

ÉCOLE DOCTORALE 270

UR 4378

THÈSE présentée par :

Marc RIZZOLIO

soutenue le : **23 octobre 2020**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : **Théologie protestante**

**Formation de caractère et communauté
de foi
chez Stanley Hauerwas**

Une réflexion théologique pour le pentecôtisme en France

THÈSE dirigée par :

M. LEHMKÜHLER Karsten

Professeur, université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

M. DERMANGE François

Professeur, université de Genève

M. BLOUGH Neal

Professeur, Faculté Libre de Théologie Évangélique de Vaux-sur-Seine

AUTRES MEMBRES DU JURY :

M. VIAL Marc

Professeur, université de Strasbourg

Remerciements

L'écriture d'une thèse est une aventure rendue possible grâce au soutien de nombreuses personnes.

Mes pensées vont premièrement à Françoise, mon épouse, qui a toujours été présente pour m'encourager et a accepté patiemment les exigences qu'imposent la rédaction d'une thèse ; à Camille, Robin, Raphaël, mes enfants pour lesquels je n'ai pas toujours été disponible. Je leur dédie mon travail.

Je tiens à exprimer toute ma reconnaissance à mon directeur de thèse, Monsieur le Professeur Karsten Lehmkuhler, qui a su me donner les conseils utiles pour avancer dans mon travail de thèse. Son regard averti m'a été d'un grand profit.

Je remercie mes collègues et amis de leurs encouragements, mes correcteurs et correctrices qui ont acceptés de prendre du temps pour m'aider dans la finalisation de ma recherche.

Liste des abréviations

- ADG L'Amérique, Dieu et la guerre (Hauerwas, 2018, 1^{re} édition anglaise 2011)
- AN Against the Nation (Hauerwas, 1992, 1^{re} édition 1985)
- BC The Blackwell Companion to Christian Ethics (Hauerwas-Wells, 2006, 1^{re} édition 2004)
- CC A Community of Character (Hauerwas, 2010, 1^{re} édition 1981)
- CCL Character and the Christian Life (Hauerwas 2009, 1^{re} édition 1975)
- CET Christian Existence Today (Hauerwas, 1988)
- DFD Dispatches From the Front (Hauerwas, 1994)
- EC Étrangers dans la cité (Hauerwas-Willimon, 2016, 1^{re} édition anglaise 1989)
- GC In Good Company (Hauerwas, 2001, 1^{re} édition 1995)
- HC Hannah's Child (Hauerwas, 2010)
- HR The Hauerwas Reader (Berkman-Cartwright, 2003, 1^{re} édition 2001)
- HS The Holy Spirit (Hauerwas-Willimon, 2015)
- LG Living Gently in a Violent World (Hauerwas-Vanier, 2008)
- PF Performing the Faith (Hauerwas 2015, 1^{re} édition 2004)
- RA Resident Aliens : Life in the Christian Colony (Hauerwas-Willimon 1989)
- RP Le royaume de paix (Hauerwas, 2006, 1^{re} édition anglaise 1983)
- TG The Truth About God (Hauerwas-Willimon, 1999)
- TT Truthfulness and Tragedy (Hauerwas, 1977)
- VV Vision and Virtue (Hauerwas, 1986, 1^{re} édition 1974)
- WA Without Apology (Hauerwas, 2013)
- WGU With the Grain of the Universe (Hauerwas, 2013, 1^{re} édition 2001)
- WT The Work of Theology (Hauerwas, 2015)
- WW Wilderness Wanderings (Hauerwas, 2001, 1^{re} édition 1997)
- Références bibliques : Nouvelle Bible Segond 2002

Table des matières

| | |
|---|-----------|
| INTRODUCTION..... | 11 |
| 1) Les raisons du choix de la thématique et de l'auteur..... | 11 |
| 2) Problématique et structure de la thèse..... | 14 |
| 2.1) La problématique..... | 14 |
| 2.2) La structure de la thèse..... | 17 |
| 3) État de la recherche..... | 22 |
| 3.1) Présentation de travaux sur Hauerwas et sur le pentecôtisme..... | 22 |
| 3.1.1) Recherches sur l'ecclésiologie de Hauerwas..... | 24 |
| 3.1.2) Recherches sur la formation du caractère en Église chez Hauerwas..... | 29 |
| 3.1.3) Recherches sur le pentecôtisme en France..... | 31 |
| 3.1.4) Recherches sur l'ecclésiologie pentecôtiste..... | 37 |
| 3.1.5) Recherches sur l'éthique ou la formation éthique dans le pentecôtisme..... | 39 |
| 3.2) L'aspect novateur de la thèse..... | 40 |
| 1^{re} Partie : Présentation des contextes..... | 42 |
| 1) Hauerwas et le contexte nord-américain..... | 42 |
| 1.1) Présentation du théologien Stanley Hauerwas..... | 42 |
| 1.1.1) Quelques repères biographiques..... | 42 |
| 1.1.2) Les ouvrages de Hauerwas..... | 44 |
| 1.1.3) Ses idées principales..... | 47 |
| 1.2) La tradition éthique de Hauerwas et les conséquences du lien Église-État..... | 52 |
| 1.2.1) Quelques repères historiques..... | 52 |
| 1.2.2) L'éthique nord-américaine d'où est issu Hauerwas..... | 54 |
| 1.2.3) L'Église et l'État..... | 58 |
| 1.2.4) Le déclin du monde constantinien..... | 62 |
| 1.3) La condition morale de l'homme moderne..... | 62 |
| 1.4) Le pacifisme : un absolu moral..... | 67 |
| 1.4.1) Le dialogue entre les frères Niebuhr..... | 68 |
| 1.4.2) L'attentat des deux tours jumelles..... | 71 |
| 1.4.3) L'évènement de la Pentecôte..... | 71 |
| 1.5) Conclusion..... | 72 |
| 2) Le pentecôtisme et le contexte français..... | 74 |

| | |
|---|------------|
| 2.1) Quelques repères généraux sur le pentecôtisme | 74 |
| 2.1.1) Origines et racines du pentecôtisme | 74 |
| 2.1.2) Caractéristiques du pentecôtisme | 78 |
| 2.1.3) Croissance et influence du pentecôtisme..... | 82 |
| 2.2) Le pentecôtisme en France | 85 |
| 2.2.1) Quelques caractéristiques et repères historiques | 85 |
| 2.2.2) Les raisons du succès du pentecôtisme en France | 89 |
| 2.2.3) Les ADD de France en recherche d'un souffle nouveau | 92 |
| 2.3) La notion de conversion dans le pentecôtisme | 93 |
| 2.3.1) Le pentecôtisme, un christianisme de conversion..... | 94 |
| 2.3.2) L'idée de conversion dans le pentecôtisme..... | 95 |
| 2.3.3) La conversion : un « déjà » | 97 |
| 2.3.4) La conversion : une perspective nouvelle de la vie | 98 |
| 2.4) L'expérience de l'Esprit et le développement moral du croyant | 99 |
| 2.4.1) L'expérience de l'Esprit et la surenchère du religieux | 99 |
| 2.4.2) L'expérience de l'Esprit et l'émotionnel | 102 |
| 2.4.3) L'expérience de l'Esprit et son rapport à la théologie | 104 |
| 2.4.4) L'expérience de l'Esprit et la sanctification | 109 |
| 2.4.5) L'expérience de l'Esprit et son rapport à la tradition | 112 |
| 2.4.6) L'expérience de l'Esprit et son rapport à la communauté | 114 |
| 2.5) Conclusion | 115 |
| 2^e Partie : L'éthique du caractère selon Hauerwas..... | 118 |
| 1) La spécificité de l'éthique chrétienne | 118 |
| 1.1) Hauerwas et la loi naturelle | 118 |
| 1.2) Les éléments qui fondent la spécificité de l'éthique chrétienne | 122 |
| 1.2.1) La nature narrative de l'éthique chrétienne..... | 122 |
| 1.2.2) La nature communautaire de l'éthique chrétienne | 124 |
| 1.2.3) La nature politique de l'éthique chrétienne | 125 |
| 1.2.4) La nature théologique de l'éthique chrétienne | 128 |
| 1.2.5) La nature eschatologique de l'éthique chrétienne | 132 |
| 1.2.6) La nature révolutionnaire de l'éthique chrétienne..... | 134 |
| 1.2.7) La relation de l'éthique chrétienne au culte..... | 135 |
| 1.3) Conclusion | 136 |

| | |
|--|------------|
| 2) L'éthique du caractère | 139 |
| 2.1) Les différents types d'éthiques dans le discours moral | 139 |
| 2.2) L'homme dans l'éthique du caractère | 145 |
| 2.2.1) L'homme pécheur dans un monde en chaos..... | 145 |
| 2.2.2) La capacité de l'homme à agir, se déterminer, s'adapter | 147 |
| 2.2.3) L'homme : un être historique..... | 149 |
| 2.3) L'expérience chrétienne chez Hauerwas..... | 152 |
| 2.3.1) L'expérience chrétienne : la rencontre avec le récit biblique | 152 |
| 2.3.2) L'expérience chrétienne : la rencontre avec la communauté de foi..... | 154 |
| 2.3.3) L'expérience chrétienne : la rencontre avec un style de vie..... | 155 |
| 2.3.4) Conclusion | 156 |
| 2.4) Une éthique de la vision | 157 |
| 2.4.1) La signification du concept de vision | 159 |
| 2.4.2) Le récit, origine de la « vision » | 160 |
| 2.4.3) L'attention : le regard de la foi | 161 |
| 2.4.4) L'imagination : la mémoire de la foi | 163 |
| 2.4.5) Vision, notions morales et décision | 165 |
| 2.4.6) La vision et son langage..... | 167 |
| 2.4.7) Conclusion sur le concept de vision..... | 168 |
| 2.5) L'idée de caractère et le développement moral..... | 169 |
| 2.5.1) L'idée de caractère : une « métaphore » qui fixe l'orientation de l'expérience morale | 170 |
| 2.5.2) L'idée de caractère et l'unité morale de l'agent | 172 |
| 2.5.3) L'idée de caractère pour répondre à la question « qui dois-je être ? » | 173 |
| 2.5.4) L'idée de caractère et la liberté chrétienne..... | 174 |
| 2.5.5) L'idée de caractère et l'intelligibilité des actes | 176 |
| 2.5.6) L'idée de caractère et l'implication du croyant dans son développement moral | 177 |
| 2.5.7) L'apport de P. Ricœur dans l'idée de caractère | 179 |
| 2.5.8) Comment le caractère se révèle-t-il ?..... | 182 |
| 2.6) La sanctification et l'idée de caractère | 185 |
| 2.6.1) L'importance de la dialectique entre justification et sanctification..... | 186 |
| 2.6.2) Sanctification et formation du caractère | 189 |
| 2.6.3) Croissance et progrès | 190 |
| 2.6.4) Conclusion sur l'idée de sanctification chez Hauerwas | 193 |

| | |
|--|------------|
| 2.7) Le Saint-Esprit dans l'éthique de caractère | 194 |
| 2.7.1) Une approche trinitaire de l'Esprit | 194 |
| 2.7.2) Le Saint-Esprit, créateur d'une nouvelle humanité | 196 |
| 2.7.3) Le Saint-Esprit au sein de la communauté..... | 197 |
| 2.7.4) Le rôle de l'Esprit pour la sainteté de vie..... | 199 |
| 2.7.5) Conclusion sur le Saint-Esprit | 200 |
| 2.8) Conclusion | 200 |
| 3^e Partie : La place de l'Église dans la formation du caractère | 204 |
| 1) Une communauté sans communautarisme | 204 |
| 1.1) Hauerwas et le courant communautaire inspiré par Alasdair MacIntyre..... | 205 |
| 1.1.1) Le courant communautaire | 205 |
| 1.1.2) La position de Hauerwas | 207 |
| 1.2) La contribution de John Howard Yoder pour la vision communautaire de Hauerwas | 209 |
| 1.3) L'éthique chrétienne demande la formation d'une communauté..... | 212 |
| 1.4) Conclusion | 216 |
| 2) La communauté : un lieu où l'on apprend à devenir un disciple | 218 |
| 2.1) La communauté : un lieu où une autorité morale s'incarne..... | 219 |
| 2.1.1) L'autorité de la communauté | 220 |
| 2.1.2) Une communauté interprétative..... | 222 |
| 2.1.3) Le théologien et la communauté..... | 224 |
| 2.1.4) Le rôle du ministère pastoral au sein de la communauté..... | 225 |
| 2.1.5) Les modèles : des hommes et des femmes par qui l'autorité morale de l'Écriture s'incarne | 227 |
| 2.1.6) Conclusion | 230 |
| 2.2) La communauté : un lieu où le croyant apprend à mourir à soi et à imiter le Christ | 230 |
| 2.2.1) Mourir à soi : la condition du disciple..... | 231 |
| 2.2.2) La dépossession vécue dans la communauté | 233 |
| 2.2.3) L'imitation comme principe d'acquisition des vertus | 235 |
| 2.2.4) La pensée de René Girard sur l'imitation | 236 |
| 2.2.5) Le croyant et sa communauté | 237 |
| 2.2.6) Conclusion | 238 |
| 2.3) La communauté : un lieu où une tradition se vit par des pratiques, une liturgie | 239 |
| 2.3.1) L'idée de tradition chez Hauerwas | 239 |

| | |
|---|------------|
| 2.3.2) La liturgie chez Hauerwas | 240 |
| 2.3.3) Les sacrements : le baptême et la cène | 245 |
| 2.3.4) La parole prêchée : le sermon | 249 |
| 2.4) La communauté : un lieu où des hommes et des femmes construisent ensemble une vie sociale | 252 |
| 2.4.1) L'Église, un lieu avec une vie sociale spécifique | 253 |
| 2.4.2) L'exemple de la communauté homosexuelle | 256 |
| 2.4.3) L'approche de l'avortement | 257 |
| 2.4.4) Jean Vanier et l'Arche | 260 |
| 2.4.5) La communauté de foi : un lieu de résistance et d'amitié | 263 |
| 2.4.6) La spiritualité de la paix | 265 |
| 2.4.7) Le langage de la communauté : le langage de Christ | 266 |
| 2.5) Conclusion | 267 |
| 3) Hauerwas et les critiques sur son ecclésiologie | 269 |
| 3.1) James Gustafson : contre la tentation sectaire | 270 |
| 3.1.1) Les critiques de James M. Gustafson | 270 |
| 3.1.2) Les réponses de Hauerwas | 273 |
| 3.1.3) Conclusion | 275 |
| 3.2) Albrecht : une critique féministe | 276 |
| 3.2.1) Les critiques d'Albrecht | 276 |
| 3.2.2) Les réponses de Hauerwas | 280 |
| 3.2.3) Conclusion | 282 |
| 4^e Partie : L'apport de Hauerwas pour une ecclésiologie pentecôtiste | 283 |
| 1) Une communauté de ressources | 283 |
| 1.1) Les pratiques ecclésiales : moyens de formation | 284 |
| 1.1.1) L'Église qui nourrit | 284 |
| 1.1.2) Les deux sacrements : le baptême et la cène | 286 |
| 1.2) La théologie et la tradition au service de l'Église | 293 |
| 1.2.1) Faire de la théologie pour l'Église | 293 |
| 1.2.2) La tradition, une ressource pour l'Église | 296 |
| 1.3) Des hommes et des femmes dans un projet commun | 299 |
| 1.3.1) Le pasteur et son sermon | 299 |
| 1.3.2) Le modèle, une aide précieuse pour l'Église | 301 |

| | |
|--|------------|
| 2) Une communauté accueillante..... | 301 |
| 2.1) Un concept pneumatologique..... | 302 |
| 2.2) Un modèle de discipulat | 306 |
| 2.2.1) La conversion et l'Église..... | 309 |
| 2.2.2) Les rencontres avec Dieu et les relations d'amitié fraternelle..... | 310 |
| 2.3) Une autre approche de la sainteté | 312 |
| 3) Une communauté de vertus..... | 315 |
| 3.1) L'amour et l'expérience de l'Esprit | 315 |
| 3.2) La patience face à l'immédiateté | 318 |
| 3.3) Une reformulation du baptême dans le Saint-Esprit | 323 |
| 4) Conclusion et remarques | 326 |
| 4.1) Conclusion | 326 |
| 4.2) Quelques remarques sur l'ecclésiologie de Hauerwas | 330 |
| 4.2.1) Le Saint-Esprit et l'Église..... | 330 |
| 4.2.2) Le péché | 332 |
| 4.2.3) Le concept de communauté bonne..... | 334 |
| Conclusion générale | 337 |
| BIBLIOGRAPHIE | 349 |
| Annexe 1 : Confession de foi des ADD de France..... | 366 |
| Annexe 2 : Déclaration de Montluçon | 367 |

INTRODUCTION

1) Les raisons du choix de la thématique et de l'auteur

Le développement des NMR¹ (nouveaux mouvements religieux) est un phénomène qui s'est accéléré depuis les années 1970. Cet essor s'explique par l'effritement des religions traditionnelles et, en même temps, par une demande de spiritualité chez l'homme moderne. Le croire dans nos sociétés modernes n'a pas disparu, mais aujourd'hui il s'exprime sous d'autres formes. Parmi les NMR se trouvent les communautés pentecôtistes et charismatiques qui représentent ce nouveau visage du croire, même si leurs racines sont bien plus anciennes.² La croissance rapide de ces nouvelles communautés, notamment en Afrique et en Amérique latine, interroge de nombreux observateurs. Celles-ci s'imposent également dans le paysage religieux français même si leur présence reste modeste, comparée aux continents cités précédemment.

Ce travail de recherche correspond à une interrogation sur l'ecclésiologie des *Assemblées de Dieu de France* (ADD)³ où nous exerçons le pastoralat depuis 1994. Il part du constat de la difficulté à former des disciples dans un contexte moderne marqué par l'individualisme. Les *Assemblées de Dieu* dans la lignée du pentecôtisme privilégient la conversion comme décision personnelle, l'expérience et la recherche des charismes, le retour au récit biblique comme norme pour notre temps. La référence à l'expérience de l'Esprit et à la *sola scriptura* dans la veine du protestantisme nous semble avoir mis dos à dos : la foi et les œuvres, la grâce divine et les efforts humains, l'expérience et la théologie, la libre expression dans la

¹ Concernant le terme NMR O. Roy écrit : « les sociologues des religions ont créé le terme NMR (nouveaux mouvements religieux), ce qui permet, au-delà des généalogies et des affiliations, de penser ensemble ces nouveaux courants, qu'ils soient pentecôtistes, témoins de Jéhovah ou Hare Krishna », O. Roy., *La sainte ignorance*, Paris, Seuil, 2008, p. 28.

² Keith Warrington note que le pentecôtisme "n'est pas apparu dans le vide" mais qu'il s'inspire de multiples mouvements dont beaucoup l'ont précédé. Il cite parmi tant d'autres : l'anabaptisme, le dispensationalisme, l'évangélisme, le piétisme, le wesleyanisme et le mouvement de la Sainteté. K. Warrington, « Une théologie de la rencontre (trad. par I. Pinard) », *ISTINA*, LVII, n° 4, octobre-décembre 2012, p. 339-356, p. 340.

³ *Assemblée de Dieu de France* est le titre donné à la branche française du mouvement mondial des *Assemblées de Dieu* (ADD).

louange et la liturgie. Notre recherche part de l'hypothèse que l'approche pneumatologique et ecclésiale dans le pentecôtisme, type ADD de France, a besoin d'être repensée pour stimuler et favoriser le développement moral des croyants.

Pour Jean-Paul Willaime le pentecôtisme est une religion de l'expérience, « son émotion n'est pas celle de l'utopie, mais celle de l'efficacité immédiate de l'agir divin ».⁴ L'accent mis sur l'immédiateté néglige, nous semble-t-il, la recherche d'un développement moral qui a besoin de temps et dont les caractéristiques sont mentionnées dans les textes du Nouveau Testament.⁵ Ce constat ne diminue en rien l'importance de l'œuvre du Saint-Esprit dans la vie du croyant. Cependant, il suggère que d'autres éléments, qui ne sont pas pris en compte ou qui sont négligés dans le pentecôtisme, participent au développement moral du croyant.

Nous trouvons aussi un autre phénomène, celui du « culte de la performance », pour reprendre l'expression de Jean-Pierre Bastian qui désigne, en relation avec les pentecôtistes latino-américains, la recherche du résultat et d'une forme de reconnaissance et de légitimité.⁶ Ainsi se met en place dans les communautés latino-américaines une logique d'entreprise, de stratégies commerciales dans la diffusion du pentecôtisme que nous retrouvons, à notre avis, également en France.⁷ L'offre de plus en plus importante et diversifiée du religieux et l'existence d'une forme de concurrence entre les communautés obligent les pasteurs et autres responsables à être « performants » et inventifs, à offrir un panel d'activités en tous genres toujours plus important. Nous voulons modérer ces propos en notant que de nombreuses actions, comme dans le domaine social par exemple, expriment au plus près la volonté de répondre aux besoins des personnes. Néanmoins, cette surenchère existe et incite les communautés à maintenir une attractivité permanente pour conserver leurs membres et en attirer d'autres, au risque de négliger leur mission première : former des disciples. Cette surenchère de l'offre nous semble modifier le rapport du croyant à la communauté. En effet, celle-ci court le risque d'être perçue

⁴ J.-P. Willaime, « Le pentecôtisme : contour et paradoxe d'un protestantisme émotionnel », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 105, n°1, janvier-mars 1999, p. 5-28, p. 24.

⁵ Citons : Ga 5, 22 ; Ep 4, 13 ; Ph 2, 5.

⁶ J.-P. Bastian, « Pentecôtismes latino-américains, logiques de marché et transnationalisation religieuse », in J.-P. Bastian - F. Champion - K. Rousselet (dir.), *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 99-111, p. 102.

⁷ Cf. *ibid.*

par le croyant uniquement comme un lieu de fraternité, avec des activités qui répondent (ou doivent répondre) à ses attentes, et non comme le lieu où il apprend à devenir un disciple du Christ.

La demande de spiritualité chez l'homme moderne conduit à « l'expansion d'une religiosité individuelle et mobile », sur laquelle les institutions ont une faible prise.⁸ Ces dernières, selon Danièle Hervieu-Léger, s'efforcent de canaliser et d'orienter cette religiosité individuelle en inventant « les formes d'une "sociabilité religieuse pèlerine" qu'elles espèrent mieux ajustées aux demandes spirituelles contemporaines que les regroupements classiques des pratiquants ».⁹ Le caractère individuel du croyant moderne se retrouve dans l'analyse faite par Willaime concernant le pentecôtisme. Pour notre sociologue, le pentecôtisme est « vecteur de modernité en présentant l'engagement religieux comme choix personnel » lequel enclenche, à travers la conversion, un processus d'individualisation.¹⁰ Ce processus nous semble être accentué par une pneumatologie qui, chez les pentecôtistes, met l'accent sur la possibilité d'être guidé, enseigné, inspiré par le Saint-Esprit. Face à ces constats, l'enjeu ecclésial consiste à répondre aux attentes du croyant moderne et en même temps à trouver les moyens de canaliser cette religiosité « individuelle et mobile » dans une vie d'Église. Ils mettent aussi, pour ce qui nous concerne, en question l'avenir des ADD de France en tant qu'institution porteuse d'une histoire.

Ces analyses faites par des sociologues sur le pentecôtisme restent descriptives, et n'ont pas pour but d'apporter des réponses éthiques et ecclésiales. Pour la réflexion théologique de cette thèse, nous avons fait le choix de travailler sur la pensée de Stanley Hauerwas, théologien méthodiste. Le méthodisme est l'une des sources qui explique l'origine du pentecôtisme. Les réflexions de Hauerwas sur la formation du caractère au sein de l'Église chrétienne, nous semblent, sinon incontournable, du moins en phase avec les problématiques que rencontre actuellement le pentecôtisme français.

⁸ D. Hervieu-Léger, *La religion en mouvement: Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999, p. 111.

⁹ D. Hervieu-Léger, *op. cit.*, p. 111s. Concernant les formes de "sociabilité religieuse pèlerine", l'auteur cite Taizé et les Journées mondiales de la jeunesse.

¹⁰ J.-P. Willaime, « Le pentecôtisme : contour et paradoxe d'un protestantisme émotionnel », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 105, n°1, janvier-mars 1999, p. 5-28, p. 23.

