été fondée sur des critères d'exclusion (de ce qui ne lui ressemblait pas) et de proscription (de ce qui n'allait pas dans le même sens qu'elle). Les événements du 20^e siècle témoignent éloquentement de cet échec : guerres mondiales, *Shoah*, goulags soviétiques, guerre froide et menace nucléaire, écart économique croissant entre Nord et Sud, et ainsi de suite. Parallèlement, on a assisté au déracinement culturel de l'être humain et à une remise en question de ses croyances, ce qui a provoqué l'effondrement de la solidarité communautaire et le déclin de la société civile, avec un effet funeste sur le *vouloir-vivre ensemble*. En fin de compte, les postmodernistes « estiment que l'homme réalise enfin son rêve d'être maître de la nature (de se faire Dieu) grâce à la technologie mais qu'il atteint et détruit, par la même occasion, sa propre nature²⁵. »

La culture postmoderne est marquée par l'hétérogénéité et le pluralisme, la proximité et la quotidienneté. En effet, l'individu postmoderne est de plus en plus réfractaire à tout dogmatisme idéologique et à toute forme d'autorité qui voudrait lui imposer ses valeurs; il préfère se fier à son expérience personnelle. En outre, le monde se complexifie et échappe de plus en plus à son contrôle : tout change tellement vite qu'il lui est devenu impossible de penser ce monde de manière eschatologique. Ainsi, « les postmodernistes parlent de la fin de l'«H»istoire et du début du règne des histoires, qui sont devenues de simples

²³ Toutefois, la postmodernité ne constitue ni un reniement total de la modernité ni une rupture radicale avec cette dernière : « Le préfixe "post" signifie en quelque sorte un dépassement qui intègre le passé, un "au-delà" comprenant le moderne, mais le complétant par des éléments adaptés à la nouvelle conjoncture sociale. » Y. BOISVERT, *Le Postmodernisme*, p. 17.

²⁴ BOISVERT, *Le Postmodernisme*, p. 18.

²⁵ BOISVERT, *Le Postmodernisme*, p. 25.

récits et interprétations particulières d'événements qui se succèdent²⁶. » Cette nouvelle attitude empêche l'individu d'avoir recours à des références universelles, l'incite à privilégier la proximité et le quotidien²⁷ et l'amène à choisir ses propres critères de vérité.

Cette situation a entraîné l'incrédulité face aux *métarécits*²⁸ et le surgissement de *microrécits* : « La culture postmoderne est donc caractérisée par l'apparition d'une multitude de petits récits qui édictent leur propre norme. Ce dernier point est fondamental car il exprime la perte des références uniques, nous précipitant ainsi vers une "crise normative"²⁹ ». Ces microrécits, qui évoluent en parallèle les uns avec les autres, permettent à l'individu de continuer à croire, mais de choisir ses croyances plutôt que de se les laisser imposer. Il conserve ainsi la possibilité de les adapter et de les changer selon les conditions du moment.

L'individu postmoderne éprouve néanmoins le besoin d'appartenir à un groupe pour des raisons identitaires. Toutefois, il n'hésite pas à le quitter promptement ou même à se joindre à plusieurs à la fois. Par ailleurs, il préfère des formes souples de religiosité et de spiritualité, privilégie la communauté locale et se laisse interpellé par les problématiques sociales.

En somme, « la postmodernité est d'abord une ère de remise en question profonde de notre rapport au monde³⁰. »

²⁶ BOISVERT, *Le Postmodernisme*, p. 22.

²⁷ « On peut donc dire que le postmodernisme est convaincu que le meilleur moyen d'assurer le bon développement du futur est d'assurer la pleine réalisation du présent. » BOISVERT, *Le Postmodernisme*, p. 79.

²⁸ « Dans son livre *Le postmodernisme expliqué aux enfants*, Lyotard précise que la fin des grands récits "ne veut pas dire que nul récit n'est plus crédible. Par métarécit ou grand récit, j'entends précisément des narrations à fonction légitimante. Leur déclin n'empêche pas les milliards d'histoires, petites et moins petites, de continuer à travers la vie quotidienne." » BOISVERT, *Le Postmodernisme*, p. 42.

²⁹ BOISVERT, *Le Postmodernisme*, p. 43.

³⁰ BOISVERT, *Le Postmodernisme*, p. 107.

Les conséquences du postmodernisme pour la théologie évangélique

Pour la pensée évangélique, cet état de choses présente des points de contact intéressants. D'abord, le postmodernisme rejette des concepts modernistes qui étaient antagonistes au christianisme : entre autres, l'idée que l'être humain peut de sa propre force résoudre tous ses problèmes. De plus, le postmodernisme se dit inclusif : l'Évangile est donc moins sujet à être rejeté que sous le modernisme³¹. À cet effet, S. Grenz note d'ailleurs que les chrétiens devraient se réjouir de la critique postmoderne de l'héritage essentialiste du siècle des lumières³². Enfin, l'individu postmoderne éprouve un vif désir de spiritualité.

Toutefois, le postmodernisme présente certains défis pour la théologie évangélique, et plus particulièrement pour les sous-systèmes théologiques que nous avons décrits précédemment.

Les conséquences pour les sous-systèmes théologiques

Dans une perspective postmoderniste, le luthérianisme, le calvinisme, le dispensationalisme, le wesleyanisme et le pentecôtisme présentent les caractéristiques suivantes.

Premièrement, ils sont historiquement et culturellement déterminés : ils ont surgi et se sont développés dans des circonstances particulières qui ont modelé leur évolution et dont ils portent encore la marque aujourd'hui. Witherington signale pertinemment que tous les sous-systèmes théologiques évangéliques sont le produit de visions du monde occidentales et

³¹ Le postmodernisme se méfie toutefois de tout ce qui semble exclusif. Nous y reviendrons.

³² S. J. GRENZ et J. R. FRANKE, *Beyond Foundationalism. Shaping Theology in a Postmodern Context*, Louisville, KY, Westminster John Knox Press, 2001. Par essentialisme, les auteurs entendent une position épistémologique qui postule que les êtres et les choses ont des propriétés intrinsèques indépendantes de leurs propriétés relationnelles (p. 152).

modernistes, informés par des auteurs néotestamentaires qui n'étaient ni occidentaux ni modernistes : « Ils n'ont pas vécu dans un monde presque exclusivement gentil, ni œuvré dans l'ombre d'Augustin, de Thomas d'Aquin, de Luther, de Calvin ou même de Wesley. Ils étaient Juifs et ils pensaient comme des Juifs du premier siècle³³. »

Deuxièmement, et en partie à cause du point précédent, ils ne peuvent plus, dans une perspective postmoderne, prétendre fonctionner comme métarécits, c'est-à-dire comme systèmes de pensée à fonction légitimante. En fait, chacun aspire à présenter le « plan de salut » de façon correcte, qui s'avère inconciliable avec celle adoptée par les autres. De plus, cette apologétique s'élabore en comblant les apories du récit biblique sur des fondements exégétiques qui, comme le démontre Witherington, apparaissent précaires.

Troisièmement, notons cependant que, dans une perspective postmoderniste, les problèmes exégétiques qu'on pourrait leur reprocher ne sont plus vraiment pertinents. En effet, aucun système exégétique ne peut viser une quelconque prééminence à cet effet, puisqu'il se constituerait lui-même en quelque sorte en métarécit. Par exemple, la méthode historico-critique présuppose qu'on peut connaître l'histoire et la culture d'une époque donnée. Or, cette hypothèse s'avère invalide dans la pensée postmoderne. Cette méthode et les conclusions qu'on peut en tirer constituent alors elles aussi des microrécits³⁴.

³³ *"They did not live in an almost exclusively Gentile world, nor did they labor in the shadow of Augustine, Aquinas, Luther, Calvin, or even Wesley. They were Jews, and they thought like first-century Jews".* WITHERINGTON, *The Problem with Evangelical Theology*, p. 227.

³⁴ On pourrait objecter que, sans tomber dans un usage positiviste, l'approche historico-critique demeure un excellent outil pour invalider de façon critique une interprétation arbitraire. Mais la question se pose alors : selon quels critères une telle interprétation serait-elle jugée arbitraire ? Selon les canons historico-critiques, bien sûr !

SOLA SCRIPTURA ET SEMPER REFORMANDA

Quatrièmement, et en partie à cause du point précédent, les sous-systèmes théologiques, évangéliques ou autres, peuvent cependant fonctionner comme microrécits, ce qui ouvre la porte à la légitimité d'une grande variété de théologies. Chacun peut aussi fonctionner comme métarécit à l'intérieur d'une communauté, ce qui est d'ailleurs déjà le cas. Cette fonction érige cependant un obstacle au dialogue entre les communautés basées sur des métarécits différents.

Cinquièmement, force est de constater que certains sous-systèmes théologiques s'avèrent plus problématiques que d'autres face à la pensée postmoderne. Ainsi, le rejet de tout dogmatisme idéologique s'oppose aux différentes formes de calvinisme (et même au luthéranisme). Non que le calvinisme soit plus dogmatique que d'autres systèmes, mais l'image de Dieu qu'il projette apparaît davantage comme telle. De même, l'incapacité pour l'individu postmoderne de penser le monde de manière eschatologique laisse prévoir des jours difficiles pour le dispensationalisme.

Le wesleyanisme s'oppose moins à l'*ethos* postmoderne grâce à son accent sur l'expérience personnelle. En effet, les formes plus modernes du Mouvement de sanctification s'accordent bien avec la tendance postmoderne au conjonctuel, à la proximité et au quotidien. D'ailleurs, notons que la croissance des Églises d'allégeance pentecôtiste au Québec a surpassé de loin celle des autres Églises évangéliques³⁵. Ceci dit, certaines particularités de cette théologie s'opposent à la pensée postmoderne ; ainsi, la nécessité de la glossolalie comme évidence de la conversion peut apparaître dogmatique.

³⁵ Le nombre d'Églises pentecôtistes a augmenté de 689 % de 1960 à 2002, comparativement à 207 % pour l'ensemble des autres Églises évangéliques (au deuxième rang on retrouve les Églises mennonites à 450 %). Statistiques compilées à partir de G. SMITH, *Implanter des Églises au Québec : une bataille ardue*, Montréal, Direction Chrétienne, 2004.

D'autre part, l'anabaptisme (une mouvance que Witherington ne mentionne pas) présente certaines caractéristiques qui s'adaptent bien à l'*ethos* postmoderne, comme l'accent sur la communauté et les problématiques sociales³⁶. S. Grenz propose d'ailleurs que les chrétiens postmodernes devront incarner un Évangile plus communautaire et moins individualiste et se préoccuper de la pertinence sociale de leur foi plutôt que d'y voir une simple adhésion à des énoncés orthodoxes³⁷.

*Les conséquences pour le métarécit chrétien*³⁸

Toutefois, le problème principal que la pensée postmoderniste pose à la théologie évangélique, c'est le rejet des métarécits. L'individu postmoderne est de plus en plus indifférent aux références universelles et aux avis venant de l'extérieur. Le processus de dissolution des métarécits a entraîné une crise de crédibilité face aux Écritures. L'Évangile se retrouve en compétition avec d'autres croyances religieuses ou séculières. Par conséquent, la majorité des théologiens évangéliques croient que les chrétiens ne peuvent suivre la pensée postmoderniste dans ce rejet, parce que l'Évangile est un récit particulier qui offre une signification universelle comme centre d'unification de la réalité³⁹.

Sans vouloir nier ce dernier argument, il nous apparaît contreproductif de simplement combattre le rejet des métarécits. Si les penseurs postmodernistes ont bien cerné la pensée de leurs contemporains, il semble inutile de s'opposer à cette réalité. Il faut plutôt faire preuve de créativité, et c'est là, croyons-nous, le

³⁶ Comme les activités du *Mennonite Central Committee* dans les secteurs de l'éducation, de la santé, de l'agriculture, du secourisme et de la promotion de la paix et de la justice.

³⁷ M. S. MEDLEY, "An Evangelical Theology for a Postmodern Age: Stanley J. Grenz's Current Theological Project", *Perspectives in Religious Studies* 30/1 (2004), p. 74.

³⁸ Lorsqu'ils utilisent le terme « métarécit », les premiers penseurs postmodernistes n'ont pas en tête la foi chrétienne. Toutefois, nous l'employons ici pour souligner la fonction légitimante du récit chrétien.

³⁹ SGRENZ, *A Primer on Postmodernism*, p. 163-165.

défi de la théologie évangélique québécoise. Les Québécois, à tort ou à raison, ont adopté l'*ethos* postmoderne dans une bien plus grande mesure que leurs voisins canadiens ou étasuniens⁴⁰. De plus, profondément marqués par leur expérience d'un catholicisme ultramontain, ils sont devenus allergiques à toute forme de dogmatisme religieux. Ainsi, combattre le rejet des métarécits peut suffire au Canada anglais et aux États-Unis, mais importer cette stratégie théologique au Québec nous semble naïf. Il nous apparaît plus fécond de mettre l'accent sur les microrécits qui, selon les postmodernistes, ont fonctionnellement remplacé les métarécits.

Pistes de réflexion

À la suite de son analyse des faiblesses exégétiques de sous-systèmes théologiques évangéliques, Witherington recommande que le Nouveau Testament soit étudié de façon contextuelle et que la théologie évangélique soit re-conceptualisée dans une perspective postmoderne :

Je proposerais que le nouveau paradigme pour faire de la théologie nécessite la reconnaissance des points suivants : (1) la théologie des auteurs bibliques provient d'un monde de récits, concerne des situations spécifiques et emploie une variété de types littéraires [...] ; (2) ce monde de récits se trouve parfois à la surface du discours (par exemple, dans les paraboles), mais parfois il se retrouve en surface et on n'y fait allusion ou on ne le cite que partiellement (par exemple, dans les lettres de Paul) ; (3) ce que nous appellerions des concepts ou des idées abstraites sont configurés dans ce monde de récit et non dans une autre sorte de raisonnement⁴¹.

⁴⁰ Grenz rapporte que la philosophie postmoderniste est née en 1972 lorsque Jean-François Lyotard, mandaté par le Conseil des universités du Québec, a rédigé un court essai intitulé *Les problèmes du savoir dans les sociétés industrielles les plus développées* (texte qui allait être subséquentment publié sous le titre *La condition postmoderne*) GRENZ, *A Primer on Postmodernism*, p. 39.

⁴¹ "I would suggest that the new paradigm for doing theology involves recognizing the following points: (1) theologizing was done by the biblical writers out of a storied world, and into specific situations, using a variety of literary types, as mentioned above; (2) the storied world sometimes lies on the surface of the discourse (e.g., in parable), but sometimes it lies beneath the surface and is only alluded to or partially quoted (e.g., in Paul's letters); (3)

Ce raisonnement abstrait, bien entendu, sous-tend la théologie traditionnelle⁴². Par contraste, Witherington nous propose de faire de la théologie de manière narratologique⁴³. Nous croyons également que la théologie évangélique devrait s'orienter dans cette direction : comment mettre en rapport les microrécits bibliques ou théologiques avec ceux, collectifs ou individuels, des Québécois⁴⁴ ?

D'une part, ceci nécessite un nouveau *lieu* pour la théologie : les théologiens doivent sortir de leur tour d'ivoire pour se rapprocher du « vrai monde » et embrasser une théologie plus contextuelle, pratique et *ordinaire*⁴⁵. Dans une perspective narrative, cela signifie demander aux gens : « Raconte-moi ton histoire ». Comme nous l'avons mentionné, les sous-systèmes théologiques ont tenté de combler les apories du récit biblique. Peut-on penser à faire une nouvelle tentative en utilisant les récits des gens ordinaires ? Ceci suppose bien sûr que ces apories

what we would call concepts or abstract ideas are configured in the storied world, not in some other sort of reasoning.” WITHERINGTON, *The Problem with Evangelical Theology*, p. 230.

⁴² Notons aussi que les sous-systèmes théologiques critiqués par Witherington sont principalement basés sur des passages didactiques plutôt que narratifs (sauf peut-être dans le cas du pentecôtisme).

⁴³ Mais, ajoute-t-il, sans ignorer les contextes historiques des récits néotestamentaires. Cette condition nous semble problématique dans la mesure où la détermination de ce contexte historique, comme nous l'avons noté, relève de l'ordre du microrécit et ne peut prétendre à une prééminence quelconque sur les microrécits bibliques. De plus, cette approche nécessite de combiner une approche synchronique avec une approche diachronique, avec tous les problèmes que cela peut entraîner. Mais nous laissons aux biblistes le soin d'examiner cette possibilité.

⁴⁴ Et peut-être aussi avec leurs contes populaires traditionnels, lesquels mettent souvent en scène des personnages religieux, comme le diable (peut-on y voir l'explication d'un certain engouement pour les questions de « guerres spirituelles » ?).

⁴⁵ J. ASTLEY, dans *Ordinary Theology: Looking, Listening and Learning in Theology*, Burlington, VT, Ashgate Publishing, 2002, prône l'étude de la réflexion théologique des chrétiens qui n'ont pas reçu une éducation théologique formelle.

SOLA SCRIPTURA ET SEMPER REFORMANDA

seront résolues de façon individuelle et peut-être même temporaire.

D'autre part, ceci suggère une *approche* inédite. Plutôt que de partir des Écritures, ce qui, comme on l'a vu, peut mener à toutes sortes de problèmes exégétiques, pourquoi ne pas partir de l'expérience personnelle des individus, croyants ou non, pour la mettre en rapport avec les récits bibliques, en particulier ceux du Nouveau Testament⁴⁶ ? Il ne s'agit pas de renier la devise *sola scriptura*, mais d'y arriver par une approche conviviale à la pensée postmoderne. Il ne s'agit pas non plus de dénigrer les méthodes utilisées depuis le début de la Réforme, mais de reconnaître que la donne a changé, surtout au Québec, que la pensée moderniste et rationaliste (qui a souvent d'ailleurs été antagoniste au christianisme) n'a plus ou peu cours et que la théologie évangélique doit s'adapter à ce nouveau contexte, *semper reformanda* oblige. En fait, si l'on y pense bien, cette « approche » n'est pas nouvelle. Si l'on se fie aux biographes de Luther, Wesley et d'autres, c'est souvent à partir de leur expérience personnelle que ceux-ci ont développé leur théologie.

Depuis les années 1970, la théologie narrative met l'accent sur le concept de récit et de la personne humaine comme conteur pour alimenter la réflexion théologique⁴⁷. Cette approche se fonde sur

⁴⁶ Nous sommes conscients d'évacuer ici les avancées de l'herméneutique contemporaine. En fait, on ne peut « partir » ni des Écritures ni de l'expérience personnelle. On devrait plutôt parler d'une dialectique, d'un « cercle herméneutique » entre non seulement ces deux perspectives mais aussi la culture et la tradition (pour une perspective évangélique – quoique datant un peu – se référer à R. PADILLA, « L'interprétation de la Parole : Réflexions sur une herméneutique contextuelle », *Perspectives missionnaires* 1 (1981), p. 23-39). Par ailleurs, il serait illusoire de croire que le théologien puisse se situer « au-dessus » de ces quatre points sur le cercle herméneutique. En ce sens, on doit « partir » de quelque part, c'est-à-dire donner priorité (mais non pas valeur absolue) à l'un ou à l'autre. Or, le théologien privilégiera souvent (toujours?) la théorie plutôt que l'expérience, c'est-à-dire l'un des trois autres points.

⁴⁷ Parmi les théologiens utilisant cette approche, on retrouve les noms de Gabriel Fackre, Hans Frei, Stanley Hauerwas et George Stroup.

l'idée que notre identité personnelle se construit par l'union de nos récits individuels avec le récit transcendant de notre communauté religieuse et le métarécit de l'histoire du salut⁴⁸. Ce que nous proposons ici s'inscrit dans cette lignée. Toutefois, nous suggérons de mettre l'accent sur les microrécits bibliques ou théologiques plutôt que sur le métarécit de l'histoire du salut, dans la mesure où celui-ci pose problème à l'individu postmoderne. Évidemment, il ne s'agit pas de rejeter le métarécit chrétien. D'une part, il fonctionne encore comme métarécit pour bon nombre de Québécois. Leur nier ce choix relèverait d'ailleurs du dogmatisme et s'avérerait incohérent avec la perspective postmoderne. D'autre part, il semble fonctionner comme microrécit pour bon nombre d'autres Québécois, ce qui, dans notre société sécularisée, n'est pas à négliger.

Nous sommes conscients que le rejet du métarécit chrétien pose de sérieux problèmes à la théologie évangélique. Cette réalité fait partie de la réflexion à faire, à savoir s'il est possible, et dans quelle mesure et comment, d'arrimer les microrécits séculiers, bibliques ou théologiques au métarécit de l'histoire du salut. Nous n'avons pas la prétention de proposer ici un projet théologique majeur pour remédier à cette situation. Nous cherchons simplement à proposer de modestes pistes de réflexion pour la théologie évangélique en tenant compte de la réalité québécoise postmoderne⁴⁹.

Conclusion

Certains croient que le postmodernisme n'est qu'une période transitoire. Seul l'avenir le dira. D'autres croient que le phénomène n'est pas si généralisé qu'on le suppose et se limite à certaines couches démographiques en termes d'âge ou

⁴⁸ GRENZ, GURETZKI et NORDLING, *Pocket Dictionary of Theological Terms*, p. 82.

⁴⁹ Arrivant au terme de notre étude, nous sommes conscient que « l'approche » proposée demanderait à être développée et vérifiée empiriquement. Malheureusement, nous ne pouvons le faire dans le cadre de cet article.

SOLA SCRIPTURA ET SEMPER REFORMANDA

d'éducation. C'est possible, mais la réflexion théologique peut-elle se permettre d'ignorer cette tendance qui semble plus particulièrement prononcée au Québec ? Si nous acceptons la définition de la théologie comme *réflexion des chrétiens sur l'Évangile en rapport avec leurs propres circonstances*, il faut reconnaître que non seulement les circonstances qu'ils vivent (c'est-à-dire leurs microrécits) ne sont pas celles de l'époque néotestamentaire ou même de celles de la Réforme, mais aussi que la réflexion de ces chrétiens est influencée par l'*ethos* postmoderne. L'autre voie consisterait à ne reconnaître comme chrétien que ceux qui font preuve d'une pensée « moderne » ou à se contenter de ce que nos Églises ne soient constituées que de tels individus – ce que nous nous refusons à faire.

Comment, donc, conjuguer *sola scriptura* et *semper reformanda* au 21^e siècle au Québec ? Si le postmodernisme perdure, il convient de réfléchir sérieusement à ses implications sur la théologie évangélique et à ajuster nos pratiques en conséquence. Et même si le postmodernisme s'avérait un phénomène passager, il aurait tout de même été l'occasion de réfléchir d'une autre façon sur la foi chrétienne. Si l'« H » histoire n'est pas finie, il ne faudrait pas rater ce rendez-vous avec... l'Histoire.

CLAUDE ROCHON

RÉSUMÉ : Comment le théologien évangélique québécois peut-il concilier le recours aux Écritures comme autorité finale en matière de foi avec l'engagement de l'Église protestante à une réforme continue, tout en tenant compte d'un environnement postmoderne qui, a priori, semble menacer l'identité évangélique? Après avoir examiné quelques caractéristiques des mouvances théologiques principales au sein des confessions évangéliques, l'auteur les confronte aux exigences de la nouvelle donne postmoderne au Québec et suggère une approche qui combinerait récits personnels, microrécits bibliques et métarécit chrétien. Une telle approche reste toutefois à développer et à vérifier.

ABSTRACT: How can an Evangelical theologian in Quebec reconcile the use of Scriptures as final authority in matters of faith with the engagement of the Protestant Church to ongoing reformation, while taking into account a postmodern environment which seems *a priori* to threaten the Evangelical identity? After having examined some characteristics of the main theological movements within Evangelical denominations, the author confronts them with the requirements of the postmodern ethos in Quebec and suggests an approach which would combine personal accounts, biblical micro-narratives and the Christian meta-narrative. Such an approach, however, remains to be fleshed out and empirically demonstrated.

AÉTSRUM

Association étudiante de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal

**L'exécutif de l'AÉTSRUM :
une équipe dynamique et dévouée
à votre service pour dynamiser la vie étudiante à la Faculté,
répondre à vos questions, vous informer
et vous accompagner dans votre parcours universitaire.**

Contactez-nous !

www.aetsrum.org

Équipe 2010-2011

Daniel PROULX, président

Louis-Charles TESSIER, vice-président

Tanja RIIKONEN, trésorière secrétaire

Katia BATUT, vice-présidente à la vie étudiante

Richard COTE, vice-président aux communications

Ludovic ROBERT, vice-président aux affaires académiques de 2^e et 3^e cycles

Mathieu BISSONNETTE, vice-président aux affaires académiques de 1^{er} cycle

John Wesley : Un pont entre les mondes évangélique et catholique ?

Par Réal Gagné*

Au Québec, depuis des générations, les relations entre l'Église catholique et les diverses Églises protestantes, surtout les milieux évangéliques, n'ont pas toujours été très harmonieuses. Malgré des efforts réciproques, les Églises évangéliques sont encore perçues par certains catholiques comme sectaires, et beaucoup d'évangéliques considèrent l'Église catholique comme apostate. Trop peu, malheureusement, ont su apprécier le riche héritage appartenant à ces deux traditions.

Au cours de mes études théologiques, il y a un personnage au sein de la tradition évangélique qui m'a grandement impressionné par son ouverture d'esprit aux diverses traditions chrétiennes. John Wesley, fondateur du mouvement méthodiste et grand revivaliste du dix-huitième siècle, a su puiser parmi les meilleurs éléments de diverses traditions chrétiennes pour les intégrer à sa propre théologie et à son ministère ecclésiastique. Il s'est abreuvé de diverses traditions, autant protestantes, anabaptistes, que catholiques.

Le but de cet essai est d'analyser la spiritualité de John Wesley afin de vérifier jusqu'à quel point nous pourrions le considérer comme un modèle pour le milieu évangélique québécois dans sa relation à la tradition catholique. Même s'il a vécu à une autre époque, dans un contexte culturel et religieux différent, se pourrait-il que Wesley soit un personnage pont entre la tradition évangélique et la tradition catholique ? À travers cette étude, nous examinerons comment John Wesley pourrait devenir une source d'inspiration pour le christianisme au Québec. Pour y arriver, nous allons premièrement considérer les fondements qui

* L'auteur est titulaire d'une maîtrise en théologie du Asbury Theological Seminary (Kentucky).

Scriptura : Nouvelle Série 12/1 (2010)

UN PONT ENTRE CATHOLIQUES ET ÉVANGÉLIQUES ?

nous permettraient de croire que Wesley pourrait servir de pont entre la tradition catholique et le mouvement évangélique. Puis nous examinerons les domaines où Wesley a pu être influencé par la tradition catholique. Cet examen sera contrebalancé par une étude des autres traditions qui ont aussi eu un impact dans le développement de sa pensée. Nous essaierons ensuite de définir le paradigme théologique de Wesley afin de mesurer plus précisément l'impact du catholicisme sur sa théologie. Finalement, à titre de conclusion, nous chercherons à identifier la contribution que John Wesley pourrait apporter à la relation entre catholiques et évangéliques au Québec.

Fondements pour la formulation d'une telle hypothèse

Depuis une cinquantaine d'années, John Wesley est devenu une figure-clé dans les discussions interconfessionnelles. Colin W. Williams, théologien méthodiste du vingtième siècle pourrait posséder la clef d'un tel engouement lorsqu'il explique dans son ouvrage *John Wesley's Theology Today* comment Wesley a tenté de garder en tension la tradition des églises dissidentes, du protestantisme classique et du catholicisme¹. Williams démontre ainsi la valeur de la pensée de Wesley dans le dialogue œcuménique contemporain. Donald W. Dayton va même jusqu'à affirmer que Wesley se tenait, sur le plan théologique, « entre les traditions chrétiennes classiques (autant protestante que catholique) et les traditions plus radicales². » Daniel Brant-Bessire, pour sa part, fait remarquer que « Wesley a su transcender les dissensions doctrinales qui existaient entre Augsburg et Trente³. » En faisant ainsi, Wesley a su tirer le meilleur de toutes les grandes traditions chrétiennes.

¹ C.W. WILLIAMS, *John Wesley's Theology Today. A Study of the Wesleyan Tradition in the Light of Current Theological Dialogue*, Nashville (Tenn.), Abington Press, 1960, p. 152.

² « Wesley attempted in many way to stand at a point somewhere between the more classical Christian traditions (both Protestant and Catholic) and the more radical traditions. » D.W. DAYTON, *Theological Roots of Pentecostalism*, Peabody (Mass.), Hendrickson Publishers, 1987, p. 40.

³ D. BRANDT-BESSIRE, *Aux sources de la spiritualité pentecôtiste*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 43.

Le contexte religieux du dix-huitième siècle en Angleterre n'était pas tellement propice à une appréciation de la tradition catholique. En effet, le dix-septième siècle avait été témoin de conflits armés et de luttes politiques en Grande Bretagne et les tensions entre protestants et catholiques n'y étaient pas exclues. Malgré cette antipathie envers les catholiques de la part des protestants, Samuel et Susanne Wesley, les parents de John, utilisaient à l'occasion des écrits catholiques dans leur culte en famille, surtout ceux en relation avec la tradition mystique. Plus tard, pendant ses études à l'université d'Oxford, John Wesley étudiera différents auteurs catholiques.⁴ Il eut ainsi la chance d'être initié, dès sa jeunesse, à divers écrits catholiques. À cause de ces influences catholiques dans sa vie, il sera accusé de « papiste » par ses adversaires tout au long de son ministère⁵.

Toutes ces observations viennent confirmer la pertinence d'étudier l'influence qu'a pu avoir la théologie catholique sur la pensée de John Wesley.

Domaines où Wesley aurait pu être influencé par la pensée catholique

On peut retracer l'influence catholique dans différents domaines de la pensée de John Wesley. Tout d'abord, comme nous l'avons déjà mentionné, l'héritage mystique a eu un impact certain sur

⁴ Dès sa jeunesse il lut des classiques qui appartiennent à la grande tradition de la spiritualité catholique : *Rules and Exercises of Holy Living and Dying* de l'évêque Jeremy Taylor, *Christian Perfection* et *Serious Call* de William Law, et *L'Imitation de Jésus-Christ* de Thomas à Kempis. Bien que deux de ces auteurs étaient anglicans, ils s'identifiaient davantage à la tradition catholique qu'à celle de la Réforme protestante. Jeremy Taylor (1613-1667) fut chapelain de l'archevêque Laud et de Charles 1^{er}, évêque de Dromore et vice-chancelier de l'Université de Dublin. William Law (1686-1761) était de tendance mystique et un non-jureur (il fut obligé de quitter l'Université d'Oxford pour refus de serment à l'avènement de George 1^{er}). Thomas à Kempis (1380-1471), pour sa part, était un moine catholique du Moyen-Âge.

⁵ T. RUNYON, *The New Creation. John Wesley's Theology Today*, Nashville (Tenn.), Abingdon Press, 1998, p. 212ss.

UN PONT ENTRE CATHOLIQUES ET ÉVANGÉLIQUES ?

Wesley⁶. Ce que Wesley retenait de ces gens c'était surtout leurs vies exemplaires.

