

RESSOURCES

pour une **Église de témoins**

n° 2
Oct. 2015

Vers une nouvelle Déclaration de foi

1 - Ouverture

Mobiliser, nourrir, encourager, par Laurent Schlumberger — 3

3 - Découvrir

Confesser notre foi au culte, par Sophie Zentz Amédéo — 4

Éléments de vocabulaire, par Denis Heller — 6

De Barmen 1934 à Accra en 2004, par Jean-François Zorn — 7

Nous voici, debout...vers 2017, par Jan-Albert Roetman — 12

15 - Analyser

Confesser sa foi dans l'Ancien Testament, par Dany Noquet — 16

Une démarche créatrice dans le Nouveau Testament, par Elian Cuvillier — 20

Quels sont les credo des conciles œcuméniques ?, par Anna Van den Kerchove — 23

Parcours historique à travers les confessions de foi protestantes, par Pierre-Olivier Léchet — 25

L'autorité des confessions de foi dans les Eglises luthériennes, par André Birmelé — 32

Les Réformés et leurs confessions de foi, par André Gounelle — 36

L'histoire d'une déclaration de foi, par André Gounelle — 39

Brève histoire de la Concorde de Leuenberg, par André Birmelé — 41

43 - Comprendre

Dire sa foi dans un contexte actuel, par Jérôme Cottin — 44

À quoi bon les doctrines ? par Marc Boss — 48

Diversité et unité : individu, sacerdoce universel et témoignage commun, par M. Bertrand — 52

Les fonctions d'une déclaration de foi, par Andy Buckler — 55

Et après, par Laurent Schlumberger — 59

61 - Rencontrer

Les confessions de Roland Giraud, propos recueillis par Daniel Cassou — 62

RESSOURCES



EGLISE PROTESTANTE
UNIE DE FRANCE
communauté luthérienne et réformée

pour une **Église de témoins**

RESSOURCES n° 2 - octobre 2015 | Vers une nouvelle Déclaration de foi

n°2
Oct. 2015
7 €



Vers une nouvelle Déclaration de foi

Éditions
Olivétan

une publication des
Éditions Olivétan pour
l'Église protestante unie de France

événement
BIBLE

WEEK-END BIBLE NATIONAL
4 & 5 JUIN 2016

Vous tous
qui avez soif,
voici de l'eau,
venez !
Esate 55.1



lirelabible.org
AU CENTRE 8 - VERSAILLES

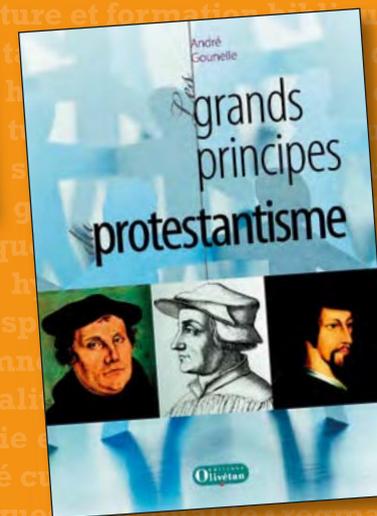
Les mots pour dire sa foi

Bruno Gaudalet
Le Credo Revisité



L'Occident est passé en deux siècles d'une société de type traditionnel, à une nouvelle civilisation, marquée par la place attribuée au réel et au rationnel. Cette modernité a produit sur la société occidentale chrétienne l'effet d'un véritable séisme. Le Credo revisité s'adresse à tous ceux qui, en ou hors les murs des églises, sont en quête d'une nouvelle intelligence de la foi, tout en se voulant fidèles à l'Evangile annoncé par Jésus de Nazareth.

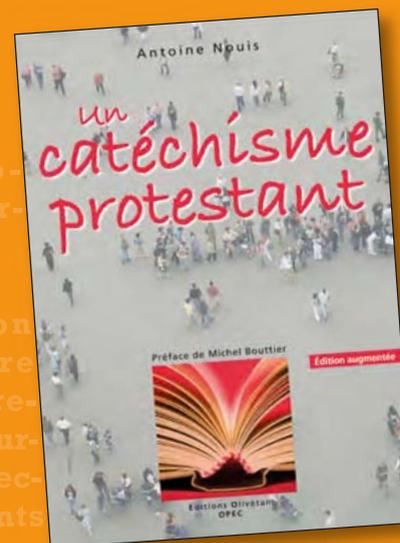
25 €



André Gounelle
Les grands principes du protestantisme

André Gounelle présente avec une grande clarté les grands principes du protestantisme : l'Écriture seule, la foi seule, la grâce seule, le salut gratuit... « Je suis convaincu, dit-il, que les principes du protestantisme n'ont rien perdu de leur vigueur et de leur vérité. Leur pertinence, leur force, leur profondeur s'imposent à moi chaque jour un peu plus. »

10 €



Antoine Nouis
Un catéchisme protestant

D'un accès facile par ses multiples entrées et la large utilisation d'exemples sous forme de mini-récits, voici un livre qui aborde toutes les grandes questions de la foi et de la vie chrétienne.

Largement utilisé pour la formation des laïcs et l'animation, ce livre a été l'objet de plusieurs réimpressions. Un succès mérité.

29 €

Éditions
Olivétan

www.editions-olivetan.com

contact@editions-olivetan.com

achats en ligne - librairies partenaires

Pour d'autres séquences, un catalogue est téléchargeable sur le site Olivétan. Il peut aussi vous être envoyé par courrier sur simple demande.

Ces trois titres sont disponibles en format numérique sur ebook.editions-olivetan.com





Mobiliser, nourrir, encourager

L'Église protestante unie de France est née d'un désir de témoignage renouvelé. L'adoption d'une déclaration de foi, en 2017, s'offre comme une étape significative sur ce chemin.

Souvent, les mouvements d'unité ecclésiale se font sur la base de discussions, voire de négociations, entre théologiens. Il s'agit de reprendre des énoncés qui ont donné lieu à polémiques et malentendus, creusant ainsi un fossé entre Églises, pour dépasser ces obstacles et parvenir à un compromis. Il ne faut d'ailleurs pas mépriser ces travaux, patients et ardues, qui portent parfois de très beaux fruits.

Mais les Églises locales et les synodes qui ont appelé, dans les années 2000, à reprendre le chantier de l'union

elle est bien plus un point de départ, qui ouvre des possibles et engage sur un chemin d'attestation ².

La rédaction préalable d'une déclaration de foi de la nouvelle Église, sorte d'exercice qui aurait permis de vérifier la communion de foi avant d'aller plus loin, a donc été délibérément écartée. La logique inverse a été choisie : s'unir et se mettre en route d'abord, puis ouvrir le chantier d'écriture, parmi d'autres. La « *rédaction d'un texte plus simple d'accès et plus utilisable pour exprimer la foi de l'Église unie aussi bien auprès de ses membres que dans son témoignage public* » sera « *une manière d'accompagner et de vivre cette réalisation visible de la communion déjà reconnue* » ³.

Une telle déclaration de foi n'entend évidemment pas se substituer aux confessions de foi, aux Livres symboliques et aux Symboles œcuméniques hérités de l'histoire. Elle s'y inscrit au contraire pleinement et, comme toujours en protestantisme, se réfère au-delà aux Écritures bibliques dont l'autorité est première. Plus modeste donc, l'entreprise est néanmoins délicate et ambitieuse.

Élaborer une déclaration de foi, c'est avancer en équilibre sur une ligne de crête, entre des versants opposés qui ont besoin l'un de l'autre : simplicité et nuances, brièveté et substance, énoncés familiers aux fidèles et formulations accessibles à tous, souci de l'unité de l'Église et des

luthéro-réformée en France, se sont placés dans la perspective inverse. Constatant une unité déjà vécue dans bien des paroisses, des services et des mouvements, ils ont encouragé à la réaliser plus pleinement. L'urgence n'était plus à élaborer un consensus, objectif déjà réalisé et même dépassé par la Concorde de Leuenberg, mais à répondre à nouveaux frais à la vocation de l'Église, dans un environnement en profonde mutation : témoigner de l'Évangile de Jésus-Christ.

L'Église évangélique luthérienne et l'Église réformée ont donc voulu que leur union soit « *une base commune de vie et de mission pour le témoignage et le service de l'Évangile* » ¹. Le mot important est ici le mot base : l'Église protestante unie est certes le fruit d'un long processus, mais

1) Synode général de l'EELF et Synode national de l'ERF réunis conjointement à Bourg-la-Reine en 2009. *Actes du synode*, page 44.

2) Cf. « Jalons pour une Eglise d'attestation », message d'ouverture du Synode général et national de Belfort, 2012. *Actes du synode*, page 87.

3) Actes du synode de Bourg-la-Reine, 2009, p. 346.

Ouverture

spécificités luthéro-réformées, pérennité du propos et résonances avec l'actualité, invitation à l'expression personnelle et affirmation de convictions communes. En outre, la pertinence et la fécondité d'une déclaration de foi ne se décrètent pas ; elles se révèlent – ou pas ! – avec la patine du temps. Mais après tout, n'en vaudrait-il pas ainsi de tout témoignage rendu au Seigneur vivant ? Cette indétermination devrait donc nous encourager à une paisible audace, plus qu'à une circonspection inquiète.

Une paisible audace

Voilà qui pointe vers l'objectif ambitieux d'une déclaration de foi. Il arrive que notre protestantisme, qui a une vive conscience de sa précarité, s'abrite derrière des formules éprouvées, des figures tutélaires, des épisodes fondateurs, espérant ainsi rendre compte de la foi qu'il a reçue. Si c'est souvent par humilité, ce peut être aussi par paresse. Car répétition n'est pas fidélité. Un témoignage vivant ne se cantonne pas à ce que d'autres ont vécu, il rend compte de ce que le témoin vit. L'Évangile n'invite pas au surplace, mais à se lever et marcher. Il n'est jamais reçu sans être lesté de la parole personnelle, de l'engagement, de l'expérience vive de celle ou de celui qui le transmet. Sans doute est-ce plus vrai encore dans une époque qui se méfie des institutions enseignantes mais qui, pour autant, est avide de paroles authentiques de témoins qui ne se paient pas de mots.

[bonus flash cofde](#)

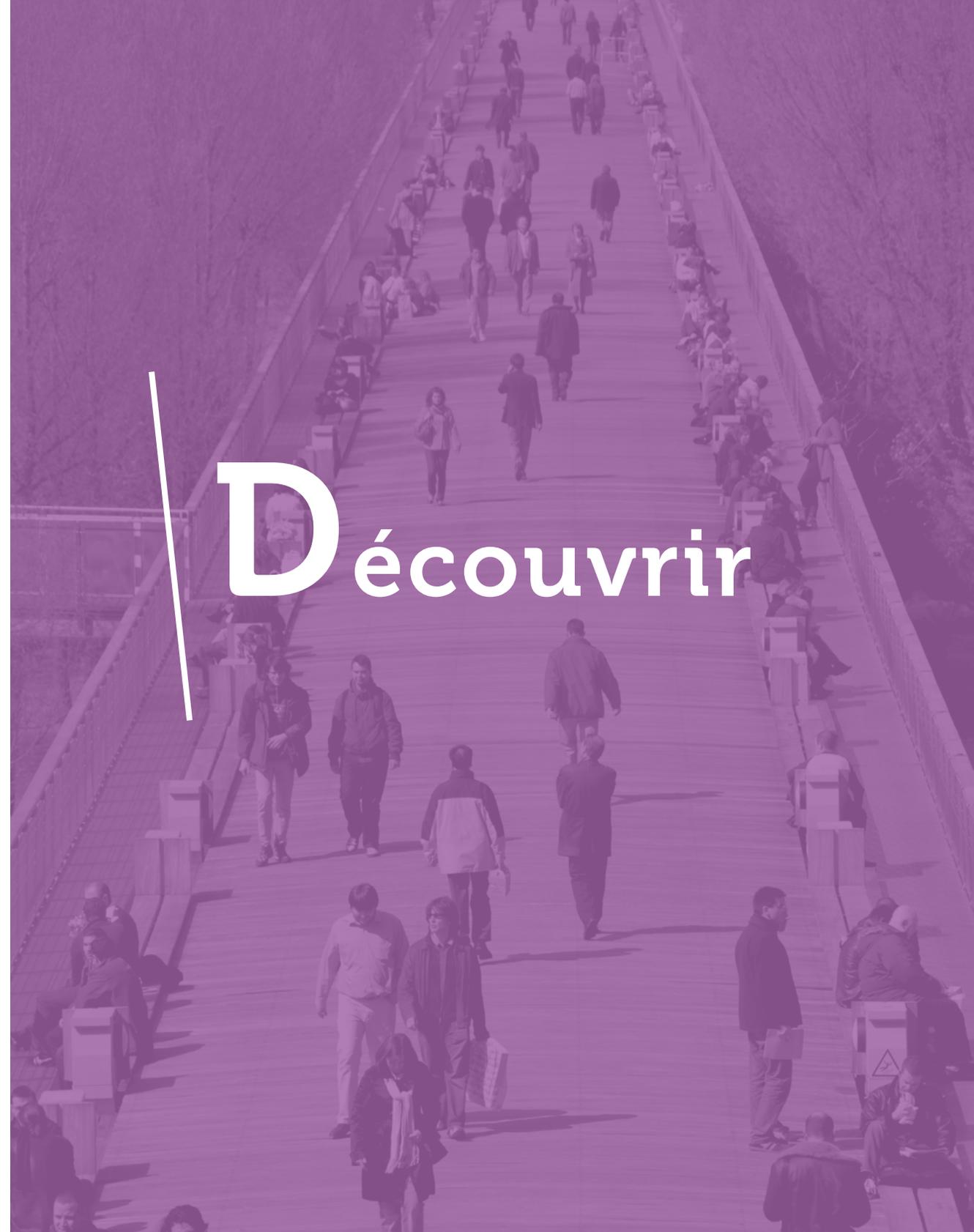
Parmi ses diverses fonctions – et toutes sont nécessaires – une déclaration de foi me semble donc avoir aujourd'hui pour tâche première de mobiliser, de nourrir, d'encourager, en un mot : d'autoriser, nos capacités de témoignages personnels et communautaires.

Ce travail d'élaboration d'une déclaration de foi prend tout son sens dans la perspective, maintenant proche, de l'année 2017. Cette année-là, il ne s'agira ni de fêter une rupture confessionnelle, conséquence malheureuse de l'ébranlement de pouvoirs de l'époque, ni même de célébrer un fondateur d'Église, tout prophétique à certains égards qu'ait été Martin Luther. Mais nous voulons nous inspirer d'un geste qui, dans l'espace public, signifia haut et fort en son temps la grâce et l'exigence de l'Évangile libérateur. Un geste parlant en somme, ou encore une parole en acte, une parole de protestation pour Dieu et de protestation pour l'Homme devant Dieu.

S'engager en Église dans l'élaboration d'une déclaration de foi, c'est être fidèle à ce mouvement. C'est poursuivre la dynamique de création de l'Église protestante unie de France. C'est choisir la confiance pour mieux répondre ensemble à notre vocation de témoins de l'Évangile de Jésus-Christ.

**Laurent Schlumberger, pasteur
président du Conseil national de
l'Église protestante unie de France**

4) Doctrinale, liturgique, missionnaire, œcuménique... Voir page 55





Sophie ZENTZ-AMÉDRO
pasteure, présidente du
Conseil régional de la
Région Cévennes-Lan-
guedoc-Roussillon

Confesser notre foi au culte

Pourquoi confessons-nous notre foi ? Tout simplement parce que nous ne pouvons faire autrement ! Le Christ nous y exhorte. Cette parole de grâce reçue est tellement grande qu'elle déborde et inonde autour de nous.

Confesser sa foi, c'est affirmer par quelques mots la vérité de l'Évangile qui nous a mis en mouvement. C'est s'inscrire dans une histoire, la grande nuée des témoins, des frères et des sœurs qui hier, aujourd'hui et demain ont cru en cette Parole vivante. Quand je vais au culte je confesse déjà ma foi. Par cet élan qui me met en route, réponse à un appel de Dieu de me placer devant lui au milieu de la communauté. Je manifeste la confiance en cette parole de grâce, tout autant je la confesse par mon appropriation, incarnation de cette vérité, par un acte délibéré, réponse humaine à une proclamation divine.

Alors confesser sa foi dans le culte est une évidence, un acte inhérent à ce temps mis à part dans notre existence. Dieu nous appelle et nous lui répondons. Par la louange, la repentance, notre prière se place sous le *Soli Deo Gloria*. Car Lui nous a tout donné, un amour inaliénable, inaltérable ; une alliance toujours renouvelée. Il s'est donné dans notre humanité, jusqu'à la croix, jusqu'à la mort, au-delà de la mort par la résurrection pour que nous puissions entrer dans l'éternité annoncée. C'est bien cette vérité pleine et entière, profonde et insondable, limpide et mystérieuse que dimanche après dimanche nous affirmons par notre présence, notre chant, notre prière et dans la confession de foi.

Un acte liturgique par excellence

Cette confession de foi rappelle notre baptême, proclame l'Évangile et préserve l'unité de l'Église. C'est bien au cœur de ce « je crois », énoncé singulier qui renvoie et s'inscrit dans le communautaire,

que la communion de l'Église se manifeste au-delà des divergences et des différends. L'authenticité de cette proclamation nous dépasse et nous fonde pour nous unir en Christ. Acte liturgique et doxologique comme un alléluia à la Parole de grâce. Acte liturgique aussi comme réponse à la parole reçue, méditée, incarnée qui incite à la « suivance ». Cette réponse individuelle et personnelle rejoint celle de mes frères et de mes sœurs nous liant dans le temps et dans l'espace les uns aux autres au sein de l'Église universelle. La confession de foi rassemble tous les éléments du culte en quelques affirmations.

La confession de foi est action de grâce, parole d'engagement, reconnaissance d'appartenir à une histoire au milieu d'autres mais elle est aussi un acte de témoignage. On affirme alors haut et fort ce que l'on croit devant les autres, devant le monde, hostile ou non. La confession de foi devient parole publique, témoignant de la vérité qui est le Christ. Vérité au-delà du monde, au-delà de moi. Vérité transcendante qui se révèle dans le monde pour me dire qui je suis. Une parole publique suscitée par la parole biblique qui perce le cœur de l'homme pour en faire un disciple.

Attester et s'engager

La confession de foi est également une parole en acte où mon existence se décline à la lumière de l'Évangile par des actes d'amour, de justice et de paix. Confesser sa foi c'est donc bien plus qu'un moment dans l'ordre du culte, car tout le culte manifeste cet élan. Le credo, ce « je crois », rassemble la proclamation de l'Évangile et la relation confiante en Christ du croyant avec le Père par le souffle de l'Esprit.

Acte à la fois liturgique et symbolique, de témoignage, de diaconie, de louange et de catéchèse, la confession de foi trouve dans le culte différents moments d'expression.

Chaque chrétien, suivant son histoire et le moment présent la placera plus volontiers à tel ou à tel endroit du déroulement. En effet par sa louange et sa dimension de catéchèse elle vient comme une action de grâce après les paroles du pardon et/ou de l'institution du baptême. A la suite des lectures bibliques et de la prédication elle s'affirme comme le témoignage vivant et ardent du disciple à la suite de son maître. Au moment de la célébration de la Cène, la préface est la proclamation de la mort et de la résurrection du Christ vivant aujourd'hui.



Quand je vais au culte je confesse déjà ma foi. Je manifeste la confiance en cette parole de grâce.

Les textes de confession de foi sont divers mais ceux qui font autorité dans l'Église ne sont pas le fait de leur auteur mais bien de l'écho d'Évangile qu'il suscite permettant à tout chrétien de s'y reconnaître. Certaines confessions de foi ont traversé les siècles et les différentes traditions chrétiennes. Elles unissent d'un même cœur le chant des assemblées transportant le croyant au-delà de l'espace et du temps dans l'aujourd'hui de l'Église de Dieu en Jésus-Christ. Les différents credo des conciles des premiers siècles ont permis de préciser les affirmations théologiques diverses. Dès les premiers temps du christianisme des confessions de foi précises souvent issues de textes bibliques permettaient au croyant d'affirmer sa foi au-delà de ses propres mots. Dire sa relation à Dieu, au Christ n'est pas simple ou évident. Trouver

les mots, dire l'essentiel, affirmer le cœur du message et le fruit du message pour mon existence en quelques lignes s'avère souvent laborieux. Les confessions de foi reconnues, celles en qui beaucoup se reconnaissent, permettent cette verbalisation authentique d'une foi vivante et incarnée, réelle et vraie dans l'aujourd'hui de mon affirmation.

Je crois

La confession de foi dans le culte a une dimension personnelle et individuelle qui permet au fidèle de se réapproprier la vie et les paroles du Christ pour lui-même. Il affirme alors sa propre parole de foi ici et maintenant. Il renouvelle sa relation à Dieu, sa confiance au Père toujours présent et aimant, révélé en Christ et ravivé par l'Esprit. Ce « Je crois » me place seul devant Dieu en tant que son enfant. Ce « Je crois » me place à côté de mes frères et de mes sœurs au sein de la communauté pour affirmer un « Je crois » personnel devenant proclamation communautaire. Affirmation d'appartenance à cette assemblée, Église visible et invisible entraînant le croyant dans une communion locale et universelle.

Cette parole de foi exprimée ensemble unit, porte, conduit, renouvelle. Quand le doute ou les questions l'emportent, la foi des autres m'entraîne et me soutient. Quand ma parole s'affirme avec conviction, elle peut rejoindre et toucher mes frères et mes sœurs dans la peine ou le questionnement. Ma foi s'interpelle, se nourrit de ces témoignages communautaires et fraternels. Confesser sa foi est un chemin qui toute sa vie se trace et s'ouvre devant nous évoluant à travers les formes et les mots, les temps et les lieux.

Alors pourquoi confesser sa foi dans le culte, parce que la confession de foi cultuelle est un acte personnel qui rend grâce et qui engage, un acte communautaire qui rassemble et qui proclame, un acte qui nous unit au Père, à nous-mêmes, aux autres nous faisant être Église aujourd'hui. ■

Éléments de vocabulaire

Les trois expressions : profession de foi, confession de foi, déclaration de foi sont souvent utilisées de manière indistincte. Essayons d'y voir un peu plus clair en cherchant à les définir les unes par rapport aux autres.

La profession de foi

Le terme profession vient des mots latins *pro* (devant) et *fateor* (déclarer). Il est peu usité dans le protestantisme si ce n'est pour évoquer les Églises professantes, dites «évangéliques» qui demandent à leur membre une profession de foi publique et personnelle au moment de leur baptême, sous forme de témoignage. Dans le catholicisme, il fait allusion à un moment liturgique précis lorsque l'enfant adhère à titre personnel à la foi de l'Église. De façon générale, la profession de foi a trait à une expression personnelle de la foi qui s'inscrit dans le cadre d'une confession de foi au caractère plus collectif et plus communautaire.

La confession de foi

Le terme confession vient des mots latins *cum* (avec) et *fateor* (déclarer), d'où l'aspect collectif. Il peut provenir du verbe latin *confiteri* qui signifie dans le domaine juridique: décliner son identité, rendre compte de ses actions.

La confession de foi dans le protestantisme désigne un texte de nature doctrinale qui vise à formuler la foi de l'Église et sa compréhension de l'Évangile. Les confessions de foi anciennes des premiers siècles de l'Église sont appelées « Symboles » et même « Symboles œcuméniques » lorsqu'elles sont reconnues par l'ensemble des Églises (Symbole des Apôtres...). Au temps de la Réforme, elles ont souvent été rédigées dans un contexte polémique avec un risque réel de mort pour ceux qui y adhéraient. De manière générale, même si elles sont marquées par leur temps, elles posent des principes fondamentaux et une vision exhaustive qui valent pour toute situation (Confession de foi de la Rochelle ...)

Elles ont souvent une fonction liturgique, ce qui fait que tout texte d'expression de foi, repris de manière communautaire lors d'un culte, sera appelé confession de foi.

La déclaration de foi

Dans la vie de l'Église, il est fréquent de passer allègrement du terme de confession à celui de déclaration et vice versa, sans véritablement les distinguer. Il est vrai qu'une déclaration de foi est aussi de nature doctrinale et qu'elle traduit à un moment donné, la foi d'un groupe de chrétiens, d'une Église. Elle ne vise pas pour autant à l'exhaustivité de l'expression de la foi, si tant est que celle-ci soit possible! D'ailleurs souvent, il est fait mention des Symboles œcuméniques ou autres confessions auxquels elle renvoie.

La déclaration de foi précise plutôt en quoi consiste concrètement dans une situation donnée, la fidélité à l'Évangile, la fidélité aux principes affirmés dans la confession. Elle est fortement marquée par le contexte historique et ecclésial dans lequel elle est écrite; d'où son développement actualisé et son insistance sur tel ou tel point de la confession de foi (La déclaration de 1934 de Barmen insistera sur la Seigneurie du Christ) Reprise lors d'un culte, elle devient confession de foi.

Comme quoi les distinctions entre nos trois termes ne sont pas absolus ... car l'expression de la foi sollicite le «je» et le «nous», la «tradition» et «l'actualisation», la «parole sur Dieu» et «la parole à Dieu».

Denis Heller,
pasteur à l'Église de l'Annonciation à Paris



Jean-François ZORN
professeur honoraire
d'histoire ecclésiastique
de l'Institut protestant
de théologie

De la Déclaration de Barmen (1934) à la Confession d'Accra (2004)

Quel sont les contextes et enjeux de quelques déclarations de foi, sur la méthode et le contenu de ces expressions de foi ?

Les deux dates et les deux lieux choisis pour circonscrire le propos de cet article indiquent que les déclarations de foi formulées à ces moments-là et en ces villes-là sont contextuelles.

• Du 29 au 31 mai 1934 se réunissaient clandestinement à Barmen-Germarke, un quartier de Wuppertal, les délégués de presque toutes les Églises régionales allemandes (luthériennes, réformées, unies) ; elles se donnaient pour nom *Bekennende Kirche*, Église confessante ; elles adoptèrent une déclaration théologique – *Die Barmer Theologische Erklärung*, dite **Déclaration** de Barmen – exprimant en six thèses ce que cette Église confessante croyait en vue de rejeter la doctrine des « Chrétiens allemands » suppôts d'Hitler.

• Du 30 juillet au 12 août 2004, se rassemblaient à Accra (Ghana) les délégués de la 24^e assemblée générale de l'Alliance réformée mondiale (ARM). Ils adoptèrent également une déclaration théologique – *The Accra confession. Convenant for Justice in the Economy and the Earth*, dite **Confession** d'Accra – basée sur la conviction selon laquelle les injustices économiques et écologiques découlant de la mondialisation actuelle posaient à la famille réformée une question de foi en l'Évangile de Jésus Christ.

Déclaration et ou confession ?

Ces précisions de vocabulaire étaient nécessaires, d'autant plus qu'il est tributaire des traductions puisque les langues

d'origine de la Déclaration de Barmen et de la Confession d'Accra sont, respectivement, l'allemand et l'anglais. La distinction entre l'*Erklärung* allemand et le *Convenanting* anglais est rendue en français par déclaration et confession.

Or cette distinction, qui mérite qu'on s'y arrête, n'est pas évidente à justifier. Plusieurs explications ont été fournies. La plus vraisemblable serait que la confession de foi s'intéresse plus au Dieu auquel on croit qu'à l'homme qui le confesse. Ainsi les grandes confessions de foi, du Credo originel à ses expressions ultérieures comme par exemple la confession de foi de la Rochelle de 1559 du côté réformé français, sont « hautement » théologiques ; elle parle principalement de Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, des Écritures, du Royaume, de l'Église, etc., alors que les Déclarations de foi, comme celle de l'Église réformée de France de 1938 « descendent » jusqu'à l'homme, ses sentiments religieux, ses œuvres, ses espérances.

