

# L'ÉGLISE FACE AUX NOUVELLES SPIRITUALITÉS

par Gérard SIEGWALT

Ma contribution à notre réflexion\* comportera trois parties :

- dans une première partie, je caractériserai à gros traits ce qu'on entend par « nouvelles spiritualités » et par « religieux » ;
- dans une deuxième partie, je dirai le sens et les implications du « face à » qui réfère l'Église à ces nouvelles spiritualités ;
- dans une troisième partie, enfin, je parlerai de l'Église à sa source de rayonnement.

## I.

Le thème général de cette rencontre, ce sont les nouvelles spiritualités, ou le « religieux », la religiosité aujourd'hui. Il est intéressant, et significatif, de constater le flou de la formulation. Ce à quoi le sujet se réfère, c'est ce qu'on nomme le « Nouvel Âge », et dans cette mouvance se manifeste un ensemble d'une extraordinaire

\* Communication faite le 19 mars 1995 au Centre de Storckensohn, dans le cadre d'un Colloque organisé par l'ERF — région Est — sur « Nouvelles spiritualités. Le 'religieux' aujourd'hui ».

Quelques indications bibliographiques sur le « Nouvel Âge » :

J. Vernet, *Le Nouvel Âge*. P. Tequi, Paris, 1990. C.-A. Keller, *New Age* ; D. Muller, *Réincarnation et foi chrétienne* ; du même, *Fascinante astrologie* : ces derniers titres dans la coll. « Entrée libre », Labor et Fides, Genève, 1990 ss. Cf. aussi B. Bastian, *Le new age*, OEIL Paris, 1991.

complexité qu'on a caractérisé à juste titre comme étant une « nébuleuse ».

Regardons-y donc d'un peu plus près.

On peut déceler trois entités distinctes qui, tout en s'interpénétrant dans cette mouvance, restent néanmoins distinctes.

Il y a d'abord le « religieux » comme tel. On peut le définir à l'aide des traits suivants.

Premièrement, le religieux est d'ordre *spirituel* (cf. l'association entre « nouvelles spiritualités » et le « religieux »). Nous vivons dans une civilisation marquée dans ses données les plus porteuses, non pas par l'absence du spirituel et donc de l'esprit, mais par sa réduction, par sa mise au service d'autre chose. Le mot d'ordre de 1789 — liberté, égalité, fraternité — est un mot d'ordre spirituel ; il renvoie à des valeurs qui sont en fait des valeurs spirituelles, c'est-à-dire qui ouvrent l'espace à l'esprit et, partant, au sens. Ils ne disent certes pas ce sens, qui est au-delà de ce que ces mots désignent, mais, pris tels quels, ils respectent cet au-delà et permettent qu'il advienne. Or, le XIX<sup>e</sup> et le XX<sup>e</sup> siècles ont vu le triomphe de l'économique, du politique et, de manière plus aléatoire, du social. Les valeurs spirituelles du mot d'ordre de la Révolution française ont été réduites dans leur portée spirituelle et accaparées par l'économie dite libérale, par l'organisation politique caractérisée par l'égalité représentative, par une certaine tentative de solidarité sociale. Je ne parle ici que de ce qu'on appelle la civilisation occidentale ; je n'évoque pas les perversions totalitaires des principes de 1789 dans feus l'idéologie et les régimes communistes. Je parle là, non plus de valeurs, mais de principes, car les valeurs y étaient entièrement asservies à une conception immanentiste, ou plus simplement matérialiste des choses, qui obstruait totalement l'au-delà spirituel du sens ; ce sens était entièrement immanentisé et rejeté en tant que spirituel ; ce n'est que comme sens spirituel que celui-ci ouvre l'immanence de ce monde vers son au-delà qui le transcende. Mais à propos de la civilisation occidentale il faut dire de même que les valeurs de 1789 ont été réduites largement à des principes ; le libéralisme en économie, la démocratie en politique, l'effort de justice au plan social (je ne mets bien entendu pas tout cela en question en tant que « valeurs » et donc en tant que données « avant-dernières », n'occultant pas la réalité « dernière » de ce qu'on appelle communément le sens et de ce que théologiquement nous appelons

Dieu) tendent à se référer à eux-mêmes comme à leur propre norme et à ignorer la question du sens. Notre civilisation est, comme telle, immanentiste ; le spirituel, là où il n'est pas asservi, est marginalisé ; il est de l'ordre du « privé ».

Ce qu'on nomme « le retour du religieux » est fondamentalement le retour du spirituel, de la dimension de l'esprit, de la question du sens, ou de la transcendance, ou de Dieu. Il exprime une protestation, venant des profondeurs de l'homme, contre le réductionnisme. Il porte en lui une puissance de renouveau — de révolution — aux plans économique, politique et social, en les référant à l'esprit comme norme dernière. Mais la portée, révolutionnaire en puissance, de la redécouverte de l'esprit vaut, par delà les trois plans indiqués, d'abord et fondamentalement pour l'être humain lui-même, comme personne spirituelle et, partant, comme être de communion, car l'esprit n'est pas individualiste mais tout à la fois personnel et communel.