2) Problématique et structure de la thèse

2.1) La problématique

Dans son approche éthique, Stanley Hauerwas accorde à la communauté de foi une place prépondérante. La communauté de foi, désigne, pour Hauerwas, l'Église concrète qui rassemble ceux qui sont sanctifiés et constituent le peuple de Dieu, formé par l'histoire de Jésus.¹¹ Elle concerne l'espace ecclésial où une éthique se construit et s'éprouve.¹² Cet espace est un lieu où la foi engendre, selon Hauerwas, un style de vie spécifique.¹³ L'Église représente, pour notre théologien, le lieu et le moyen pour former des disciples, c'est-à-dire le caractère des individus. Si la formation du caractère dépend de la communauté, comment l'Église doit-elle s'organiser pour porter une éthique qui favorise l'*ethos* du disciple ? Comment articuler la liberté de chacun dans sa relation avec Dieu et dans sa relation avec la communauté ? En d'autres termes, jusqu'où l'implication et la responsabilité de la communauté sont-elles engagées dans la formation du caractère tout en tenant compte du degré de maturité et de l'autonomie de chacun ?

Hauerwas explique la vie morale à partir de l'idée de caractère. Étymologiquement, le terme caractère exprime la réalisation d'une marque distinctive faite par un sceau.¹⁴ L'idée de caractère, centrale dans l'œuvre de Hauerwas, est « radicalement différente du caractère associé à un tempérament ou à des traits naturels » ;¹⁵ car elle correspond à ce qu'un homme peut choisir d'être à la différence de ce qu'il est naturellement.¹⁶ Hauerwas définit le caractère comme « la qualification de la puissance d'un agir autonome de l'homme à travers ses croyances, ses intentions et ses actions, par lesquelles un homme acquiert une histoire morale digne de sa nature comme être autodéterminé ».¹⁷ Le caractère est, pour Hauerwas, l'élément

¹¹ *RP*, p. 193.

¹² J.-D. Causse, « Communauté, singularité et pluralité éthique », *Revue d'éthique et de théologie morale* 251, hors-série, 2008, p. 249-257, p. 251.

¹³ Voir G. Médevielle, « La foi chrétienne, ressource pour vivre les questions de la société », in *Théologiques*, vol. 14, n°1-2, 2006, p. 81-106, p. 98s.

¹⁴ *CCL*, p. 11.

¹⁵ « ... sharply distinguished from character associated with temperament or natural trait », *CCL*, p. 12 (notre traduction).

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ «... the qualification of man's self-agency through his beliefs, intentions, and actions, by which a man acquires a moral history befitting his nature as a self-determining being», *CCL*, p. 11.

essentiel qui constitue l'identité du sujet moral. Il permet au croyant de trouver les ressources, la capacité d'agir dont il a besoin, pour s'approprier sa vie en Christ, suivre le Christ, contrôler la cohérence de son agir.¹⁸

La vie morale du croyant est, chez les pentecôtistes, définie à partir de la doctrine de la sanctification. Celle-ci traite de la vie quotidienne du chrétien.¹⁹ L'idée de séparation est au cœur de la notion de sanctification : être sanctifié c'est être mis à part. Dans la sanctification, l'accent est mis sur la consécration qui consiste en une mise à part du croyant pour adorer et servir le Seigneur (Tite 2, 11-14).²⁰ Trois aspects sont présents dans la notion de sanctification : une position, une réalité présente, une réalité à venir.²¹ Lorsque la personne reçoit le salut, elle est instantanément au bénéfice de l'œuvre expiatoire du Christ, elle est sanctifiée (Hé 10, 10).²² Ce premier aspect de la sanctification concerne la position du croyant devant Dieu.²³ Elle est une réalité légalement acquise, mais pas encore réalisée dans une sainteté de fait.²⁴ Le second aspect de la sanctification concerne le développement moral du croyant. La sanctification est l'expression d'une aspiration profonde du croyant qui désire devenir de plus en plus conforme à l'image de Christ (Ph 3, 13-14). La responsabilité du croyant est de prendre une part active dans le combat contre le péché (Col 3, 5) et de rechercher la sanctification (Hé 12, 14).²⁵ Ceci est rendu possible par le Saint-Esprit qui dispose le croyant à obéir à la vérité (1 Pi 1, 2, 22).²⁶ C'est dans la mesure où le croyant marche dans le chemin de l'obéissance qu'il se trouve en communion avec le Christ, que sa vie est purifiée (1 Jn 1, 7).²⁷ Pour les pentecôtistes, la sanctification est un processus continu durant toute la vie du chrétien.²⁸ Le troisième aspect de la sanctification concerne l'entrée

¹⁸ *RP*, p. 94s. Cf. aussi G. Médevielle, « Présentation de l'édition française » in *RP*, p. 11.

¹⁹ G. P. Duffield – N. M. Van Cleave, *Foundations of Pentecostal Theology*, San Dimas, L.I.F.E. Bible College, 1987 (1^{re} édition 1983), p. 237.

²⁰ W. W. Menzies – S. M. Horton, *Les doctrines de la Bible : Une perspective pentecôtiste* (trad. par D. Ourlin), Deerfield, VIDA, 1997, p. 146.

²¹ W. W. Menzies – S. M. Horton, *op. cit.*, p. 145.

²² W. W. Menzies – S. M. Horton, *op. cit.*, p. 146.

²³ G. P. Duffield – N. M. Van Cleave, *op. cit.*, p. 238.

²⁴ W. W. Menzies – S. M. Horton, *op. cit.*, p. 146.

²⁵ W. W. Menzies – S. M. Horton, *op. cit.* p. 147s.

²⁶ W. W. Menzies – S. M. Horton, *op. cit.* p. 148.

²⁷ W. W. Menzies – S. M. Horton, *op. cit.* p. 148s.

²⁸ G. P. Duffield – N. M. Van Cleave, *op. cit.*, p. 239.

dans la gloire de Dieu où ceux qui seront restés fidèles vivront dans la sainteté parfaite.²⁹

Nous aimerions comprendre et décrire comment chez Hauerwas la formation du caractère s'opère par le biais de la communauté et nous chercherons à répondre à la question suivante : quels sont les points à retenir dans l'éthique du caractère de Hauerwas sur le développement moral du croyant qui peuvent répondre aux problématiques que rencontrent le pentecôtisme français et plus particulièrement les *Assemblées de Dieu de France* ?

Notre recherche tiendra compte de la différence de contextes entre celui de Hauerwas, à savoir d'Amérique du Nord, et le nôtre. Hauerwas, théologien méthodiste nord-américain, a développé une ecclésiologie communautaire qui s'inspire d'Alasdair MacIntyre et qui réagit à son héritage politico-religieux. Sa pensée se développe à partir d'un contexte où le religieux et le politique sont étroitement enchevêtrés, même si depuis l'indépendance du pays, l'Église et l'État sont séparés dans la constitution.³⁰ L'arrière-plan religieux (plus spécifiquement chrétien) américain peut sembler étonnant aux yeux des français sécularisés mais apparaît naturel pour les citoyens américains.³¹ Ceci a conduit l'écrivain Gilbert Keith Chesterton (1874-1936) à qualifier la nation américaine de « nation avec l'âme d'une Église ». ³² Ce contexte semble toujours d'actualité car la vitalité religieuse est comprise comme un apport à la vie civile et politique.³³

En France la laïcisation a séparé les Églises de l'État (lois de 1905 et de 1907), par conséquent la religion « n'est plus officiellement considérée comme une des institutions qui structurent la société ». ³⁴ La religion est devenue une affaire qui

²⁹ W. W. Menzies – S. M. Horton, *op. cit.* p. 149.

³⁰ Aux États-Unis de nombreux présidents se sont appuyés sur l'électorat chrétien et des personnalités religieuses comme le prédicateur Billy Graham pour Richard Nixon, le télévangéliste Jerry Falwell pour Ronald Reagan. Dans ce pays la religion est une voix qui se fait entendre même si les présidents comme Jimmy Carter et Bill Clinton, entre autres, ont pris des positions différentes à propos des revendications éthico-politiques des autorités de leurs confessions baptistes (citons les exemples de l'avortement ou du refus de la prière dans les écoles publiques). J. Gutwirth, « Religion et politique aux États-Unis », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 104, n°1, 1998, p. 19-32, p. 19-22.

³¹ S. Fath, *Dieu bénisse l'Amérique*, Paris, Seuil, 2004, p. 32s.

³² Cité par S. Fath, in S. Fath, *op. cit.*, p. 33.

³³ S. Fath, *op. cit.*, p. 44s.

³⁴ J. Baubérot, « Les seuils de la laïcisation dans l'Europe latine et la recomposition du religieux dans la modernité tardive », in J.-P. Bastian (dir.), *La modernité religieuse en perspective comparée. Europe latine – Amérique latine*, Paris, Karthala, 2001, p. 15-28, p. 19.

relève du domaine privé, ayant peu de légitimité sociale et dont le rôle moral ne présente pas officiellement de pertinence publique.³⁵ La laïcité française est pour beaucoup, hors de France, considérée comme radicale, mais elle a permis d'instaurer, au moment de son adoption, un « pacte laïc » où l'Église et l'État ont reconnu chez l'autre du « non-négociable ».³⁶ La laïcité implique l'ouverture de l'espace public aux croyances. Elle offre à chacun la possibilité de former sa propre voie éthique, en fonction des valeurs qui proviennent des groupes de croyances présents dans l'espace public.³⁷ Ce contexte laïc qui favorise le pluralisme crée, d'après Geneviève Médevielle, les conditions d'une crise fondationnelle des valeurs. Celles-ci « se trouvent déliées de tout ordre spirituel commun. De fait, la libération des croyances et de l'éthique de toutes formes de disciplines imposées n'est possible qu'à partir de l'invitation à ne pas mélanger le spirituel et le politique ».³⁸ L'étude de ces deux contextes si différents sera l'occasion de voir si l'approche éthique de Hauerwas s'avère pertinente pour une réflexion ecclésiologique en contexte français.

2.2) La structure de la thèse

Notre thèse est composée de quatre parties. La première partie consistera à donner le cadre de notre recherche. Elle apportera des informations sur Hauerwas et sur le pentecôtisme. Les deux parties suivantes chercheront à récolter des données qui concernent l'éthique du caractère et l'ecclésiologie de Hauerwas en lien avec la formation du caractère. La quatrième partie sera prospective. Elle essaiera d'articuler les informations recueillies sur l'approche théologique de Hauerwas avec les problématiques des *Assemblées de Dieu de France* afin de proposer de nouvelles orientations.

³⁵ J. Baubérot, « Les seuils de la laïcisation dans l'Europe latine et la recomposition du religieux dans la modernité tardive », in J.-P. Bastian (dir.), *La modernité religieuse en perspective comparée. Europe latine – Amérique latine*, Paris, Karthala, 2001, p. 15-28, p. 19.

³⁶ J. Baubérot, *op.cit.*, p. 19s.

³⁷ G. Médevielle, « La foi chrétienne, ressource pour vivre les questions de société », *Les lieux de la théologie aujourd'hui*, vol. 14, n°1-2, automne 2006, p. 81-106, p. 85.

³⁸ *Ibid.*

Première partie

La première partie, composée de deux chapitres, présentera les contextes qui sont l'objet de notre étude : i) Hauerwas et le contexte nord-américain, ii) le pentecôtisme et le contexte français.

Le premier chapitre permettra de comprendre les raisons du choix éthique de Hauerwas et de son pacifisme radical qui représente le fondement de sa théologie. Ce chapitre commencera par une biographie de Hauerwas avec ses idées principales. Il se poursuivra par la présentation de la pensée éthique de notre auteur et développera les thèmes qui ont dirigé sa réflexion éthique : le constantinisme,³⁹ la condition morale de l'homme moderne et le pacifisme en tant qu'absolu moral.

Nous nous intéresserons dans le second chapitre au pentecôtisme pour saisir les enjeux concernant le développement moral des croyants. Nous débuterons par une présentation de son origine et de ses caractéristiques puis nous poursuivrons par le pentecôtisme français. Ensuite nous nous pencherons sur la notion de conversion pour comprendre sa signification et ses implications pour les pentecôtistes. Nous terminerons, en nous appuyant sur les analyses de sociologues et d'historiens, par un exposé des problématiques qui concernent les *Assemblées de Dieu de France* en lien avec le développement moral du croyant.

Deuxième partie

Après cette présentation des deux contextes, nous analyserons l'éthique du caractère de Hauerwas. Le premier chapitre de la deuxième partie concernera les raisons pour lesquelles Hauerwas privilégie une éthique chrétienne qui insiste sur le qualificatif chrétien. Ceci permettra de découvrir les éléments qui fondent, pour notre théologien, la spécificité de l'éthique chrétienne, et de voir pourquoi il ne se réfère pas dans son approche à une éthique générale et universelle.

Dans le second chapitre de cette deuxième partie, nous débuterons par une présentation sommaire des trois éthiques principales qui sont à considérer dans le discours moral : l'éthique déontologique, l'éthique téléologique, l'éthique des vertus.

³⁹ Nous faisons le choix d'utiliser le terme constantinisme au lieu de constantinianisme. Il correspond à la traduction française du livre de Hauerwas *Étrangers dans la cité* (EC).

Ceci permettra une première approche de l'éthique du caractère qui marie l'éthique des vertus et l'éthique téléologique.

Nous poursuivrons par l'anthropologie de Hauerwas qui explique son intérêt pour les notions de caractère et de vertu. Hauerwas suggère que les réalités inhérentes à l'homme sont à prendre en considération dans le développement moral du croyant et participent à sa croissance. Son éthique du caractère renvoie à la capacité de l'homme d'être un agent, c'est-à-dire un individu raisonnable, social et historique.

Nous continuerons par la compréhension que Hauerwas se fait de l'expérience chrétienne, et la signification qu'il accorde à la notion de conversion qui explique son emphase sur l'idée de caractère et sur le rôle formateur de la communauté. Il montre que la conversion est un phénomène qui concerne la vie de tous les jours. Elle correspond à l'engagement que prend « le soi »⁴⁰ qui s'oriente à l'aide du récit biblique.

Ensuite nous examinerons le concept de vision, inspiré par Iris Murdoch, que Hauerwas développe dans son éthique pour expliquer le comportement moral de l'individu. L'idée de vision décrit la vie chrétienne en tant que vie d'attention et d'imagination. Ce concept favorise, pour Hauerwas, l'agir du croyant.

Après ces différents points, nous développerons l'idée de caractère et ce qu'elle implique. D'après Hauerwas l'idée de caractère permet de fournir une analyse plus complète de l'expérience morale du croyant. Elle en fixe l'orientation et cherche premièrement à répondre à la question « qui dois-je être ? ».⁴¹ Elle montre que le croyant en tant qu'agent doit s'inscrire dans une histoire qui donne à sa vie un modèle intelligible et une unité.

Nous aborderons la doctrine de la sanctification chère au méthodisme. Hauerwas suggère que l'idée de caractère permet d'articuler la nature chrétienne et

⁴⁰ Le « soi » correspond au « self » qui peut être traduit par « sujet » ou par le « moi ». Nous reprenons dans les traductions pour « self » le terme « soi » utilisé dans *Le royaume de paix*. Ce terme cherche à « respecter la contribution narrative à la constitution du sujet éthique, comme a pu le préciser Paul Ricœur dans *Soi-même comme un autre* » (RP, p.14). De même « agency » est traduit par « puissance d'agir ». Il permet de lier le concept de caractère avec l'intention du sujet qui porte l'action (RP, p. 14).

⁴¹ Nous optons pour la question « qui dois-je être ? » plutôt que celle de « qui suis-je ? ». Dans son ouvrage *Le royaume de paix* Hauerwas utilise les deux expressions : « qui devons-nous être ? » (RP, p. 70) et « qui sommes-nous ? » (RP, p. 71). Dans *Étrangers dans la cité* S. Hauerwas et W. H. Willimon écrivent « Quelle sorte d'Église devons-nous être pour avoir un peu plus de gens comme Gladys ? » (EC, p. 228). La question « qui dois-je être ? » nous semble exprimer la démarche volontaire du croyant de ressembler au modèle décrit par le récit biblique. Elle met l'accent sur la sanctification, le type de caractère à rechercher.

le comportement sans tomber dans une présentation moraliste de la sanctification. Nous verrons donc comment Hauerwas explique la croissance morale avec l'idée de caractère.

Nous achèverons ce chapitre par la pneumatologie de Hauerwas. Ceci nous permettra de comprendre comment notre théologien envisage l'œuvre du Saint-Esprit dans la vie du croyant et au sein de la communauté de foi.

Troisième partie

La troisième partie traitera de l'ecclésiologie de Hauerwas en rapport avec son éthique du caractère. Nous découvrirons les raisons pour lesquelles notre auteur met l'emphase sur la communauté de foi pour l'acquisition du caractère de disciple.

Dans le premier chapitre nous nous intéresserons aux liens qu'entretient Hauerwas avec le courant communautaire inspiré par Alasdair MacIntyre et à la manière dont son ecclésiologie s'en inspire. Nous décrirons la contribution de John Howard Yoder dans la vision communautaire de Hauerwas. Enfin, nous présenterons les raisons pour lesquelles Hauerwas accorde à la communauté une place prépondérante dans le développement moral du croyant. Ce sera l'occasion de voir si le qualificatif de communautaire donné à notre théologien est justifié.

Le second chapitre de cette troisième partie concernera l'Église comme le lieu dans lequel le croyant reçoit son identité et apprend à devenir un disciple. Selon Hauerwas, la notion de communauté prend en compte l'idée que le croyant est un agent. Quatre points seront développés :

Nous commencerons par la communauté en tant que lieu où le récit biblique se vit et s'incarne. Nous présenterons le concept d'autorité considéré par Hauerwas comme nécessaire pour le développement moral du croyant et pour la pérennité de la communauté. D'après Hauerwas, pour que le croyant se laisse former par l'Écriture il faut une communauté qui l'interprète et la reconnaisse comme norme morale. Dans l'ecclésiologie de notre auteur, les pasteurs et les « modèles » sont importants, car c'est par eux que l'autorité de la communauté se construit et se maintient. Ils incarnent, communiquent et expliquent le récit et les valeurs portées par la communauté.

Le second point s'intéressera à la notion de la « mort à soi ». L'acquisition du caractère passe nécessairement, pour Hauerwas, par la « mort à soi ». En relation à la « mort à soi » se trouve l'idée de dépossession et ce qu'elle implique au niveau de la communauté et dans les rapports entre les croyants. À cette notion s'associe celle de l'imitation. L'imitation, pour Hauerwas, favorise l'acquisition des vertus. C'est en imitant quelqu'un d'autre que le croyant apprend en quoi consiste la vie morale du chrétien.

Le troisième point développera la tradition et les pratiques ecclésiales que Hauerwas valorise dans son ecclésiologie. Celles-ci constituent et forment la communauté de foi. Nous verrons la portée éthique et pédagogique de la liturgie, l'importance des pratiques ecclésiales, dans le développement moral du croyant et dans l'acquisition du caractère de disciple.

Le dernier point abordera la dimension sociale et politique de l'Église. Hauerwas définit la communauté comme un lieu alternatif, un lieu de résistance et d'amitié. L'aspect social et politique implique chez Hauerwas la recherche par la communauté de réponses alternatives pour aider les croyants à demeurer fidèles à Dieu. Cette vision de l'Église suppose la recherche de vertus spécifiques qui favorisent la vie sociale de la communauté. Nous décrirons dans ce paragraphe par des exemples, ce que signifie, pour Hauerwas, la dimension sociale et politique de l'Église.

Le troisième chapitre de cette partie concernera les critiques sur l'ecclésiologie de Hauerwas. Celles-ci se présentent sous la forme d'un dialogue avec Hauerwas. Deux auteurs, qui partagent des points communs avec notre théologien, ont été choisis : James Gustafson et Gloria Albrecht. Leurs critiques et les réponses de Hauerwas apportent des précisions quant à la pensée hauerwasienne, ses lacunes et ses possibles dérives.

Quatrième partie

La quatrième partie développera l'apport et l'applicabilité de l'éthique de caractère de Hauerwas à l'ecclésiologie pentecôtiste. Cette partie reprendra les éléments collectés qui nous apparaissent comme apportant des réponses aux problématiques rencontrées par les ADD de France.

La conclusion générale sera l'occasion d'apporter une réflexion plus personnelle et de proposer de nouvelles pistes à étudier.

3) État de la recherche.

De nombreux travaux, thèses et articles sur Hauerwas, ont depuis des décennies été publiés aux États-Unis. Ceux-ci soulignent combien notre auteur ne laisse pas indifférent et suscite, dans son pays, de nombreuses réactions sur les concepts qu'il développe. En France, Hauerwas semble connaître une notoriété plus importante dans les milieux catholiques que protestants. Actuellement trois de ses livres ont été traduits en français : *Le royaume de paix*, aux éditions Bayard en 2006, *Étrangers dans la cité* (coécrit avec W. H. Willimon), aux éditions du Cerf en 2016 et *L'Amérique, Dieu et la guerre*, aux éditions Bayard/Labor et Fides, en 2018.

Parmi les ouvrages majeurs des spécialistes anglophones de Hauerwas nous en citons deux de Samuel Wells. Pour Hauerwas, Wells fait partie des auteurs qui le comprennent mieux que lui-même :⁴²

- Mark Thiessen Nation – Samuel Wells (éd.), *Faithfulness and Fortitude : Conversations with the Theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Edinburgh, T&T Clark, 2000 ;
- Samuel Wells, *Transforming Fate into Destiny : The Theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Eugene, Cascade Books, 2004.

3.1) Présentation de travaux sur Hauerwas et sur le pentecôtisme

Nous présenterons dans ce chapitre les pensées principales des ouvrages majeurs sur les thématiques en question qui concernent Hauerwas et le pentecôtisme. Celles-ci font ressortir les éléments suivants :

Des auteurs analysent la pensée de Hauerwas en tant que « théologie de la libération » (John Bromilow Thomson), d'« approche ecclésiologique concrète »

⁴² S. Hauerwas, « Failure of Communication or A Case of Uncomprehending Feminism », *Scottish Journal of Theology*, vol. 50, Issue 2, May 1997, p. 228-239, p. 237 (note 17).

(Theodora Lucy Hawkley). Pierre Yves Materne confronte la théologie de Hauerwas avec celle de Johann Baptist Metz. Samuel Wells cherche, avec l'idée de l'improvisation en théâtre, à éclairer le travail de Hauerwas. L'éthique de Hauerwas est présentée par Geneviève Médevielle comme style de vie. Philippe Bordeyne s'intéresse aux travaux réalisés par des élèves de Hauerwas et étudie le rôle déterminant qu'ils accordent, en autres, à la liturgie dans la formation morale des sujets.

L'ecclésiologie de Hauerwas sert de réflexion théologique pour redéfinir la présence et le témoignage de l'Église au monde (Miika Tolonen, Douglas C. Gay). David Miller et Joel Shuman se réfèrent à Hauerwas pour valoriser le pacifisme dans les milieux évangéliques et pentecôtistes. Le projet éthique de Hauerwas est sollicité pour élaborer une nouvelle pratique d'accompagnement éthico-pastoral des jeunes adultes catholiques québécois (Badeea N. Butrus), ainsi qu'une conscience pour la formation des croyants dans les Églises d'Afrique Subsaharienne (Charles Kisolokele Bafinamene).

Des travaux étudient le pentecôtisme français, son histoire, son fonctionnement, ses relations œcuméniques, sa typologie, son impact sur d'autres traditions chrétiennes, son adaptabilité au contexte dans lequel il se trouve. L'ecclésiologie pentecôtiste ainsi que la formation éthique dans le pentecôtisme sont principalement développées par des auteurs anglophones. L'ecclésiologie pentecôtiste est analysée à la lumière de Nicholas M. Healy et de celle d'Amos Yong (David Morgan, Andrew Michael Lord). Tommy Henrik Davidsson étudie l'ecclésiologie de Lewi Pethrus (1884-1974) qui fut le leader du mouvement pentecôtiste suédois. Silje Kvamme Bjorndal, en dialogue avec plusieurs perspectives théologiques dont celle de Hauerwas, cherche à comprendre comment l'Église peut relever les défis du monde séculier. Les pratiques qui ont donné naissance au pentecôtisme sont analysées avec Michael Leon Raburn. Des recherches sont motivées à partir du constat de la difficulté des responsables ou des croyants pentecôtistes à vivre et à maintenir leurs engagements baptismaux (Jeremy Amos Feller, Elorm-Donkor Lord Abraham).⁴³ Le but visé est de

⁴³ Ceci rejoint le constat P. Bordeyne sur l'éthique : « ... ce qui stimule la recherche de nombreux étudiants, notamment africains, quand ils constatent que le taux de pratique religieuse élevé dans leur Église n'empêche pas les chrétiens de céder aux conduites générées par l'ethos ambiant : meurtres, violences, corruption,

responsabiliser les croyants et de les aider à se maintenir dans leur suivance au Christ.

3.1.1) Recherches sur l'ecclésiologie de Hauerwas

John Bromilow Thomson, *The Ecclesiology of Stanley Hauerwas. A Christian Theologie of Liberation*, Aldershot, Ashgate Publishing Limited, 2003.