Selon cette explication la Confession d'Accra serait plutôt une déclaration qu'une confession de foi car elle entre dans de multiples considérations socio-politiques.

Barmen et Accra et Belhar un même type de déclaration/confession

Quoi qu'il en soit, Barmen et Accra, bien qu'écrites à 60 ans de distance, appartiennent au même « type polémique » de confession/déclaration, pour reprendre une distinction féconde d'André Gounelle

entre les types doxologique, doctrinal, polémique et essentialiste. Le type polémique, souligne Gounelle, a revêtu une grande importance au XX^e siècle, avec la lutte contre le nazisme et le synode de Barmen, précisément¹.

Il ressort de ces considérations que dans l'histoire du protestantisme, la déclaration de Barmen a fait école au point qu'on parle « d'esprit de Barmen » chaque fois qu'une nouvelle déclaration de ce type surgit.

• Tel est le cas de la Déclaration de Belhar du nom d'un faubourg du Cap en Afrique du Sud. Dans sa session du 22 au 6 octobre 1982, alors que le régime de l'apartheid sévissait encore, le synode de *Nederduiste Gereformmerde Sendingkerk*, Église métisse séparée de la *Nederduiste Gereformeerde Kerk* principale Église

Barmen et Accra, bien qu'écrites à 60 ans de distance, appartiennent au même « type polémique » de confession/déclaration

réformée d'Afrique du sud d'origine hollandaise, adoptait une déclaration de foi. Le texte, provisoire, était retravaillé jusqu'au synode de 1986 qui l'adopta définitivement. En 1994, alors que l'apartheid venait d'être aboli, le synode de l'*Uniting Reformed Church in Southern Africa*, organisation regroupant les Églises réformées d'Afrique australe ne distinguant plus les ethnies, adoptait à son tour la Déclaration de Belhar. Le préambule affirme : « Cette déclaration de foi ne prétend pas remplacer les symboles œcuméniques traditionnels ou résumer toute la foi chrétienne, mais souhaite exprimer la réponse de cette foi à un problème urgent, spécifique

1) André Gounelle, article « Confession de foi » sur <http://andregounelle.fr/vocabulaire-theologique/>

et contemporain dans l'Église (comme de nombreux symboles et confessions de foi l'ont fait) et dans notre société. Ce problème est l'hérésie idéologique qui prône l'identité séparée de groupes raciaux, divisant ainsi et séparant ces groupes tant géographiquement que socialement et politiquement². »

Combattre l'hérésie

Le terme important de ce préambule est « hérésie » car, d'une part, il indique la fonction combative d'une déclaration de foi de type polémique et d'autre part, lui confère son rôle théologique : combattre l'hérésie a bien été le rôle constant des confessions de foi, les toutes premières ayant dû faire face à la montée des hérésies antiques, dans les domaines christologique, cosmologique et ecclésial.

Mais si dans l'Antiquité, il s'agissait d'hérésies théologiques, avec d'incontestables conséquences politiques indirectes il est vrai, au XX^e siècle, après la Deuxième Guerre mondiale et dans les sociétés sécularisées, ce sont des hérésies profanes explicitement politiques qui sévissent et qui mettent les Églises dans l'obligation d'interpréter théologiquement, comme nous allons le voir, des problèmes qui, a priori, n'ont rien de théologique, d'où la contestation de ce type de déclaration de foi engagée par la partie « conservatrice » des Églises qui entendent s'en tenir aux affirmations de foi de type doctrinal.

Construction, argumentation, rhétorique communes

En guise de transition permettant le revenir à Déclaration de Barmen, soulignons qu'une construction, une argumentation et une rhétorique sont communes aux deux déclarations précitées ce qui indique combien celle de Barmen est devenue le modèle des autres.

2) Préambule de la Déclaration de Belhar, cité par Henry Mottu, Jérôme Cottin, Didier Halter, Félix Moser, (dir.), *Confessions de foi réformées contemporaines*, Coll. Pratiques, Genève, Labor et Fides, 2000, p. 267.

Dans l'article 3 de la Confession de Belhar on lit ceci :

« Nous croyons

- que Dieu a confié à son Église la bonne nouvelle de la réconciliation en et par Jésus-Christ ; que l'Église est appelée à être le sel de la terre et la lumière du monde ; qu'elle est qualifiée de bienheureuse lorsqu'elle fait œuvre de paix, qu'elle doit rendre témoignage en paroles et en actes aux nouveaux cieux et à la nouvelle terre où la justice habite (2 Cor 5. 17-21 ; Mt 6. 13-16 ; Mt 5. 9 ; 2 Pie 3. 13 ; Ap 21-22) ; [...]

- que Dieu par sa Parole vivifiante et son Esprit de vie rend son peuple capable de vivre dans une nouvelle obéissance susceptible d'ouvrir de nouvelles possibilités de vie pour la société et le monde (Ép 4. 17 ; 6. 23 ; Rom 6 ; Col 1. 9-14 ; 2. 13-19 ; 3. 1 ; 4. 6) ;

- que la crédibilité de ce message est sérieusement compromise et son effet positif annulé, lorsqu'il est proclamé dans un pays qui se prétend chrétien, mais dans lequel cependant on impose la séparation de ses habitants pour des motifs de race, encourageant et perpétuant ainsi l'aliénation, la haine et l'inimitié ;

- que tout enseignement qui tente de justifier cette séparation forcée en recourant à l'Évangile, et qui refuse de se risquer sur le chemin de l'obéissance et de la réconciliation de l'Évangile par préjugé, peur, égoïsme et manque de foi, qu'un tel enseignement doit être considéré comme une idéologie et une fausse doctrine.

C'est pourquoi nous rejetons toute doctrine qui, dans une telle situation, prétend s'appuyer sur l'Évangile ou la volonté de Dieu, pour justifier la séparation forcée d'êtres humains sur base de la race et de la couleur de la peau, car une telle doctrine compromet et affaiblit de ce fait le ministère et l'expérience vécue de la réconciliation en Christ³. »

3) Traduction française proposée par *ibidem*, p. 271-272.

Dans l'article 3 de la Déclaration de Barmen on lit cela :

« Professions la vérité dans la charité, et grandissons à tous égards en celui qui est le chef, Christ, par lequel tout le corps est bien uni (Ép 4. 15-16).

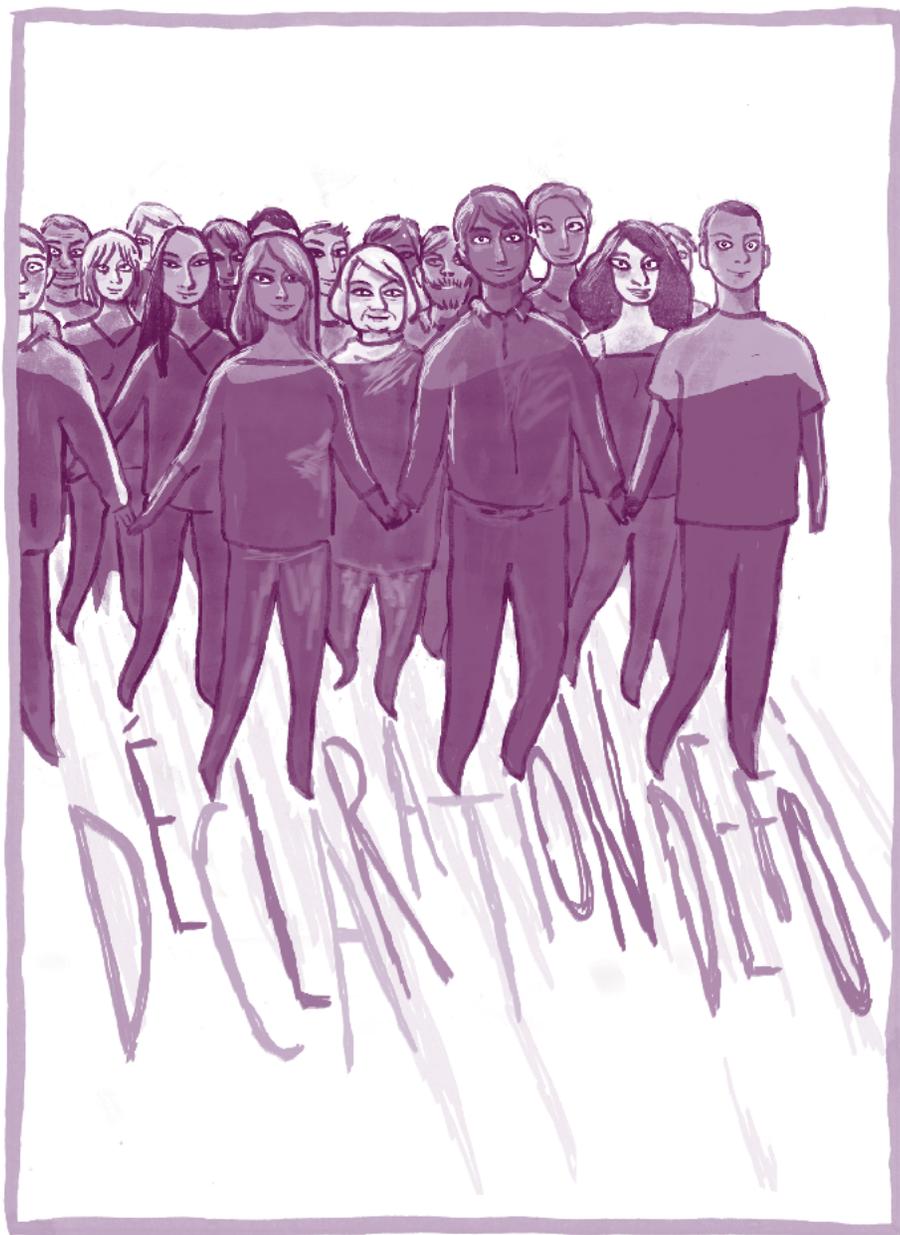
L'Église chrétienne est la communauté des fraternelle dans laquelle Jésus-Christ œuvre en Seigneur et manifeste sa présence dans la Parole et dans le sacrement par le moyen du Saint-Esprit. C'est au milieu même du monde du péché que, par sa foi et son obéissance, par son message et par ses institutions, elle doit confesser être l'Église des pécheurs sauvés par grâce, qui appartient à Jésus-Christ seul et n'a qu'un désir, vivre de sa consolation et de ses directives dans l'attente de sa manifestation.

Nous rejetons la fausse doctrine selon laquelle l'Église pourrait transformer le contenu de son message et de ses institutions organisation à son gré ou les mettre en accord avec des idées philosophiques ou politiques momentanément dominantes⁴. »

Comme on le voit, bien que de type polémique, les déclarations de foi de Barmen et de Belhar sont toutes deux construites de la même manière avec d'abord des affirmations théologiques soutenues par une argumentation biblique et suivies d'une formule analogue « Nous rejetons... ».

La différence entre les deux tient au fait que les références à la situation politique qu'elles entendent dénoncer sont explicites dans celle de Belhar et quasiment codées dans celle de Barmen. On comprend que Belhar vise l'apartheid alors que comprendre en quoi Barmen vise le nazisme, son idéologie et son chef, nécessite de « savoir » quelles étaient leurs prétentions à transformer le message et les institutions de l'Église en une idéologie jugée hérétique, un christianisme allemand qualifié de « christianisme positif » parfaitement soumis au national-socialisme et non plus à l'Évangile.

4) Traduction française proposée par *ibidem*, p. 36-37.



La raison de cette différence tient sans doute au contexte plus dangereux dans une Allemagne dont le régime nazi débütait son entreprise idéologique et dont l'Église confessante posait son premier acte de résistance, que dans une Afrique du Sud dont le régime de l'apartheid sévissait déjà depuis 35 ans et dont l'opposition des Églises était apparue dix ans auparavant.

On peut aussi attribuer cette différence au principal rédacteur de la déclaration de Barmen, le théologien Karl Barth. Bien que soutenu dans l'entreprise par Thomas

Breit représentant les Églises unies et Hans Asmussen les Églises luthériennes, Barth tenait le porte-plume et réussit le tour de force consistant à tenir un discours théologique dont la portée politique était évidente sans quasiment parler politique. Alors que dans la déclaration de Belhar, on sent que l'argumentation théologique est mise au service d'un propos politique explicite⁵.

5) La Déclaration de Belhar a été conçu par des théologiens, dont Allan Boesak, et des laïcs du « cercle confessant » de la *Dutch Reformed Church*. J'ignore si sa rédaction a été marquée par un théologien

Une évolution à compter des années 2000

Cette évolution est encore plus sensible dans la Confession d'Accra de 2004. D'abord, cette confession n'a pas été conçue dans un contexte de crise paroxystique – nazisme et apartheid – analogue aux deux autres déclarations. Certes, elle se réfère à la crise économique et écologique mondiale des années 2000 qui aggrave la situation des peuples les plus pauvres du monde. Mais cette crise est mondiale et la confession entend la faire prendre en compte à ce niveau-là. C'est pourquoi elle est le fruit d'un long processus d'élaboration parti d'un appel lancé par les Églises d'Afrique australe membres de l'ARM en 1995 conscientes du caractère de plus en plus urgent de la question de l'injustice économique mondiale et de la destruction de l'environnement.

D'assemblée en assemblée de l'ARM et de colloque en colloque un processus de « reconnaissance, d'éducation et de confession » s'est enclenché pour aboutir, lors de l'assemblée générale de 2004 à Accra à l'adoption du texte de la confession. C'est dire que c'est un texte collectif contenant tous les effets de synthèse et de compromis qu'exige ce genre d'exercice.

Une autre évolution est à noter : la Confession d'Accra entend procéder à « une lecture des signes des temps ». Certes les deux précédentes ont fait de même ; mais dans les textes de Barmen et de Belhar les affirmations théologiques et les citations bibliques sont premières et à la base des conséquences politiques du texte (avec les différences entre elles signalées plus haut). Or dans le texte d'Accra c'est l'analyse de la réalité qui appelle les affirmations théologiques et bibliques. Le texte de la Confession d'Accra justifie ainsi sa méthode :

« Prenant appui sur notre tradition réformée, et ayant lu les signes des temps, l'Assemblée générale de l'ARM affirme

principal, mais elle est le résultat d'un travail d'élaboration plus collectif et plus long que celui qui a abouti à la Déclaration de Barmen.

que la justice économique au niveau mondial est un élément essentiel pour l'intégrité de notre foi en Dieu et pour notre qualité de disciples en tant que chrétiens. Nous croyons que l'intégrité de notre foi est en jeu si nous gardons le silence ou si nous refusons d'agir face au système actuel de la mondialisation économique néolibérale, en conséquence de quoi, nous faisons cette confession (we confess), devant Dieu et les uns en face des autres⁶. »

La rhétorique de la Confession d'Accra est analogue à celle des Déclarations de Barmen et Belhar. Ses affirmations sont régulièrement ponctuées d'un : « C'est pourquoi nous rejetons (*reject*)... ».

Ces trois confessions/déclarations, étant contextuelles, leur contenu est difficilement utilisable dans des situations autres que celles de leur surgissement, sauf celle d'Accra encore qu'elle a reçu de nombreuses critiques de la part de certaines Églises du Nord qui l'ont trouvé « excessive » du fait de ses critiques en règle du système économique mondial libéral alors que celles du sud les ont trouvées justifiées.

Elle a même déjà un peu vieilli du fait que la pauvreté engendrée par l'économie libérale est essentiellement située dans les pays du Sud alors que, depuis la crise de la fin des années 2000, on constate que la pauvreté est également le lot des pays du Nord. Aussi, la réécriture de tout ou partie de cette confession de foi s'impose aujourd'hui. Mais c'est une autre affaire !

En 1995, suite à des vœux de synodes régionaux, l'Église réformée de France avait mis à l'étude une expression nouvelle de la Déclaration de foi de 1938. L'entreprise n'avait pas abouti. ■

6) Cf. « Accra Confession », n°16 sur <wrc.ch/wp-content/uploads/2015/06/TheAccraConfession-French.pdf



Jan-Albert ROETMAN, pasteur à l'Église de Lille, coordinateur de l'équipe d'animation régionale Thèses 2017.

Nous voici, debout... vers 2017

Puisque Votre Sainte Majesté et Vos Seigneuries me demandent une réponse simple, je vous la donnerai sans cornes, ni dents. Voici : à moins qu'on me convainque autrement par des attestations de l'Écriture ou par d'évidentes raisons - car je n'ajoute foi ni au pape ni aux conciles seuls, puisqu'ils se sont souvent trompés et qu'ils se sont contredits eux-mêmes -, car je suis lié par les textes scripturaires que j'ai cités et ma conscience est captive des paroles de Dieu ; je ne puis ni ne veux me rétracter en rien, car il n'est ni sage ni honnête d'agir contre sa propre conscience. Je ne puis autrement. Me voici.

En 1517, le moine allemand Martin Luther avait condamné la corruption de l'Église romaine et publié en 1520 le *Petit traité de la liberté chrétienne*. Après trois ans de débats, l'Église le condamne et l'excommunie ainsi que son œuvre naissante. Luther scelle son destin et celui d'une partie de l'Europe en brûlant la bulle papale. Convoqué devant la Diète de Worms, le 17 avril 1521, afin de se rétracter, Luther déclare à Charles Quint, empereur et légat du pape : « Rétracter quoique ce soit, je ne puis, ni ne veux... car agir contre sa conscience, ce n'est ni sûr, ni honnête. »¹

Me voici, debout, je ne peux autrement !

Voilà ma conviction. Voilà mon dernier mot. Voilà ma parole libre, poussé par ma conscience libre. Ou tout court : Me voici... La Réforme protestante est née ! Luther parle publiquement pour proclamer, annoncer ses convictions, ce qui a donné le mot protestant, d'ailleurs, dérivé du verbe latin *protestari* : annoncer publiquement. Mais de là aussi est née la notion de liberté de conscience, mais captée par la parole libre de Dieu.

Qu'on ne se trompe pas ! Le motif de la conscience ne déclare pas chaque individu autonome et indépendant, capable

1) *Luthers Leben*, Julius Köstlin, Leipzig, p.240-266

de s'autodéterminer, de se déterminer par soi-même. Il ne s'agit pas d'un monde intérieur à part, une sorte de citadelle coupé du monde, une sorte d'esprit pur, une sorte de moi isolé qui n'a pas besoin de la parole d'un autre, d'une parole qui vient d'ailleurs.

D'ailleurs, l'étymologie du mot « conscience » l'indique déjà : « conscience » est dérivé du latin « *cum-scientia* ». Et puisque « *scientia* » signifie « connaissance, savoir », le mot « *con-scientia* » nous renvoie à une connaissance partagée, un savoir-commun. Elle présuppose et vise un vivre ensemble, une parole partagée, une écoute mutuelle. Elle se place dans une conversation permanente. Elle se situe dans la rencontre, dans la relation avec les autres.

Dans ce tissu de rencontres et de paroles partagées, elle est captive de la parole de Dieu, qui paradoxalement la libère. La captivité est en quelque sorte une libération forte de toute sorte et de toute forme d'emprise.

Cette conscience captive fait naître ainsi dans le débat commun, une parole personnelle, une parole forte. Certes elle sera provisoire et inachevée et toujours comme une avant-dernière parole, mais sur le coup elle tranche : *Me voici*, en vous écoutant je ne peux pas m'exprimer autrement.

Une dynamique, deux projets pour un témoignage commun

En 2014, notre Église est entrée dans une dynamique globale intitulée « 2017, nos thèses pour l'Évangile. Protester pour Dieu, Protester pour l'Homme ». Cette dynamique se décline en deux projets distincts mais liés l'un à l'autre : le projet d'une nouvelle déclaration de foi et le projet d'animation autour des thèses s'inspirant du geste de Luther qui affichait en 1517 ses « 95 thèses » sur la porte de la chapelle de Wittenberg.

D'une part, un groupe de rédaction élabore une proposition de base en vue de la nouvelle déclaration de foi de l'Église protestante unie de France. Cette proposition de base est transmise aux paroisses et Églises locales dès janvier 2016. Les synodes régionaux 2016 en seront saisis. Cette nouvelle déclaration de foi sera discutée et adoptée ensuite en Synode national de 2017.

D'autre part, un groupe interrégional anime le projet « *Quelles sont nos thèses pour l'Évangile aujourd'hui ?* » A l'intérieur de ce projet plusieurs initiatives ont vu le jour. Initiatives soit initiées par le groupe interrégional d'animation, soit par les Régions, soit par les Consistoires, soit par les Ensembles, soit par des Églises locales. Dès janvier 2014, tous les foyers connus dans nos paroisses ont reçu un semainier avec 40 questions pour stimuler et encourager la recherche d'une conviction commune dans le langage d'aujourd'hui et en résonance avec ce qui se passe concrètement aujourd'hui dans nos actualités

de tous les jours. Non pas pour donner des bonnes réponses, ni pour faire la leçon, mais uniquement pour exprimer une conviction commune qu'on a forgée ensemble, qu'on habite personnellement et qui témoigne de multiples manières de notre Espérance active et vigilante en Jésus le Christ.

Lancement du 11 octobre 2014

Cette journée nationale de a dégagé parmi les 40 questions avec quatre préoccupations fortes sur lesquelles nos Églises s'interrogent :

- A quoi faut-il résister aujourd'hui ?
- Témoigner de quoi, de qui et comment ?
- Comment être chrétien dans la société d'aujourd'hui ?
- Comment lire la Bible pour qu'elle soit un réel appui ?

Un livre blanc

Dès l'année 2015, ces quatre thématiques ont été reprises dans la plupart des Régions pour être approfondies et pour être débattues davantage. Un livre blanc (www.theses2017.fr) publie les thèses, les convictions de nos Églises accompagnées par des vidéos et des propositions d'animation. L'année 2015 est donc un temps d'appropriation et d'approfondissement. La newsletter de janvier 2015 propose d'ailleurs une dizaine d'idées, facile à mettre en place dans la vie paroissiale. S'y ajoute, le projet proposé par le groupe interrégional de collecter les prédications en lien avec les thématiques (exprimées dans le semainier) de 2017 : « 95 prédications ou plus pour 2017... ».



La dynamique « *Protester pour Dieu, Protester pour l'Homme* » s'intensifiera encore tout au long de l'année 2016 !

- D'une part les conseils presbytéraux auront à l'étude la première version de la nouvelle déclaration de foi et les synodes régionaux de 2016 sont saisis de ce projet.
- D'autre part le projet d'animation « *Quelles sont nos thèses pour l'Évangile aujourd'hui* » poursuit son propre rythme avec le Forum Défap, service de mission et avec le rassemblement jeunesse du « Grand KIFF » en juillet 2016.

Le « je » de Luther se transforme en « nous » d'Église

Deux rendez-vous à l'échelle nationale importantes pour entendre et partager encore des paroles qui se posent, qui s'interposent (thèses) qui viennent de nos jeunes et de ceux et celles qui sont

engagés dans un contexte missionnaire. En même temps nos Églises, nos consistoires..., continuent à élaborer le projet « *Quelles sont nos thèses pour l'Évangile aujourd'hui* » avec d'autres Églises et avec les œuvres et mouvements. C'est le temps d'élargir l'échange au maximum. La newsletter n°3 de septembre 2015 propose des idées et des éléments d'animation.

Etre ensemble une Église de témoins

Une dynamique, deux projets liés pour une Église de témoins. Par la rencontre,

l'échange, le débat suscités par ces deux projets, le « je » de Luther se transforme en « nous » d'Église. Deux projets distincts, certes, mais articulés par un seul et même élan : Etre ensemble une Église de témoins. Porter ensemble le témoignage dont l'Évangile a déjà témoigné et dont Jésus Christ est le véritable témoin. Si notre témoignage est second par rapport à celui du Christ, c'est pour nous faire comprendre qu'aucun individu ne peut avoir une parole dernière. C'est en communauté, en Église, dans le frottement de nos opinions, que la conscience s'exprime, qu'une parole « se thèse », se pose comme un jalon sur le chemin, comme une parole d'attestation, de contestation ou de protestation. C'est ainsi que la foi de notre Église peut s'épanouir comme une bénédiction pour toute la terre.

Le projet « *Quelles sont nos thèses pour l'Évangile aujourd'hui* » stimulera certainement les débats autour de la déclaration de foi. Et vice versa, les échanges autour de la nouvelle déclaration de foi susciteront à son tour de nouvelles thèses.

L'année 2017 sera l'année de l'affichage, à la manière de Luther, dans l'espace public, à l'extérieur de la porte. Ce sera l'année de l'affichage de notre nouvelle déclaration, de nos 95 prédications ou plus, de nos thèses exprimées au niveau de nos Église locales, de nos Ensembles, de nos consistoires, de nos régions. Ce sera l'année pour ouvrir une nouvelle porte, une occasion de rencontres nouvelles, de découvrir d'autres dynamiques qui nous font dire : Nous voici, debout, nous ne pouvons autrement ! ■

Analyser



Dany NOCQUET, professeur en Ancien Testament à l'Institut protestant de théologie, Montpellier

Confesser sa foi dans l'Ancien Testament

Dans notre imaginaire, confesser sa foi présuppose une « seule foi », un socle commun de vérités partagées. Or, dans l'Ancien Testament (AT), la foi en Dieu n'est pas une, elle a évolué au fil de l'histoire.

Les représentations du divin en Israël se sont progressivement transformées pour conduire à la confession du Dieu Un, et puis à l'affirmation du Dieu unique et universel. Dès lors confesser sa foi dans l'Israël ancien prend des résonances variées tout en se colorant de traditions séculaires. Le parcours suivant propose de considérer comment, pendant l'époque royale (du 10^e au 7^e siècle), Yhwh¹ est devenu la « seule » divinité en Israël. Puis, à partir du 6^e siècle, le temps de la déportation à Babylone, Israël comprend son dieu comme Dieu unique de l'univers. Par la suite, à l'époque perse du 6^e au 4^e siècle, Israël le confesse comme une divinité (unique et) universelle.

Vers le Dieu Un

Dt 6.4 *Écoute, Israël ! Le SEIGNEUR, notre Dieu, le SEIGNEUR est UN. 5 Tu aimeras le SEIGNEUR, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force. 6 Ces paroles que j'inscris pour toi aujourd'hui seront sur ton cœur. 7 Tu les inculqueras à tes fils et tu en parleras quand tu seras chez toi et quand tu seras en chemin, quand tu te coucheras et quand tu te lèveras. 8 Tu les attacheras comme un signe sur ta main, et elles seront un fronton entre tes yeux. 9 Tu les écriras sur les montants de la porte de ta maison et aux portes de tes villes.*

En Dt 6.4-9, le mot « Un » indique une relation privilégiée et amoureuse à Dieu qui occupe toute la vie et tout l'espace

1) Tétragramme, traduit par Seigneur dans les bibles.

familial et communautaire d'Israël. Un Dieu omniprésent qui exige un engagement total de la part des israélites, exprimé par la succession « cœur, être, force ». Cet engagement se dit encore dans l'insistance sur le lien à la Torah (Loi et Pentateuque) qui conditionne la vie, dans la maison, en chemin, au coucher et au lever. Le v.9 décrit des pratiques destinées à faire mémoire de la Torah, à symboliser la souveraineté de Dieu sur toute la vie, comme s'il s'agissait de « s'habiller » avec la Torah et « d'habiter » la Torah. Ce texte, essentiel au judaïsme, affirme que le tout de Dieu se dit à travers la Torah qui conditionne vie privée et vie sociale. Elle assure la vie d'Israël comme le sang sur les montants de porte avait assuré la vie d'Israël en Ex 12.7.