Deuxièmement, le religieux est *totalisant*. Il l'est dans un double sens. *D'une part* il l'est en tant que le religieux est, selon l'étymologie même du mot, la conscience de l'interdépendance de tout, de la relation qui lie chaque chose à toutes les autres choses et à tout. Alors que notre civilisation est caractérisée par le cloisonnement des approches du réel et donc par l'émiettement, alors qu'elle est caractérisée sinon fondamentalement du moins pratiquement par un dualisme entre la nature largement réduite en objet à la disposition de l'homme, et ce dernier comme « maître et possesseur de la nature » (Descartes), la nouvelle (et en fait très ancienne) conscience religieuse des choses est attentive à la relationnalité comme ce qui caractérise le réel. Tout dépend de tout, et tout ce qu'on fait à tel aspect de la nature ou à tel aspect de l'homme ne peut être sans autre isolé du tout de la nature et de l'homme. *D'autre part*, le religieux est totalisant par la question du tout et de l'au-delà de tout, de la transcendance qu'il pose. La conscience de la transcendance est le propre du religieux ; je précise : non tant — en tout cas pas seulement — d'une transcendance qui est au-delà du réel saisissable et donc immanent, mais de la *dimension* de transcendance inhérente au réel. Nous devenons à nouveau conscients du fait qu'il y a des enjeux derniers dans les réalités avant-dernières : il y a des enjeux derniers au plan économique : qui est le maître, l'argent ou Dieu ? ; au plan social : qu'est-ce que d'être une communauté humaine ? ; il y

a des enjeux derniers dans les sciences de la nature (les questions de bio-éthique ne sont qu'un exemple particulièrement voyant, mais il s'agit là seulement de la partie émergée d'un iceberg ; il y a des enjeux derniers en amont déjà de ce point, dans les principes — épistémologiques — mêmes des sciences, pas seulement dans leurs aboutissements), aussi dans les sciences de l'homme, etc. Le religieux, dans ce sens, a trait, pour le dire avec une formule de Paul Tillich, à ce qui nous concerne de manière absolue, inconditionnée.

Troisièmement, enfin, le religieux est essentiellement *ambivalent*. Car l'esprit (nous avons dit que le religieux est d'ordre spirituel), qu'est-ce ? Et la totalité (nous avons dit que le religieux est totalisant), et plus particulièrement la transcendance, qu'est-ce ? Le religieux est un formidable *melting-pot* où viennent confluer tant de choses diverses ; c'est une véritable « foire des possibilités » (*Markt der Möglichkeiten*) comme on les connaît lors des *Kirchentage* en Allemagne mais multipliée par dix sinon par cent et davantage : il y a du gnostique et du mystique — on parle plus couramment aujourd'hui d'occultisme et de d'ésotérisme —, il y a du spiritisme et du voyeurisme, il y a de l'hermétisme et de la théosophie, il y a du satanisme et de l'angélisme, il y a de la psychologie des profondeurs et de la parapsychologie, il y a de la médecine douce et de l'écologie, il y a du scientifique et du para-scientifique, on y parle de magie et de systémique, de réincarnation et d'astrologie, etc. Le religieux, c'est une offre tous azimuts, mais sans boussole. C'est un bouillon extraordinaire de potentialités de toutes sortes mais qui, selon le choix qu'on fait — autrement dit : selon qu'on sait critiquement les intégrer ou non — peuvent aider à vivre ou rendre malades, spirituellement ou mentalement, psychiquement, physiquement. Le religieux est constructif et destructeur (« angélique » et « démoniaque »), il appelle à un discernement dont il ne donne pas lui-même le critère. Théologiquement parlant, nous sommes là dans le monde des dieux, de ce que saint Paul appelle les puissances, etc. dont il dit qu'elles sont à la fois créées par Dieu et donc bonnes *et* susceptibles de se pervertir et d'être par conséquent démoniaques (cf. Col 1, 16ss ; 2, 10ss) ; nous ne sommes pas dans le monde de Dieu qui est le Dieu des dieux.

L'ambivalence du religieux semble dépassée à l'intérieur de la mouvance du Nouvel Âge là où on y parle du « principe christique ».

Et, en effet, il s'agit là d'une affirmation qui montre à quel point le christianisme, la foi au Christ, est le moteur déterminant, du moins le point de référence d'une aile importante du Nouvel Âge. C'est un Christ à la fois cosmique et « œcuménique », universel et référé à toute l'humanité, qui est au cœur de cette tendance. Celle-ci pose la question aux différentes Églises, de savoir comment elles se situent par rapport à un Christ ainsi compris. Mais si cette tendance est présente dans le Nouvel Âge, elle n'émerge pas de manière univoque et y reste mêlée à une diversité voire une multiplicité de données qui reste très éparse.