Au niveau ecclésiologique, la pensée de Wesley se rapprochait aussi de l'héritage catholique. Le simple fait que le méthodisme fonctionnait au sein de l'Église anglicane l'apparentait dans une certaine mesure aux ordres religieux catholiques. Le but visé par Wesley en établissant des sociétés méthodistes était, tout comme la plupart des ordres religieux catholiques, de renouveler l'Église existante de son temps⁷.

Un des aspects chez Wesley qui est souvent associé au catholicisme par les chrétiens évangéliques concerne le baptême des enfants. Bien qu'il y ait une similarité dans la pratique, sur le plan théologique, les divergences sont évidentes⁸. Il faut aussi se mettre dans le contexte de cette époque, où la grande majorité des protestants pratiquaient encore le baptême des enfants. Ce n'est donc pas un domaine où Wesley aurait été directement influencé par la tradition catholique.

⁶ Malgré le fait, qu'à l'âge adulte, Wesley devint plutôt critique à l'égard de certains aspects de la tradition mystique, il publia quand même le résumé dans sa Librairie chrétienne des écrits du Marquis de Renty, de François de Fénelon, de Jeanne Marie Bouvier Guyon, de Jean d'Avila, du frère Lawrence, de Gregory Lopez, de Miguel de Molinos et de Thomas à Kempis. Donald A. D. Thorsen, spécialiste du wesleyanisme, fait le commentaire suivant concernant l'utilisation par Wesley de ces écrivains catholiques : « Wesley puisa des écrits de mystiques catholiques romains, qui contrebalancèrent les tendances formalistes de la théologie réformée dans l'Église anglicane [...] Quoique Wesley finira par s'éloigner de cette influence mystique et de gens tels que le Marquis de Renty, il continua d'utiliser leurs vies exemplaires pour convaincre les gens de péché et pour mettre au défi les chrétiens afin qu'ils recherchent la perfection. » (*The Wesleyan Quadrilateral. Scripture, Tradition, Reason & Experience as a Model of Evangelical Theology*, Grand Rapids, Zondervan, 1990, p. 209).

⁷ D.S. HARDY, « Spiritual Direction Within a Wesleyan Ecclesiology », *Wesleyan Theological Journal* 41/1 (2006), p. 154ss.

⁸ Pour une étude sur ce sujet, voir R.L. STAPLES, *Outward Sign and Inward Grace. The Place of Sacraments in Spirituality*, Kansas City (MO), Beacon Hill Press, 1991.

RÉAL GAGNÉ

Le plus grand rapprochement entre la théologie wesleyenne à la tradition catholique se trouve certainement au niveau de la doctrine de la sainteté. Encore aujourd'hui, la sanctification est au cœur du dialogue entre catholiques et méthodistes⁹. Le Rapport sur le dialogue interconfessionnel qui eut lieu à Denver aux États-Unis en 1971 fait la déclaration suivante en parlant d'un constat dans le dialogue entre catholiques et méthodistes :

Quoiqu'ils ne l'aient pas toujours réalisé, les catholiques et les méthodistes ont toujours eu une chose en commun : [...] la conviction de John Wesley que chaque être humain a le devoir de rechercher la sainteté et la perfection chrétienne. La sanctification personnelle et une croissance en sainteté dans la vie de tous les jours étaient perçues comme étant proéminentes dans les deux traditions.¹⁰

Laurence W. Wood, un érudit wesleyen, affirme que « Même au temps de Wesley, il a été souvent dit que sa doctrine d'entière sanctification était en grande partie influencée par la théologie catholique romaine.¹¹ » Leo George Cox, dans son livre *John Wesley's Concept of Perfection*, voit dans la doctrine de perfection chrétienne chez Wesley une convergence du mysticisme médiéval, du monachisme catholique, et du mysticisme anglican. Sa conclusion est que ce concept de la perfection chrétienne prend sa source directement de la tradition catholique¹².

⁹ H. NAUSNER, « Wesleyan Holiness in Ecumenical Perspective », [http://www.methodist.org.uk/downloads/emtc-paper-wesleyan_holiness_in_ecumenical_perspective.doc] (site consulté le 25 août 2006).

¹⁰ CENTRO PRO UNIONE, *Interconfessional Dialogue*. Denver Report – 1971, Section 3 « Spirituality », [http://www.google.ca/search?hl=fr&lr=&q=related:www.prounione.urbe.it/dia-int/m-rc/doc/e_m-rc_denver3.html] (site consulté le 14 juillet 2006). Traduction libre de Réal Gagné.

¹¹ L.W. WOOD, « Thoughts Upon the Wesleyan Doctrine of Entire Sanctification With Special Reference to Some Similarities With the Roman Catholic Doctrine of Confirmation », *Wesleyan Theological Journal*, 15/1 (1980), p. 92 (traduction libre de Réal Gagné). Wood admet cependant qu'une grande partie de cette influence lui fut transmise via l'Église anglicane. Nous y reviendrons plus loin.

¹² L.G. COX, *John Wesley's Concept of Perfection*, Kansas City (MO), Beacon Hill Press, 1964, p. 17.

UN PONT ENTRE CATHOLIQUES ET ÉVANGÉLIQUES ?

Wesley, pour sa part, niait qu'il y ait des ressemblances entre son enseignement et celui de l'Église catholique romaine sur cette question. Il affirme que la perfection chrétienne qu'il enseigne, « [l]es papistes ne l'enseignent pas et n'y croient pas.¹³ » Pour le moment, il serait juste de dire que Wesley refusait de voir dans la position officielle de l'Église catholique une source d'inspiration pour le développement de sa théologie. Il a quand même su s'inspirer de différents courants de pensée à travers les siècles d'histoire de l'Église catholique, particulièrement les vues qui s'accordaient, selon lui, avec les enseignements de la Bible.

Un fait est indéniable : il y a un rapprochement entre Wesley et la tradition catholique à l'égard de la sanctification. Comme l'explique Matthieu Lelièvre dans son livre *La Théologie de Wesley*, ce dernier « fut grandement redevable aux Réformateurs, et à Luther en particulier, en ce qui concerne la justification, trouvant leur enseignement insuffisant quant à la sanctification.¹⁴ » Sous cet angle, Wesley lui-même reconnaît devoir plus au catholicisme qu'aux théologiens de la Réforme pour ce qui concerne la sanctification¹⁵.

¹³ J.WESLEY, *The Works of the Rev. John Wesley, M.A.*, vol 12., 3^e éd., London, Wesleyan Methodist Book Room, 1872, p. 239. Traduction libre de Réal Gagné.

¹⁴ M. LELIÈVRE, *La théologie de Wesley*, Kansas City (MO), La Maison des Publications Nazaréennes / Nîmes (France), Publications Évangéliques Méthodistes, 1990, p. 187.

¹⁵ Lelièvre a traduit un passage tiré du sermon « On God's Vineyard » où Wesley déclare : « On a souvent remarqué que bien peu de théologiens sont également au clair sur la justification et la sanctification. Plusieurs, qui ont parlé et écrit admirablement sur la première, n'ont eu que des notions confuses [...] en ce qui concerne la seconde. Qui a écrit plus habilement que Martin Luther, sur la justification par la foi seule? Et qui a eu plus que lui des idées erronées ou confuses sur la sanctification? [...] D'autre part, combien d'écrivains de l'Église Romaine [...] ont écrit sur la sanctification des vues fortes et scripturaires, tout en étant entièrement dans les ténèbres au sujet de la nature de la justification, d'accord avec le Catéchisme du Concile de Trente, qui confond absolument la sanctification et la justification. » (*La théologie de Wesley*, p. 187).

C'est pour cette raison que plusieurs ont interprété la théologie de Wesley comme étant une combinaison de la doctrine protestante de la justification par la foi avec la doctrine catholique de la sanctification. George Croft Cell est probablement celui qui a articulé le plus explicitement cette pensée lorsqu'il affirma que la théologie de John Wesley était « une synthèse nécessaire de l'éthique protestante de la grâce avec l'éthique catholique de la sainteté.¹⁶ » Si tel est le cas, une question cruciale se doit d'être posée : est-ce possible que John Wesley ait pu faire un certain « syncrétisme doctrinal » en mélangeant des éléments de la théologie catholique avec ceux de la théologie protestante ? Avant d'en arriver à une telle conclusion, nous devons explorer les autres traditions chrétiennes qui ont pu influencer le développement de la théologie de Wesley.

Autres influences sur la théologie de Wesley

Les études récentes nous amènent à réaliser qu'il y a plusieurs traditions qui ont pu influencer le développement de la théologie de John Wesley. En effet, à partir du milieu du vingtième siècle, plusieurs études théologiques ont été faites sur Wesley pour démontrer la relation entre Wesley et les différents segments de la tradition chrétienne¹⁷.

¹⁶ « a necessary synthesis of the Protestant ethic of grace with the Catholic ethic of holiness »; G.C. CELL, *The Rediscovery of John Wesley*, New York, Henry Holt and Co., 1935, p. 361; cité dans R.P. HEITZENRATER, *The Elusive Mr. Wesley. John Wesley As Seen by Contemporaries and Biographers*, Vol. 2. Nashville (Tenn.), Abington Press, 1984, p. 200.

¹⁷ HEITZENRATER (*The Elusive Mr. Wesley.*, p. 201) en donne une description détaillée jusqu'à la publication de son livre en 1984. Voici un résumé de ce qu'il dit : Clifford W. Towlson (1957) a étudié la relation entre Wesley et les Moraves; John Brazier Green (1945), avec William Law; John M. Todd (1958), avec l'Église catholique; Robert Monk (1966), avec les Puritains; Frank Baker (1970), avec l'Église anglicane; Jean Orcibal (1951) et Robert Tuttle (1978), avec les traditions mystiques; Martin Schmidt (1953), avec le piétisme allemand; Albert C. Outler (1964), avec les premiers Pères de l'Église.

UN PONT ENTRE CATHOLIQUES ET ÉVANGÉLIQUES ?

Eldon R. Fuhrman résume ainsi l'ensemble de ces influences sur Wesley :

Différents courants de la tradition chrétienne peuvent être discernés dans la pensée de Wesley : l'anglicanisme *High Church*, l'arminianisme, des domaines où il est en accord avec Luther et Calvin, de même que des différences évidentes; des affinités avec la pensée morave ont été observées; et il y a même des similarités avec la pensée catholique romaine.¹⁸

Theodore Runyon, pour sa part, croit que cinq différentes traditions ont influencé le développement de la pensée de Wesley : le puritanisme, l'anglicanisme, le luthérianisme par le biais du piétisme morave, le catholicisme romain, et l'orthodoxie orientale par le biais des pères orientaux¹⁹. Albert Outler s'est montré un peu plus minimaliste en affirmant que les sources premières de Wesley sont anglicanes, patristiques et bibliques²⁰.

Si nous nous tournons vers Wesley lui-même, nous constatons que le fondement du méthodisme, selon lui, était bien entendu la Bible. Il disait que le méthodisme n'était rien de moins qu'une « religion de la Bible »²¹. Wesley voyait ensuite une continuité entre la Bible et l'Église primitive²². Plus l'Église était proche de ses racines apostoliques et plus il la considérait pure. Il était particulièrement intéressé dans les premiers Pères de l'Église qui, étant les plus proches de cette source apostolique, ont pu démontrer le mieux l'action de la grâce de Dieu dans leurs vies en se consacrant par amour à la volonté de Dieu²³.

¹⁸ E.R. FUHRMAN, « Speaking the Truth in Love : Dual Emphasis in Wesleyan Thought », *Wesleyan Theological Journal* 11 (1976), p. 9. Traduction libre de Réal Gagné.

¹⁹ T. RUNYON, « The New Creation: The Wesleyan Distinctive », *Wesleyan Theological Journal* 31/2 (1996), p. 6.

²⁰ C.A. OUTLER, dir., « Preface », *John Wesley*, New York, Oxford University Press, 1964, p. iv.

²¹ « What is Methodism? [...] Methodism, so called, is the old religion, the religion of the Bible. », WESLEY, *Works*, Vol. VII, p. 423.

²² WESLEY, *Works*, Vol. VII., p. 424.

²³ WESLEY, *Works*, Vol. X, p. 484. Cet intérêt pour les Pères de l'Église n'est sans doute pas séparé du fait que, pendant ses études à l'Université d'Oxford, il a eu accès à une nouvelle traduction anglaise des Pères. Selon

Par contre, à partir de l'époque de Constantin, Wesley voyait un déclin précipité de la pureté de l'Église. Il dit lui-même de Constantin et de son intervention dans la vie de l'Église : « Je suis depuis longtemps convaincu que cet événement en particulier de l'histoire ancienne [...] fit plus de tort à l'Église que toutes les dizaines de persécutions mises ensemble. [...] vices de toutes sortes s'introduisirent comme un déluge, autant sur le clergé que sur les laïques.²⁴ » À partir de cette époque, Wesley croyait que le vrai christianisme n'a survécu que de manière dispersée.

Il est intéressant de noter que plusieurs des gens que Wesley cite comme des exemples de piété et qui ont vécu après l'époque de Constantin sont des moines orientaux. À cet égard, Ted A. Campbell, dans son ouvrage *John Wesley and Christian Antiquity*, fait la remarque suivante : « Quoique qu'il ne l'ait jamais exprimé clairement, Wesley semble avoir compris que le vrai christianisme après l'époque de Constantin se retrouvait principalement dans des poches isolées de la chrétienté orientale, et parmi les ascètes en particulier.²⁵ » Ceci tend à démontrer que Wesley croyait que le christianisme pur se maintenait surtout dans ces milieux.

Albert Outler croit que la compréhension de la sanctification de John Wesley prenait principalement sa source dans ces écrits ascétiques²⁶. Par exemple, certains concepts de la sainteté comme la restauration de l'image de Dieu et la nécessité de

Melvin E. Dieter, ces écrits constituèrent une de ses principales sources pour sa compréhension de la perfection chrétienne. Voir M.E. DIETER *et al*, *Five Views on Sanctification*, Grand Rapids, Academie Books/Zondervan, 1987, p. 12.

²⁴ « I have been long convinced, from the whole tenor of ancient history, that this very event [...] vice of all kinds came in like a flood, both on the Clergy and laity. » WESLEY, *Works*, Vol. VII, p. 164.

²⁵ T.A. CAMPBELL, *John Wesley and Christian Antiquity. Religious Vision and Cultural Change*, Nashville (Tenn.), Kingswood Books/Abington Press, 1991, p. 50. Traduction libre de Réal Gagné.

²⁶ OUTLER, « Preface », p. 9ss.

UN PONT ENTRE CATHOLIQUES ET ÉVANGÉLIQUES ?

produire des bonnes œuvres après la conversion étaient présents chez ces auteurs. Par contre, ces accents étaient aussi présents dans bien des écrits catholiques et anglicans. Campbell démontre que Wesley n'a pu s'inspirer uniquement de ces moines orientaux, puisque ce dernier omit de manière consistante toute référence à la vie ascétique et à un thème particulièrement présent dans cette tradition : l'union mystique (*theosis*)²⁷. Il est donc impossible de conclure que Wesley dépendait uniquement de ces écrits antiques. Les pères orientaux constituent tout de même une autre source où Wesley a puisé pour développer sa théologie.

En ce sens, Howard A. Snyder fait l'observation suivante :

Les théologiens wesleyens célèbrent avec raison la façon dont John Wesley s'est approprié la tradition orientale orthodoxe. Wesley remonta avant Augustin à une compréhension de Dieu, de l'amour de Dieu, de la nature humaine, et en conséquence de l'expérience chrétienne qui était plus dynamique et plus optimiste.²⁸

Snyder reconnaît bien que l'optimisme de la grâce chez Wesley prend racine dans la tradition orientale primitive. Cependant, il y voit aussi une influence du piétisme continental et particulièrement de Philip Jacob Spener²⁹. Snyder déclare qu'« une bonne partie du renouveau piétiste et de ses réformes [...] était nourrie théologiquement par cet optimisme de la grâce, de cette "espérance pour des temps meilleurs".³⁰ » Encore une fois, ceci tend à démontrer la diversité des traditions qui ont pu influencer la pensée de Wesley³¹.

²⁷ CAMPBELL, *John Wesley and Christian Antiquity*, p. x.

²⁸ H.A. SNYDER, « The Babylonian Captivity of Wesleyan Theology », *Wesleyan Theological Journal* 39/1 (2004), p. 11. Traduction libre de Réal Gagné.

²⁹ H.A. SNYDER, « The Babylonian Captivity... », p. 24s.

³⁰ H.A. SNYDER, « The Babylonian Captivity... », p. 25 (traduction libre de Réal Gagné). Snyder élabore cette pensée d'une espérance de Spener pour des temps meilleurs dans son livre *Signs of the Spirit, How God Reshapes the Church*, Eugene (Or.), Wipf and Stock Publishers, 1997, p. 94.

³¹ Le cadre limité de cet essai ne nous permet pas de développer en détails tous les courants qui ont pu influencer la pensée de Wesley. Comme nous

Paradigme théologique de Wesley

Après avoir constaté la diversité de traditions ayant pu influencer Wesley, la meilleure façon de déterminer lesquelles ont été les plus déterminantes sur sa vie est de chercher à définir son paradigme théologique. Plusieurs spécialistes de Wesley ont tenté de le faire. Voici les conclusions qui semblent les plus plausibles.

Tout d'abord, il est important de clarifier que la théologie de Wesley était davantage pratique que systématique.³² Comme Matthieu Lelièvre le fait remarquer : « Pour Wesley, les doctrines expérimentales du christianisme l'emportaient en importance sur les doctrines métaphysiques. »³³ Albert Outler le décrit comme un « théologien populaire [...] un théologien techniquement compétent avec une capacité remarquable de simplification créative. »³⁴ Sa principale préoccupation était de trouver des applications théologiques pertinentes plutôt que d'élaborer des théories. Cependant, comme Thorsen le fait remarquer, il était quand même préoccupé à formuler des idées théologiques qui étaient cohérentes.³⁵

avons mentionné au début de cette section, plusieurs hypothèses ont été soulevées concernant les principales traditions qui ont influencé la pensée de Wesley. Pour une discussion concernant l'influence possible de Luther et d'Arminius, voir FURHMAN, « Speaking the Truth in Love : Dual Emphasis in Wesleyan Thought », p.10ss; pour celle de la tradition anabaptiste et des Frères moraves, voir H.A. SNYDER, *The Radical Wesley. Patterns for Church Renewal*, Grand Rapids, Francis Asbury Press, 1980, p. 109-116.

³² Certains diront que la vue de Wesley du christianisme doit être comprise comme une « théologie de l'expérience ». FUHRMAN, « Speaking the Truth in Love: Dual Emphasis in Wesleyan Thought », p. 8.

³³ LELIÈVRE, *La théologie de Wesley*, p. 159.

³⁴ « Albert Outler, editor of the scholarly edition of Wesley's sermons, describes him as a "folk-theologian." This description suggests a view of Wesley as a "technically competent theologian with a remarkable power of creative simplification". » Tiré de THORSEN, *The Wesleyan Quadrilateral*, p. 16; voir aussi OUTLER, « John Wesley: Folk Theologian », *Theology Today* 34/2 (1977), p. 150-160 et OUTLER, « Preface », p. iii.

³⁵ Thorsen dit ceci de Wesley : « Wesley did not articulate an explicit theological method. He was concerned more for the practical relevance and

UN PONT ENTRE CATHOLIQUES ET ÉVANGÉLIQUES ?

Dans ce contexte d'une théologie pratique, ayant comme sources toute une diversité de traditions chrétiennes, on peut comprendre qu'il y ait un grand nombre de tensions théologiques chez Wesley. Comment alors Wesley a-t-il pu unifier tous ces courants ? Ou se pourrait-il, comme certains l'ont affirmé, que la théologie de Wesley demeure avant tout un conglomérat éclectique superficiel, c'est-à-dire, un groupe d'idées ou de doctrines regroupées sans lien unificateur³⁶ ?

L'intention de Wesley était avant tout de réconcilier la religion du cœur avec le fondement théologique solide du christianisme scripturaire³⁷. Avec un tel objectif, Wesley ne pouvait pas simplement rassembler diverses croyances de manière éclectique. Voulant avant tout être en accord avec les Écritures, il est normal cependant que certains aspects de sa théologie puissent sembler paradoxaux.

Pour savoir comment discerner ce qui a de la valeur parmi toutes ces traditions chrétiennes, Wesley utilisait un principe très simple : « J'affirme ceci comme une vérité indéniable. D'une part, plus la doctrine d'une Église est conforme aux Écritures, plus elle devrait être facilement acceptée. Et, d'autre part, plus elle diffère des Écritures, plus nous avons de bonnes raisons de douter de sa véracité. ³⁸ » La Bible, selon Wesley, doit toujours constituer la principale source d'autorité pour discerner entre tous les courants de pensées, croyances, ou traditions. Ce principe ressort d'une façon toute particulière dans les échanges de Wesley avec les catholiques romains. Constamment, il

applicability of theology than for its theory. But he was not unconcerned for coherence and consistency in formulating theological ideas. » THORSEN, *The Wesleyan Quadrilateral*, p. 16.

³⁶ Leo George Cox, en parlant de la contribution théologique de Wesley sur la doctrine de la sanctification et de son génie à faire une synthèse de différents courants de pensées, dit que : « This is in contrast to the thought of those who think Wesley was a « superficial eclectic » thinker. » COX, *John Wesley's Concept of Perfection*, p. 19.

³⁷ THORSEN, *The Wesleyan Quadrilateral*, p. 15.

³⁸ WESLEY, *Works*, Vol. 10, p. 133. Traduction libre de Réal Gagné.

RÉAL GAGNÉ

réaffirme la primauté des Écritures sur toutes formes de traditions³⁹.

À cet égard, Wesley est en parfaite harmonie avec la tradition protestante. Les Réformateurs avaient établi le principe que la Bible devait être son propre interprète. L'interprétation de la Bible selon « l'analogie de la foi » signifiait que l'ensemble du message biblique servait à interpréter chacune de ses parties. Wesley croyait que la Bible contenait la règle de la foi autant pour interpréter son propre contenu que pour servir d'autorité pour la vie chrétienne en général. Ce principe de la primauté des Écritures lui donnait toute l'assurance nécessaire d'aller puiser dans les différentes traditions chrétiennes⁴⁰.

Une autre caractéristique de la théologie de Wesley, c'est qu'elle est avant tout sotériologique. Toute sa théologie tournait autour de la question du salut. Wesley lui-même disait : « Je veux savoir une seule chose, la voie du ciel. ⁴¹ » En fait, Wesley

³⁹ THORSEN, *The Wesleyan Quadrilateral*, p. 162. Par exemple, Wesley écrit dans un article intitulé « A Roman Catechism Faithfully Drawn Out of the Allowed Writings of the Church of Rome. With a Reply Thereto » : « La Bible, par conséquent, est la règle suffisante en elle-même. Elle fut écrite par des hommes divinement inspirés [...]; en conséquent, elle ne peut ni n'a besoin d'être supplémentée. » WESLEY, *Works*, Vol. 10, p. 90. Traduction libre de Réal Gagné.

⁴⁰ Thorsen explique en ces mots la manière dont Wesley réconciliait le rôle de la tradition et l'autorité de la Bible : « Wesley voyait la tradition comme une source inégale quant à la fiabilité de son autorité religieuse – et cette inégalité explique pourquoi les Écritures doivent toujours avoir préséance. [...] En utilisant les Écritures comme « principe général » ou comme barre à mesurer servant à évaluer la fiabilité de la tradition, on peut alors faire appel à la tradition avec assurance. » THORSEN, *The Wesleyan Quadrilateral*, p. 162ss (traduction libre de Réal Gagné). Lorsque Thorsen parle de « principe général » et de « barre à mesurer » (*measuring stick*), il fait référence au Canon des Écritures.

⁴¹ WESLEY, *Works*, Vol. 5, p. 3. Gregory S. Clapper remarque que « presque tous les penseurs qui ont étudié Wesley sont d'accord pour dire que la sotériologie est au cœur de sa théologie. » (« Wesley's « Main Doctrines »: Spiritual Formation and Teaching in the Wesleyan Tradition », *Wesleyan*

UN PONT ENTRE CATHOLIQUES ET ÉVANGÉLIQUES ?

considérerait que le but de la vraie religion c'est le salut⁴². La plupart de ses sermons ont comme objectif d'expliquer la voie scripturaire du salut⁴³. Thorsen va même plus loin en disant que « Tous ses écrits, pas seulement ses sermons, servaient soit à élaborer le thème du salut soit à promouvoir le ministère du mouvement méthodiste qui était d'apporter le salut à tous.⁴⁴ » Le salut était donc la seule vraie préoccupation de Wesley.

Pour arriver à cette fin de faire la promotion du salut, Wesley puisa dans différentes traditions chrétiennes. Après les Écritures, il favorisa les écrits des premiers siècles de l'Église, ainsi que ceux de l'Église anglicane. À cet égard, Thorsen commente :

En autant que ces sources étaient conformes à son *principe général* de l'orthodoxie biblique, il se sentait libre de se servir de n'importe quel auteur ou de n'importe quelle tradition qui aidait à faire la lumière sur des questions théologiques et sur la vie chrétienne. Dans la pratique, Wesley considérait la diversité de traditions chrétiennes comme étant d'une grande valeur et utile pour développer une vue cohérente des croyances chrétiennes [...]. L'important est de mentionner que Wesley n'a pas cueilli au hasard. Il a soigneusement tissé ensemble les différentes sources d'où il puisait pour les incorporer à ses propres principes théologiques. Comme toujours, l'accent était mis sur sa

Theological Journal 39/2 (2004), p. 102). Traduction libre de Réal Gagné pour les citations de Wesley et Clapper.

⁴² Dans son sermon « Le chemin du salut d'après la Bible », Wesley dit ceci : « Et pourtant, qu'elle est simple et facile à comprendre, la vraie religion de Jésus-Christ ! A condition toutefois qu'on la cherche là où elle apparaît sous ses formes primitives, dans les oracles divins. Ce fait apparaît clairement dès qu'on considère, d'un côté, le but qu'elle se propose et de l'autre, les moyens qu'elle emploie pour arriver à ce but. Ce but, c'est pour tout dire en un mot, le salut ; le moyen d'y parvenir, c'est la foi. » Puis il ajoute que « ces deux petits mots : Salut et Foi, résument toute la Bible et contiennent, en quelque sorte, la moelle de toutes les Écritures. Tiré de WESLEY, *La voie du salut. Messages de John Wesley*. Kansas City (MO), La Maison des Publications Nazaréennes / Nîmes (France), Publications Évangéliques Méthodistes, 1986, p. 33.

⁴³ Observation de Luke Tyerman, tirée de THORSEN, *The Wesleyan Quadrilateral*, p. 67.

⁴⁴ THORSEN, *The Wesleyan Quadrilateral*, p. 67. Traduction libre de Réal Gagné. Pour une explication de la préoccupation sotériologique de Wesley, voir FUHRMAN, « Speaking the Truth in Love : Dual Emphasis in Wesleyan Thought », p. 7.

RÉAL GAGNÉ

compréhension du salut, qui consistait à la justification par la foi concomitante à une vie de sainteté.⁴⁵

En utilisant cette approche, le génie de Wesley a été de pouvoir transcender les dissensions doctrinales pour arriver à une synthèse qui dynamisait la foi et l'expérience chrétienne.⁴⁶

Albert Outler identifie les éléments de cette synthèse chez Wesley :

Il développa une fusion théologique entre la foi et les bonnes œuvres, entre la révélation et la raison, entre la souveraineté de Dieu et la liberté humaine, entre la rédemption universelle et l'élection conditionnelle, entre la liberté chrétienne et une structure avec des règles établies, entre l'assurance du pardon et les dangers de "déchoir de la grâce", entre le péché originel et la perfection chrétienne.⁴⁷

C'est cet ensemble de concepts paradoxaux que Wesley a su garder en tension.

⁴⁵ THORSEN, *The Wesleyan Quadrilateral*, p. 163. Traduction libre de Réal Gagné.

⁴⁶ Je crois que cette remarque de Thorsen sur l'approche synthétique de Wesley est pertinente : « It should be noted that the use of synthesis to describe the theology of Wesley does not imply the kind of complex, philosophical understanding of synthesis usually identified with the term. Wesley basically tried to bring together separate ideas of differing theologies into a consensus of beliefs. He did not generally try to combine ideas (or theologies) into more complex (or systematic) wholes from simple things, nor did he conceive a theology as a dialectic process of continued growth consisting of thesis, antithesis, and synthesis. He envisioned the more pragmatic task of holding in tension the various polarities or paradoxes of Christianity and, for that matter, life in general [...] In recognizing the value of insight contained in each Christian tradition, Wesley did not arbitrarily pick and choose as he pleased, simply pouring new wine into old wineskins. He sought to incorporate or integrate older views in line with the spirit of his theology, resulting, it was hoped, in a more holistic, relevant body of Christian beliefs. In many ways Wesley sought to provide a theological *via media* or middle way just as Anglicans had sought to accomplish in the previous century. But Wesley sought to do it in a way which reflected his personal and theological concerns for the full experience of salvation in a believer's life.» (THORSEN, *The Wesleyan Quadrilateral*, p. 89ss).

⁴⁷ OUTLER, « Preface », p. iv. Traduction libre de Réal Gagné.

UN PONT ENTRE CATHOLIQUES ET ÉVANGÉLIQUES ?

Certains critiques de Wesley, à cause de ses emprunts aux diverses traditions, l'ont accusé d'être un penseur peu original. Howard Snyder, pour sa part, affirme que « son génie et son originalité se situent précisément dans le fait qu'il empruntait, adaptait et combinait divers éléments en une synthèse dont la somme était plus dynamique que ses parties.⁴⁸» En s'abreuvant à toutes ces traditions chrétiennes, Wesley n'a pas appauvri le christianisme; au contraire, il l'a enrichi.

Cette synthèse chez Wesley a été résumée par certains comme une combinaison des deux grands courants protestants et catholiques⁴⁹. Se pourrait-il que cette synthèse soit le fondement de la théologie de Wesley? Est-ce possible que John Wesley ait pu faire un certain « syncrétisme doctrinal » en mélangeant des éléments de la théologie catholique avec ceux de la théologie protestante ?

Tout d'abord, il est important de clarifier l'énoncé de George Croft Cell lorsqu'il explique la théologie de Wesley comme étant « une synthèse nécessaire de l'éthique protestante de la grâce avec l'éthique catholique de la sainteté⁵⁰». Si la sanctification était le but chez Wesley, la dynamique pour y arriver était purement protestante⁵¹. L'idéal de la sanctification avait été présent chez Wesley dès son très jeune âge, mais ce n'est qu'à partir du moment où il réussit à s'appropriier la réalité évangélique protestante du salut par grâce, par la foi en Jésus-Christ, que Wesley a vraiment pu développer une compréhension cohérente du salut et de la sanctification.

Il semble donc juste de dire que, si la tradition anglo-catholique, incluant l'héritage des Pères de l'Église, a grandement contribué

⁴⁸ SNYDER, *The Radical Wesley*, p. 143.

⁴⁹ CELL, *The Rediscovery of John Wesley*, cité dans HEITZENRATER, *The Elusive Mr. Wesley*, p. 200.