Ce livre est la publication de sa thèse écrite à l'université de Nottingham et soutenue en 2001. Il présente l'éthique de Hauerwas comme une réponse au projet des lumières où la libération est le point central des concepts qui la forment. L'auteur développe le projet théologique de Hauerwas en tant que théologie de la libération qui prend forme dans une communauté de foi.⁴⁴ Pour Thomson, le projet théologique de Hauerwas encourage l'Église contemporaine à prêter attention à son identité spécifique, ses pratiques, et à la formation de disciples par le culte et l'apprentissage dans la communauté.⁴⁵ Toutefois, il voit dans l'ecclésiologie de Hauerwas, tout en reconnaissant sa cohérence, des zones vulnérables entre-autres : 1) La vision eschatologique de Hauerwas du Royaume de Dieu inaugurée par le Christ, qui met l'accent sur le caractère politique de la sanctification et justifie une « incarnation » du récit biblique par l'Église, ne prend pas suffisamment en compte la finitude humaine, la réalité de la mort et du péché et pose la question de la capacité de l'Église à vivre la paix. L'auteur suggère une plus grande attention au caractère pneumatologique et sacramental de l'Église, qui peut aider à articuler la relation entre la réalité eschatologique présente et celle à venir, et évite, en outre, la tentation d'une présentation idéaliste de la paix ;⁴⁶ 2) La manière dont Hauerwas comprend le constantinisme présuppose des arrangements politiques avec l'État. Elle présume du caractère intrinsèquement différent de l'Église et de l'État, qui a été modifié par la volonté de l'Église de poursuivre sa mission par l'intermédiaire de l'État. C'est, selon Thomson, méconnaître l'expression du constantinisme dans l'histoire européenne où l'Église a participé à l'organisation de l'État-Nation. Dans tous les cas, la différence

adultère, conduite sexuelle à risque, désengagement de la sphère sociale et politique », P. Bordeyne, « La production théologique de quelques élèves catholiques de Hauerwas », *Revue des sciences religieuses* 85, n°1, 2011, p. 135-156, p. 137.

⁴⁴ J. B. Thomson, *The Ecclesiology of Stanley Hauerwas as a Distinctly Christian Theologie of Liberation (1970-2000)*, Thesis (PhD), University of Nottingham, 2001. Accès : <https://core.ac.uk/reader/33564474> [Réf. 07.01.2019]. Le livre *The Ecclesiology of Stanley Hauerwas : A Christian Theologie of Liberation*, est la publication de sa thèse chez Ashgate Publishing Limited, 2003.

⁴⁵ J. B. Thomson, *The Ecclesiology of Stanley Hauerwas : A Christian Theologie of Liberation*, Aldershot, Ashgate Publishing Limited, 2003, p. 216.

⁴⁶ J. B. Thomson, *op. cit.*, p. 216s.

de contexte entre les États-Unis et l'Europe demande des réponses appropriées de la part de l'Église.⁴⁷

Douglas C. Gay, *A Practical Theology of Church and World : Ecclesiology and Social Vision in 20th Century Scotland*, Thesis (PhD), University of Edinburgh, 2006.⁴⁸

Le travail de Hauerwas, associé à « la nouvelle ecclésiologie »⁴⁹, est utilisé pour développer une lecture critique de trois exemples clefs de pratiques dans la tradition ecclésiale réformée du vingtième siècle (de 1930 à 1990) en Écosse.⁵⁰ La thèse concerne la description de la relation entre l'Église et le monde dans ces différentes traditions.⁵¹ Gay suggère que l'apport de Hauerwas apporte une vision renouvelée, sociale et politique, du témoignage chrétien en Écosse.

Theodora Lucy Hawksley, *The Ecclesiology of Stanley Hauerwas : Resident Aliens and the Concrete Church*, Thesis (MA), Durham University, September 2007.

Cette recherche explore la pensée de Hauerwas pour voir dans quelle mesure elle représente une « approche ecclésiologique concrète ».⁵² L'idée « d'ecclésiologie concrète » est la contraction de deux expressions utilisées par Nicholas M. Healy : « Église concrète » et « nouvelle ecclésiologie ».⁵³ La notion d'Église concrète met l'emphase sur la vie « de tous les jours des chrétiens ».⁵⁴ Quatre éléments caractérisent la réflexion théologique sur l'Église concrète : la centralité des pratiques dans l'Église, l'esprit pastoral (*pastoral-mindedness*) dans l'assistance aux situations complexes de la vie de l'Église, la narration en tant que ressource théologique, et l'interagir de l'Église avec le monde.⁵⁵ Ces notions, qui se trouvent dans l'ecclésiologie de Hauerwas, placent sa pensée dans « l'ecclésiologie concrète » et

⁴⁷ J. B. Thomson, *op. cit.*, p. 217.

⁴⁸ D. C. Gay, *A Practical Theology of Church and World: Ecclesiology and Social Vision in 20th Century Scotland*, Thesis (PhD), University of Edinburgh, 2006. Accès : <https://www.era.lib.ed.ac.uk/handle/1842/1699?show=full> [Réf. 07.01.2019].

⁴⁹ Le terme « nouvelle ecclésiologie » est utilisé par différents commentateurs pour désigner certains groupes de théologiens. Nicholas Healy dans son article « Practices and the New Ecclesiology : Misplaced Concreteness » (IJST Vol5, n°3, Nov 2003) cite entre autres G. Lindbeck, S. Hauerwas, comme appartenant à la « nouvelle ecclésiologie ». Voir D. C. Gay, *op. cit.*, p. 2 notes.

⁵⁰ D. C. Gay, *op. cit.*, p. 2.

⁵¹ D. C. Gay, *op. cit.*, p. 4.

⁵² « concrete ecclesiological approach », T. L. Hawksley, *The Ecclesiology of Stanley Hauerwas : Resident Aliens and the Concrete Church*, Thesis (MA), Durham University, September 2007. Accès : <https://core.ac.uk/reader/6115824> [Réf. 07.01.2019], p. iii.

⁵³ T. L. Hawksley, *op. cit.* p. 1, note de bas de page.

⁵⁴ T. L. Hawksley, *op. cit.*, p. 2.

⁵⁵ T. L. Hawksley, *op. cit.*, p. 3, 118.

répondent aux besoins de l'Église.⁵⁶ Cependant Hawksley note les limites de l'ecclésiologie de Hauerwas, notamment dans son approche idéaliste des pratiques chrétiennes qui ne tient pas suffisamment compte de la présence du péché dans l'Église.⁵⁷ L'auteur suggère que d'un point de vue pastoral, Hauerwas devrait prêter plus d'attention au discours chrétien sur l'action de la grâce divine.⁵⁸ Celle-ci se manifeste par la présence invisible du Saint-Esprit qui aide le croyant dans sa fragilité et sa nature pécheresse. D'après Hawksley, au lieu d'avoir recours à la notion d'intention de l'agent pour justifier le sens des pratiques chrétiennes, l'ecclésiologie de Hauerwas serait plus concrète si la notion de désir de sainteté était un élément constituant les pratiques chrétiennes.⁵⁹ Le désir de sainteté cherche, par la prière, l'action du Saint-Esprit qui représente l'action gracieuse de Dieu, celle-ci étant rendue visible par la transformation du croyant.

Pierre-Yves Materne, *Vers une herméneutique pratique du christianisme, Confrontation entre les théologies de Johann Baptist Metz et de Stanley Hauerwas*, Thèse (PhD), Université Catholique de Louvain-la-Neuve, 2009.

Cette thèse a été éditée aux éditions du Cerf en 2013. À partir des œuvres des deux théologiens contemporains, Johann Baptist Metz et Stanley Hauerwas, l'auteur cherche à penser la condition chrétienne comme une « condition de disciple ». Ce travail se situe dans une réflexion sur la foi, la *suite du Christ*, qui tient compte de ses implications politiques dans le sens où elle suscite un engagement responsable pour la société.⁶⁰ L'auteur conclut que le discours théologique de Hauerwas, trop centré sur une communauté idéale, néglige les injustices qui traversent nos sociétés.⁶¹ Cependant, il reconnaît que la *politique théologique* de Hauerwas offre des ressources importantes dans la construction morale du disciple, notamment avec la liturgie (la prédication et l'eucharistie) qui conduit le sujet à se laisser façonner par les autres.⁶² Pour Materne, la condition du disciple suppose une vie caractérisée par la reconnaissance qui ouvre à l'universel concret, et évite un enfermement communautaire que laisse supposer le discours de Hauerwas.⁶³

⁵⁶ T. L. Hawksley, *op. cit.*, p. 118.

⁵⁷ T. L. Hawksley, *op. cit.*, p. 137.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ T. L. Hawksley, *op. cit.*, p. 139s.

⁶⁰ P. Y. Materne, *La condition de disciple : éthique et politique chez J. B. Metz et S. Hauerwas*, Paris, Cerf, Cogitatio Fidei, n°289, Juin 2013, p. 15.

⁶¹ P. Y. Materne, *op. cit.*, p. 419.

⁶² P. Y. Materne, *op. cit.*, p. 423.

⁶³ P. Y. Materne, *op. cit.*, p. 424s.

Miika Tolonen, *Witness is Presence : Reading Stanley Hauerwas in a Nordic Setting*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2013.

Cet ouvrage est la thèse de l'auteur, écrite à l'Abo Academi University (Finlande). L'auteur cherche à comprendre comment une tradition chrétienne (luthérienne) peut être transmise dans un contexte post-séculier où l'Église ne se trouve pas dans une position dominante. Tolonen se réfère à l'ecclésiologie de Hauerwas comme ressource significative et pragmatique pour répondre à sa problématique.⁶⁴ Il considère que les notions hauerwasiennes de l'Église en tant qu'éthique sociale, d'incarnation de caractère ou d'un type de personne, ainsi que celles de constantinisme et de non-violence, permettent de voir la chrétienté en tant que société alternative.⁶⁵ Cette étude suggère que l'incarnation des convictions chrétiennes est centrale pour apporter un témoignage chrétien significatif en contexte séculier et plus précisément en pays nordiques (*Nordic lands*).

David Miller, *Le pacifisme chrétien et la théologie évangélique*, Thèse (PhD), Université de Laval, 2014.

L'auteur analyse trois expressions du pacifisme (catholique, méthodiste et évangélique), durant la période de 1980 à 1995, à partir du modèle méthodologique proposé par le théologien évangélique canadien Stanley Grenz. Trois éléments composent la méthodologie de Grenz : la priorité du message biblique, l'héritage théologique de l'Église, et le caractère contextuel de la réflexion théologique.⁶⁶ Ce corpus étudié est constitué par : i) la pensée des évêques américains sur la paix, à partir de la lettre pastorale *Le défi de la paix* (1983) et de la déclaration pastorale *Le fruit de la justice est semé dans la paix* (1993) ; ii) les écrits de Stanley Hauerwas ; iii) les livres et les articles publiés par Jim Wallis et la communauté *Sojourners*.⁶⁷ Dans ces trois portraits, l'approche non violente reflète pour D. Miller le message de Jésus et invite à suivre les traces de son ministère.⁶⁸ Le pacifisme est présenté comme une orientation éthique qui « a la capacité de générer une certaine présence et d'apporter

⁶⁴ M. Tolonen, *Witness is Presence: Reading Stanley Hauerwas in a Nordic Setting*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2013, p. 16.

⁶⁵ M. Tolonen, *op. cit.*, p. 179-181.

⁶⁶ D. Miller, *Le pacifisme chrétien et la théologie évangélique*, Thèse (PhD), Université de Laval, 2014. Accès : <file:///C:/Users/PC-Pasteur/Desktop/thèse%20doctorat/thèses/Miller.pdf> [Réf. 07.01.2019], p. 194.

⁶⁷ D. Miller, *op. cit.*, p. 191s.

⁶⁸ D. Miller, *op. cit.*, p. 192.

une contribution dans un contexte conflictuel ». ⁶⁹ Concernant la position pacifique de Hauerwas, D. Miller note qu'elle est en correspondance avec la méthodologie de Grenz. Le travail de Hauerwas est pour Miller important pour une plus grande valorisation du pacifisme dans le milieu évangélique. ⁷⁰

Joel Shuman, dans son article « Pentecost and the End of Patriotism : A Call for the Restoration of Pacifism Among Pentecostal Christian », ⁷¹ s'inspire également de la pensée de Hauerwas. Il dirige sa réflexion théologique aux *Assemblées de Dieu* américaines. Pour l'auteur l'abandon, en 1967, de la position pacifiste des *Assemblées de Dieu* a été une grave erreur. ⁷² Il note que l'abandon du pacifisme vient de l'abandon des *Assemblées de Dieu* de leur compréhension d'elles-mêmes en tant que communauté appelée à donner un témoignage chrétien radical. ⁷³ Il constate que dans ses débuts, à partir d'une lecture spécifique de l'Écriture (le livre des Actes), le pentecôtisme a été une communauté pacifique en recherchant la perfection chrétienne et la restauration de l'Église. ⁷⁴ La perte graduelle du pacifisme dans les *Assemblées de Dieu* vient de la perte de son identité en tant que communauté eschatologique (eschatologically driven church), mais aussi de deux autres facteurs : l'adhésion à l'idée que les États-Unis sont une nation fondée sur des principes chrétiens qui leur accordent la faveur de Dieu et leur engagement dans le *Nationalisme Évangélique Américain* dominant (NAE). ⁷⁵ Shuman rejoint la pensée de Yoder sur le constantinisme et l'applique aux *Assemblées de Dieu* américaines qui ont vu dans l'État américain le protecteur de l'Église. ⁷⁶ Finalement selon Shuman la possibilité d'un retour au pacifisme est toujours possible et passe par un retour aux sources du pentecôtisme. Shuman développe plusieurs arguments théologiques pour la reconstruction du pacifisme dans le pentecôtisme. Il se réfère, dans sa proposition, à Hauerwas et reprend ses positions sur l'importance de la narration et l'évènement de la Pentecôte comme créant un peuple nouveau appelé à vivre paisiblement.

À ces différents auteurs, Geneviève Médevielle apporte son éclairage sur la théologie de Hauerwas. Moraliste catholique, elle a écrit la présentation de l'édition du premier livre traduit

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ D. Miller, *Le pacifisme chrétien et la théologie évangélique*, Thèse (PhD), Université de Laval, 2014. Accès : <file:///C:/Users/PC-Pasteur/Desktop/thèse%20doctorat/thèses/Miller.pdf> [Réf. 07.01.2019], p. 197.

⁷¹ J. Shuman, « Pentecost and the End of Patriotism : A Call for the Restoration of Pacifism Among Pentecostal Christian », *Journal of Pentecostal Theology* 9, 1996, p. 70-96. Cet article est cité par P. Alexander, *Peace to War : Shifting Allegiances in The Assemblies of God*, Telford, Cascadia, 2009, p. 317-321.

⁷² J. Shuman, *op. cit.*, p. 70s.

⁷³ J. Shuman, *op. cit.*, p. 71s.

⁷⁴ J. Shuman, *op. cit.*, p. 72-75.

⁷⁵ *Ibid.* NAE: National Association of Evangelicals.

⁷⁶ J. Shuman, *op. cit.*, p. 82s. Voir aussi P. Alexander, *op. cit.*, p. 318.

en français de Stanley Hauerwas : *Le royaume de paix*. Dans son article « La foi chrétienne, ressource pour vivre les questions de société »⁷⁷, elle présente l'éthique du caractère de Hauerwas comme style de vie, ce qui aide à comprendre les enjeux de la foi chrétienne dans notre contexte postmoderne.

3.1.2) Recherches sur la formation du caractère en Église chez Hauerwas

Samuel Martin Bailey Wells, *How The Church Perform Jesus' Story : Improvising on the Theological Ethics of Stanley Hauerwas*,⁷⁸Thesis (PhD), Durham University, 1995.

Le but de cette thèse est de montrer que le modèle de l'improvisation en théâtre permet de résoudre plusieurs tensions dans le travail de Hauerwas.⁷⁹ L'improvisation « ne consiste pas à être intelligent ou original, mais à être tellement formé dans sa propre tradition que l'on croit que l'évident est l'approprié ».⁸⁰ L'improvisation sollicite l'imagination du croyant formée par le récit biblique. L'auteur prend pour modèle d'improvisation les travaux de Keith Johnstone. Pour bien improviser, il faut se comporter à la lumière des promesses eschatologiques, mais aussi agir dans le présent en accord avec les images du monde décrit par le récit biblique.⁸¹ L'auteur propose sept compréhensions (*insights*) dérivées du modèle d'improvisation en théâtre qui éclairent le travail de Hauerwas et apportent des corrections aux critiques de sectarisme, de « nouveau totalitarisme ».⁸²

Badeea N Butrus, *Contribution de l'éthique théologique du caractère à l'accompagnement pastoral des jeunes adultes*, Thèse (PhD), Université de Montréal, Décembre 2009.

Cette thèse cherche à élaborer une nouvelle pratique d'accompagnement éthico-pastoral des jeunes adultes québécois (20-35 ans) en milieu catholique, à partir de

⁷⁷ G. Médevielle, « La foi chrétienne, ressource pour vivre les questions de société », *Théologiques*, v.14, n°1-2, automne 2006, p. 81-106.

⁷⁸ Le livre, *Transforming Fate into Destiny: The theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Eugene, Cascade Books, 2004, est l'édition de cette thèse.

⁷⁹ S. Wells, *How the Church performs Jesus' story: improvising on the Theological ethics of Stanley Hauerwas*, thesis (PhD) University of Durham, 1995. Accès : <http://etheses.dur.ac.uk/1462/> [Réf. 07.01.2019], p. 2.

⁸⁰ « ... is not about being clever or original, but about being so trained in one's tradition that one trusts that the obvious is the appropriate », S. Wells, *op. cit.*, p.230.

⁸¹ S. Wells, *op. cit.*, p. 202.

⁸² S. Wells, *op. cit.*, p. 231-235.

deux auteurs principaux, Stanley Hauerwas et Craig Dykstra.⁸³ L'idée d'accompagner renvoie à celle du partage du pain. Celui qui accompagne, l'accompagnateur, est le compagnon de route.⁸⁴ L'accompagnement pastoral consiste avant tout à partager avec ces jeunes le « pain du jour » : les inquiétudes, les questions, les quêtes, les rêves.⁸⁵ L'auteur constate que l'accompagnement pastoral se heurte à l'institution qui insiste sur la soumission aux règles, aux codes, aux lois morales strictes. D'après Butrus, l'éthique du caractère offre des ressources pour surmonter le dilemme entre l'accomplissement du caractère de l'individu et les exigences de l'institution. Le point de départ de l'accompagnement fondé sur l'éthique du caractère est la personne et non ses actes.⁸⁶ L'éthique du caractère peut aider à surmonter le défi de la culture individualiste. Elle fait valoir la redécouverte de la foi chrétienne comme héritage narratif plutôt que d'insister uniquement sur des codes de conduites ou des règles morales.⁸⁷

Charles Kisolokele Bafinamene, *Church and Moral Formation in an African Context : A Critical Appropriation of Stanley Hauerwas's Proposal*, Thesis (PhD), University of Pretoria, 2016.

Le travail de l'auteur consiste à comparer le contexte américain et le contexte africain. Il est basé sur l'approche théologique et éthique de Hauerwas et cherche à évaluer les éléments qui peuvent être retenus pour les Églises d'Afrique subsaharienne, notamment au niveau de la formation. Cette étude défend « une contextualisation de la notion du caractère chrétien et une conscience pour la formation ».⁸⁸ Il ressort que l'approche ecclésiale de Hauerwas offre des éléments pour freiner l'impact de la modernité, de la post-modernité et de la globalisation en Afrique. Cependant Kisolokele Bafinamene constate qu'une sélection dans la mise en œuvre de l'approche éthique de Hauerwas est nécessaire, afin que celle-ci ne soit pas improductive et ne fasse qu'accentuer la situation déjà difficile des Églises, en

⁸³ B. N. Butrus, *Contribution de l'éthique théologique du caractère à l'accompagnement pastoral des jeunes adultes*, Thèse (PhD), Université de Montréal, 2009. Accès : <https://core.ac.uk/reader/55647054> [Réf. 07.01.2018], p. i.

⁸⁴ B. N. Butrus, *op. cit.*, p. 265.

⁸⁵ B. N. Butrus, *op. cit.*, p. 265s.

⁸⁶ B. N. Butrus, *op. cit.*, p. 267.

⁸⁷ B. N. Butrus, *op. cit.*, p. 268.

⁸⁸ « ... a contextual Christian character and conscience formation », C. Kisolokele Bafinamene, *Church and Moral Formation in an African Context : A Critical Appropriation of Stanley Hauerwas's Proposal*, Thesis (PhD), University of Pretoria, 2016. Accès : <https://repository.up.ac.za/handle/2263/61208> [Réf. 07.01.2019], p. xiv.

exacerbant l'autoritarisme, l'endoctrinement, les divisions, les tensions raciales.⁸⁹ Face au contexte particulier africain, l'auteur propose une formation du « caractère et de la conscience chrétienne » basée sur une vision chrétienne intégrative du monde.⁹⁰ Ceci pour favoriser les apports extérieurs, tout en maintenant un regard critique, et éviter que la communauté soit l'unique source de la formation des croyants.

Philippe Bordeyne s'est intéressé aux travaux produits par des élèves de Hauerwas qui ont préparé leur dissertation sous sa direction de la Duke University.⁹¹ Ces travaux correspondent, pour Bordeyne, aux interrogations communes qu'il perçoit également chez les étudiants qui se forment à l'Institut Catholique de Paris. Ceux-ci jugent leur formation en théologie morale « peu apte à résoudre les problèmes éthiques de leur génération ».⁹² Ils veulent apprendre à agir avec les ressources de la foi et ne pas se contenter de réfléchir et d'argumenter.⁹³ Ces étudiants « ont la conviction que la foi chrétienne, vécue et célébrée, contient des trésors inexploités pour l'action personnelle et collective ».⁹⁴ Bordeyne étudie le rôle déterminant que les élèves de Hauerwas accordent, entre autres, à la liturgie, en vue de la formation morale des sujets. Ils soulignent l'influence du rituel sur la formation éthique du croyant. Par exemple : pour Emmanuel Katongole qui a écrit sa thèse sur Hauerwas, la liturgie eucharistique est susceptible de modifier les comportements notamment racistes ;⁹⁵ William Cavanaugh, réagit face au consumérisme et envisage « la participation à l'eucharistie comme une pratique de résistance qui apprend aux chrétiens à être consommés pour devenir membres du corps du Christ et membres les uns des autres ».⁹⁶ D'une manière générale les élèves de Hauerwas cherchent à rendre intelligible l'influence des pratiques liturgiques dans la structuration des sujets éthiques.⁹⁷

3.1.3) Recherches sur le pentecôtisme en France

Quatre recherches concernent plus particulièrement les *Assemblées de Dieu de France*.

⁸⁹ C. Kisolokele Bafinamene, *op. cit.*, p. 387.

⁹⁰ « Christian character and conscience formation », C. Kisolokele Bafinamene, *op. cit.*, p. 388-392.

⁹¹ P. Bordeyne, « La production théologique de quelques élèves catholiques de Hauerwas », *Revue des sciences religieuses* 85, n°1, 2011, p. 135-156, p. 135.

⁹² P. Bordeyne, *op. cit.*, p. 136.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ P. Bordeyne, *op. cit.*, p. 148.

⁹⁶ P. Bordeyne, *op. cit.*, p. 149.

⁹⁷ P. Bordeyne, *op. cit.*, p. 151.

i) Le livre de George Raymond Stotts, *Le Pentecôtisme au pays de Voltaire*, est sa thèse de doctorat en philosophie, présentée en août 1973 à la Texas Tech University.⁹⁸ Cet ouvrage retrace l'histoire du pentecôtisme en France à partir de différentes sources : des rapports, des interviews, des articles du Journal Officiel des *Assemblées de Dieu de France*, appelé à l'époque *Viens et Vois*, ainsi que de la correspondance avec le couple pionnier du pentecôtisme en France, Douglas et Clarice Scott.⁹⁹

ii) Douglas Jeter, *Le problème de la communication de l'Évangile et de sa perception : l'exemple des Assemblées de Dieu en France*, thèse soutenue à la l'Université de Paris Sorbonne sous la direction de Jean Baubérot, Paris, 1994. L'auteur étudie les spécificités de ce mouvement dans ses efforts à communiquer l'Évangile.¹⁰⁰

iii) Une thèse en cours de rédaction concerne l'implantation et l'expansion des ADD : Alexandre Antoine, *Une socio-histoire des Assemblées de Dieu de France de 1930-1996*, École Pratique des Hautes Études (EPHE). Le but de la recherche est de remédier à un vide historiographique. La problématique est envisagée sous trois angles : une analyse des différents schémas de réflexions sur les dynamiques religieuses à partir des thèses d'Ernst Troeltsch et de Max Weber et les développements qu'apporte Danièle Hervieu-Léger ; la définition de la notion de réveil ; la définition du pentecôtisme en référence au pentecôtisme français.¹⁰¹

iv) Une autre thèse en cours de rédaction concerne l'histoire du pentecôtisme : Fabio Morin, *Le positionnement du pentecôtisme au sein du protestantisme français (1930-1975)*, École Pratique des Hautes Études (EPHE). Ce travail analyse le pentecôtisme à travers le parcours des premiers pasteurs et de leur épouse. Il cherche à évaluer les liens (ou les zones de ruptures) et les influences, sur le pentecôtisme, des différentes dénominations protestantes présentes en France de 1930 à 1975.¹⁰²

D'autres recherches s'ajoutent :

⁹⁸ G. R. Stotts, *Le pentecôtisme au pays de Voltaire* (trad. par L. Benquet-Mallet), Grézieu-la-Varenne, Viens et Vois, 1982, p. 3.