Voilà pour le religieux.

Il y a ensuite *deux autres entités* qu'il faut évoquer en relation avec la nébuleuse du religieux du Nouvel Âge : elles y interfèrent et en même temps en sont distinctes, c'est-à-dire qu'elles survivront au-delà du Nouvel Âge, si celui-ci venait à se constituer en une réalité bien à part ou s'il venait à se disloquer à nouveau en ses pièces et morceaux.

Une de ces entités, c'est ce que Paul Tillich nomme *les quasi-religions*. Il en énumère trois en particulier : le fascisme (c'était le temps de Mussolini et de Hitler, mais le fascisme est de tous les temps), le communisme (de la Russie soviétique), et puis — mais après ce que j'ai dit concernant l'immanentisme de nos sociétés occidentales, est-ce une surprise ? — le libéralisme. Ce sont là des quasi-religions par leur prétention totalitaire. En langage traditionnel, on parle d'idolâtries. Notre civilisation occidentale sert plusieurs idoles : le veau d'or ou Mamon, le corps, eros et le sexe, le pouvoir et la violence, etc. Les idoles sont des réalités bonnes qui sont perverties, c'est-à-dire qui ont perdu la conscience de leur sens.

Il y a, enfin, l'autre entité qui appelle considération au plan du religieux en général et à côté des quasi-religions en particulier, ce sont *les religions historiques* elles-mêmes. Nous vivons d'un côté, au plan des Églises chrétiennes, dans une phase d'œcuménisme dont on ne saurait assez dire l'importance éminente, positive mais qui conduira aussi, et déjà conduit, de plus en plus à ce que j'appelle un christianisme à la carte<sup>1</sup> : il n'y a pas lieu de porter un jugement de valeur négatif sur le fait, mais il permet de saisir le défi que cela pose au ministère d'épiscopè et donc d'unité dans l'Église. Nous vivons d'autre part dans une société pluri-religieuse, dans laquelle l'Église

chrétienne — les Églises chrétiennes — ne sont qu'une composante, encore généralement majoritaire. Nous côtoyons ainsi en France, à côté du bouddhisme (je ne parle qu'en marge aussi des religions ethniques ou « primitives »), la réalité forte et imposante — quantitativement, bien entendu aussi qualitativement — de l'islam.

Les nouvelles spiritualités, liées au religieux en général, coexistent avec les quasi-religions et les grandes religions historiques.

## II.

Il s'agit maintenant de réfléchir au « face à », au face à face entre l'Église et les nouvelles spiritualités, ou, plus communément, le religieux tel qu'il apparaît dans le Nouvel Âge. Je ferai à ce propos les remarques suivantes.

**Premièrement**, le fait que l'Église soit placée « face à » est constitutif de l'Église, la caractérise par conséquent depuis ses origines. C'est que, fondamentalement parlant, l'Église, tout en étant dans le monde, n'est pas du monde ; elle est dans le monde, dans la société humaine, et avec elle et à travers elle le signe et l'instrument du royaume de Dieu (elle l'est dans sa vérité !). Cela signifie qu'elle n'a pas sa source ni sa norme, son critère, dans la société humaine mais en Dieu, en Celui qu'elle confesse comme Père, Fils et Saint-Esprit, le Dieu créateur, rédempteur et sanctificateur. L'Église confesse sa foi en Dieu dans la société humaine et devant elle, en face d'elle. Cela suppose de la part de l'Église un constant discernement. Le *discernement des esprits*, selon l'expression de saint Paul, consiste à appliquer le critère dernier qu'est Dieu, le Dieu révélé à Israël et en Jésus le Christ, tel que cette révélation est attestée dans les saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament, aussi bien à elle-même (car la « critique » de l'Église, comme de la religion tout court, est nécessaire à sa vérité) que, également, à la société, voire à tout : on peut dire dans ce sens que la critique de la société humaine comme de tout est nécessaire à leur vérité. Qu'est-ce qui est entendu par discernement ou « critique » (en grec *diakrisis*, qui contient la racine *krinô* qui donne « critique ») ? C'est loin d'être une critique purement négative ; cela peut aussi être une critique positive. Le « critère » de cette critique, de ce discernement, c'est le Dieu tri-un, c'est-à-dire le Père dans le Fils, dans le Christ, par le Saint-Esprit ; on peut aussi dire, tout simple-

ment, que c'est le Christ (parce que le Christ renvoie au Père et à l'Esprit). La formulation la plus ramassée de ce critère, je la trouve dans le Nouveau Testament dans Ép 1, 10 où il est dit que Dieu « récapitule toutes choses dans le Christ », c'est-à-dire qu'il donne à toutes choses leur tête en Christ. Voilà le critère : *le Christ récapitulateur*, le Christ tête de tout, le Christ Seigneur. Comment le Christ est-il tête, comment récapitule-t-il ? L'exemple de la foi de l'Ancien Testament peut le montrer, j'entends l'exemple de la récapitulation de la loi de l'Ancien Testament par le Christ, ou par l'Évangile. Le Nouveau Testament dit à ce sujet trois choses :