⁵⁰ CELL, *The Rediscovery of John Wesley*, cité dans HEITZENRATER, *The Elusive Mr. Wesley*, p. 200.

⁵¹ J.L. PETERS, *Christian Perfection & American Methodism*, Salem (Ohio), Schmul Publishing Co., 1995, p. 21.

RÉAL GAGNÉ

au développement du concept de sanctification et de perfection chrétienne chez Wesley, le paradigme qui servit de fondement théologique à sa compréhension et à son expérience du salut était purement protestant. C'est ce qui permit à Wesley de réconcilier ces deux concepts chrétiens du salut par la foi et de la sanctification. Ce faisant, Wesley a pu accorder une plus grande valeur aux œuvres que les Protestants n'avaient réussi à le faire jusque-là, sans toutefois compromettre le fondement protestant du salut par la foi⁵². La foi doit produire du fruit et la sanctification fait partie intégrante de ce fruit. Cela est un élément essentiel de l'héritage wesleyen.

Notre conclusion est donc que, quoique le but de la sainteté soit la même dans la théologie wesleyenne que dans la théologie catholique, le fondement théologique et le moyen d'y parvenir diffèrent. Sans aller en détails, disons que dans la pensée catholique la notion de mérites demeure, alors que chez Wesley, tout est par grâce. Par contre, Colin Williams, en expliquant plus en détails la différence fondamentale entre ces deux courants de pensée, fait la nuance suivante :

La différence entre le semi-pélagianisme de Rome et la vue protestante ne repose pas sur l'importance du rôle de la grâce. La différence repose sur le fait que la doctrine catholique considère l'homme comme habilité par la grâce à gravir les échelons du mérite, pour être finalement justifié par les œuvres sur la base d'une utilisation appropriée de la grâce de Dieu, pour arriver à la perfection. À la foi, qui est le moyen d'entrer dans la vie chrétienne, doivent s'ajouter les œuvres rendues possibles par grâce et qui rendent possible la perfection. Parce que l'homme doit mériter son salut en atteignant le niveau requis de sainteté, le purgatoire est nécessaire afin d'habiliter les croyants qui n'ont pas atteint le niveau requis de compléter ce processus. Ce concept catholique de la sainteté ne peut se mouler dans le concept protestant de la grâce. Selon le point de vue protestant, la grâce est un don de Dieu, et l'homme ne peut jamais mériter son salut. Le purgatoire est supprimé pour la simple raison que le salut de l'homme ne repose pas sur le fait qu'il atteigne un certain niveau d'accomplissement moral, mais sur le fait que c'est un don gratuit de Dieu à être reçu par la grâce seulement. Si c'était vrai que Wesley

⁵² M. MARQUARDT, *John Wesley' Social Ethics. Praxis and Principles*, Nashville (Tenn.), Abington Press, 1992, p. 135.

UN PONT ENTRE CATHOLIQUES ET ÉVANGÉLIQUES ?

avait accepté l'éthique catholique de la sainteté, il serait aussi vrai d'affirmer qu'il ait accepté le concept catholique et rejeté le concept protestant de la grâce.⁵³

Ce raisonnement de Colin Williams nous amène à être prudent en affirmant que Wesley aurait fait une synthèse de l'éthique protestante de la grâce avec l'éthique catholique de la sainteté. Wesley n'a jamais adopté l'éthique catholique de la sainteté, car il lui aurait fallu abandonner l'éthique protestante de la grâce. Son paradigme théologique est resté purement protestant, mais il a su élaborer le concept de la sainteté à l'intérieur du concept protestant de la grâce. À cause de cela, notre conclusion rejoint celle de Williams :

La vue de Wesley est que la sanctification est par la foi seule. En d'autres mots, Wesley développa sa doctrine de la sainteté dans le concept protestant de la justification par la foi, non pas dans le concept catholique romain de la justification par la foi et les œuvres. Il la développa dans le cadre d'une relation personnelle avec Christ, non pas dans le cadre d'une relation légale selon un standard moral.⁵⁴

Contribution de Wesley au christianisme contemporain

Après avoir étudié les différentes traditions qui ont influencé la pensée de John Wesley et après avoir défini son paradigme théologique, nous sommes forcés de constater qu'il ne peut pas jouer le rôle de personnage pont entre les deux traditions catholique et évangélique. Cependant, son ouverture d'esprit et son attitude envers les diverses traditions chrétiennes nous permettent de voir en lui une source d'inspiration pour les relations entre les catholiques et les chrétiens évangéliques du Québec.

Tout d'abord, nous devons reconnaître que depuis le réveil méthodiste du dix-huitième siècle, la doctrine wesleyenne a grandement contribué à l'enrichissement de la tradition évangélique. Son paradigme théologique du salut par la foi

⁵³ WILLIAMS, *John Wesley's Theology Today*, p.174.

⁵⁴ WILLIAMS, *John Wesley's Theology Today*, p.175.

RÉAL GAGNÉ

autant pour la justification que pour la sanctification a permis à plusieurs courants évangéliques d'intégrer une compréhension plus étendue de l'action de la grâce divine dans la vie du croyant. Une étude du mouvement de sainteté du dix-neuvième siècle pourrait nous donner un aperçu de l'impact que la théologie wesleyenne a pu avoir sur le monde évangélique et au-delà. Une telle étude pourrait aussi aider au dialogue entre évangéliques et catholiques au Québec. Ce désir de sanctification qui repose en chaque enfant de Dieu devrait servir de terrain de dialogue entre ces deux grandes traditions.

De même, « l'esprit catholique » de Wesley est un exemple de charité chrétienne. Sa tolérance envers ceux qui appartenaient à d'autres traditions chrétiennes devrait servir de modèle dans nos relations interconfessionnelles. Sans tomber dans les compromis théologiques, Wesley savait discerner entre l'essentiel et le non essentiel, entre ce qui appartient à la « religion biblique » et ce qui appartient aux opinions⁵⁵.

Certains ont même été jusqu'à avancer que Wesley pourrait servir de modèle pour une théologie holistique ou systémique. Donald M. Joy croit que nous devons trouver une nouvelle façon de faire de la théologie et que John Wesley pourrait servir de modèle⁵⁶. Et, selon lui, une théologie holistique est ce que l'église a besoin aujourd'hui, par opposition à une théologie systématique. Un peu dans le même sens, Donald A.D. Thorsen définit Wesley comme suit :

Pour comprendre Wesley, nous pouvons comparer la croissance du christianisme à la croissance systémique d'un arbre. L'arbre de la foi se nourrit de différentes racines ou sources d'alimentation, incluant les

⁵⁵ Wesley a lui-même prêché un sermon intitulé « L'esprit catholique ». Plusieurs ont fait référence à ce sermon pour encourager le respect entre confessions chrétiennes. Ce sermon est disponible au site suivant : [http://www.cmft.ch/no_39_-_lesprit_catholique_f.php] (site consulté le 23 juin 2010).

⁵⁶ D.M. JOY, « The Contemporary Church as « Holy Community »: Call to Corporate Character and Life », dans M.E. DIETER, et D.N. BERG, dirs., *The Church. An Inquiry into Ecclesiology from a Biblical Theological Perspective*, Anderson (Indiana), Warner Press, 1984, p. 400.

UN PONT ENTRE CATHOLIQUES ET ÉVANGÉLIQUES ?

Écritures, la tradition, la raison, et l'expérience. À mesure que l'arbre grandit, il se forme des branches avec des variations concernant les doctrines chrétiennes de base – l'église primitive, la forme la plus ancienne et la plus fondamentale des croyances chrétiennes – qui représente le tronc. La croissance de l'arbre, cependant, n'est pas statique. À mesure que les branches émergent du tronc, ainsi le tronc continue de grandir et grossit avec le temps. La croissance du tronc dépend non seulement d'une alimentation continue des racines, mais aussi de l'énergie provenant des branches. En conséquence, ces branches ne doivent pas être ignorées simplement parce que quelqu'un n'aime pas sa disposition. Aussi longtemps qu'une branche ne devient pas malade et n'empoisonne pas le reste de l'arbre, la branche devrait être considérée comme faisant partie de l'arbre et ayant droit à exister pour la croissance de l'arbre dans son ensemble. Dieu représente le soleil, la source d'énergie fondamentale pour la croissance.⁵⁷

Je crois que c'est une bonne image pour comprendre la spiritualité de John Wesley. Wesley était ouvert à un certain degré de pluralisme théologique. Par sa vie et son ministère, il l'a démontré possible et utile pour la santé du christianisme en général. C'est ce que Wesley a contribué et continue de contribuer encore aujourd'hui. Cependant, Wesley n'aurait pas accepté ce genre de pluralisme religieux qui a pris naissance au dix-neuvième siècle et qui s'est transformé en théologie libérale durant le vingtième siècle. Contrairement à Wesley, cette sorte de pluralisme refuse de mettre la Bible comme principale source d'autorité. Il en résulte un christianisme subjectif et sans fondement.

John Wesley a été et demeure une source d'inspiration pour le christianisme. C'est dommage qu'il soit si peu, ou si mal connu au Québec. Peut-être aurions-nous tous à gagner à le connaître un peu mieux. Encore mieux, peut-être aurions-nous tous à gagner si nous apprenions à connaître et à apprécier toutes ces branches du christianisme que nous avons au Québec.

⁵⁷ THORSEN, *The Wesleyan Quadrilateral*, p. 164ss.

RÉAL GAGNÉ

RÉSUMÉ : Le but de cet essai est d'analyser la spiritualité de John Wesley afin de vérifier jusqu'à quel point on peut le considérer comme un modèle pour le milieu évangélique québécois dans sa relation à l'Église catholique. Pour y arriver, l'auteur considère en quoi Wesley a pu être influencé par la tradition catholique, mais aussi par d'autres traditions. L'auteur propose ensuite une définition de paradigme théologique wesleyen afin de mesurer plus précisément l'impact du catholicisme sur sa théologie. Finalement, l'auteur cherche à identifier la contribution que Wesley pourrait apporter à la relation entre catholiques et évangéliques au Québec.

ABSTRACT: This essay attempts to analyze John Wesley's spirituality in order to ascertain to what extent he could be considered a model for the Quebec Evangelical church in its relationship to the Catholic Church. The article first examines how the Catholic and other traditions have influenced Wesley. It then proposes a definition for a theological paradigm to measure more precisely the impact of catholicism on Wesley's theology. Finally, the author tries to identify Wesley's possible contribution to the relationship between Catholics and Evangelicals in Quebec.



Centre d'Étude des Religions de l'Université de Montréal

Sous la direction de Jean-Marc Charron, le CERUM développe des projets de gestion de la diversité culturelle et religieuse au Québec et en France. Ayant pour mission la collaboration multidisciplinaire, le Centre d'Étude des Religions organise également chaque mois une conférence liée à un thème d'actualité ou portant sur la religion.

Pour de plus amples informations :

Courriel : coordination-cerum@umontreal.ca
Site web: <http://www.cerum.umontreal.ca/>
514-343-2425

Faculté de théologie et de sciences des religions
Université de Montréal
C.P. 6128, Succ. Centre-Ville,
Montréal (Québec)
H3C 3J7

**Penser l'Église évangélique autrement en contexte québécois.
Quelques réflexions théologiques à propos des
« Églises émergentes »**

*Par Steve Robitaille**

Dans un article de la revue *Le Lien*¹, le jeune pasteur Jean-Sébastien Morin lance un appel à « repenser l'Église évangélique » puisque celle-ci ne réussit pas à garder la relève que constituent les jeunes adultes. Ce constat – tiré de l'expérience personnelle de l'auteur mais qui est corroboré par le témoignage d'autres responsables d'Églises² – demande, selon Morin, une réflexion sur ce que signifie l'Église aujourd'hui et il mentionne à ce sujet les « groupes *Emerge* », qui « tentent tout simplement de penser l'Église autrement ». Le propos du présent article sera de décrire l'ecclésiologie de ces groupes « émergents » et ensuite, après avoir montré certaines affinités entre cette ecclésiologie et celle de la tradition anabaptiste³, d'en faire une évaluation critique.

* L'auteur est étudiant au doctorat en théologie systématique à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal et chargé de cours à l'École de théologie évangélique de Montréal.

¹ J.-S. MORIN, « 'Houston nous avons un problème' ou la nécessité de repenser l'Église évangélique », *Le Lien* 23/4 (2006), p. 15-17.

² Une étude empirique sur le sujet serait par contre la bienvenue. Ce ne sont probablement pas toutes les Églises évangéliques québécoises qui ont autant de difficulté à garder leurs jeunes adultes.

³ Par tradition anabaptiste, je fais référence aux Églises qui ont pour origine la Réforme Radicale du 16^e siècle (à ce sujet, voir G. H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, 3^e éd., Kirksville, MO, Sixteenth Century Publishers, 1992); ces Églises étaient « radicales » au sens de « retour aux sources » (le terme « radical » vient du latin « *radix* » qui signifie « racine »), c'est-à-dire de retour au christianisme primitif, un christianisme pré-constantinien dans lequel l'Église était séparée de l'État et où l'adhésion au Christ et à l'Église se faisait « librement ». Ce christianisme radical avait pour signe distinctif le baptême volontaire des croyants (c'est pourquoi les ennemis de ces Églises les nommaient « anabaptistes », les « rebaptiseurs »), ce qui contrastait avec la pratique du baptême de masse (tous les bébés d'une localité donnée). Les anabaptistes ont été persécutés autant dans les pays catholiques que dans les pays gagnés à la Réforme (puisque les Réformateurs n'avaient pas remis en *Scriptura* : Nouvelle Série 12/1 (2010)

Que sont les Églises émergentes ? Une perspective historique

C'est dans le contexte actuel, qu'on nomme « mondialisation », « postmodernité », « hypermodernité », « modernité réflexive », « surmodernité », « modernité tardive », etc., que naissent dans le protestantisme évangélique contemporain les Églises dites « émergentes ». Celles-ci nous disent que le *statu quo* est inacceptable et qu'il faut « réinventer l'Église »⁴ ou même la « révolutionner »⁵.

Quelle est l'origine historique de ces Églises « émergentes » ? Selon Gibbs et Bolger⁶, elles ont comme ancêtre les Églises américaines axées sur la Génération X et qui sont nées dans les années 80 (*NewSong, Mosaïc, University Baptist*). Par la suite, au début des années 90, apparaît une deuxième version de ces Églises en mission auprès de la Génération X : ce sont ce qu'on nomme des « Églises à l'intérieur des Églises », c'est-à-dire des Églises semblables à celles axées sur la Génération X, mais financées par des « mégaéglises⁷ ». À la même époque, en 1993,

question l'alliance du trône et de l'autel). Les Églises de confessants actuels (Mennonites, Baptistes, Frères en Christ, Méthodistes, etc.) – et donc la majorité des Églises évangéliques – sont les descendants directs ou indirects de la Réforme Radicale du 16e siècle. À ce sujet, voir A. RASMUSSEN, *The Church as Polis. From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1995, p. 16ss.

⁴ B. D. McLAREN, *Réinventer l'Église: communiquer l'Évangile dans un monde postmoderne*, Cedex, France, Éditions LLB, 2006 (version originale anglaise : Grand Rapids, Zondervan, 2000).

⁵ G. BARNA, *Revolution*, Ventura, CA, Barna Books, 2005.

⁶ E. GIBBS et R. K. BOLGER, *Emerging Churches : Creating Christian Community in Postmodern Cultures*, Grand Rapids, Baker Academic, 2005, p. 30-33.

⁷ Au sujet des mégaéglises - ces grandes églises qui ont une assistance au culte de plus de 2000 personnes et qui offrent une panoplie de services, pas uniquement religieux - voir l'ouvrage récent du sociologue et historien Sébastien Fath, *Dieu XXL : la révolution des megachurches*, Paris, Autrement, 2008.

a eu lieu un colloque sur le ministère auprès de la Génération X, organisé par *InterVarsity Christian Fellowship* et *Leighton Ford Ministries*. Ce colloque mettait l'accent uniquement sur les stratégies pour évangéliser cette génération. Par contre, un deuxième colloque sur le sujet eut lieu en 1997, organisé cette fois par le *Young Leaders Network*, qui devient plus tard *Emergent Village*. Ce colloque donna lieu à des discussions sur la postmodernité et les leaders présents en sont arrivés à croire que le problème dans l'évangélisation de la Génération X n'était pas un problème de stratégie, mais un problème de déconnection entre la philosophie moderne dominante dans les Églises et celle de la culture contemporaine, qui est maintenant postmoderne. Par la suite, en 1999, Karen Ward fonda un site intitulé *Emergingchurch.org*. Le nom « Églises émergentes » est devenu alors la désignation reconnue des nouvelles Églises évangéliques qui veulent s'incarner dans le monde postmoderne. Finalement, en 2001, Brian McLaren, un pasteur « Émergent », publia un ouvrage aujourd'hui célèbre, *A New Kind of Christian*. Le débat autour des Églises émergentes s'est développé dans le monde évangélique suite à la publication de cet ouvrage, un débat qui demeure toujours actuel aux États-Unis (le bibliste évangélique D. A. Carson a publié en 2005 un livre⁸ critiquant sévèrement ces Églises) et qui atteint maintenant le monde francophone : ainsi, en France, des évangéliques conservateurs ont demandé à l'éditeur *La Ligue pour la lecture de la Bible*, qui a traduit en 2006 un livre de McLaren⁹, de retirer de la circulation cet ouvrage jugé hérétique¹⁰.

⁸ D. A. CARSON, *Becoming Conversant with the Emerging Church: Understanding a Movement and Its Implications*, Grand Rapids, Zondervan, 2005.

⁹ McLAREN, *Réinventer l'Église*.

¹⁰ Cette lettre, provenant de l'organisme évangélique *Vigi-Secte*, qui se présente comme « une association chrétienne internationale d'information sur les sectes et les mouvements religieux » et qui adopte des positions fondamentalistes, est disponible sur Internet à l'adresse suivante : www.vigi-sectes.org/mclaren/mc-laren.reinventer.po.html#lettre (page consultée le 24 juillet 2007).

PENSER L'ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE AUTREMENT

Que sont les Églises émergentes ? Une perspective comparative

Ayant vu brièvement l'histoire de ces Églises aux États-Unis, nous tenterons maintenant de définir ce qu'elles proposent. Voyons d'abord en quoi les églises émergentes se distinguent, selon McLaren, du courant principal des Églises évangéliques :

DIFFÉRENCE ENTRE « LE MODÈLE ÉVANGÉLIQUE DOMINANT » ET LE « MODÈLE ÉMERGENT » (INSPIRÉ DE BRIAN MCLAREN, *RÉINVENTER L'ÉGLISE*)

Modèle évangélique dominant	Modèle « émergent »
Alliance entre l'Église et les pouvoirs politiques (aux États-Unis : être chrétien = être états-unien).	Reconnaître nos fautes en tant qu'Église et en tant que nation.
Des chrétiens arrogants : nous avons la Vérité, les autres sont des pécheurs; mépris du monde, attitude pharisienne.	Des chrétiens humbles : nous sommes chrétiens mais nous devons continuellement reconnaître nos manquements, nos « angles morts » ; aimer les gens là où ils sont, les accompagner dans leur cheminement plutôt que les juger à « coup de versets bibliques ».
La mission de l'Église : sauver les âmes de l'enfer.	La mission de l'Église : non seulement l'évangélisation, mais aussi la réconciliation raciale, aider les gens brisés et violentés, quitter son milieu confortable pour aimer son prochain concrètement, etc.
Chaque confession se voit comme LA seule bonne Église et est en compétition avec les autres.	Dépasse les frontières confessionnelles pour redevenir des disciples radicaux du Christ ; être unis autour du Christ malgré nos différences théologiques et pratiques.
Vision individualiste de la foi : on privilégie le salut de l'individu, la communauté (l'Église) est une réalité seconde au service de la foi et des besoins de l'individu. Lié à la vision moderne et capitaliste qui est centrée sur les droits de l'individu.	Vision communautaire et holistique de la foi : la « vision biblique de la réalité » est que « Dieu, quand il pose un regard sur sa création, embrasse, outre la personne, le groupe tout entier : famille, communauté, église, éco-système, planète, univers » ¹¹

¹¹ MCLAREN, *Réinventer l'Église*, p. 37.

STEVE ROBITAILLE

On arrache les gens de leur communauté et leur milieu de travail pour les amener à se concentrer sur l'Église. On voue à l'abandon quartiers, économie, culture.	L'Église est un catalyseur, vecteur de bénédictions <i>pour le bien du monde</i> . Elle n'existe que pour le monde ¹² et ce dans tous les domaines.
On accepte des réponses toutes faites et « éternelles », des réponses qui ne changent pas et qui ne peuvent être mises en doute. On égale notre pensée avec celle de Dieu, sans voir qu'il y a toujours une interprétation dans notre lecture des textes bibliques.	On se questionne, on n'accepte pas les réponses pré-fabriquées. On se re-demande continuellement : qu'est-ce qu'un chrétien? Suis-je en train d'agir comme un disciple du Christ? Qu'est-ce que l'Église, quelle est sa mission? Ce que nous faisons cadre-t-il avec la mission de l'Église pour le monde ?
Ecclésiologie « de masse » : on adopte des modèles d'Église qui « fonctionnent » et on les applique à grande échelle, peu importe les contextes. On recherche la « bonne méthode » pour faire grandir l'Église, amener les non-croyants à la foi, etc.	On adopte une pensée contextuelle. Ce qui « fonctionne » pour une Église dans un contexte donné ne fonctionne pas nécessairement pour une autre dans un autre contexte. Il n'y a pas moyen de court-circuiter la réflexion sur ce que devrait être l'Église dans notre contexte.

Il faut préciser que ce modèle est celui de McLaren, et donc un modèle parmi d'autres (quoiqu'on peut affirmer que McLaren est le leader « émergent » le plus influent). Un spécialiste des Églises émergentes, Scot McKnight¹³, précise qu'il faut distinguer entre *Emergent Village* (EV) et les *emerging churches*. Le premier regroupe différentes « cohortes » ou groupes qui veulent s'engager dans la conversation émergente; EV est coordonné par Tony Jones et a pour figure de proue, entre autres, Brian McLaren, mais aussi Chris Seay, Doug Pagitt, etc. Alors que le terme « *emerging churches* » fait référence à une réalité beaucoup plus large, qui est l'ensemble des Églises qui veulent repenser la manière d'être Église dans le contexte actuel.

¹² Selon la déclaration célèbre de D.Bonhoeffer : « The church is only the church when it exists for others » (cité dans L. RASMUSSEN, « The Steep Price of Grace », *Sojourners* (Fév.2006), p. 22.

¹³ S. McKNIGHT, « What is the Emerging Church ? », conférence donnée au *Westminster Theological Seminary*, 26-27 oct. 2006, p. 4. <http://www.emergentvillage.com/weblog/scot-mcknight-on-the-emerging-church>. (Page consultée en avril 2007).

PENSER L'ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE AUTREMENT

La diversité est le maître-mot de ces « *emerging churches* », quoiqu'elles se caractérisent toutes, selon Gibbs et Bolger¹⁴, par trois pratiques centrales : 1) une volonté de s'identifier à la vie de Jésus (pas uniquement sa mort et sa résurrection), de vivre à sa suite ; 2) une volonté de transformer le monde séculier et 3) une vie en communauté¹⁵. Je vais utiliser le terme « Églises émergentes » pour traduire cette réalité plus large que sont les « *emerging churches* » (qui inclut EV, mais sans s'y réduire).

Que sont les Églises émergentes ? Une perspective ecclésiologique

Les Églises émergentes, et c'est à mon avis leur grand mérite, remettent de l'avant une question fondamentale : qu'est-ce que l'Église ? Quelle est sa mission ? Quelles sont ses liens aux cultures dans lesquelles elle se situe ? Comme l'explique McKnight : « le mouvement a pour préoccupation centrale *l'ecclésiologie et non l'épistémologie* [contrairement à ce que pense D. A Carson¹⁶] ».

Je vais donc analyser sept aspects de l'ecclésiologie émergente qui me semblent les plus intéressants et les plus pertinents pour le contexte québécois : l'ecclésiologie émergente est 1) missionnaire, au service du monde ; 2) communautaire ; 3) incarnée ; 4) orientée vers les arts ; 5) œcuménique, post-dénominationalle ; 6) démocratique et 7) liturgique.

¹⁴ GIBBS et BOLGER, *Emerging Churches*, p. 43-44.

¹⁵ Gibbs et Bolger ajoutent six autres pratiques qui sont plus ou moins présentes dans les Églises émergentes et qui découlent de ces trois pratiques centrales : 1) accueillir l'étranger; 2) servir généreusement; 3) la participation de tous dans la vie de la communauté; 4) la créativité; 5) un leadership de « corps », décentralisé et non hiérarchique; 6) une fusion de spiritualités anciennes et contemporaines.

¹⁶ « the center of the movement is about *ecclesiology not epistemology* » (S. McKNIGHT, « What is the Emerging Church? », p. 7).

Une ecclésiologie missionnaire au service du monde

Les Églises émergentes se veulent ouvertement missionnaires, et c'est pourquoi elles sont sensibles aux changements culturels qui ont présentement lieu dans les sociétés occidentales. C'est afin de se faire « postmodernes » auprès des « postmodernes », de parler leur langage, que les Églises émergentes affirment que l'Église doit changer ses pratiques et son discours¹⁷. Un nouveau contexte demande des nouvelles Églises et une nouvelle impulsion missionnaire dans un contexte occidental post-chrétien. Il en va pour eux de l'avenir des Églises. Précisons toutefois que les Églises émergentes rejettent le triomphalisme missionnaire (du genre « on va conquérir le monde pour Christ », un langage de croisade) mais se veulent plutôt au service du monde. De plus, la mission est holistique : elle inclut, entre autres, la justice sociale et l'environnement, et pas uniquement l'évangélisation explicite.

Une ecclésiologie communautaire

Afin d'accomplir sa mission, l'Église doit également porter attention à sa vie interne. En effet, comme le dit le Christ de l'évangile de Jean, « ils reconnaîtront que vous êtes mes disciples si vous avez de l'amour les uns pour les autres » (Jn 13,35). Si l'Église devient une communauté différente, elle sera attirante pour le monde, elle gardera sa saveur (voir Mt 5). Plusieurs penseurs émergents mettent donc l'accent sur l'Église comme une communauté d'amis (ou de frères et sœurs) qui s'aiment concrètement les uns les autres en s'écoutant mutuellement et en s'entraidant de multiple façons. Les penseurs émergents sont souvent critiques de l'individualisme moderne, qu'ils retrouvent également dans les Églises évangéliques traditionnelles : dans ces églises, on pousse tellement les gens à se concentrer sur leur salut personnel qu'on perd de vue le fait que le salut est une réalité communautaire, c'est-à-dire qu'être chrétien signifie de nouvelles relations : aimer Dieu et son prochain comme soi-même. Certains penseurs tels que Cal

¹⁷ McLAREN, *Réinventer l'Église*, p. 146-147.

PENSER L'ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE AUTREMENT

Raschke¹⁸ ou encore Stanley Grenz¹⁹ mettent l'accent sur une « ontologie relationnelle », c'est-à-dire que l'essence de la réalité est la relation (personne n'est une réalité isolée des autres, nous sommes des êtres fondamentalement relationnels): même Dieu, qui est trinitaire, est une communion indissociable du Père, du Fils et de l'Esprit. La communauté chrétienne est donc appelée à être à l'image de la Trinité²⁰.

Une ecclésiologie incarnée

Les protestants sont traditionnellement reconnus pour avoir mis l'accent sur l'Église invisible, celle connue de Dieu seul (les anabaptistes sont une exception cependant). C'est pourquoi les évangéliques ont souvent développé des ministères transdénominationnels (*parachurch ministries*): comme l'Église est une réalité invisible comprenant l'ensemble des individus sauvés connus de Dieu seul, l'Église locale, visible, peut devenir secondaire. De plus, les évangéliques, suivant leurs racines protestantes, ont mis l'accent, selon les Églises émergentes, sur l'orthodoxie au dépend de l'orthopraxie. Selon cette conception évangélique, l'important est la foi intérieure de l'individu, qui se doit d'être conforme à la Vérité (avec un grand V) biblique, ce qui mène parfois à occulter l'importance centrale de l'agir des chrétiens à la suite du Christ²¹. La dichotomie entre la foi et les œuvres conduit à une « grâce à bon marché » pour reprendre les termes du théologien Dietrich Bonhoeffer²². L'Église est appelée, par l'Esprit de la nouvelle création, à démontrer

¹⁸ C. RASCHKE, *The Next Reformation : Why Evangelicals Must Embrace Postmodernity*, Grand Rapids, Baker Academic, 2004, p. 151-154.

¹⁹ S. J. GRENZ, *The Social God and the Relational Self*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2001.

²⁰ M. VOLF, *After Our Likeness : the Church as the Image of the Trinity*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998.

²¹ R. E. WEBBER, *The Younger Evangelicals : Facing the Challenges of the New World*, Grand Rapids, Baker Books, 2002, p. 114. Les Églises émergentes mettent l'accent sur l'orthopraxie (obéissance au Christ), et en ce sens sont très anabaptistes.

²² « La grâce à bon marché est l'ennemie mortelle de notre Église » : *Le prix de la grâce*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1967, p. 19.

visiblement une vie différente, c'est-à-dire une manière de vivre qui reflète le Christ au monde. Une communauté chrétienne qui pratique l'amour, l'hospitalité et le service, qui a une vie interne qui démontre visiblement les fruits de l'Esprit, est intrinsèquement liée à la foi. Sinon on peut dire, pour reprendre les termes de l'auteur de l'épître de Jacques, que « la foi sans les œuvres est vaine » (Jc 2, 20). La foi est l'engagement de tout l'être et non uniquement les « bonnes » doctrines. Ce qui ne signifie pas pour autant que les « doctrines » ne sont plus importantes²³.

Une ecclésiologie qui valorise la création artistique

Les Églises émergentes remettent de l'avant l'importance de l'art, qui a été dévalué par les Églises évangéliques traditionnelles (et le protestantisme en général). Un auteur, Franky Schaeffer, le fils du célèbre apologiste évangélique Francis Schaeffer²⁴, a écrit un livre intitulé *Addicted to Mediocrity: 20th Century Christians and the Arts*²⁵ dans lequel il critiquait sévèrement la conception évangélique de l'art. Pour les évangéliques, selon Schaeffer, l'art est uniquement le moyen de passer un message, bref, de faire de la propagande. La beauté en elle-même n'est pas valorisée; elle doit être « utile » en permettant d'évangéliser. Ce faisant, la forme est moins importante que le contenu²⁶. Ce qui explique la laideur des bâtiments de la plupart des églises évangéliques (je dis la plupart car certains louent les locaux des Églises anglicanes ou

²³ Quoiqu'il faut avouer que certains auteurs émergents, tel Raschke, dévaluent trop la théologie et ne se rendent pas compte que les pratiques sont toujours liées à des façons de penser, et donc à une théologie, implicites ; bref, une bonne dose d'herméneutique gadamérienne pour compenser le postmodernisme de l'auteur ne ferait pas de tort.