Sur le plan historique et en raison d'un parallélisme unique entre Dt 6.5 et 2 R 23.25, cette confession est mise en lien avec la réforme du roi Josias, roi qui « purifie » le culte de Yhwh en 622 av. J.-C. selon 2 R 22-23. Cette réforme tente d'éradiquer tout lien du culte de Yhwh avec d'autres cultes. En 2 R 23, Josias élimine du temple de Jérusalem les cultes associés de Baal, d'Ashérah... Dt 6.4 est donc une affirmation polémique qui inaugure l'exclusivisme de Yhwh contre le poly-yahwisme traditionnel d'Israël de l'époque royale où Yhwh était célébré avec d'autres divinités.

Sous le roi Josias, la relation unique entre Dieu et Israël est construite sur le modèle de la relation qui doit unir le vassal à son suzerain, comme l'attestent les alliances que les Assyriens imposaient aux rois vaincus.

« Nous aimerons Assourbanipal roi d'Assyrie, et nous haïrons son ennemi. À partir d'aujourd'hui et tant que nous vivrons, Assourbanipal roi d'Assyrie sera notre roi et notre seigneur. Nous ne prendrons, ni ne chercherons aucun autre roi ni aucun autre seigneur pour nous »².

L'engagement d'amour d'Israël envers Yhwh rappelle les contrats entre suzerain et vassaux : le verbe "aimer" appartient au langage diplomatique de l'époque assyrienne (9^e – 7^e siècle).

Dans toute la période royale, Yhwh fut considéré tour à tour comme une divinité climatique : selon 1 R 18, Yhwh a les mêmes traits que Baal. Il est aussi un « soleil » (associé à la justice). Un sceau du 7^e siècle contient cette affirmation : « Yhwh est ma lumière ». Plusieurs psaumes indiquent cette association : « D'un bout du ciel, il surgit, il vire à l'autre bout, rien n'échappe à sa chaleur » Ps 19.6-8. Ces manières de comprendre le dieu d'Israël reposent encore sur la tradition de la libération d'Égypte, souvenir ou expérience de délivrances inattendues. Cette ancienne tradition, liée à Moïse, portés par de vieux chants (Ex 15), est venue colorer les représentations de Yhwh à l'époque royale, à tel point que l'affirmation du « dieu libérateur » devient le prologue indispensable des dix paroles, Dt 5.6 et Ex 20.1. C'est parce qu'Israël est libéré de l'esclavage qu'il peut suivre la parole de liberté de son Dieu et se donner à Lui seul : « tu n'auras pas d'autres dieux devant moi ».

Dans l'histoire royale d'Israël il y eut donc de multiples manières de confesser Yhwh. Il fut célébré en lien étroit à d'autres divinités et sous forme de symboles animaux (1 R 12). Il fut affublé de traits de divinités de la fertilité, et de caractères solaires. Aux temps du roi Josias à la fin du 7^e siècle, il devient l'unique pour Israël, ne pouvant plus être associé à d'autres divinités. Mais, tout au long de ces siècles,

2) Mario Liverani, *La Bible et l'invention de l'histoire*, Folio Histoire, Gallimard, Paris, 2012 p. 225.

cette élaboration changeante de Yhwh, fut portée et fondée par le souvenir du dieu qui fait sortir d'Égypte de la maison de servitude.

Vers le Dieu unique

Le 6^e siècle est une époque où des changements essentiels s'opèrent comme l'émergence de la responsabilité individuelle (Ez 18.2), et la formulation de l'unicité du divin : le monothéisme comme en Es 44 :

Es 44.6 *Ainsi parle le SEIGNEUR, le roi d'Israël, son rédempteur, le SEIGNEUR (YHWH) des Armées : Je suis le premier et je suis le dernier, en dehors de moi il n'y a pas de Dieu.*

7 *Qui est comme moi ? Qu'il crie ! Qu'il l'annonce et m'expose tout ce qui s'est passé depuis que j'ai fondé le peuple d'autrefois ! Et qu'ils annoncent aussi ce qui est à venir, ce qui doit encore arriver !*

8 *Ne soyez pas effrayés, ne tremblez pas ; ne te l'ai-je pas fait entendre et annoncé depuis toujours ? Vous êtes mes témoins : y a-t-il un autre Dieu en dehors de moi ? Il n'y a pas d'autre Rocher, je n'en connais pas.*

15 *L'homme s'en sert pour faire du feu, il les prend pour se chauffer. D'une part, il en allume pour cuire du pain, d'autre part il fabrique un dieu, il se prosterne ; il en fait une statue, devant laquelle il fait des révérences.*

Le second Ésaïe (Es 40-55, fin du 6^e siècle) est le premier à formuler clairement l'unicité de Yhwh dans l'AT en en faisant le seul Dieu de l'histoire : Cyrus est son serviteur et messie (Es 45.1). La spécificité d'Ésaïe est l'affirmation d'une altérité qui échappe à la saisie esthétique et artisanale. Au monothéisme est donc liée une compréhension aniconique (sans image) du divin. Cette affirmation si singulière s'inspire et s'écarte des représentations des divinités des grands empires d'Assyrie et de Babylone. Une ancienne prière babylonienne présente le dieu Mardouk comme le somme de toutes les apparitions des divinités :



Josias élimine du temple de Jérusalem les cultes associés de Baal et d'Ashérah.

« ... Enlil est Mardouk de la seigneurie et de la consultation
Nabu est Mardouk de la comptabilité
Sin est Mardouk qui illumine la nuit
Shamash est Mardouk de la justice
Adad est Mardouk de la pluie...
[...] est Mardouk de toutes choses »³

L'unicité de Dieu en Ésaïe n'est pas la somme de toutes les fonctions divines, il a une personnalité propre, non identifiable avec les divinités fabriquées par l'humain. Cette affirmation se retrouve en Dt 4.32-40 :

Dt 4.32 *Interroge donc les jours du début, ceux d'avant toi, depuis le jour où Dieu créa l'humain sur la terre, d'une extrémité des cieux jusqu'à l'extrémité des cieux : Est-il rien arrivé comme cette grande parole grand? A-t-on rien entendu comme cela? 33 Un peuple a-t-il entendu la voix d'un dieu parlant du milieu du feu, comme toi tu l'as entendue, et vivre ? 34 ou bien un dieu a-t-il tenté de venir prendre pour lui une nation au milieu d'une autre par des épreuves, des signes et des prodiges, par des combats, par sa*

3) Liverani, *La Bible et l'invention*, p. 279.

main forte et son bras étendu, par de grandes terreurs, à la manière de tout ce que YHWH votre Dieu a fait pour vous en Égypte sous tes yeux ? 35 Tu sauras donc aujourd'hui — et tu réfléchiras — que Yhwh, c'est lui le Dieu dans le ciel, en haut, et sur la terre, en bas ; il n'y en a pas d'autre

Ce passage présente un résumé de l'histoire universelle. L'événement le plus remarquable après la création de l'humain est le don de la Torah. Vient ensuite le rappel de la sortie d'Égypte. De ces événements, l'Israélite déduit l'unicité de son Dieu : Il est l'Unique. Il est à noter combien l'ordre de l'histoire d'Israël est bouleversé : le don de la Loi précède l'événement de la sortie d'Égypte⁴. Cette inversion dit la suprême importance de la Torah.

Après l'Exil du 6^e siècle, le dieu d'Israël fut confessé comme « unique », prenant la place de Mardouk et d'Ahura-Mazda, le dieu perse. En insistant, avec Ésaïe, sur le côté non représentable du divin, les auteurs de Dt 4 radicalisent l'unicité de leur Dieu. Ce monothéisme demeure encore le privilège d'Israël, mais il est célébré dans la tolérance à l'égard des autres cultes selon Dt 4.19.

Pendant cette période, le dieu unique d'Israël prend les traits du dieu créateur, avec le nom d'Élohim, Gn 1. C'est aussi à ce moment-là que les auteurs bibliques valorisent la vieille tradition patriarcale avec le nom divin El Shadday, nom de la divinité des familles patriarcales, selon Ex 6.2-9. Par la suite, ces noms issus des traditions patriarcale et exodique, indépendantes à l'origine, sont associés. C'est pourquoi, le dieu unique dans les Écritures porte à la fois le nom du dieu d'une lignée : dieu d'Abraham, Isaac et Jacob, et le nom de Yhwh, lié à la tradition de Moïse.

Vers le Dieu universel

Une telle manière de confesser sa foi connaît encore une évolution dans les com-

4) En Ex 1-20, la sortie d'Égypte précède le don de la Loi.

munautés de la diaspora, en Égypte, et dans les territoires étrangers autour de la Judée. Dans la Genèse, plusieurs récits racontent comment les patriarches, menacés par la famine ou non, furent accueillis par des peuples voisins en Philistie pour Abraham (Gn 20) et Isaac (Gn 26)⁵. Ces récits ont des intentions comparables : mettre en avant le caractère positif et innocent des étrangers face aux tricheries patriarcales.

En racontant qu'Abraham émigre en pays philistin et y est généreusement traité, ce récit a de quoi étonner. En tout cas, le dieu d'Israël s'adresse au roi philistin, l'avertissant de manière compatissante du danger qui le guette en lui reconnaissant sa probité dans toute l'affaire.

Le lecteur sait pourtant combien les relations entre Philistins et Israélites sont cruelles et sanglantes dans les livres de Samuel : les Philistins y tuent le roi Saül et ses fils en 1S 31. Le peuple combattu par David est celui qui reçoit Abraham, père fondateur d'Israël. Le lecteur peut penser que les rapports se sont détériorés par la suite. Seulement, l'histoire royale de Samuel est bien plus ancienne que celle racontée en Gn 20. Dès lors, les auteurs du récit de Gn 20, connaissant les guerres contre les Philistins, ont transformés l'image de ces terribles ennemis en voisins pacifiques et droits. Il est d'ailleurs extraordinaire de lire comment ce peuple est qualifié de nation juste (qualification d'Israël) et le roi philistin d'homme intègre (attributs de Noé et d'Abraham). Les Philistins y sont des « craignant Dieu », contrairement à ce que pensait Abraham.

À la fin du récit, Abraham prie pour eux, Yhwh les guérit et leur garantit une continuité généalogique. Cette histoire s'achève par une alliance entre Abraham et Abimelek : le pays des Philistins devient alors un pays de séjour pour Abraham et les siens, Gn 21.32-34.

Le peuple ennemi de la vieille tradition

5) En Égypte pour la famille de Jacob affamée (Gn 37-50).

royale est réhabilité dans une relation nouvelle et positive à Dieu. Les ennemis d'hier sont devenus d'authentiques coreligionnaires d'Abraham, craignant Dieu comme lui. Le pays philistin est un pays d'accueil pour Abraham. Gn 20 est l'un des premiers exemples d'une réinterprétation de l'histoire. L'ennemi d'hier n'est pas condamné à demeurer un ennemi héréditaire. Au contraire, ce peuple est devenu un peuple ami avec lequel Abraham et les siens peuvent cohabiter.

Dans cette histoire, comme dans bien d'autres, Yhwh n'est pas le dieu d'Israël seul. Si Israël a une relation singulière à Dieu, ce dernier parle et se manifeste à d'autres peuples qui le reconnaissent. Non seulement, Israël a pris conscience de l'unicité de son dieu, mais il confesse que cette unicité peut se partager et concerne tous les peuples.

Ces récits sont la trace de ce que les communautés juives de la diaspora vivent au milieu d'autres peuples dans cette période paisible que furent les deux siècles de la domination perse (539-333). Les peuples étrangers ne leur sont pas hostiles, mais bienveillants : ils participent au contraire à la continuité et au salut d'Israël au tout début de son histoire : c'est bien là l'œuvre d'un dieu universel à reconnaître.

Pour ouvrir

L'Ancien Testament, témoin de multiples manières de confesser sa foi dans l'Israël ancien, atteste du cheminement qui a conduit à l'unicité du divin, représentation de Dieu partagée aujourd'hui. Si ce cheminement mène à la reconnaissance de l'altérité divine, il raconte comment Dieu devient une divinité accessible à tous. L'Ancien Testament a osé un premier dépassement territorial, national du religieux, des retournements ethniques impensables. Il inaugure une façon de confesser sa foi qui demeure à certains égards exemplaire, préparant ainsi ce qui sera au cœur du Nouveau Testament, l'accessibilité nouvelle pour tous au Dieu du salut en Jésus de Nazareth, (Ga 3.28). ■



Elian CUVILLIER, professeur en Nouveau Testament à l'Institut protestant de théologie, Montpellier

Une démarche créatrice dans le Nouveau Testament

On a tendance à penser qu'une confession de foi est l'aboutissement d'un long processus de maturation dont elle est en quelque sorte la cristallisation — pour ne pas dire la fossilisation.

Dans le Nouveau Testament c'est le processus inverse auquel on assiste. Dans les textes les plus anciens du NT on découvre en effet que la confession de foi est à l'origine d'une grande créativité théologique et donc du renouvellement même de la foi. Deux passages des épîtres de Paul l'illustrent de façon exemplaire.

Le Credo de 1 Corinthiens 15

1 Je vous rappelle, frères, l'Évangile que je vous ai annoncé, que vous avez reçu, auquel vous restez attachés, 2 et par lequel vous serez sauvés si vous le retenez tel que je vous l'ai annoncé ; autrement, vous auriez cru en vain. 3 Je vous ai transmis en premier lieu ce que j'avais reçu moi-même : Christ est mort pour nos péchés, selon les Écritures. 4 Il a été enseveli, il est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures. 5 Il est apparu à Céphas, puis aux Douze. 6 Ensuite, il est apparu à plus de cinq cents frères à la fois (littéralement : « une fois pour toutes ») ; la plupart sont encore vivants et quelques-uns sont morts. 7 Ensuite, il est apparu à Jacques, puis à tous les apôtres. 8 En tout dernier lieu, il m'est aussi apparu, à moi l'avorton. 9 Car je suis le plus petit des apôtres, moi qui ne suis pas digne d'être appelé apôtre parce que j'ai persécuté l'Église de Dieu. 10 Mais ce que je suis, je le dois à la grâce de Dieu et sa grâce à mon égard n'a pas été vaine. Au contraire, j'ai travaillé plus qu'eux tous : non pas moi, mais la grâce de Dieu qui est avec moi. 11 Bref, que ce soit moi, que ce soit eux, voilà ce que nous proclamons et voilà ce que vous avez cru.

C'est sans doute la confession de foi chrétienne la plus ancienne que nous possédons. Paul reprend ici un credo de l'Église primitive que l'on peut dater de la fin des années 30. L'apôtre dit qu'il a « reçu » ce credo, c'est-à-dire que c'est un texte qui fait partie des confessions de foi avec lesquelles il a été catéchisé après sa conversion. Cette confession proclame que le « *Christ est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures* » (v. 4). C'est un accomplissement des Écritures, donc de toute la tradition, qui relève de la transmission d'une parole en laquelle les Corinthiens sont invités à croire puisque Paul affirme qu'il a transmis ce qu'il a reçu. La résurrection de Jésus est l'objet d'une proclamation ; elle relève de la prédication croyante, pas de la preuve objective.

Sur quoi se fonde ce témoignage reçu et proclamé ? Il s'appuie sur une expérience des premiers disciples : « il est apparu » – littéralement, « il s'est fait voir » – « à Céphas, puis aux douze... » (v. 5-6). C'est une expérience qui relève non pas de ce qui est « visible à l'œil nu », c'est-à-dire quelque chose de constatable par tous indépendamment de toute conviction préalable, mais plutôt de la « vision », autrement dit d'une expérience subjective supposant une implication du témoin qui va voir ainsi son existence redéfinie en profondeur.

Il est significatif, dans cet ordre d'idée, que Paul mette sur un même plan qualitatif sa propre expérience et celle des témoins oculaires du Jésus terrestre. C'est bien de la même expérience dont il s'agit, même si Paul lui-même n'est pas un témoin oculaire : « *Il m'est aussi apparu, à moi*

l'avorton » (v. 8). Croire en la résurrection se noue à une tradition (« *selon les Écritures* » : un langage, des images, un corpus préexistants) et à une expérience subjective singulière qui la recompose (« *il s'est fait voir* »). C'est de ce credo que naît tout le développement de 1 Corinthiens 15 au cours duquel l'apôtre déploie sa propre compréhension de la résurrection. Loin de le museler, le credo reçu de la tradition la plus ancienne, suscite et renouvelle chez Paul la réflexion théologique et le met en capacité de répondre à l'interrogation et aux doutes de ses interlocuteurs.

Cette tradition pré-paulinienne date vraisemblablement des années 40 de notre ère. Elle condense d'une manière l'essentiel de la foi des communautés primitives. Il est possible de reconstituer le contenu de cette foi, déjà élaboré dans les années 40 au sein des communautés où Paul est catéchisé après sa conversion, de la façon suivante : Jésus, cet homme mort sur une croix que Dieu a relevé d'entre les morts, est non seulement le Messie mais également le Seigneur. Il a en effet le pouvoir et les attributs de Dieu lui-même et il existait auprès de Lui avant sa venue ici-bas.

Pour ceux qui croient en lui, sa mort a une dimension salvifique. Il reviendra du ciel où il réside désormais pour ressusciter les croyants morts et emporter avec lui les croyants vivants auprès de Dieu dans les régions célestes.

Cet hymne/credo est construit autour d'un schéma abaissement-exaltation qui met en scène le parcours du Christ pré-existant, incarné, crucifié et glorifié. Ce parcours premier et littéralement singulier n'est pas imitable en tant que tel. Il n'en trace pas moins un chemin sur lequel les croyants sont invités à marcher. Ce qui est au fondement de l'hymne va en effet être déployé de façon plus ou moins explicite dans la suite de l'épître, constituant ainsi la structure anthropologique de la compréhension de soi que Paul a pour lui-même et qu'il propose à ses auditeurs.

C'est tout particulièrement dans la section autobiographique de Ph 3 que l'on repère cette structure anthropologique à l'œuvre dans l'hymne : se dépouiller – ou être dépouillé – de soi-même, de ses prétentions, de son avoir, de ses possessions, de ses identités mondaines, « imaginaires » pourrait-on dire en langage psychanalytique, pour recevoir ou attendre d'un autre ce qui peut combler. On peut représenter cette structure théologico-anthropologique proposé par l'hymne et expérimenté par Paul, comme il l'atteste en Ph 3, de la façon suivante :

Tout credo, toute confession de foi, qui ne relève pas d'une poésie de la foi devient un simple discours théorique, dogmatique

L'hymne aux Philippiens

- 5 Comportez-vous ainsi entre vous, comme on le fait en Jésus Christ :
- 6 lui qui est de condition divine n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être l'égal de Dieu.
- 7 Mais il s'est dépouillé, prenant la condition de serviteur, devenant semblable aux hommes, et, reconnu à son aspect comme un homme,
- 8 il s'est abaissé, devenant obéissant jusqu'à la mort, à la mort sur une croix.
- 9 C'est pourquoi Dieu l'a souverainement élevé et lui a conféré le Nom qui est au-dessus de tout nom,
- 10 afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse, dans les cieux, sur la terre et sous la terre,
- 11 et que toute langue confesse que le Seigneur, c'est Jésus Christ, à la gloire de Dieu le Père.

(Philippiens 2.5-11, TOB)

(schéma page suivante)

Christ : de condition divine (Ph 2,6)
Paul : devenu irréprouvable (Ph 3,6)

Christ : Dieu l'a souverainement exalté (Ph 2,9)
Paul : espère parvenir à la résurrection (Ph 3,11)



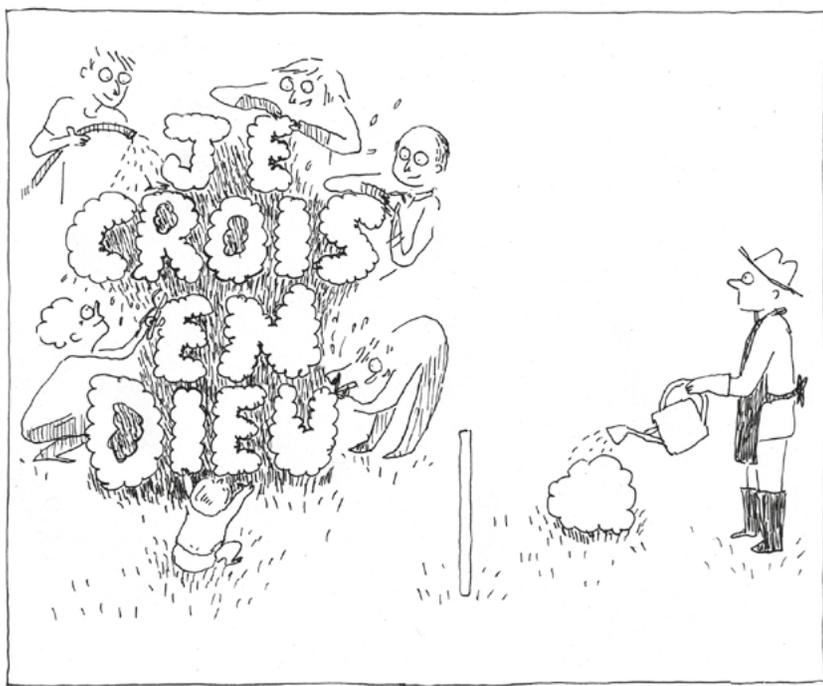
Christ : obéissant jusqu'à la mort sur la croix (Ph 2,8)
Paul : dépouillé de tout ce qu'il possédait (Ph 3,8)

Ph 2.5-11 propose ainsi ce que j'appelle une « poétique de la foi », c'est-à-dire que son langage a la capacité de susciter, chez celui qui le reçoit dans la foi, l'événement de la rencontre avec le Christ. Bien plus que de montrer le Christ en exemple à suivre, la fonction de ce texte est donc bel et bien d'introduire les croyants dans l'événement du salut. Recevoir l'hymne implique ainsi un changement profond de rapport à la réalité. Cette poétique se déploie dans le cadre d'une théologie selon laquelle Dieu se révèle dans la croix du Christ. C'est cette révélation paradoxale de Dieu que l'hymne/credo tente de traduire avec des mots. Tout credo, toute confession de foi, qui ne relève pas d'une poétique de la foi devient un simple discours théorique, dogmatique — au mauvais sens du terme — ou mora-

lisateur. La conséquence est une double perte. D'une part, perte de la dimension subversive de contestation des pouvoirs de ce monde que recèle la proclamation de l'abaissement de Dieu en Christ : dans l'histoire de l'Église, le dogme se situe plus souvent du côté de l'institution que de la contestation. D'autre part, perte de la dimension d'ouverture et d'imprévisible qu'offre cette proclamation : la morale propose plus de réponses qu'elle n'ouvre à l'imagination créative.

On peut alors poser que *l'imitatio* à laquelle Paul invite les Philippiens (cf. Ph 2,5) relève d'une poétique de l'action, c'est-à-dire d'un agir suscité en nous par une parole créatrice plutôt que par une injonction morale. Faire « comme Jésus » ne signifie pas imiter un contenu dogma-

tique ou des actes éthiques, mais vivre l'événement d'une rencontre avec une parole qui renouvelle le rapport à soi-même aux autres et au monde. Une telle expérience ne s'oppose ni aux contenus traditionnels de la foi ni ne se refuse à un agir spécifique. Au contraire, elle met le croyant en capacité de traduire, pour sa génération, la puissance créatrice de l'un (le credo) et la dynamique subversive de l'autre (l'éthique qui découle du credo), imaginant ainsi des contenus de foi et des formes de l'action adaptés à des situations nouvelles. ■



Anna VAN DEN KERCHOVE, professeur en Histoire du christianisme ancien à l'Institut protestant de théologie, Paris

Quels sont les credo des conciles œcuméniques ?

Mise en perspective historique de l'élaboration du Credo

Le christianisme est l'une des rares traditions religieuses (passées ou présentes) à avoir élaboré une formule ou un symbole de foi, c'est-à-dire un ensemble de croyances fondamentales, énoncé verbalement (à l'oral ou à l'écrit). Cet ensemble est appelé, depuis les évêques conciliaires qui se sont réunis à Constantinople en 381, *Credo*, du premier mot (latin) de la formule de foi en cours d'élaboration. Celle-ci se fit à la suite de nombreux débats durant les premiers siècles, avec des moments clés, les conciles que la tradition chrétienne grecque et latine ultérieure considéra comme œcuméniques, c'est-à-dire rassemblant des évêques venant de la plupart des communautés chrétiennes de l'époque. L'élaboration du Credo témoigne d'une réflexion théologique croissante et d'une mutation du statut de la croyance, désormais définie et contrôlée par les autorités religieuses qui se mettent en place. Elle rend également compte d'une diversité, qui jamais ne disparaît, et, dans le même temps, d'une volonté de certains de trouver un consensus autour de points considérés comme fondamentaux.

Diversité des chrétiens

Peu après la mort de Jésus et l'émergence de la croyance en sa résurrection, ses disciples, parmi lesquels ceux qui sont appelés rapidement « apôtres » (envoyés), diffusent son message auprès de leurs coreligionnaires juifs, avec toutefois des interprétations et des sensibilités différentes en fonction des mouvances juives auxquelles ils appartiennent et de leur culture (araméenne ou helléniste)¹.

1) Paul témoigne de cette diversité et de la concurrence : 1 Cor 1.10-13a.

Au cours du II^e siècle, une réflexion christologique se développe, en particulier sur l'interprétation à donner à « Fils de Dieu ». Des formules trinitaires, christologiques et de très brèves professions de foi apparaissent dans le même temps². La réflexion donne lieu à des débats, avec le développement de doctrines différentes, fondées sur des écrits et des interprétations différents. Cette diversité est de plus en plus mal perçue. En l'absence d'autorité religieuse centrale, des évêques, se considérant comme les successeurs légitimes des apôtres, élaborent des critères pour définir ce qui est « juste » et « droit » de ce qui est « déviant » (« hérétique »)³.

À partir du milieu du III^e siècle, les chrétiens sont plus visibles, de par leur nombre plus important⁴ et de par l'attitude de certains qui s'opposent aux mesures prises par les empereurs Dèce (emp. 249-251), Valérien (emp. 257-258) et Dioclétien (emp. 284-305) : les « martyrs ». La situation change au début des années 310. En 311, Galère, Auguste d'Orient⁵, met fin aux mesures contre les chrétiens en Orient. En 313, après sa victoire sur Maxence qui en fait

2) Lire par exemple, pour le début du II^e siècle, Ignace d'Antioche, *Lettre aux Tralliens* 9,1 ; ou Polycarpe, dans sa *Lettre aux Philippiens* 7,1.

3) C'est en particulier l'une des tâches que s'est assignée, Irénée, évêque de Lyon, qui combat les chrétiens qu'il considère comme déviants et qui sont inclus dans la nouvelle catégorie négative d'« hérétiques » : lire son *Contre les hérésies*, écrit vers 180.

4) Il est toutefois difficile de chiffrer le nombre de chrétiens et le pourcentage de la population de l'Empire romain qu'ils représentent.

5) Dioclétien met en place en 386 une tétrarchie : l'empire est divisé en deux parties, orientale et occidentale, chacune étant gouvernée par un empereur majeur (« Auguste ») et un empereur subordonné (« César »).

le seul Auguste en Occident, Constantin (m. 337), dans un texte que Licinius (Auguste d'Orient ; m. 325) cosigne et qui est improprement appelé « édit » de Milan, reconnaît « la religion chrétienne » parmi les cultes que tout habitant peut suivre. Désormais, le culte chrétien est licite et peut donc se développer plus facilement.