**1.** Le Christ abolit non tant la loi qu'une certaine compréhension de la loi, la compréhension légaliste qui absolutise la loi, qui conduit par conséquent à une religion des œuvres, ou des mérites ;

**2.** Le Christ confirme la loi dans sa vérité de loi de l'alliance, de loi de la grâce, de loi en tant que chemin du salut en vue du Christ ; et

**3.** L'évangile, le Christ, accomplit la loi, est la plénitude, l'accomplissement, étant entendu que l'accomplissement ne rend pas caduque la loi mais à la fois la présuppose, l'intègre et la parachève. Dans le même sens, le discernement des esprits consiste, vis-à-vis de « toutes choses », en l'occurrence vis-à-vis des nouvelles spiritualités, à dire, s'il y a lieu, leur part d'erreur, leur part de vérité et comment elles sont, ou ne sont pas, en route vers l'accomplissement de toutes choses dans le Christ.

**Deuxièmement**, en relation avec ce qui vient d'être dit, le phénomène des nouvelles spiritualités pose à l'Église chrétienne une formidable question de vérité. Car si, pour l'Église, le « critère » du discernement est le Christ récapitulateur de toutes choses, qu'a fait l'Église dans le passé et que fait l'Église dans le présent – donc aussi nos Églises — de ce critère ? Je relèverai à ce propos *deux perversions*.

La première a lieu lorsque l'Église pense pouvoir et devoir prendre la récapitulation de toutes choses dans ses mains à elle. Au lieu que ce critère dont le Christ est le sujet s'applique d'abord à elle-même avant de s'appliquer aussi à tout le reste, l'Église se substitue alors au Christ — ou accapare le Christ — pour se situer face au monde et

pour dire la vérité et l'erreur des choses. La récapitulation de toutes choses en Christ devient alors la récupération — certes critique, aussi critique négativement, mais tout de même la récupération — de toutes choses par l'Église qui s'arroge le monopole magistériel de la vérité. C'est là une perversion, car le Christ n'a pas remis la récapitulation de toutes choses à l'Église ; c'est lui-même qui l'effectue ; l'Église a à pressentir, à servir, à attester cette récapitulation, autrement dit elle a à être témoin du Christ récapitulateur de toutes choses, à discerner, aussi très concrètement face à tel réel donné, ce qui est de l'Esprit du Christ et ce qui ne l'est pas, mais dans la conscience qu'elle pratique ce discernement dans la foi et qu'il fait donc partie de son témoignage dans le monde, un témoignage qui, s'il s'applique aussi au plan temporel, est spirituel et s'adresse au discernement spirituel des uns et des autres. L'Église ne place pas légitimement les hommes devant elle-même ; légitimement, elle ne peut que les placer devant Dieu (*coram Deo*). Cela signifie, face aux nouvelles spiritualités, que nous n'avons pas, en tant qu'Église, à dire pour ainsi dire le droit, mais que nous avons à annoncer le Roi ; nous n'avons ni à « angéliser » ni à diaboliser le Nouvel Âge ; nous n'avons certes pas non plus à l'ignorer comme si nous, avec toute l'Église, n'étions pas placés « en face de » lui, comme si nous vivions en vase clos ; mais nous avons, compte tenu des nouvelles spiritualités et pratiquant le discernement des esprits à leur égard, à vivre du Christ et en lui et à l'attester selon la mesure de notre croissance en lui.

La deuxième perversion apparaît dès lors qu'on pose la question : qu'en est-il de ces « toutes choses » que le Christ récapitule, pour ce qui est de l'Église ? Ces « toutes choses » existent-elles pour l'Église ? En se référant à la confession de foi de l'Église, par exemple au symbole apostolique, la réponse est oui. Mais de fait, quelle est la place réelle de la création dans la foi de l'Église, de nos Églises ? Sous l'impulsion de la crise écologique, également de l'inégalité injuste et des conflits fratricides entre les hommes, il y a à cet égard un certain changement dans les Églises ces dernières années ; le mouvement dit conciliaire « Justice, paix et sauvegarde de la création » en est le signe. En même temps, nos Églises restent largement caractérisées d'une part par une compréhension individualiste du salut, d'autre part une compréhension du salut qui isole ce