²⁴ Au sujet de l'impact colossal de Schaeffer sur le protestantisme évangélique contemporain, voir B. HANKINS, *Francis Schaeffer and the Shaping of Evangelical America*, Grand Rapids, Eerdmans, 2008.

²⁵ F. SCHAEFFER, *Addicted to Mediocrity: 20th Century Christians and the Arts*, Westchester, IL, Crossway Books, 1981.

²⁶ Les évangéliques font souvent la même chose avec le corps, moins important que l'âme.

PENSER L'ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE AUTREMENT

catholiques...) : l'important est l'utile et non le beau. Les Églises émergentes, fidèles à la mouvance postmoderne, remettent de l'avant l'esthétique, qui a été dévalorisée au profit de l'utile par la modernité industrielle. L'argument théologique de ces Églises en faveur de l'art est le suivant : comme nous sommes des créatures à l'image de leur Créateur, nous sommes appelés nous aussi à créer. Comme le dit le site web d'une Église émergente (*Mars Hill Fellowship*) : « Dieu est beau et Sa création reflète Sa beauté. Dieu a créé l'homme et la femme à Son image et à sa ressemblance afin qu'ils créent eux aussi des œuvres belles. Pour cette raison, Mars Hill valorise les arts, l'expression et la créativité²⁷ ».

Une ecclésiologie oecuménique, post-dénominationnelle

Les Églises émergentes se veulent ouvertement post-dénominationnelles, c'est-à-dire que les frontières entre Églises protestantes, orthodoxes et catholiques ont de moins en moins de sens²⁸ dans un contexte occidental post-chrétien où être chrétien signifie être minoritaire et contre-culturel. Les anciennes Églises multitudinistes²⁹ d'hier se rendent compte elles aussi de plus en plus qu'elles ne peuvent plus contrôler la culture comme auparavant et elles se questionnent sur leur identité et leur mission dans un tel contexte. On ne peut plus prendre pour acquis que les Occidentaux, et donc les Québécois, savent ce que signifie être chrétien (d'où le langage d'une « nouvelle évangélisation » qu'on entend aussi dans certains milieux catholiques). Dans un tel contexte de fossé culturel entre le christianisme et la culture, les Églises qui se réclament du Christ, peu importe leur confession, redécouvrent ce qu'elles ont en

²⁷ Cité dans WEBBER, *The Younger Evangelicals*, p. 115; sur le sujet de l'art et des Églises émergentes, voir également GIBBS et BOLGER, *Emerging Churches*, chap. 9.

²⁸ WEBBER, *The Younger Evangelicals*, p. 117.

²⁹ Les Églises multitudinistes sont des « Églises de multitude », c'est-à-dire des Églises qui comptent comme membre ceux qui ne pratiquent pas la foi et les nourrissons, contrairement aux « Églises de confessants », qui rassemblent uniquement ceux qui professent explicitement la foi.

commun³⁰. Comme le dit succinctement Brian McLaren: « il faut échanger nos traditions pour la tradition », c'est-à-dire « faire la distinction entre les traditions des églises et la tradition chrétienne. Et mettre l'accent sur la seconde³¹ ». Le sectarisme qui met les églises en compétition les unes par rapport aux autres, n'a pas lieu d'être³².

*Une ecclésiologie « démocratique »*³³

Les Églises émergentes rejoignent beaucoup les gens qui ont vécu des abus d'autorité ou une absence de liberté de pensée et d'expression dans les Églises évangéliques. En effet, certains leaders d'Églises évangéliques se voient comme des Moïse nouveau genre qu'on ne peut pas remettre en question sans subir le jugement de Dieu : ils sont les « oints » de Dieu, ou des « apôtres », et ils sont infaillibles et dignes d'obéissance. D'autres Églises sont plutôt autoritaires à cause d'un biblicisme irréfléchi : « nous on ne croit que ce qui est biblique et tous ceux qui ne pensent pas comme nous sont des « libéraux », des « modernistes » », etc. Il est donc impossible de douter que ce que dit le pasteur est Parole de Dieu : ce serait remettre en question la Bible et Dieu lui-même. Les membres d'églises sont alors vus comme des brebis ou des enfants incapables de réfléchir : ils doivent penser comme le pasteur ou le Conseil d'Église pense, sinon ils ne sont pas « bibliques ». Il n'y a aucune place pour le dialogue et la réflexion commune, c'est une approche hiérarchique qui craint tout questionnement. Contrairement à cette conception de la structure de l'Église, les Églises émergentes mettent l'accent sur une conception ouvertement démocratique de l'Église. Elles se concentrent en effet sur les « cellules d'église » (ou « églises maisons »), qui peuvent se réunir dans des cafés, des maisons, etc., et où la participation de chacun est encouragée. L'Esprit parle à travers

³⁰ Voir à ce sujet l'ouvrage de T. C. ODEN, *The Rebirth of Orthodoxy: Signs of New Life in Christianity*, San Francisco, Harper San Francisco, 2002.

³¹ McLAREN, *Réinventer l'Église*, p. 55.

³² McLAREN, *Réinventer l'Église*, p. 57.

³³ RASCHKE, *The Next Reformation*, p. 146.

PENSER L'ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE AUTREMENT

tous les membres de la cellule communautaire, pas uniquement à travers la voix du prédicateur le dimanche matin³⁴. Les Églises émergentes veulent appliquer concrètement le sacerdoce de tous les croyants, une doctrine centrale de la Réforme mais qui n'a jamais été appliquée par les Réformateurs eux-mêmes (ici aussi les Églises émergentes sont au diapason avec la vision anabaptiste).

Une ecclésiologie liturgique

Les Églises émergentes sont connues pour leur manière créative et alternative d'adorer Dieu. Ceci est lié à l'importance qu'elles accordent à l'art. Stuart Murray³⁵ résume ainsi les caractéristiques particulières de l'adoration « émergente » :

- L'accent est mis sur l'espace, l'ambiance et le contexte dans lequel se déroule l'adoration ;
- Une utilisation créative de technologies diverses, du multimédia, des arts et des symboles ;
- Une approche décentrée, individualisée et multi-directionnelle ;
- Une utilisation éclectique de ressources liturgiques venant d'époques et de contextes différents ;
- Un ethos participatif qui se concentre davantage sur le processus lui-même que sur le leadership ;
- La redécouverte des rituels afin d'encourager une rencontre de Dieu qui est multi-sensorielle et incarnée (fais appel aux sens, au corps, pas uniquement au cognitif) ;
- Une expérience d'adoration qui est ouverte et qui peut s'interpréter de multiples façons ;
- Une préférence pour la narration (*story-telling*) plutôt que les monologues (sermons)³⁶ ;
- Une ambiance qui porte à la réflexion et à la contemplation afin d'évoquer chez le participant l'émerveillement et la crainte respectueuse devant Dieu ;

³⁴ RASCHKE, *The Next Reformation*, p. 155.

³⁵ S. MURRAY, *Changing Mission : Learning from the Newer Churches*, London, Churches in Britain and Ireland Together, 2006, p. 103.

³⁶ Le Christ ne parlait-il pas en paraboles ?

- Une ouverture à l'expérimentation : les formes d'adoration peuvent changer, elles ne sont que provisoires.

Évaluation critique de l'ecclésiologie émergente

Une ecclésiologie très « anabaptiste »

Je dois dire que personnellement je vois positivement les changements ecclésiologiques qu'apportent les Églises émergentes. En fait, je vois de plus en plus de liens entre la vision anabaptiste originelle – qui mettait l'accent sur une vie à la suite du Christ, le sacerdoce de tous les croyants et une Église communautaire visiblement différente du monde – et le mouvement Émergent actuel (comme l'a dit Scot McKnight d'ailleurs, en faisant référence aux Églises émergentes: « ce que nous devons garder à l'esprit est que le mouvement émergent n'est pas un nouveau mouvement « réformé » ou un mouvement anabaptiste avec de nouveaux leaders (*quoique je pense que ce mouvement est davantage anabaptiste qu'autre chose*)... »)³⁷. Mes brèves critiques seront donc sur certains détails et non sur le fond, c'est-à-dire que je suis d'accord avec eux qu'il faut une « Église réinventée ». Néanmoins, ces « détails » que je veux critiquer maintenant pourraient se transformer en de sérieux problèmes, à mon humble avis, si les Églises émergentes n'y prennent garde.

Premier problème : le bon vieux « sectarisme » évangélique

Les Églises émergentes ne veulent pas répéter les erreurs des Églises évangéliques modernes, mais n'est-ce pas typiquement évangélique de dire que les institutions et les Églises établies sont pourries et qu'il faut initier un mouvement de réveil en marge de celles-ci, créant avec le temps une nouvelle

³⁷ « What we need to keep in mind is that it is not a “Reformed” movement with a new twist, or an Anabaptist movement with new leaders (*though I think it is more Anabaptist than anything else*)... ». McKNIGHT, « What is the Emerging Church? », p. 4 (je souligne).

PENSER L'ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE AUTREMENT

confession³⁸ ? Dans un contexte évangélique québécois marqué par une grande fragmentation, de nouvelles Églises déconnectées des autres ne sont pas la solution. C'est encore ce rejet de l'histoire qui fait tant de ravage au Québec, comme je l'écrivais plus tôt. Il faudra donc à mon avis que les Églises émergentes au Québec s'assurent de travailler en étroite collaboration avec les Églises existantes (ce qu'elles font en ce moment d'ailleurs).

Deuxième problème : le danger des « groupes affinitaires »

Les Églises émergentes doivent à tout prix à mon avis éviter d'être des « groupes affinitaires », des « néo-tribus » qui ne rejoignent que les gens urbains, branchés, artistes qui se regroupent entre eux comme d'autres se regroupent pour un loisir quelconque (surf, rave, etc.). Les Églises émergentes peuvent facilement devenir une clique de gens ayant un langage bien à eux (postmoderne, etc.) qui perd précisément le caractère englobant, publique et universel de l'Église, qui se caractérise par un langage destiné (idéalement) à tous : autant la mère de famille monoparentale, que le travailleur manuel peu instruit, que les personnes âgées, que les enfants, etc. Il faut dire par contre – et c'est important de le préciser³⁹ – que ce n'est pas le problème seulement des Églises émergentes ; dans un contexte de fragmentation sociale et culturelle il devient encore plus difficile de se faire tout à tous, et la voie de la facilité (mais pas de la fidélité !) est celle des groupes homogènes qui sont, comme

³⁸ C'est ce que le sociologue Max Weber a nommé la « routinisation du charisme », un phénomène qu'on voit continuellement dans l'histoire de l'Église. Ce concept webérien désigne l'institutionnalisation d'un mouvement qui survient après la mort du fondateur charismatique d'un nouveau groupe religieux ou social. Comme l'explique P. L. BERGER, *Comprendre la sociologie : son rôle dans la société moderne*, Paris, Éditions du Centurion, 1973, p. 179.: « comme Weber l'a bien montré dans sa théorie du charisme, l'extraordinaire passion des mouvements charismatiques survit-elle rarement au-delà d'une génération. Le charisme retombe invariablement en routine, c'est-à-dire qu'il est réintégré dans les structures de la société, sous une forme nettement moins radicale. Aux prophètes succéderont des papes, aux révolutionnaires, des administrateurs. »

³⁹ Que celui qui n'a jamais péché lance la première pierre...

le dit le philosophe J.-C. Michéa une « forme d'endogamie sociale ou d'apartheid volontaire » qui « atrophie toute capacité de vivre avec ceux qui ne nous ressemblent pas, ou avec lesquels nous n'avons pas d'affinité spéciale » et qui « contient en elle-même le principe de toute décomposition sociale⁴⁰ ».

Troisième problème : le « snobisme chronologique »

Je perçois un certain « snobisme chronologique » (l'expression est de C. S. Lewis) dans le langage des Églises émergentes autour du « postmoderne ». En adoptant une catégorisation de l'histoire occidentale qui passe de la prémodernité, à la modernité, jusqu'à la postmodernité, les penseurs Émergents entrent dans une classification typiquement ethnocentrée de l'histoire occidentale. Si les « modernes » sont déjà dépassés, qu'en est-il des « prémodernes » ! Il n'y a qu'un pas avant de vouloir que tout le monde devienne postmoderne puisque c'est la « marche inexorable de l'histoire » et qu'il faut « être de son temps ». Bref, il faut faire attention de ne pas perdre un esprit critique par rapport au *Zeitgeist*, à l'esprit de l'époque. Le théologien Jonathan Wilson⁴¹ a d'ailleurs critiqué McLaren à ce sujet, disant que ce dernier adopte un langage critique par rapport à la modernité mais qu'il perd ce langage critique lorsqu'il parle de la postmodernité. De plus, il n'est pas sûr que la postmodernité soit aussi présente dans la société que ne le pensent certains auteurs Émergents. La modernité me semble très vivante et en bonne santé si on la définit par l'accent sur la raison, la science et la technique, l'instrumentalisation de la nature, l'individualisme et le capitalisme. En d'autres termes, l'annonce de la fin de la modernité est prématurée, tout comme la fin de la « prémodernité » l'était lorsqu'est apparu la modernité. Certains d'ailleurs parlent plutôt d'une « autre

⁴⁰ J.-C. MICHÉA, *Impasse Adam Smith. Brèves remarques sur l'impossibilité de dépasser le capitalisme sur sa gauche*, Paris, Flammarion, 2006, p. 113.

⁴¹ J. WILSON, « Practicing Church. Evangelical Ecclesiologies at the End of Modernity » dans M. HUSBANDS et D. J. TREIER (dirs.), *The Community of the Word: Toward an Evangelical Ecclesiology*, Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 2005, p. 69.

PENSER L'ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE AUTREMENT

modernité »⁴² pour montrer que ce qui passe pour du postmoderne est plutôt une réaction interne à la modernité, une modernité qui est maintenant « réflexive », c'est-à-dire consciente de ses contradictions et de ses problèmes. Les auteurs dits postmodernes étaient d'ailleurs beaucoup plus modernes qu'on ne le pense habituellement. En effet, Foucault se réclamait de Kant et du projet des Lumières et ne se définissait pas comme « postmoderne », et Derrida mettait de l'avant une « religion sans religion », c'est-à-dire une religion sans réponses et sans dogmes, ce qui est, selon le philosophe James K. A. Smith⁴³, typiquement moderne.

Quatrième problème : une théologie historique et une herméneutique déficiente

Ce même philosophe, dans un autre ouvrage⁴⁴, fait à mon avis une excellente critique de certains discours des Églises émergentes : « au nom d'un christianisme postmoderne, on entend souvent qu'il faut croire en Jésus et non au christianisme, qu'il ne faut pas laisser la tradition tordre le message radical de Jésus dans les Évangiles, ou qu'il faut dégager ce qui est essentiel dans l'Évangile des traditions » ; bref, « si un concept théologique n'est pas dans la Bible, on peut le rejeter ». Ceci est pourtant typique des « versions les plus polémiques et schismatiques de la foi évangélique, qui tend à être un mélange paradoxal de primitivisme et d'*hubris* (orgueil) temporel : des nouvelles confessions évangéliques naissent et d'un autre côté chacune prétend nous donner la seule version véritable du

⁴² U. BECK, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Flammarion, 2001 (1986). À propos de la « modernité réflexive », voir le chap. 3 du même ouvrage.

⁴³ *Introducing Radical Orthodoxy : Mapping a Post-Secular Theology*, Grand Rapids/Milton Keyes, Baker Academic/Paternoster Press, 2004, p. 56.

⁴⁴ J. K. A. SMITH, *Who's Afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard and Foucault to Church*, Grand Rapids, Baker Academic, 2006, p. 130. Je traduis.

christianisme⁴⁵ ». C'est une naïveté théologique à mon avis de penser que la lecture que nous faisons aujourd'hui des textes se fait sans grille d'interprétation, sans herméneutique, comme si on pouvait faire fit du passé et de la tradition de l'Église. Cette naïveté est évidente quand on voit que plusieurs chrétiens se prétendent tous « bibliques » et arrivent à des positions théologiques différentes. Ceux qui n'apprennent pas du passé, (de l'histoire théologique) sont condamnés à le répéter⁴⁶ aussi « authentiques » et bien intentionnés soient-ils. Encore une fois, un snobisme chronologique, auquel on doit rajouter un biblicisme, est la plus sûre route vers le sectarisme⁴⁷. Il faut apprendre de nos pères et mères dans la foi et ne pas prétendre, comme le font les adolescents, qu'ils se sont créés eux-mêmes et que tout ce qui est du passé est à balancer aux ordures. Ceci ne signifie pas de développer une nostalgie malsaine pour le passé mais, comme le dit Jacques Grand'Maison, de se remémorer le passé afin d'ouvrir des « horizons d'avenir⁴⁸ ». Je suis par contre confiant que les Églises émergentes vont éviter cet écueil en adoptant éventuellement, après leur rejet des éléments problématiques de leur héritage évangélique, une théologie solide au service de l'Église, à l'image des Pères de l'Église, plutôt que d'adopter une attitude anti-théologique et anti-intellectuelle typique de plusieurs Églises évangéliques québécoises⁴⁹.

⁴⁵ SMITH, *Who's Afraid of Postmodernism?*, p. 132. Les premiers anabaptistes n'ont pas échappé à ce problème; espérons que les Églises émergentes ne répèteront pas les mêmes erreurs que ces derniers.

⁴⁶ Pour paraphraser G. Santayana : « ceux qui oublient le passé sont condamnés à le répéter ».

⁴⁷ Le plus pathétique est lorsqu'on pense être arrivé à la Vérité alors qu'on ne fait que rabâcher de vieilles hérésies rejetées - en général pour de bonnes raisons et après un long processus de réflexion théologique - par l'Église des premiers siècles.

⁴⁸ *Questions interdites sur le Québec contemporain. Petit manifeste d'un réac progressiste-conservateur anti-postmoderniste*, Montréal, Fides, 2003, page arrière de couverture.

⁴⁹ Le théologien Robert Webber, décédé récemment (27 avril 2007), exemplifiait bien à mon avis une théologie à la fois « émergente » et ancrée dans la tradition des Pères de l'Église.

Cinquième problème : une possible acculturation inconsciente à la mondialisation capitaliste

Finalement, je ne vois pas beaucoup de prise en compte de la mondialisation capitaliste dans les écrits des auteurs émergents. Au contraire, je retrouve chez certains l'usage d'un langage typique des idéologues capitalistes, avec l'accent sur la « flexibilité », l'« adaptation », la « créativité », l'« entrepreneurship⁵⁰ », etc. Ce langage n'est pas innocent, il est situé dans un contexte de précarisation du travail et d'effritement des programmes sociaux (supposément « bureaucratiques », « inadaptés », « lourds », etc.) qui heurtent les moins privilégiés⁵¹. Les Églises émergentes devraient ici s'inspirer plutôt du mouvement américain du néo-monasticisme⁵² et des communautés ecclésiales de base⁵³, qui mettent de l'avant un partage radical des ressources (matérielles et autres) entre les chrétiens et envers les pauvres. Bref, les Églises émergentes

⁵⁰ Ces concepts reviennent régulièrement dans les textes de management et se veulent une incorporation de la contestation libertaire de la fin des années 60 par le « nouvel esprit du capitalisme » actuel qui a émergé (!) dans les années 90. À ce sujet, voir l'excellent ouvrage de L. BOLTANSKI et E. CHIAPELLO, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999. En fait, je crois qu'il serait intéressant d'étudier s'il n'y a pas une « affinité élective » (Weber) entre certains discours des Églises émergentes (surtout aux États-Unis) et celui du « nouvel esprit du capitalisme » (valorisation de « l'authenticité », de la « liberté », des « réseaux », de la « flexibilité » contre les « structures bureaucratiques » (État, Église), les « hiérarchies », les « traditions périmées », etc.).

⁵¹ Boltanski et Chiapello (*Le nouvel esprit du capitalisme*, p. 291-419) montrent bien la précarisation accrue et les reculs sociaux dans le monde du travail, ainsi que l'exclusion d'un nombre croissant de personnes, qui accompagnent le discours managérial actuel.

⁵² RUTBA HOUSE, *School(s) for Conversion : 12 Marks of a New Monasticism*, Eugene, OR, Cascade Books, 2005. L'ouvrage de S. CLAIBORNE, *Irresistible Revolution : Living as an Ordinary Radical*, Grand Rapids, Zondervan, 2006, représente bien l'esprit de ce mouvement. Je remercie Julien Desrochers d'avoir porté ces ouvrages à mon attention.

⁵³ L. BOFF, *Église en genèse : Les communautés de base réinventent l'Église*, Paris, Desclée, 1978; F. de CONINCK, *Agir, travailler, militer : Une théologie de l'action*, (Perspectives anabaptistes), Cléon d'Andran, Excelsis, 2006, p. 478-481.

doivent faire attention de ne pas devenir un mouvement de post-évangéliques urbains et banlieusards désillusionnés et à la recherche de nouveauté mais un mouvement axé sur l'option pour les pauvres, à la suite du Christ. Il en va du témoignage chrétien, il ne faut pas scandaliser les pauvres dans l'Église et dans la société (je m'inspire ici de Jacques 2,1-13). L'Église doit être une société alternative à notre société de consommation qui a pour dieu le profit, l'argent, la puissance. Je termine sur une citation du théologien anabaptiste-mennonite John H. Yoder⁵⁴ qui nous offre une vision de ce que pourrait être une Église à la fois anabaptiste et « émergente⁵⁵ » :

Nous ne pouvons proclamer la sagesse infiniment variée de Dieu devant Mammon que dans la mesure où nous témoignons par nos vies que nous avons bel et bien été libérés de ses griffes... L'injustice sociale et la désintégration de la communauté ne peuvent être enrayerées que si la justice et la compassion prévalent dans notre vie communautaire et si les différences sociales ont perdu leur pouvoir de division. Des paroles et des actions lucides destinées à avertir l'État ou la nation n'ont de portée que dans la mesure où elles proviennent d'une Église dont la vie est elle-même proclamation de la « sagesse multiple de Dieu auprès des Puissances dans les cieux ».

⁵⁴ J. H. YODER, *Jésus et le politique. La radicalité éthique de la croix*, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1984 (1972), p. 42

⁵⁵ Au sens de « nouvelle », d'« alternative ». Les Églises émergentes, tout comme les Églises anabaptistes, veulent une « nouvelle façon d'être Église », une communauté alternative qui exemplifie visiblement, dans ses pratiques, une manière de vivre orientée vers le Règne de Dieu. À ce sujet, comparez le penseur anabaptiste de CONINCK (*Agir, travailler, militer*, p. 457-481) avec les auteurs émergents GIBBS et BLOGER (*Emerging Churches*, p. 44, 61-63). Les Églises émergentes et anabaptistes gagneraient donc à mieux se connaître...

PENSER L'ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE AUTREMENT

RÉSUMÉ : Un courant ecclésial influent aujourd'hui chez les jeunes protestants évangéliques états-uniens, celui des « Églises émergentes », propose de « réinventer l'Église » en adoptant une pratique missionnaire contextuelle pour le monde postmoderne, ce qui se décline par une vie ecclésiale communautaire, incarnée, orientée vers les arts, œcuménique, radicalement démocratique et liturgique. L'objectif de cet article est de présenter l'ecclésiologie de ce mouvement, de montrer des affinités entre celui-ci et la tradition anabaptiste, et d'en faire une évaluation théologique critique.

ABSTRACT: The Emergent Churches, an influential movement in the youth culture of American Evangelical Protestantism, is trying to “reinvent the Church”, which means for them to adopt a contextual approach in order to reach the contemporary postmodern culture with the Gospel. Their “postmodern” ecclesial life is centered on community, the Incarnation, the arts, ecumenism, the priesthood of all believers (which means a radical democratic church structure) and liturgy. The goal of this article is to introduce the ecclesiology of this movement, to show its links with the Anabaptist tradition and to make a theological critique of some aspects of this stimulating new current in Evangelical Protestantism.

L'apport anabaptiste à l'héritage évangélique : l'exemple français

Par *Éric Wingender**

Comme le rappelait un jour Pierre-Elliot Trudeau, bien qu'elle soit cordiale, la relation que le Canada entretient avec les États-Unis comporte une asymétrie qui n'est pas sans rappeler la situation d'une souris partageant le lit d'un éléphant. Cette image frappante traduit bien le fait que le futur de notre pays est indissolublement lié à celui de nos voisins du Sud. Sensibles à cette réalité, les médias québécois ont donc cru qu'il était de leur devoir de s'intéresser aux protestants évangéliques américains ainsi qu'à leur façon singulière de marier politique et religion lorsque les analystes ont mis en lumière le fait que leur comportement électoral avait été un facteur décisif dans l'élection à la présidence de Georges W. Bush.

Les conséquences de cet engouement de notre presse pour l'aile américaine du mouvement évangélique en ont étonnés certains ! En effet, les évangéliques québécois ont eu la surprise de voir les médias d'ici produire un portrait-robot du protestantisme évangélique tracé à très gros traits, souvent sans mise en contexte adéquate. De plus cette vision stéréotypée de la version américaine du mouvement s'est vite imposée comme référence unique pour interpréter tout ce qui pouvait être associé à ce courant religieux, que ce soit ici ou aux quatre coins de la planète.

C'est pourquoi, dans les lignes qui suivent, nous tenterons d'apporter un supplément d'information afin de tenter de corriger certaines impressions que le traitement des médias a peut-être contribué à propager. Nous commencerons par quelques remarques d'ordre général sur la qualité du travail de la presse québécoise, de même que sur son impact. Nous tenterons

* L'auteur est professeur à l'École de théologie évangélique de Montréal.
Scriptura : Nouvelle Série 12/1 (2010)

L'APPORT ANABAPTISTE A L'HERITAGE EVANGELIQUE

ensuite de rendre plus intelligibles les dynamiques propres au mouvement évangélique américain en situant cette tradition religieuse dans son contexte culturel. Ce faisant, nous soulignerons ce que les évangéliques américains ont en commun avec leurs compatriotes. Finalement, nous concluons en esquissant la continuité historique entre le militantisme évangélique et la manière avec laquelle le protestantisme a perçu son rôle au sein de la société américaine.

Au sujet d'une certaine presse assassine

Un examen même superficiel du regard que les médias ont tendance à poser sur le mouvement évangélique américain impose un constat, à savoir que la presse québécoise ne semble pas trop vouloir s'embarrasser de nuances. En effet, dès le moment où l'on traite d'un évènement ou d'un phénomène impliquant un groupe ou une personnalité associé au protestantisme évangélique, les journalistes semblent régulièrement succomber à la tentation de se transformer en justiciers de l'information. Ces avatars de Lucky Luke, dégainant plus vite que leur ombre, farcissent alors leurs propos de termes comme « secte », « fondamentalisme » ou « droite religieuse ».

Un éditorial de Serge Truffault publié dans *Le Devoir*, édition du 13 novembre 2006, constitue une excellente mouture possédant les traits caractéristiques de cette approche. Faisant référence au type de discours tenu par trois figures de proue du protestantisme évangélique américain, soit Billy Graham, Gerry Fallwell et Pat Robertson, Truffault ne lésine pas ; ce sont, dit-il « des idées ultra-conservatrices, voire obscurantistes de fous de Dieu à cravate ». Prenant note du caractère plutôt...perforant de la terminologie de l'éditorialiste.

Mais la mobilisation d'une terminologie tendancieuse ou même carrément injurieuse, comme c'est le cas dans l'exemple que nous venons de citer, n'est pas le seul aspect déplorable de ce traitement médiatique ni, probablement, le plus dommageable.

Tout aussi décevants sont ces trop fréquents recours aux généralisations, aux raccourcis simplistes, de même que l'habitude de fournir des informations sans mise en contexte suffisante pour en assurer une juste interprétation. Mentionnons, à titre d'exemple, le traitement superficiel des frasques du télé-évangéliste Pat Robertson dont les déclarations quelquefois incendiaires sont abondamment citées.

Puisque le public québécois n'a que sa connaissance du fonctionnement du catholicisme pour interpréter l'importance réelle d'un tel personnage, il est presque inévitable que Robertson passe pour un représentant ou un porte-parole accrédité du mouvement évangélique. Or, une mention même sommaire du caractère fortement décentralisé et populiste¹ du protestantisme de même qu'une brève explication des particularités de cet étonnant phénomène culturel que constitue « l'église électronique » (avec sa galerie de personnages colorés opérant en marge de toutes structures ecclésiastiques) permettrait au public d'ici de prendre la juste mesure du personnage.

Certes, Pat Robertson constitue une figure qui exerce une certaine influence au sein d'un segment du monde évangélique, mais ses opinions ne doivent pas être confondues avec une prise de position officielle des églises protestantes qui se logent sous la bannière de l'évangélisme. Un peu de la même manière, nous ne voudrions pas que l'étranger se fasse une opinion globale de la culture québécoise en se basant sur André Arthur ou sur Jeff Fillion...

¹ Dans le catholicisme, la parole tend à être monopolisée par une hiérarchie qui, la plupart du temps, cherche à faire preuve d'une certaine circonspection dans ses prises de positions publiques. Dans le protestantisme, la parole appartient à tous ceux qui veulent la prendre et plusieurs des « pasteurs-entrepreneurs » (c'est-à-dire des pasteurs qui ont fondé la communauté locale qu'ils dirigent) assurent leur succès par un discours simpliste et polarisateur qui attirera ceux et celles qui s'identifient à cette manière de penser. Robertson appartient à cette catégorie, à la seule différence que son entreprise de cablo-diffusion lui permet de diffuser ses propos à travers toute l'Amérique du Nord.

L'APPORT ANABAPTISTE A L'HERITAGE EVANGELIQUE

À cette superficialité dans le traitement de l'information, on se doit aussi d'ajouter le triste fait que nos grands journaux n'ont plus de journalistes affectés aux questions religieuses. Et ceux qui, de temps à autre, sont appelés à se pencher sur ce dossier n'ont souvent pas le minimum de culture religieuse qui leur permettrait de s'orienter au sein de ce gigantesque kaléidoscope qu'est le protestantisme. Mais ici le blâme ne peut être entièrement jeté sur nos professionnels de l'information puisqu'il revient aux entreprises qui les emploient de voir à ce qu'ils aient le temps et les moyens de développer une expertise. Cette précision étant faite, le constat demeure : antipathie, voire mépris, relative inculture, bribes d'information sans contexte : ces ingrédients vont souvent se combiner et contribuer à produire des analyses boiteuses et des amalgames arbitraires.

L'Amérique : si proche mais si loin...

Tentons maintenant de brosser un tableau du protestantisme évangélique américain qui soit un peu plus nuancé que celui que nous présentent nos médias. D'emblée nous devons dire qu'il ne s'agit pas ici de vendre l'idée que le public québécois a été victime d'une monumentale méprise parce que, en réalité, les évangéliques américains syntoniseraient plus ou moins sur les mêmes longueurs d'onde que les gens d'ici quand vient le temps de délibérer de questions politiques, économiques et sociales. Bien au contraire, le Québécois moyen (si une telle créature existe) fera plutôt l'expérience d'une certaine altérité, avec tout ce que cela comporte d'inconfort et de perplexité, s'il tente de comprendre le protestantisme évangélique américain ainsi que la matrice dans laquelle ses racines plongent, à savoir la culture *made in U.S.A.*

Réitérons et même accentuons le point : les évangéliques américains étant justement américains, ils partagent donc avec l'ensemble de leurs compatriotes des traits qui, au départ, ne contribueront probablement pas à nous les rendre très

sympathiques. Et il ne serait peut-être pas inutile, de manière à donner un peu de relief à notre propos, de nous attarder à quatre traits propres à l'*homo americanus*, qu'il soit *protestantus evangelicus* ou non, des traits qui, nous semble-t-il, ne passent pas nécessairement bien la rampe de ce côté-ci de la frontière.