⁹⁹ G. R. Stotts, *op. cit.*, p. 4.

¹⁰⁰ D. Jeter, *Le problème de la communication de l'Évangile et de sa perception : l'exemple des Assemblées de Dieu en France*, Thèse (PhD), Paris 4, 1994. Accès : www.theses.fr/1994PA040099 [Réf. 07.01.2019].

¹⁰¹ A. Antoine, *Une socio-histoire des Assemblées de Dieu de France de 1930-1996*. Accès : www.theses.fr/s205555 [Réf. 07.01.2019].

¹⁰² F. Morin, *Le positionnement du pentecôtisme au sein du protestantisme français (1930-1975)*. Accès : www.theses.fr/s205878 [Réf. 20.04.2020].

Raymond Phister, *Soixante ans de pentecôtisme en Alsace (des années 30 aux années 80) une approche socio-historique*, Thèse (PhD), Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg, 1990.

Cette thèse présente l'implantation du pentecôtisme en Alsace. Son analyse sur le pentecôtisme contemporain se porte sur trois axes principaux de recherche : les leaders, les orientations et les chrétiens pentecôtistes.¹⁰³ Après avoir évoqué des précurseurs du pentecôtisme, il étudie plus longuement la personnalité, le ministère et la théologie de Paul Siefer, fondateur du pentecôtisme germanophone en Alsace.¹⁰⁴

Thibaud Lavigne, *Croyances religieuses et représentations politiques des jeunes revivalistes français*, Thèse (PhD), Faculté de Droit et de Science politique de Nice, juin 2004.

Cette recherche pénètre dans l'univers de sens des jeunes revivalistes (18-30 ans) pour dégager une typologie, prenant en compte la relation à l'Église, à la société et à la politique.¹⁰⁵ L'auteur définit le revivalisme par « deux traits saillants » : la revendication d'une expérience religieuse dite de conversion et une pratique religieuse avec des convictions qui structurent la vie du croyant.¹⁰⁶ Les milieux étudiés sont les charismatiques catholiques et les évangéliques protestants. Il en ressort entre autres, que l'idée de conversion comporte plusieurs significations chez les jeunes revivalistes. Elle peut être un « point de départ », un « aboutissement », mais aussi un « processus circonscrit », et enfin une « dynamique de changement continu ». ¹⁰⁷ Lavigne montre que le rapport du croyant à l'Église et à la société est différent en fonction de l'élément dominant qui caractérise l'individu : il distingue ainsi

¹⁰³ R. Phister, *Soixante ans de pentecôtisme en Alsace (des années 30 aux années 80) une approche socio-historique*, Thèse (PhD), Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg, 1990. Accès : www.theses.fr/1990STR20048 [Réf. 19 05 2020].

¹⁰⁴ M. Chevalier, « Raymond Phister, Soixante ans de pentecôtisme en Alsace (1930-1990). Une approche socio-historique, Frankfurt am Mein, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien, éd. Peter Lang Coll « Etudes d'Histoire interculturelle du Christianisme », vol. 93, 1995, [compte-rendu] », in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 1998, 78-4, p. 485.

¹⁰⁵ T. Lavigne, *Croyances religieuses et représentations politiques des jeunes revivalistes français*, Thèse (PhD), Faculté de droit et de science politique de Nice, Juin 2004. Accès : www.theses.fr/2004NICE0020 [Réf. 07.01.2019]. Le site ne donne accès qu'au résumé. L'auteur m'a communiqué sa thèse.

¹⁰⁶ T. Lavigne, *op. cit.*, p. 7.

¹⁰⁷ T. Lavigne, *op. cit.*, p. 561.

le « Fidèle », le « Fraternel », le « Spirituel », le « Réaliste » et le « Témoin ».¹⁰⁸ De cette manière, cette recherche souligne la transversalité des croyances religieuses et des représentations politiques chez les jeunes revivalistes français.

Frédéric Dejean, *Les dimensions spatiales et sociales des Églises évangéliques et pentecôtistes en banlieue parisienne et sur l'île de Montréal*, Thèse (PhD), Université du Québec et Université Paris Ouest, 2010.

Ce travail s'intéresse aux lieux de cultes évangéliques et pentecôtistes, particulièrement ceux des communautés africaines et afro-caribéennes, en banlieue parisienne et dans deux arrondissements de Montréal. Cette recherche met en avant la capacité de ces Églises à s'adapter au contexte des villes, et à redéfinir la réalité du fait religieux dans les espaces urbains.¹⁰⁹

Valérie Aubourg, *L'Église à l'épreuve du Pentecôtisme : une expérience religieuse à l'île de la Réunion*, Thèse (PhD), Université de la Réunion, mars 2011.

La recherche de l'auteur porte sur l'île de la Réunion où se sont développés depuis plus de quarante années les mouvements pentecôtistes–charismatiques. Ces mouvements où l'emphase est mise sur l'expérience religieuse concourent entre autres à l'imprécision des croyances et à l'individualisme religieux. La validation du croire passe par le surnaturel et le ressenti du croyant. Ainsi « le pentecôtiste interroge l'autorité, il met en tension l'institution, bref, il met l'Église à l'épreuve ».¹¹⁰ L'auteur analyse cette mouvance pour montrer que l'expérience religieuse ne rime pas uniquement avec effervescence, immédiateté, malléabilité, mais aussi avec régulation, socialisation, transmission. Cette étude s'inscrit au cœur de cette dialectique.¹¹¹ Aubourg note dans sa conclusion la tension entre l'institution ecclésiale et l'émotion produite par un contact direct avec le divin « qui encourage

¹⁰⁸ Lavigne écrit : « Ensuite, le rapport à l'Église. Celle-ci est tantôt un "point de repère" (pour le "Fidèle"), tantôt un "groupe de pairs" (pour le "Fraternel"), tantôt une "ressource spirituelle" (pour le "Spirituel"), tantôt un "tremplin", tantôt un "refuge" (pour le "Réaliste" et le "Témoin"). Enfin, le rapport à la société. Celle-ci est tantôt "à conquérir" (le "Spirituel"), tantôt "à soigner" (le "Fidèle"), tantôt "à inspirer" (le "Réaliste"), tantôt "à intégrer", pour sauver les individus (le "Témoin") ou pour vivre en harmonie avec eux et avec soi (le "Fraternel") », T. Lavigne, *op. cit.*, p. 562.

¹⁰⁹ F. Dejean, *Les dimensions spatiales et sociales des Églises évangéliques et pentecôtistes en banlieue parisienne et sur l'île de Montréal*, Thèse (PhD), Université du Québec et Université Paris Ouest, 2010. Accès : www.theses.fr/2010PA100137 [Réf. 01.07.2019].

¹¹⁰ V. Aubourg, *L'Église à l'épreuve du Pentecôtisme : une expérience religieuse à l'île de la Réunion*, Thèse (PhD), Université de la Réunion, 2011. Accès : <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00647148/document> [Réf. 01.07.2019], p. 14.

¹¹¹ V. Aubourg, *op. cit.*, p. 16.

l'insoumission et s'exonère de la tradition ». ¹¹² Elle observe que les *Assemblées de Dieu* n'ont pas diminué cette tension, mais elles ont su favoriser les manifestations charismatiques intenses et en même temps les réguler. ¹¹³ Ceci a été rendu possible par un « savant dosage » qui a su opérer entre « effervescence émotionnelle et cadrage institutionnel, entre individualisation des croyances et re-socialisation communautaire ». ¹¹⁴

Richard Alexander Neff, *Évangéliques en réseau : trajectoires identitaires entre la France et les États-Unis*, Thèse (PhD), Université de Strasbourg, février 2013.

L'auteur analyse l'influence des évangéliques américains sur leurs coreligionnaires français, en s'appuyant sur une étude de terrain des églises évangéliques de l'Est de la France. ¹¹⁵ Il ressort de ce travail une influence américaine à plusieurs visages. Elle dépend du choix des églises françaises d'établir ou pas des liens avec des églises américaines. Elle se retrouve d'une manière générale au niveau de l'usage de la musique dans le culte et dans la littérature proposée aux croyants. ¹¹⁶ Les évangéliques américains, par leur supériorité numérique et le marché qu'ils développent (musique, littérature, manuels d'école du dimanche), permettent l'émergence de figures de proue du mouvement : auteurs de best-sellers, pasteurs de megachurches, porte-paroles de l'évangélisme américain. ¹¹⁷ Ces personnes, à l'influence internationale, touchent également la France. Le travail permet néanmoins de montrer que l'expansion de l'évangélisme en France ne provient pas uniquement de l'influence américaine, mais aussi des évolutions de la société française : l'individualisation du croire, la pluralisation du champ religieux et les dynamiques de la mondialisation. ¹¹⁸

Dominique Caudal, *Les réalités charismatiques déplacent-elles les frontières œcuméniques ?*, Thèse (PhD), Université de Strasbourg, juin 2016.

Cette thèse analyse les réalités charismatiques du premier siècle jusqu'aux trois vagues charismatiques du XXe siècle : la première avec deux réveils, celui de 1901

¹¹² V. Aubourg, *op. cit.*, p. 723.

¹¹³ V. Aubourg, *op. cit.*, p. 724.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ R. A. Neff, *Évangéliques en réseau : trajectoires identitaires entre la France et les États-Unis*, Thèse (PhD), Université de Strasbourg, février 2013. Accès : www.theses.fr/2013STRAK001 [Réf. 01.07.2019].

¹¹⁶ R. A. Neff, *op. cit.*, p. 348.

¹¹⁷ R. A. Neff, *op. cit.*, p. 349.

¹¹⁸ R. A. Neff, *op. cit.*, p. 349s.

(Charles Parham) et celui de 1906 (William Seymour) qui fondent le pentecôtisme ; la seconde vague dans les années 1960, avec le renouveau charismatique, et enfin la troisième vague appelée par S. Fath les néo-pentecôtistes. Le travail de D. Caudal consiste à croiser les réalités charismatiques avec le mouvement œcuménique né au XX^e siècle. Dans sa conclusion, elle écrit au sujet des pentecôtistes : « les Églises pentecôtistes sont les aînées dans l'expérience de Pentecôte, mais les cadettes pour la définition de leur identité ecclésiale ».¹¹⁹ Caudal observe que les dialogues qui existent depuis *Vatican II* entre catholiques et pentecôtistes ainsi qu'avec d'autres Églises institutionnelles ont favorisé une connaissance réciproque.¹²⁰ Cependant, même si des rapprochements sont constatés, les dialogues n'ont pas les répercussions œcuméniques espérées.¹²¹

David Bouillon, *Église – Baptême – Esprit-Saint : La théologie de Louis Dallière*, Thèse (PhD), Université de Strasbourg, septembre 2017.

Ce travail présente quelques grands thèmes de l'œuvre théologique du pasteur Louis Dallière (1897-1976) qui soutint le mouvement pentecôtiste naissant.¹²² L. Dallière fut le fondateur de la communauté de l'Union de prière, sorte de tiers-ordre réformé voué à l'intercession.¹²³ Dans sa conclusion, Bouillon souligne, entre autres, les éléments qui suivent : i) la pensée théologique de Louis Dallière a pour corollaire l'engagement ecclésial ;¹²⁴ ii) l'enjeu de son ecclésiologie est de prendre acte des effets de la sécularisation et d'accueillir « l'Église du Retour » dont il voit les premiers éléments émerger avec le pentecôtisme ;¹²⁵ iii) la théologie qu'il prône prend en compte le « maranatha » qui devient la clé de l'agir chrétien.¹²⁶ L'eschatologie est pour L. Dallière au centre de l'ensemble de la vie de l'Église et se mûrit dans le cœur par la prière.¹²⁷ La réappropriation de l'eschatologie réhabilite les affirmations de la foi, reconnues nécessaires dans un monde sans repères.¹²⁸ La pensée de L. Dallière est ouverte à la nouveauté, qui n'est pas l'innovation, mais l'accueil à la vie

¹¹⁹ D. Caudal, *Les réalités charismatiques déplacent-elles les frontières œcuméniques ?*, Thèse (PhD), Université de Strasbourg, juin 2016. Accès : www.theses.fr/2016STRAK003 [Réf. 01.07.2019], p. 403.

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ibid.*

¹²² D. Bouillon, *Église – Baptême – Esprit-Saint : La théologie de Louis Dallière*, Thèse (PhD), Université de Strasbourg, septembre 2017. Accès : www.theses.fr/2017STRAK010 [Réf. 01.07.2019].

¹²³ D. Bouillon, *op. cit.*, p. 13.

¹²⁴ D. Bouillon, *op. cit.*, p. 390.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ D. Bouillon, *op. cit.*, p. 391.

¹²⁷ D. Bouillon, *op. cit.*, p. 392.

¹²⁸ D. Bouillon, *op. cit.*, p. 394.

charismatique qui prend place dans la réalité de l'Église, du culte.¹²⁹ La prière est au coeur de la théologie de L. Dallière comme disponibilité, combat et communion.¹³⁰

3.1.4) Recherches sur l'ecclésiologie pentecôtiste

David Morgan, *Priesthood, Prophethood and Spirit-led Community : A Practical-Prophetic Pentecostal Ecclesiology*, Thesis (PhD), University of Durham, 2007.

L'ecclésiologie pentecôtiste est examinée à partir de l'ecclésiologie pratique et prophétique de Nicholas Healy et de deux Églises pentecôtistes contemporaines australiennes : *Christian City Church* et *Hillsong*.¹³¹ Le but de cette recherche est de tester l'approche de N. Healy pour une ecclésiologie pentecôtiste.¹³²

Andrew Michael Lord, *Network Church : A Pentecostal Ecclesiology Shaped by Mission*, Thesis (PhD), University of Birmingham, May 2010.

Cette thèse développe l'ecclésiologie pentecôtiste à partir du modèle des réseaux qui sont porteurs d'un fort engagement pour la mission et pour l'hospitalité, telles qu'on les retrouve dans la tradition pentecôtiste.¹³³ Le but de cette thèse est de montrer que l'idée de réseau aide à repenser la structure de l'ecclésiologie pentecôtiste et permet d'apporter des réponses à une approche contextuelle.¹³⁴ L'auteur utilise dans le développement de son travail la méthodologie systématique pentecôtiste d'Amos Yong qui est une synthèse basée sur l'expérience de l'Esprit, l'étude biblique et les traditions de la théologie systématique et de la théologie de la mission.¹³⁵

Tommy Henrik Davidsson, *Lewi Pethrus' Ecclesiological Thought 1911-1974 : A Transdenominational Pentecostal Ecclesiology*, Thesis (PhD), University of Birmingham, March 2012.

Pour sa recherche, l'auteur s'appuie sur la méthodologie de Roger Haight (1936) basée sur une « méthode concrète ecclésiale » (*concrete ecclesiological method*) qui

¹²⁹ D. Bouillon, *op. cit.*, p. 395s.

¹³⁰ D. Bouillon, *op. cit.*, p. 402-408.

¹³¹ Voir résumé in D. Morgan, *Priesthood, Prophethood and Spirit-led Community : A Practical-Prophetic Pentecostal Ecclesiology*, Thesis (PhD), University of Durham, 2007. Accès : <https://core.ac.uk/reader/6116076> [Réf. 08.01.2019].

¹³² D. Morgan, *op. cit.*, p. 3.

¹³³ A. M. Lord, *Network Church : A Pentecostal Ecclesiology Shaped by Mission*, Thesis (PhD), University of Birmingham, May 2010. Accès : <https://core.ac.uk/reader/40032812>, abstract.

¹³⁴ A. M. Lord, *op. cit.*, p. 4.

¹³⁵ A. M. Lord, *op. cit.*, abstract.

met l'accent sur l'importance d'une conscience historique en ecclésiologie.¹³⁶ L'étude concerne les contextes sociaux qui ont façonné l'ecclésiologie de Lewi Pethrus (1884-1974).¹³⁷ Davidsson montre que l'ecclésiologie de Pethrus combinant une spiritualité pentecôtiste avec les contextes formatifs (*formative contexts*) apporte une contribution importante pour une ecclésiologie trans-dénominationnelle pentecôtiste.¹³⁸

Michael Leon Raburn, *Convincing the World : Pentecostal Liminality as Participation in the Mission of the Paraclete*, Thesis (PhD), Duke University, 2013.

S. Hauerwas a été le superviseur de cette thèse. Raburn se demande comment se considéraient les premiers pentecôtistes et si l'abandon de certaines pratiques peut expliquer le déclin du pentecôtisme. L'auteur étudie le mouvement pentecôtiste à travers l'objectif de la mission de l'Esprit pour le monde, afin de présenter « certains engagements de la *communitas* comme étant ceux qui donnèrent naissance au mouvement et le propulsaient vers l'avant ».¹³⁹ À partir de l'exégèse de Jean 16, 8-11, Raburn en déduit que l'œuvre de conviction de l'Esprit passe en premier par la vie de la communauté.¹⁴⁰ Dans sa conclusion l'auteur note que le Saint-Esprit est venu former une communauté de confiance, d'espérance et de charité. Ces vertus mettent en question les actions et les pratiques des communautés pentecôtistes. Elles représentent la norme pour l'Église d'aujourd'hui afin qu'elle continue à participer à la mission de l'Esprit.¹⁴¹

Silje Kvamme Bjorndal, *The Church in a Secular Age : A Pneumatological Reconstruction of Stanley Hauerwas's Ecclesiology*, Thesis (PhD), MF Norwegian School of Theology, july 2015.

Cette thèse est en dialogue avec Charles Taylor, Stanley Hauerwas ainsi qu'avec d'autres théologiens. Elle cherche à répondre au problème suivant, à partir d'un contexte pentecôtiste : « (c)omment une ecclésiologie particulière peut-elle aider

¹³⁶ Cette thèse a été éditée chez Brill Academic Pub en 2015.

¹³⁷ Pasteur d'origine baptiste qui devint le leader du mouvement pentecôtiste suédois (SPM).

¹³⁸ T. H. Davidsson, *Lewi Pethrus' Ecclesiological Thought 1911-1974 : A Transdenominational Pentecostal Ecclesiology*, Thesis (PhD), University of Birmingham, March 2012. Accès : <https://etheses.bham.ac.uk/id/eprint/3379/9/Davidsson12PhD.pdf> [Réf. 08.01.2019]. Voir aussi S. Clifton, « T. H. Davidsson, Lewi Pethrus' Ecclesiological Thought 1911-1974 : A Transdenominational Pentecostal Ecclesiology, Brill : Leiden ; Boston, 2015 », Reviewed, *Australian Pentecostal Studies* 19, 2017, p. 122-126.

¹³⁹ « ... certain *communitas* commitments as ones that gave rise to the movement and propelled it forward », M. L. Raburn, *Convincing the World : Pentecostal Liminality as Participation in the Mission of the Paraclete*, Thesis (PhD), Duke University, 2013. Accès : <http://hdl.handle.net/10161/7095> [Réf. 08.01.2019], p. iv.

¹⁴⁰ M. L. Raburn, *op. cit.*, p. v.

¹⁴¹ M. L. Raburn, *op. cit.*, p. 179-184.

l'Église à naviguer sur les défis d'une époque séculière ? ». ¹⁴² L'auteur reconnaît la pertinence de l'ecclésiologie de Hauerwas pour naviguer en contexte séculier dans trois domaines : l'Église en tant que communauté historique ; l'Église définie par le caractère et les vertus chrétiennes, avec un langage spécifique et une tradition ; l'Église en tant que « communauté performante » où les croyances chrétiennes sont incarnées dans une liturgie et des pratiques de paix. ¹⁴³ Cependant, il souligne que les critiques adressées à Hauerwas, concernant un fidéisme, un sectarisme et un certain pragmatisme, sont à prendre en considération. D'après Bjorndal, il résulte de ces critiques que l'emphase agentiel de Hauerwas a besoin d'être modifiée, en fonction d'une approche pneumatologique. ¹⁴⁴ À partir de la pneumatologie de l'universitaire pentecôtiste Amos Yong, l'auteur reconstruit l'ecclésiologie de Hauerwas. L'Église relue à partir d'A. Yong devient une communauté historique par l'Esprit de rationalité ; une communauté spécifique par l'Esprit de relation ; une communauté performante par l'Esprit comme *dynamis*. ¹⁴⁵ Pour Bjorndal, l'Église peut naviguer sur les défis d'un monde séculier si elle comprend sa particularité et si elle développe son imagination dans son vécu de la vérité par l'Esprit de rationalité, de relation et de *dynamis*. ¹⁴⁶

3.1.5) Recherches sur l'éthique ou la formation éthique dans le pentecôtisme

Elorm-Donkor Lord Abraham, *Christian Morality in Ghanaian Pentecostalism : A Theological Analysis of Virtue Theory as a Framework for Integrating Christian and Akan Moral Schemes*, Thesis (PhD), The University of Manchester, 2011.

Ce travail de recherche traite de la séparation, chez les chrétiens pentecôtistes ghanéens, entre spiritualité et moralité. L'objectif de ce travail est de trouver des réponses à ce paradoxe en réinterprétant la vision de l'humain dans la tradition Akan. L'auteur fait appel à la théologie morale de John Wesley ainsi qu'aux notions de vertu

¹⁴² « How can a particularistic ecclesiology help the church in navigating the challenges of a secular age ? », S. K. Bjorndal, *The Church in a Secular Age : A Pneumatological Reconstruction of Stanley Hauerwas's Ecclesiology*, Thesis (PhD), MF Norwegian School of Theology, July 2015. Accès : <https://core.ac.uk/reader/6115824> [Réf. 08.01.2019], p. 11.

¹⁴³ S. K. Bjorndal, *op. cit.*, p. 221s.

¹⁴⁴ S. K. Bjorndal, *op. cit.*, p. 222.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ S. K. Bjorndal, *op. cit.*, p. 224.

et de caractère. Le but étant de montrer aux pentecôtistes africains que leur vie morale est étroitement liée à leur spiritualité chrétienne.¹⁴⁷

Jeremy Amos Feller, *Spirit-Filled Discipleship : Spiritual formation for Pentecostal leadership*, Thesis (PhD), University of South Africa, November 2015.

Cette recherche s'inspire de l'expérience de l'auteur qui a observé les dommages importants occasionnés par des responsables pentecôtistes qui ne sont pas demeurés intègres dans leur moralité. Ces échecs moraux soulèvent la question d'une formation spirituelle qui pourrait donner naissance à des responsables formés pour une authentique intégrité. Pour l'auteur, le pentecôtisme s'est attaché à défendre la spécificité de sa théologie, il a ainsi négligé l'importance de la spiritualité chrétienne. L'objectif de la thèse est de proposer un modèle de discipulat pour la formation des responsables pentecôtistes.¹⁴⁸

À notre connaissance et suite à l'état des lieux que nous venons de développer, il n'y a que peu de travaux qui articulent l'approche de Hauerwas à une ecclésiologie pentecôtiste. Qui plus est, à ce jour, il n'y a pas d'étude sur l'ecclésiologie pentecôtiste en France, à partir de l'approche éthique de Hauerwas, soulignant le rôle de la communauté dans le développement moral du sujet.

3.2) L'aspect novateur de la thèse

L'aspect novateur de cette étude consistera à tester l'applicabilité des thèses ecclésiales de Hauerwas dans un contexte nouveau : celui du pentecôtisme en France. Notre recherche portera sur une question précise : celle de savoir quel peut être le gain de l'éthique de Hauerwas pour l'ecclésiologie pentecôtiste, et plus particulièrement celle du pentecôtisme dans la France d'aujourd'hui.

Notre étude s'intéressera à un mouvement dont la croissance importante a dessiné une nouvelle démographie du christianisme contemporain. Ce nouveau visage du christianisme mondial présente désormais une « "Troisième Église" qui est dans son

¹⁴⁷ E.-D. Lord Abraham, *Christian Morality in Ghanaian Pentecostalism : A Theological Analysis of Virtue Theory as a Framework for Integrating Christian and Akan Moral Schemes*, Thesis(Phd), University of Manchester, 2011. Accès : https://www.research.manchester.ac.uk/portal/files/54509849/FULL_TEXT.PDF [Réf. 08.01.2019]. La thèse a été éditée chez Wipf and Stock en 2017.