Débats autour de la relation du Fils au Père

Après sa victoire sur Licinius en 324, Constantin est seul empereur sur tout l'Empire. Comme ses prédécesseurs, il souhaite en assurer la stabilité, aussi bien politique que religieuse. Or, depuis quelques années, dans la continuité des débats du II^e siècle, l'empire est agité par des controverses théologiques sur la manière de concevoir *précisément* la relation du Fils au Père. Ces controverses recouvrent des différences culturelles et correspondent à des options exégétiques et philosophiques différentes, avec en particulier un lexique employé différemment (notamment le terme *ousia*) entre ceux relevant de ce que l'on appelle les « écoles » théologiques d'Antioche et d'Alexandrie. Elles sont initiées notamment par Arius, formé à Antioche. Alors qu'il est prêtre à Alexandrie il prêche l'idée selon laquelle le Fils est une créature du Père et qu'il n'a pas toujours été. Ses idées émeuvent ; l'évêque d'Alexandrie, Alexandre, les condamne, et Arius s'exile à Césarée puis Nicomédie.

Les discussions ne cessent pas pour autant, risquant de mettre à mal l'unité toute nouvelle de l'Empire. Constantin décide de réunir une assemblée d'évêques (concile) à Nicée en juin 325⁶, afin de statuer. Plus de 300 évêques sont présents, à très grande majorité orientaux. Dans un premier temps, ils s'accordent facilement pour condamner les positions d'Arius. Mais ils vont plus loin ; après des débats houleux, ils parviennent à rédiger

6) La nouvelle cité de Constantinople, voulue par Constantin en 324, est encore en cours de construction ; elle est inaugurée en 330.

une profession de foi commune (usage du *credimus*, « nous croyons ») plus précise et détaillée que les professions de foi existantes, notamment pour ce qui concerne le Fils. Ils précisent sa relation au Père, notamment avec l'emploi d'un terme qui est issu non pas des quatre évangiles mais probablement de la philosophie grecque, *homoousios* (consubstantiel)⁷. En affirmant l'Église « une, sainte, universelle (*catholica*) et apostolique », ils donnent une valeur universelle à la nouvelle profession de foi. Tous les évêques réunis, sauf deux, signent cette profession de foi⁸.

Cependant, les discussions ne sont pas closes, en particulier parce que l'humanité du Fils est très discrète dans la formule de Nicée. Et qu'en est-il du lien entre l'humanité et la divinité du Fils ? Partant de la formule nicéenne, Apollinaire de Laodicée affirme une humanité incomplète de Jésus. Par ailleurs, d'autres penseurs contestent le terme « *homoousios* » et d'autres encore remettent en cause la divinité du Saint-Esprit, tout juste mentionné dans la formule nicéenne.

Théodose I^{er} (emp. 379-395) réunit un nouveau concile à Constantinople en 381. Seuls 150 évêques sont présents, dont Athanase. Aucun acte ne nous est parvenu, mais les débats semblent avoir été intenses⁹. Toutefois, certains témoignages laissent penser que les évêques conciliaires ont écrit une profession de foi¹⁰ ; c'est le cas des actes du concile de

7) Selon le témoignage d'Eusèbe de Césarée, le terme aurait été voulu par Constantin.

8) Après avoir été destitués de leur siège épiscopal, ces deux évêques sont réintégré quelques années plus tard.

9) Lire ce que Grégoire de Nazianze qui assistait au concile dit des discussions dans ses Poèmes v.1680 sqq. : « Les évêques jacassaient comme une bande de pies rassemblées, un vacarme d'enfants, un atelier tout neuf, une rafale de poussière, un vrai ouragan ; aucun de ceux qui sont parfaits dans la crainte de Dieu et dans l'épiscopat n'aurait osé leur dire une parole. Ils discutaient sans ordre et, comme des guêpes, fondaient droit au visage, en même temps. La vieillesse vénérable, bien loin de corriger les jeunes, les suivait. »

10) Théodore de Mopsueste, dans une Homélie catéchétique (IX, 16) prêchée à Antioche vers 390, affirme : « nos Pères bienheureux dans leur Credo proclamèrent qu'avec le Père et le Fils l'Esprit-



Légende

Chalcédoine, en 451, où est mentionné le symbole de Constantinople. Celui-ci aurait ainsi confirmé la formule adoptée à Nicée, en particulier l'emploi d'« *homoousios* », tout en la précisant : insistance sur l'humanité de Jésus, sur la réalité de sa mort et de son ensevelissement ; précision que le Saint-Esprit procède du Père et qu'il doit être glorifié avec le Père et le Fils ; etc. À la demande des évêques conciliaires, Théodose I^{er} émet un édit déclarant que toute personne qui est en désaccord avec les évêques « *qui confessent le Père et le Fils et le Saint-Esprit dans une unique majesté et vertu, dans une même gloire, dans une unique splendeur [...]* » et avec « [...] ceux qui ne font rien de discordant par une désunion sacrilège, mais qui reconnaissent l'ordre de la Trinité par l'affirmation des personnes et l'unité de la divinité [...] » est déclarée hérétique et doit être expulsée des églises (c'est-à-dire de la communion). L'« hérésie » n'est plus seulement une catégorie religieuse, mais acquiert ainsi une dimension politique.

Saint est de nature divine ; et l'addition de brèves paroles confirme l'enseignement véridique de l'Église. »

Quelle relation entre les deux natures du Fils ?

Toutefois, les évêques conciliaires, s'ils insistent à la fois sur la nature divine et sur la nature humaine, ne précisent pas la relation entre elles. Or celle-ci avait déjà commencé à être interrogée, notamment par Apollinaire (une humanité incomplète qui devient divine par l'union avec la divinité).

Cette question est liée aux conceptions antiques du mélange : mélange par superposition ; mélange par confusion ; mélange où chaque élément garde ses propriétés. De plus, l'emploi de certains mots utilisés par des théologiens et dans la piété populaire peut choquer d'autres chrétiens. C'est le cas de l'adjectif « *theotokos* » (mère de Dieu) pour qualifier Marie. Ainsi, Nestorius, l'évêque de Constantinople, se demande : Dieu peut-il avoir une mère ? Il refuse donc un tel qualificatif et considère que le Christ a deux natures. L'évêque Cyrille d'Alexandrie, réagit violemment, considérant qu'il n'y a qu'une nature. Dans les deux cas, le sens de « nature » diffère.

À la demande de Nestorius, l'empereur Théodose II réunit un concile à Éphèse en 431 ; quelques évêques occidentaux sont invités. Mais, il n'y pas moins de trois conciles successifs à Éphèse. En effet, Cyrille ouvre le concile en juin 431, avant l'arrivée des Occidentaux et des Syriens dont fait partie Jean d'Antioche (celui que la tradition surnomme « Chrysostome ») ; ce concile condamne Nestorius. À leur arrivée, les Syriens ouvrent un deuxième concile, qui réhabilite Nestorius. Quand les Occidentaux arrivent enfin, s'ouvre un troisième concile qui approuve les décisions du concile ouvert par Cyrille. Puis, brusquement, l'empereur clôt le concile ; mais pas les discussions... qui se poursuivent entre Cyrille et Jean, aboutissant à une déclaration commune affirmant l'union sans confusion des deux natures en une personne.

Cependant, cette déclaration ne précise pas encore suffisamment le devenir des deux natures du fait de leur union ;

les « deux natures » des uns, « la nature une » ou « la personne une » des autres inquiètent toujours les uns et les autres. Le moine Eutychès reprend les mots de Cyrille sur le caractère « un » et considère que la nature humaine s'est changée en la nature divine. Plusieurs conciles locaux sont réunis, qui prennent des positions opposées.

Le successeur de Théodose II, Marcien, convoque un nouveau concile à Chalcédoine en 451, avec des légats de l'évêque de Rome. Une nouvelle profession de foi est écrite, et les évêques conciliaires reconnaissent leur foi dans celle qui a été proclamée dans la lettre de Cyrille lue lors du premier concile d'Ephèse, faisant de celui-ci le seul valable (rendu « œcuménique » par l'arrivée des Occidentaux, qui avaient approuvé Cyrille) ; ils se reconnaissent aussi dans les décisions prises à Nicée en 325 et à Constantinople en 381. Ils affirment que Marie est « la Vierge la Theotokos » et détaillent très précisément le rapport entre les deux natures, clôturant la discussion sur ce sujet : ils reconnaissent « [...] un seul et même Christ, Fils Seigneur, Fils unique, que nous reconnaissons être en deux natures, sans confusion, ni changement, sans division ni séparation ; la différence des deux natures n'est nullement supprimée par l'union, mais au contraire les propriétés de chacune des deux natures restent sauvées, et se rencontrent en une seule personne (*prosôpon*) ou hypostase. ».

De fait, les conciles ultérieurs rassemblant des évêques d'Orient et d'Occident ne reviennent plus sur ces questions du rapport du Fils au Père et de la nature du Fils. Les évêques conciliaires réunis à Chalcédoine affirment parler au nom

de toute la communauté chrétienne (se qualifiant de « saint et œcuménique Synode ») et déclarent « anathème » toute personne proposant une autre formule de foi. Si la majorité des évêques adhère à la formule proposée, d'autres refusent, donnant naissance à d'autres Églises chrétiennes, comme l'Église nestorienne qui persista longtemps ou l'Église d'Égypte, dont l'Église copte actuelle est l'héritière.

Et le Filioque ?

Les décisions de ces quatre conciles sont toujours reconnues par l'ensemble des catholiques, des orthodoxes et une grande majorité de protestants, qui considèrent ces conciles comme étant œcuméniques. Cela signifie-t-il qu'ils ont le même *Credo* ? Pas exactement. En effet, une modification est intervenue dans la seconde moitié du premier millénaire. Au VI^e siècle, l'Église d'Espagne, pour lutter contre des groupes chrétiens qui remettent en cause la divinité de Jésus, ajoute que le Saint-Esprit procède « aussi du Fils » (*Filioque*). Cet ajout est accepté par l'Église franque sous Charlemagne et par le pape en 1014, s'imposant ensuite à tout l'Occident. Il a toujours été refusé par l'Église byzantine, qui considère, d'une part que l'on ne saurait modifier le *Credo* sans l'accord d'un concile œcuménique, d'autre part que l'ajout du *Filioque* rabaisse l'Esprit Saint en le distinguant radicalement du Père et du Fils.

Une composition complexe

Histoire longue et complexe que celle de l'élaboration du *Credo*, histoire qui est liée à une réflexion théologique de plus en plus précise, avec des interprétations différentes des écrits peu à peu reconnus, dans le même temps, comme canoniques. Dans cette histoire, la part du politique n'est pas négligeable, mais n'oublions pas que les liens entre les domaines religieux et politique étaient différents de ceux qui existent actuellement en France. Les évêques de l'époque étaient également impliqués dans la cité / *polis*. ■



Pierre-Olivier LÉCHOT
professeur en Histoire
moderne à l'Institut
protestant de théologie

Parcours historique à travers les confessions de foi protestantes (XVI^e-XVIII^e s.)

Dès ses origines, la tradition protestante a élaboré une pléthore de confessions de foi. Pourquoi ? Selon quels principes ? Et pourquoi ces confessions ont-elles été finalement remplacées voire abandonnées au cours des siècles ?

Pour une tradition comme le protestantisme, ne reconnaissant aucune autre autorité en matière de doctrine que la seule Écriture, il peut sembler paradoxal d'avoir voulu fixer dès ses origines le contenu de cette doctrine sous la forme de confessions de foi. C'est donc là un processus historique qu'il s'agit d'expliquer. Proposer un exposé de la foi « nouvelle » est une démarche qui trouve son origine dans le mouvement réformateur en Suisse et en Allemagne à partir des années 1520 : on s'accorde en général à voir dans les thèses rédigées par Ulrich Zwingli pour la dispute de Zurich de 1523 la première tentative de présentation de la foi protestante sous forme de confession¹. La situation politique des Protestants suisses y était alors pour beaucoup : le succès de l'entreprise réformatrice reposait en effet entre les mains des autorités politiques et il s'agissait d'être à même de les convaincre de la véracité des positions protestantes lors d'une dispute théologique avec les tenants de l'« ancienne » foi, dispute durant laquelle la valeur de l'une et de l'autre confession serait décidée sur la base de la seule Écriture. Cette référence à l'Écriture comme critère de toute confession de foi permettait ainsi à des autorités en bonne partie acquises à la cause de la Réforme de défendre leur décision en faveur des idées nouvelles. On

1) Cf. J. Rohls, *Theologie reformierter Bekenntnisschriften*, Göttingen, 1987, p. 14. Cf. E.F.K. Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig, 1903, p. 1-6, pour le texte de Zwingli.

retrouve cette pratique lors de la dispute de Berne en 1528, à Neuchâtel en 1530 avec les « articles » de Guillaume Farel destinés à susciter la controverse avec les représentants du culte romain ou encore lors de la fameuse dispute de Lausanne de 1536 où l'intervention de Calvin finit par emporter la mise.

On peut également ranger dans cette première génération de confessions de foi la Confession d'Augsbourg de 1530 (*Confessio augustana*), élaborée par Philippe Mélancthon, dans la mesure où elle fut rédigée afin de présenter et de défendre la doctrine luthérienne devant l'empereur Charles Quint et la diète d'Empire réunie dans la ville d'Augsbourg. Ce contexte explique d'ailleurs le caractère irénique de plusieurs de ses affirmations et son ton plutôt conciliant à l'endroit de la doctrine romaine. Mais ce contexte politico-confessionnel permet aussi de comprendre la rédaction de confessions concurrentes à la Confession d'Augsbourg lors de cette même diète, celles-ci se démarquant de l'*Augustana* sur la question controversée de la présence réelle du Christ dans la cène : la Confession tétrapolitaine², due à la plume des réformateurs Wolfgang Capiton et Martin Bucer et qui restera en vigueur à Strasbourg jusqu'en 1563, ainsi que la *Fidei Ratio* de Zwingli, d'un style plus personnel et au caractère

2) Dénommée ainsi en raison des quatre villes (« *tetra-polis* ») qui l'adoptèrent : Memmingen, Strasbourg, Constance et Lindau.

bien plus « tranché » – pour user des mots de Richard Stauffer³. L'existence des ces trois confessions de foi souligne donc déjà, à elle seule, le caractère pluraliste du protestantisme dès les premières années de fixation de ses formulaires doctrinaux. Pourtant, ces premières confessions de foi, avant tout destinées à convaincre les autorités par leur caractère radical ou, au contraire, irénique, seront progressivement remplacées par de nouveaux textes qui, tout en conservant une forte connotation « anti-catholique »⁴, auront également à cœur de montrer l'orthodoxie des communautés protestantes en voie de structuration eu égard aux questions christologiques et trinitaires. Ce fait est particulièrement évident pour ce qui regarde l'univers réformé et trouve son origine dans la critique de controversistes catholiques pointant du doigt l'existence de courants anti-trinitaires développés dans le sillage de la Réforme (Servet, Socin, etc.), mais aussi les déclarations ambiguës de certains réformateurs comme Farel ou Mélanchthon – ce dernier n'ayant pas estimé nécessaire d'aborder ces questions dans ses *Loci communes* de 1521, « car c'est connaître Christ que de connaître ses bienfaits, et non pas, ce que [les scolastiques] enseignent, de considérer ses natures, les modes de son incarnation. »⁵ A partir des années 1540, de nouvelles confessions de foi virent donc le jour, mettant clairement en évidence leur rattachement à la doctrine des premiers conciles. Ainsi, la Confession de la Rochelle (1559)⁶ déclare par exemple : « Nous avouons les trois Symboles, à savoir des

3) Cf. à ce sujet : R. Stauffer, « Histoire et théologie de la Réforme », *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 87, 1978-1979, p. 401-403.

4) En soi, le terme « catholique » n'est pas rejeté par les auteurs de confessions du XVI^e siècle, ainsi qu'en atteste le titre latin de la Seconde Confession helvétique : *Confessio et expositio simplex orthodoxae fidei, et dogmatum catholicorum syncerae religionis christianae*.

5) Ph. Mélanchthon, *Loci communes* (1521), dans : Idem, *Studiensausgabe*, Gütersloh, 1978, t. II/1, p. 20 (trad. P.-O. Léchot).

6) Ainsi dénommée en raison de son adoption par les Eglises réformées de France lors du synode de La Rochelle de 1572.

Apôtres, de Nicée et d'Athanase, parce qu'ils sont conformes à la parole de Dieu »⁷, tout en ayant soin de préciser : « nous [...] détestons toutes sectes et hérésies qui ont été rejetées par les saints docteurs comme saint Hilaire, saint Athanase, saint Ambroise, saint Cyrille. »

Un rapport contrasté à l'Écriture

On le voit à la première de ces deux citations, les confessions de foi protestantes entendaient fonder leur légitimité et celle de toute formule symbolique sur leur congruence avec le principe du sola Scriptura, l'Écriture étant jugée supérieure du point de vue de son autorité à tout symbole confessionnel. C'est « parce qu'elles sont conformes à la parole de Dieu », que les déclarations des premiers conciles peuvent être reçues. Il s'agit toutefois de préciser ce point car toutes les confessions de foi réformées ne développent pas la même compréhension de l'autorité de l'Écriture. Il n'est pas inintéressant de rappeler à cet égard l'agacement de Calvin devant la « démangeaison » qui poussait les réformés français à se doter d'une confession de foi à la fin des années 1550. La réformateur avait certes fini par rédiger un pareil texte pour le synode de Paris, mais en précisant bien dans son préambule que la Parole de Dieu se définissait avant tout par son contenu – à savoir la volonté de salut de Dieu à l'égard des hommes⁸. Pour le réformateur, c'était en effet dans ce contenu, reconnu comme ayant valeur d'autorité par le témoignage intérieur du Saint-Esprit, que se fondait la propre autorité de la Bible en tant que corpus textuel. Or, le synode de Paris décida d'abandonner ce préambule et de le remplacer par une série d'articles sur la définition métaphysique de Dieu

7) O. Fatio (éd.), *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, Genève, 1986, p. 116 (art. 5).

8) W. Niesel (éd.), *Bekennisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, Zurich, 1938, p. 65. Cf. O. Millet, « Les Eglises réformées », dans : M. Venard (éd.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. VIII, *Le temps des confessions*, Paris, 1992, p. 97.

(art. 1), la Création et les Écritures (art. 2), la délimitation des livres dits « canoniques » (art. 3), le témoignage intérieur du Saint-Esprit (art. 4) et, finalement, la définition de la Bible comme « règle de toute vérité » (art. 5). On était donc bien loin de la formulation calvinienne, à la fois plus nuancée et plus subtile sur le plan théologique !

On peut ainsi constater, au cœur de cette seconde génération de confessions de foi réformées, un processus identique à celui qui était en train de se dessiner au sein de la théologie académique du temps, à savoir l'affirmation progressive d'un principe d'autorité scripturaire reposant non plus tant sur le contenu existentiel de la révélation biblique (la volonté de salut de Dieu envers les hommes en tant qu'attestée dans l'Ancien et le Nouveau Testaments) que sur son statut purement formel de texte ayant autorité du simple fait de son inspiration divine. On peut se persuader de ce fait à la lecture de la Confession de foi des Pays-Bas (1561) qui, durcissant encore le trait par rapport à la Confession de la Rochelle, déclarait que la Loi de Dieu avait été « rédigée » par Dieu « digitu suo » (« par son doigt »)⁹. Qu'on le veuille ou non, c'était là ouvrir la voie à un littéralisme herméneutique que ne manqueront pas de revendiquer certains théologiens de l'orthodoxie calviniste.

Durcissements

Outre ce point, la commune affirmation de la supériorité de l'autorité de l'Écriture sur celle des confessions de foi reconnues par les Eglises protestantes impliquait un second problème : du fait même de ce caractère premier de la Bible, les confessions de foi pouvaient être contestées en son nom par n'importe qui ou, tout au moins, certains points pouvaient en être interprétés dans un sens parfois contraire à ce que la majeure partie des théologiens du temps pouvaient y lire. Cette réalité était d'autant plus évidente que, comme

9) W. Niesel (éd.), *op. cit.*, p. 120. Cf. O. Millet, art. cit., p. 97.

nous l'avons relevé, des divergences fondamentales étaient survenues parmi les réformateurs dès les années 1520, menant bientôt à de véritables scissions au sein du camp protestant. La cause en était assez claire et les controversistes catholiques ne manqueront pas de le souligner : le texte biblique lui-même était susceptible de connaître plusieurs interprétations contradictoires sur certains points laissés dans le flou par les confessions de foi existantes. C'est ainsi que de nombreuses controverses virent bientôt le jour, par exemple au sein du monde luthérien. Mélanchthon en viendra ainsi à nuancer son propos au sujet de la doctrine de la cène, proposant de réécrire l'article X de la Confession d'Augsbourg dans un sens plus « calviniste » – d'où l'existence de deux versions de l'Augustana : l'invariata de 1530, généralement reconnue aujourd'hui par les Eglises luthériennes, et la variata, revue et corrigée par son auteur en 1540 mais non reconnue par les communautés luthériennes.

A cette controverse s'en ajouteront bientôt d'autres (sur le péché, la prédestination, le libre arbitre ou les deux natures du Christ notamment), qui imposeront au luthéranisme de redéfinir en les précisant les frontières de l'orthodoxie, non seulement vis-à-vis de l'extérieur mais aussi du point de vue interne, dans la mesure où les théologiens luthériens en désaccord sur ces questions entendaient tous fonder leur point de vue sur la Confession d'Augsbourg. C'est ce qui explique la rédaction, lente et compliquée, d'un nouveau formulaire doctrinal tranchant les nombreux points controversés au sein du luthéranisme, non seulement sur la base de la Bible mais aussi, ce qui était nouveau, sur celle de l'enseignement de Luther – ce sera la Formule de Concorde de 1577. Ce qui frappe à la lecture de ce document d'une grande finesse théologique, c'est l'attention mise par ses auteurs à la condamnation des adversaires, en particulier calvinistes. C'est là l'un des points caractéristiques des confessions de foi de l'ère des orthodoxies : en condamnant l'adversaire ad extra, on parvenait en effet

à resserrer les rangs et à assurer une forme d'unité ad intra. La précision doctrinale de la Formule de Concorde lui assura du reste une large réception, quasi-incontestée au sein des Eglises luthériennes d'Allemagne, ce qui explique le fait qu'elle ne fut que rarement contestée par la suite.

Il n'en alla pas de même au sein du monde calviniste. Certes, le Consensus Tigurinus de 1549 était parvenu à réaliser l'entente des réformés genevois et zurichoïses sur la

question de la cène, préparant ainsi le chemin à l'unité doctrinale de la Suisse réformée autour la Confession helvétique postérieure de 1566. En revanche, lorsqu'il s'agit de contrer la Formule de Concorde luthérienne, le calvinisme ne parvint pas à se mettre d'accord sur un formulaire symbolique commun à toutes les Eglises réformées d'Europe : trop fragmenté, doté de diverses confessions de foi nationales auxquelles chaque Eglise territoriale ne souhaitait nullement renoncer (voir le tableau chronologique ci-contre), le protestantisme réformé ne réussit même pas à adopter l'*Harmonie des confessions* publiée à Genève en 1581 et qui proposait, sous forme synoptique, une édition conjointe des principales confessions de foi réformées afin d'en souligner l'unité doctrinale implicite¹⁰.

Ce projet fut d'autant plus vite oublié que le calvinisme dut bientôt faire face à de nouvelles dissensions liées aux thèses du pasteur hollandais Jacob Arminius et de ses disciples à propos de la prédestination. Ces derniers avaient en effet exposé leurs opinions sous la forme d'articles en 1610,

10) Voir à ce sujet : F. Higman, « L'Harmonia Confessionum fidei de 1581 », dans : *Catéchismes et confessions de foi. Actes du viie colloque Jean Boisset*, Montpellier, 1995, p. 243-259.

suscitant de fortes oppositions au sein du protestantisme hollandais. Un synode fut donc convoqué à Dordrecht réunissant les représentants des plus importantes Eglises réformées d'Europe occidentale – à l'exception notable des Eglises réformées de France, auxquelles Louis XIII interdit d'envoyer des délégués. Cette assemblée aboutit à une condamnation sans appel des thèses arminiennes et réaffirma avec force les idées de Calvin sur la prédestination et la grâce au travers des fameux « canons » de Dordrecht de 1619. Si ces derniers n'avaient pas à proprement parler le statut de confession de foi, dans la mesure où ils n'étaient considérés que comme une clarification des confessions existantes à propos de la doctrine de la grâce, ils n'en précisèrent pas moins les contours de l'orthodoxie calviniste pour les générations qui suivirent et furent bientôt revêtus d'une autorité identique à celle des confessions de foi du XVI^e siècle.

Malgré cette précision, de nouvelles dissensions ne purent être évitées à propos des thèses de l'École de Saumur concernant la grâce, le péché originel et la vocalisation du texte massorétique de l'Ancien Testament. Si ces points étaient en définitive d'assez maigre importance eu égard aux débats qui avaient fait rage lors de la crise arminienne, ils n'en furent pas moins jugés suffisamment importants pour faire l'objet d'un nouveau formulaire de foi (la *Formula consensus*), rédigé par certains théologiens suisses et largement admis au sein des cantons protestants de la Confédération helvétique à partir de 1675.

Critique et abandon progressif

Quoique n'étant destiné à être approuvé que des seuls candidats au ministère (et non par l'ensemble des fidèles), ce formulaire n'en déclencha pas moins contre lui les critiques les plus vives : était-il acceptable, par exemple, d'exiger de la part d'un futur pasteur qu'il soutînt croire à l'inspiration de la vocalisation massorétique du texte de l'Ancien Testament ? C'est ce que souligna le pasteur de Charenton, Jean

Claude, dans sa réponse à l'un des principaux auteurs de la *Formula*¹¹. Qualifiant les questions abordées par la *Formula* de « querelles de docteurs », Claude rappelait qu'aucun des articles du formulaire suisse n'était clairement enseigné par l'Écriture et que, de surcroît, aucun d'entre eux n'était nécessaire au salut. Claude finissait sa démonstration en rappelant que le but des confessions de foi était de « donner des bornes à l'unité de la foi, et de déclarer qu'on reconnaît pour frères tous ceux

respect, toujours réaffirmé, pour celles du XVI^e siècle. Avec le Siècle des lumières, ces dernières furent pourtant rapidement interprétées de manière assez libre voire carrément abandonnées par certaines Eglises (en Suisse notamment). Plusieurs explications peuvent ici être avancées : l'intérêt du protestantisme pour les questions de morale plutôt que de doctrine, l'émergence de l'idéal de la tolérance (développé en bonne partie au sein-même du protestantisme), le constat, enfin, que

le protestantisme français avait finalement été miné de l'intérieur par ses propres querelles intestines et n'avait pas été à même, dès lors, de résister aussi fortement qu'il l'aurait pu aux pressions de la monarchie des Bourbon.

Enfin, émergea dans le cours du XVIII^e siècle la doctrine du libre examen, avec des penseurs comme Marie Huber ou Jean-Jacques Rousseau qui, tout en se réclamant toujours de l'autorité de l'Écriture, en

vinrent bientôt à affirmer que le seul remède contre les conflits confessionnels résidait dans la liberté pour chacun d'interpréter le texte biblique selon les lumières de sa raison et de sa conscience. Malgré de grandes différences avec les positions réformatrices, c'était tout de même là renouer d'une certaine manière avec la position défendue par Calvin à propos de l'autorité de l'Écriture : c'est bien le message libérateur de l'Évangile, mais interprété d'abord de manière individuelle et non plus collective, qui fonde l'autorité de l'Écriture pour chaque fidèle protestant.

L'émergence et l'acceptation de ces nouvelles idées explique donc en bonne partie l'abandon progressif de leurs anciennes confessions de foi au cours des XVIII^e et XIX^e siècles par les Eglises réformées d'Europe, même si celles-ci continuent de les tenir en grande estime jusqu'à nos jours. ■



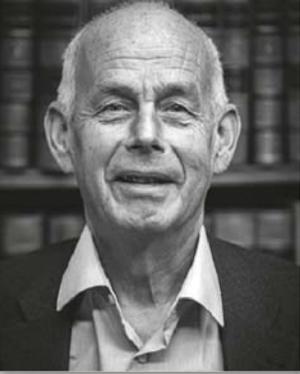
Le Mur des Réformateurs à Genève.

qui croient et qui enseignent ce que les confessions contiennent » et non de servir de moyen d'excommunication contre certains théologiens¹². Ne valait-il pas mieux, dès lors, instaurer une tolérance fraternelle au sujet de pareilles questions plutôt que de donner l'image d'une Eglise divisée aux adversaires des communautés réformées, en particulier en France où celles-ci étaient alors fortement menacées ?