Mentionnons d'abord cette méfiance un peu irrationnelle face à l'État ; ce dernier étant perçu comme une sorte de pieuvre cherchant à s'immiscer partout. Les différents paliers de gouvernement, malgré leur relatif bon fonctionnement depuis des générations, ne semblent pas parvenir à dissiper la résistance qui surgit spontanément au sein d'une grande partie du public dès que ce dernier entrevoit la possibilité qu'une sphère de son existence puisse faire l'objet d'une d'intervention de l'État. Le récent débat entourant la réforme des régimes privés d'assurance-santé nous a rappelé que ce trait culturel n'est jamais loin sous la surface.

Par ailleurs, et ici nous touchons au deuxième trait, malgré les innombrables déceptions que la classe politique a pu lui faire vivre dans le passé, le citoyen américain ne paraît toujours pas prêt à se départir de sa vision somme toute plutôt optimiste de la nature humaine et tend ainsi à se laisser facilement séduire (certains diront berné) par les politiciens populistes qui sauront faire vibrer ses cordes sensibles. Cette deuxième particularité nous place devant le paradoxe d'une culture qui, de manière viscérale, se méfie de cette grande structure anonyme qu'est l'État, tout en étant prêt à investir énormément de confiance dans un leader politique, d'autant plus si ce dernier s'accorde comme mandat de « dompter » ou de mettre au pas l'État.

Passons maintenant à la description du troisième trait, soit le peu d'enthousiasme pour les programmes gouvernementaux visant à venir en aide aux démunis. En effet, nos voisins du sud sont fréquemment enclins à défendre l'idée que ce type de programme constitue une mauvaise chose parce que, pensent-ils, ces interventions tendent à déresponsabiliser ceux qui en bénéficient

L'APPORT ANABAPTISTE A L'HERITAGE EVANGELIQUE

et les enracinent dans une attitude de dépendance. Et si ce n'est pas en premier lieu ce préjugé qui oriente leurs attitudes, c'est alors qu'ils sont sous l'influence de ce mythe selon lequel l'Amérique est une terre d'opportunité où le mauvais sort peut toujours finir par être conjuré si l'on persévère, si l'on travaille d'arrache-pied. Nous sommes donc en présence d'un accent sur la responsabilité qui incombe à chacun d'assurer sa réussite ; un accent d'autant plus marqué qu'il s'accompagne souvent de cet autre mythe selon lequel tous ont une chance égale d'atteindre le sommet.

N'en étant pas à un paradoxe près, ces mêmes pourfendeurs de l'assistance sociale ne s'empêcheront toutefois pas d'être de fervents adeptes de cette forme de solidarité qu'est le bénévolat dans les innombrables organisations qui cherchent à rendre la vie plus facile à ceux et celles qui ont été moins gâtés par le sort. La générosité est donc une vertu qu'ils semblent souvent cultiver avec soin, tout en offrant une résistance farouche à l'idée de la transformer en projet de société qui puisse être géré par une structure gouvernementale.

Terminons notre petit florilège par la description d'un quatrième et dernier trait, soit la myopie culturelle. Disons tout de suite que pour ce qui est de l'étrangeté, ce trait mérite probablement le titre de pièce de résistance ! Nous introduirons cette caractéristique en rappelant ce fait bien connu que les Américains habitent un pays fondé sur l'immigration, un pays qui est aussi serti de grandes villes très cosmopolites. Malgré cela, l'Américain typique semble éprouver une certaine difficulté à s'extirper de l'insularité culturelle que la géographie et l'histoire de son pays ont contribué à façonner. Cette insularité se voit d'ailleurs constamment renforcée par le rôle que jouent les États-Unis en tant qu'épicentre des nouvelles tendances culturelles mondiales (pensons, par exemple, au phénomène proprement planétaire qu'est la culture hip-hop). Autrement dit, la ferveur avec laquelle le reste de la planète s'active à imiter leur culture a tendance à conforter bien des Américains dans cette idée que leur

civilisation constitue peut-être l'acmé de l'ascension de l'humanité vers les plus hauts sommets de l'épanouissement et du bonheur.

Mentionnons, au passage, que cette insularité constitue, en soi, quelque chose de relativement bénin sauf qu'elle est le fait d'un pays qui, non seulement donne le ton au reste du globe sur le plan culturel, mais, politiquement, manifeste une tendance à chercher à lui imposer ses vues, avec tout l'effet de ressac que ce scénario peut suggérer. Myope, en quelque sorte un peu comme coupé du reste du monde, l'Américain peine donc souvent à déchiffrer l'humeur de la population de la planète et reste tout démonté lorsque, par exemple, l'écho de l'hostilité de ceux qui ont fait les frais de la politique étrangère de son pays réussit à troubler la quiétude de son univers².

Si nous revenons au protestantisme évangélique américain, il devient plus facile de comprendre certains de ses traits qui, vus de loin, peuvent nous paraître particulièrement choquants. Pensons, par exemple, à l'attitude qui pousse bien des évangéliques à voir les États-Unis comme une sorte de phare destiné à éclairer de sa lumière le reste du monde. Mentionnons aussi la réticence par rapport au rôle de l'État dans la redistribution de la richesse collective. En tout cela, les évangéliques ne sont qu'un reflet fidèle de la culture dans laquelle ils baignent.

² Par ailleurs, puisque nous parlons d'insularité, il est intéressant de noter que le lobbying des évangéliques américains auprès de leur gouvernement tend de plus en plus à inclure la question du respect des droits de la personne sur la scène internationale. Un commentateur n'a pas hésité à attribuer cet intérêt au fait qu'au travers des liens qui les unissent aux Églises-sœurs situées dans différents coins de la planète, les évangéliques avaient l'occasion d'être sensibilisés aux drames qui se jouent loin de leurs rivages. On pourrait donc parler ici d'une myopie qui semble commencer à se soigner grâce à cette sorte de verre correcteur qu'est l'appartenance à une communauté évangélique planétaire. Voir l'article de W.R. MEAD, « God's Country? », *Foreign Affairs* 85/5 (2006), p. 24-43 sur cet aspect méconnu du militantisme évangélique américain.

***Pilgrim un jour, Pilgrim toujours*³ !**

Nous venons d'insister sur certaines caractéristiques culturelles que les protestants évangéliques américains partagent avec une bonne partie de la population de leur pays. Il va de soi que l'existence de ces traits n'est pas l'unique clé dont nous avons besoin pour déchiffrer l'énigme que cette communauté peut constituer. Il importe aussi de situer certains aspects de la dynamique du protestantisme évangélique dans ce contexte plus vaste que constitue l'histoire du protestantisme américain, sinon il risque fort de nous être inintelligible.

Commençons en mentionnant un fait de la première importance et dont l'impact reste d'ailleurs presque toujours largement sous-estimé. Ce fait, c'est que les États-Unis est le seul pays occidental où l'Église n'a pas été laminée par la sécularisation. En effet, près de 40 % de la population américaine semble maintenir un lien significatif avec l'Église. Et par significatif, nous voulons dire un rapport qui aille au-delà du vague lien affectif ou du simple rôle d'étiquette à fonction identitaire (comme c'est, semble-t-il, l'essentiel du rapport que les Québécois entretiennent avec le catholicisme).

L'Amérique religieuse, pour l'appeler ainsi, est donc quelque chose de très vaste puisque l'on parle d'un groupe dont le nombre pourrait se situer aux alentours de 140 millions de personnes ! Et au-delà de la moitié de ce groupe souscrirait aux concepts religieux qui servent à définir le mouvement évangélique (nous devons noter, en passant, que près de dix pour cent des catholiques américains s'identifient à ces concepts)⁴.

³ « *Pilgrim* » (pèlerin) est le nom donné aux protestants dissidents qui ont fondé la première colonie anglaise sur les rives de ce qui deviendra la Nouvelle-Angleterre.

⁴ Ces concepts sont : l'autorité suprême de la Bible en matière de foi et de conduite, la place centrale donnée à la mort expiatoire du Christ, la nécessité de la conversion et le caractère impératif de l'évangélisation.

ÉRIC WINGENDER

Mais l'exception américaine n'est pas seulement d'ordre démographique. Il s'agit aussi d'une Amérique religieuse qui, du moins au sein du secteur protestant, tend à n'avoir aucun complexe à identifier son destin à celui de la nation. Cette absence de complexe est une réalité telle qu'il semble tout à fait légitime et même souhaitable à cette tranche de la population d'œuvrer à maintenir, voire accroître son influence sur la vie civique et le fonctionnement des institutions⁵.

Nous pourrions parler d'une sorte de réflexe, et un réflexe qui se déclenche d'autant plus naturellement qu'il constitue un élément d'un héritage historique dont la mémoire est entretenue... religieusement. En d'autres termes, le militantisme de mouvement évangélique en faveur de causes comme la lutte contre l'avortement ou la lutte contre le mariage gai s'inscrit dans une longue histoire au cours de laquelle l'Église n'a jamais cessé de vouloir façonner la société à son image. Certains chapitres de cette longue croisade sont inspirants (l'abolitionnisme), d'autres le sont beaucoup moins (la prohibition).

Bien sûr, nous venons à peine d'émerger d'une période (disons les décennies qui ont suivi la Deuxième Guerre mondiale) durant laquelle une certaine élite sécularisée a été en mesure de fixer les termes des grands débats publics et d'orienter la nature du contenu fourni par les médias. Le quasi-monopole dont a joui ce groupe a pu faire croire un temps que les États-Unis constituaient le fer de lance du mouvement de sécularisation qui a balayé l'Occident et que sa population avait pris ses distances avec son passé puritain⁶.

⁵ Dans un sondage Gallup publié en 2007, à la question demandant si on désirait que la religion institutionnalisée (*organised religion*) augmente son influence sur le pays, 27% ont répondu oui, 39% ont exprimé le désir de voir l'influence de la religion demeurer ce qu'elle était et 32% ont exprimé le souhait que la religion exerce moins d'influence (voir <http://www.gallup.com/poll/26311/public-generally-satisfied-role-organized-religion-america.aspx>).

⁶ Nous n'employons pas le terme dans son sens dérogatoire habituel, mais plutôt dans son sens historique, à savoir une approche de la vie sereine et positive qui met l'accent sur la foi en Dieu, la sobriété en toutes choses, la

L'APPORT ANABAPTISTE A L'HERITAGE EVANGELIQUE

Quant à ceux d'entre-nous qui ont construit notre image de ce qu'étaient les USA à partir du contenu de sa presse ou de sa production télévisuelle et cinématographique, nous n'avons guère soupçonné que le discours dominant célébrant l'hédonisme insouciant propre à l'*American way of life* masquait la présence d'un tout autre genre de mentalité qui n'attendait que le moment opportun pour à nouveau faire sentir sa présence dans l'espace public. Car c'est bien ce qui s'est produit : les décennies les plus récentes ont vu une sorte d'Amérique « profonde »⁷ tenter, par le canal que lui offre un vaste éventail d'organisations religieuses, d'endiguer la sécularisation et le relâchement des mœurs qui semble devoir toujours l'accompagner. Un terme a même été forgé pour décrire cette lutte : « cultural war » ou la guerre culturelle.

La meilleure façon de comprendre le sens de cette résistance est de se rappeler de ce qui s'est passé de ce côté-ci de la frontière. Nous avons depuis longtemps fait le constat que le régime de quasi-chrétienté qui régnait au Canada-anglais ainsi qu'au Québec a disparu depuis belle lurette. Les églises ne sont plus des institutions privilégiées capables d'imposer leurs points de vue ou de donner le ton au reste de la culture. Dans ses expressions institutionnelles, le christianisme a été repoussé aux marges. Rappelons-nous que les Églises n'ont, en général, ni initié ni véritablement souhaité ce changement. Elles l'ont plutôt subi, et depuis elles tentent de s'ajuster à cette nouvelle situation.

L'Église américaine et plus particulièrement sa composante évangélique tente donc de continuer le combat que le

famille, le travail ainsi que la participation constructive à la vie civique. Pour une description détaillée de l'influence du puritanisme voir l'ouvrage de E.B. HOLIFIELD, *Theology in America: Christian Thought from the Age of the Puritans to the Civil War*, New Haven, Yale University Press, 2005.

⁷ Attention : par profond nous ne voulons pas dire rurale ni peu instruite. La vaste majorité de ces gens vivent dans un milieu urbain et ont la même éducation que la moyenne de la population.

ÉRIC WINGENDER

catholicisme et le protestantisme canadiens et québécois ont depuis longtemps renoncé à livrer faute de ressources. Cette Amérique religieuse toujours restée un tantinet messianique est bien consciente du fait qu'elle possède la force du nombre ainsi que la sorte de légitimité que lui confère une longue tradition. Elle n'accepte donc tout simplement pas de se laisser marginaliser par la sécularisation. Et elle est en mesure d'opposer à cette dernière une résistance d'autant plus vigoureuse et acharnée que, sur le plan institutionnel, cette culture s'incarne sous la forme d'un maillage extrêmement dense de communautés locales (environ trois cents milles !) dont l'effectif est relativement militant et facilement mobilisable pour exercer des pressions sur les instances politiques.

Mais parler de militantisme, de guerre culturelle et de résistance à la sécularisation peut nous amener à imaginer des hordes déferlantes de chrétiens aussi bornés qu'enragés qui envahiraient les rues au moindre prétexte. Or, comme le rappelle Mark I. Pinsky⁸ ainsi que de nombreux autres auteurs, le mouvement évangélique est loin d'être une réalité monolithique. De plus, ses participants ne manquent pas de démontrer dans leur vie quotidienne la vertu civique américaine par excellence, soit la tolérance.

⁸ Mark I Pinsky, « Among the evangelicals: how one reporter got religion ». *Columbia Journalism Review*, Janvier-Février 2005.

L'APPORT ANABAPTISTE A L'HERITAGE EVANGELIQUE

RÉSUMÉ : Cet article vise à corriger certaines impressions erronées que les médias québécois ont contribué à disséminer au sujet du mouvement évangélique américain. Il cherche à resituer ce dernier dans son contexte culturel en soulignant ce que les évangéliques partagent avec leurs compatriotes. Finalement, il montre la continuité historique entre le militantisme évangélique et la manière avec laquelle le protestantisme a perçu son rôle au sein de la société américaine.

ABSTRACT: This article attempts to change some mistaken views the Quebec medias have propagated concerning American Evangelicals. It replaces the evangelical movement within its cultural context and shows what Evangelicals share with their fellow Americans. It also underlines the historical continuity between evangelical militancy and the way Protestants have perceived their role within American Society.

Les actes symboliques des prophètes

Par Marc D. Paré*

Bien que les prophètes de l'Ancien Testament soient mieux connus pour leurs oracles (prophéties), on retrouve également dans la Bible des récits d'actes symboliques posés par des prophètes. On n'a qu'à penser à Jérémie qui s'achète une cruche puis la brise en présence de témoins pour annoncer le jugement (Jr 19), ou à Ézéchiël qui se fait un bagage d'exilé pour annoncer la déportation des habitants de Jérusalem (Ez 12,1ss). Dans cet article, nous expliquerons d'abord ce que sont les actes symboliques des prophètes puis quelle est leur fonction dans le prophétisme israélite. Nous soulèverons enfin la question de la fonction littéraire des récits d'actes symboliques dans la littérature prophétique.

Les actes symboliques : des symboles ?

Les récits d'actes symboliques accomplis par des prophètes contiennent souvent les éléments suivants¹ : l'ordre d'exécution de l'acte donné par Dieu au prophète, le récit de l'exécution de l'acte et une parole (oracle) qui explicite le sens de l'acte réalisé. Ce dernier élément illustre que l'acte symbolique du prophète est ainsi désigné parce qu'il représente symboliquement une réalité

* L'auteur est professeur d'Ancien Testament à l'École de théologie évangélique de Montréal à qui il dédie cet article en l'honneur du 35^e anniversaire de l'institution.

¹ Voir G. FOHRER, *Die symbolischen Handlungen der Propheten* (2^e édition), Zürich/Stuttgart, Zwingli Verlag, 1953/1968, p. 88. La « forme littéraire » identifiée par Fohrer est largement acceptée et reprise entre autres par S. AMSLER, *Les actes des prophètes*, (Essais bibliques 9), Montréal/Genève, Fides/Labor, 1985, p. 73. On peut se demander si l'on a réellement affaire à une forme littéraire au sens technique (et fort) puisque seuls 3 éléments qui sont loin d'être toujours présents la composent. Toutefois, il est intéressant d'identifier les composantes des récits qui correspondent à ces éléments.

Scriptura : Nouvelle Série 12/1 (2010)

LES ACTES SYMBOLIQUES DES PROPHÈTES

autre que l'acte lui-même². L'acte symbolique du prophète ressemble en cela aux actions symboliques posées dans d'autres contextes (liturgiques ou militaires, par exemple) et qui sont attestées ailleurs dans la Bible et dans la littérature du Proche-Orient ancien³. On peut penser aux rituels associés au mariage et au divorce en Israël et au Proche-Orient ancien. Ainsi, lors du mariage, l'homme couvrait la femme d'un vêtement en présence de témoins. Rt 3,9 fait allusion à cette pratique lorsque Ruth demande à Booz de l'épouser en lui disant : « Étends ton manteau sur ta servante⁴ ». À l'inverse, lors du divorce, le mari coupait le bord du vêtement de sa femme en présence de témoins⁵. Ces actes symbolisaient (et en fait, constituaient eux-mêmes) l'acte de prendre femme ou de divorcer⁶.

Le mot « symbole » vient du mot grec *symbolon*, qui dérive du verbe *symbollein*, qui au sens premier veut dire « jeter avec, mettre ensemble, joindre », d'où le sens de « comparer,

² J. LINDBLOM, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford, Blackwell, 1966, p. 171; R. P. CARROLL, *Jeremiah. A Commentary*, Philadelphie, Westminster Press, 1986, p. 295.

³ Parmi les nombreuses études sur le sujet, on peut mentionner pour le Proche-Orient : J. BOTTÉRO, *Mythes et rites de Babylone*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1985, en particulier le chapitre 2 « Les exorcismes complémentaires des oracles », p. 29-64 et l'article d'A. DA SILVA, « La symbolique des rêves et des vêtements dans les mythes de Dumuzi », *Bulletin of The Canadian Society for Mesopotamian Studies* 22 (1991), p. 31-35. Pour la Bible, mentionnons seulement un autre article d'A. DA SILVA, « La symbolique des vêtements dans les rites du mariage et du divorce au Proche-Orient ancien et dans la Bible », *Bulletin of The Canadian Society for Mesopotamian Studies* 26 (1993), p. 15-21. On peut lire également J.-G. HEINTZ, « La 'fin' des prophètes bibliques ? Nouvelles théories et documents sémitiques anciens », dans J.-G. HEINTZ, dir., *Oracles et prophéties dans l'antiquité. Actes du colloque de Strasbourg (15-17 juin 1995)*, (Travaux du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques 15), Paris, De Boccard, 1997, p. 195-214. L'auteur note la présence d'un acte symbolique accompli par un prophète mariote qui a beaucoup d'affinités avec les actes symboliques réalisés par les prophètes bibliques.

⁴ DA SILVA, « La symbolique des vêtements », p. 16. Voir aussi Ez 16,8.

⁵ DA SILVA, « La symbolique des vêtements », p. 18.

⁶ Un peu comme mettre un anneau au doigt de l'époux devant témoins en Occident constitue (en grande partie) l'acte de prendre conjoint.

échanger, se rencontrer, expliquer⁷ ». Le symbole est ainsi un « référent » qui fait allusion à un « référé ». En ce sens, l'appellation « acte symbolique » pour les actes des prophètes peut se justifier puisque ces actes font référence à quelque chose d'extérieur à eux-mêmes. C'est le cas indépendamment du fait que l'acte *annonce* le jugement (ou le salut), comme en prédisant la destruction imminente du peuple (Jr 19) ou qu'il *dénonce* un état de fait présent, comme ce qu'est devenu le peuple ou l'alliance avec Yahvé (Jr 13,1-11 ; Os 1-3, qui incluent à la fois dénonciation et annonce du jugement).

Pour être plus exact, on peut discerner certaines nuances entre le symbole et l'acte symbolique accompli par un prophète. En effet, on définit souvent le symbole soit comme un signe conventionnel, comme les signes utilisés en mathématiques ou dans divers systèmes d'écriture, soit comme un signe analogique pour évoquer une relation entre une image concrète et un concept abstrait, comme le sceptre est un symbole de la royauté⁸. C'est dans ce dernier sens que sont perçus les actes symboliques liturgiques (reliés au culte, aux exorcismes, etc.) ou officiels, comme par exemple la dédicace d'un temple ou d'un palais au Proche-Orient ancien⁹.

Or, les actes symboliques des prophètes, contrairement aux actes symboliques associés à la liturgie ou aux événements officiels, ne font pas nécessairement appel à des symboles conventionnels ou même courants mais sont simplement en relation analogique avec un oracle qui leur donne un sens. Contrairement à plusieurs actes symboliques stéréotypés dont le sens est connu (ou l'était à un moment de l'histoire), ces actions ne sont pas communes et elles ont rarement un sens en elles-mêmes. Au contraire, elles

⁷ M. GIRARD, *Les symboles dans la Bible. Essai de théologie biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle*, (Recherches, nouvelle série 26), Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1991, p. 32.

⁸ R. ALLEAU, *La science des symboles. Contribution à l'étude des principes et des méthodes de la symbolique générale*, Paris, Payot, 1976, p. 45.

⁹ Qui constituent des parallèles à la « coupure du ruban » lors de l'inauguration d'un bâtiment aujourd'hui.

LES ACTES SYMBOLIQUES DES PROPHÈTES

sont habituellement accomplies une seule fois et elles doivent habituellement être interprétées par un oracle pour communiquer quoi que ce soit.

Cette nécessité d'interpréter l'acte symbolique prophétique en fait un symbole médiocre, du moins selon les définitions habituelles du symbole. En effet, on affirme souvent l'importance pour le symbole d'être « aisément reconnaissable par une collectivité. En d'autres termes, il doit être approuvé, adopté et porté par une société qui y retrouve des valeurs communes¹⁰ ». Ainsi, l'eau est un symbole de vie pour tous les membres de nombreuses cultures, ou le fait de se prosterner (un acte symbolique) représente (entre autres) la soumission chez de très nombreux peuples. Au lieu d'être aisément reconnaissables, les actes symboliques prophétiques sont souvent non conventionnels et incompréhensibles (voir Ez 12,9 ; 24,19)¹¹, souvent même choquants (Os 1,2-9 ; 3,1-5 ; Is 20,1-6)¹². De plus, loin d'être approuvés ou reconnus par la société, ces actes sont souvent en rupture avec la perception habituelle de l'auditoire du prophète¹³.

C'est pour ces raisons (et d'autres) qu'Amsler préfère utiliser l'appellation « actes prophétiques » pour désigner un phénomène qui, selon lui, est distinct des actes symboliques habituels. Amsler justifie cette distinction en précisant qu'en plus d'évoquer une association d'idées avec un concept abstrait ou absent comme c'est habituellement le cas avec l'acte

¹⁰ GIRARD, *Les symboles dans la Bible*, p. 46.

¹¹ Rapportant l'incompréhension de l'auditoire devant les actes symboliques d'Ezéchiel.

¹² Où Osée marie une prostituée puis une femme adultère, probablement la même femme, ce qui est particulièrement choquant puisque le prophète semble l'avoir divorcée entre-temps (Os 2,4). Le remariage d'une femme que l'on a divorcée était explicitement interdit par la loi (Dt 24,4). Is 20 raconte que le prophète marche (partiellement ?) nu pour représenter la défaite et la déportation des Égyptiens.

¹³ D. CLERC, « Des actes pour parler », dans R. BLANCHET, dir., *Jérémie. Un prophète en temps de crise*, (Essais bibliques 10), Genève, Labor et Fides, 1985, p. 120.

symbolique, l'acte prophétique est « inédit, surprenant, non conventionnel, et surtout il entend signifier l'action de Dieu lui-même, telle qu'elle va effectivement se manifester sur la scène de l'histoire¹⁴ ». La distinction que fait Amsler permet de souligner que les actes symboliques accomplis par les prophètes ne sont pas des actes utilisant d'une façon rituelle ou habituelle des symboles stéréotypés comme c'est habituellement le cas avec les actes symboliques, mais sont plutôt des actes inusités et surprenants dont le but est de créer un effet de surprise et d'entraîner une réaction de la part de l'auditoire. Et, contrairement à l'acte symbolique typique qui peut être accompli en privé, par exemple lors de certains rituels associés au culte ou à la magie, l'acte symbolique prophétique est presque toujours accompli en public ou au moins en présence de témoins dans les récits bibliques. C'est ainsi que certains préfèrent utiliser les termes « mime » ou « théâtre de rue » pour désigner les actes des prophètes¹⁵. L'avantage de telles désignations est d'insister sur le fait que la fonction de ces actes est à chercher ailleurs que dans la représentation symbolique.

L'expression « acte symbolique » n'est donc pas sans problème, mais c'est la désignation la plus utilisée depuis Robinson et Fohrer¹⁶. Cette appellation a l'avantage d'être descriptive et spontanément évocatrice de sens, contrairement (par exemple) à l'appellation « acte prophétique » d'Amsler¹⁷ ou à l'expression « théâtre de rue » de Lang¹⁸, qui nécessitent toutes deux une explication, n'évoquant pas clairement leur nature. Comme les

¹⁴ AMSLER, *Les actes des prophètes*, p. 16-17.

¹⁵ Voir par exemple B. LANG, « Street Theater, Raising the Dead, and the Zoroastrian Connection in Ezekiel's Prophecy », dans J. LUST, dir., *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and Their Interrelation*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 1986, p. 297-316.

¹⁶ L'article de H.W. ROBINSON, « Prophetic Symbolism », dans Coll., *Old Testament Essays*, Oxford, Oxford University Press, 1927 est la première étude sérieuse sur le sujet et le livre de FOHRER, *Die symbolischen Handlungen der Propheten* demeure le classique sur le sujet.

¹⁷ AMSLER, *Les actes des prophètes*.

¹⁸ LANG, « Street Theater, Raising the Dead, and the Zoroastrian Connection in Ezekiel's Prophecy ».

LES ACTES SYMBOLIQUES DES PROPHÈTES

actes des prophètes s'apparentent bel et bien aux autres actes symboliques que nous connaissons, il ne nous semble pas nécessaire de rejeter l'appellation traditionnelle mais plutôt de préciser les caractéristiques propres aux actes symboliques des prophètes.

En fait, l'acte symbolique du prophète est en quelque sorte une catégorie précise d'acte symbolique, qui possède certaines particularités¹⁹. En tant qu'acte symbolique, il représente symboliquement (et analogiquement) une réalité autre, extérieure à lui-même, et la représente par des moyens non verbaux. Mais c'est aussi un acte utilisé de façon non conventionnelle et habituellement relié à un oracle qui a pour but d'appuyer le message par une sorte de démonstration publique souvent surprenante ou choquante. L'acte symbolique prophétique demeure un acte communicatif, mais son sens n'est pas toujours aisément saisissable : il donne souvent à réfléchir et questionne.

La fonction des actes symboliques

Justement, une des autres caractéristiques de l'acte symbolique prophétique est qu'il est habituellement utilisé en lien avec un oracle qui en explique le sens. L'acte symbolique et l'oracle du prophète ont tous deux pour but de communiquer le message divin dont le prophète est le porte-parole. L'acte symbolique prophétique est en quelque sorte une performance dramatique parallèle à l'oracle, une démonstration « choc » du message à communiquer²⁰. On peut ainsi à première vue situer l'acte symbolique du prophète dans le « *pathos* » de la classification aristotélicienne de la rhétorique²¹. Selon Amsler, les prophètes utilisent ces actes pour trois raisons. La première est pour

¹⁹ C'est pour cette raison que nous affectionnons particulièrement l'appellation « acte symbolique prophétique ».

²⁰ LANG, « Street Theater, Raising the Dead, and the Zoroastrian Connection in Ezekiel's Prophecy ».

²¹ Le *pathos* désignant chez Aristote l'appel aux émotions, le *logos* désignant l'appel à la raison et l'*ethos* désignant la crédibilité et l'autorité du communicateur ainsi que l'appel éthique.

« renforcer la portée *anticipatrice* de l'oracle²² », c'est-à-dire que l'acte du prophète « entraînera » l'acte divin. Amsler note toutefois que, puisque l'acte symbolique du prophète est initié par Dieu, il diffère de l'acte magique où un magicien a le pouvoir de *provoquer* une action du monde divin par son acte magique²³. La deuxième raison motivant les prophètes à faire usage d'actes symboliques est que ces actes certifient, de la même manière que les miracles, que la parole du prophète est vraie. L'acte symbolique sert ainsi à confirmer la légitimité de la parole du prophète²⁴. La troisième raison est que le prophète en utilisant un acte symbolique « étonnant, choquant, voire scandaleux » est certain de provoquer une réaction chez son auditoire²⁵.

La dimension « rhétorique » du discours prophétique est évidemment mise de l'avant par les auteurs qui étudient les actes symboliques. Pour eux, il est clair que le prophète en Israël était préoccupé par les problèmes sociaux et/ou religieux de son temps et que son message visait surtout à appeler au

²² S. AMSLER, « Les prophètes et la communication par les actes », dans C. WESTERMANN et R. ALBERTZ, dirs., *Werden und Wirken des alten Testaments. Festschrift für Claus Westermann*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1980, p. 196. Italiques dans le texte.

²³ On peut se demander si le verbe « entraîner (l'acte divin) » est alors approprié. Il est remarquable de constater les efforts dont font preuve la plupart des auteurs pour associer l'acte symbolique prophétique à l'acte magique, puis à l'en dissocier. Depuis Fohrer, on affirme habituellement que l'origine des actes symboliques se trouve dans l'acte magique mais que, contrairement à l'acte magique qui dépend du magicien, l'acte symbolique du prophète est accompli sous ordres divins, ce qui le place à un niveau théologique supérieur. Évidemment, cette évaluation dépend de la définition que l'on donne au mot « magie ». Peu importe l'origine de l'acte symbolique prophétique, le fait que les auteurs bibliques les aient inclus sans difficulté dans les livres bibliques (et sans chercher à les excuser) alors que la magie y est condamnée, suggère qu'il y a bien distinction dans l'esprit des auteurs.

²⁴ Pour reprendre la classification aristotélicienne sur la rhétorique, nous serions ici davantage dans l'*ethos*.

²⁵ AMSLER, « Les prophètes et la communication par les actes », p. 198.