¹⁴⁸ J. A. Feller, *Spirit-Filled Discipleship : Spiritual formation for Pentecostal leadership*, Thesis (PhD), University of South Africa, November 2015. Accès : <https://core.ac.uk/reader/43178121> [Réf. 08.01.2019], p. 1-5.

identité de spiritualité pentecôtiste-charismatique ». ¹⁴⁹ En France, les pentecôtistes-charismatiques constituent une des branches des évangéliques du CNEF (Comité National des Évangéliques de France). La diversité des mouvements pentecôtistes français, nous oblige à limiter notre étude aux *Assemblées de Dieu*, mouvement dans lequel nous travaillons. Elle pourra contribuer à la réflexion théologique au sein du pentecôtisme français qui l'a parfois négligée dans le passé. Cette tendance semble s'infléchir depuis la parution en 2013 du premier journal théologique des *Assemblées de Dieu, Collection d'études pentecôtistes*, écrit par des théologiens du mouvement. Le premier numéro de ce journal qui s'intitule « L'identité pentecôtiste », ¹⁵⁰ exprime certaines préoccupations du moment des ADD de France que nous retrouvons dans notre thèse.

On peut espérer que notre recherche trouvera également un écho favorable dans d'autres communautés chrétiennes, car elle relève de la vie pratique de l'Église à laquelle de nombreux pasteurs, leaders et laïcs sont sensibles. En effet, l'idée de *formation de caractère*, au sein d'une communauté, concerne le développement intérieur du croyant et ne peut que susciter un vif intérêt.

¹⁴⁹ R. Hanss, « Les chemins de construction de l'identité pentecôtiste », in J.-C. Boutinon (dir.), *L'identité pentecôtiste*, Collection d'études pentecôtistes n°1, Léognan, SFE, 2013, p. 41-58, p. 41.

¹⁵⁰ J.-C. Boutinon (dir.), *L'identité pentecôtiste*, Collection d'études pentecôtistes n°1, Léognan, SFE, 2013.

1^{re} Partie : Présentation des contextes

Cette première partie présentera les contextes qui font l'objet de la recherche : celui de Hauerwas et celui du pentecôtisme français. Cette présentation sera l'occasion de faire connaissance avec notre théologien et de voir les points de convergence qui pourraient exister entre ce dernier et le pentecôtisme.

1) Hauerwas et le contexte nord-américain

Pour comprendre le choix de Hauerwas en faveur d'une éthique du caractère qui se met en œuvre au sein d'une communauté de foi (l'Église), il est nécessaire de prendre en compte le contexte nord-américain sur lequel sa réflexion s'est construite. Si Hauerwas a été influencé par son contexte méthodiste et par la tradition éthique à laquelle il appartient, sa réflexion théologique s'est développée à partir d'un ensemble de constats auxquels notre théologien a cherché des réponses alternatives.

1.1) Présentation du théologien Stanley Hauerwas

1.1.1) Quelques repères biographiques

« Je suis un citoyen inséré dans "notre génération". Je vis la plupart de mon temps comme si Dieu n'existait pas ». ¹ Ces quelques mots à eux seuls caractérisent Stanley Hauerwas, théologien protestant méthodiste, difficile à comprendre et à cerner comme il le reconnaît bien volontiers, ² lucide quant à la réalité de l'expérience de sa foi chrétienne. ³ En 2001, il fut nommé par le *Time Magazine* meilleur théologien d'Amérique du Nord. ⁴

¹ « I am a card-carrying citizen of "our age". I live most of my live as if God does not exist », *HC*, p. x.

² *RP*, p. 28. Voir aussi ce que dit N. M. Healy, *Hauerwas a (very) Critical Introduction*, Grand Rapids/ Cambridge, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2014, p. 9s.

³ Dans son livre autobiographique *Hannah's child* (HC), Hauerwas montre son cheminement lent et hésitant vers la foi.

⁴ *HC*, p. ix.

Stanley Hauerwas est né le 24 juillet 1940 à Pleasant Grove au Texas. Il a grandi dans la foi d'une famille méthodiste de condition humble.⁵ Son père Coffee, maçon de profession, lui apprendra le métier.⁶ Sa mère Joanna a joué un rôle important dans sa vie. Ayant des difficultés à avoir un enfant, elle s'inspira du récit biblique d'Anne,⁷ faisant à Dieu le vœu de lui dédier son enfant si elle devenait mère.⁸ Ainsi, reconnaît Hauerwas, son destin était scellé dès sa naissance. Le fait que sa mère lui ait raconté quelques années plus tard comment il était venu au monde joue sans doute un rôle dans sa vocation de théologien.⁹ La vie familiale chez les Hauerwas se résumait par le travail : « (o)n n'avait pas le temps d'être malheureux, car on devait travailler ».¹⁰ L'exemple de cette vie de labeur est peut-être à l'origine de la quantité de travaux qu'il a réalisés : « (j)e ne me souviens pas d'un instant de ma vie où je n'ai pas eu du travail à faire ».¹¹ Hauerwas est aussi un grand lecteur, un « dévoreur de livres ». À ce sujet, Mark Nation note qu'« il lit plus que n'importe qui que j'ai rencontré, et il écrit plus que n'importe qui que j'ai rencontré également. Et pour ceux qui penseraient le contraire, il faut dire aussi qu'il a du mal à ne lire que ce avec quoi il pense être en accord ».¹² Hauerwas est resté marié pendant 35 ans avec sa femme Anne qui souffrait de troubles mentaux.¹³ Dans son livre autobiographique *Hannah's Child : a Theologian's Memoir* édité en 2010, il raconte le combat qu'il a mené face à la maladie de sa première épouse. Aujourd'hui Hauerwas est marié à Paula, pasteur de l'Église méthodiste.¹⁴

Hauerwas est le *Gilbert T. Rowe Professor Emeritus of Divinity and Law* de la *Duke University*. Il est diplômé de la *Yale Divinity School* (B.D. 1965) et de la *Yale University School* (PhD. 1968). Il a durant deux années enseigné à *Augustana*

⁵ HC, p. 18.

⁶ HC, p. 2.

⁷ Cf. 1 Sam 1.

⁸ HC, p. 3s.

⁹ HC, p. 3, 23.

¹⁰ « We did not have time to be unhappy, because we had to work », HC, p. 18.

¹¹ « I cannot remember any time of my life that I did not have work to do », *Ibid.*

¹² « ... he reads more than anyone I have ever met and in conjunction with writing more than anyone I have ever met. And for those who might imagine otherwise, it also needs to be said that he hardly reads only what he thinks he will agree with », M. T. Nation, « Stanley Hauerwas : Where Would We Be Without Him ? », in M. T. Nation – S. Wells (éd.), *Faithfulness and Fortitude : Conversations With the Theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Edinburgh, T&T Clark, 2000, p. 19-36, p. 32.

¹³ M. T. Nation, *op. cit.*, p. 33.

¹⁴ M. T. Nation, *op. cit.*, p. 34.

College de Rock Island dans l'Illinois. De 1970 à 1984, il a enseigné la théologie morale à l'université catholique de *Notre Dame* (Indiana), une des plus prestigieuses universités des États-Unis. Depuis 1984, il est à la *Divinity School* de la *Duke University*, université Méthodiste de Caroline du Nord.¹⁵ En 2001 Hauerwas a apporté une série de conférences aux prestigieuses *Gifford Lectures* à l'Université de St Andrews en Écosse. Plusieurs des auteurs avec qui Hauerwas est en dialogue ont participé aux *Gifford Lectures*, citons : Karl Barth (1936-38), Reinhold Niebuhr (1938-1940), Iris Murdoch (1981-1982), Alasdair MacIntyre (1987-1988). Le livre *With the Grain of The Universe : The Church's Witness and Natural Theology* édité par Baker Academic en 2001, présente les *Gifford Lectures* de Hauerwas.

1.1.2) Les ouvrages de Hauerwas

Stanley Hauerwas a écrit de nombreux livres et articles.¹⁶ Ceux-ci sont le fruit d'un esprit fécond et d'un théologien qui ose se prononcer sur des sujets de société les plus divers tels que l'avortement, l'euthanasie, le suicide, la guerre, l'homosexualité. Il reconnaît avoir écrit plus qu'il n'aurait fallu, tout en précisant qu' « écrire s'impose dès lors que vous pensez que la théologie est toujours en recherche ».¹⁷ Ses nombreuses publications lui ont permis d'acquérir une reconnaissance dans l'Église nord-américaine et au niveau académique.¹⁸ Toutefois, les avis sont partagés quant à l'homme et à son travail : certains le considèrent comme un don à l'Église, un prophète, d'autres dénoncent son manque de sensibilité, son sectarisme.¹⁹ Il déplore être souvent accusé de « sectaire, fidéiste²⁰ et tribal » (*sectarian, fideistic, tribalist*).²¹

¹⁵ M. T. Nation, « Stanley Hauerwas : Where Would we be Without Him ? », in M. T. Nation – S. Wells (éd.), *Faithfulness and Fortitude : Conversations With The Theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Edinburgh, T&T Clark, 2000, p. 19-36, p. 34s.

¹⁶ Miika Tolonen donne en 2013 le chiffre de 37 livres écrits ou coécrits ainsi que 500 articles et recensions. M. Tolonen, *Witness is Presence : Reading Stanley Hauerwas in a Nordic Setting*, Eugene, Wipf and Stock, 2013, p. 8.

¹⁷ S. Hauerwas, « Contre le sujet libéral sans histoire, une Église qui a du temps. Établir des liens, un essai pour me comprendre moi-même (trad. par D. Müller) », in *Sujet moral et communauté*, Études d'éthique chrétienne NS, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2007, p. 45-58, p. 46.

¹⁸ S. Wells, *Transforming Fate into Destiny. The Theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Eugene, Cascade Book, 2004 (1^{re} édition 1998), p. 1.

¹⁹ M. T. Nation, *op. cit.*, p. 21-35. L. Sowle Cahill, « L'éthique communautarienne et le catholicisme américain », *Recherches de science religieuse*, tome 95/1, 2007, p. 21-40, p. 30-33.

²⁰ Le fidéisme est un terme théologique qui trouve plusieurs significations. Pour plus de précisions voir J. L. Leuba, « Fidéisme », in P. Gisel (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Quadrige, Dicos Poche, Paris, PUF, 2006, p. 509, 510.

Cette triple accusation remonte à l'article qu'a écrit en 1985 James Gustafson, qui fut son directeur de thèse, « *The Sectarian Temptation : Reflections on Theology, the Church and The University* ». ²² Il est certain que Hauerwas est un théologien aux convictions fortes qui n'hésite pas à demander à ses étudiants de penser comme lui. ²³

Parmi ses nombreux ouvrages, nous citons ici cinq livres qui, parmi bien d'autres, sont particulièrement centraux pour notre thématique :

Vision and Virtue : Essays in Christian Ethical Reflection, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1986 (1^{re} édition 1974). Ce livre est la compilation d'un ensemble d'articles que Hauerwas a publié dans différentes revues théologiques. Dans cet ouvrage, figurent deux articles que Hauerwas recommande à ceux qui veulent le comprendre : « Situation Ethics, Moral Notions and Moral Theology » et « The Significance of Vision : Toward an Aesthetic Ethic ». ²⁴

Character and the Christian Life : A Study in Theological Ethics, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2009 (1^{re} édition 1975). Thèse de doctorat, ce livre a pour but principal de « démontrer le lien entre la vérité que nous disons croire et la forme des vies que nous vivons ». ²⁵ L'éthique de Hauerwas a toujours été de poursuivre ce but. ²⁶

A Community of Character : Toward a Constructive Christian Social Ethic, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2010 (1^{re} édition 1981). Cet ouvrage développe les implications de l'approche narrative, sur le caractère et la liberté chrétienne dans une vision communautaire, et son intrinsèque dimension sociale. ²⁷

²¹ S. Hauerwas, « Contre le sujet libéral sans histoire, une Église qui a du temps. Établir des liens, un essai pour me comprendre moi-même (trad. par D. Müller) », in *Sujet moral et communauté*, Études d'éthique chrétienne NS, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2007, p. 45-58, p. 55.

²² Note de bas de page in S. Hauerwas, *op. cit.*, p.55. Voir les réponses de Hauerwas aux critiques de James Gustafson, in *CET*, p. 1-21. En tant qu'auteur identifié aux travaux de Yoder, Hauerwas a été qualifié de sectaire pour son anti-constantinisme, ADG, p. 346.

²³ S. Wells, « Introduction to The Essays », in M.T Nation – S. Wells (éd.), *Faithfulness and Fortitude. Conversations With The Theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Edinburgh, T&T Clark, 2000, p. 3-17, p. 5.

²⁴ *HC*, p. 86.

²⁵ « ... on demonstrate the link between the truth of wath we say we believe and the shape of the lives we live », *HC*, p. 69.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ J. B. Thomson, *The Ecclesiology of Stanley Hauerwas : A Christian Theology of Liberation*, Aldershot, Ashgate Publishing Limited, 2003, p. 136.

Le royaume de paix : Une initiation à l'éthique chrétienne (trad. par P.-D. Nau), Paris, Bayard, Theologia, 2006 (1^{re} édition anglaise 1983). Ce livre fut, à la demande de Stanley Hauerwas, le premier de ses ouvrages traduit en français.²⁸ Il présente les thèmes principaux de l'éthique de Hauerwas, traversée par « l'accent mis sur la place centrale de la non-violence comme marque de la vie morale chrétienne ».²⁹

Étrangers dans la cité (trad. par Quévieux G., Riffaut G.), Paris, Cerf, 2016 (1^{re} édition anglaise 1989). Hauerwas a co-écrit ce livre avec William H. Willimon. Il a obtenu un succès important en étant vendu à un million d'exemplaires. Avec deux autres livres, *After Christendom* et *Where Resident Aliens Live*, cet ouvrage présente l'ecclésiologie de Hauerwas.³⁰

À ces livres nous ajoutons deux autres ouvrages : le premier, édité par John Berkman et Michael Cartwright : *The Hauerwas Reader*, Durham and London, Duke University Press, 2003 (1^{re} édition 2001). Cet ouvrage offre une compilation d'articles des différentes périodes et phases du travail de Hauerwas. Le bioéthicien H. Tristram Engelhardt écrit au sujet de cet ouvrage : « (c)acun, chrétien ou non chrétien, croyant ou athée, devrait lire ces essais ; qui sont des clés permettant de comprendre les conflits religieux, moraux et métaphysiques de notre époque ».³¹ Le second, édité par S. Hauerwas et S. Wells, *The Blackwell Company to Christian Ethics*, Oxford, Blackwell Publishing, 2006 (1^{re} édition 2004). Stanley Hauerwas a co-édité ce livre avec Samuel Wells.³² Il présente, au travers de plusieurs auteurs, la manière de Hauerwas de faire de l'éthique, en passant par la liturgie de l'Église.³³

De nombreux livres de Hauerwas se présentent sous la forme d'une compilation d'articles. Il n'est pas un auteur facile à lire, et pour le comprendre, il faut se pencher sur l'ensemble de ses écrits pour saisir ses positions.³⁴ Nicholas M. Healy précise :

²⁸ G. Médevielle « Présentation de l'édition française » in *RP*, p. 9.

²⁹ *RP*, p. 24.

³⁰ M. Coffey, « The Theological Ethics of Stanley Hauerwas : A Very Concise Introduction », *Grove ethics series*, E 152, January 2009, p. 26 (note 62).

³¹ « Everyone, whether Christian or non-Christian, believer or atheist, should read these essays ; they are key to understand the religious, moral, and metaphysical struggles of our age », in *HR*, Advance praise for *The Hauerwas Reader*. Voir aussi G. Médevielle « Présentation de l'édition française » in *RP*, p. 7.

³² S. Hauerwas, « Contre le sujet libéral sans histoire, une Église qui a du temps. Établir des liens, un essai pour me comprendre moi-même (trad. par Müller D.) », in *Sujet moral et communauté*, Études d'éthique chrétienne NS, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2007, p. 45-58, p. 56.

³³ *Ibid.*

³⁴ G. Médevielle « Présentation de l'édition française » in *RP*, p. 9.

« (l)a rhétorique de Hauerwas, souvent difficile, nécessite une lecture attentive, par là je sous-entends une compréhension précise de ses propos, en prêtant une attention particulière à ce qu'il écrit, en habitant le sens de ses mots, pour ainsi dire ». ³⁵ G. Médevielle dit de Hauerwas qu'il « n'est guère un perfectionniste. Toujours en éveil et en mouvement, il fait "une théologie d'occasion" (au sens où Henri de Lubac utilisait l'expression pour décrire sa propre pensée), qui n'a pas la prétention de tout dire ou de vouloir trancher définitivement sur une question ». ³⁶ Hauerwas peut dérouter par ses écrits. Il « ouvre des portes » avec peut-être un peu de provocation et attend la réaction de ses lecteurs. Par exemple, concernant le mariage et les nombreux divorces, il suggère cette éventualité : « (l)a force morale du mariage pourra éventuellement être maintenue dans d'autres cadres : par exemple peut-être qu'il n'y a pas d'incompatibilité entre être marié et avoir des rapports sexuels avec plus qu'une personne ». ³⁷ Henri-Jérôme Gagey note au sujet des écrits de Hauerwas :

« (u)ne lecture inconfortable, à vrai dire, en raison de la stratégie d'écriture volontairement provocatrice de ce théologien. D'un côté, je trouvais dans ses écrits une féconde provocation à penser, ouvrant de nombreux chantiers, permettant de repérer l'étroitesse des paradigmes aujourd'hui dominants dans la théologie universitaire. Mais, d'un autre côté, sa manière de poser des questions le plus souvent dans un geste maladroit, brutal, en tout cas trop peu précautionneux, pouvait susciter un réflexe de rejet ». ³⁸

Effectivement, Hauerwas peut surprendre par sa façon de présenter sa pensée. C'est peut-être aussi ce qu'il recherche non seulement pour provoquer, mais aussi pour déstabiliser ses lecteurs dans leurs certitudes.

1.1.3) Ses idées principales

Hauerwas pense que son travail, tout en tenant compte des apports philosophiques, est en premier lieu purement théologique. C'est la raison pour laquelle, il préfère être

³⁵ «Hauerwas's rhetoric often makes it more difficult than need be to read him well, by which I mean to understand precisely what he is saying by attending carefully to what he writes, dwelling on his words, as it were », N. M. Healy, *Hauerwas : A (Very) Critical Introduction*, Grand Rapids/ Cambridge, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2014, p. 12.

³⁶ G. Médevielle « Présentation de l'édition française » in *RP*, p. 9.

³⁷ *RP*, p. 42.

³⁸ Gagey H.J., « Le Christianisme est-il une alternative ? La tentation communautarienne en théologie », *Revue d'éthique et de théologie morale* 251, hors-série, 2008, p. 217-234, p. 217.

présenté comme un théologien plutôt qu'un éthicien.³⁹ Il reconnaît sa difficulté à se situer en précisant : « (j)e suis en partie philosophe, en partie théoricien de politique, en partie théologien, en partie éthicien, mais je ne me positionne dans aucune de ces parties ». ⁴⁰ Il considère que la tâche du théologien « est d'essayer d'aider l'Église à maintenir les connexions nécessaires à la narration de l'œuvre créatrice et rédemptrice de Dieu ». ⁴¹ Son intérêt pour l'éthique viendrait de l'importance du thème de la sanctification dans sa tradition méthodiste. ⁴² Il se défend aussi d'être étiqueté comme *communautarien* de par son ecclésiologie, même s'il est proche de ce courant. ⁴³

Notre théologien trouve difficile de qualifier son travail de nouveau ou de créatif, tant il dépend de beaucoup d'autres sans lesquels il n'aurait pu écrire ou réfléchir. ⁴⁴ Pour chacune des idées centrales de Hauerwas, il est possible de lui attribuer un partenaire de dialogue. Citons : Aristote et Thomas d'Aquin pour la vertu, Alasdair MacIntyre pour la narration, Iris Murdoch pour la vision, John Howard Yoder pour la non-violence. ⁴⁵ À ces auteurs ajoutons Karl Barth qui, avec Dietrich Bonhoeffer, est un des partenaires de dialogue favoris de Hauerwas. ⁴⁶ Hauerwas dit de Barth : « je suis un théologien qui a été profondément influencé par le travail d'un autre conférencier des Gifford Lectures, Karl Barth ». ⁴⁷ C'est à l'université de Yale Divinity School, où Hauerwas a reçu sa formation théologique et écrit sa thèse de doctorat, *Character and the Christian life*, que la plupart de ses intuitions théologiques sont

³⁹ CCL, p. xviii.

⁴⁰ « I am part philosopher, part political theorist, part theologian, part ethicist, but I have no standing in any of the parts », WGU, p. 9.

⁴¹ S. Hauerwas, « Contre le sujet libéral sans histoire, une Église qui a du temps. Établir des liens, un essai pour me comprendre moi-même (trad. par D. Müller) », in *Sujet moral et communauté*, Études d'éthique chrétienne NS, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2007, p. 45-58, p.46.

⁴² RP, p. 30.

⁴³ Voir : DFF, p. 156-163. EC, p. 90.

⁴⁴ CET, p. 1s.

⁴⁵ S. Wells, *Transforming Fate Into Destiny : The Theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Eugene, Cascade Book, 2004 (1^{re} édition 1998), p. 53. Aristote, philosophe grec de l'Antiquité (384-322 av. J. C.) ; Thomas d'Aquin, théologien et philosophe, surnommé *Docteur Angelicus* (1225-1274) ; Alasdair MacIntyre, philosophe écossais (*1929) ; Iris Murdoch, romancière et philosophe britannique (1919-1999) ; John Howard Yoder, théologien et éthicien mennonite américain (1927-1997).

⁴⁶ N. M. Healy, *Hauerwas : A (Very) Critical Introduction*, Grand Rapids/Cambridge, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2014, p. 15. Karl Barth, théologien réformé suisse (1886-1968) ; Dietrich Bonhoeffer, théologien allemand (1906-1945).

⁴⁷ « ... I am a theologian who has been profoundly influenced by the work of another Gifford lecturer, Karl Barth », WGU, p. 20.

nées sans qu'il ne sache au début comment les développer.⁴⁸ Celles-ci sont à l'origine de son emphase sur la centralité de l'Église pour la théologie chrétienne.⁴⁹ Citons : le but de la théologie est d'aider l'Église ; l'importance des notions de caractère et de vertu pour comprendre la vie morale du croyant ; la nécessité de penser théologiquement l'éthique chrétienne ; la vie chrétienne et sa relation avec le culte et la liturgie ; la place de la narration dans la théologie.⁵⁰ Au sujet de la narration, Hauerwas écrit : « je commençai à m'intéresser à la narration quand je me rendis compte que l'Église primitive considérait le récit comme le mode d'expression approprié pour rendre ce qu'ils avaient compris de qui était Jésus ». ⁵¹ Nous avons déjà mentionné son pacifisme radical, influencé par John Howard Yoder qui l'a « convaincu que la non-violence et le christianisme sont inséparables ». ⁵² La non-violence fondée sur le message de l'Évangile est au cœur de l'éthique de Hauerwas. ⁵³ Il estime que le signe distinctif de l'Église au monde doit être son attachement absolu à la non-violence et au pacifisme radical. ⁵⁴

Pour Hauerwas, c'est sur les communautés avec leurs pratiques spécifiques que repose le cœur de l'éthique chrétienne. ⁵⁵ Vouloir pratiquer une éthique chrétienne en affirmant l'existence de valeurs universelles est erroné. ⁵⁶ Hauerwas rejette le « fondationalisme » en éthique. Celui-ci affirme qu'il est possible d'élaborer une éthique d'un point de vue universel en dehors d'une tradition, d'une culture. ⁵⁷ L'idée centrale de l'approche fondationaliste est de penser que « certaines croyances sont au fondement de l'édifice de nos croyances ». ⁵⁸ Hauerwas se présente comme un

⁴⁸ HC, p. 64.

⁴⁹ HC, p. 49.

⁵⁰ HC, p. 47-72.

⁵¹ RP, p. 31.

⁵² « ... convinced me that nonviolence and Christianity are inseparable » HC, p. 60.

⁵³ D. Miller, *Le pacifisme chrétien et la théologie évangélique*, Thèse (PhD), Université de Laval, 2014. Accès : <file:///C:/Users/PC-Pasteur/Desktop/thèse%20doctorat/thèses/Miller.pdf> Réf. 07.01.2019], p. 98.

⁵⁴ G. Quévieux – G. Riffaut, « préface », in EC, p. 7-32, p. 25.

⁵⁵ S. Wells, *Transforming Fate Into Destiny : The Theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Eugene, Cascade Book, 2004 (1^{re} édition 1998), p. 1.

⁵⁶ RP, p. 41.

⁵⁷ S. Wells, *op. cit.*, p. 57.