Si la réaction du pasteur Claude était encore formulée dans les limites d'une certaine orthodoxie calviniste, elle n'en témoignait pas moins du ras-le-bol général entraîné par la surenchère calviniste en matière de confessions et de formulaires de foi. Petit à petit se firent ainsi jour diverses critiques à l'endroit des confessions de foi existantes, malgré un commun

11) *Lettre de Monsr. Jean Claude [...] écrite à Msr. François Turretin, [...] sur le sujet du Formulaire de Consentement datée du 20 juin 1675*, sans lieu ni date d'impression.

12) *Ibid.*, p. 15.



André BIRMELE
professeur honoraire de
la faculté de théologie
protestante, Strasbourg

L'autorité des confessions de foi dans les Églises luthériennes

La référence des Églises luthériennes à la Confession d'Augsbourg est, dans un premier moment, circonstancielle. Les princes et électeurs allemands avaient, en 1530, soumis ce texte à l'empereur Charles Quint pour lui montrer que l'enseignement de la Réforme luthérienne, qu'ils toléraient sur leur territoire, était conforme à celui de l'Église des premiers siècles. Vu la remise en cause de l'autorité des évêques, il n'était plus question que les futurs ministres promettent obéissance à l'évêque lors de leur ordination comme cela avait jusqu'alors été le cas. Les princes et électeurs décidèrent pour cette raison d'engager les pasteurs exerçant sur leur territoire sur la base de ce texte, que l'empereur avait accepté.

Cette décision était politique avant d'être ecclésiale. Elle fut généralisée à l'ensemble des Églises allemandes et reprise par les Églises scandinaves. Au texte de la Confession d'Augsbourg de la plume de Philippe Melancthon fut ajouté le texte du *Petit catéchisme* de Luther. Ces deux textes devinrent les confessions de foi de référence de toutes les Églises luthériennes.

Ils sont aujourd'hui la base commune de toutes les Églises au sein de la Fédération luthérienne mondiale. Ils furent certes complétés dès le XVI^e siècle par bien d'autres écrits (Apologie de la Confession d'Augsbourg, Articles de Smalkalde, Grand catéchisme de Luther, Formule de Concorde etc.) aujourd'hui réunis dans les *Écrits symboliques* du luthéranisme mais ces derniers textes n'obtinrent pas le même statut que les deux premiers, même si certaines Églises, avant tout allemandes, s'y réfèrent jusqu'à ce jour.

Que des textes de circonstances s'imposent à la vie de l'Église et finissent par être les confessions de foi de référence n'est pas inhabituel.

Il en était déjà ainsi des confessions de foi des premiers siècles qui étaient, elles-aussi, à l'origine des textes proposés lors de conciles convoqués par les empereurs. Il en sera ainsi jusqu'à l'époque récente où à titre d'exemple la *Déclaration de Barmen* qui s'oppose au régime nazi s'imposera avec le temps dans bien des Églises comme confession de foi, sans qu'elle ait été écrite dans ce but. Que des textes soient ainsi reçus et finissent par s'imposer à tous est l'œuvre du Saint Esprit. Si les responsables d'Églises s'étaient rassemblés pour rédiger une confession de foi, ils n'auraient certainement pas écrit la Confession d'Augsbourg. Cette dernière n'a que trois lignes sur le baptême, trois sur la Cène, six sur le salut par la foi, trois sur le gouvernement de l'Église etc.

Dans sa seconde partie, bien plus longue, la Confession d'Augsbourg aborde dans le détail les abus auxquels il convient de mettre un terme lors d'un futur concile (l'autorité des évêques, l'interdiction du mariage des prêtres, la messe, les vœux monastiques etc.)

Cette seconde partie n'est pas devenue texte de référence à la différence des 21 premiers articles de la première partie. Le rajout ultérieur du *Petit Catéchisme* de Luther, qui est lui-aussi fort bref (une vingtaine de pages), avait pour but de préciser certains aspects fondamentaux trop rapidement abordés dans la Confession d'Augsbourg.

Affirmer l'autorité des Écritures

Pour comprendre l'autorité d'une confession de foi en luthéranisme, un détour par l'autorité de l'Écriture Sainte est nécessaire.

Que l'Écriture a autorité est une donnée acquise et jamais remise en cause. Mais ce principe formel ne fait sens que si l'on précise le comment de cette autorité (principe matériel). Sur la base d'un travail biblique fondamental la Réforme luthérienne parvient à une clé de lecture, une clé herméneutique, qui ouvre tout texte biblique à son véritable sens pour le croyant et pour l'Église.

Toute lecture littéraliste d'une confession de foi est à exclure.

L'autorité dernière d'un texte biblique ne réside pas dans sa lettre, mais dans le fait que ce texte renvoie et fait advenir l'événement fondateur, Jésus-Christ mort et ressuscité pour nous, à l'Évangile lui-même. Christ pour nous (*Christus pro nobis*) est compris comme centre de l'Écriture. Interprété à cette lumière tout texte biblique, fut-il le plus obscur, obtient son sens par l'Esprit Saint. Interprété sans cette clé tout texte, fut-il le plus beau et le plus poétique, demeure lettre morte. Il ne s'agit certes pas de rechercher une affirmation christocentrée dans chaque texte ou même d'éliminer tout texte dont le rapport à l'événement Christ ne serait pas évident.

Il convient au contraire de scruter soigneusement toutes les interprétations possibles d'un passage scripturaire. Néanmoins, pour le croyant, son autorité dernière est bien celle de l'Évangile qui advient et réoriente la vie.

L'autorité d'une confession de foi est de même nature et peut être comparée à l'autorité de l'Écriture Sainte. Les confes-

sions de l'Église ancienne, les confessions de la Réforme ont autorité dans la mesure où et parce que l'Évangile de Jésus-Christ, la Parole vivante de Dieu est exprimée, s'impose et crée une situation nouvelle. Il ne s'agit pas pour autant de mettre les confessions de foi au même niveau que l'Écriture. La confession de foi est un commentaire dont la seule source est l'Écriture Sainte. C'est en tant que commentaire de l'Écriture Sainte que la confession de foi voulait et veut être support et témoignage rendu à l'Évangile en ce monde.

L'Écriture est et demeure la norme première, la norme normante (*norma normans* en langage théologique), la confession de foi en est toujours un dérivé, un essai de redire le centre de l'Écriture à un moment donné, une norme normée par l'Écriture (*norma normata*). Elle est seconde par rapport à l'Écriture mais surtout seconde par rapport à l'Évangile qu'il convient de proclamer et de vivre.

L'autorité de la confession de foi n'a pas son but en elle-même, son seul but est l'annonce de l'Évangile et la foi de l'humain. Les affirmations de la confession de foi ne sont donc pas des vérités qu'il s'agit de reconnaître pour elles-mêmes. Toute lecture littéraliste d'une confession de foi est à exclure. C'est la parole immuable et absolue de Dieu qui veut s'exprimer dans la confession de foi. Elle s'y exprime sous la forme d'un témoignage humain, donc d'une parole relative.

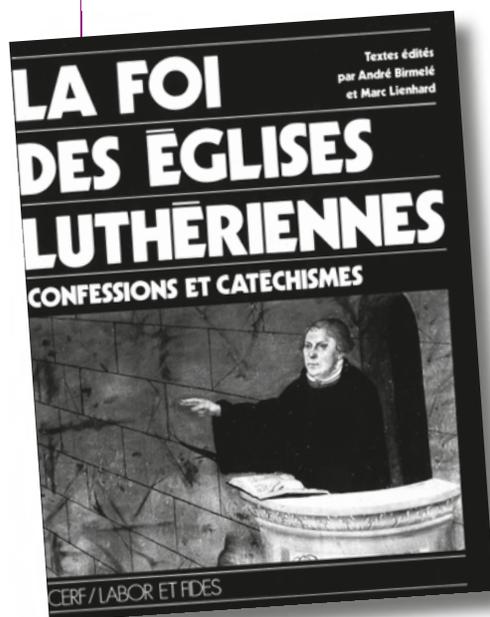
L'autorité de la confession de foi

En découle une seconde dimension de l'autorité de la confession de foi. Commentant l'Écriture qui rend témoignage à l'Évangile, la confession de foi propose une manière de structurer les convictions de la foi.

Après un premier paragraphe consacré à Dieu puis quelques lignes sur le péché, la Confession d'Augsbourg parle du Christ (§3) et du salut (§4). Suit la nécessité du ministère de la prédication (§5) puis la nouvelle obéissance chrétienne (§6). En

découle la compréhension de l'Église (§7) du baptême, de la Cène, de la confession des péchés, de la pénitence et de l'usage des sacrements (§ 8-13).

Suivent de brefs paragraphes sur le gouvernement de l'Église, les rites ecclésiastiques et le rapport aux autorités civiles (§ 13-16) qui précèdent l'eschatologie (§17) et une réflexion sur le libre arbitre (§18).



Après avoir parlé de la cause du péché (§19) les deux derniers paragraphes abordent un peu plus explicitement les bonnes œuvres et le culte des saints dont les pratiques de l'époque sont interrogées (§20s.).

Cette « hiérarchie des vérités » - pour reprendre une expression catholique romaine contemporaine - est celle qui détermine toute vie ecclésiale en luthéranisme. L'« article capital », Christ et le salut qu'il nous propose, structure tous les domaines de la foi et toutes les affirmations théologiques. La formulation et la mise en évidence de pareille structuration sont finalement l'innovation de la Confession d'Augsbourg. Elle sera décisive pour toute l'histoire du luthéranisme. C'est à partir de là que l'on déterminera l'authenticité - ou l'erreur - de l'enseignement d'une Église se réclamant de cette tradition.

Cette structuration sera aussi centrale dans le dialogue contemporain avec d'autres Églises. Les Églises marquées par la Réforme procédant toutes de la sorte, malgré certaines nuances, la reconnaissance mutuelle et la déclaration de communion furent rendus possibles (cf. la concorde de Leuenberg). Il n'en sera pas de même avec l'Église romaine qui accorde une autre place à la compréhension de l'Église en ne comprenant pas cette dernière comme étant exclusivement résultante du message du salut.

C'est bien ce point qui reste ouvert dans le dialogue qui a conduit à la *Déclaration commune à propos de la Justification par la foi* en 1999. Ainsi l'autorité normative et herméneutique de la confession de foi dépasse les seules affirmations particulières et s'étend à la manière même d'agencer les convictions de foi dont vivent les Églises.

Cette seconde dimension permet de dépasser les légitimes critiques souvent adressées à la Confession d'Augsbourg et par-delà elle à toutes les confessions de foi de la Réforme. Elles portent bien évidemment les marques de leur époque. Diverses affirmations ne peuvent pas être reprises dans l'état.

Ainsi la légitimation des guerres justes que mène l'empereur contre les turcs qui sont alors aux portes de Vienne (§16) ne fait plus guère sens aujourd'hui. Il y a là une analogie avec le texte biblique lui-même, dont bien des affirmations sont circonscrites. Tout comme l'exégète des textes bibliques s'efforcera de découvrir la vérité derrière d'un texte, l'Église se référant à la Confession d'Augsbourg aura pour souci de mettre en évidence la démarche fondamentale qui dépasse bien des affirmations ponctuelles.

Partant de l'action salvatrice de Dieu en Jésus-Christ, la Confession d'Augsbourg s'avère être un modèle de théologie de la Réforme. Avec référence à l'Écriture et aux confessions de foi de l'Église ancienne, les points de doctrine sont formulés à la

lumière de la christologie et de la justification. Ce faisant elle indique aussi que l'Évangile ne relève pas du domaine de l'inexprimable ou du subjectif. L'Évangile doit être exprimé. La foi vit aussi de la joie en des vérités clairement ordonnées et articulées, même si la pureté de cette vérité ne peut pas être préservée par un usage légaliste de textes.

Deux textes de référence

La troisième manière dont la confession de foi a autorité en luthéranisme est sa dimension ecclésiale. La Confession d'Augsbourg et le *Petit Catéchisme* deviendront les textes de référence pour toutes les Églises se réclamant de cette tradition. Ce n'était pas là l'intention originelle car il ne s'agissait pas de jeter les bases d'une famille confessionnelle particulière mais au contraire de redéfinir le message de l'Église occidentale encore indivise. L'histoire en a voulu autrement.

Les deux textes étant la référence commune à toutes les Églises luthériennes, ils sont à la fois marqueurs de leur identité et garants de leur unité. Leur brièveté est simultanément ouverture à la diversité.

La spiritualité, la manière d'être, les traditions particulières et aussi les accents théologiques varieront selon le lieu et l'époque.

Cette pluralité n'est en rien regrettable. Elle indique bien au contraire que les mêmes convictions fondamentales, une même manière de comprendre l'Évangile, ouvrent dans des situations concrètes à des incarnations plurielles qui sont autant de signes de la richesse de l'Église de Dieu, appelée à témoigner dans des contextes politiques, sociétaux et culturels les plus variés.

La fidélité à la confession de foi exige constamment une nouvelle confession de la foi dans des situations historiques nouvelles. Une situation exceptionnelle peut exiger un tout nouveau discours de la foi. Les luthériens ne refusent pas l'insistance sur le caractère actuel de la confession de foi souvent davantage mis en avant par la tradition réformée. Ils distingueront cependant entre ces déclarations de foi qu'exigent les situations particulières et les confessions de foi qui sont leurs références historiques appelées à être redites constamment à frais nouveaux. ■

[une photo à venir](#)



André GOUNELLE,
professeur honoraire de
Dogmatique de l'Institut
protestant de théologie

Les Réformés et leurs confessions de foi

Les confessions de foi se répartissent en deux grandes catégories. Il y a, d'abord, des confessions liturgiques. On les lit pendant le culte où elles ont pour but d'exprimer la foi des participants. Les paroles de pardon ou la prédication viennent de leur annoncer l'évangile ; ils répondent qu'ils l'accueillent, le reçoivent et l'acceptent par une confession de foi qui s'adresse, comme la prière, à Dieu. Elle n'a pas besoin d'être un résumé complet et précis des doctrines. Elle peut consister en un chant, en un poème, en un simple cri (comme le « Maître » de Marie Madeleine devant le Ressuscité), en un geste (lever la main dans une réunion de Réveil ou s'avancer vers la table de la Cène).

Nous avons, ensuite, des textes doctrinaux qui entendent énoncer les croyances fondamentales d'une communauté ecclésiale, formuler ses principes, indiquer comment elle comprend et interprète le message évangélique. Ces confessions (à la différence des liturgiques) ne s'adressent pas à Dieu mais à des êtres humains, qu'ils soient membres ou non de la communauté. Elles leur disent ce qu'enseigne et prêche une Église ; elles en définissent l'identité théologique et spirituelle. Elles ne sont pas destinées, en principe, à être dites au cours d'un culte ; elles relèvent de l'étude plus que de la célébration.

Ces deux catégories ne sont pas séparées par des frontières étanches. Plusieurs confessions de foi sont des « mixtes » qui essaient, plus ou moins heureusement, de les combiner.

Nous allons ici nous arrêter essentiellement sur les textes ecclésiastiques et doctrinaux pour nous demander comment, au cours de leur histoire, les Réformés les ont

compris et utilisés. Soulignons que sur la plupart des points que nous allons signaler ils rejoignent largement quantité de protestants qui se rattachent à des dénominations différentes.

Se présenter et se définir

Quand une Église adopte une confession de foi, elle entend se présenter ouvertement, publiquement, de sorte que tous puissent savoir qui elle est.

Significativement les deux premières confessions de foi réformées, la *Fidei Ratio* (1530) et l'*Expositio Fidei* (1531), rédigées par Zwingli, sont dédiées l'une à l'Empereur Charles Quint, l'autre au roi de France François 1^{er}, les deux souverains les plus puissants de cette époque. Avec un anachronisme consciemment exagéré, je les rapprocherais volontiers du dépôt actuel des statuts d'une association en Préfecture : il s'agit d'officialiser l'existence d'une communauté avec ses caractéristiques essentielles.

Quand on se présente, on se particularise et on se distingue ; on dit à la fois ce qu'on est et ce qu'on n'est pas. Au 16^e siècle, les confessions de foi réformées mettent l'accent sur les désaccords avec les catholiques, avec les anabaptistes et, en y insistant moins, avec les luthériens.

Au siècle dernier, les rejets portent, en général, sur des pratiques plus que sur des doctrines. Des confessions de foi ont explicitement condamné le nazisme (ainsi en 1934, la célèbre *Déclaration de Barmen*), l'apartheid, le racisme, les « fléaux sociaux ». Aujourd'hui, le climat œcuménique fait qu'on souligne moins les

dissensions (encore que certains textes *evangelicals* continuent à le faire frontalement) ; on évite les polémiques et on cherche des formules consensuelles ; du coup les identités sont moins marquées et moins claires.

Établir des règles pour l'enseignement et la prédication

Au 19^e siècle, de vives querelles théologiques ont divisé les Réformés. Dans ce contexte de conflits, les « orthodoxes » souhaitaient qu'une confession de foi détermine ce qu'il fallait croire et professer pour appartenir à l'Église Réformée. Les « libéraux » s'y opposaient parce qu'ils tenaient à la liberté d'interpréter les Écritures et parce qu'ils refusaient de régenter la foi des fidèles par des textes ecclésiastiques contraignants.

En 1938, l'Église réformée de France propose une solution qui réunit un consensus assez large (mais pas total). Elle ne demande pas à l'ensemble de ses membres, mais seulement aux « ministres » de signer sa *Déclaration de foi*. Un préambule précise le sens de leur engagement : « *Sans vous attacher à la lettre de ses formules, dit-il, vous proclamerez le message de salut qu'elles expriment ; ainsi sera maintenue la prédication fidèle de l'Évangile.* »

On ne veut pas plus sonder la conscience des pasteurs que celle des fidèles et on admet qu'ils puissent se sentir en désaccord, à l'intérieur de marges qu'il convient d'apprécier dans chaque cas, avec certaines formules. Mais lorsqu'ils prêchent et enseignent, ils doivent s'en tenir au cadre indiqué par la Déclaration de foi. On apporte ainsi une garantie aux fidèles qu'on ne livre pas à la subjectivité et à l'arbitraire de leurs pasteurs. On fournit également aux pasteurs des références et des orientations qui leur permettent éventuellement de se défendre contre des critiques ou des pressions ; elles les autorisent parfois à aller plus loin, à faire preuve de plus d'audace que ne le souhaiterait la paroisse.

Pour une Église qui accorde une valeur essentielle à la prédication et à l'enseignement, il importe de fixer les principes qui les commandent, les animent et les limitent.

L'autorité des confessions de foi

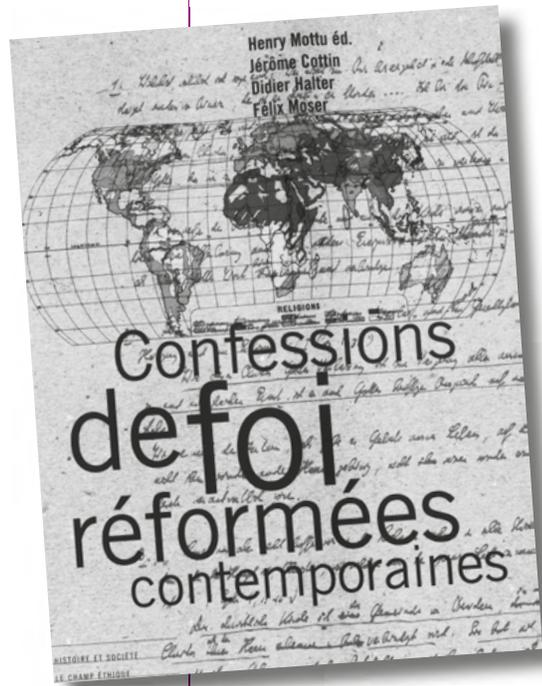
Les Réformés ont beaucoup reproché au catholicisme d'ajouter à l'autorité des Écritures celle des textes du « magistère » (concile et pape) et de la tradition.

En demandant qu'on adhère à leurs confessions de foi, ne restituent-ils pas à leurs instances ecclésiastiques le rôle qu'ils ont refusé à celles du catholicisme ? En 1537, Calvin refuse de signer, comme on le lui demandait, les symboles d'Athanasie et de Nicée-Constantinople, non parce qu'il serait en désaccord, mais parce qu'il ne veut pas, écrit-il, « introduire dans l'Église cet exemple de tyrannie : que soit tenu pour hérétique quiconque n'aurait pas répété les formules établies par un autre ». Or, la même année, il impose à tous les habitants de Genève, sous peine d'expulsion, la signature de la confession de foi qu'il a rédigée avec Farel. N'y a-t-il pas là contradiction ?

En fait, en dépit d'inconséquences entre les principes et la pratique, les Réformés ont eu le souci de relativiser l'autorité des confessions de foi et de la subordonner clairement à celle des Écritures.

Ainsi, la *Confession écossaise* de 1560, rédigée par John Knox, déclare : « Quiconque découvrira dans notre confession un article ... ou une proposition qui contrediraient la sainte Parole de Dieu, qu'il veuille bien ... nous le signaler par écrit. Nous lui promettons ... soit réfutation ... soit correction de ce dont il nous aura prouvé la fausseté ». La *Confession tétrapolitaine* de 1530, la *Confession de foi du chrétien*, due à Théodore de Bèze, en 1558 et la *Confession helvétique postérieure* de 1560-1566, rédigée par Bullinger, contiennent toutes une clause analogue. Du côté luthérien, l'*Epitomé* de la *Formule*

de Concorde de 1577-1580 fait de même. « La sainte Écriture ..., écrit-elle, a seule l'autorité de juger » ; les symboles et textes ecclésiastiques « ne sont que des témoignages ». Dans les confessions de foi, des chrétiens rendent compte de leur foi (elles sont des témoignages), alors que la Bible véhicule une parole venant de Dieu (elle est normative).



En 1688, le théologien genevois François Turretini formule ainsi la position protestante classique : « L'autorité [des confessions de foi] doit être grande ... elle reste cependant inférieure à l'autorité de l'Écriture. Celle-ci est la règle, celle-là la chose réglée ... À celle-ci il faut donner foi directement et absolument ; celles-là doivent être jugées et crues dans la mesure où elles sont en accord avec la Parole. Celle-ci est la règle fixe et immuable de la foi ; celles-là sont susceptibles de révisions et d'examins ».

Des textes datés, situés et évolutifs

Les Réformés ont produit quantité de confessions de foi. Dans l'Europe du 16^e siècle, on en dénombre une vingtaine et

on en a compté plus de trente à travers le monde pour la période qui va de 1941 à 1981. Pourquoi cette abondance ? Elle vient de ce que les Réformés considèrent que leurs confessions de foi s'inscrivent toujours dans un contexte précis. Elles cherchent à exprimer la vérité évangélique dans le langage d'un lieu et d'une époque, en fonction des problèmes qui s'y posent. Elles sont circonstancielles ; leurs formulations doivent changer quand les choses évoluent.

Karl Barth l'a beaucoup souligné à propos de la Confession de Barmen dont il a été le rédacteur (*Dogmatique*, v. 5). Dans l'Allemagne de 1934, il n'aurait servi à rien, écrit-il, de répéter les confessions de la Réforme. Il fallait un nouveau texte, qui sur le fond ne dise pas autre chose que ceux d'autrefois, mais qui l'exprime différemment, en claire opposition à Hitler et au nazisme. « Une nouvelle confession de foi, affirme-t-il, est nécessaire non pour innover, mais pour préciser tout à nouveau la portée de l'ancienne ».

Ce qu'on a proclamé d'une certaine manière en un temps et en un endroit donnés doit, pour rester pertinent, s'énoncer autrement quand la situation n'est plus la même. Que des confessions de foi se succèdent ou se modifient (ainsi celle de l'Église Unie du Canada a connu plusieurs retouches) n'a rien d'anormal ni de choquant. On ne confesse pas sa foi en répétant les mêmes phrases, mais en inventant, sans rompre les liens et continuités avec le passé, des formules inédites selon les conjonctures qui se présentent. Une confession de foi est toujours temporelle et temporaire.

Telles sont les principales caractéristiques des confessions de foi aux yeux des réformés : elles présentent publiquement l'identité d'une Église ; elles indiquent les principes que suivent sa prédication et son enseignement ; elles sont des références utiles mais secondes, subordonnées et soumises à la Bible ; et, enfin, elles ne sont pas permanentes, mais modifiables et remplaçables. ■



André GOUNELLE
professeur honoraire de
Dogmatique de l'Institut
protestant de théologie

L'histoire d'une déclaration de foi

Les Réformés divisés¹

Pour les Réformés français, le XIX^e siècle a été une période de vives discussions et de forts affrontements. Leurs désaccords se sont traduits par des séparations et des fractionnements. Ce processus a été favorisé par l'absence d'une instance qui aurait pu organiser et arbitrer les débats, puisque les gouvernements successifs, jusqu'à la fin du Second Empire, n'ont pas autorisé la tenue de synodes. Il paraît cependant peu probable que des synodes auraient pu maintenir l'unité réformée ; celui de 1872 en a été en tout cas incapable.

De manière schématique, on peut indiquer trois conflits majeurs qui ont entraîné la formation de plusieurs groupes d'Églises chez les réformés français.

Le premier différend porte sur les relations de l'Église avec l'État. Jusqu'en 1905, les pasteurs sont payés par l'État, les facultés de théologie font partie de l'université publique, et le culte protestant est subventionné. Certains tiennent beaucoup à ce lien. D'autres, au contraire, le refusent, et se séparent des Églises dites concordataires pour créer en 1848, des Églises réformées libres, c'est à dire sans attache avec l'État.

Le second affrontement est lié aux mouvements de réveil qui se succèdent en France durant tout le dix-neuvième et une partie du vingtième siècle. Par « réveil », il faut entendre une montée du piétisme et d'une religion où l'émotivité l'emporte sur la réflexion et l'enthousiasme sur la mesure. Ces mouvements

1) Extrait d'un article publié par André Gounelle dans *Information-Evangélisation* 1996 p. 27-30

de réveils sont souvent mal accueillis par les protestants traditionnels, et mal acceptés dans les Églises où ils dominent. Ceux que ces mouvements touchent se groupent donc dans des Églises distinctes. Le cas des méthodistes est caractéristique. Initialement, ils veulent « réveiller » l'Église réformée ; très vite, ils sont conduits à créer des paroisses séparées.

La querelle la plus grave oppose les orthodoxes et les libéraux. Les premiers veulent maintenir les doctrines du seizième siècle, et tiennent à une Église qui conserve et protège son identité séculaire. Les seconds plaident pour une religion ouverte au monde moderne, et veulent une Église qui s'adapte aux situations nouvelles.

En 1872, a lieu le premier synode depuis la légalisation du protestantisme en France. La divergence entre orthodoxes et libéraux se manifeste dans un débat sur l'adoption d'une Déclaration de foi. Beaucoup de libéraux auraient pu à la rigueur accepter le texte proposé, mais ils refusent qu'on en rende obligatoire la signature par les pasteurs et qu'on lui donne force de loi. Le vote qui intervient (61 voix pour et 45 contre la Déclaration de foi) conduit à la rupture ecclésiastique entre orthodoxes et libéraux. Après la séparation de l'Église et de l'État, en 1905, ils constituent des Unions d'Églises différentes.