LES ACTES SYMBOLIQUES DES PROPHÈTES

changement²⁶. Les prophètes tentaient d'évoquer une conscience alternative à celle dominant leur culture²⁷ et à éveiller l'élite et le peuple à d'autres réalités, en particulier celles accompagnant le concept de l'alliance avec Yahvé et ses exigences. Les prophètes étaient prêts à faire à peu près tout pour arriver à ces fins. Dans cette perspective, la fonction des actes symboliques est d'attirer l'attention de l'auditoire afin d'appuyer le message prophétique, surtout lorsque ce message est contesté²⁸.

Alors qu'au 19^e siècle les actes symboliques étaient souvent considérés être des paraboles, des actes réalisés dans l'imagination du prophète, au 20^e siècle le consensus qui a émergé est que ces actes sont bel et bien des performances publiques réelles²⁹. Parmi les nombreuses raisons invoquées pour ce changement de perspective, on peut mentionner l'interprétation que les récits eux-mêmes font de ces actes. Par exemple, certains récits incluent l'anticipation de la réaction de l'auditoire face à la réalisation de l'acte (par exemple en Ez 12,9), ce qui n'a guère de sens s'il s'agit de visions ou de paraboles³⁰.

²⁶ Il s'agit d'une thèse avancée par de nombreux auteurs et que nous adoptons. Voir par exemple G. FOHRER, *History of Israelite Religion* (traduit par D.E. Green), Nashville, Abingdon Press, 1968/1972, p. 272-273.

²⁷ W. BRUEGGEMANN, *The Prophetic Imagination*, Philadelphie, Fortress, 1978, p. 13.

²⁸ Voir en particulier « L'analogie du geste et de la parole » dans AMSLER, *Les actes des prophètes* p. 9-19.

²⁹ Voir par exemple LANG, « Street Theater, Raising the Dead, and the Zoroastrian Connection in Ezekiel's Prophecy », p. 298-299. Ceci n'implique pas que tous les biblistes acceptent l'historicité des actes rapportés. C'est de leur nature dont il est question : il s'agit d'actes publics et non de paraboles.

³⁰ M. GREENBERG, *Ezekiel 1-20*, Garden City, Doubleday, 1983, p. 122. Évidemment, on pourrait répliquer que l'auditoire dont il est question est lui-même un « auditoire-dans-le-texte », mais les biblistes estiment plutôt avoir à faire à une caractéristique du phénomène prophétique historique.

Les récits d'actes symboliques

Bien que l'on s'entende pour l'essentiel sur le rôle à attribuer aux actes symboliques dans la proclamation prophétique, on a peu exploré la fonction littéraire des *récits* d'actes symboliques dans la *littérature* prophétique³¹. Si les prophètes (historiques) ont accompli des actes symboliques pour convaincre leurs contemporains, il n'en demeure pas moins que les récits de ces actes ont trouvé une place dans certains livres bibliques³². Amsler mentionne bien que les récits d'actes symboliques sont « la trace littéraire laissée par les événements eux-mêmes pour en répercuter l'écho aux oreilles de tous ceux qui n'en furent pas personnellement les témoins » et que ces récits ont pour but de « continuer à produire [un] effet provocateur sur le cercle illimité des lecteurs présents et à venir des livres bibliques »³³. On décèle ici une hypothèse suggérant que l'auteur biblique rapporte l'acte pour reproduire l'effet qu'a dû avoir sa réalisation sur l'auditoire originel du prophète³⁴. Malheureusement, c'est à ces considérations générales que les études sur les actes symboliques

³¹ W. VOGELS note que l'on s'est surtout intéressé jusqu'à récemment à la personne du prophète plutôt qu'à la littérature prophétique. Voir « Prophètes et littérature prophétique », dans M. GOURGUES et L. LABERGE, dirs., *De bien des manières*, Montréal/Paris, Fides/Cerf, 1995, p. 80.

³² Principalement dans certains livres historiques et certains livres prophétiques, ou pour prendre la classification juive, dans les Prophètes antérieurs et postérieurs. Jérémie et Ézéchiël se démarquent quant au nombre de récits qu'ils contiennent.

³³ AMSLER, *Les actes des prophètes*, p. 70.

³⁴ On peut toutefois se demander si l'impact des récits d'actes symboliques sur le lectorat est comparable à celui des actes symboliques sur l'auditoire des prophètes. Dans un sens, la problématique est similaire à celle entourant les récits de miracles dans la Bible. Ces récits (et leur impact) sont différents des actes eux-mêmes, mais ils ont pris une place dans la littérature biblique, y compris chez certains prophètes, surtout dans les cycles d'Élie et d'Élisée. Pour l'impact des actes symboliques et leurs fonctions similaires aux actes miraculeux, voir en particulier T.W. OVERHOLT, « Seeing is Believing. The Social Setting of Prophetic Acts of Power », *Journal for the Study of the Old Testament* 23 (1982), p. 3-31.

LES ACTES SYMBOLIQUES DES PROPHÈTES

s'en tiennent en ce qui concerne l'aspect littéraire des récits qui les rapportent³⁵.

Cette déficience est d'autant plus frappante que plusieurs auteurs ont mis l'accent sur l'aspect littéraire des livres prophétiques (et des livres historiques), en remettant même en question la possibilité d'avoir accès, par le moyen de ces livres, au phénomène historique qu'est le prophétisme israélite. On n'a qu'à penser à la série de publications de R. P. Carroll³⁶ et d'A. G. Auld³⁷ qui remettent en question l'utilisation des livres prophétiques pour reconstituer le prophétisme israélite puisque ces livres sont, selon eux, des constructions exiliques ou postexiliques qui ont peu ou rien à voir avec des figures prophétiques historiques. Bien que cette thèse « minimaliste » ne soit pas largement acceptée³⁸ (et bien qu'à notre avis elle verse

³⁵ De même, les commentaires bibliques portant sur des livres prophétiques contenant des récits d'actes symboliques font bien allusion au phénomène historique des actes symboliques. Certains ouvrages accordent même une place de choix au sujet, comme le montre l'article de CLERC, « Des actes pour parler » dans un collectif sur Jérémie. Cependant, bien peu de place est accordée au rôle que ces récits prennent dans le livre étudié. Dans le cas des livres de Jérémie et d'Ézéchiel, il nous semble que l'on ne devrait pas pouvoir faire l'économie d'une explication sur la fonction des récits d'actes symboliques, étant donné leur abondance dans ces livres.

³⁶ Voir par exemple « Poets not Prophets. A Response to "Prophets through the Looking Glass" », *Journal for the Study of the Old Testament* 27 (1983), p. 25-31 et « Whose Prophet? Whose History? Whose Social Reality? Troubling the Interpretative Community Again. Notes Towards a Response to T.W. Overholt's Critique », *Journal for the Study of the Old Testament* 48 (1990), p. 33-49

³⁷ « Prophets through the Looking Glass. Between Writings and Moses », *Journal for the Study of the Old Testament* 27 (1983), p. 3-23, « Prophets and Prophecy in Jeremiah and Kings », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 96 (1984), p. 66-82 et « Word of God and Words of Man. Prophets and Canon », dans L. ESLINGER et G. TAYLOR, dirs., *Ascribe to the Lord. Biblical and Other Studies in Memory of Peter C. Craigie*, (*Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series* 67), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1988, p. 237-251.

³⁸ Elle a cependant un certain nombre de défenseurs. Pour un survol du problème et une excellente évaluation de cette thèse, voir H.M. BARSTAD, « No Prophets? Recent Developments in Biblical Prophetic Research and

dans l'excès), plusieurs soulignent avec raison la primauté que devrait prendre l'étude littéraire de ces textes sur leur utilisation à des fins purement historiques. Ainsi, selon B. S. Childs³⁹, c'est la théologie du livre qu'il faut recouvrer, et non (nous pourrions nuancer : non uniquement) la contribution du prophète historique au développement de la religion d'Israël. Donc, une étude littéraire approfondie des récits d'actes symboliques et de leur fonction dans les livres prophétiques reste à faire⁴⁰.

Conclusion

Il nous semble que l'on pourrait également réfléchir davantage aux implications des actes symboliques des prophètes dans la proclamation contemporaine de la Parole de Dieu. Ces actes ne sont qu'une illustration parmi d'autres du fait que certains prophètes bibliques n'hésitaient pas à faire usage de procédés innovants pour convaincre leur auditoire⁴¹. L'accomplissement par Jésus d'actes symboliques similaires à ceux des prophètes de l'Ancien Testament démontre une réappropriation de ce motif à

Ancient Near Eastern Prophecy », *Journal for the Study of the Old Testament* 57 (1993), p. 39-60.

³⁹ *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphie/Londres, Fortress/SCM, 1979, p. 345-354.

⁴⁰ Cette question est particulièrement importante pour les livres de Jérémie et d'Ézéchiel : pourquoi avoir inclus autant de récits d'actes symboliques dans ces livres ? La possibilité que ces prophètes aient réalisé de nombreux actes symboliques n'explique pas l'abondance des récits les rapportant dans les livres qui portent leur nom. On peut voir des pistes intéressantes dans une discussion sur la métaphore dans L. G. PERDUE, *The Collapse of History. Reconstructing Old Testament Theology*, (Overtures to Biblical Theology 16), Minneapolis, Fortress, 1994, p. 201-217. Ce qu'il écrit sur l'effet de la métaphore (*the shock of recognition*, le choc de la reconnaissance) est particulièrement intéressant pour mieux comprendre l'impact des récits d'actes symboliques.

⁴¹ Voir par exemple P. GILBERT, « L'appel à la conversion chez les prophètes de l'Ancien Testament. Une lecture actualisante du motif imprécatoire dans la littérature prophétique du VIII^e siècle A. C. », *Science et Esprit* 51 (1999), p. 81-94.

LES ACTES SYMBOLIQUES DES PROPHÈTES

l'aube de l'histoire chrétienne⁴². Le christianisme a bien fait usage d'actes symboliques dans la liturgie, mais les actes symboliques prophétiques n'ont pas toujours trouvé leur place dans l'Église. À une époque où le discours chrétien semble usé et la société blasée par ce discours, les chrétiens devraient peut-être s'inspirer des prophètes qui ont su faire preuve de créativité et même de hardiesse dans leur prédication. Le passage des paroles aux actes pourrait non seulement appuyer le message, mais aussi faire de la vie des chrétiens le reflet de leurs paroles. La radicalité de l'Évangile ne demande rien de moins que cela.

RÉSUMÉ : Cet article explique ce que sont les actes symboliques des prophètes et quelle est leur fonction dans le prophétisme israélite. L'auteur soulève également la question de la fonction littéraire des récits d'actes symboliques dans la littérature prophétique.

ABSTRACT: In this article, the author explains the symbolic acts of the prophets and their function within Israelite prophetism. The author then raises the question of the literary function of the symbolic act narratives in prophetic literature.

⁴² Même si nous excluons les miracles, qui peuvent être vus comme une catégorie d'actes symboliques ou comme un type distinct d'actes. Parmi les actes symboliques prophétiques de Jésus, mentionnons seulement l'entrée à Jérusalem, la Cène, le lavement des pieds et le nettoyage du Temple. La crucifixion peut aussi être comprise (en partie) comme un acte symbolique. Pour un exemple d'acte symbolique prophétique dans l'Église primitive, notons l'acte d'Agabos rapporté en Ac 21,10-11.

Transformation de la vision du monde et prédication

*Par Jean-Raymond Théorêt**

Introduction : actualisation de la pensée évangélique et prédication

Pourquoi un chapitre sur la prédication dans un numéro préoccupé par l'avenir de la pensée évangélique au Québec ? Voilà une question fort intéressante pour qui veut non seulement développer une pensée théologique contextuelle, mais surtout pour qui veut que cette pensée dépasse le cadre théorique ou académique et se dissémine dans l'ensemble de la communauté évangélique. Cette réflexion sur la fonction de la prédication découle à la fois d'un postulat de la tradition théologique évangélique et du rôle historique de la prédication dans la liturgie évangélique.

Le postulat théologique auquel je fais allusion est l'importance accordée à la révélation biblique dans la théologie évangélique. Chez les évangéliques, la Bible, reçue en tant que révélation de Dieu, est considérée comme l'autorité supérieure en matière de foi et de pratique (2 Tim 3,16). En ce sens, la tradition de l'Église, les écrits théologiques, l'expérience personnelle, la culture environnante ne sauraient faire autorité. Ces derniers sont des aides qui peuvent assister dans l'élaboration d'une théologie actualisée, mais tous les énoncés théologiques doivent être examinés à la lumière des Écritures (Ac 17,11). Quant au rôle historique accordé à la prédication dans le milieu évangélique, il résulte du postulat précédent. En effet, depuis la Réforme du 16^e siècle, à l'occasion de laquelle le principe de la primauté des Écritures a été accentué, la prédication¹ est devenue le centre même de la célébration dominicale chez les protestants. En effet,

*L'auteur a été doyen de l'École de théologie évangélique de Montréal (anciennement nommée Institut Biblique Laval) de 1982 à 1998. Il est titulaire d'un doctorat en administration de l'éducation de l'Université de Montréal.

¹ Ici, il faut comprendre l'explication publique des Écritures pour les croyants.
Scriptura : Nouvelle Série 12/1 (2010)

VISION DU MONDE ET PRÉDICATION

si elle est Parole de Dieu, la révélation biblique doit être proclamée et expliquée pour l'ensemble des croyants. Toutefois, il me semble qu'à notre époque un glissement se soit produit. Aujourd'hui, dans certains milieux évangéliques, la prédication est utilisée comme une méthode de développement organisationnelle, comme une technique de motivation, comme un outil de manipulation ou autre chose encore, mais la fonction première de la prédication a été délaissée.

Enfin, si on souhaite amorcer une réelle actualisation de la pensée évangélique au sein de la culture québécoise, il faut que ce travail dépasse les cercles académiques et s'étende à l'ensemble de l'Église évangélique. Ce n'est pas que les églises locales doivent devenir des succursales des facultés, mais pour réussir cette entreprise d'actualisation, facultés et églises doivent s'alimenter les unes et les autres, chacune selon son rôle et sa fonction. Le rôle historique de la prédication dans la tradition évangélique fait de celle-ci un processus essentiel de communication pour que cette actualisation ait un impact dans la vie quotidienne des croyants. À cet égard, la prédication doit être un lieu privilégié pour la rencontre de deux univers symboliques, celui de la révélation biblique et celui du croyant. Cette rencontre favorisera la transformation de la vision du monde du croyant. Comment cela peut-il se réaliser ? Cet article se veut un effort pour contribuer à la réflexion en ce sens.

Ainsi, je voudrais exposer ici un cadre théologique pour comprendre la prédication par rapport à sa fonction dans l'église. Nous pourrions formuler notre questionnement ainsi : Sur quoi le prédicateur œuvre-t-il ? Sur quoi agit-il ? Sur quoi intervient-il lorsqu'il prêche ? L'informaticien agit sur son programme, le menuisier sur le bois, l'orfèvre sur l'or, le musicien sur son instrument, mais sur quel élément le prédicateur intervient-il ? Ma proposition est que le prédicateur agit sur le processus de renouvellement de l'intelligence (Rm 12,2) en permettant à ses auditeurs de dialectiser avec l'univers biblique, c'est-à-dire d'entrer dans un dialogue constructif et transformateur avec les

valeurs et les postulats qui sous-tendent la Révélation biblique. Pour démontrer cette hypothèse, je m'appuierai sur les textes du Nouveau Testament (NT) qui font référence à la transformation de nos pensées et j'aurai recours à des hypothèses provenant des sciences humaines qui éclairent les processus de représentation de la réalité.

1. Le renouvellement de l'intelligence

Nous allons aborder cette question par le biais d'une exhortation de l'apôtre Paul aux chrétiens de Rome à qui il écrivait :

(1) Je vous exhorte donc, frères, par les compassions de Dieu, à offrir vos corps comme un sacrifice vivant, saint, agréable à Dieu, ce qui sera de votre part un culte raisonnable. (2) Ne vous conformez pas au monde présent, mais soyez transformés par le renouvellement de l'intelligence, afin que vous discerniez quelle est la volonté de Dieu: ce qui est bon, agréable et parfait. » (Rm 12,1-2 trad. Colombe)

En quoi consiste ce texte ? Il s'agit d'un ensemble d'exhortations qui sont introduites par la conjonction grecque « *oĩn* » (donc), laquelle indique la conséquence, ou pourrait-on dire ici, une inférence. C'est-à-dire que Paul établit un rapport entre ce qui a été exposé dans les chapitres précédents et la conduite qui devrait en découler. En fait, l'apôtre signifie aux chrétiens de Rome qu'en conséquence de ce que Dieu a fait pour eux et qu'il a expliqué précédemment, c'est-à-dire l'état de transgression de l'ensemble de l'humanité (Rm 1-2), le salut accessible par la foi pour tous ceux qui croient (Rm 3-6) et l'œuvre du Saint-Esprit dans la vie des croyants (Rm 8), ils devraient offrir leur vie à Dieu. On trouve deux exhortations dans cette péricope. La première, au verset 1, est une exhortation à offrir sa vie à Dieu pour le servir. Le terme traduit par « culte » avait le sens premier de « servir ». Avec le temps, il a pris le sens religieux que nous lui connaissons aujourd'hui, celui de rendre un hommage à Dieu. Dans le NT ce culte, cet hommage est de servir Dieu par une manière de vivre conforme à ses instructions. Les lecteurs sont exhortés à vivre dans ce monde au service de Dieu. La deuxième

VISION DU MONDE ET PRÉDICATION

exhortation, au verset 2, est composée de deux parties. La première convie les lecteurs à ne pas se conformer au monde présent alors que la deuxième les invite à être transformés par le renouvellement de l'intelligence. La conjonction « *alla* » (mais) qui est utilisée par Paul marque une opposition forte entre ces deux composantes de l'exhortation. « Être transformé par le renouvellement de l'intelligence » est placé en opposition à « se conformer au monde ». Comme le montre Paul, le but de la transformation de l'intelligence est de discerner la volonté de Dieu, ce qui est bon, agréable et parfait. C'est dans la mesure où ils discerneront cette volonté de Dieu que les lecteurs pourront vivre une vie à son service.

À ce point-ci, permettez-moi deux remarques. La première est que les deux exhortations « Ne vous conformez pas [...] » et « Soyez transformés par [...] » sont toutes deux à l'impératif. L'utilisation de l'impératif implique un appel à la volonté de l'individu, à son pouvoir de prendre une décision. La deuxième remarque concerne le processus de transformation de l'intelligence que je voudrais examiner plus loin. Quoique le texte n'en dise pas mot ici, je suggère que, conformément à l'enseignement du NT, cette transformation se réalise en deux temps : une première transformation radicale² au moment de la conversion, une autre comparable à un ajustement continu qui se réalise dans la vie quotidienne.

2. L'entendement

À quoi Paul faisait-il référence en utilisant le terme *intelligence*, lorsqu'il a écrit au Romains (12,2) ? Le terme grec « *nous* » utilisé ici est traduit par « intelligence » (Colombe; Français Courant; TOB), entendement (Darby), jugement (BJ), esprit (OST). En grec classique, ce terme englobait les facultés de

² En fait, cette transformation, quoique constitutive de l'expérience chrétienne, peut paraître plus ou moins radicale selon les individus. À ce titre, nous avons les exemples de la conversion de Paul qui fut radicale (Ac 9) et celle de Timothée qui semble ne pas l'avoir été (cf. 2 Tim 1,5; 3,14-15).

penser, de raisonner, de connaître et de comprendre. C'est avec cette capacité mentale que les philosophes grecs cherchaient et exploraient le sens de la vie et de l'univers. Dans la littérature chrétienne des premiers siècles, ce terme fut employé pour distinguer la composante intellectuelle, mentale ou morale de l'être humain de sa composante physique ou corporelle³. Dans l'AT, c'est dans le cœur (*kardia* dans la Septante) que s'exerçait la capacité de comprendre. De plus, il est important de comprendre que dans la perspective de la culture religieuse de l'ancien Israël, contrairement à ce que l'on retrouvait dans le contexte culturel grec, la capacité de comprendre était plus souvent associée à la volonté d'agir avec droiture selon la Révélation de Dieu qu'à l'exploration et à la spéculation intellectuelle⁴. C'est donc pour agir droitement selon Dieu et non pour pénétrer le sens de l'univers que le Juif pieux de l'AT cherchait à comprendre.

Ceci est d'une importance particulière pour notre texte. En effet, Paul exhorte les croyants à transformer leur entendement et à offrir leur corps à Dieu pour le servir. Les deux vont ensemble : la compréhension et l'action. Quand Paul parle ainsi, il est directement dans la continuité de la pensée biblique de l'AT, soit comprendre le dessein de Dieu pour vivre conformément à ce dessein.

Même si l'univers culturel d'Israël ne reflétait pas les distinctions fines que les Grecs avaient développées pour différencier entre les différents aspects de la vie intérieure, les traducteurs de la Septante ont occasionnellement utilisé le terme *nous*, plutôt que *kardia*, pour désigner la capacité de penser et de comprendre. C'est donc par le biais de la Septante, et principalement par l'intermédiaire de Paul qui sert de lien entre

³ W.F. ARNDT et F.W. GINGRICH, dirs., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early Christian Literature*, 2e éd., Chicago, Chicago University Press, 1979, p. 544.

⁴ C. BROWN, dir., *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 3, Grand Rapids, Zondervan, 1979, p. 124.

VISION DU MONDE ET PRÉDICATION

la culture religieuse de l'AT, la culture hellénistique et la théologie chrétienne émergente, que ce terme est entré dans le NT. Sur les 24 emplois de ce terme dans le NT, 21 sont de Paul. Dans le contexte du NT, ce terme demeure associé à la volonté de vivre et d'agir avec droiture tout comme dans l'AT, mais il en vient aussi à désigner l'ensemble des activités mentales incluant la pensée, le discernement et la compréhension. C'est un nouveau sens acquis en passant d'une culture à une autre. En tenant compte des connaissances modernes des processus mentaux, il est possible de dire que lorsque Paul utilise ce terme il désigne les activités cognitives, symboliques et représentatives (au sens psychologique) de l'être humain, c'est-à-dire les processus mentaux par lesquels nous comprenons et nous nous représentons le monde. Ainsi, en Rm 12,2, Paul invite ses lecteurs à transformer les mécanismes mentaux par lesquels ils comprennent et se représentent l'univers, le monde, la vie, Dieu et la réalité. Comme je l'ai déjà souligné, l'utilisation de l'impératif dans l'exhortation « Soyez transformés par... » signifie que le contrôle des décisions qui peuvent conduire à cette transformation appartient à chaque individu. Les considérations précédentes me conduisent à la proposition suivante. À l'occasion de la prédication, le rôle du prédicateur est de fournir à chacun de ses auditeurs des matériaux symboliques tirés des Écritures (des idées, des postulats, des images, des métaphores, etc.) qu'ils peuvent utiliser pour réaliser cette transformation. Voyons comment cela peut être possible.

3. Par quels mécanismes nous représentons-nous le monde ?

Jetons un coup d'œil, maintenant, sur les mécanismes de représentation du monde que nous utilisons. Nous reconnaissons aujourd'hui que la réalité telle que nous nous la représentons n'est pas exactement la réalité telle qu'elle existe. C'est pourquoi il est utile de distinguer entre la réalité de premier ordre et réalité de deuxième ordre. Nous appellerons réalité de premier ordre le monde tel qu'il existe, c'est-à-dire la réalité sensible qui serait vérifiable objectivement. La réalité de deuxième ordre est celle

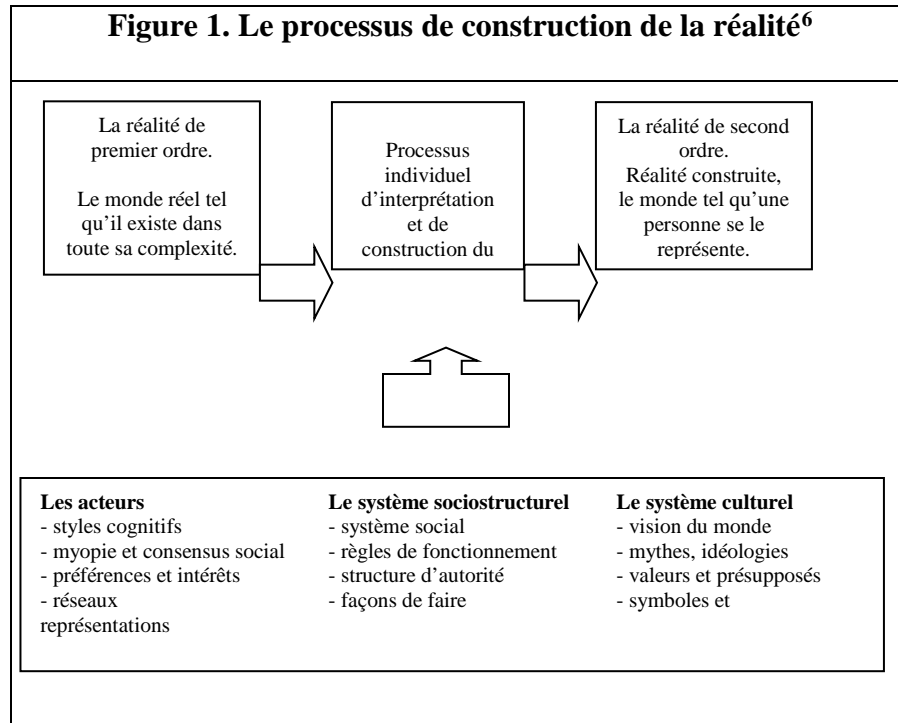
que nous nous représentons en nous-mêmes⁵. La réalité de deuxième ordre, telle que chacun de nous la définit, est le résultat d'un processus d'interprétation extrêmement complexe par lequel nous nous représentons ce que nous croyons être réel. Par exemple, si je dis qu'il fait froid, fait-il vraiment froid ? Objectivement, le thermomètre peut indiquer $\pm 3^0$ Celsius, (la réalité de premier ordre), température plutôt acceptable pour le Québécois habitué à des hivers rigoureux, mais jugée très froide pour un Ivoirien dont l'expérience de l'hiver est fort différente. Ainsi, le Québécois et l'Ivoirien vivent la même réalité de premier ordre (ce qui est), mais ils se la représentent et la ressentent fort différemment (deuxième ordre). Leur comportement entier sera déterminé principalement non par la réalité de premier ordre, mais par la réalité de deuxième ordre. Voici un autre exemple. Le médecin hongrois Semmelweis (milieu du 19^e siècle) affirma, à l'encontre de ses collègues, que la fièvre puerpérale était transmissible et d'origine infectieuse (la réalité de premier ordre). Malgré toutes les évidences et les démonstrations qu'il faisait à ses collègues ceux-ci refusaient de le croire parce qu'ils se représentaient le réel autrement (réalité de deuxième ordre). Encore un autre exemple. Avant Louis Pasteur, on croyait à la génération spontanée. Les travaux de Pasteur ont démontré l'inexactitude de cette explication. La réalité de premier ordre était exactement la même avant et après les travaux de Pasteur. Ce qui a changé, c'est la manière de comprendre cette réalité, c'est-à-dire la représentation de la réalité ou encore la réalité de deuxième ordre.

Ces exemples servent à illustrer qu'il y a une différence entre la réalité de premier ordre, le monde tel qu'il est, et la réalité de second ordre, le monde tel que nous nous le représentons. La représentation que l'on se fait de la réalité détermine, sans que l'on en soit toujours conscient, comment nous agissons dans le

⁵ P. WALTZAMICK, *La réalité de la réalité : confusion, désinformation, communication*, Paris, Éditions du Seuil, 1978.

VISION DU MONDE ET PRÉDICATION

monde. Dans les exemples cités plus haut, les contemporains de Semmelweis ou de Pasteur agissaient en fonction de la représentation qu'ils se faisaient de la réalité. En conséquence, ils avaient une hygiène qui ne tenait pas compte des micro-organismes et les femmes mourraient dans les cliniques d'accouchement. De la même manière, le croyant agit dans le monde selon la représentation qu'il s'en fait. S'il croit qu'aller voir un médecin est un manque de foi et qu'il doit s'attendre seulement à la prière pour la guérison, il n'ira pas chez le médecin. S'il attribue une puissance magique, inconsciemment peut-être, à la lecture biblique matinale, et si un matin, il ne « lit pas sa Bible », il attribuera les difficultés de la journée à ce manquement. S'il croit que toute lutte intérieure est causée par un démon, il cherchera à s'exorciser. S'il croit que l'école est contrôlée par des puissances maléfiques, il refusera d'y envoyer ses enfants. S'il croit que le respect à l'égard du prochain est une des principales caractéristiques du royaume de Dieu, il soignera ses relations. S'il croit que Dieu évitera toute difficulté à ses enfants fidèles, alors il verra les difficultés comme une réprobation, comme une punition de Dieu. Nous agissons tous en fonction de la réalité de second ordre, de la réalité telle que nous l'avons construite, de la réalité telle que nous nous la représentons, que cette représentation soit juste ou non. Mais comment construisons-nous cette réalité, par quels mécanismes ? On pourrait représenter le processus d'interprétation de la réalité par le schéma de la figure 1.



La réalité de second ordre n'est pas immuable, nous pouvons agir sur elle, dans la mesure où nous lui fournissons les matériaux symboliques (informations, idées, etc.) pour se transformer. Le défi est de rendre notre représentation de la réalité le plus près possible du réel. Revenons    Pasteur. Ses découvertes ont changé la représentation symbolique que les gens se font de la réalité. Nous reconnaissons aujourd'hui l'existence des micro-organismes et nous avons développé des pratiques d'hygiène en conséquence. La réalité de premier ordre

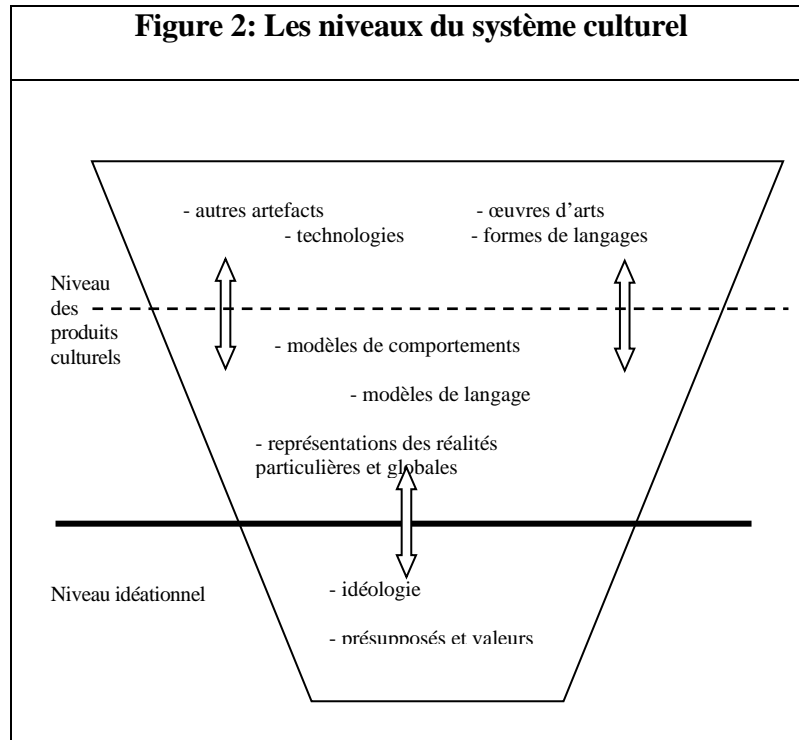
⁶ Adapté de Y. ALLAIRE et M.E. FIRSIROTU, « Un modèle multifactoriel pour l'étude des organisations » dans H. ABRAVANEL, dir., *La culture organisationnelle: aspects théoriques, pratiques et méthodologiques*, Montréal, Ga  tan Morin, 1988.

n'a pas changé. C'est la représentation que nous nous en faisons qui a changé. Mais pour que se réalise cette transformation, il fallait que les nouvelles informations obtenues par Pasteur soient mises à la disposition de ses contemporains. La diffusion des résultats des recherches de Pasteur a fourni les informations (matériaux symboliques) pour transformer une partie des représentations que les gens se faisaient de la réalité. C'est dans cette perspective que je veux examiner le rôle du prédicateur dans l'Église locale ainsi que l'effet de la prédication.