⁵⁸ C. Tappolet, « Épistémologie », in M. Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Tome 1, Quadrige, Paris, Puf, 1996, p. 656-662, p. 660.

penseur non-fondationaliste et ses raisons sont d'ordre théologique.⁵⁹ Il met en question l'alternative souvent proposée entre foundationaliste et anti-fondationaliste.⁶⁰ Cette alternative est par ailleurs un sujet de discussion : ainsi, selon Denis Müller, « le renvoi dos à dos du foundationalisme et de l'anti-fondationalisme dissimule en fait le retour implicite d'un autoritarisme théologique ».⁶¹ Pour Müller, même si la théologie doit se fonder sur des données théologiques, elle fait néanmoins des choix philosophiques, il n'y pas de théologie ou d'éthique théologique sans présuppositions philosophiques.⁶² Il suppose que Hauerwas sous des apparences de liberté d'esprit impose des présupposés philosophiques non avoués, inconscients ou cachés.⁶³

Hauerwas pense qu'il est difficile de faire une délimitation précise du travail des philosophes et des théologiens, car ils sont souvent concernés par les mêmes thèmes.⁶⁴ Il reconnaît aussi avoir trouvé dans la philosophie un apport indispensable pour le développement de son travail, notamment sur le concept de caractère : « (j)'ai été conduit vers les thèmes comme la nature de la puissance d'agir, la primauté de la perspective, de l'intentionnalité et de la causalité de l'agent parce que j'ai compris que je ne pouvais pas les ignorer si je voulais développer une présentation adéquate du concept de caractère ».⁶⁵ L'emphase de Hauerwas sur l'idée de caractère fait de lui un des théologiens les plus importants de notre temps, qui encourage l'Église dans sa mission en faveur de la formation morale et de la sanctification de ses membres.⁶⁶

⁵⁹ S. Hauerwas, « Contre le sujet libéral sans histoire, une Église qui a du temps. Établir des liens, un essai pour me comprendre moi-même (trad. par D. Müller) », in *Sujet moral et communauté*, Études d'éthique chrétienne NS, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2007, p. 45-58, p. 45.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ D. Müller, « Vérité et liberté. Par-delà les dangers symétriques du relativisme et des tentations identitaires. Remarques à propos de Stanley Hauerwas », *Études théologiques et religieuses* 87, 2012/2, p. 171-182, p. 178.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *CCL*, p. xix. Voir aussi S. Hauerwas, « A Retrospective Assessment of An "Ethics of Character" : The Development of Hauerwas's Theological Project (1985, 2001) », in *HR*, p. 75-89, p. 80.

⁶⁵ « I, therefore, was drawn into issues such as the nature of agency, the primacy of the agent's perspective, intentionality, and causality because I found I could not avoid them if I was to develop an adequate account of character », *CCL*, p. xix.

⁶⁶ N. Koopman, « The Role of Pneumatology in The Ethics of Stanley Hauerwas », *Scriptura* 79, 2002, p. 33-40, p. 35.

Notre auteur n'est pas un charismatique.⁶⁷ Il admet que pour certaines personnes, devenir chrétien implique une expérience extatique. Cependant il ne pense pas qu'une telle expérience soit nécessaire pour devenir chrétien.⁶⁸ Il a appris de Barth qu'il n'était pas indispensable d'avoir une expérience avec Dieu pour être un chrétien.⁶⁹

Hauerwas partage avec les « post-libéraux » (comme par exemple George Lindbeck) plusieurs présupposés, même s'il ne veut pas appartenir à une école théologique précise.⁷⁰ Il ne cache pas sa sympathie et ses liens avec l'Église catholique romaine.⁷¹ À l'inverse, il est beaucoup plus critique avec sa propre dénomination : l'Église Méthodiste Unie (*United Methodist Church*).⁷² Avec humour, on dit que la raison pour laquelle il n'a pas rejoint l'Église Catholique vient du fait que sa seconde épouse Paula soit pasteur dans l'Église méthodiste.⁷³ Cependant, l'une de ses prières, les plus profondes, est que le ministère pastoral de son épouse soit officiellement reconnu par Rome.⁷⁴ Lorsque Hauerwas parle de son appartenance ecclésiale, sans renier son histoire méthodiste évangélique, il dit ne pas savoir s'il écrit en tant que protestant ou catholique, car il considère que : « (c)'est Dieu, tout simplement, qui est l'objet de l'enquête du théologien – et non pas le catholicisme ni le protestantisme ». ⁷⁵

⁶⁷ WT, p. 35.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ WT, p. 36s.

⁷⁰ Wells mentionne des positions que Hauerwas partage avec les post-libéraux concernant l'herméneutique, la doctrine et l'apologétique. S. Wells, *Transforming Fate Into Destiny: The Theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Eugene, Cascade Book, 2004 (1^{re} édition 1998), p. 54-60. Les post-libéraux sont anti-fondationnistes (voir S. Wells, *op. cit.*, p. 53s) et Hauerwas, comme nous l'avons vu, renvoie dos à dos fondationnistes et anti-fondationnistes.

⁷¹ M. T. Nation, « Stanley Hauerwas : Where Would We Be Without Him ? », in M.T Nation – S. Wells (éd.), *Faithfulness and Fortitude : Conversations With The Theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Edinburgh, T&T Clark, 2000, p. 19-36, p. 32. Geneviève Médevielle note au sujet du passage de Hauerwas en tant que professeur à l'université catholique de Notre Dame : « Ce passage [...] lui a permis d'éprouver et de développer des connivences profondes avec le catholicisme, qu'il ne cherche pas à dissimuler ». G. Médevielle « Présentation de l'édition française », in RP, p. 8.

⁷² M. T. Nation, *op. cit.*, p. 32.

⁷³ G. Médevielle « Présentation de l'édition française » in RP, p. 8.

⁷⁴ S. Hauerwas, « Failure of Communication or A Case of Uncomprehending Feminism », *Scottish Journal of Theology*, vol. 50, Issue 2, May 1997, p. 228-239, p. 238.

⁷⁵ RP, p. 37.

1.2) La tradition éthique de Hauerwas et les conséquences du lien Église-État

1.2.1) Quelques repères historiques

Ce court historique du méthodisme permettra de comprendre l'héritage théologique de Hauerwas ainsi que les éléments qui ont favorisé l'expansion de ce mouvement. Le méthodisme est issu d'un réveil spirituel au sein de l'Église Anglicane dans l'Angleterre du XVIII^e siècle.⁷⁶ Son fondateur John Wesley (1703-1791) n'avait pas le désir de fonder une Église dissidente.⁷⁷ Le mouvement méthodiste anglais a continué à travailler avec l'Église Anglicane et s'en est progressivement séparé sans qu'il y ait eu une décision de fond à ce sujet.⁷⁸

Wesley est né dans une famille pieuse anglicane. Très tôt, il manifeste une réelle piété, et son père, pasteur, l'admet dès l'âge de huit ans, à la cène.⁷⁹ En 1720 il est inscrit au *Christ Church College* d'Oxford. Il est un élève brillant épris de littérature. *L'imitation de Jésus Christ* de Thomas à Kempis touche profondément sa vie ainsi que les *Rules and Exercises of Holy Living and Dying* de Jeremy Taylor.⁸⁰ Ses lectures ne font qu'exacerber le désir d'observer une vie stricte, austère, jusqu'à chercher à s'isoler.

Le frère de John, Charles, de cinq ans son cadet fut à l'origine du nom générique de méthodiste qui devint plus tard celui des disciples de Wesley. Charles fit part à ses amis étudiants de ses aspirations religieuses. Ils fondèrent au *Lincoln College d'Oxford* une association composée de quatre personnes liées par l'amitié. Celle-ci devint un lieu de vie religieuse.⁸¹ La pratique régulière de la lecture valut à leur association le sobriquet de « Club des Saints » (*the Holy Club*) et à ses membres celui de méthodistes.⁸² En 1729 John rejoint le groupe et lui donne des règles

⁷⁶ J.-P. Willaime, « Méthodisme », in P. Gisel (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Quadrige, Dicos Poche, Paris, Puf, septembre 2006, p 899-901, p. 899s.

⁷⁷ J.-M. Nicole, *Précis d'histoire de l'Église*, Nogent-sur-Marne, Éditions de l'Institut Biblique, 5^e édition, mai 1990, p. 212s.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ M. Lelièvre, *John Wesley, sa vie et son œuvre*, Paris, Librairie Évangélique, 1868, p. 8.

⁸⁰ G. Tchonang, *L'essor du pentecôtisme dans le monde : Une conception utilitariste du salut en Jésus-Christ*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 38.

⁸¹ M. Lelièvre, *John Wesley, sa vie et son œuvre*, Paris, Librairie Évangélique, 1868, p. 13s.

⁸² *Ibid.*

religieuses rigides.⁸³ La piété d'un des membres (Morgan) engage le groupe à visiter régulièrement les malades, les prisonniers.⁸⁴

La vie religieuse de J. Wesley franchira une nouvelle étape à la suite de sa rencontre à Londres en 1738 avec Pierre Böhler. Ce dernier est morave⁸⁵ et l'encourage à expérimenter la foi vivante qui produit la paix de l'âme et la sainteté. Le 24 mai 1738, il se rend à une réunion de *Frères Moraves* durant laquelle il reçoit l'assurance de son salut.⁸⁶ John écrit au sujet de sa conversion :

(d)ans la soirée, je me rendis à contrecœur à une petite réunion dans Aldersgate-Street, où j'entendis lire l'introduction de Luther à l'épître aux Romains. Vers neuf heures moins un quart, en entendant la description qu'il fait du changement que Dieu opère dans le cœur par la foi en Christ, je sentis que mon cœur se réchauffait étrangement. Je sentis que je me confiais en Christ, en Christ seul pour mon salut ; et je reçus l'assurance qu'il avait ôté mes péchés, et qu'il me sauvait de la loi du péché et de la mort ».⁸⁷

La doctrine centrale de J. Wesley fut celle de la « seconde bénédiction ». La « seconde bénédiction » ou « deuxième œuvre de grâce » chez Wesley est une expérience subséquente à la conversion et désigne l'entière sanctification, la « perfection chrétienne », « l'amour parfait ».⁸⁸ John Fletcher (1729-1785), contemporain de Wesley, interpréta l'expérience subséquente de la sanctification comme étant le baptême dans le Saint-Esprit. Il fit le lien entre la « seconde bénédiction » et l'expérience de recevoir le Saint-Esprit.⁸⁹ Cependant pour Wesley cette idée n'était pas acceptable, car le Saint-Esprit est reçu à la conversion.⁹⁰

Plusieurs raisons expliquent le développement du réveil méthodiste. John Wesley comme son collaborateur George Whitefield (1714-1770) inaugure l'évangélisation

⁸³ Plusieurs auteurs mentionnent la venue de John dans la petite association comme le moment où le groupe est appelé « Holy club » et ses membres qualifiés de « méthodistes ». Voir J. P. Willaime, « Méthodisme », in P. Gisel (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Quadrige, Dicos Poche, Paris, Puf, septembre 2006, p. 900. G. Tchonang, *op. cit.*, p. 39.

⁸⁴ M. Lelièvre, *op. cit.*, p. 15.

⁸⁵ Les Frères Moraves est un mouvement chrétien qui débute au XV^e siècle. Il provient d'une branche détachée du mouvement hussite. Pour plus de précisions voir D. Robert, « Moraves », in P. Gisel (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Quadrige, Dicos Poche, Paris, Puf, septembre 2006 p. 961.

⁸⁶ J. Comby, *Pour lire l'histoire de l'Église des origines au XXI^e siècle*, Paris, Cerf, 2003, p. 279.

⁸⁷ M. Lelièvre, *op. cit.*, p. 31s.

⁸⁸ A. Anderson, *An Introduction to Pentecostalism*, Cambridge, University Press, 2004, p. 26. Voir aussi S. Scharf, « La doctrine de la sanctification chez John Wesley », *La revue réformée*, N°217, 2002/2, Tome LIII. Accès : <http://larevuereformee.net/> [Réf. 16.04.2019].

⁸⁹ A. Anderson, *op. cit.*, p. 26.

⁹⁰ *Ibid.*

moderne en allant là où les gens se trouvent.⁹¹ La prédication de Wesley, appuyée sur l'Écriture, est incisive et accessible à tous. Il s'adresse d'une manière énergique et chaleureuse à la conscience et aux cœurs de ses auditeurs pour les appeler à la conversion.⁹² Les réunions sont enthousiastes et des manifestations étonnantes se passent : cris, prostrations, hystéries, guérisons, joie.⁹³ Les facteurs socio-économiques sont aussi déterminants dans l'essor du méthodisme en Angleterre où règne une profonde inégalité entre riches et pauvres. À cette époque une grande partie de la population vit dans la précarité, exploitée dans les mines, condamnée à travailler durement.⁹⁴ À la misère sociale s'ajoute la misère morale. L'alcoolisme tourne au fléau national avec son lot de débauche, de violence et d'insécurité, notamment dans les grandes villes.⁹⁵ C'est d'abord à cette population, le rebut de la société, considérée comme des brutes sans morale, que Wesley s'adresse.⁹⁶

En Amérique du Nord, la première Église méthodiste est fondée en 1784 par Thomas Coke (1747-1814) envoyé par John Wesley.⁹⁷ Après de nombreuses divisions, en 1968 l'*United Methodist Church* voit le jour et regroupe actuellement la majorité des méthodistes américains.⁹⁸ Les méthodistes représentaient entre 1850 et 1950 la plus grande dénomination protestante des États-Unis. Aujourd'hui ils sont supplantés par les baptistes.⁹⁹

1.2.2) L'éthique nord-américaine d'où est issu Hauerwas

Après ce survol historique du méthodisme, Samuel Wells présente dans son livre *Transforming Fate Into Destiny* quatre étapes et autant de générations dans la tradition de l'éthique sociale nord-américaine d'où est issu Hauerwas et à laquelle il

⁹¹ J. P. Willaime, « Méthodisme », in P. Gisel (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Quadrige, Dicos Poche, Paris, Puf, septembre 2006, p. 899-901, p. 900.

⁹² M. Lelièvre, *John Wesley, sa vie et son œuvre*, Paris, Librairie Évangélique, 1868, p. 272-275.

⁹³ J. Comby, *Pour lire l'histoire de l'Église des origines au XXI^e siècle*, Paris, Cerf, 2003, p. 279. G. Tchonang, *L'essor du pentecôtisme dans le monde : Une conception utilitariste du salut en Jésus-Christ*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 39.

⁹⁴ G. Tchonang, *op. cit.*, p. 39-42.

⁹⁵ Pour une description plus précise voir G. Tchonang, *op. cit.*, p. 39-41. M. Lelièvre, *John Wesley : sa vie et son œuvre*, Paris, Librairie Évangélique, 1868, p. 39-47.

⁹⁶ G. Tchonang, *op. cit.*, 2009, p. 41.

⁹⁷ J. P. Willaime, « Méthodisme », in P. Gisel (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Quadrige, Dicos Poche, Paris, Puf, septembre 2006, p. 899-901, p. 900.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*

se confronte.¹⁰⁰ La première étape est celle de la révolution industrielle qui entraîna l'accroissement des inégalités, de la pauvreté, et le silence du protestantisme classique. Walter Rauschenbusch (1836-1918) fut l'un de ceux qui apportèrent une réponse. Il voyait dans l'Amérique une nation nouvelle, bénie, appelée à construire un nouveau modèle de société. Il fut le théologien phare du *Social Gospel* courant du libéralisme théologique protestant dont la vision était la reconstruction sociale et celle d'un monde meilleur.¹⁰¹ Le but ultime pour Rauschenbusch était l'établissement du Royaume de Dieu dans l'Amérique contemporaine.¹⁰² Dans sa vision éthique, l'Amérique, avec l'alliance entre l'Église et la classe ouvrière, devait s'opposer au royaume du mal représenté par le capitalisme.¹⁰³ Par la loi de l'amour, les institutions sociales et économiques pouvaient ainsi être transformées.¹⁰⁴ Sa pensée culmine dans son livre *A Theology for the Social Gospel*.¹⁰⁵ On peut d'ailleurs trouver le pendant du *Social Gospel* en France dans le christianisme social qui est apparu au XIX^e siècle dans les milieux protestants.

La seconde étape est représentée par les frères Niebuhr : Reinhold (1892-1971) et Richard (1894-1962), issus d'une famille de l'émigration allemande dont le père, après des études théologiques, devint pasteur dans le Synode évangélique allemand de l'Amérique du Nord.¹⁰⁶ Reinhold, que Barack Obama a qualifié comme « l'un de ses philosophes favoris »,¹⁰⁷ exerça le ministère pastoral durant 13 années (1915-1928) à Détroit dans une paroisse d'origine allemande puis devint professeur à *L'Union Theological Seminary* de New York où il restera jusqu'à sa retraite en 1960. Dans les années trente, il quitte peu à peu son pacifisme influencé par le *Social Gospel*, pour devenir le partisan de l'intervention américaine contre Hitler avant et pendant la Seconde Guerre mondiale.¹⁰⁸ Il considèrera dans son approche pragmatique que l'armement nucléaire est un mal nécessaire dans un monde déchu

¹⁰⁰ Pour plus de détails, voir S. Wells, *Transforming Fate into Destiny : The Theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Eugene, Cascade Books, 2004, p. 1-12.

¹⁰¹ C. Pian, *H. Richard Niebuhr*, Paris, Cerf, 2009, p. 20s.

¹⁰² S. Wells, *op. cit.*, p. 3.

¹⁰³ S. Wells, *op. cit.*, p. 3s.

¹⁰⁴ S. Wells, *op. cit.*, p. 4s.

¹⁰⁵ W. Rauschenbusch, *A Theology for the Social Gospel*, New York, Macmillan, 1917. Cf. C. Pian, *H. Richard Niebuhr*, Paris, Cerf, 2009., p. 21.

¹⁰⁶ C. Pian, *op. cit.*, p. 7.

¹⁰⁷ H. Mottu, *Reinhold Niebuhr : La lucidité politique d'un théologien américain*, Collection Figures protestantes, Lyon, Olivétan, 2017, p. 11.

¹⁰⁸ H. Mottu, *op. cit.*, p. 9.

qui a vu des millions de morts dus au fascisme et au communisme.¹⁰⁹ Mais il s'éleva contre l'emploi de la première bombe.¹¹⁰ Son engagement social et politique l'a conduit à défendre la cause des noirs américains, à se préoccuper des problèmes qu'engendre le capitalisme industriel, à soutenir Roosevelt dans sa politique de réarmement pour une intervention en Europe contre le régime hitlérien, à s'opposer à la guerre du Vietnam. Son livre, un de ses plus célèbres, intitulé *Moral Man and Immoral, Society* publié en 1932 après le krach boursier de 1929, pose la question du rapport entre l'éthique et le politique : sous quelles conditions les chrétiens peuvent-ils s'engager dans les conflits sociaux ?¹¹¹ Martin Luther King a lu ce livre dans sa jeunesse et s'en est inspiré.¹¹² La justification par la foi est au cœur de l'éthique de Reinhold, mais l'Église en tant que communauté alternative n'a jamais été pour lui une nécessité épistémologique ou éthique.¹¹³

Richard a, quant à lui, jusque dans les années 1960, occupé une place importante dans le débat public et politique sur les questions de société en Amérique du Nord.¹¹⁴ Il obtint à la *Yale Divinity School* en 1923 le diplôme de *Bachelor of Divinity* et en 1924 celui de *Doctor of Philosophy*. Sa thèse dirigée par Macintosh s'intitule : *Ernst Troeltsch's Philosophy of Religion*.¹¹⁵ Après avoir occupé plusieurs postes, il intègre définitivement en 1931 la *Divinity School* de Yale, où il reçoit en 1954 le titre prestigieux de *Sterling Professor of Theology and Christian Ethics*.¹¹⁶ Il est marqué par la grande dépression du début des années 1930 et les ravages qu'elle cause dans la société américaine, et parle ainsi de la « crucifixion de classe ».¹¹⁷ Son livre sans doute le plus connu, *Christ and Culture*, édité en 1951 par Harper & Brothers, définit cinq types de relations entre l'Église et la société : *Christ against culture* (le Christ contre la culture), *Christ of culture* (le Christ de la culture), *Christ above culture* (le Christ au-dessus de la culture), *Christ and culture in paradox*

¹⁰⁹ M. Coffey, « The Theological Ethics of Stanley Hauerwas : A Very Concise Introduction », *Grove ethics series*, E 152, January 2009, p. 19.

¹¹⁰ H. Mottu, *Reinhold Niebuhr : La lucidité politique d'un théologien américain*, Collection Figures protestantes, Lyon, Olivétan, 2017, p. 35.

¹¹¹ H. Mottu, *op. cit.*, p. 39-41.

¹¹² H. Mottu, *op. cit.*, 2017, p. 40.

¹¹³ A. J. Reimer, « Hauerwas : Why I'm a reluctant convert to his theology », *Conrad Grebel review*, vol. 20, n°3 (Fall 2002), p. 5 – 16, p. 14.

¹¹⁴ C. Pian, *H. Richard. Niebuhr*, Paris, Cerf, 2009, p. 7.

¹¹⁵ C. Pian, *op. cit.*, p. 14.

¹¹⁶ C. Pian, *op. cit.*, p. 15.

¹¹⁷ C. Pian, *op. cit.*, p. 19.

(Le Christ et la culture en paradoxe) et *Christ the transformer of culture* (le Christ transformateur de la culture).¹¹⁸ Notons aussi, pour Richard, la volonté de donner à Dieu la figure centrale dans l'éthique chrétienne qu'elle n'avait pas dans le *Social Gospel*. Pour Richard, la question « que dois-je faire ? » devrait être précédée de la question « que fait Dieu ? ».¹¹⁹ Car il désirait que l'Évangile social qui se trouvait dans l'esprit de Jésus soit à l'œuvre :

« (l)'esprit de Jésus qui ne se trouve pas dans le Social Gospel est l'esprit d'un Jésus dont les pensées étaient dirigées non pas d'abord vers ce que l'homme doit faire puis, en second lieu, vers l'aide qu'il pouvait recevoir de Dieu en faisant ce qu'il doit faire, mais plutôt vers ce que Dieu était en train de faire et ce que l'homme devait faire à la lumière de l'action de Dieu ». ¹²⁰

Que ce soit la position idéaliste de Rauschenbusch ou les positions des frères Niebuhr, tous cherchaient à savoir comment les chrétiens pouvaient aider la société américaine. Notons que l'engagement envers la démocratie américaine s'est aussi retrouvé chez les catholiques qui durent faire comprendre avec beaucoup d'énergie que « les hommes politiques catholiques ne cherchaient pas par leur action à faire triompher le point de vue papal ». ¹²¹

La troisième génération de cette tradition est composée de deux figures : Paul Ramsey (1913-1988) et James Gustafson (1925), tous deux étudiants de H. Richard Niebuhr.¹²² Paul Ramsey se tourna vers la théologie morale catholique, qui le conduisit à s'intéresser plus particulièrement à la pratique de l'Église, et à étudier les œuvres d'Aristote et de Thomas d'Aquin. James Gustafson fut le théologien protestant le plus influent des années 60-70. Il mit l'accent sur le soi dans la construction morale, en s'inspirant de Richard Niebuhr qui avait ouvert la porte à de futures discussions sur le caractère avec son livre *The Responsible Self*.¹²³ La pensée théologique de Gustafson aura un impact sur celle de Hauerwas. À ce sujet Mark Nation écrit : « Hauerwas a été frappé par la suggestion de Gustafson selon

¹¹⁸ S. Wells, *Transforming Fate into Destiny: The Theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Eugene, Cascade Books, 2004, p. 7. Voir aussi C. Pian, *H. Richard Niebuhr*, Paris, Cerf, 2009, p. 53.

¹¹⁹ C. Pian, *op. cit.*, p. 85.

¹²⁰ H. Richard Niebuhr, «The Social Gospel and The Mind of Jesus», publié par Diane Yeager, *The Journal of Religious Ethics*, 16, 1988, p. 115-127, p. 126-127 cité par C. Pian, *H. Richard. Niebuhr*, Paris, Cerf, 2009, p. 73.

¹²¹ L. Sowel Cahill, « L'éthique communautarienne et le catholicisme américain », *Recherche de science religieuse*, tome 95, 2007. 1, p. 21-40, p. 22.

¹²² S. Wells, *Transforming Fate into Destiny: The Theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Eugene, Cascade Books, 2004, p. 7.