Vers une Église réformée unie²

En 1914, les Réformés se répartissent

2) Sur ce processus, voir *Vers l'unité, pour quel témoignage ? La restauration de l'unité réformée* (1933-1938), Les Bergers et les Mages, 1982 (actes d'un colloque organisé par l'Institut protestant de théologie sous la direction de Jean Baubérot).

en quatre Unions d'Églises rivales : les Églises libres, les Églises méthodistes (qui sont, surtout en France, très proches de la famille réformée, même si, à proprement parler, elles ne lui appartiennent pas), les Églises réformées (libérales), les Églises réformées évangéliques (orthodoxes).

du Saint-Esprit à Paris où avait eu lieu en 1872 le synode de rupture.

La réunification n'est cependant pas totale. Si les Églises réformées entrent massivement dans la nouvelle Église réformée de France, par contre une minorité non négligeable de libristes, de méthodistes, et surtout de réformés évangéliques refusent « l'unité » et maintiennent des Églises séparées (la principale est l'*Église réformée évangélique indépendante*). Il ne faut pas oublier cette fracture persistante, qui demeure une blessure.

La Déclaration de foi

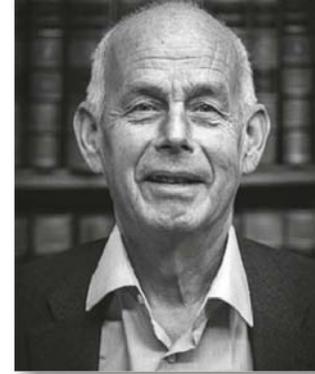
Dans le processus de réunification, la Déclaration de foi a joué un rôle important. Elle a donné lieu à des discussions, d'abord sur son principe qui a été vite admis par tous, ensuite sur sa formulation (elle a été élaborée par des commissions mixtes), enfin sur sa fonction, et plus précisément sur ce que signifiait y adhérer. Seuls les ministres doivent la signer, et on a adopté un « *préambule* » qui leur précise :

Vous lui donnerez votre adhésion joyeusement, comme une libre et personnelle affirmation de votre foi. Sans vous attacher à la lettre de ses formules, vous proclamerez le message de salut qu'elles expriment. Ainsi sera maintenue la prédication fidèle de l'Évangile de Jésus-Christ selon le témoignage apostolique et conformément à la tradition de foi et de vie chrétienne que nous avons reçue de nos Pères.

En 1872, l'usage de la Déclaration de foi avait plus divisé que son contenu. De même en 1938, cette formule d'adhésion a posé plus de problèmes que le texte lui-même.

Les Réformés évangéliques qui ont refusé d'entrer dans l'Église réformée de France l'ont fait en grande partie à cause de l'expression « *sans vous attacher à la lettre de ses formules* » qui leur a semblé ouvrir la porte à bien des dérives. Mais, sans cette formule, de nombreux Réformés n'auraient pas pu donner leur adhésion. ■

Brève histoire de la Concorde de Leuenberg



André BIRMELE
professeur honoraire de
la faculté de théologie
protestante, Strasbourg

La Réforme du XVI^e siècle a entraîné l'éclatement de l'Église occidentale. Même si elles se toutes séparées de l'Église de Rome, les communautés marquées par la Réforme ne formaient pas pour autant une famille unie. Chacune avait son histoire, se référait à son réformateur et développait son propre enseignement. Malgré diverses tentatives de rapprochement, ces nouvelles familles ecclésiales se démarquèrent les unes des autres et rédigèrent des confessions de foi qui condamnaient aussi les doctrines des autres mouvements réformateurs. Les luthériens réfutaient les calvinistes pour leur enseignement de la double prédestination et leur christologie ainsi que les zwingliens pour leur compréhension de la Cène. Même les divers courants réformés se recusaient réciproquement comme le montre la *Confession de foi de la Rochelle* pour l'essentiel écrite par Calvin et qui réfute la compréhension de Zwingli de la Cène. En résultat un ensemble d'Églises réformatrices indépendantes et sans communion entre elles.

Une évolution significative au XX^e siècle

À côté de divers rapprochements au niveau local, l'impulsion décisive fut donnée par l'Église confessante qui s'opposa dès 1934 au régime hitlérien et qui réunissait réformés et luthériens. Après la Seconde Guerre mondiale les Églises de la Réforme prirent conscience de la nécessité de dépasser les condamnations réciproques et de parvenir à une réelle communion entre elles. Une première rencontre européenne se tint à Davos en 1955. On y décida de demander aux Églises nationales d'entamer des dialogues théologiques afin de dépasser les réfutations mutuelles héritées de l'histoire. Aux Pays-Bas un accord se dessina dès 1956. En Allemagne un rapprochement dans la compréhension de la Cène intervint en 1957. En France les Églises approuvèrent les thèses dites de Lyon

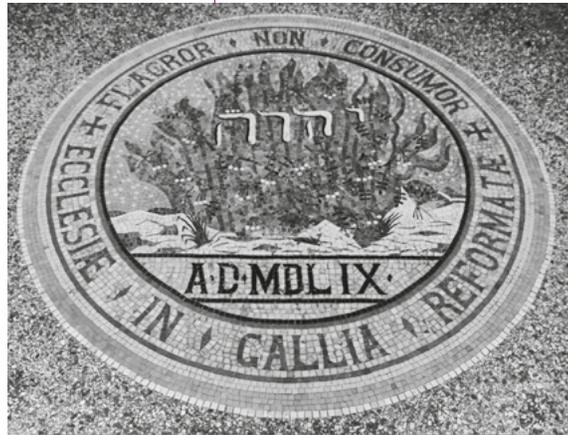
à propos de la Parole de Dieu, du Baptême et de la Cène qui entrèrent en vigueur en 1968. Des démarches analogues intervinrent dans ce qui était alors la Tchécoslovaquie et la République démocratique allemande. À l'initiative du Conseil œcuménique des Églises, de l'Alliance réformée mondiale et de la Fédération luthérienne mondiale des dialogues théologiques paneuropéens se tinrent de 1964 à 1967 à Bad Schauenburg puis, à partir de 1969, au centre de rencontre de l'Église de Bâle, le Leuenberg.

Constatant qu'un large accord était à présent donné dans la compréhension des questions théologiques qui avaient provoqué au XVI^e siècle les condamnations réciproques, les représentants des Églises décidèrent de rédiger sur la base de tous les travaux antérieurs un bref texte, une Concorde devant être soumise aux synodes des Églises. En approuvant ce texte les Églises signataires se déclareraient mutuellement en communion, elles se reconnaîtraient réciproquement comme expressions authentiques de l'unique Église du Christ sans pour autant renoncer à leur histoire, à leur spiritualité et à leurs accents théologiques différents. Pareille déclaration de communion permettrait le passage non seulement des paroissiens mais aussi des ministres d'une Église à l'autre, une unité qui n'est pas uniformité mais unité dans une diversité réconciliée.

Après les premières réponses des Églises, le texte définitif de la Concorde fut approuvé le 16 mars 1973. La Concorde de Leuenberg (CL) entra en vigueur un an plus tard et fut signé par 70 Églises, 40 autres Églises l'approuvant par la suite dont les Églises luthériennes du Danemark et de Norvège dans les années 1990.

Une unité dans une diversité réconciliée

La Concorde de Leuenberg « *maintient la validité des confessions de foi qui lient les*



Mosaïque avec l'inscription «*Flagor non consumor - Ecclesiae reformatae in Gallia*».

Le buisson ardent, symbole de l'Église réformée de France jusqu'en 2000.

Ce fractionnement, ressenti depuis le début comme une faiblesse, un échec et un malheur, apparaît de plus en plus absurde au fur et à mesure que certains désaccords perdent de leur force. La séparation de l'Église et de l'État en 1905 fait que les Églises réformées sont désormais toutes libres. Elles collaborent au sein de la Fédération protestante de France (créée en 1905), et au moment de la guerre où l'aumônerie militaire leur est commune. Les styles de piété se rapprochent.

Sous l'influence du symbolo-fidéisme d'Auguste Sabatier et d'Eugène Ménégoz, du néo-criticisme d'Henri Bois, du christianisme social, et un peu plus tard du barthisme, les débats théologiques évoluent, se déplacent et les querelles de naguère semblent sinon dépassées, du moins dépassables.

À partir de 1933, des négociations s'engagent entre Réformés et Réformés évangéliques. Elles s'étendent progressivement aux quatre Unions d'Églises et aboutissent en 1938 à la constitution de l'**Église réformée de France dont le premier synode a lieu en novembre 1938**. Il se tient symboliquement dans le temple

Églises participantes. Elle ne veut pas être une nouvelle confession de foi. Elle constitue un accord réalisé sur des points centraux, accord qui rend possible la communion ecclésiale entre Églises de statut confessionnel différent » (CL 37). En d'autres termes : la CL a une fonction de pont entre des confessions de foi différentes.

Pour qu'elle puisse remplir cette fonction, il fallait lever les condamnations contenues dans les différentes confessions de foi. La question la plus délicate fut celle de la Cène. On parvint à dire ensemble que : « dans la Cène, Jésus-Christ, le ressuscité, s'offre lui-même, en son corps et en son sang donnés pour tous, par la promesse de sa parole, avec le pain et le vin » (CL 15) et l'on en conclut « Là où existe un tel accord entre les Églises, les condamnations contenues dans les confessions de la Réforme ne concernent plus la doctrine effective de ces Églises » (CL 20). On fit de même pour les autres thèmes qui faisaient débat. En agissant de la sorte, la CL ne remplace pas les confessions de foi mais donne une clé de lecture qui crée une compatibilité entre les confessions héritées de l'histoire.

Cette levée des condamnations suit un exposé des affirmations centrales de la foi chrétienne (CL 6-16). L'accent est mis sur le salut advenu à travers la mort et la résurrection du Christ, le « centre de l'Écriture » et la « norme de toute prédication de l'Église » (CL 12). Cet Évangile nous est offert par « la parole orale de la prédication et par l'exhortation individuelle, le Baptême et la Cène... (où) Jésus-Christ est présent par le Saint Esprit. » (CL 13). On se contente du strict minimum nécessaire pour se déclarer en communion ecclésiale (c. à d. communion dans la célébration de la parole et des sacrements) pour être ensemble Église dans la diversité, en mesure de reconnaître dans le culte de l'autre famille le véritable culte de l'Église de Dieu.

Les rédacteurs de la Concorde de Leuenberg avaient dès l'origine conscience du fait que pareille déclaration de commu-

nion devait ouvrir la voie à une véritable vie commune, certaines Églises risquant de se contenter d'une simple signature en maintenant le statu quo antérieur. Quatre Orientations furent retenues pour « réaliser la communion ecclésiale » (CL 36-48) : a) la recherche d'un témoignage et d'un service commun en ce monde, b) la poursuite du travail théologique afin qu'aucune problématique ne redevienne séparatrice, c) des évolutions structurelles locales qui ne peuvent advenir que sous la responsabilité des Églises directement concernées et d) la mise en œuvre de ce modèle d'unité aussi dans le dialogue avec d'autres familles chrétiennes. La poursuite du travail théologique et l'extension du modèle (par ex. aux anglicans et aux méthodistes) furent les points forts des 40 dernières années. Une parole commune dans le champ sociétal et éthique s'avéra plus délicate. Des thèmes comme l'engagement politique ou l'écologie mirent à jour une grande diversité culturelle, d'autres furent plus consensuels (par ex. l'accompagnement des personnes en fin de vie). Pour les concrétisations d'une unité au niveau local, les réalisations sont ambivalentes. Dans certaines régions une authentique vie commune dans la diversité a vu le jour, dans d'autres on constate la confusion entre unité et uniformité qui ne fait qu'amplifier d'anciennes tensions.

Dans un premier temps les Églises signataires de la Concorde de Leuenberg se sont contentés d'un simple conseil de coordination. Il s'avéra rapidement qu'il fallait une organisation ecclésiale commune plus structurée. Ainsi advint la Communion des Églises protestantes en Europe (CEPE) dont les assemblées générales régulières regroupent la plupart des responsables des Églises. Les décisions de ces assemblées ne sont que des propositions, les synodes des Églises locales et nationales demeurant souverains. L'autorité de la CEPE va croissante. Mais la question d'un synode européen est vivement débattue. Les uns le propose afin de parvenir à une voix protestante en Europe, les autres s'y opposent farouchement au nom de l'autonomie des Églises participantes. ■

C

Comprendre



Jérôme COTTIN
professeur en Théologie
pratique à la Faculté de
théologie protestante,
Strasbourg.

Dire sa foi dans un contexte actuel

Valeur et limite des textes normatifs de la Réforme

La Réforme a produit de nombreuses confessions de foi qui étaient avant tout des déclarations doctrinales. C'étaient des textes normatifs, qui avaient le souci de dire ce que l'on devait croire dans la fidélité de l'Évangile, (et qui par conséquent rejetaient aussi ce qui ne relevait pas d'une foi fondée bibliquement). Ces textes plus ou moins longs sont écrits dans un langage le plus simple possible (dès le départ, le souci pédagogique est présent), mais il s'agit d'une pensée essentiellement théologique, qui met en avant une conception dogmatique de la foi. Cette étape fut (et reste) nécessaire, dans la mesure où la foi doit pouvoir se penser dans la durée, et s'inscrire dans des institutions qui la porte, et qui sont les Églises. L'un des premiers défis d'une confession de foi est d'arriver à articuler, sur la base des Écritures, ce que je crois personnellement et ce que croit l'Église dans son ensemble.

Mais avec ce souci de clarification conceptuelle, la Réforme a aussi perdu un élément fondamental des confessions de foi, présent dès les premières confessions de foi bibliques, à savoir *leur rapport à l'actualité* ; en fait, une actualité double, celle des premiers témoins du Christ et celle des contemporains de cette confession de foi. Dans une confession de foi, nous disons quelque chose sur Dieu, mais aussi sur nous-mêmes, sur le monde dans lequel nous vivons aujourd'hui et dans lequel nous voudrions vivre demain.

Notons toutefois que la Réforme a produit de nombreuses confessions de foi, liées aux lieux dans lesquels elle était active. Cela est déjà la preuve que la foi, même dans sa formulation la plus dogmatique, s'adapte à des contextes (cultu-

rels, linguistiques, sociaux) différents. Par exemple, la ville de Strasbourg, passée à la Réforme dès 1524, a adopté jusqu'en 1563 une confession de foi spécifique (la *Tétrapolitaine*), car elle ne se reconnaissait pas dans la *Confession d'Augsbourg* de 1530 adoptée par les autres territoires luthériens.

Dans la Bible : une foi personnelle et historiquement située

Si l'on regarde les premières confessions de foi bibliques, on trouve déjà présente cette double dimension, celle de Dieu et celle de celui qui proclame sa foi en lui. Ces deux dimensions sont inséparables, et elles sont en cohérence avec l'identité même de Dieu. Le Dieu de la Bible a en effet choisi de se révéler aux humains dans leur propre histoire (et non dans la sienne qui nous reste inaccessible). La plus ancienne confession de foi connue, celle de Deutéronome 26.5-9 (« *Mon Père était un Araméen nomade...* »), dit en effet la foi en Yahvé, le Dieu unique, à travers ce qu'il a fait pour son peuple, ce que le peuple hébreu a vécu concrètement et historiquement. On ne dit pas qui est Dieu ni comment il est, mais plutôt *ce qu'il fait* (ou ce qu'il a fait) pour nous, dans la situation spécifique où nous nous trouvons. Il en va de même dans les Psaumes : ils disent qui est Dieu à travers ce qu'il a fait pour le psalmiste, et par la suite pour les communautés juives et chrétiennes qui s'approprient ces prières qui deviennent alors des confessions de foi au Dieu créateur et sauveur.

Dans le Nouveau Testament, on trouve des confessions de foi personnelles, qui

deviennent des confessions de foi de tous dans la mesure où elles ont été rapportées dans les textes lus, et qu'elles sont ensuite méditées, commentées, priées par l'Église depuis des siècles. Elles font suite à des rencontres personnelles avec Jésus. Sans elles, sans le partage d'un moment de vie, parfois très intime, il n'y aurait pas de confession de foi.

La confession de foi est souhaitée, attendue, requise par Jésus, qui attend que ses interlocuteurs se prononcent à son égard. Non en vertu d'un savoir, de connaissances apprises, mais de témoignages vécus dans le quotidien de la rencontre. Ainsi quand Jésus demande à ses disciples, « *Et vous, qui dites-vous que je suis ?* », (Matthieu 16.15), il attend d'eux une réponse claire, une parole qui les engage.

Il y a plus étonnant encore. Parfois, la confession de foi est simplement le résultat d'une expérience très personnelle, incontrôlable, où la raison n'intervient aucunement, mais où au contraire l'irrationnel, l'émotion, l'intuition, dominant. Je donne deux exemples :

- Quand le père de l'enfant malade dit à Jésus « *Je crois* » non seulement il rajoute une phrase qui dit l'inverse « *Viens au secours de mon manque de foi* » (Marc 9.24), mais il est dans une situation où il est incapable de penser sa foi. Il n'a qu'un seul souci : que son enfant malade puisse être guéri.

Cela peut sembler choquant pour un esprit rationnel du XXI^e siècle, mais les confessions de foi des premiers témoins du Christ sont souvent liées à une action de guérison, et non à un catéchisme ou à une réflexion sur « *Qui est Jésus ?* » ou « *Quel est son rapport à Dieu ?* » ou « *Qu'est-ce que la foi ?* ». Jésus dit à la femme qu'il vient de guérir « *Ma fille, ta foi t'a sauvé* » (Marc 5.34), or elle n'a prononcé aucune parole, n'a eu aucun échange avec lui. Elle n'a fait que toucher un bout de son vêtement (Marc 5.27). Le texte nous précise quand même dans le même verset au sujet de cette femme dont ne sait pas même le nom qu'« *elle avait appris ce qu'on disait de Jésus* ».

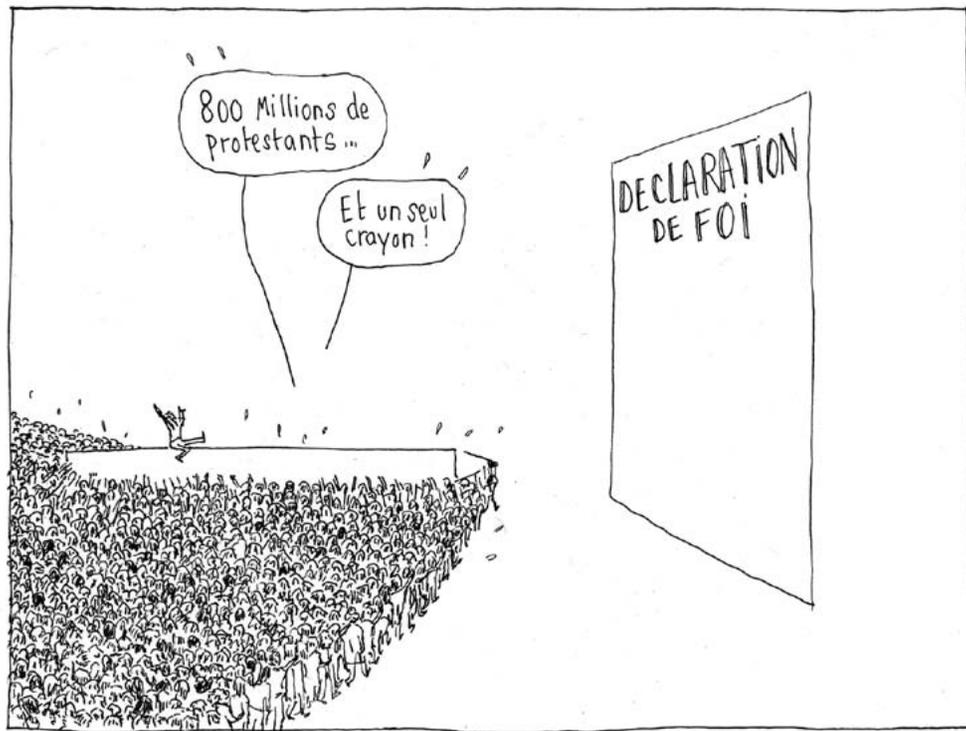
Intuition certes, mais non magie ; action, mais aussi écoute.

- Paul, le premier auteur chrétien, nous a aussi laissé une émouvante confession de foi, dans laquelle il mélange son expérience personnelle de la découverte du Christ et l'expérience des autres, ce qu'il vit dans l'aujourd'hui de sa situation et les témoignages qu'il a reçus des témoins qui l'ont précédé. Il n'hésite pas à nommer, non seulement le Christ ressuscité, mais aussi les premiers témoins, ceux qui l'ont vu : Céphas, les douze, Jacques... (1 Co. 15.4-7).

Pour le christianisme, la confession de foi est inséparable de la venue de Christ parmi les humains. Cette venue n'est pas atemporelle, mais historiquement située. Ce n'est qu'ensuite, dans un mouvement second de reprise de ces textes par tous, que la confession va s'universaliser. La première confession de foi de l'Église, le *Symbole des Apôtres*, porte les traces de cette historicisation première, quand elle parle de Jésus-Christ « *né de la Vierge Marie* », et qui « *a souffert sous Ponce Pilate* ». Grâce à ces deux noms de personnes, on peut reconstituer le lieu (la Palestine) et l'époque (le premier siècle de notre ère) de la venue de Dieu parmi les humains (son « incarnation »).

Dieu s'engage dans, contre et pour notre monde

Revenons aux confessions de foi protestantes. Les protestants réformés (contrairement aux luthériens, il s'agit là d'une différence enrichissante, qu'il faut valoriser), ont été plus loin encore. Puisque les anciennes confessions de foi bibliques n'hésitent pas à dire Dieu dans un contexte particulier, les plus récentes (qui, au sens strict, sont des déclarations plus que des confessions de foi) doivent faire de même. Mais il y a plus encore. Si les anciennes confessions de foi bibliques disent ce que *Dieu a fait* pour transformer le monde et changer le cœur de l'homme, alors les nouvelles confessions de foi doivent dire ce que Dieu fait aujourd'hui pour changer notre monde. Car, pour une confession de



foi, dire, c'est faire. Et ce dire-faire est celui de Dieu, non des humains. Les confessions et déclarations de foi s'engagent pour Dieu car Dieu d'abord, s'engage pour nous. Si Dieu s'est révélé aux premiers témoins de la foi en les libérant d'une oppression (l'esclavage en Égypte par exemple) d'une souffrance ou d'une maladie, alors il ne peut pas ne pas agir de la même manière aujourd'hui, si on l'invoque et le confesse en vérité. Si nous parlons, c'est que Dieu parle avec et pour nous ; si nous agissons, c'est que Dieu agit avec et pour nous ; si nous transformons notre monde par nos paroles et nos actions, c'est que Dieu transforme ce monde à travers nos paroles et nos actes.

Je voudrais évoquer quelques confessions ou déclarations de foi rédigées en contexte réformé, et qui non seulement disent Dieu dans, contre et pour la société dans laquelle ces textes ont été écrits, dits et reçus¹, mais qui en plus en ont été entendues, car elles ont agi.

1) Henry Mottu, Jérôme Cottin, Didier Halter, Félix Moser (éds), *Confessions de foi réformées contemporaines*, Genève, Labor et Fides, 2000.

La plus célèbre est sans conteste la *Déclaration de foi de Barmen* (1934). Dire qui est Dieu implique en même temps de dénoncer ceux qui s'y opposent (en l'occurrence, Hitler et le nazisme).

Il faut aussi évoquer la *Déclaration de foi de l'Église réformée de France* de 1938². Une lecture un peu rapide de ce texte laisse penser qu'il est essentiellement à teneur dogmatique, avec de fréquents rappels à l'histoire (biblique, chrétienne, et protestante française). Mais le contexte social et culturel de cette époque est bien là, discrètement évoqué. Alors que le nazisme s'est déjà installé en Allemagne, la *Déclaration* encourage à travailler à « la paix entre les hommes ». L'œcuménisme n'en est à ses débuts, et nous sommes incités à vivre dans « la manifestation de l'unité du corps du Christ » ; la France est devenue un pays laïc depuis 1905, et nous devons œuvrer « au réveil des âmes » ; la crise économique et les injustices sociales sévissent, c'est pourquoi nous nous joindre à « la lutte contre les fléaux sociaux ».

2) J. Cottin, in : Mottu, Cottin, Halter, Moser, *op. cit.*, pp. 57-67.

Parfois, les enjeux contemporains sont plus explicites encore, et rejoignent des militances politiques, dans des situations de crise. Certaines déclarations ont été prophétiques, dans la mesure où elles d'énonçaient une situation d'injustice encore présente, mais qui s'est résorbée quelques années plus tard. On peut alors penser que la *Déclaration de foi* a contribué à cette amélioration. On peut ainsi évoquer :

- *La Déclaration de foi pour l'Église en Afrique du Sud* de 1973, de la circonscription du Cap de l'Église presbytérienne qui, en plein apartheid, affirme que Dieu « veut que tous les êtres humains vivent ensemble comme des frères et sœurs en une même famille », et que le Christ « renverse tous les murs qui séparent les êtres humains, toutes les barrières de religion, de race, de culture ou de classe, afin de créer une seule humanité unie »³.

La confession de foi est inséparable de la venue de Christ parmi les humains

- *La Confession de foi de l'Église presbytérienne d'Irlande* de 1994 qui, par un appel à la paix et au dialogue, anticipe les accords de paix de Stormont (1998) qui ont mis fin à 30 années d'une lutte sanglante entre protestants et catholiques⁴.

- Alors que la mafia sicilienne est plus puissante que jamais, les Protestants vaudois italiens de Sicile ont écrit une belle et courageuse confession de foi en 1992, *Croire et résister à Palerme*, dans laquelle il est dit qu'avec Dieu « nous voulons résister aux puissances de la mort et nous croyons qu'il n'existe pas que le seul choix entre tuer et être

3) H. Mottu, in : Mottu, Cottin, Halter, Moser, *op. cit.*, pp. 266-268.

4) J. Cottin, in : Mottu, Cottin, Halter, Moser, *op. cit.*, pp. 145-154

tué, mais qu'il est possible de lutter sans armes ». Le texte, lu publiquement pendant les cultes, se fait même plus explicite encore quand il dit qu'il est possible « de résister au mal et d'anéantir la mafia, de ne pas payer des contributions à la prévarication et à la mort » ; la confession se fait ensuite accusation : « Nous accusons de culpabilité quiconque use de violence, quiconque corrompt et se laisse corrompre »⁵. Certains protestants (et de nombreux autres) ont payé de leur vie un langage aussi clair. Mais il semble que depuis cette époque, le pouvoir de la mafia ait reculé.

Jusqu'à présent, nous avons surtout parlé de textes rédigés ou adoptés collectivement.

A cela, il faudrait ajouter de nombreuses déclarations de foi personnelles, qui sont reprises collectivement dans le cadre du culte, de la célébration, de la prière. Certaines s'imposent par la seule force de leur langage et l'actualité de leur message. Ainsi la *Confession chrétienne du Dieu vivant*, de Shafique Keshavjee, qui confesse le Dieu chrétien dans un climat d'ouverture aux autres religions⁶. D'autres sont plus contestables et contestées, mais elles témoignent d'un cheminement personnel. C'est le cas de la *Confession de foi féministe* de Reinhild Taitler de 1989.

La confession de foi contemporaine sans doute la plus célèbre, connue aussi bien hors que dans les Églises, est aussi un texte très personnel. C'est le fameux *Je fais un rêve* du pasteur baptiste Martin Luther King⁷. L'auteur, comme on sait, a payé ce texte – et l'engagement qui va avec de sa vie. ■

5) J. Cottin, in : Mottu, Cottin, Halter, Moser, *op. cit.*, pp. 130-137.