4. La prédication comme moyen de transformer notre vision du monde

Comment pouvons-nous réaliser le processus de renouvellement de l'intelligence auquel réfère Paul lorsqu'il écrit aux Romains (Rm 12,2) ? Examinons brièvement le processus cognitif par lequel nous construisons la réalité ainsi que des matériaux symboliques qui l'alimentent. Dans la figure 2, on aperçoit comment on pourrait représenter schématiquement notre univers symbolique. L'ensemble des représentations symboliques d'une personne, ou son système culturel, est généralement bien intégré d'une manière hiérarchique. Il est composé d'un ensemble d'éléments symboliques qui agissent sur la façon dont cette personne se représente son environnement, s'y adapte et intègre les différents éléments qui le composent. En ce sens on pourrait le comparer à un programme informatique⁷.

⁷ Piaget a déjà utilisé la métaphore biologique pour décrire le processus du développement cognitif. Ainsi, il parlait d'assimilation des concepts par l'intelligence un peu comme le système digestif assimile la nourriture. La force de cette métaphore est que tout comme le corps se transforme lui-même par l'assimilation de nourriture, ainsi, selon Piaget, l'intelligence se transforme par l'assimilation de concept comme ceux de l'espace, du temps, de la constance, de la causalité, des ensembles, des opérations, etc. On pourrait aussi utiliser cette image et parler de l'assimilation de valeurs et de présupposés par notre entendement. Il y a en nous un système symbolique qui reçoit l'information de l'extérieur, la transforme et l'assimile, mais aussi qui est transformé dans ce processus.



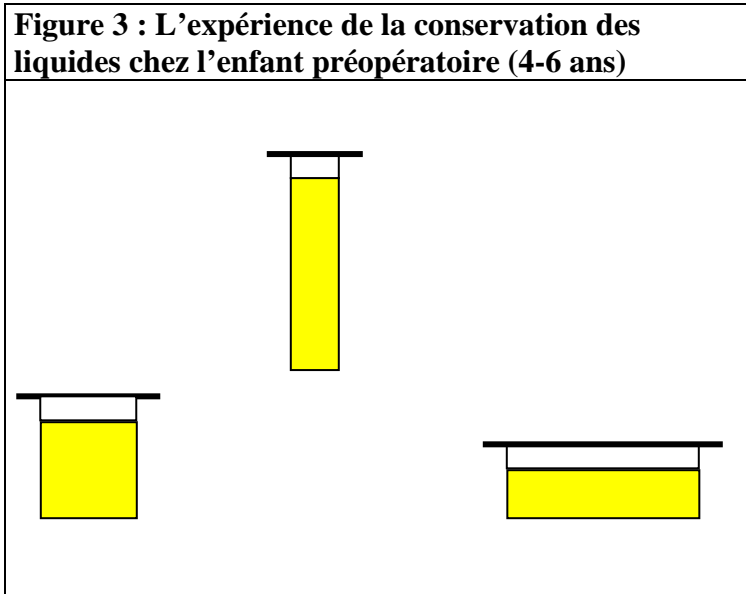
On peut distinguer entre deux niveaux du système culturel (ou symbolique) qui sont superposés l'un à l'autre. Le premier est le niveau des déterminants symboliques qui régissent le « programme culturel ». C'est le niveau idéationnel de la Figure 2. On y retrouve les présupposés de base, les valeurs, mais aussi les idéologies (un système qui unit les présupposés et les valeurs aux actions). Ces présupposés et valeurs constituent le cœur du système culturel ou de notre vision du monde. Ils sont profondément ancrés, c'est pourquoi l'individu n'en est généralement pas conscient. Le deuxième niveau est celui des produits culturels qui sont les résultats des opérations du « programme idéationnel ». À ce deuxième niveau, il est possible de distinguer entre les produits culturels qui résident dans la dimension de l'esprit (comme les représentations de la réalité, les modèles de comportements) et les produits plus matériels (comme les formes de langage, les

VISION DU MONDE ET PRÉDICATION

technologies, les œuvres d'art, les artefacts, etc.). *Comment fonctionne ce système?* Tentons de l'illustrer. Chaque personne analyse la multitude des informations qui lui sont disponibles dans une situation donnée à la lumière des déterminants que sont ses présupposés et ses valeurs, cette personne élabore ensuite une réponse qui sera conforme à ses présupposés et valeurs, que se soit une représentation de la situation ou un comportement. Les représentations qu'elle se fait de la réalité globale ou des situations particulières sont des constructions de l'esprit à partir de ses présupposés et valeurs. Il en est de même pour les comportements qu'elle adopte selon les circonstances : ils sont, en réalité, différentes réponses situationnelles élaborées à partir de ses présupposés et valeurs.

Tenant compte de la créativité, de l'ingéniosité et du sens esthétique des êtres humains, de la particularité de chaque situation ainsi que de la variété des applications possibles, *un même ensemble de présupposés et valeurs peut être à l'origine d'une multitude de produits culturels fort diversifiés*⁸. C'est pourquoi, par exemple, nous avons plusieurs modèles d'organisation de l'Église malgré un ensemble de présupposés et de valeurs relativement restreints et semblables. *Pour modifier ce système symbolique* (l'ensemble de nos représentations), on doit généralement modifier les présupposés et les valeurs. Ce n'est que dans la mesure où ces présupposés et ces valeurs, qui sont à l'origine des représentations et qui induisent l'action dans une situation particulière, sont transformés, que l'on pourra prétendre à une transformation de l'ensemble du système. Il y a plusieurs voies d'accès à la transformation de notre représentation du monde. L'expérience, le vécu d'une personne, en est une. Ici, les expérimentations de Piaget auprès des enfants peuvent nous servir d'illustration.

⁸ P.G. HIEBERT, *Cultural Anthropology*, Philadelphia, J.B. Lippincott Company. 1976, p. 30.



Par exemple, dans les expérimentations sur la conservation des liquides⁹, les enfants qui sont à la période préopérateur (4-6 ans) ne parviennent pas à comprendre qu'en transvasant un liquide d'un récipient à un autre plus mince ou plus large, la quantité de liquide ne varie pas malgré l'apparence (Figure 3). Cependant, cette manipulation vient créer une tension, un léger déséquilibre dans l'esprit de l'enfant. Il se doute que quelque chose ne va pas, mais sa structure cognitive l'empêche d'apporter une explication qui tiendrait compte de la conservation du liquide. Ce déséquilibre cognitif va tranquillement mettre l'enfant en quête d'une autre solution qui lui permettra de résoudre la tension. C'est ainsi que l'intelligence progresse d'un stade à un autre en se transformant elle-même. Ici, il nous serait possible de faire un parallèle avec le vécu adulte. Bon nombre d'expériences que nous faisons remettent en question certaines de nos représentations créant ainsi une dissonance cognitive et nous

⁹ J. PIAGET et B. INHELDER, *La psychologie de l'enfant*, 12^e éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1986, p. 77.

VISION DU MONDE ET PRÉDICATION

forçant à rechercher un nouvel équilibre. Dans ce processus d'ajustement à la réalité nous transformons notre représentation du monde. Les Écritures sont une autre voie d'accès à cette transformation. En effet, celles-ci sont une source de matériaux symboliques. Elles contiennent une multitude d'informations sur Dieu, l'univers, l'être humain, son origine, sa finalité, sa relation avec Dieu, sa relation avec les autres, etc. Grâce aux informations contenues dans les Écritures, nous pouvons répondre aux questions fondamentales qui sont à la base de toute vision du monde : 1) Où suis-je ? 2) Qui suis-je ? 3) Quel est le problème ? 4) Quelle est la solution¹⁰ ? Le défi qui se pose au croyant est de ramener sa vision du monde le plus près possible d'une vision biblique du monde, en d'autres termes, de voir le monde comme Dieu le révèle, de voir la réalité comme Dieu la révèle. C'est ici que la prédication peut remplir sa principale fonction.

Considérons cette question à partir des hypothèses en théorie organisationnelle. Plusieurs chercheurs en gestion ont mis en évidence l'importance du discours dans la gestion organisationnelle¹¹. Par le discours, le gestionnaire fournit les matériaux symboliques à ceux qui sont sous sa responsabilité afin que ceux-ci élaborent leur représentation de la réalité partielle ou globale de l'organisation. Par exemple, dans une situation de changement il convient que le gestionnaire interprète le changement pour ceux dont il est responsable et qu'il veut engager dans le changement. Pour ce faire, il peut expliquer les causes du changement, ses objectifs, (ce vers quoi l'organisation s'en va), le processus, (comment on y va), les bénéfices, (les avantages qui en résulteront) et même les coûts (les efforts à produire). Avec ces informations, les agents internes de

¹⁰ B. WALSH et R. MIDDLETON, *La vision chrétienne du monde*, Méry-sur-Oise (France), Les Éditions Sator, 1988, p. 33.

¹¹ A. BRASSARD et J.P. BRUNET, « Changement, discours et culture organisationnelle. Les résistances ». Texte de conférence, 60^e Congrès de l'Acfas, 11-15 mai 1992, Université de Montréal ; N. LEMAÎTRE, « La culture d'entreprise: facteur de performance » dans *L'analyse des organisations: une anthropologie sociologique*, Tome II, Chicoutimi, Gaëtan Morin, 1987, p. 419-434.

l'organisation peuvent se représenter le changement dans son ensemble; le point de départ, le point d'arrivée et le déroulement du processus. La prédication est une forme de discours. Le prédicateur fournit aux membres de son assemblée les matériaux symboliques pour qu'ils interprètent la réalité. Pour ce faire, il doit « ouvrir » le texte de la révélation biblique pour ses auditeurs en sorte qu'ils élaborent une vision du monde qui soit le plus fidèle possible à une vision biblique du monde. La prédication est donc une activité de création de sens à l'occasion de laquelle le prédicateur interprète la révélation biblique et la réalité de son auditoire en les mettant en relation l'une avec l'autre en sorte que l'auditeur s'engage dans un processus dialectique dans lequel il transformera sa vision du monde pour la rendre davantage conforme à une vision du monde chrétienne. Ici, nous revenons à l'exhortation de l'apôtre Paul en Rm 12,1-2. Lorsqu'il exhorte les croyants de Rome à se laisser transformer par le renouvellement de l'intelligence, il leur indique une voie à suivre : premièrement le renouvellement de la représentation de la réalité; deuxièmement, la transformation de la vie à laquelle conduit ce renouvellement.

Dans son livre *Texts Under Negotiation* Walter Brueggemann¹² illustre comment les Écritures peuvent aider à transformer l'univers symbolique des croyants. Pour lui, écouter une prédication (on pourrait aussi dire lire et étudier la Bible) est l'occasion pour le croyant d'explorer son univers symbolique, de remettre en question les images structurantes de cet univers et de les transformer par un processus d'interaction avec les matériaux bibliques. Ce processus d'interaction s'effectue dans l'imagination du croyant alors qu'il engage un dialogue (une négociation dirait Brueggemann) entre son propre univers symbolique et l'univers symbolique des Écritures. Par exemple, pendant qu'il écoute une prédication sur le départ d'Abram de

¹² W. BRUEGGEMANN, *Texts under negotiation: the Bible and postmodern imagination*, Minneapolis, Fortress Press, 1993.

VISION DU MONDE ET PRÉDICATION

Charan pour une destination inconnue suite à l'appel de Dieu (Gn 12,1-9), le croyant propulse son imagination dans l'univers symbolique des Écritures avec lequel il engage un dialogue comparant la vie d'Abram avec certains aspects de sa propre expérience. Pendant cet exercice, il se produit une forme d'identification avec l'expérience d'Abram, avec sa foi, avec son attitude devant l'inconnu et avec sa réponse à la fidélité de Dieu envers lui. Ceci lui permet d'explorer ses propres présupposés et ses propres valeurs les comparant à ceux qui sont contenus dans le récit d'Abram. Par ce processus d'interaction il assimile graduellement les matériaux symboliques contenus dans le récit biblique, ce qui entraîne une transformation de sa représentation du monde. Voici un autre exemple. Une étude du Psaume 73 engage aussi l'imagination dans une réflexion sur le sort de ceux qui ne se préoccupent point de Dieu versus le sort du fidèle. Dans ce processus, il est possible de s'identifier d'un côté avec la tentation de découragement du psalmiste et de l'autre côté avec la solution qu'il apporte à cette problématique. Dans ces dialogues entre son propre univers symbolique et celui des Écritures le croyant d'aujourd'hui assimile les valeurs et les présupposés bibliques et transforme sa propre représentation du monde.

Cette transformation de la vision du monde ne se réalise pas en une seule occasion. J'ai suggéré précédemment que cette transformation se réalise en deux temps, une première transformation radicale à la conversion suivie d'ajustements continus tout au cours de la vie. Lorsqu'une personne se convertit, il peut se produire une transformation radicale puisqu'elle décide de vivre dorénavant selon la volonté de Dieu. Cependant, cette première transformation doit devenir un processus de renouvellement continu de l'intelligence. Si on veut que cette transformation soit véritable, il faut la réaliser sur une période de temps très longue. C'est pourquoi, le ministère de la prédication, s'il se veut efficace, doit aussi se prolonger sur une période de temps très longue. Ce n'est que peu à peu que nous assimilons les présupposés et les valeurs bibliques et que nous

corrigeons nos représentations de Dieu, de l'univers, de l'être humain, de son origine et de sa finalité, de sa relation avec Dieu, de sa relation avec les autres, etc. Tenant compte de l'importance de ce processus dans la construction de la vision du monde des croyants, il n'est pas superflu de préciser que le prédicateur doit être un bon étudiant, qu'il doit bien comprendre le message biblique, qu'il doit l'interpréter et l'expliquer efficacement. Sinon, il peut fournir à ceux qui l'écoutent des matériaux inadéquats, voire même incompatibles avec la révélation biblique. Dans la prochaine section, nous aimerions examiner quelques textes bibliques qui nous aideront à illustrer notre propos.

5. Quelques exemples tirés du Nouveau Testament

5.1 2 Corinthiens 10,3-5

En 2 Co 10, Paul utilise l'image de la conquête d'une forteresse pour décrire son ministère. Il s'agit d'un langage métaphorique emprunté au domaine militaire. Il affirme que les armes à sa disposition « [...] ne sont pas charnelles; mais qu'elles sont puissantes par la vertu de Dieu » (3-4). La force de frappe dont il dispose est donc celle de Dieu dans la mesure où il utilise les armes de Dieu. Cependant, dans ce texte, Paul ne précise pas quelles sont ces armes. Ensuite, il identifie les forteresses qu'il combat : « nous renversons les raisonnements et toute hauteur qui s'élève contre la connaissance de Dieu » (5). Ces forteresses sont des raisonnements (*logismôn*). Ce terme est utilisé deux fois par Paul dans le NT, soit en Rm 2,15 et en 2 Co 10,5. Il désigne la capacité d'évaluation et de jugement qui permet de discerner entre ce qui est bien et ce qui est mal¹³. En Rm 2,15, ces raisonnements (*logismôn*) s'accusent et se défendent tour à tour dans la conscience, essayant de calmer les tensions intérieures créées par des actions contraires à la loi de Dieu. Il s'agit donc de la capacité de notre raison d'interpréter ce que nous faisons et de

¹³ BROWN, *The New International Dictionary of New Testament Theology*, p. 824.

VISION DU MONDE ET PRÉDICATION

justifier ce qui a été fait. C'est ce qui se produit quand ces raisonnements s'accusent et se défendent tour à tour dans la conscience. Selon 2 Co 10,5, ces raisonnements peuvent être érigés en vision religieuse du monde et devenir un obstacle à la connaissance de Dieu, empêchant une personne d'obéir à Christ.

Les phénomènes intérieurs que Paul décrit ici sont des phénomènes qui découlent du processus de construction de la réalité. En effet, les activités de la conscience (Rm 2,5) et les visions religieuses du monde (2 Co 10,5) sont des activités et des produits symboliques qui résultent des opérations du système symbolique (voir Figure 2). Le terme *hauteur* employé en 2 Co 10,5 était un terme utilisé pour désigner les murailles ou les hautes tours qui surmontaient les forteresses¹⁴. Ce terme ne vient pas ajouter un autre élément à l'argument de Paul, mais il continue la métaphore de la forteresse. Ces forteresses qui se dressent contre la connaissance de Dieu sont donc des raisonnements, c'est-à-dire des systèmes de pensée, des visions du monde, des idéologies, des systèmes religieux. Ce sont toutes les formes d'idées qui contrôlent la façon de penser des êtres humains et qui font obstruction à la connaissance de Dieu. Ainsi, Paul compare les raisonnements, les modes de pensée et les visions du monde à des forteresses dans lesquelles les êtres humains se retranchent à l'abri de la connaissance de Dieu. L'enjeu est d'amener toute pensée (représentation du monde) captive à l'obéissance de Christ (v. 5). Ce combat que Paul illustre ici se déroule donc dans le domaine de l'entendement, c'est-à-dire dans la façon dont nous organisons nos idées pour comprendre le monde dans lequel nous vivons, pour comprendre le sens de la vie, pour comprendre notre place et la place de Dieu dans le monde. Dans ce contexte, l'enjeu est donc d'amener tout être humain à se voir, à voir le monde et à voir Dieu comme Dieu voit.

¹⁴ C. KRUSE, *2 Corinthians*, (Tyndale New Testament Commentaries), Grand Rapids, Eerdmans, 1987, p. 175.

5.2 Hébreux 2.14-15

Le texte de l'épître aux Hébreux nous fournit un exemple de ce qui se produit lorsque nos pensées s'accordent avec celles de Dieu lorsque notre vision du monde est transformée.

(14) Ainsi donc, puisque les enfants participent au sang et à la chair, lui aussi, d'une manière semblable y a participé, afin d'écraser par sa mort celui qui détenait le pouvoir de la mort, c'est-à-dire le diable, (15) et de délivrer tous ceux qui, par crainte de la mort, étaient toute leur vie retenus dans l'esclavage. » (Héb 2,14-15)

Selon ce texte, certains êtres humains sont retenus toute leur vie dans la servitude par crainte de la mort. Toutefois, par sa mort Jésus-Christ a vaincu celui qui a la puissance de la mort pour offrir la délivrance à ceux qui sont dans la servitude. La mort de Christ est pleinement efficace pour cette délivrance, mais elle devient opérante dans la vie d'une personne seulement lorsque celle-ci place sa foi en Christ. Que s'est-il passé pour que cette personne soit délivrée ? En entendant la bonne nouvelle de Jésus-Christ, elle a cru et la représentation qu'elle se faisait de la réalité de la mort et de son emprise sur elle a été modifiée. C'est alors qu'elle a goûté à cette transformation. Cette transformation est possible d'un côté à cause de l'œuvre de Christ et, de l'autre côté, à cause de l'évangile qui, lorsqu'il est porté à la connaissance des êtres humains, peut transformer leur vision du monde.

6. Conclusion

Dans cet article, j'ai essayé de démontrer comment chacun de nous parvient à construire une représentation de la réalité à partir de ses propres expériences et des matériaux symboliques que lui fournit son environnement. Nous avons aussi vu que les auteurs du Nouveau Testament, quoique qu'ils n'utilisaient pas la terminologie moderne qui a été développée en sciences humaines, nous invitent à travailler à la transformation de notre représentation de la réalité. Ainsi, Paul exhorte les Romains

VISION DU MONDE ET PRÉDICATION

(12,2) à se laisser transformer par le renouvellement de l'intelligence. Aux Corinthiens, Paul explique que des systèmes de représentations (des raisonnements) s'élèvent contre la connaissance de Dieu. En les transformant nous pouvons les amener à l'obéissance au Christ, c'est-à-dire à se conformer à une vision du monde conforme aux Écritures. Tout ceci nous amène à conclure que la fonction du prédicateur et de la prédication est de mettre à la disposition des auditeurs des matériaux symboliques tirés des Écritures ou encore de mettre les auditeurs en relation avec les matériaux symboliques contenus dans les Écritures afin que ceux-ci parviennent à développer une représentation de la réalité qui soit le plus conforme possible à la vision du monde qui nous est proposée dans les Écritures. C'est dans la mesure où cette transformation de la vision du monde se réalise que les croyants pourront « discerner quelle est la volonté de Dieu: ce qui est bon, agréable et parfait » et agir en conséquence. Cette transformation de la vision du monde se réalise graduellement, au fur et à mesure que les personnes dialectisent avec la révélation biblique et assimilent les matériaux symboliques qui s'y trouvent.

Au début de cet article, j'ai posé la question : « Sur quoi le prédicateur agit-il, sur quoi intervient-il quand il prêche ? » J'ai proposé qu'il agissait sur le système de représentations de ses auditeurs. Il faut maintenant nuancer. Dire que le prédicateur agit directement sur le processus de représentation est une légère exagération. En fait, on ne peut forcer une personne à transformer la représentation qu'elle se fait de la réalité. Il n'y a qu'elle seule qui puisse vraiment agir sur cette représentation. Par contre, le prédicateur en ouvrant le texte biblique pour mettre son contenu à la disposition de ses auditeurs peut leur offrir, leur présenter, leur proposer des matériaux symboliques pour qu'ils le fassent. Je conclurai sur un clin d'œil à la problématique de ce numéro. La prédication est un moment privilégié pendant lequel notre représentation de la réalité entre en dialectique avec l'univers symbolique des Écritures. Ces moments de dialectique sont des occasions pour amorcer une réelle actualisation de la

pensée évangélique dans la culture québécoise. C'est dans la mesure où les prédicateurs auront appris à réfléchir de manière critique sur la culture et auront acquis des outils d'analyse littéraire qui leur permettront de s'approprier le texte biblique qu'ils pourront remplir ce rôle plus efficacement. Ceci nous ramène à l'introduction de cet article : pour réaliser cette entreprise d'actualisation « facultés et églises doivent s'alimenter les unes et les autres, chacune selon son rôle et sa fonction ».

RÉSUMÉ : La prédication a principalement pour rôle de faire entrer le croyant dans un rapport dialectique avec l'Écriture pour mettre en dialogue la représentation qu'il se fait de la réalité avec l'univers symbolique de l'Écriture. Ce rapport dialectique, étalé dans le temps, vise à amener le croyant à conformer la représentation qu'il se fait de la réalité à la vision du monde présentée par la Bible et à la « transformation de son intelligence ».

ABSTRACT: The role of preaching is to encourage the believer to enter into a dialectical relation with Scripture. More precisely, this dialectical relation occurs between the believer's representation of reality with the symbolic universe of Scripture. Over time, this process is aimed at conforming the believer's representation of reality to the Biblical worldview and to the "transforming of the believer's intelligence."

Le défi de la « double citoyenneté » au 21^e siècle¹

Par Pierre Gilbert*

Une guerre civile en terre mennonite

On dit que les chrétiens sont citoyens du Royaume de Dieu. À ce titre, ils sont appelés à se comporter comme citoyens du Royaume et à lui accorder toute leur allégeance. Mais force est de reconnaître que les chrétiens, de par leur condition historique, détiennent également une citoyenneté nationale bien temporelle qui elle aussi exige un certain degré d'allégeance. Pour le meilleur ou pour le pire, les chrétiens possèdent une « double citoyenneté ». Prétendre le contraire, c'est faire violence à une des réalités les plus fondamentales de l'expérience du chrétien. Le but de cet article est d'explorer quelques implications de cette « double citoyenneté » pour les chrétiens qui vivent dans des pays démocratiques comme les États-Unis ou le Canada. Puisque cet article est rédigé pour les mélanges offerts pour les 35 ans de l'École de théologie évangélique de Montréal, une institution affiliée aux Églises mennonites¹, j'aborderai tout d'abord cette

* L'auteur est professeur agrégé en études bibliques à la Canadian Mennonite University (Winnipeg) et au Mennonite Brethren Biblical Seminary (Langley, Colombie-Britannique). Il a été professeur et registraire à l'École de théologie évangélique de Montréal de 1986 à 1996.

¹ Les mennonites, ainsi que le mouvement anabaptiste auquel ils appartiennent, s'inscrivent dans une tradition qui remonte aux origines de la Réforme protestante. Elle est une des racines du mouvement évangélique, bien qu'elle ait produit des groupes divers, parfois fort différents des évangéliques (dont certains Mennonites non évangéliques, les Amish, etc.). Bien que les mouvements anabaptiste et évangélique ne soient pas identiques, de nombreux anabaptistes constituent encore aujourd'hui l'une des branches du mouvement évangélique, celui-ci étant composé de différentes tendances depuis ses origines. Comme l'auteur du présent article et l'École de théologie évangélique de Montréal en l'honneur de laquelle cet article est écrit s'inscrivent à la fois dans la tradition anabaptiste et dans le mouvement évangélique, notre regard doit être situé dans le contexte de l'anabaptisme évangélique, sans toutefois être représentatif de tous les anabaptistes ni de tous les évangéliques. Pour une excellente introduction sur les origines *Scriptura : Nouvelle Série 12/1 (2010)*

LE DÉFI DE LA « DOUBLE CITOYENNETÉ »

question dans une perspective mennonite pour étendre par la suite la discussion à l'ensemble des confessions chrétiennes.

Traditionnellement, les mennonites au Canada et aux États-Unis se sont tenus à l'écart de la politique active. Jusqu'au début des années 1960, les mennonites favorisent surtout l'agriculture, l'éducation et les professions médicales. Mais à partir des années 1970, ils manifestent un intérêt plus marqué pour la politique et l'activisme social. On invoque souvent trois raisons pour expliquer cette évolution. Dans un premier temps, les mennonites délaissent graduellement la campagne pour s'intégrer au milieu urbain. Dans un deuxième temps, une idéologie favorisant l'activisme politique émerge dans la classe intellectuelle de l'Église mennonite au cours des années 1960 et 1970. Le théologien mennonite John Howard Yoder sera un des acteurs importants de cette évolution². Dans un troisième temps, l'activisme politique qui s'enracine dans plusieurs secteurs du mouvement mennonite est perçu comme un levier essentiel pour la promotion de la paix et la justice, un champ d'action maintenant considéré par plusieurs mennonites comme une expression fondamentale de la foi anabaptiste³.

Malgré les apparences, ce serait une erreur de croire que les mennonites se rallient à un seul pôle du continuum idéologique politique. Comme dans le reste de la société, les mennonites ont tendance à s'identifier soit avec la gauche libérale, soit avec la droite conservatrice. En fait, la communauté mennonite reflète la guerre culturelle qui caractérise de plus en plus la politique nord-américaine depuis les attentats du 11 septembre 2001, ou peut-être de manière encore plus incisive, depuis le début de la guerre

historiques de l'anabaptisme, lire G. H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, (Sixteen Century Essays and Studies 15), 3^e éd, Kirksville, Truman State University Press, 1962/1983/2000.

² Voir en particulier J. H. YODER, *The Politics of Jesus*, Grand Rapids, Eerdmans, 1972.

³ L. DRIEDGER et D. B. KRAYBILL, *Mennonite Peacemaking: From Quietism to Activism*, Waterloo, Herald Press, 1994. Voir aussi J. H. REDEKOP, « Mennonites and Politics in Canada and the United States », *Journal of Mennonite Studies* 1 (1983), p. 79-105 et J. H. REDEKOP, « Politics », dans Coll., *The Mennonite Encyclopedia*, Scottsdale/Waterloo, Herald Press, 1990, p. 711-714.

en Iraq en mars 2003⁴. Même si le discours demeure généralement poli, le ton aigri ne laisse aucun doute sur ce qui se passe dans cette communauté. Les mennonites de part et d'autre de cette limite idéologique ne peuvent s'imaginer comment on peut tenir une opinion opposée à la leur. Les mennonites de gauche ne cessent d'accuser leurs vis-à-vis de la droite de se ranger auprès des évangéliques qui, selon eux, confondent leur idéologie conservatrice et leur foi chrétienne, particulièrement en ce qui a trait au rôle de l'armée, à la politique étrangère états-unienne et au rôle de la religion dans la société. Mais il ne faut pas croire que cette tendance à confondre idéologie politique et théologie soit le seul apanage des conservateurs. Les mennonites de gauche souffrent eux-aussi de la même indisposition. Les mennonites politisés qui rejettent toute identification avec les conservateurs évangéliques adoptent fréquemment des positions qui reflètent l'agenda idéologique de la gauche. Dans certains milieux, la distinction entre la foi mennonite/anabaptiste et la gauche politique est parfois très mince, sinon inexistante. Sur cette question les deux groupes ne sont peut-être pas aussi différents l'un de l'autre qu'on pourrait le croire à prime abord. Aux deux extrémités du continuum, on confond volontiers son idéologie avec la vérité pure et la seule option des chrétiens réfléchis. Si les mennonites de la gauche dénoncent haut et fort la confusion entre religion et politique chez les évangéliques, ils ne sont eux-mêmes pas aussi « chastes » qu'ils veulent bien le laisser croire. Ils présument volontiers que si Jésus vivait parmi nous, il s'assoierait à leur table, serait un fervent partisan de Greenpeace et marcherait dans toutes les manifestations contre la guerre.

Au cœur de l'idéologie des mennonites de gauche, on retrouve le langage de la « fidélité » : « Laissez l'Église être l'Église ! »⁵,

⁴ Le chroniqueur George Jonas définit clairement les termes de cette « guerre » idéologique dans son article : « The Culture War's Elected Peacemakers », *National Post*, 31 mai 2004.