dernier, et donc la rédemption de la création ; je parle à ce propos d'un rétrécissement sotériologique de la prédication de l'évangile par l'Église. La raison de ce rétrécissement, du retrait donc de l'Église du domaine de la création, est connue : même si les racines sont antérieures à l'époque moderne, c'est à l'époque moderne que, sous le coup du triomphe des sciences de la nature et de l'échec de l'Église à l'endiguer (qu'on pense à l'affaire Galilée !), l'Église s'est repliée de la nature, qu'elle a laissée aux sciences, sur l'homme et sur ce qui en lui paraissait irréductible à la nature : son âme, disons plus généralement sa subjectivité personnelle. Ayant abandonné la nature, elle a gardé de cet abandon comme la conscience d'un reniement ; celle-ci se traduit tantôt dans quelque chose qui ressemble à un esprit de revanche — une revanche à prendre sur les sciences de la nature —, tantôt et plus généralement dans la méfiance vis-à-vis de la nature et des sciences et para-sciences qui s'occupent d'elle. La foi s'accompagne de méfiance ; que de croyants qui sont en fait surtout des méfiantes ! « Il faut se méfier » de ceci et de cela, telle semble être la devise. Elle s'applique à tout ce que la foi et l'Église ont, en dépit de la confession de foi, abandonné en plus de la nature ; car une fois que le reniement — ou l'abandon — s'installe, il n'y a plus de fin. On abandonne, avec la nature, l'économique qui a trait, selon son aspect fondamental et premier (qui n'est pas le seul), à la relation organisée de la société à la nature, puis le politique, puis le social ; on abandonne les religions non-chrétiennes, les arts, la philosophie, le corps et donc la médecine, l'âme au sens psychologique, etc. Je caricature certes un peu, mais, en vérité, si peu pour ce qui est de pans entiers de la chrétienté guettée de plus en plus fortement par la tentation soit de l'intimisme frileux où les chrétiens sont tournés sur eux-mêmes, soit du sectarisme arrogant où ils absolutisent leur point de vue très partiel et veulent dicter leur loi à la ronde ; nous savons que cette dernière tentation du fanatisme — ou de l'intégrisme — dépasse largement les limites de l'Église et caractérise d'autres religions, en particulier les deux autres religions monothéistes. La volonté de réduire de plus en plus la foi et donc la théologie chrétiennes à ce qui leur est spécifique, en délaissant tout le reste, considéré comme plus extérieur à la foi en Dieu (comme si cela n'était pas en contradiction avec la confession de foi de l'Église), conduit les Églises dans nombre de leurs expressions à une véritable

anorexie mentale, une anorexie de l'esprit ; là où cela est le cas, l'Église donne un contre-témoignage par rapport à ce qu'elle professe.

**Troisièmement**, enfin, on peut voir, à la lumière de ce qui précède, dans les nouvelles spiritualités, autrement dit dans le retour du religieux, le *retour en fait du refoulé*, c'est-à-dire le retour de ce que, entre autres religions et en particulier, le christianisme historique et donc l'Église chrétienne a relégué hors de son champ de « compétence », si je puis dire, c'est-à-dire de son champ d'évangélisation. Comme chez l'individu, le refoulé ressurgit aussi en ce qui concerne la collectivité ; c'est là une loi de l'âme, individuelle et collective, et cette loi est une loi de l'hygiène de l'âme, une loi thérapeutique. La résurgence du refoulé est thérapeutique, est une offre de guérison. C'est le refoulement qui est signe et cause de maladie. Il y a des maladies de la foi, des maladies dues à une carence, à un déséquilibre de la foi. Les évangiles nous présentent un Jésus thérapeute, l'apôtre Paul parle du don de guérison ; les épîtres pastorales insistent sur la santé de la foi, littéralement sur la foi « hygiénique », la doctrine « hygiénique ». Une foi de la méfiance — ce qui est une contradiction dans les termes —, une foi de la peur — alors que la peur, la crainte dans le sens de peur, n'est pas dans l'amour selon saint Jean —, une foi des préjugés et donc une foi du jugement au lieu du discernement, une foi de l'amalgame au lieu de la connaissance — oui, de la connaissance de la foi ; c'est un thème biblique ! — est une foi malade. Par le retour du refoulé, parce que ce dernier se rappelle avec force au souvenir de la foi et de l'Église, un temps favorable, un « kairós » est venu pour l'Église et la foi chrétiennes ; une « chance » de guérison leur est offerte et, partant, la chance d'une nouvelle possibilité d'être présentes dans le monde, présentes au monde, d'une nouvelle possibilité d'évangélisation par conséquent. Pour cela — car toute guérison suppose cela — l'Église et les chrétiens doivent faire un *travail de deuil* sur la maladie dont ils ont certes souffert mais dans laquelle ils se sont aussi complus et dans laquelle ils ont quelquefois littéralement fui ; ils doivent, dans ce sens, comme on dit en Allemagne à propos du passé nazi, « perlaborer le passé », y voir clair pour pouvoir s'en séparer ; autrement dit, ils doivent se repentir, ce qui suppose la prise au sérieux de ce que, à la suite de Luther, je n'hésite pas à appeler le sa-