6) J. Cottin, in : Mottu, Cottin, Halter, Moser, *op. cit.*, pp. 321-327.

7) Mottu, Cottin, Halter, Moser, *op. cit.*, pp. 196-204. Il est complété par une autre confession de Luther King : « Je refuse... je crois » (pp. 205-207).



Marc BOSS, professeur de philosophie et d'éthique à l'Institut protestant de théologie, Paris

À quoi bon les doctrines ?

La grammaire des religions selon George Lindbeck

« La sensibilité contemporaine est hostile à la notion même de normes communautaires. On peut interpréter cette antipathie, ainsi que le font certains sociologues de la connaissance, comme le produit de facteurs tels que le pluralisme religieux et idéologique et la mobilité sociale. Quand des êtres humains sont sans arrêt exposés à des points de vue conflictuels et changeants, ils ont tendance à ne plus avoir confiance en aucun. Les doctrines ne représentent plus des réalités objectives et sont plutôt vécues comme l'expression d'une préférence personnelle : les uns ont des affinités avec le bouddhisme, d'autres avec le christianisme, certains préfèrent le catholicisme, d'autres le protestantisme. Mais du moment que chacun d'eux est honnête et sincère, la foi qu'ils choisissent n'a pas vraiment d'importance. Il est inévitable que dans un tel climat les loyautés communautaires perdent de leur force et soient remplacées par une accentuation de la liberté, de l'autonomie et de l'authenticité individuelles. Suggérer que des communautés ont le droit d'insister sur des normes de croyance et de pratique, comme autant de conditions à remplir pour en être membres, est ressenti comme une atteinte intolérable à la liberté du soi. La contradiction croissante entre les normes traditionnelles et les valeurs dominantes de la société au sens large, telles qu'elles sont transmises par l'éducation, les médias et les rencontres individuelles, amplifie cette réaction. Les mots mêmes de « doctrine » et de « dogme » ont des relents de ghetto et il semble que les prendre au sérieux équivaille à se couper du monde extérieur. »

George Lindbeck, *La nature des doctrines*, trad. Mireille Hébert, Van Dieren, 2002, p. 97

Dans son ouvrage, *La nature des doctrines*¹, le théologien luthérien George Lindbeck observe qu'une littérature scientifique d'une ampleur considérable, recoupant des disciplines aussi diverses que l'anthropologie culturelle, la sociologie de la connaissance ou la philosophie du langage, permet désormais de comprendre les communautés confessionnelles et les religions en général comme des langues ou des idiomes culturels à travers lesquels nous donnons forme

et consistance à l'ensemble de la réalité. Dans la perspective ouverte par ces travaux, Lindbeck estime que la fonction prédominante des doctrines religieuses doit être cherchée dans leur utilisation en tant que règles servant à définir les discours, les attitudes et les actions d'une communauté confessionnelle ; elles ne sauraient par conséquent se réduire ni à des énoncés dogmatiques sur des réalités objectives, comme le voudrait une certaine orthodoxie, ni à des expressions symboliques d'une expérience intérieure, comme le voudrait un certain libéralisme.

Contre ces visions tronquées de la nature des doctrines, Lindbeck en appelle à une approche « culturelle-linguistique » de la religion et propose ce qu'il nomme une « théorie des règles » pour expliquer la conception quasi grammaticale des doctrines qu'implique une telle approche :

Lindbeck souligne que, dans la tradition chrétienne, l'idée d'une ressemblance entre les doctrines et les règles a déjà derrière elle une longue histoire : d'une part elle trouve son expression classique dans la notion de « règle de la foi », dont l'origine remonte aux Pères de l'Église ; d'autre part la théologie ultérieure a souvent perçu qu'il existe une dimension fondamentalement régulatrice dans « la logique opérationnelle des enseignements

cette absence devient par définition une forme opératoire de credo. » Plus fondamentalement, Lindbeck suggère que le slogan d'une « religion sans credo » présente l'inconvénient d'escamoter une distinction essentielle entre « doctrines opératoires » et « doctrines officielles » : toutes les doctrines ne sont pas formulées explicitement dans un credo ; une doctrine peut être « opératoire » sans être « officielle », c'est-à-dire entérinée par un credo. Ces doctrines officieuses opèrent dans les rites, les prières ou d'autres pratiques cultuelles à travers lesquelles s'exerce tacitement leur fonction normative dans la communauté. Il faut généralement une controverse pour que les doctrines tacitement opératoires accèdent au statut de doctrines officielles. « Dans la plupart des cas, ce n'est que lorsqu'une discussion survient concernant ce qu'il est permis d'enseigner ou de pratiquer qu'une communauté décide collectivement d'instaurer une doctrine de façon formelle. »

Contre ces visions tronquées de la nature des doctrines, Lindbeck en appelle à une approche « culturelle-linguistique »

religieux », en particulier « dans leur rôle d'autorité communautaire », qui consiste à définir les croyances et les pratiques qu'une communauté juge essentielles à son bon ordre et à son identité. Ce rôle rend les doctrines indispensables aux yeux de Lindbeck, car aucun corps religieux ne peut « exister en tant que collectivité distincte et reconnaissable s'il ne possède pas des croyances et/ou des pratiques qui permettent de l'identifier ».

Une religion sans credo ?

Est-ce vraiment le cas ? N'existe-t-il pas dans la plupart des grandes traditions religieuses des groupes qui se perçoivent comme rétifs à toute définition doctrinale et croient par conséquent pouvoir s'appliquer le slogan d'une « religion sans credo ».

Une première objection que Lindbeck formule à l'encontre de tels groupes est qu'ils s'enferment eux-mêmes dans une contradiction qui semble insoluble : « Quand on insiste sur l'absence de credo comme signe identitaire d'un groupe,

Ainsi, dans la tradition chrétienne, l'affirmation que « Dieu est amour » est si consensuelle qu'on n'a paradoxalement pas éprouvé le besoin de lui conférer le statut d'une doctrine officielle. Elle n'en est pas moins éminemment opératoire.

Si les doctrines semblent bien s'imposer comme indispensables à la constitution d'une communauté de foi, Lindbeck ne se fait guère d'illusions sur le désamour, voire l'hostilité que « la notion même de normes communautaires » suscite dans la « sensibilité contemporaine » [voir extrait en début d'article, page 48]. Dans un tel contexte, il ne va guère de soi que pour devenir religieux il faille acquérir une culture ou faire l'apprentissage d'une langue.

« La seule idée que devenir religieux puisse parfois être du même ordre qu'acquérir des compétences syntaxiques et lexicales obligatoires pour l'apprentissage d'une langue étrangère est ressentie comme une aliénation et une oppression, une atteinte à la liberté et au libre choix, une négation de la

1) George Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* [1984], 25th Anniversary Edition, with a new introduction by Bruce D. Marshall and a new afterword by the author, Louisville, Ky, 2009, *La nature des doctrines. Religion et théologie à l'âge du postlibéralisme*, traduit de l'anglais par Mireille Hébert, Introduction de Marc Boss, Paris, Van Dieren, 2002. Les citations proviennent des pages 15-17, 23-24, 41, 92-94, 97, 105-107, 122 de l'édition française (traduction modifiée par endroits).



George Lindbeck estime qu'au moins « trois principes régulateurs (ou règles) sont à l'œuvre » dans ces symboles anciens.

créativité. Toutes les valeurs les plus chères de la modernité s'opposent à cette idée. Il est beaucoup plus facile, de nos jours, pour ceux qui s'intéressent à la religion, d'opter pour [...] des quête individuelles permettant à chacun de trouver son propre sens. C'est vrai même parmi ceux qui sont théologiquement conservateurs, ainsi qu'en témoigne l'importance que les héritiers du piétisme et du revivalisme donnent aux expériences de conversion. Les structures de la modernité poussent les individus à rencontrer Dieu d'abord dans les profondeurs de leur âme et puis, peut-être, s'ils en trouvent une qui leur convient, d'adhérer à une tradition ou de devenir membre d'une Église. Il se peut que leur comportement réel ne corresponde pas à ce modèle, mais c'est ainsi qu'ils se comprennent eux-mêmes. »

L'ironie du *Zeitgeist*, comme le note malicieusement Lindbeck, tient à ce que « le mouvement antidoctrinal contemporain n'est pas moins le résultat de processus sociaux que ne l'était l'attachement qu'on avait autrefois pour des Églises particulières et leurs doctrines ». De ce point de

vue, la norme sociale qui nous enjoint de cultiver notre authenticité dans une expérience religieuse intérieure, détachée de toute prescription sociale, n'est pas sans rappeler d'autres injonctions paradoxales, notamment le discours de la consommation de masse qui nous intime d'être « nous-mêmes » ou d'être « différents » grâce à la marque de chaussure ou d'eau minérale qui révélera la singularité de notre moi authentique.

Relier l'expérience au langage

Appréhender la question de la nature des doctrines dans une perspective « culturelle-linguistique » implique qu'on se défasse de cette vision simpliste des rapports entre l'individu et la collectivité d'une part, l'expérience et le langage d'autre part.

Un vaste corpus d'études anthropologiques et sociologiques montre en effet que les processus de socialisation et d'individuation ne s'opposent pas, mais qu'ils s'entrecroisent. Autrement dit, la socialisation d'un individu n'entrave en rien son développement en tant qu'individu, bien au contraire : plus son apprentissage des codes et des valeurs collectives est intense, plus l'individu devient individu !

De même, l'expérience – quand bien même on la dirait spirituelle ou mystique – ne saurait se soustraire au langage dans une illusoire pureté première : l'expérience et le langage se conditionnent réciproquement, mais s'il fallait absolument établir une priorité entre les deux, nous aurions quelque raison de l'accorder au langage : « Pour avoir une expérience, écrit Lindbeck, il est indispensable de posséder les moyens de l'exprimer ; et plus notre système expressif et linguistique est riche, plus notre expérience peut être subtile, variée et différenciée. »

Sur la base de ces considérations, l'analogie entre langage et religion trouve un nouveau développement dans la distinction que Lindbeck trace entre les éléments

du vocabulaire religieux et la grammaire qui les structure. Composé de symboles, de concepts, de rites, d'injonctions ou de récits, le vocabulaire des religions est indéfiniment extensible, mais cette diversité lexicale doit être régulée par la syntaxe invariable que fournit la grammaire des doctrines.

Parmi ces dernières, Lindbeck identifie quelques « formulations explicites de principes régulateurs généraux » (les *sola gratia* ou *sola fide* du christianisme en sont un exemple), mais il estime qu'il s'agit de cas plutôt exceptionnels. Il est en effet bien plus fréquent, constate-t-il, que les doctrines fonctionnent à la manière de paradigmes grammaticaux, c'est-à-dire qu'elles « illustrent un bon usage plutôt qu'elles ne le définissent ». Les doctrines ne fournissent alors pas l'énoncé d'une règle mais un exemple utile à son application. Lindbeck estime que la fidélité à de telles doctrines n'implique aucune répétition servile de leur vocabulaire, mais il souligne en même temps que « pour de nouvelles formulations, l'adhésion aux mêmes directives contenues dans leur formulation d'origine est requise ».

C'est ainsi, qu'il invite à comprendre la fidélité à d'anciens symboles comme ceux de Nicée-Constantinople (325/381) et de Chalcédoine (451). Ces symboles ayant pour lui valeur de paradigmes, leur vocabulaire, largement tributaire d'un univers de pensée qui est celui de la culture méditerranéenne classique de l'antiquité tardive, n'a pas forcément comme tel de valeur permanente pour l'ensemble des chrétiens, mais cette valeur permanente doit être cherchée dans les règles doctrinales qui ont présidé à leur élaboration.

Lindbeck estime qu'au moins « trois principes régulateurs (ou règles) sont à l'œuvre » dans ces symboles anciens.

- Le premier est le principe monothéiste : « Il n'y a qu'un Dieu, le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et de Jésus ».

- Le deuxième principe est celui de la « spécificité historique » : « Les récits sur Jésus parlent d'un véritable être humain qui est né, qui a vécu et qui est mort à un moment et en un lieu déterminés. »

- Le troisième est le principe de ce que Lindbeck, « faute de mieux », nomme le « maximalisme christologique » : « Il convient d'attribuer à Jésus toute l'importance possible pour autant que cela n'entre pas en contradiction avec les deux premiers principes. »

La thèse de Lindbeck est que les formulations des symboles de Nicée-Constantinople et de Chalcédoine résultent de l'interaction de ces trois règles et qu'elles se justifient à ce titre comme doctrinalement nécessaires, c'est-à-dire non réductibles aux aléas de la politique ecclésiastique, de ses jeux d'influences et de ses rapports de force, même si leur vocabulaire peut légitimement tomber en désuétude.

Une attention trop exclusive aux vocabulaires changeants des formulations doctrinales pourrait aisément faire penser qu'il n'existe aucune identité permanente au sein d'une tradition religieuse. L'intérêt de la théorie que propose Lindbeck est de montrer comment les règles sous-jacentes à ces mêmes formulations leur assurent une persistance d'un autre ordre, une persistance dont il souligne avec raison qu'elle n'est pas spécifique au christianisme et qu'elle n'exige aucun appel au surnaturel, mais qu'elle présente « simplement le genre de stabilité qu'on peut observer dans les langues et les religions ainsi qu'à un moindre degré dans les cultures ». ■



Michel BERTRAND
professeur honoraire en
Théologie pratique de
l'Institut protestant de
théologie, Montpellier

Diversité et unité : individu, sacerdoce universel et témoignage commun

La dimension personnelle de la foi et du témoignage

Dans le Nouveau Testament, les épîtres de Paul notamment, la reconnaissance de chaque être humain comme individu appelé à croire est clairement attestée. L'expérience de la foi n'est pas une décision collective, mais c'est une rencontre personnelle avec Dieu. Le croyant n'est pas d'abord le membre d'un groupe, d'une communauté, de l'Église, mais quelqu'un d'unique à qui Dieu parle et dont il attend une réponse. Telle est l'étymologie du mot responsable, celle ou celui qui « répond à » et qui « répond de ». Reconnu par Dieu indépendamment de ses qualités, de ses appartenances ou de ses mérites, le croyant est appelé à confesser sa foi et à en témoigner librement. Cette liberté de parole, liberté de « tout dire » pour reprendre un terme du Nouveau Testament ¹ a sa source en Christ. C'est lui qui donne autorité pour témoigner en son nom.

Les Réformateurs insisteront également sur la relation individuelle avec Dieu et souligneront la vocation personnelle de chacun au témoignage. Ils le feront notamment à travers leur compréhension renouvelée du sacerdoce universel. A l'image du Christ, le croyant rend Dieu présent au cœur du monde par ses paroles et ses actes et il présente ce monde à Dieu dans la louange et l'intercession. Cette responsabilité est à la fois individuelle et collective. Ce principe se déploie dans deux directions. Au sein de la com-

1) On trouve fréquemment ce mot dans les Actes des Apôtres (Ac 2.29 ; 4.13 ; 4.29 ; 4.31 ; 9.27 ; 13.46 ; 14.3 ; 18.26 ; 19.8 ; 26.26 ; 28.31), où il concerne précisément le témoignage apostolique dans le champ de la vie publique.

munauté ecclésiale, où chaque croyant peut assurer des fonctions et services : annoncer la Parole à ses frères et sœurs, œuvrer dans la diaconie, exercer une autorité partagée... Mais aussi à travers les divers engagements du chrétien au cœur du monde. C'est dans tout le tissu de ses relations familiales, professionnelles, culturelles, sociales, citoyennes qu'il est appelé à vivre la réalité de son baptême, dont Luther disait qu'il est son « vêtement quotidien ».²

Toutefois, il arrive que ce principe du sacerdoce universel soit utilisé, à tort, pour justifier une forme d'individualisme et se soustraire aux exigences de la vie communautaire. Celle-ci risque alors de se réduire à un programme ecclésial minimum se contentant de juxtaposer des particularismes et des différences. Bonhoeffer a dénoncé vigoureusement ce dévoiement individualiste du sacerdoce universel, quand il est « *inversé jusqu'à devenir le contraire de ce qu'entendait Luther.* »

En effet, si ce principe souligne clairement la responsabilité individuelle de chaque croyant devant Dieu, il implique aussi, en Christ, la relation avec les autres dans la communauté. Car « *je rencontre le Christ dans mon frère et en Christ seulement je l'entends. [...] De cette seule manière, l'individualisation de l'Église est évitée. [...] Dans la communauté, l'un devient le Christ pour l'autre. Les membres ne sont pas détachés les uns des autres.* »³. D'où l'importance de la parole de chacun, dans une réciprocité d'écoute. Seule la diver-

2) Martin Luther, *Le Grand Catéchisme*, Œuvres t.7, Genève : Labor et Fides, p.134.

3) Dietrich Bonhoeffer, *La nature de l'Église*, Genève, Labor et Fides, 1972, (1971, Lore Jeanneret, trad.), pp.77-79.

sité des points de vue peut faire découvrir toute la richesse de l'Évangile, garder des prétentions individuelles, voire des dérives sectaires. Le sacerdoce universel permet à chaque fidèle de prendre sa part du ministère de toute l'Église, non de prétendre imposer à tous son point de vue, aussi convaincu et sincère soit-il.

Loin donc de justifier un repli individualiste, ce principe relie aux autres dans l'Église, ouvrant un nécessaire espace pour la rencontre, pour le soutien fraternel, pour le débat et parfois la confrontation. Si donc le sacerdoce universel débouche sur une légitime pluralité des témoignages individuels, il nourrit et oriente aussi la vocation de toute l'Église, sa confession de foi et son témoignage. Cette expres-

Le sacerdoce universel permet à chaque fidèle de prendre sa part du ministère de toute l'Église

sion communautaire ne résulte pas de l'addition d'opinions individuelles, car le sacerdoce universel n'est pas le suffrage universel, mais elle est le fruit d'un discernement communautaire de la volonté de Dieu. C'est ce fruit qu'ont recueilli au cours des siècles les « expressions successives »⁴ de la foi chrétienne que sont les différentes confessions et déclarations proclamées par l'Église.

Ce serait donc, aujourd'hui encore, un appauvrissement de réduire les différences et de niveler par décret la pluralité. Si on renonçait à la diversité des dons reçus par chacun, au profit de quelque uniformité, on n'aboutirait qu'à un semblant d'unité. À l'inverse, chaque témoignage personnel s'enrichira s'il est exercé en dialogue et en communion avec les autres au sein de l'Église. C'est à leur contact qu'il pourra s'approfondir et éventuellement se laisser corriger. Car « *l'Évangile est un secret de communion, et nous accédons à la vie, en*

4) Cette formulation figure dans la Déclaration de foi de l'E.R.F. de 1938.

Christ, avec les autres, par les autres, pour les autres. »⁵

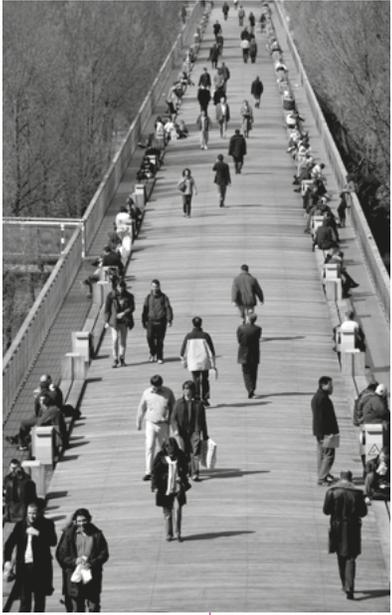
Unité et diversité dans la foi et le témoignage

Il y a toujours en protestantisme une tension entre la diversité, qui naît de la dimension personnelle de la foi, et la réalité de la communion en Christ, qui fonde l'unité de l'Église autour d'une expression commune de la foi.

Les Écritures bibliques constituent en elles-mêmes une référence fondatrice de cette unité dans la diversité. Le canon biblique a, en quelque sorte, dans sa constitution et sa réalité même, « canonicisé » une forme de communion plurielle. La Bible a, en effet, recueilli une pluralité de témoignages, manifestant une faculté prodigieuse à renouveler les langages, les images, chaque fois que change le destinataire. En même temps tous n'ont pas été recueillis, toutes les formulations n'ont pas été acceptées. Le terme même de canon indique qu'une règle a conduit à l'admission de certains écrits et à la mise à l'écart d'autres. Cela ne s'est pas fait sans tâtonnements. Mais si l'Église a conservé dans leur diversité les écrits qui composent la Bible, c'est parce qu'elle a discerné entre eux un lien interne. Ce lien n'est pas un dogme brandi par une autorité hiérarchique détentrice de la vérité, mais c'est la reconnaissance mutuelle que le Dieu de Jésus-Christ est à l'œuvre chez les uns et les autres, qu'il est confessé et proclamé par les uns et par les autres aussi différents soient-ils.

Cette tension entre unité et diversité n'est pas toujours facile à tenir. Il existe entre ces deux pôles une relation nécessaire et féconde, parfois critique. D'un côté, les témoignages particuliers, qu'ils soient individuels ou communautaires, nourrissent, de la richesse de leur pluralité, la confession de foi commune, l'empêchant de se fossiliser en un énoncé doctrinal défi-

5) Michel Bouttier, « Catholicité et canonicité », *Études théologiques et religieuses*, 1965/3, p.189.



Solidaire de la foi de l'Église et enraciné en elle, le témoin ne sera pas solitaire...

nitif. De l'autre côté la confession de foi a un rôle régulateur à l'égard des diverses expressions singulières de la foi, posant parfois des limites à la pluralité quand elle se désarrime de la fidélité au Christ, telle que la livre les Écritures bibliques.

Pour illustrer ce jeu d'interaction entre le « nous » de la communion qui vise à exprimer l'unité ecclésiale et le « je » du témoignage personnel

qui engendre une inévitable pluralité, on peut évoquer le fameux *Préambule de la Déclaration de foi de l'Église réformée de France* de 1938 où il est dit au début : « *L'Église vous invite à donner publiquement votre adhésion à sa Déclaration de foi* ». Il s'agit donc bien, pour le pasteur, de souscrire à la Déclaration de foi de l'Église et non de confesser personnellement sa foi. Mais on lit plus loin : « *Vous lui donnerez votre adhésion joyeusement, comme une libre et personnelle affirmation de votre foi* ». Le rapprochement paradoxal de ces deux phrases est éclairant car, dans la première, il s'agit du côté ecclésial de l'adhésion alors que dans la seconde, il s'agit du côté personnel de la confession. En somme la deuxième phrase réintroduit ce qui paraissait effacé dans la première. Ces deux phrases traduisent bien une démarche théologique et ecclésiologique originale. On semble d'une part demander que l'individu se soumette à l'expression de foi de l'Église. Mais d'autre part on garantit sa liberté personnelle au service de la Parole.

Le témoignage individuel, la prédication du pasteur, l'expression de foi d'une Église locale, peuvent donc prendre un caractère spécifique en fonction de leur contexte propre. Pour autant, ils ne sauraient se désarrimer de la foi commune de l'Église

où ils entendent aussi la parole des autres, de ceux avec qui ils sont en communion à cause du Christ. Et plus leurs paroles sont singulières et engagées, plus leurs actions ou leurs choix sont risqués, plus ils doivent se souvenir qu'ils ne recouvrent pas tout l'Évangile. C'est-à-dire reconnaître que le Christ est aussi à l'œuvre en d'autres lieux, selon d'autres modalités, à travers d'autres langages.

C'est de surcroît la référence à la foi commune qui peut donner le courage d'être clair dans la proclamation et fort dans des engagements singuliers au nom du Christ. Car solidaire de la foi de l'Église et enraciné en elle, le témoin ne sera pas solitaire, sauf à prendre la posture du prophète autoproclamé ! Paul Ricœur a bien montré que pour être reconnue l'autorité doit toujours avoir une double dimension. D'une part l'autorité « énonciative » de celui qui s'engage personnellement dans sa parole, et d'autre part l'autorité « institutionnelle » qui arrime cette parole à la communauté, à l'Église, à l'institution dont il est membre ⁶.

Cela est particulièrement vrai pour celles et ceux à qui est confiée la responsabilité de porter un message public au nom de l'Église. Ce qui va « autoriser » leur témoignage et le rendre légitime, c'est la référence à une expression commune de la foi. Elle est le fruit des débats qui, dans les Églises locales, précèdent la tenue des synodes, en vue d'une prise de position publique sur des sujets éthiques ou doctrinaux. Elle relève aussi d'un processus plus ancien, sédimenté dans un corpus de textes théologiques et ecclésiologiques (décisions synodales, liturgies, discipline, constitution, catéchismes, déclarations et confessions de foi, ...) qui balisent et orientent la mission de l'Église. Mais dans tous les cas c'est la fidélité à la foi commune, élaborée à tous les niveaux sous l'autorité du Christ, qui donne aux paroles publiques des Églises et de leurs représentants légitimité et autorité. ■

6) Paul Ricœur, « Le paradoxe de l'autorité », in : *Le Juste 2*, Paris, Esprit, 2001, pp.107-123.



Andy BUCKLER, pasteur, secrétaire national responsable de la coordination nationale Évangélisation et Formation

Les fonctions d'une déclaration de foi

La dimension doctrinale, liturgique, missionnaire, œcuménique permet de pointer les enjeux théologiques d'une déclaration de foi

Parler d'une déclaration de foi nous place naturellement sur le terrain des idées, de la doctrine, des formulations théologiques. Dans cette perspective, la rédaction d'une déclaration de foi devient une tâche pour des experts, et son appropriation ensuite une question de compréhension et d'adhésion (ou pas) intellectuelle. Le processus de son élaboration est marqué par la confrontation d'idées théologiques et de courants ecclésiastiques. L'objectif est de formuler un texte fédérateur, qui exprime les convictions qui sont communes à toute l'Église.

Je propose d'aborder la question à partir de ce que nous vivons et de ce qui nous fait vivre en Église. Une déclaration de foi n'est pertinente que dans la mesure où elle rend compte d'un Évangile qui est puissance de vie pour ceux qui la déclarent. C'est ainsi que l'apôtre Paul affirme que la Bonne Nouvelle qu'il annonce n'est pas une affaire de paroles seulement, mais de puissance de l'Esprit et force de transformation pour celui qui croît (1 Thes 1.5 ; 1 Cor 2.4).

Église de témoins

Une déclaration de foi va redire ainsi ce qui est vital pour l'Église, ce qui lui donne vie, ce qui la dynamise. Elle a une dimension de témoignage, car elle rappelle l'Évangile reçu, mais elle est également promesse, car elle invite à avancer plus loin sur le chemin des disciples du Christ.

Pour l'Église protestante unie aujourd'hui, ce chemin est celui d'une Église de témoins ! Si ce terme cherche à articuler

l'élan spirituel que nous voulons vivre en Église, il risque lui-même de n'être qu'un slogan s'il ne s'appuie pas sur une dynamique spirituelle réelle et un fond théologique solide. C'est pour cela qu'une déclaration de foi est importante : elle nous redit l'essentiel qui fonde l'Église aujourd'hui, et elle nous mobilise pour devenir des témoins actifs de ce message devenu pour nous puissance de vie.

Fonction doctrinale

Le premier aspect d'une déclaration de foi que nous pouvons ainsi mettre en lumière est sa fonction doctrinale. Mais en articulant son contenu théologique central, la déclaration de foi n'a pas comme objectif de figer, mais de mettre en mouvement. Elle a un rôle pédagogique pour accompagner et encadrer le développement spirituel de l'Église. Elle permet d'articuler ensemble contenu et confiance comme deux versants de la même réalité de la foi. Si le témoignage chrétien est subjectif (c'est la confiance qui nous fait parler de notre expérience personnelle), il a également un référent objectif (le contenu qui est l'Évangile que nous proclamons). Cette Parole nous rejoint, devient puissance de vie pour nous, et nous ouvre sur le monde. « *Ce que nous annonçons, ce n'est pas nous-mêmes, mais Jésus-Christ le Seigneur* ». (2 Cor 4.5).