¹²³ H. R. Niebuhr, *The Responsible Self*, New York, Harper and Row, 1963. Cf. S. Wells, *op. cit.*, p. 8s.

laquelle l'éthique théologique pourrait idéalement se concentrer sur le caractère et les vertus, pour montrer la nature de l'existence morale du chrétien ». ¹²⁴ Cependant les deux auront une approche théologique différente. Chez Hauerwas les vertus et le caractère sont « nourris dans des communautés particulières qui témoignent auprès de la communauté au sens plus large du terme, mais qui se trouvent, dans un certain sens, en dehors de cette dernière ». ¹²⁵ A l'inverse, Gustafson, est intéressé par le dialogue avec le monde séculier. Avec l'aide de la philosophie, de la science et des vertus qui tiennent une place importante dans la tradition chrétienne, il peut critiquer le type de caractère et la vision du monde portés par la société contemporaine. ¹²⁶

La quatrième génération est celle des collègues de Hauerwas avec lesquels il a débattu sur la condition de l'éthique chrétienne nord-américaine. Il faut nommer avant tout John Howard Yoder (1927-1997), Alasdair MacIntyre (*1929), George Lindbeck (1923-2018) et John Milbank (*1952). ¹²⁷ Ceux-ci ont dirigé la réflexion de Hauerwas dans différents domaines : Yoder lui a permis de voir que la tradition depuis Rauschenbush jusqu'à Gustafson suit des hypothèses communes ; ¹²⁸ MacIntyre, que toute éthique correspond implicitement à une forme de communauté et de pratique ; ¹²⁹ Lindbeck et Milbank l'ont éclairé « sur la signification profondément théologique et ecclésiologique de la narration ». ¹³⁰

1.2.3) L'Église et l'État

Au sein de cette tradition précédemment exposée, l'Église, pour Hauerwas, a présenté un « Évangile adapté et domestiqué » pour christianiser les valeurs de l'Amérique et être culturellement influente. ¹³¹ Il compare l'approche de l'Église

¹²⁴ « Hauerwas was struck by Gustafson's suggestion that theological ethics might best focus on character and the virtues for displaying the nature of Christian moral existence », M. T. Nation, « Stanley Hauerwas : Where Would we be Without Him ? », in M. T. Nation – S. Wells (ed.), *Faithfulness and Fortitude. Conversations With The Theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Edinburgh, T&T Clark, 2000, p. 19-36, p. 28.

¹²⁵ « ... as being nurtured in particular communities which witness to the larger community but stand in some sense apart from it », S. Wells, *How the Church performs Jésus' story : improvising on the Theological ethics of Stanley Hauerwas*, thesis (PhD) University of Durham, 1995. Accès : <http://etheses.dur.ac.uk/1462/> [Réf. 07.01.2019], p. 17.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ S. Wells, *Transforming Fate into Destiny : The Theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Eugene, Cascade Books, 2004, p. 10s.

¹²⁸ Pour plus de précisions voir S. Wells, *op.cit.*, p. 10.

¹²⁹ S. Wells, *op.cit.*, p. 11.

¹³⁰ « to the deeply theological and ecclesiological significance of narrative », *ibid.*

¹³¹ *EC*, p. 56.

américaine à celle de l'époque de Constantin,¹³² où le christianisme reconnu à côté du paganisme devint l'allié de l'empire, et la qualifie de « constantinisme ».¹³³ Le constantinisme est « la tentative de rendre le christianisme nécessaire, de faire en sorte que l'Église se sente à la maison dans le monde, d'une certaine manière le témoignage n'est plus requis ».¹³⁴ L'Église en s'alliant au pouvoir romain a influencé l'empire, mais son identité et son but se sont trouvés modifiés :¹³⁵ « le christianisme est devenu une religion d'État orientée à pourvoir un type de caractère nécessaire au soutien de l'empire ».¹³⁶ À l'inverse quand l'Église naissante cherchait à être fidèle à « un criminel crucifié » (le Christ) elle ne pouvait qu'être une contre-culture.¹³⁷ Selon Jacques Ellul, le constantinisme vient « d'une alliance voulue par les chrétiens et l'Église avec tout ce qui représentait un pouvoir dans le monde ».¹³⁸ L'alliance de l'Église avec l'État « reposait sur la conviction que grâce à la puissance du Saint-Esprit, les pouvoirs du monde seraient conquis et mis au service de l'Évangile, de l'Église et de la mission ».¹³⁹ Malheureusement l'inverse s'est produit et l'Église ainsi que la mission « ont été pénétrées par le pouvoir et totalement détournées de leur vérité par la corruption du pouvoir ».¹⁴⁰ D'après Neal Blought qui commente la pensée de Yoder, ce qui est arrivé à l'époque de Constantin n'est pas le fait d'un

¹³² En 313 les arrêtés pris par les empereurs Constantin et Licinius à Milan accordèrent la liberté de culte à tous et en particulier aux chrétiens. Cette «*liberté*» ne fut pas pour de nombreux commentateurs favorable quant à la vie de l'Église dans sa consécration, sa piété, sa raison d'être. D'une Église persécutée, minoritaire et fervente succèdera une Église reconnue officiellement, dont l'effectif va croître en nombre. J.-M. Nicole donne ce constat : « Dès 313, les persécutions cessent. L'Église sera favorisée par l'État, puis unie à ce dernier. On aura tout avantage à entrer dans l'Église. Bientôt il sera dangereux de ne pas en faire partie. Aussi l'Église devient-elle une Église de multitude ». J.-M. Nicole, *Précis d'histoire de l'Église*, Nogent-sur-Marne, Editions de l'Institut Biblique de Nogent, 5^e édition, mai 1990, p. 43. Gérard Mathon parle d'*Église de masse*, G. Maton, *Le mariage des chrétiens. Volume I : Des origines au concile de Trente*, Bibliothèque d'histoire du Christianisme n° 31, Paris, Desclée, 1993, p. 69.

¹³³ *EC*, p. 56.

¹³⁴ « the attempt to make Christianity necessary, to make the church at home in the world, in a manner that witness is no longer required », *WGU*, p. 221.

¹³⁵ M. Coffey, «The Theological Ethics of Stanley Hauerwas : A Very Concise Introduction» , *Grove ethics series*, E 152, January 2009, p. 19.

¹³⁶ « Christianity became a civilizational religion oriented to provide the ethos necessary to sustain the empire », S. Hauerwas, *Naming the silences*, Edinburgh, T and T Clark, 1993, p. 55, cité par M. Coffey, in M. Coffey, «The Theological Ethics of Stanley Hauerwas : A Very Concise Introduction», *Grove ethics series*, E 152, January 2009., p. 19.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ J. Ellul, *La subversion du christianisme*, Malesherbes, Éditions de La Table Ronde, 2018, p. 36.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.*

seul homme, mais aussi de la complicité de l'Église.¹⁴¹ Il souligne que le règne de Constantin correspond à un tournant dans l'histoire du christianisme qui a produit des changements théologiques et ecclésiologiques.¹⁴² L'empire devient le « royaume de Christ » par lequel Dieu gouverne l'histoire de façon visible. Dans ce contexte, l'Église, pour préserver son influence, cherchera à développer une éthique acceptable par ceux qui gouvernent.¹⁴³

La critique du constantinisme est un thème important chez Hauerwas.¹⁴⁴ Lorsqu'il parle du constantinisme, cela ne signifie pas pour notre auteur que l'Église depuis l'Empereur Constantin a été infidèle.¹⁴⁵ Mais lorsque l'Église s'est alliée à l'État, elle a perdu son intégrité et la sincérité du témoignage qu'elle devait apporter au monde. Même si pour Hauerwas le constantinisme s'est présenté sous différentes formes tout au long de l'histoire de l'Église, un point commun le caractérise : les positions de l'Église sont prises à partir de standards qui ne correspondent pas à la tradition chrétienne, mais qui sont empruntées au monde.¹⁴⁶

Le lien entre l'Église¹⁴⁷ et l'État américain n'a pas été, pour Hauerwas, favorable au développement moral des croyants. Au contraire, en voulant soutenir l'État américain, l'Église a d'une manière non officielle souscrit à des présupposés moraux qui l'ont détruite.¹⁴⁸ Des courants conservateurs mais aussi libéraux ont privilégié une éthique sociale accommodationniste,¹⁴⁹ affirmant que la priorité de l'Église américaine est de soutenir la démocratie aux États-Unis.¹⁵⁰ Sébastien Fath apporte les précisions suivantes : « en offrant des repères moraux et sociaux, une éthique de l'engagement et de la responsabilité, la religion soutient les institutions et, d'une manière générale, nourrit la culture politique américaine ». ¹⁵¹ D'après Hauerwas

¹⁴¹ N. Blough, « Histoire et théologie dans l'œuvre de John H. Yoder », in M. Sommer (dir.), *La sagesse de la croix. Impulsions à partir de l'œuvre de John Howard Yoder*. Charols, Excelsis, p. 26-63, p. 48.

¹⁴² Pour plus de précisions voir N. Blough, *op. cit.*, p. 47-49.

¹⁴³ N. Blough, *op. cit.*, p. 52.

¹⁴⁴ M. Tolonen, *Witness is Presence : Reading Stanley Hauerwas in a Nordic Setting*, Eugene, Wipf and Stock, 2013, p. 90.

¹⁴⁵ *EC*, p. 56.

¹⁴⁶ *WGU*, p. 221.

¹⁴⁷ Le terme Église dans ce cas correspond d'une manière générale à l'ensemble des tendances protestantes conservatrices ou libérales.

¹⁴⁸ *EC*, p. 76.

¹⁴⁹ C'est-à-dire pour Hauerwas : constantinienne, cf. *EC*, p. 76.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ S. Fath, *Dieu bénisse l'Amérique*, Paris, Seuil, 2004, p. 45.

l'Église n'a pas recherché auprès du Christ la spécificité de son éthique, mais elle s'est laissée influencer par la société américaine. Elle est devenue un lieu de consommation qui encourage l'individualisme, « (a)u lieu d'être le creuset de la conversion au corps du Christ ». ¹⁵² La conséquence a été « de faire du christianisme le destin de quiconque, la vérité qu'est Dieu est supposée accessible à n'importe qui, sans transformation morale et sans direction spirituelle ». ¹⁵³ Selon Hauerwas, pour beaucoup d'américains, naître américain impliquait naître chrétien. Cette « logique » a modifié la compréhension de ce que signifie être chrétien. Il écrit : « Tertullien avait raison : nul ne naît naturellement chrétien, que ce soit à Greenville ou ailleurs. Seule une Église audacieuse, qui sait encore se poser les bonnes questions auxquelles seul le Christ fournit les bonnes réponses, peut façonner des chrétiens ». ¹⁵⁴ Dans la pensée de Hauerwas, seule une communauté fidèle au Christ et à son enseignement peut former des disciples.

Dans son livre *L'Amérique, Dieu et la guerre*, Hauerwas, tout en affirmant son anti-constantinisme est en faveur d'une Église Nationale, c'est-à-dire qui prend en compte son ancrage dans des lieux particuliers. ¹⁵⁵ Il considère que la rhétorique du constantinisme et de l'anti-constantinisme peut se révéler fallacieuse en faisant croire à une alternative tranchée. ¹⁵⁶ On ne s'affranchit pas du constantinisme en étant anti-constantiniste ; mais, en considérant le lieu particulier où se trouve l'Église afin que celle-ci ne soit pas atteinte par les perversités locales. ¹⁵⁷ L'enjeu de l'Église est qu'elle réponde aux particularités locales, et en même temps que les communautés restent interconnectées les unes avec les autres dans une foi commune. ¹⁵⁸ Il en est de même pour chaque croyant qui doit répondre aux particularités des situations qu'il rencontre. ¹⁵⁹ Dans la vision de Hauerwas, ni les croyants, ni les communautés ne peuvent vivre seuls leur foi, mais tous ont besoin des autres pour maintenir leur fidélité au Christ et s'affranchir du constantinisme.

¹⁵² EC, p. 77.

¹⁵³ « ... to make Christianity anyone's fate, the truth that is God is assumed to be available to anyone, without moral transformation and spiritual guidance », *WGU*, p. 36.

¹⁵⁴ EC, p. 58.

¹⁵⁵ ADG, p. 390.

¹⁵⁶ ADG, p. 391.

¹⁵⁷ ADG, p. 395.

¹⁵⁸ ADG, p. 399.

¹⁵⁹ *Ibid.*

1.2.4) Le déclin du monde constantinien

Selon Hauerwas et Willimon, dans les années 1960–1980 une étape est franchie et amorce le début du déclin du « monde constantinien » et, pour les chrétiens, la possibilité de redécouvrir ce que signifie être chrétien : « (l)e déclin de la vieille alliance constantinienne de l'Église et du monde signifie qu'être chrétien peut à nouveau être une aventure passionnante ». ¹⁶⁰ Une rupture dans la vie américaine s'est produite dans ces années où l'Église n'a plus été le seul choix d'activités ou de distractions, mais est entrée en concurrence avec d'autres. ¹⁶¹ Pour illustrer ce fait, Willimon, ami de Hauerwas, partage sa propre expérience dans sa ville de Greenville où tout était fermé le jour dominical sauf l'Église. Mais, un dimanche soir de 1963 le cinéma a ouvert et avec sept de ses amis méthodistes, feignant de se rendre à l'Église, ils sont allés voir John Wayne à la Fox :

« (c)ette soirée en est venue à représenter un tournant dans l'histoire de la chrétienté façon Caroline du Sud. Cette nuit-là, Greenville, la dernière poche de résistance à la sécularisation dans le monde occidental, fit savoir à l'Église qu'elle n'aurait plus ni son soutien ni ses faveurs. La Fox défia frontalement l'Église pour décider de qui offrirait une vision du monde aux jeunes. Cette nuit de 1963, la Fox remporta la bataille ». ¹⁶²

Ce type de société où l'Église et l'État sont alliés est, pour Hauerwas et Willimon, sur le point de disparaître, mais cela ne signifie pas la fin de la chrétienté. ¹⁶³ Cette rupture avec l'État américain est pour l'Église une opportunité, afin qu'elle devienne une véritable alternative, une contre-culture dans ce monde. ¹⁶⁴

1.3) La condition morale de l'homme moderne

L'analyse faite par S. Hauerwas de la condition de l'homme moderne est un autre élément qui a influencé son approche éthique. La modernité a favorisé, selon notre théologien, l'émergence d'un sentiment de chaos moral et de confusion. ¹⁶⁵ Ce sentiment laisse chacun devant l'impératif de choisir ou d'inventer ses propres normes pour conduire sa vie. ¹⁶⁶ L'homme moderne vit dans le doute, car la

¹⁶⁰ EC, p. 57.

¹⁶¹ EC, p. 53-58.

¹⁶² EC, p. 54.

¹⁶³ G. Quévieux – G. Riffaut, « préface », in EC, p. 7-32, p. 20s.

¹⁶⁴ G. Quévieux – G. Riffaut, *op. cit.*, p. 27.

¹⁶⁵ RP, p. 41.

¹⁶⁶ *Ibid.*

modernité, comme le souligne Pierre Joxe, « désorganise les sociétés traditionnelles et les mondes gouvernés par un destin. Elle pluralise et libère. Elle multiplie les choix possibles ». ¹⁶⁷ Selon Hauerwas, de cette obligation, pour l'homme moderne, d'inventer ses propres normes a surgi une inquiétude. Celle-ci trouve sa source dans le fait que les individus ne savent pas comment expliquer les convictions fortes qu'ils ressentent et auxquelles ils sont attachés. ¹⁶⁸ À cela s'ajoute l'excès de repères moraux qui augmentent aussi l'impression de chaos dans lequel le monde se trouve. Selon Hauerwas, l'homme moderne souffre « non pas d'un manque, mais d'un excès de repères moraux ». ¹⁶⁹

Pour expliquer ce contexte moral chaotique dans lequel l'homme moderne se trouve, Hauerwas se réfère à Alasdair MacIntyre et à son livre *Après la vertu*. Celui-ci relate la fiction d'un monde imaginaire qui, après une vague destructrice contre les sciences, cherche par l'intermédiaire « d'esprits éclairés » à les ressusciter. Mais il ne reste que des fragments qui reprennent vie dans un certain canon de cohérence. Toutefois le contexte et les croyances qui leur donnent sens sont perdus. ¹⁷⁰ L'hypothèse de MacIntyre est la suivante :

« ... dans notre monde réel, le langage de la morale est dans le même état de confusion que le langage des sciences dans cet univers de fiction. Si cette vision est juste, nous ne possédons que des fragments d'un modèle conceptuel, fragments auxquels manque le contexte qui leur donne sens. Certes, nous disposons d'un simulacre de morale et nous continuons à utiliser la plupart des expressions clefs. Mais de cette morale, nous avons perdu presque toute compréhension théorique et pratique ». ¹⁷¹

Si cette analogie avec notre monde est juste, bien qu'il n'y ait pas eu de catastrophe semblable décrite par MacIntyre, nous sommes, pour Hauerwas, dans une situation morale précaire. ¹⁷² Ce n'est pas seulement le monde qui est fragmenté, mais aussi les âmes, car : « (i) est très difficile de maintenir son identité morale au milieu des fragments. Nous nous sentons tiraillés dans plusieurs directions à la fois par nos rôles et nos convictions variés, et nous ne sommes pas sûrs qu'il existe ou même

¹⁶⁷ P. Joxe, « Avant-propos », in Berger L. Peter, *L'impératif hérétique : Les possibilités actuelles du discours religieux* (trad. par J. F. Rebeaud), Collection « Débats », Paris, Van Dieren Éditeur, 2005 (1^{re} édition 1979).

¹⁶⁸ *RP*, p. 42.

¹⁶⁹ *RP*, p. 44.

¹⁷⁰ A. MacIntyre, *Après la vertu : étude de théorie morale* (trad. par L. Bury), Paris, Puf, Quadrige, 2013 (1^{re} édition en français 1997), p. 3s.

¹⁷¹ A. MacIntyre, *op. cit.*, p. 4.

¹⁷² *RP*, p. 45.

qu'il puisse y avoir une certaine cohérence dans notre vie ». ¹⁷³ Selon Hauerwas, l'être humain contemporain n'a pas de certitude sur la cohérence de son existence et il faut, pour redonner une unité à sa vie, que ses actes et ses valeurs s'inscrivent dans une histoire précise. Même s'il n'y a pas eu de catastrophe semblable à celle décrite hypothétiquement par MacIntyre, Hauerwas suggère qu'elle se soit produite d'une manière moins visible et moins détectable, mais avec les mêmes conséquences.

Ce chaos moral révèle plusieurs échecs, dont celui des Lumières ¹⁷⁴ qui ont cru que les problèmes humains pouvaient trouver leurs réponses par la raison et la science. Le constat de Hauerwas sur la condition de l'homme moderne est qu'elle est loin d'être idéale ; ¹⁷⁵ son optimisme et sa foi naïve en la science le rendent incapable d'affronter la réalité. ¹⁷⁶ Hauerwas constate que le discours moral, en relation avec le monde, oblige l'individu à être libre et autonome. ¹⁷⁷ Ceci explique la raison pour laquelle « le discours moral actuel emploie le langage de la liberté et de la responsabilité pour se focaliser sur l'homme comme son propre créateur ». ¹⁷⁸ Ainsi les choix éthiques sont plus souvent construits sur des « situations de crise » plutôt que par des règles et des principes correspondant à un ordre moral objectif. ¹⁷⁹ Dans ce contexte, le discours principal de l'éthique tourne autour des problèmes et des situations rencontrées sans qu'un but commun ne soit défini.

Cet échec est aussi celui du christianisme qui n'a pas su donner une alternative théologique et éthique au monde moderne. L'éthique a été insuffisante sur le plan de l'explication des convictions chrétiennes. Depuis les Lumières, le projet théologique de l'Église a été de rendre l'Évangile crédible et accessible par la raison, dans le monde moderne. Ceci explique pourquoi la théologie a été dominée par l'apologétique. ¹⁸⁰ Paul Tillich (1886-1965), l'un des plus grands apologistes

¹⁷³ *RP*, p. 46.

¹⁷⁴ Les Lumières sont pour Hauerwas une forme sécularisée de christianisme et en particulier de christianisme constantinien ce qui les rend de son point de vue que plus dangereuses. *ADG*, p. 306 (note1).

¹⁷⁵ *VV*, p. 31.

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ *VV*, p. 48.

¹⁷⁸ « ... current moral discourse employs the language of freedom and responsibility to focus on man as self-creator », *VV*, p. 48.

¹⁷⁹ *VV*, p. 48.

¹⁸⁰ *EC*, p. 59.

modernes, a posé le problème auquel l'Église moderne s'est trouvée confrontée, à savoir : « comment raconter l'ancien monde de la foi à une époque moderne d'incroyance ? ». ¹⁸¹ Dans cette démarche, les théologiens ont supposé que le christianisme devait être traduit dans des catégories modernes : Dieu signifierait réalité ultime ; la foi serait la préoccupation ultime, et ainsi de suite. ¹⁸² Le plus important n'était pas que Moïse ait ouvert la Mer Rouge, ou que le Christ ait marché sur l'eau ou qu'il soit ressuscité, mais les réalités existentielles qui habitaient ces récits. ¹⁸³

Selon Hauerwas, à partir des Lumières une division s'est opérée entre la théologie et l'éthique. La théologie comme l'éthique sont devenues des sciences distinctes, l'action a été séparée d'une tradition religieuse, ce qu'elle n'était pas dans le passé. ¹⁸⁴ Emmanuel Kant a participé à cette séparation, en cherchant à construire une éthique sur la raison seule à partir du principe de « l'impératif catégorique » dont l'une des formulations est la suivante : « ... agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse en même temps valoir comme principe d'une législation universelle ». ¹⁸⁵ D'autre part, les théologiens protestants influencés par les Lumières ont également cherché à impliquer l'Église dans la vie sociale américaine, tout en évitant qu'elle affirme ses convictions théologiques. ¹⁸⁶ Wells résume ainsi la situation : « (l)'Église a été éloignée de la théologie pour être dirigée vers la société, et la société a été dirigée de l'Église vers l'anthropologie ». ¹⁸⁷ Le christianisme, à vouloir être compris ou accepté par le monde, a perdu les ressources théologiques suffisantes pour résister au mal et répondre aux besoins des croyants. ¹⁸⁸ L'échec théologique a eu pour conséquence de dénaturer l'éthique chrétienne qui n'a pas exprimé sa spécificité et n'a pas pu présenter une alternative à la modernité et aux croyants.

¹⁸¹ EC, p. 60.

¹⁸² EC, p. 59-61.

¹⁸³ EC, p. 60s.

¹⁸⁴ HR, p. 47.

¹⁸⁵ « ... act only according to that maxim by which you can at the same time will that it should become a universal law », cité par Hauerwas in HR, p. 44s.

¹⁸⁶ S. Wells, *Transforming Fate into Destiny. The Theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Eugene, Cascade Books, 2004, p. 6.

¹⁸⁷ «The Church was directed away from theology toward society, and society was directed from the Church toward anthropology», S. Wells, *op. cit.*, p. 6.

¹⁸⁸ EC, 68s.

Une des théories dominantes de l'éthique actuelle est « l'effort pour assurer à la vie morale une fondation non liée aux contingences de nos histoires et de nos communautés ». ¹⁸⁹ Mais la nature de l'éthique et sa structure sont « déterminées par les particularités de l'histoire d'une communauté et de ses convictions ». ¹⁹⁰ Il n'y a pas, pour Hauerwas, *une* éthique, mais *des* éthiques qui s'expriment dans des temps particuliers et des lieux précis, car « (a)ucune éthique n'est formulée isolément du contexte social de son temps ». ¹⁹¹ Ainsi, l'éthique n'est pas une discipline dont le contenu resterait identique tout au long de l'histoire, mais elle « a toujours besoin d'être complétée par un adjectif, un qualificatif – par exemple, juive, chrétienne, hindoue, existentialiste, pragmatique, utilitariste, humaniste, médiévale, moderne – pour indiquer le caractère social et historique de l'éthique en tant que discipline ». ¹⁹² À partir de ce constat, les questions éthiques principales, comme celle de la nature du bien ou celle de la définition du juste, trouvent des réponses qui s'inspirent des convictions de la communauté. ¹⁹³ Pour notre théologien, il n'y a pas d'engagement éthique sans un engagement communautaire en amont. ¹⁹⁴ Les réponses éthiques sont dépendantes de l'histoire d'un peuple ou d'une communauté en particulier. L'éthique est « une activité relative à des temps, des lieux et des communautés particuliers, mais c'est aussi un fait qu'on oublie facilement, et dont le sens est ignoré ». ¹⁹⁵ Hauerwas rejoint ici la position d'Alasdair MacIntyre qui souligne l'importance de tenir compte, dans la présentation de la vie morale, des liens historico-sociaux :

« ... les philosophes contemporains s'obstinent à traiter la morale au mépris de l'histoire, tant dans leurs écrits que dans leurs enseignements. Trop souvent, nous considérons les moralités du passé comme les participants d'un débat unique dont le sujet ne varie guère ; comme si Platon, Hume et Mill vivaient tous à la même époque, la nôtre. Ces auteurs sont arrachés au milieu culturel et social où ils vécurent et pensèrent, de sorte que l'histoire de leur pensée acquiert une indépendance par rapport au reste de la culture ». ¹⁹⁶

¹⁸⁹ *RP*, p. 47.