crement de pénitence, c'est-à-dire de la confession et du pardon. À travers ce travail de deuil tourné vers le passé — mais pas de présent ni d'avenir sans passé réconcilié, « récapitulé » —, et à travers ce travail uniquement l'Église et les chrétiens retrouveront le sens de tout, de « toutes choses », recouvreront le regard libre, simple comme dit Jésus, pour s'ouvrir, selon la mesure de leur foi et de leurs dons, non certes chaque chrétien individuellement mais l'Église communautairement, aux défis présents et ainsi aux différents visages vrais du réel, dont le refoulement n'a jusqu'ici donné que les faces grimaçantes. Parler des visages vrais du réel ne veut pas dire que ce réel n'est pas redoutable par nombre de ses aspects, qu'il n'est pas ambivalent. Il l'est éminemment et la *tâche du discernement* des esprits est immense. Simultanément avec le travail de deuil, c'est à cette tâche qu'il faut nous préparer et préparer, dans et avec nos Églises, et cela signifie aussi dans et avec (les compétences de) la société humaine, nos sœurs et frères dans la foi et les hommes et les femmes en quête de la vérité.

### III.

La question est alors : **Comment** l'Église peut-elle, face aux nouvelles spiritualités (comme aussi face aux quasi-religions et aux autres religions, et d'une manière générale face à tout « défi » — « *challenge* » — qu'elle rencontre) remplir sa vocation, sa mission d'évangélisation, sa mission de baptiser toutes les nations (Mt 28, 18ss) ?

Je dirai ici encore trois choses.

**En premier lieu**, je définirai cette **mission baptismale** ou d'évangélisation de l'Église. Je renvoie à ce sujet à un développement donné ailleurs<sup>2</sup> et dans lequel je note que la vocation de l'Église, en raison de sa confession de foi selon laquelle Dieu est le Créateur, le Rédempteur et le Sanctificateur de toutes choses, est une vocation universelle ou de catholicité. Cela ne veut certes pas dire que l'Église a à se substituer à la société humaine dont elle ne peut que reconnaître la responsabilité propre. Mais sa responsabilité à elle est de pratiquer le discernement et de choisir l'essentiel, tel que celui-ci est signifié dans la confession de foi.

**En deuxième lieu**, il faut préciser ce qui vient d'être dit sur l'essentiel, dans le sens de la question : comment y être enraciné, comment en vivre ? Autrement dit : où l'Église, où les chrétiens sont-ils à la source, sans laquelle il n'y a pas de rayonnement ?

La réponse ne peut pas faire de doute : la source de l'Église et de la foi, c'est la **communion avec le Christ**, ou avec le Dieu tri-un. C'est elle la source de cette triade qu'est la diakonia/le service, la *martyria*/le témoignage et la *leitourgia*/le service divin de l'Église et de la foi ; les deux premières procèdent de la *leitourgia* dans les deux sens d'une part de service que Dieu rend à l'Église et à la foi par la Parole et le Sacrement, d'autre part de service que l'Église et la foi rendent à Dieu par le rassemblement communautaire, c'est-à-dire en se laissant constituer en peuple de Dieu, et par la prière selon ses différentes formes, tant comme prière communautaire que comme prière personnelle. Coupée de la « liturgie » ainsi entendue, la diaconie de l'Église est une forme d'humanitarisme ; elle n'est pas le rayonnement du Christ ; de même le témoignage consiste alors dans des proclamations peut-être justes intellectuellement, peut-être prenantes émotionnellement et au plan de la volonté, mais sans puissance spirituelle, sans la puissance de l'Esprit Saint qui crée, renouvelle, pose des signes du royaume. C'est à la source de la communion avec le Christ ou le Dieu tri-un telle qu'essaye de l'approcher la *leitourgia* que l'Église et que la foi se vivent ; c'est là que l'Église se construit dans le temps et qu'elle est un signe et aussi un instrument de l'éternité, du royaume ; c'est à, partir de là que l'Église, ou plutôt le Christ à travers l'Église, rayonne dans le sens de la *diakonia*, du service, et dans celui de la *martyria*, du témoignage qui sont alors une diaconie du Christ et un témoignage du Christ dans la société humaine et dans le monde. C'est là que la puissance de guérison du Christ, la puissance thérapeutique de l'évangile pris dans sa plénitude et non réduit à tel aspect de lui-même, donne la santé spirituelle à l'Église et à la foi, et les libère et les habilite à affronter ce qui est en face d'elles, en l'occurrence les nouvelles spiritualités, non dans la peur et la méfiance, mais dans la confiance en leur Seigneur, le Seigneur de toutes choses, le Créateur, le Rédempteur et le Sanctificateur de tout, et, dans la force de son Esprit promis à l'Église et à la foi, avec un esprit de discernement.