La force d'une déclaration de foi est de répondre à la question : de quoi témoignons-nous ? Sans se substituer au témoignage biblique, elle structure les convictions de foi qui en découlent. Comme le souligne Bonhoeffer, il s'agit de « *formu-*

ler les vérités fondamentales de la foi : que croyons-nous vraiment, c'est-à-dire de telle façon que notre vie en dépende ? »¹ En redisant ce cœur dynamique, ce que le Nouveau Testament appelle le kerygme, la déclaration de foi rappelle ce qui constitue l'Église en protestantisme : pas une parole de magistère, mais la Parole dynamique de Dieu annoncée dans la prédication et les sacrements.

Ce rôle doctrinal est essentiel, car il permet de protéger le témoignage individuel et collectif des dérives du subjectivisme. Chacun est témoin de l'Évangile, mais la déclaration de foi donne à l'Église des repères théologiques, en la décentrant d'elle-même, et en rappelant ce qui constituent l'unité de l'Église.

Comme l'affirme Laurent Gagnebin, « Plus qu'une signature individuelle, une déclaration de foi appelle un rassemblement. Elle est un drapeau, on dit avec elle ce que notre Église proclame et non pas un catalogue personnel de croyances »². Si la déclaration de foi a donc un effet régulateur pour rappeler à tous (et notamment aux prédicateurs et aux pasteurs) les fondements de l'Évangile annoncé par l'Église, elle a surtout un effet libérateur, car elle permet à la communauté de situer leur unité dans l'Évangile proclamé et non pas dans des éléments secondaires. Centré sur le Christ, chacun peut y trouver sa place. « Et quand chaque partie du corps fait son travail, le corps grandit et se construit lui-même dans l'amour. » (Ép. 4.16)

Fonction liturgique

La déclaration de foi rappelle ce qui nous unit, elle tourne les yeux vers l'essentiel, elle invite à la reconnaissance. Et à la prière. Sa fonction liturgique est donc centrale à toutes les confessions de foi individuelles ou ecclésiales, car il s'agit de paroles de foi qui engagent et qui s'expriment souvent sous forme de prière. Dans

1) Dietrich Bonhoeffer, *Résistance et soumission*, Genève, Labor et Fides réédition 2006
2) Laurent Gagnebin, ref

la tradition luthéro-réformée française, les déclarations de foi ont joué le rôle liturgique de confession de foi, notamment lors des célébrations officielles : cultes de reconnaissance de ministères ou d'ouverture de synodes.

Cette dimension confessante est particulièrement présente dans la Déclaration de foi de 1938, qui s'exprime sous forme de prière : « Au moment où elle confesse sa foi au Dieu Souverain et au Christ Sauveur, l'Église réformée de France éprouve avant toutes choses le besoin de faire monter vers le Père des miséricordes le cri de sa reconnaissance et de son adoration... »³

La fonction liturgique rejoint ici la fonction doctrinale : l'affirmation de l'action de Dieu est à elle seule motif pour adorer et louer Dieu ensemble. Ce texte permet de comprendre qu'une déclaration de foi a une fonction liturgique au-delà de son rôle symbolique. En affirmant le cœur de l'Évangile sous forme de confession de foi collective, l'assemblée s'ouvre à la présence du Dieu qu'elle confesse. La parole collective permet d'habiter les paroles écrites.

Cette appropriation spirituelle n'est pas seulement cognitive (« j'affirme le pardon des péchés, donc je m'ouvre au pardon de Dieu dans ma vie »), mais narrative (« j'entends à nouveau le récit du salut dans la confession de foi et je découvre que j'y ai aussi ma place : c'est également mon histoire »).

C'est ainsi que la déclaration de foi devient acte de service spirituel (« leiturgia »), une invitation à s'ouvrir à la réalité de ce qui est affirmé. Nous voyons des traces de ce mouvement d'appropriation dans le Nouveau Testament, où une affirmation de foi (ce que Dieu a fait en Christ) conduit à une appropriation expérientielle dans la vie de ceux qui l'entendent (ce que Dieu fait en moi par son Esprit). Dans l'épître aux Éphésiens, par exemple, ayant affirmé la richesse des bénédictions reçues en Christ (1.3-14), l'auteur prie logiquement

3) Déclaration de foi de l'Église réformée de France, 1938,

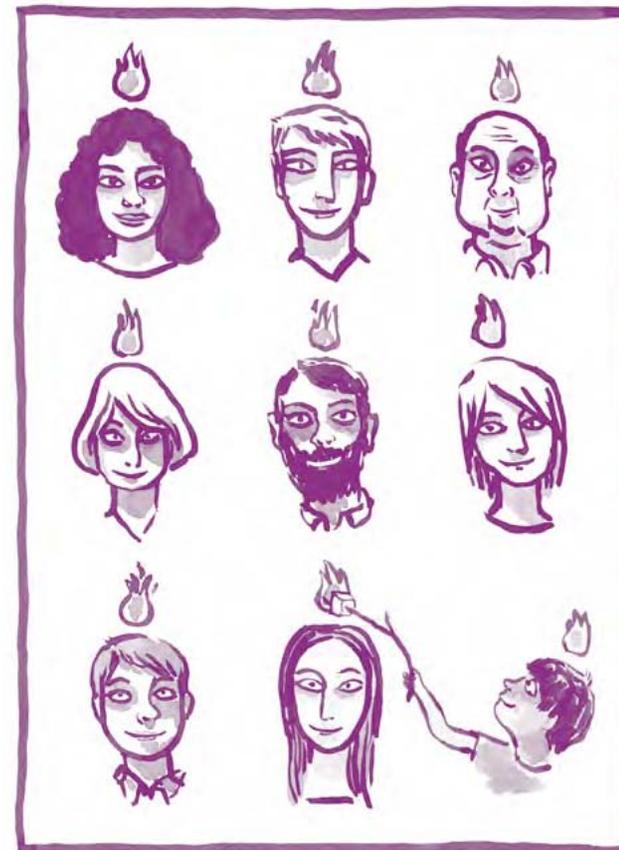
pour que ses lecteurs connaissent dans leur expérience la réalité dont les paroles témoignent (1.15-23).

Cette fonction liturgique rappelle ainsi à l'Église que son appel n'est pas de conserver une vérité, mais de l'incarner et de se laisser transformer par elle. On ne récite pas seulement les paroles d'une déclaration de foi, on les confesse. Et de cette manière, elles deviennent Bonne Nouvelle pour nous.

Fonction œcuménique

La troisième fonction d'une déclaration de foi sous l'angle d'une *Église de témoins*, est la fonction œcuménique. Si toute confession de foi rappelle l'identité en Christ de ceux qui la disent, une déclaration de foi officielle d'Église joue un rôle important dans la construction de son identité ecclésiale. Elle permet de situer l'identité assumée de l'Église, au-delà des différences individuelles.

Alors il voit apparaître des langues, comme des langues de feu - Actes 2.3



Cette fonction œcuménique s'adresse d'abord aux communautés locales. Une déclaration de foi permet de se rassembler en Église au-delà des différences, d'affirmer que nous formons un seul corps, et que ce corps est marqué par son ouverture à tous. Cette unité est déjà une forme puissante de témoignage. Elle sert également de signe de la communion qui relie des paroisses, des œuvres et des mouvements au-delà du local. Mais si une déclaration de foi donne une identité à l'Église, c'est pour souligner son unité, pas pour en faire un facteur d'exclusion.

En 2017, la nouvelle déclaration de foi de l'Église protestante unie de France aura à nouveau cette vocation œcuménique, car elle devra permettre de renforcer l'union entre luthériens et réformés, entre paroisses, œuvres et mouvements, mais également entre des tendances théologiques et ecclésiales diverses.

Une déclaration de foi dit également l'universalité de l'Église au-delà des frontières. Elle sert de carte de visite, qui souligne les points de convergence avec d'autres familles d'Église, tout en pointant les différences.

C'est ainsi qu'une déclaration de foi peut signaler la conclusion d'un processus de rapprochement (ERF en 1938, Leuenberg en 1973⁴), mais peut également servir de point de départ pour des échanges et des dialogues entre Églises. Dans les deux cas, la déclaration de foi rappelle que l'Église visible fait partie de l'Église invisible et que la source d'unité qui est le Christ ouvre son corps, l'Église, à la dimension universelle qui traverse les temps et les espaces.

Fonction missionnaire

Si la fonction doctrinale souligne le contenu unifiant de la foi, la fonction liturgique invite à une appropriation des réalités affirmées, et la fonction universelle rappelle la communion qui relie les

4) Concorde de Leuenberg, *Les accords et dialogues œcuméniques*, Lyon éd Olivétan, 2008

Églises au-delà des frontières, la fonction missionnaire rappelle que déclarer sa foi, c'est se mettre en mouvement, se laisser envoyer par un Dieu qui est lui-même missionnaire.

En affirmant le cœur de l'Évangile dans des paroles d'aujourd'hui, une déclaration de foi est bien sûr déjà une forme d'annonce missionnaire. Elle rappelle à la fois l'action de Dieu envers l'humanité et son actualité dans chaque contexte précis.

Mais déclarer notre foi, c'est aussi redire l'histoire d'un Dieu en mouvement vers sa création, vers l'humanité, vers chacun. Et c'est également une invitation à se mettre en mouvement au diapason de ce même Évangile.

Comme Luc, qui démarre le livre des Actes en présentant l'histoire de l'Église comme le prolongement du ministère du Christ (« Dans mon premier livre, Théophile, j'ai parlé de tout ce que Jésus a commencé de faire et d'enseigner... » Ac. 1.1), une déclaration de foi nous place dans le prolongement du mouvement de Dieu vers sa création en Christ.

Nous ne sommes plus seulement des croyants, ou même des témoins de son action, mais des ambassadeurs, des porteurs d'un message, des envoyés en mission, des apôtres. Dire et entendre une déclaration de foi, met ainsi l'Église en mouvement et lui rappelle sa mission. Elle n'existe pas pour elle-même ; elle est appelée à prolonger le ministère du Christ, à annoncer en paroles et en actes que le Royaume de Dieu est proche (Mc 1.15). Déclarer notre foi nous fait corps ensemble, mais nous rappelle aussi que le corps du Christ est appelé à agir. A servir, aimer, annoncer, partir.

C'est ainsi qu'une déclaration collective de foi est aussi un envoi, un appel à l'action, une mise en route.

Pour l'Église protestante unie de France, qui veut être une Église de témoins, la confession ensemble de notre foi souligne non seulement que nous sommes tous des témoins, mais également que les témoins que nous sommes formons l'Église. Et que chaque fois que nous disons ensemble une déclaration de foi, notre communauté est envoyée vers d'autres pour déclarer la Bonne Nouvelle.

Du point de vue d'une *Église de témoins*, voici donc quatre fonctions d'une déclaration de foi. La fonction doctrinale, qui permet d'affirmer le contenu de la foi qui unit l'Église et qui fonde son témoignage. La fonction liturgique, qui invite l'Église à traduire ses convictions de foi en reconnaissance et adoration. La fonction œcuménique, qui rappelle qu'une Église locale n'est pas seule, elle fait partie de l'Église universelle, dont le seul chef est le Christ. Et la fonction missionnaire, qui rappelle à l'Église qu'une fois appelée, elle est également envoyée pour annoncer l'Évangile dans le monde.

Ces quatre fonctions peuvent facilement être mises en concurrence. Mais ce serait une erreur, car ces quatre fonctions font ensemble l'écho de l'identité première de l'Église, telle qu'elle est affirmée dans les quatre marques classiques de l'Église : nous croyons l'Église Une (fonction doctrinale), Sainte (fonction liturgique), Catholique (fonction universelle), Apostolique (fonction missionnaire)⁵. C'est en tenant ces fonctions ensemble que l'Église protestante unie de France pourra, elle aussi, déclarer sa foi avec confiance et avancer sur le chemin d'une *Église de témoins*. ■

5) Symbole de Nicée-Constantinople, une des confessions de foi « œcuméniques » de l'Église.



Et après ?

Les grandes lignes de la méthode synodale

La déclaration de foi de l'Église protestante unie de France est un texte d'importance constitutionnelle : selon les décisions que prendra le synode national, elle figurera non seulement dans le préambule de la Constitution et des statuts de l'Union nationale, mais aussi et selon un calendrier à déterminer dans les statuts-types des associations cultuelles, certaines liturgies de l'Église, etc. Comme tout texte de cette nature, son examen et son adoption répondent à des exigences particulières¹, dont le but est de favoriser l'examen le plus approfondi du projet dans l'Église, puis son adoption avec un large consensus.

Les étapes passées

Comme cela a été indiqué, notamment lors des synodes nationaux passés, le Conseil national a confié en 2013 à un groupe de onze personnes², coordonné par le professeur Jacques-Noël Pérès, le soin de rédiger un texte qui puisse servir de base de travail pour les Églises puis les synodes. Ce groupe a travaillé librement, en se tenant informé des développements du processus « 1517-2017. Protester pour Dieu, protester pour l'Homme. Quelles sont nos thèses pour l'Évangile aujourd'hui ? » et en particulier des grandes lignes qui se sont dégagées des rencontres du 11 octobre 2014, et en rencontrant le coordonnateur de cette dynamique, Jan-Albert Roetman. Ce groupe a achevé son travail au début de

1) Ces règles procèdent de l'article 36 §§ 1 et 3 de la Constitution, de l'article 10 des statuts de l'Union nationale, des articles 51, 58 et 59 du Règlement des synodes.

2) Outre Jacques-Noël Pérès, coordonnateur du groupe, Guilhen Antier, Marc Boss, Frédéric Chavel, Pierre Encrevé, Agnès Lefranc, Marie-Christine Michau, David Mitrani, Antoine Nouis, Dany Nocquet, Raphaël Picon.

l'été 2015 et le Conseil national a décidé de transmettre telle quelle, le moment venu, la proposition de base que le groupe lui a remise.

Le Conseil national a nommé les deux rapporteurs nationaux sur ce sujet : Katharina Schächl, pasteure et animatrice théologique du service Théovie, et Pierre Bühler, professeur de théologie systématique aux facultés de Neuchâtel puis de Zürich. Les conseils régionaux ont nommé les rapporteurs devant leur synode régional. Une première rencontre de travail entre les uns et les autres a eu lieu le 16 octobre 2015. Enfin, la présente livraison de la revue *Ressources* a été élaborée et diffusée, afin d'ouvrir la réflexion sur ce qu'est une déclaration de foi et sur ses enjeux, ses enracinements bibliques, ses arrière-plans historiques et contemporains.

Les étapes à venir

Début janvier 2016, les paroisses et Églises locales, les ministres et les conseils régionaux reçoivent un dossier comprenant :

- un rappel de l'historique, des enjeux et de la méthode de travail,
- le texte de la proposition de base (ou : version 1), accompagné de quelques explications rédigées par le groupe coordonné par Jacques-Noël Pérès,
- un bref commentaire de cette proposition de base sous l'angle de ses résolutions avec la dynamique 2017,
- les propositions établies par les rapporteurs.

Ces propositions seront par ailleurs complétées, dans chaque région, par des commentaires et consignes (modalités spécifiques, échéances précises, etc.) élaborés par les rapporteurs régionaux.

De janvier à fin mai 2016, les paroisses et Églises locales travaillent à partir de ce dossier et selon les indications qui auront été données par les rapporteurs de leur région, puis adressent à ceux-ci leurs contributions : questions, critiques, réflexions, propositions, etc.

Pendant l'été 2016, les rapporteurs régionaux font une synthèse des contributions qu'ils ont reçues des paroisses et Églises locales. À partir de cette synthèse, les rapporteurs nationaux établissent un avant-projet de déclaration de foi (ou : version 2). Les rapporteurs régionaux préparent leur rapport et la proposition d'avis qu'ils soumettront au Synode régional.

Parallèlement, des Églises-sœurs de l'Église protestante unie de France, en France et à l'étranger, auront été informées de cette démarche et consultées. Les Communautés, œuvres et mouvements auront été sollicités. Le Grand Kiff aura proposé des « thèses » rédigées pendant le rassemblement. Les synodes régionaux seront informés des échos recueillis à l'occasion de ces consultations.

En novembre 2016, les synodes régionaux débattent sur la base des rapports qui leur sont présentés et formulent leur avis (au sens de l'article 58 du Règlement des synodes), qui éclaire, balise et oriente les travaux à venir du Synode national.

De décembre 2016 à mars 2017, les rapporteurs nationaux élaborent une synthèse des travaux des synodes régionaux, rédigent leur rapport et préparent le projet de déclaration de foi (ou : version 3).

Du 25 au 28 mai 2017, le synode national se réunit, probablement à Lille (à confirmer). Dieu voulant, il adopte, à la majorité des deux tiers, la déclaration de foi de l'Église protestante unie de France.

Ultérieurement, vraisemblablement lors du synode national 2019 et sur avis des synodes régionaux 2018, les décisions complémentaires seront prises : insertion dans la Constitution, les statuts de l'Union nationale, les statuts-types des associations culturelles, etc.

Laurent Schlumberger, pasteur,
président du Conseil national

RESSOURCES est la revue de l'Église protestante unie de France, publiée par les Éditions Olivétan

Directeur de publication : Laurent Schlumberger
Rédacteur en chef : Daniel Cassou
Comité de rédaction de ce numéro : Marc Boss, Andy Buckler, Daniel Cassou, Denis Heller, Marc Pelcé, Laurent Schlumberger.
Mail rédaction : ressources@eglise-protestante-unie.fr



47, rue de Clichy - 75009 PARIS
Tél. : 01 48 74 90 92 - Site : www.eglise-protestante-unie.fr

Reproduction des articles autorisée sous condition d'indication de la source : « Ressources - Église protestante unie de France »

Conception graphique et réalisation :
Jean-Marc Bolle/MAJUSCULES - jm.bolle@free.fr

Abonnements : Édition Olivétan

BP 4464 - 69241 LYON cedex 04
Tél. : 04 72 00 08 54 - Site : www.editions-olivetan.com

Tarif 2015

Abonnement pour 5 numéros : 25 €
Achat au numéro : 7 €



Impression : IMEAF - 1435, route de St-Gervais, La Colline 26160 La Bégude-de-Mazenc

ISSN : en cours

Dépôt légal : 4^e trimestre 2015

Crédits photos Couverture : Bahia Alecki ; 2e de couv. : Alix Miquel · Intérieur p.3, 15, 43, 54, 61 : Albert Huber ; p.5 Gérard Boniface ; p.10, 22, 46, 57 : Bahia Alecki ; p. 18, 25, 31, 34, 38, 50 : DR ; p. 40, 63 : Daniel Cassou

Les confessions de Roland Giraud

Accueillir Roland Giraud est un moment privilégié. En toute liberté, il retrace sa vie professionnelle de comédien et aborde sans complexe sa quête de Dieu comme témoin de l'Évangile

Si vous deviez contribuer à l'écriture d'une déclaration de foi quels seraient les mots que vous retiendriez ?

Propos
recueillis par
Daniel Cassou

Roland Giraud : C'est une question délicate et intime qui demande beaucoup de réflexion. Le premier mot que j'inscrirai certainement sur ma feuille blanche serait celui d'une rencontre. La foi est d'abord une rencontre ! En tant que converti tardif au christianisme, j'ai vécu des rencontres d'hommes et de femmes extraordinaires par leur spiritualité qui m'ont ouvert à la transcendance divine. D'abord, je pense à l'abbé Revel, un copain de régiment lors de mon service national en Algérie en 1963. Dans un contexte difficile, nos longues discussions m'ont beaucoup éclairé.

Ce qui a été déterminant est la rencontre avec Maaïke Jansen, une jeune comédienne comme moi arrivant à Paris en 1965 et qui deviendra la femme de ma vie ! D'origine hollandaise, sa piété protestante calviniste et la rencontre chaleureuse de sa famille ont été une découverte bouleversante. Moi qui avais vécu une enfance fragile et solitaire au Maroc, puis expatrié à Montauban, j'ai été accueilli à bras ouverts dans cette famille hollandaise qui devenait la mienne !

Ces rencontres ont été comme des petits cailloux blancs sur ma route pour découvrir Dieu. Oui, l'amour de Maaïke a été un révélateur de cet amour. Mon baptême à 26 ans a été une réponse à toutes ces rencontres qui m'ont guidé vers Dieu.

Aujourd'hui, je suis inquiet par l'addiction à nos nouvelles technologies, nous vivons dans un monde interconnecté où des barrières n'existent plus en apparence. Dans

les trains et les métros, chacun a les yeux fixés sur sa tablette ou a son casque sur les oreilles. Nous nous isolons de plus en plus des autres, les véritables rencontres deviennent rares.

Dans son célèbre roman 1984, George Orwell, avait tout compris ! Dès 1950, il dénonçait un monde où la technique devenait un symbole de la domination politique, notamment au service de la manipulation psychologique. Une sorte de Big Brother qui contrôle chaque être humain tant dans sa sphère publique que privée. Je crois que la foi est d'abord une rencontre, en opposition à l'Internet qui brise souvent la rencontre et confine dans un isolement. Le virtuel n'est pas mon affaire !

Ma prière pour ce jour serait :
Mon Dieu fait en sorte que nous puissions toujours nous parler et te parler
Ne nous abandonne pas à nous-même,
Mais que ton amour crée sans cesse des espaces de communion entre les humains
Rends nous sensible à la souffrance et au mal sur la terre.
Fais que le bien que je veux faire, ne devienne pas un mal...
Apprends-nous à vivre comme frère avec les humains.

La confiance comme une force inébranlable

J'ai découvert auprès de mon épouse Maaïke, une femme extraordinaire. Elle est bien plus confiante que moi par sa force de caractère et sa spiritualité. Je me suis souvent rattaché à elle pour surmonter les épreuves en particulier lors du décès de notre fille Géraldine. Dès le début de

ma carrière, elle a été une force pour me donner confiance et me diriger. Lorsque le succès a été au rendez-vous en particulier au cinéma en 1985 avec *Trois hommes et un couffin*. Maaïke m'a mise en garde pour éviter de me laisser griser par le succès. Les tentations sont grandes de se croire une star ! Les succès comme les passages à vide sont des épreuves à surmonter pour un comédien et se forger ainsi son caractère ! Maaïke m'a toujours ramené à l'essentiel : vivre sous le regard de Dieu, une confiance indéfectible.

Cette confiance est un bien précieux, car dans mon enfance j'ai souffert de ce manque de confiance en moi, jusqu'à

avoir un sentiment d'être abandonné, ni même espéré par mes parents. Je garde le souvenir d'un père dominant et sévère. J'avais une peur bleue de ce père et une peur viscérale de l'école. Avec mes yeux d'enfant, le maître d'école était associé symboliquement à la figure du père, ma scolarité a été un calvaire, je n'ai pas eu de diplôme ! Mon père était meurtri de me voir aussi bloqué à l'école par rapport à mon frère aîné toujours brillant.

J'ai appris plus tard à exister par moi-même, je suis un peu un miraculé de la vie ! Mon regret

est de ne pas avoir montré à mon père que j'avais réussi dans ma vie professionnelle. Avant de mourir, il a rencontré Maaïke alors que nous n'étions que fiancés. Mon père a pris sa main dans la sienne et lui a souri, comme je ne l'avais quasiment jamais vu sourire. Maaïke en a été troublée et moi bien plus encore.

La confiance en Dieu est à l'image de cet enfant qui met sa main dans celle de son père pour traverser la rue et qui a une totale confiance en lui. Être chrétien, c'est apprendre à vivre cette confiance inébranlable dans l'amour de Dieu. C'est l'œuvre de notre vie que de traverser la rue, en pleine confiance malgré les épreuves et les accidents de nos existences. Restons alors des petits enfants dans les mains de Dieu !

Apprendre à pardonner

Nous avons vécu le traumatisme de la perte d'un enfant mort-né. Cette épreuve nous l'avons vécu alors que Géraldine

avait juste trois ans. Elle refusait la venue de ce bébé, face à ce drame, Géraldine s'est sentie coupable du décès de son petit frère. Cette culpabilité a eu des incidences profondes sur sa construction psychologique d'enfant. Dans son adolescence, Géraldine s'est mise à boire de manière inconsidérée, son addiction à l'alcool était un de ses démons disait-elle. Nous avons perdu notre fille unique dans des conditions atroces du 1^{er} novembre 2004, date de la disparition de Géraldine, jusqu'à cette journée du 9 décembre,

où les corps de Géraldine et Katia Lherbier¹ étaient retrouvés dans le puisard du jardin de Jean-Pierre Treiber. Cette épreuve épouvantable, est devenue l'affaire Giraud-Lherbier très médiatisée, nous étions en



1) Roland Giraud, *En toute liberté*, édition le Passeur, 2013

permanence harcelés par des journalistes. Les rebondissements de l'affaire avec des complicités supposées de Marie-Christine Van Kempen, la tante de Géraldine, ont fait éclater l'entente dans la famille de Maaïke qui ne nous a pas soutenue.

Nous avons cependant reçu des lettres magnifiques de personnes éloignées, alors que certains de nos amis et collègues changeaient de trottoir pour éviter de nous parler. Leur silence était une maladresse et une souffrance supplémentaire à notre malheur.

L'évasion de Jean-Pierre Treiber, puis son suicide en prison, n'ont pas permis de mettre des mots sur cette terrible affaire et faire notre deuil en pardonnant. Ma femme a eu la force et le courage de considérer que ce que nous vivions était une épreuve qui pouvait être salutaire. Cette épreuve n'a pas détruit l'essentiel : notre foi. Oui, Dieu n'éprouve que ceux qui l'aiment. Mais que Dieu me pardonne mon manque de pardon, lui seul est Dieu, moi je ne suis qu'un père blessé.

Résister et persévérer

Avec Maaïke, nous partageons chaque jour un temps de lectures bibliques et des livres de spiritualité. C'est une respiration indispensable pour chacun, nous y puisons l'espérance de Dieu sans laquelle il n'y a pas de foi possible, même si nous vivons souvent dans une vallée de larmes, comme le rappelle le psalmiste (Ps 84). Aujourd'hui, il nous faut aussi résister au mal, avec toutes les formes d'intégrisme qui détruisent la dignité humaine. Il faut résister et espérer, d'autres l'ont fait avant

nous, mais en réalité il n'y a pas d'autre solution. Les martyrs et les protestants persécutés ont eu cette espérance indéfectible pour résister face aux persécutions, je pense à Marie Durand qui a gravé ce mot « *résister* » à la Tour de Constance.

La foi est ferme. Nous ne connaissons pas les épreuves à venir, si nous ne résistons pas par nous-même, trouvons alors autour de nous des gens qui nous aident à résister. Relisons les textes bibliques, dans la personne du Christ qui, mieux que Lui, a su résister au mal, Pardonne leur car ils ne savent pas ce qu'ils font. L'espérance en Dieu nous appelle à la résistance. La foi pousse alors le chrétien à la persévérance. Oui, l'épreuve le rend plus fort. Il faut viser les choses essentielles de la foi : Aimer le prochain comme soi-même, donner sa vie pour les autres et s'oublier soi-même pour donner sa vie pour les autres.

L'amour inconditionnel de Dieu

Le dernier mot que je rajouterai sur ma feuille serait l'amour de Dieu, un amour inconditionnel, au-delà de nos identités et de nos capacités. Malgré les épreuves de la vie, il faut tenir compte de ce que l'on nous a donné. J'estime que l'on m'a beaucoup donné tant sur le plan professionnel avec l'amour du public et surtout l'amour de ma femme.

L'épreuve que nous avons vécue avec l'assassinat de notre fille Géraldine, nous pousse à rester fidèle dans la vérité du message du Christ « *Ayez confiance* ». Croyez en ce message quoiqu'il vous arrive. ■