⁵ Voir par exemple B. C. OLLENBURGER et G. G. KOONTZ, dirs., *A Mind Patient and Untamed: Assessing John Howard Yoder's Contributions to*

LE DÉFI DE LA « DOUBLE CITOYENNETÉ »

une expression dont le sens précis est plutôt occulte mais à laquelle on a régulièrement recours pour justifier telle ou telle position. Leur liste de priorités est plutôt prévisible : paix et justice agrémentés d'une bonne dose d'anti-américanisme et d'une dénonciation systématique et radicale de la politique étrangère états-unienne. En ce qui a trait au pacifisme, le saint Graal des mennonites de gauche, on n'hésite pas à faire valoir son point de vue sur la place publique. Parmi les grands débats de société qui retiennent également leur attention, on notera les questions de justice sociale (l'égalité entre les hommes et les femmes, les droits des autochtones et les droits des gais et lesbiennes), l'environnement et le conflit israélo-palestinien. Fidèles aux impératifs de la gauche, ces mennonites démontrent peu d'intérêt pour les questions d'éthique personnelle, favorisant l'éthique sociale. L'avortement, le débat sur le mariage gai, la montée du sécularisme radical et la haine croissante qu'on porte envers le christianisme conservateur reçoivent beaucoup moins d'attention. Si on discute de temps à autre du sujet épineux de l'avortement, c'est surtout du bout des lèvres qu'on se prononce. On retrouve un exemple évocateur de cette approche plutôt timide et mitigée sur le site Peace and Justice Support Network of Mennonite Church USA. Dans un document qui semble à prime abord dénoter une opposition sans équivoque à la pratique de l'avortement, en accord avec une résolution arrêtée en assemblée publique lors de la *Conference 75*, on passe rapidement à quelque chose d'un peu plus nuancé. Dans l'extrait qui suit, on explique pourquoi on hésite à adopter une optique trop dure sur l'avortement. L'argument proposé reflète fidèlement la position que tient un certain nombre d'intellectuels mennonites :

Le contexte de l'Église mennonite et de la société en général a cependant changé. Anna Bowman, une des deux femmes qui siègent sur le comité, a expliqué que la résolution de 1975 fut écrite « avant la polarisation pro-vie, pro-choix. Nous n'étions pas aussi conscients du fait que les membres de nos églises jouissaient d'une situation aussi privilégiée. » En tant que travailleur social, Bowman réalise que

Theology, Ethics, and Peacemaking, Telford, Cascadia Publishing House, 2004.

PIERRE GILBERT

plusieurs femmes qui choisissent de se faire avorter n'ont jamais appris à faire des choix responsables indépendamment des hommes dans leur vie, et ne bénéficient pas d'un soutien adéquat en cas de grossesse non planifiée. « En tant que confession, nous savons ce que nous croyons, mais faisons face à une nouvelle question : avons-nous le droit de faire de nos croyances la loi du pays, particulièrement lorsque certains ne sont pas aussi privilégiés que nous ? »⁶

Cet extrait clarifie beaucoup de choses. Le vrai débat ne tourne pas tant autour de ce que la confession croit ou ne croit pas, mais bien sur la question de savoir si un groupe religieux a le droit moral d'imposer ses croyances sur l'ensemble des citoyens. En d'autres mots, est-il convenable pour une Église de se prononcer sur la place publique sur une question comme l'avortement ? La réponse est clairement non. Toute démarche visant à influencer la société doit être dénoncée comme étant coercitive, dominatrice et manipulatrice : « l'affirmation violente de nos droits »⁷ ! Ce genre d'inflation rhétorique a de quoi surprendre et dévoile en fait une grande incohérence. Les scrupules évoqués en ce qui a trait à l'avortement s'évanouissent rapidement quand, à titre d'exemple, il s'agit de s'opposer à « l'impérialisme américain ». Ceux qui s'identifient à la droite, pour leur part, ne qualifient pas leur activisme social et politique de coercitif. Ils considèrent qu'il est tout à fait convenable d'avoir recours à divers leviers politiques pour parvenir à ses fins.

⁶ « The situation in both the Mennonite Church and society has changed, however. Anna Bowman, one of two women on the committee, explained that the 1975 statement was written, "prior to the pro-life, pro-choice polarization. We weren't as aware that the members of our churches were in a privileged position". As a social worker, Bowman is aware that many women seeking abortions have not been taught to make responsible choices independent of the men in their lives and do not have support when caught in an unplanned pregnancy. "As a denomination, we still know what we believe, but face a new, different question: Do we have the right to make our beliefs the law of the land, especially when others aren't so privileged ?" ». *Standing Firm*, (n.d.), <http://peace.mennolink.org/articles/abortion.html>, consulté le 16 août 2006.

⁷ «... the violent assertion of our rights ». *Standing Firm*, (n.d.), retrieved August 16, 2006, from <http://peace.mennolink.org/articles/abortion.html>.

LE DÉFI DE LA « DOUBLE CITOYENNETÉ »

Le débat idéologique qui sévit dans l'Église mennonite n'est pas une réalité unique à ce groupe religieux. Il reflète un conflit culturel de fond qui fait présentement rage aux États-Unis et au Canada. Puisque le débat que je mets en lumière ne relève pas seulement des mennonites mais préoccupe tous les chrétiens, il est important de repositionner cette discussion dans un contexte plus large. La question est : « Comment doit-on aborder la problématique de la 'double citoyenneté' du chrétien ? » Le but d'un tel exercice est-il de déterminer un point d'équilibre entre deux extrêmes ? En théorie, peut-être. Mais en pratique, l'approche dite « équilibrée » s'avère bien souvent aussi fuyante qu'un mirage. Plutôt que de tenter de résoudre cette question en empruntant la voie de « l'équilibre », je propose d'articuler un modèle qui fournira un cadre théorique à l'activisme social et politique dans une perspective biblique. Mon espoir est que ce modèle contribuera à réconcilier l'identité double du chrétien tout en évitant qu'on réduise le tout à une idéologie de gauche ou de droite. À ce stade-ci, il est important de préciser que cet article s'applique tout d'abord aux chrétiens qui vivent dans les pays où prédomine un véritable système démocratique et où les droits individuels, le droit de propriété, la liberté de parole et la liberté d'association sont respectés. Je vise plus précisément la situation des chrétiens aux États-Unis et au Canada, car c'est le contexte avec lequel je suis le plus familier et parce qu'il s'y trouve un segment important de la population pour qui cette réflexion est critique.

À la recherche de valeurs universelles

Même si les chrétiens considèrent la Bible comme le point de référence ultime pour l'articulation d'un modèle de conduite, force est de reconnaître qu'il y a peu d'unanimité quant au corpus précis qui constituera le point de départ d'une telle démarche. On pourrait imaginer amorcer une telle recherche en invoquant l'Ancien Testament, mais si tel est le cas, on doit s'assurer de ne pas comparer des pommes avec des oranges. Tout d'abord, il est important de préciser qu'Israël était, à toutes fins pratiques, une théocratie, un État religieux. Il y avait un roi, mais

ce roi devait être le représentant de Yahvé, de l'alliance sinaïtique, avec ses lois et ses stipulations. Contrairement à ses vis-à-vis égyptien ou mésopotamien, le roi d'Israël n'était pas au-dessus de la loi. Il lui appartenait de la faire respecter et de s'y soumettre. Ce principe est clairement énoncé en Dt 17,19-20. L'historien deutéronomiste attribue le rejet du roi Salomon à son refus de se soumettre aux exigences de la loi (1 R 11,9-13). Lorsque les prophètes d'Israël condamnent la classe dirigeante, ils invoquent comme argument la désobéissance à la loi (Os 10,15; Am 5,4-15; 7,7-9; Mi 3,1-4). Dans un texte qui vise l'ensemble des classes sociales, Michée met particulièrement bien en évidence ce qui définit l'essentiel de la loi et ce qui en constitue une violation fondamentale : « On t'a fait savoir, homme, ce qui est bien, ce que Yahvé réclame de toi : rien d'autre que d'accomplir la justice, d'aimer la bonté et de marcher humblement avec ton Dieu » (Mi 6,8)⁸.

Mais bien que nous puissions être parfaitement en accord avec l'appel du prophète, il va sans dire qu'il ne serait pas approprié dans le contexte de l'État sécularisé d'exhorter nos dirigeants politiques à être fidèles envers Yahvé ou Jésus-Christ. Ceci étant dit, nous croyons que l'appel à la justice et à la miséricorde dans la littérature prophétique demeure vrai aujourd'hui, car cet appel reflète une certaine compréhension de la personne de Dieu qui transcende la culture. Même si les chrétiens ne l'avouent pas toujours ouvertement, ils croient habituellement que ces valeurs ne peuvent persister que si elles découlent directement d'une croyance en un Dieu moral et personnel, qui tient les hommes et les femmes responsables de leurs actions. Si on ne peut légiférer sur la foi au Dieu chrétien dans une société sécularisée, ceux parmi nous qui œuvrent pour la paix et la justice reconnaissent qu'ils agissent ainsi parce qu'ils croient que ces valeurs dérivent de la nature morale de Dieu, et qu'à ce titre, celles-ci représentent des vérités absolues.

⁸ Les citations bibliques sont tirées de la *Bible de Jérusalem*, 1973.

LE DÉFI DE LA « DOUBLE CITOYENNETÉ »

L'exemple qui suit met bien en évidence ce principe. Bien qu'il soit aujourd'hui à la mode de vilipender les Britanniques pour leur colonisation de l'Inde au 19^e siècle, il faut se souvenir qu'avant leur arrivée la veuve indienne, conformément au rite de la sati, était contrainte de s'immoler sur le bûcher funéraire de son mari pour y être incinérée avec lui. Ce n'est qu'en 1829 que cette coutume barbare a été abolie par les Britanniques. Les parlementaires et les officiers britanniques du 19^e siècle auraient eu énormément de difficulté à déchiffrer le culte du multiculturalisme qui prévaut maintenant dans plusieurs pays occidentaux et selon lequel toutes les cultures, indépendamment de leurs pratiques et de leurs croyances, sont mises sur un pied d'égalité.

Nous avons adopté de l'Ancien Testament un certain nombre de valeurs morales que nous estimons avoir une teneur universelle et que nous considérons donc vraies et bonnes en elles-mêmes, peu importe le contexte culturel. La valeur intrinsèque de chaque être humain (l'image de Dieu), la notion de dignité humaine, la défense des pauvres, la compassion pour les faibles et le rejet de la pensée magique et de la superstition constituent le cœur de ces vérités universelles. Le Nouveau Testament, pour sa part, actualise les préceptes moraux les plus fondamentaux de l'Ancien Testament ; il en est le prolongement logique. On dit souvent que ces préceptes s'appliquent d'abord et avant tout à la communauté chrétienne. Dans cette optique, nous interprétons d'ailleurs le Sermon sur la Montagne comme étant la charte du peuple de Dieu. Les préceptes du Nouveau Testament s'adressent tout d'abord aux croyants ; ils ne sont pas loi pour tous. Cependant, il demeure important de signaler que si les injonctions morales du Nouveau Testament reflètent le cœur de l'alliance vétérotestamentaire, et si nous acceptons le principe selon lequel l'objet de la loi est la promotion de la vie⁹, il

⁹ Il est important de signaler que l'expression les « Dix Commandements » signifie littéralement en hébreu les « dix paroles ». Ces « dix paroles » ne sont pas données au peuple pour leur rendre la vie difficile ou pour brimer les libertés individuelles, comme on le pense souvent. Le but premier des Dix

s'ensuit que toute communauté qui intègre ces principes les plus fondamentaux de l'Ancien et du Nouveau Testament devrait, du moins en théorie, en récolter les bénéfices. En d'autres mots, nous croyons que si une société adopte les principes moraux attestés dans les Écritures, celle-ci deviendra une société plus juste où chaque individu sera en mesure de jouir de la liberté. Si, d'autre part, une communauté rejette ces valeurs et croyances que nous estimons essentielles au développement d'une société saine, cette société se détériorera et ses membres en feront les frais. On n'a qu'à penser à l'Allemagne nazie ou au régime taliban !

C'est à ce point que le dilemme éclate. Peut-on justifier l'imposition de certaines croyances sous prétexte d'un jugement de valeur à caractère religieux ? Si la majorité des chrétiens s'opposent sans équivoque à une telle hypothèse, bon nombre soutiendront cependant que nous avons l'obligation d'intervenir d'une manière ou d'une autre pour influencer la société dans laquelle nous vivons. Si nous acceptons la légitimité de la deuxième hypothèse, deux questions importantes se posent. La première tourne autour de la question de légitimité. Les Écritures fournissent-elles un point d'appui à la notion d'intervention chrétienne dans la société ? La deuxième question est liée plus précisément à la place du religieux dans notre société. Est-il possible d'imaginer un paradigme d'action chrétienne qui maintienne et s'inscrive dans le cadre des fondements épistémologiques de la connaissance moderne ? En d'autres mots, comment pouvons-nous intervenir dans l'évolution de notre société dans le cadre d'une praxis qui soit fidèle à la révélation biblique et intellectuellement intègre ?

Commandements consiste à offrir un modèle d'organisation sociale qui rendra possible le déploiement des conditions nécessaires pour jouir pleinement de la nouvelle liberté que le peuple a reçue de Dieu. Le but de la loi n'est pas de juger le peuple mais de promouvoir la vie. Voir J. DUHAIME, « La loi de Moïse à l'heure de la liberté », dans J. DUHAIME, dir., *La Bible, livre pour aujourd'hui*, (Lectures bibliques 14), Montréal, Éditions Paulines, 1982, p. 7-25.

Précédents bibliques

Il y a deux passages qui, je crois, offrent une piste de réflexion intéressante quant à l'activisme politique et social du chrétien. Le premier est Jr 29,5-28, le deuxième Rm 13,1. Jr 29,5-28 a pour contexte l'exil babylonien de la communauté judéenne. Durant cette période, les Judéens espéraient toujours que leur séjour en terre étrangère serait de courte durée et que Dieu leur permettrait de revenir en Terre promise à plus ou moins brève échéance. À l'encontre de ces attentes, le prophète Jérémie leur communique une directive complètement inattendue. Il n'y aura pas de retour prochain en Terre d'Israël. Ceux qui ont été pris captifs et amenés à Babylone y resteront pour au moins soixante-dix ans. La tâche des Judéens consiste maintenant à accepter l'avenir que Dieu leur donne dans leur pays adoptif et à s'y établir. Non seulement doivent-ils s'y installer, mais ils sont fortement exhortés à rechercher le bien du pays. « Recherchez la paix de la ville où je vous ai déportés ; priez Yahvé en sa faveur, car de sa paix dépend la vôtre » (Jr 29,7). Ce texte souligne qu'il incombe maintenant aux exilés de rechercher la paix et la prospérité de leur nouvelle patrie. La raison offerte est très pragmatique : « car de sa paix dépend la vôtre ».

Ceux qui œuvrent dans le cadre du développement communautaire chrétien et les pasteurs d'Églises en milieu urbain évoquent fréquemment ce texte pour inciter les chrétiens à s'engager dans les quartiers défavorisés. Il va sans dire, au contraire de la situation à laquelle Jérémie fait allusion, que ces chrétiens ne sont pas motivés par quelque espoir de bénéficier personnellement de leurs actions. Ces responsables encouragent sincèrement les chrétiens à s'impliquer, non pas dans le but de s'assurer que les croyants auront un endroit confortable où vivre, mais parce qu'ils sont profondément convaincus que ce type d'initiative constitue un reflet concret de l'amour de Jésus-Christ. Le développement communautaire chrétien vise à œuvrer au sein des structures sociales d'un quartier afin d'y promouvoir le renouvellement de la communauté. Si l'objectif ultime de ce type d'initiative est de présenter la personne de Jésus-Christ, le

travail social et politique effectué par ces intervenants ainsi que leur bonne volonté ne dépendent aucunement du degré de succès de leurs efforts d'évangélisation. Et le travail qu'on y fait va bien au-delà de la simple charité, du mentorat ou du *coaching* ; on y observe fréquemment des interventions politiques très pointues. Même ceux qui manifestent une certaine réserve par rapport au volet évangélisation ne peuvent qu'applaudir ce genre d'action chrétienne¹⁰.

Le deuxième texte sur lequel je souhaite attirer l'attention est Romains 13,1 : « Que chacun se soumette aux autorités en charge. Car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent sont constituées par Dieu ». À prime abord, il convient de mentionner qu'il est peu probable que Paul ait rédigé ce texte avec l'intention de proposer un cadre conceptuel pour l'activisme social. Ce passage se situe dans le contexte d'une série d'injonctions qui vise en premier lieu à fournir des instructions en ce qui a trait au comportement chrétien. Paul désire simplement exhorter ses lecteurs à vivre en bons citoyens. L'objectif est très pragmatique : si un chrétien doit être persécuté, qu'il ne le soit pas parce qu'il est un voleur ou un meurtrier, mais pour la cause de l'Évangile. Cependant, il faut avouer qu'il existe des différences très importantes entre la notion de soumission aux autorités dans le contexte du premier siècle à Rome et celui du 21^e siècle en Amérique du Nord. Si dans la Rome antique les citoyens ont peu de pouvoir sur les décisions publiques, les citoyens nord-américains, par contre, peuvent jouer un rôle très important, autant du point de vue de la formation du gouvernement que des politiques qu'il décrète. Dans un système démocratique le citoyen a la responsabilité de participer activement au développement de la société dans laquelle il vit. Paul avait-il prévu les implications de cette exhortation pour une société comme la nôtre ? On pourrait se le

¹⁰ Pour plus de détails, voir par exemple, J. PERKINS, *Beyond Charity. The Call to Christian Community Development*, Grand Rapids, Baker Books, 1993.

LE DÉFI DE LA « DOUBLE CITOYENNETÉ »

demander, mais il ne fait aucun doute que le principe de la soumission aux autorités évoqué dans une société gérée par des principes démocratiques implique nécessairement la participation active du chrétien dans le développement de cette société, car une telle obligation, du moins en principe, est explicitement inscrite dans les mécanismes de fonctionnement du système démocratique lui-même. Une telle extrapolation de l'exhortation paulinienne est de plus parfaitement compatible avec le principe de partenariat qui est intrinsèque à la théologie biblique. Dans les récits de la création, Dieu mandate en effet les êtres humains à œuvrer avec lui dans l'exécution de ses desseins (Gn 2,15-17).

En quête d'un modèle intégré

Si nous acceptons la légitimité du principe de l'intervention spécifiquement chrétienne dans le milieu social, il faut maintenant poser la question méthodologique. Ce geste social ne doit pas seulement être légitime au sens biblique, mais doit également s'insérer dans le cadre épistémologique des sciences modernes et respecter la distinction entre les structures de l'État et celles de l'appareil ecclésiastique. J'aimerais proposer une réponse préliminaire à cette question par le biais d'une grille d'analyse mise de l'avant par le sociologue québécois Fernand Dumont. Décédé en 1997, Dumont était un des sociologues les plus prolifiques et admirés au Canada. Auteur de nombreux livres et articles sur l'épistémologie, les sciences économiques, la sociologie, l'histoire, la littérature et la philosophie des religions, il s'affichait également comme chrétien engagé. Cette observation peut sembler superflue, mais elle n'a rien de banal dans le contexte québécois où la plupart des intellectuels estiment qu'on ne peut à la fois être un chrétien engagé et un scientifique.

Dans un article intitulé « Après le système chrétien¹¹ », Dumont propose l'ébauche d'un modèle théorique qui articule comment

¹¹ Dans G. BAUM, dir., *L'incroyance au Québec*, (Héritage et projet 7), Montréal, Fides, 1973, p. 221-227.

le chrétien peut agir dans une société qui n'accorde plus un rôle formel à l'Église sur la place publique. Il introduit son propos en rappelant au lecteur qu'il faut maintenant considérer cette problématique à la lumière des changements profonds qu'a connus le monde occidental au cours du siècle dernier. Il note que nous ne vivons plus, comme jadis, dans un système confus « où on trouvait pêle-mêle [...] l'Évangile et le cléricisme, la langue et la foi [...] »¹². Nous ne résidons plus dans un univers conceptuel qui exige qu'on se tourne vers Dieu comme explication finale des phénomènes naturels comme le tonnerre, les tremblements de terre, les maladies, etc. La méthode scientifique présuppose que tout phénomène naturel peut être soumis à la méthode empirique sans qu'on n'ait jamais à avoir recours à l'intervention divine pour rendre compte des mécanismes sous-jacents. À première vue, on pourrait croire qu'un tel paradigme réduirait le christianisme au niveau du simple folklorisme, mais pas nécessairement selon Dumont. Il emploie la métaphore d'une maison à trois étages pour définir le rapport foi et culture, mais il précise que s'il y a trois étages, on parle toujours d'une seule maison.

L'étage supérieur : L'aménagement rationnel du monde

L'étage supérieur représente le lieu où le scientifique vit ; c'est la sphère de la pensée rationnelle, de la science, de la technologie et de l'organisation. De par la nature même de sa profession, Dumont note que c'est à cet étage qu'il passe le plus clair de son temps. « C'est une ambition sans limite que celle de rendre compte de la cohérence de l'univers », écrit-il¹³. Ce qu'on ne peut expliquer n'est pas mystère à laisser dans les mains de Dieu, mais un nouveau lieu de recherche pour la raison. À ce titre, le croyant et le non-croyant ont une tâche identique.

¹² DUMONT, « Après le système chrétien », dans *L'incroyance au Québec*, (Héritage et projet 7), Montréal, Fides, 1973, p. 223.

¹³ DUMONT, « Après le système chrétien », p. 224.

Le rez-de-chaussée : La condition humaine

Sur ce palier on retrouve le type d'intervention dont l'objectif premier est l'amélioration de la condition humaine. Cependant, Dumont précise que notre discours doit aller au-delà de l'amélioration de la condition générale de l'ouvrier, de la femme ou du pauvre. Œuvrer à l'aménagement rationnel du monde selon des principes de justice, de vérité et de compassion doit viser l'amélioration des conditions de vie des collectivités et des individus. Si, d'une part, notre société recherche activement la cohérence de l'univers, elle doit également viser avec autant de zèle à favoriser l'amélioration de la qualité de vie humaine. Au rez-de-chaussée, le croyant partage avec l'incroyant la sollicitude pour l'autre mais aussi l'incertitude des solutions requises pour améliorer la qualité de vie des hommes et des femmes. Comme Dumont le signale si judicieusement, la problématique du deuxième palier se situe bien au-delà d'un simple problème intellectuel. C'est tout d'abord à cause de notre sollicitude pour des personnes précises que nous œuvrons pour le bien de l'humanité.

Le soubassement : Au cœur de l'homme

Selon Dumont, on passe du rez-de-chaussée au soubassement, ce palier que Dumont identifie à la foi chrétienne et où nous sommes confrontés aux profondeurs irréductibles du cœur humain. C'est là, note-t-il, que nous découvrons qu'il « existe un mal plus fondamental, une insuffisance radicale de ce monde, un vice secret de nos amours et de nos fidélités »¹⁴. Dumont exprime une réalité, pressentie autant par les croyants que les incroyants, que quelque chose ne va pas au plus profond du cœur humain. Comme si l'humanité se trouvait « coincée dans un premier choix : un choix que chacun de nous n'est pas libre d'effacer. Une hypothèque que nous ne pouvons lever »¹⁵. Si la tradition chrétienne qualifie ce mal fondamental de péché originel, elle ne prétend pas pour autant l'expliquer. Nous

¹⁴ DUMONT, « Après le système chrétien », p. 225.

¹⁵ DUMONT, « Après le système chrétien », p. 225.

constatons simplement sa réalité. Nous tentons tant bien que mal de le décrire. Nous confessons son existence. Nous le voyons à prime abord comme un défi lancé à la face de Dieu lui-même. Mais avoir la foi c'est croire qu'en Christ/Dieu, en sa mort et sa résurrection, nous trouvons la rédemption. Avoir la foi, c'est croire que les hommes et les femmes sont sauvés dans leurs amours et leurs loyautés, c'est-à-dire dans ce qui les définit au sens le plus profond. C'est là que le message du salut trouve sa plus grande pertinence et son importance fondamentale.

Je me rends fort bien compte qu'on ne peut, en ces quelques pages, articuler une réponse exhaustive au dilemme de la « double citoyenneté » du chrétien, mais résumons les points saillants de cette discussion. Les chrétiens disent avoir reçu, par le biais de la révélation divine, un catalogue de vérités universelles qui éclairent la réalité ultime en ce qui a trait à Dieu, à la nature humaine et au caractère fondamental de l'univers physique. Parce que ces vérités reflètent la réalité, les chrétiens mettent de l'avant l'hypothèse que les cultures qui permettent à ces vérités d'infuser leur vision du monde en profiteront à tous les points de vue. Les chrétiens ont la responsabilité de rechercher le bien de la communauté qui les entoure, non pas dans le but de sauvegarder leur propre existence, mais comme manifestation de l'amour de Dieu.

À ce titre, si, selon le modèle de Dumont, les croyants et les non-croyants partagent les mêmes préoccupations et font face aux mêmes incertitudes à « l'étage supérieur » ainsi qu'au « rez-de-chaussée », il en est autrement dans le « soubassement ». Sur ce dernier palier, on retrouve un lieu d'action qui est particulièrement chrétien, et qui vise ce que Dumont appelle le « mal plus fondamental ». Cette expression dénote une affection grave de la nature humaine, un cancer de l'âme. La tradition chrétienne qualifie ce mal de Pêché, une carence fondamentale engendrée par un geste de désobéissance dans l'histoire primordiale. La solution pour ce mal existentiel et irréductible se situe infiniment au-delà de la science, de la médecine, de la

LE DÉFI DE LA « DOUBLE CITOYENNETÉ »

psychologie ou de la sociologie. Le seul et unique remède pour cette affliction réside en une rencontre personnelle et libre avec Jésus-Christ. La raison pour laquelle Dumont identifie ce troisième palier à la sphère exclusive de la foi chrétienne est liée au fait que le diagnostic de cette maladie et sa solution sont dérivés de la révélation biblique. La déclaration de Dumont relève de la confession de foi ; on ne peut en vérifier l'exactitude ni par le biais de la philosophie ni par celui de la science empirique.

L'évangélisation et la mission relèvent de ce troisième palier d'activité. C'est là que les chrétiens sont à l'œuvre. Le geste et la parole évangélistes constituent un exercice par le biais duquel nous annonçons la Bonne Nouvelle : l'amitié avec Dieu, la guérison du cœur et le salut éternel. C'est un geste foncièrement a-politique et non coercitif. On ne peut légiférer la foi en Dieu, car accepter l'invitation de Dieu et la seigneurie du Christ dans sa vie est l'acte ultime d'auto-détermination. Par définition, on ne peut imposer, ni par la loi ni par la force, un tel choix. L'entreprise missiologique relève de la parole persuasive motivée par l'amour de l'autre. Comme Paul l'écrit : « Nous vous en supplions au nom du Christ : laissez-vous réconcilier avec Dieu » (2 Co 5,20). La responsabilité de partager la Bonne Nouvelle avec ceux qui nous entourent relève de notre statut de citoyen du Royaume de Dieu. Elle représente un champ d'action dans lequel les chrétiens doivent être impliqués, que l'État l'approuve ou non. Quand les exigences de l'État contreviennent aux impératifs du Royaume de Dieu, notre loyauté envers le Royaume doit supplanter celle que nous devons à l'État.

Évidemment, là où les chrétiens sont parfois en profond désaccord, c'est sur le caractère de l'intervention chrétienne qui se situe dans le cadre du deuxième palier, le « rez-de-chaussée », où l'activité humaine porte son attention sur l'amélioration des conditions de vie des hommes et des femmes. À ce titre, il est important de clarifier deux choses. Dans un premier temps, nous avons la responsabilité, en tant que chrétiens et en tant que

citoyens, de pleinement participer à cette sphère d'activité. Pour les chrétiens, l'objet de cette implication et la forme qu'elle adoptera variera en fonction des priorités des organismes par le biais desquels cette action sera effectuée. Mais peu importe les différences idéologiques qui existent entre les intervenants, il faut se rappeler que toute action qui vise à l'amélioration des conditions de vie humaine doit être applaudie. Du point de vue du principe, il n'y a pas vraiment de conflit entre les deux citoyennetés. Il est très important de souligner la légitimité de l'activisme social. Même si les chrétiens ne sont pas unanimes quant à l'idéologie qui les anime ou aux stratégies qu'ils adoptent, il n'en demeure pas moins que dans la mesure où on évite d'exploiter le pouvoir politique pour imposer l'allégeance religieuse (comme c'est parfois le cas dans certains pays musulmans), je suis d'avis que nous jouissons d'une grande marge de manœuvre. Selon ce principe, il est tout à fait légitime pour les mennonites de gauche de s'opposer à une intervention militaire ou à la politique internationale américaine. Selon ce même principe, il est tout aussi légitime pour les conservateurs évangéliques de faire valoir leur influence politique pour restreindre l'accès à l'avortement ou pour s'opposer au mariage entre personnes de même sexe. Que ce soit d'un point de vue philosophique, moral ou théologique, je ne perçois aucune difficulté avec l'activisme politique en autant que l'on maintienne la distinction entre les sphères d'activité définies par les trois paliers évoqués par Dumont. Suggérer que tout recours à des leviers politiques pour promouvoir des « valeurs chrétiennes » représente *de facto* un abus de pouvoir, un geste coercitif ou un retour au constantinisme, est tout à fait absurde. En tant « qu'étrangers » dans la ville et citoyens, nous avons le mandat et la responsabilité de rechercher le bien de tous. Cette responsabilité va au-delà de l'engagement dans des œuvres de charité ; elle présuppose la nécessité de défendre ces valeurs que nous considérons comme bonnes. Si pour quelque raison, nous négligeons de propager et de rechercher la vérité, la fondation morale sur laquelle repose tout ce qui est bon dans notre société

LE DÉFI DE LA « DOUBLE CITOYENNETÉ »

subira une érosion inexorable qui laissera dans son sillon une traînée de souffrance pour des générations à venir.

Si les chrétiens, peu importe leurs convictions politiques ou religieuses, s'entendent sur la nécessité de faire le bien autour d'eux, ils ne seront pas nécessairement d'accord sur ce qui constitue le bien, sur les objectifs de l'activisme social et sur les méthodes. Certains s'identifieront avec la gauche libérale et d'autres avec la droite conservatrice. Ce qui est important, ce n'est pas tant de mettre en question le droit de l'un ou l'autre groupe d'intervenir sur la place publique, mais d'accepter tout d'abord la légitimité des gestes consistant à défendre et à promouvoir les valeurs que les chrétiens considèrent être les meilleures pour la société et le droit de faire appel aux méthodes les plus efficaces pour atteindre leurs objectifs.

Il va sans dire que l'approche préconisée ici n'est pas sans comporter certaines difficultés, mais la perfection n'est pas de ce monde. Toute action comporte des risques. Chaque choix ou « non-choix » comporte des conséquences bonnes et néfastes. C'est en vertu de cette incertitude qu'il est impératif que les chrétiens s'engagent dans un débat de fond sur ce qui constitue le bien et comment nous pouvons le promouvoir dans le monde. Exprimer un tel souhait est peut-être un peu naïf et irréaliste, mais c'est un souhait qui mérite d'être considéré, sinon pour nous, au moins pour ceux qui nous entourent et pour les générations à venir.

PIERRE GILBERT

RÉSUMÉ : Les chrétiens sont citoyens du Royaume de Dieu mais ils détiennent également une citoyenneté nationale bien temporelle qui elle aussi exige un certain degré d'allégeance. Pour le meilleur ou pour le pire, les chrétiens possèdent une « double citoyenneté ». Le but de cet article est d'explorer quelques implications de cette « double citoyenneté » pour les chrétiens qui vivent dans des pays démocratiques comme les États-Unis ou le Canada.

ABSTRACT: Christians are citizens of the Kingdom of God, but they also have a temporal citizenship that requires some degree of allegiance. For better or worse, Christians have a “dual citizenship.” This article aims to explore some implications of this “dual citizenship” for Christians living in democratic countries such as the United States or Canada.