Nous pouvons ici nous demander : où en sommes-nous, dans nos

vies personnelles et dans nos communautés, avec la *leitourgia* hors laquelle aucune promesse de rayonnement, aucune force d'évangélisation, aucune capacité missionnaire ne nous sont données au sein de la société humaine ? Qu'en est-il, au milieu de toutes nos tâches quotidiennes, de notre vie en Christ, de notre communion avec lui, de la méditation de la Parole dans les saintes Écritures, et de la prière ? Qu'en est-il des temps de ressourcement de nos communautés, le ressourcement étant le fait d'aller à la source ? Comment sont conduits les groupes de prière, les études bibliques : sont-ils des lieux de santé de la foi ou peut-être des lieux de maladie ? Comment sont nos services divins dominicaux : en viendrons-nous enfin dans le protestantisme à un renouveau liturgique, à un culte qui, riche de la tradition évangélique vivante de *toute* l'Église, soit un temps-espace structuré de rencontre communautaire et personnelle avec le Christ et soit du coup tout à la fois structurant et transformant ? Où en est l'œcuménisme et comment œuvrons et prions-nous, au plan local, pour le renouveau et l'unité, la communion des Églises, car en allant à la source de la communion avec le Christ, nous allons d'abord à la source du renouveau de l'Église et de la foi. C'est cette Église, c'est cette foi qui rayonnent dans le monde, ou plutôt à travers lesquelles le Christ rayonne<sup>3</sup>.

Je ne lance pas un appel au réveil du protestantisme. Ce n'est pas le protestantisme qu'il faut réveiller, c'est le christianisme. Ce n'est pas à vrai dire le christianisme qu'il faut réveiller, c'est le Christ en nous. Ce n'est pas à vrai dire non plus le Christ en nous qu'il faut réveiller, car c'est hors de notre portée, mais c'est le Christ qu'il faut laisser nous réveiller en nous prêtant à son action par le Saint-Esprit. Alors nous pourrions être *aussi* protestants, réformés ou luthériens, avec notre sensibilité particulière, avec notre reconnaissance pour ce qui nous est donné dans nos traditions respectives ; nous serons alors, avec et au-delà de ce qui nous est propre, fondamentalement des signes et des instruments du Christ et donc des expressions authentiques, en communion avec d'autres Églises, de *l'una sancta catholica et apostolica ecclesia*, dans la société humaine.

Dans l'Église, la *leitourgia* telle qu'elle a été définie n'est pas un à-côté, mais elle est le lieu-source de l'Église et de la foi. Sans ce lieu-source, l'Église et la foi infailliblement se perdent ; sans lui, quel peut être leur rayonnement, car quelle est leur conformité au Christ ?

**En troisième** et dernier lieu, il faut dire un mot de la **théologie** comme implication nécessaire du rayonnement de l'Église dans le sens de sa capacité d'évangélisation. On tend quelquefois à admettre qu'il suffit à l'Église et à la foi, pour être elles-mêmes, d'aller à la source du Christ et que le reste est donné de surcroît. Dans l'absolu, cela est sans doute vrai ; dans le relatif de notre condition terrestre, humaine, et donc non seulement faillible mais aussi pécheresse, non. Dire que tout est donné, ce qui est vrai, peut devenir un alibi à la paresse, qui est une des formes fondamentales du péché. Le Christ à la source de l'Église et de la foi ne nous déresponsabilise pas mais nous responsabilise. La *diakonia* et la *martyria*, le service et le témoignage sont certes un débordement de l'être donné à la source, avant d'être à proprement parler un faire, mais ce débordement d'être se fait en face du monde, en face des défis du monde, en face, pour nous ici, des nouvelles spiritualités, et il demande à être pensé en fonction de cette coordination, de cette corrélation, pour qu'il soit approprié et non impropre, pertinent et non pas « à côté de la plaque ». C'est là la fonction de la théologie, qui peut être définie comme étant la pensée de la foi, la foi pensée, de penser, sur la base des saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament et en référence à la grande tradition vivante de l'Église universelle, y compris la Réforme du XVI<sup>e</sup> siècle, et aux données humaines et culturelles variées dans lesquelles elles (les Écritures et la tradition de l'Église) baignent, ce lien entre la source, le Christ, et le monde, la société humaine. La théologie est la servante de la diaconie et du témoignage de l'Église et de la foi au nom de la communion avec le Christ telle qu'elle est servie par la « liturgie », c'est-à-dire, selon la formulation significative d'Ac 2, 42, par l'enseignement des apôtres (= la Parole), la communion (= la constitution en peuple de Dieu), la fraction du pain (= le sacrement, c'est-à-dire la sainte Cène ou l'eucharistie), les prières (= la prière sous toutes ses formes) ; c'est ce que j'ai nommé le service divin. Cependant, la *leiturgia* est fonction elle-même de la théologie : le service divin communautaire et personnel qui naît à la source de la communion avec le Christ, procède lui-même d'une pensée, autrement dit d'un discernement, car la source n'est pas donnée sur terre dans une sorte de pureté chimique ; il y a à discerner, à élaguer ceci, à cultiver cela ... Toujours le Christ fait appel à notre entendement, tant pour ce qui est de la prière que

pour ce qui est de l'action et du témoignage. La théologie est la servante des trois, en relation avec la société humaine dans laquelle nous vivons, en relation par conséquent avec la Parole que Dieu nous dit — sa Parole de jugement et de salut — non seulement à travers la Bible mais aussi à travers le monde. La théologie est la servante, pour le dire avec l'expression de Tillich, de la corrélation entre le message (biblique du Christ) et la situation (des hommes). Si la prière (au sens large de « leiturgia ») est le cœur de la vocation de l'Église, la diaconie et le témoignage, ce sont ses bras et sa bouche, et la théologie est son épine dorsale, sa colonne vertébrale. Elle a, peut-on dire, une fonction de structuration de la foi et de l'Église, et ce par la pensée ou la réflexion de la foi dans le sens indiqué. Sans théologie, l'Église et la foi manquent de colonne vertébrale.

Puis-je poser ici la question : qu'en est-il de la théologie dans nos Églises, en relation avec le service divin, la « liturgie », avec le service diaconal sous ses différentes formes<sup>4</sup>, avec le témoignage au plan du témoignage personnel, au plan de la catéchèse, de la prédication sous toutes ses formes, y compris le simple partage biblique comme aussi la cure d'âme ? J'ai parlé plus haut d'anorexie de l'esprit : il y a une anorexie théologique, une sous-culture théologique dans nos Églises d'une manière générale et dans beaucoup de nos communautés locales. Ma remarque ne procède pas du plaisir destructeur de critiquer ; elle procède, je l'espère, du souci constructif d'exhorter, d'encourager : elle s'adresse à tous ceux et toutes celles qui ont don et vocation ministériels dans l'Église, principalement dans le sens du ministère pastoral et épiscopal d'édification et de communion ecclésiales<sup>5</sup> ; ce ministère n'est pas le monopole des seuls pasteurs et présidents d'Églises attirés mais est un ministère collégial auquel d'autres que des pasteurs et présidents d'Églises sont associés, et il est porté, en droit, par toute l'Église. Quand je parle de la nécessité de la théologie pour nos Églises, y compris pour nos communautés locales, je ne parle pas de diplômes universitaires — pour utiles, certes, qu'ils soient — auxquels il faudrait opposer l'absence de tels diplômes ; je parle toute simplement du travail de l'intelligence de tout un chacun, en fonction non d'un absolu théorique mais en fonction des dons de chacun, de chacune, et de la responsabilité liée à ces dons, rien d'autre. La théo-

logie peut, certes, être pour certains une fuite, loin de la prière, de l'action et du témoignage ; à l'inverse, la prière, l'action et le témoignage peuvent être à leur tour une fuite loin du travail théologique. Il n'y a pour l'Église et la foi, aucune promesse spirituelle dans la fuite, quelle qu'elle soit. Ce qui est demandé à chacun, à chacune, et à nos communautés locales et nos Églises, c'est d'être fidèles personnellement et communautairement dans la prière, dans le service, dans le témoignage et dans le labeur théologique. Le rayonnement de l'Église et de la foi, le rayonnement du Christ à travers l'Église et la foi, est à ce prix.

\*

L'Église en face des nouvelles spiritualités, tel était notre sujet. Nous avons successivement caractérisé les nouvelles spiritualités, réfléchi au sens et aux implications du « en face de », de la relation, constitutive de l'Église et de la foi, avec le monde, la société humaine, parlé enfin de la mission d'évangélisation, la mission baptismale de l'Église en la référant à sa source et en insistant sur la nécessité, pour que cette source soit structurante et transformante, du labeur théologique qui est certes toujours à nouveau rude mais aussi renouvelant, décapant, approfondissant, bref vivifiant.

Mon mot de la fin sera de consolation et d'exhortation, de paraclèse au sens du Nouveau Testament, bref d'encouragement.

#### NOTES

1. Cf. mon article « Confessionnalité et catholicité ». In *Positions luthériennes*, 1993/3, p. 222ss, en partie p. 224s.
2. Cf. mon article, « La vocation de l'Église, dans la société », dans *Foi et Vie*, 1995/1, en part. p. 40ss.
3. Je recommande à ce propos la brochure de Daniel Bourguet, *Le monachisme intériorisé*. Les Cahiers des Veilleurs, 1992.
4. Cf. l'article cité dans *Foi et Vie*, à propos du ministère d'accompagnement de l'existence humaine baptismale.
5. Cf. *ibid.*