¹⁹⁰ *RP*, p. 39.

¹⁹¹ « No ethic is formulated in isolation from the social condition of its time ». S. Hauerwas, « Toward an ethics of character », in *VV*, p. 48-67, p. 48.

¹⁹² *RP*, p. 39.

¹⁹³ *RP*, p. 40.

¹⁹⁴ G. Quévieux – G. Riffaut, « préface », in *EC*, p. 7-32, p. 24.

¹⁹⁵ *RP*, p. 40.

¹⁹⁶ A. MacIntyre, *Après la vertu : étude de théorie morale* (trad. par L. Bury), Paris, Puf, Quadrige, 2013 (1^{re} édition en français 1997), p. 13s.

Hauerwas considère que les convictions fortes, comme par exemple celles sur le divorce, sur l'avortement ou sur la malhonnêteté, sont le produit d'un environnement, d'un conditionnement, et non de valeurs morales qui s'enracinent dans des principes et des convictions immuables.¹⁹⁷ L'éthique chrétienne ne peut être que spécifique, car liée à une histoire, à une communauté qui offre au croyant une unité, un sens à ses actions et à sa vie. La spécificité de l'éthique chrétienne se retrouve dans le pacifisme dont Hauerwas est un fervent défenseur.

1.4) Le pacifisme : un absolu moral

Hauerwas, influencé par le pacifisme christocentrique de Yoder, considère que l'appel de l'Évangile à la non-violence est un absolu moral.¹⁹⁸ Il prend la forme du sacrifice comme réponse ultime à la violence. Notre auteur pense que la non-violence est importante pour le statut épistémologique de la foi chrétienne.¹⁹⁹ Son idée de paix explique les grandes lignes de sa position éthique. Il considère qu'être chrétien et être pacifiste ne sont pas deux réalités distinctes, mais n'en font qu'une.²⁰⁰ On ne peut être chrétien sans être un pacifiste.²⁰¹ Les chrétiens sont non-violents non parce qu'ils croient que la « non-violence est une stratégie pour débarrasser le monde de la guerre, mais plutôt parce que ceux qui sont des fidèles disciples de Christ dans un monde de guerres ne peuvent s'imaginer autrement que comme non-violents ». ²⁰² La notion de pacifisme ne se réduit pas à une notion de non-violence, mais correspond à la forme de vie à laquelle le Christ appelle ses disciples. La paix est le moyen par lequel les chrétiens peuvent témoigner dans ce monde violent de la vérité de leur conviction, car « (u)ne "vérité" qui doit se servir de la violence pour assurer sa propre existence ne peut être véridique ». ²⁰³ Le signe distinctif de la communauté chrétienne dans le monde est pour Hauerwas son

¹⁹⁷ *RP*, p. 42.

¹⁹⁸ L. Sowle Cahill, « L'éthique communautarienne et le catholicisme américain », *Recherche de science religieuse*, tome 95/1, 2007, p. 21-40, p. 28.

¹⁹⁹ *CET*, p. 1.

²⁰⁰ S. Hauerwas, « September 11, 2001 : A Pacifist Response », *The South Atlantic Quarterly*, 101 :2, Spring 2002, p. 425-433, p. 425.

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² « ... nonviolence is a strategy to rid the world of war, but rather because faithful followers of Christ in a world of war cannot imagine being anything else than nonviolent ». S. Hauerwas, *op. cit.*, p. 427.

²⁰³ *RP*, p. 59.

attachement à la non-violence et à un pacifisme radical.²⁰⁴ La paix, pour Hauerwas, doit informer et caractériser l'agir de l'Église.²⁰⁵

1.4.1) Le dialogue entre les frères Niebuhr

Le commentaire, apporté par Hauerwas dans son livre *Le royaume de paix*, sur le dialogue entre les deux frères Niebuhr éclaire l'idée de paix chez notre auteur. Ce dialogue concernait l'attitude que devait adopter les États-Unis face à l'invasion de la Mandchourie en 1932 par le Japon.²⁰⁶ Les articles qui ont alimenté leurs échanges représentent deux aspects de la tradition chrétienne face à la violence. D'un côté, Richard opte pour une retenue patiente, de l'autre, Reinhold préconise une action coercitive. Comme le souligne Henry Mottu, deux positions éthiques s'affrontent et séparent les deux frères comme elles ont séparé « depuis toujours les théologiens et les philosophes aux États-Unis ».²⁰⁷ Pour Richard, la foi chrétienne demande de ne pas entrer dans des combats qui ne sont pas les siens. À l'inverse, pour Reinhold, l'éthique chrétienne ne peut se contenter d'être une affaire privée, mais doit apporter sa participation à tous.²⁰⁸ Ces articles publiés par les deux frères sont considérés par les théologiens, du moins outre-Atlantique, comme de « petits classiques ».²⁰⁹ Les *questions* débattues restent, pour Hauerwas, pertinentes aujourd'hui comme alors ;²¹⁰ et si la question de l'intervention des États-Unis face à l'invasion du Japon n'est plus d'actualité, le débat des frères Niebuhr peut se placer aujourd'hui sur les conflits qui secouent de nombreux pays.

Dans son premier article, « La grâce de ne rien faire »,²¹¹ Richard Niebuhr réagit peu après l'invasion japonaise. Il cherche à donner une explication théologique à l'acceptation de l'inaction comme réponse possible à cet événement.²¹² Pour Richard « (l)orsque nous sommes inactifs, nous influençons aussi le cours de l'histoire. Le

²⁰⁴ Préface de G. Quévieux - G. Riffaut, in *EC*, p. 25.

²⁰⁵ D. Miller, *Le pacifisme chrétien et la théologie évangélique*, Thèse (PhD), Université de Laval, 2014. Accès : <file:///C:/Users/PC-Pasteur/Desktop/thèse%20doctorat/thèses/Miller.pdf> [Réf. 07.01.2019], p. 99.

²⁰⁶ S. Hauerwas, *op. cit.*, p. 231-255.

²⁰⁷ H. Mottu, *Reinhold Niebuhr : La lucidité politique d'un théologien américain*, Collection Figures protestantes, Lyon, Olivétan, 2017, p. 59.

²⁰⁸ H. Mottu, *op. cit.*, p. 59s.

²⁰⁹ *RP*, p. 232.

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ Version anglaise : H. R. Niebuhr, « The Grace of Doing Nothing », *Christian Century* 49 (23 mars 1932), p. 378-380.

²¹² *RP*, p. 231.

problème que nous affrontons est souvent celui du choix entre divers types d'inactivités plutôt qu'entre l'action et l'inaction ». ²¹³ Il présente différents types d'inactivités et ce qu'elles produisent : i) le pessimiste qui regarde son monde s'écrouler et l'aide en quelque sorte à s'écrouler encore plus rapidement par son inactivité ; ii) l'inactivité du conservateur qui attend l'opportunité de s'engager dans le conflit pour défendre ses intérêts ; iii) l'inactivité de l'homme frustré qui au début renonce à toutes formes d'interventions violentes pour finalement, comme personne n'intervient, s'engager dans le conflit ; iv) l'inactivité cynique des communistes porteuse de plus d'espoir, car elle a une vision d'avenir : ils pensent que par leur inactivité les sources du conflits seront éliminées. ²¹⁴ iv) l'inactivité du chrétien qui ressemble à une forme de repentance, une façon de s'analyser soi-même :

« (l')inactivité du christianisme radical n'est pas l'inactivité de ceux qui appellent le mal bien ; elle est l'inaction de ceux qui ne jugent pas leur prochain parce qu'ils ne peuvent pas se leurrer et penser qu'ils sont eux-mêmes plus justes. Ce n'est pas l'inactivité d'une patience résignée, mais d'une patience pleine d'espérance fondée sur la foi ». ²¹⁵

Ce christianisme radical face à la violence, défendu par Richard, sait qu'il se passe quelque chose, que Dieu est présent dans l'histoire même s'il reste silencieux. ²¹⁶

Dans sa réponse, « Devons-nous ne rien faire ? », ²¹⁷ Reinhold reconnaît que le « perfectionnisme éthique » de son frère est plus proche de l'Évangile que le sien. L'inaction de Richard est pour Reinhold une tentative d' « atteindre l'humilité et le détachement » non pour changer le cours de l'histoire, mais parce que « cette attitude spirituelle est une prière à Dieu pour que son règne arrive ». ²¹⁸ Reinhold pense qu'on ne peut construire une éthique sociale fondée sur une éthique du pur amour. Mais en même temps, cet idéal ne peut être abandonné afin que nos décisions éthiques soient les plus justes possibles. Cet équilibre toujours difficile à trouver permet de rechercher le maximum de justice. La recherche du choix éthique

²¹³ H. R. Niebuhr, « La grâce de ne rien faire », in C. Pian, *H. Richard Niebuhr*, Paris, Cerf, 2009, p. 268-274, p. 269.

²¹⁴ H. R. Niebuhr, *op. cit.*, p. 268-274.

²¹⁵ H. R. Niebuhr, *op. cit.*, p. 274.

²¹⁶ H. Mottu, *Reinhold Niebuhr : La lucidité politique d'un théologien américain*, Collection Figures protestantes, Lyon, Olivétan, 2017, p. 56s.

²¹⁷ Version anglaise : R. Niebuhr, « Must We Do Nothing », *Christian Century* 49 (30 mars 1932), p. 415-417.

²¹⁸ *RP*, p. 236.

exige un genre de spiritualité où la patience et l'espérance permettent de soutenir le chrétien dans sa quête de justice face au caractère tragique de la vie.²¹⁹

La différence de points de vue entre les deux frères n'était pas la question de l'action ou de l'inaction, mais portait sur la compréhension de l'eschatologie.²²⁰ Richard voit, dans les faits de l'histoire, la mise en place du futur règne de Dieu. Reinhold, lui, situe l'eschatologie au-delà de l'histoire. Dans son second article « La seule façon d'entrer dans le Royaume de Dieu »,²²¹ Richard répond à son frère sur cet aspect théologique :

« (à) mon avis, la question fondamentale est de savoir si "l'histoire de l'humanité est une tragédie perpétuelle" qui peut recevoir son sens uniquement d'un but qui se trouve au-delà de l'histoire, comme le soutient mon frère, ou si la foi "eschatologique", à laquelle je cherche à adhérer, est légitime. Dans cette foi, la tragédie n'est que le prélude à un accomplissement, et un prélude rendu nécessaire par la nature humaine ; le royaume de Dieu vient inévitablement, même si, pour le voir, il faut reconnaître sa présence et accepter que le seul genre de vie qui nous y fera entrer est une vie de repentir et de pardon ».²²²

Hauerwas considère que la position de Richard est celle que les chrétiens doivent adopter, mais elle « ne peut pas être soutenue sans une spiritualité qui coïncide largement avec celle esquissée par Reinhold ».²²³ Car pour Hauerwas les chrétiens doivent acquérir une spiritualité « qui les rende capables d'être fidèles devant les tragédies inexorables qu'entraînent leurs convictions ».²²⁴ Cette spiritualité est informée par la patience que produit l'espérance. L'idée de paix chez Hauerwas n'est pas seulement une attitude non violente face aux agressions, mais elle est aussi le moyen par lequel le croyant renonce à ses illusions pour accueillir l'ultime étranger : Dieu.²²⁵

²¹⁹ *RP*, p. 239.

²²⁰ H. Mottu, *Reinhold Niebuhr : La lucidité politique d'un théologien américain*, Collection Figures protestantes, Lyon, Olivétan, 2017, p. 58.

²²¹ Version anglaise : H. R. Niebuhr, « The Only Way into the Kingdom of God », *Christian Century*, 49, 1932, p. 447.

²²² C. Pian, *H. R. Niebuhr*, Paris, Cerf, 2009, p. 275.

²²³ *RP*, p. 240.

²²⁴ *RP*, p. 245.

²²⁵ *RP*, p. 244.

1.4.2) L'attentat des deux tours jumelles

L'article de Hauerwas, *September 11, 2001 : A Pacifist Response*, illustre aussi son pacifisme christocentrique. Après l'attentat du 11 septembre contre les deux tours jumelles, Hauerwas s'est opposé à la position américaine de répondre par la guerre à cet acte de violence.²²⁶ La déclaration du président Bush « nous sommes en guerre » correspond pour notre théologien au discours normal des américains habitués à faire la guerre et à être maîtres dans l'art de tuer.²²⁷ À l'inverse, pour Hauerwas la réponse à cette violence « c'est de continuer à vivre d'une manière qui témoigne de notre conviction que le monde n'a pas changé le 11 septembre 2001. Le monde a changé lors de la célébration de la Pâque en l'an 33 ». ²²⁸ Sans pour autant occulter les personnes tuées dans cet attentat et présentées comme des héros, car « les américains ne meurent pas en victimes », Hauerwas préfère mettre l'accent sur ce qui doit, chaque jour, interpeller les croyants, à savoir, l'importance de la crucifixion. ²²⁹ Pour Hauerwas, la croix est l'évènement qui a changé le monde et qui doit prendre, pour les chrétiens, autorité sur tous les autres. D'un point de vue chrétien la non-violence ne doit pas être comprise comme une opposition à la violence. Elle est la conséquence d'un mode de vie où les relations d'amitiés sont rendues possibles par Dieu et constituent l'alternative à la violence qui saisit les hommes.²³⁰

1.4.3) L'évènement de la Pentecôte

Le pacifisme de Hauerwas se retrouve aussi dans son interprétation des évènements qui se sont produits le jour de la Pentecôte. Il établit un parallèle entre l'effusion du Saint-Esprit accompagné du don des langues et Babel où les hommes n'avaient qu'une seule langue et sont devenus des étrangers quand Dieu a confondu leur

²²⁶ Hauerwas ne fut pas la seule figure à se prononcer publiquement contre l'intervention américaine en Irak. Sébatien Fath constate que les pressions antiguerres les plus véhémentes sont venues des chrétiens américains ; et mêmes les évangéliques, les plus proches de la ligne présidentielle, se sont montrés beaucoup plus partagés en 2003 qu'en 1991 toujours contre l'Irak, S. Fath, *Dieu bénisse l'Amérique*, Paris, Seuil, 2004, p. 163. Pour plus de précision sur les positions des figures chrétiennes voir S. Fath, *op. cit.*, p. 122-165.

²²⁷ S. Hauerwas, « September 11, 2001 : A Pacifist Response », in *The south Atlantic quarterly*, 101 : 2, Spring 2002, p. 425-433, p. 426.

²²⁸ « ... is to continue living in a manner that witnesses to our belief that the world was not changed on September 11, 2001. The world was change during the celebration of Passover in A. D. 33 », S. Hauerwas, *op. cit.*, p. 432.

²²⁹ S. Hauerwas, *op. cit.*, p. 426.

²³⁰ S. Hauerwas, *op. cit.*, p. 432.

langage (Ge 11, 1-10).²³¹ D'après Hauerwas, la Pentecôte apporte la paix, en donnant naissance à des communautés multilinguistiques, pour qu'elles soient des témoins de la paix instituée par la croix et la résurrection de Jésus.²³² Née le jour de la Pentecôte par le Saint-Esprit, l'Église est un peuple nouveau qui rassemble les hommes de toutes les nations (cf. Ep 2, 13,14). Le livre des Actes montre que la mission de l'Église, sous la direction de l'Esprit, est d'être la vitrine pour témoigner « que la violence inhérente à nos murmures nous isolant les uns des autres a été écrasée par la croix et la résurrection du Christ ». ²³³

1.5) Conclusion

Cette première approche a permis de découvrir quelques éléments qui ont fondé la réflexion éthique de Hauerwas. Il décrit la condition de l'homme moderne qui se trouve dans une situation morale précaire, car déraciné de sa culture et de son histoire. Il critique une théologie chrétienne qui, depuis les *Lumières*, a cherché à rendre l'Évangile crédible pour le monde moderne et pour soutenir l'État américain. Ainsi, l'Église américaine a perdu sa pertinence et le langage moral qu'elle a adopté, raisonnable et intelligible, l'a éloigné de la raison même de son existence : faire des disciples et non des citoyens américains. Hauerwas qualifie le lien qu'a entretenu l'Église avec l'État de « constantinisme », en référence à l'époque de Constantin où le christianisme est devenu la religion de l'empire. Le tableau dressé par Hauerwas de sa tradition chrétienne est celui d'un échec théologique, mais aussi d'une compréhension erronée de l'Église et de sa mission. L'Amérique n'est pas l'Église de Jésus-Christ et la foi en Dieu n'est pas la foi en l'Amérique !²³⁴

²³¹ Nous retrouvons l'approche de Hauerwas de l'évènement de la Pentecôte en rapport avec Babel dans plusieurs de ces livres citons : *CET*, p. 47-65 ; *HS*, p. 33-59 ; *ADG*, p. 299-340.

²³² *HS*, p. 34.

²³³ « ... that the violence inherent in our babbling isolation from one another has been overwhelmed by the cross and the resurrection of Christ », *HS*, p. 35.

²³⁴ Le 27 janvier 2017 Hauerwas a posé un texte sur le site du Washington Post intitulé : « Christian, don't be fooled : Trump has deep religious convictions ». Il y exprime son désaccord avec le nouveau président des États-Unis habité par des convictions religieuses qui ne reflètent pas la foi chrétienne mais qui ont été formées par sa compréhension de ce qui fait que l'Amérique est un pays unique : « I do not doubt Trump thinks of himself as a Christian, but America is his church ». Nous retrouvons dans ce court texte l'un des thèmes de Hauerwas : ne pas confondre l'Église et l'Amérique, la foi en Dieu et la foi en l'Amérique : « Christian have a church made up of people from around the globe ». Cf. S. Hauerwas, « Christian, don't be fooled : Trump has deep religious convictions ». Accès : <https://www.washingtonpost.com/news/acts-of->

Pour échapper à ce chaos moral et théologique, l'éthique chrétienne doit, pour Hauerwas, retrouver sa spécificité. Dans ce monde sans certitude, la tâche de l'éthique est d'aider les croyants à voir comment leurs convictions sont en elles-mêmes une conduite de vie.²³⁵ Ainsi, l'éthique pourra offrir aux croyants, les ressources nécessaires pour faire face aux sollicitations du monde, et vivre l'Évangile non comme l'expression de la culture américaine, mais comme une contre-culture.

Influencé par Yoder, Hauerwas fait de la paix le fondement de son éthique, car elle correspond à la forme de vie à laquelle le Christ appelle ceux qui veulent le suivre. À partir du dialogue entre les frères Niebuhr, Hauerwas suggère que le pacifisme chrétien n'est possible que s'il est soutenu par une spiritualité informée par la patience et l'espérance. Le seul lieu qui permet de développer cette spiritualité est la communauté de foi, car elle est la garante de la paix comme don qui vient de la croix.

Face au diagnostic qu'il fait de son contexte religieux et de l'homme moderne, Hauerwas propose son remède :

- i) au monde chaotique et fragmenté : la communauté de foi où se vit la paix du Christ ;
- ii) à l'homme moderne qui ne sait plus expliquer l'origine des convictions auxquelles il s'attache : la communauté de foi où le croyant trouve un modèle de vie spécifique ;
- iii) à une éthique chrétienne fondée sur des principes universels qui cherche à se rendre intelligible au monde : une éthique chrétienne spécifique qui aide le croyant à vivre ses convictions ;
- iv) à la condition de l'homme moderne dont l'âme est fragmentée : la communauté de foi comme lieu où l'individu se construit une identité à partir d'un récit qui donne un sens et une unité à sa vie.

[faith/wp/2017/01/27/christians-dont-be-fooled-trump-has-deep-religious-convictions/?utm_term=.75c690344656](https://www.faith/wp/2017/01/27/christians-dont-be-fooled-trump-has-deep-religious-convictions/?utm_term=.75c690344656) [Réf. 22.10.2018].

²³⁵ *RP*, p. 60.

2) Le pentecôtisme et le contexte français

Dans ce chapitre, nous présenterons un bref historique du pentecôtisme en donnant les éléments principaux qui le caractérisent, avec ses évolutions, ses mutations, et son influence sur les autres milieux chrétiens. Après cette présentation, nous nous intéresserons au contexte français avec ses particularités et ses repères historiques. Nous verrons les raisons qui ont permis le développement et le succès du pentecôtisme en France. Nous parlerons de la notion de conversion et de ses implications dans le pentecôtisme. Nous poursuivrons par une présentation des problématiques, en lien avec le développement moral du croyant, que nous semble rencontrer le pentecôtisme français, type *Assemblées de Dieu* (ADD). Nous en retiendrons six. Celles-ci sont, dans leur présentation, associées à la notion de « l'expérience de l'Esprit » qui caractérise le pentecôtisme dans sa recherche individuelle d'une expérience avec Dieu : i) L'expérience de l'Esprit et la prolifération des valeurs, ii) L'expérience de l'Esprit et l'émotionnel, iii) L'expérience de l'Esprit et son rapport à la théologie, iv) L'expérience de l'Esprit et la sanctification, v) L'expérience de l'Esprit et son rapport à la tradition, vi). L'expérience de l'Esprit et son rapport à la communauté.

2.1) Quelques repères généraux sur le pentecôtisme

2.1.1) Origines et racines du pentecôtisme

Le début du vingtième siècle est marqué, aux États-Unis, par la naissance d'un mouvement chrétien, appelé Pentecôtisme, qui trouve ses origines dans deux réveils : celui de 1901 dans l'école biblique de Topeka (Kansas), avec le pasteur d'origine méthodiste du nom de Charles F. Parham (1873-1929), et celui de la Mission de l'Azusa Street à Los Angeles en 1906-1909, sous l'impulsion du pasteur noir d'origine baptiste William J. Seymour (1870-1922).²³⁶ En 1901, dans l'institut biblique de Topeka, Parham organise des réunions où s'expriment les manifestations qui caractériseront le pentecôtisme : le parler en langues, les guérisons.²³⁷ Dans son enseignement sur le Saint-Esprit, il affirme que les manifestations qui lui sont

²³⁶ J.-P. Willaime « Le pentecôtisme : contour et paradoxe d'un protestantisme émotionnel », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 105, n°1, janvier-mars 1999, p. 5-28, p. 6.

²³⁷ S. Fath, « L'autorité charismatique au cœur de l'Église : pentecôtisme et débat sectaire », *Études Théologiques et Religieuses* 76, 2001, p. 371- 389, p. 373.

attribuées dans le livre des Actes sont encore à vivre dans le présent.²³⁸ Parham est un prédicateur itinérant, et durant sa tournée dans le Midwest, il s'arrête à Houston où il apporte ses enseignements.²³⁹ À cause des lois raciales en vigueur au Texas, Parham autorise Seymour qui est noir à écouter ses conférences en se tenant à l'extérieur, près de la porte.²⁴⁰ Plus tard, Seymour part pour Los Angeles où il fonde une Église située rue Azusa et applique les enseignements de Parham.²⁴¹ En 1906, des manifestations miraculeuses se produisent et marquent le début du réveil pentecôtiste au niveau international.²⁴² Seymour est souvent présenté comme le fondateur du pentecôtisme²⁴³, mais Alexandre Antoine souligne qu'il est plus juste d'y associer Parham.²⁴⁴ Notons que plusieurs auteurs retracent les antécédents du pentecôtisme dans divers lieux où des manifestations charismatiques se sont produites dans la fin du XIX^e siècle ou au début du XX^e siècle : au Pays de Galles, en Inde, en Corée et dans d'autres lieux.²⁴⁵ Les composantes du pentecôtisme n'ont pas toutes jailli du réveil d'Azusa Street, mais ce qui s'y est produit et son influence à travers le monde lui confèrent un statut prioritaire. Comme l'écrit Cecil M. Robeck²⁴⁶ :

« (a)ujourd'hui, la plupart des pentecôtistes appartiennent à la lignée de Parham et Seymour. Ils suivent soit une théologie en deux étapes, présentant le salut suivi du baptême dans l'Esprit Saint, soit une approche en trois étapes, salut, sanctification et baptême dans l'Esprit Saint, dont ils attendent la manifestation par la capacité à parler en langues selon Actes 2/4 ». ²⁴⁷

Citons aussi le nom du pasteur baptiste noir Charles H. Mason (1866-1961), fondateur en 1897 de la *Church of God in Christ*, avec C. P. Jones (1865-1949). Suite à son passage à Topeka, Mason imprimera à sa communauté l'orientation

²³⁸ A. Antoine, « Culte pentecôtiste/charismatique », in C. Paya - B. Huck (dir.), *Dictionnaire de théologie pratique*, Excelsis, 2011, p. 247-255, p. 247.

²³⁹ W. E. Warner, « The miracle of Azusa », in *Pentecostal Evangel*, September 1996, p. 8-13.

²⁴⁰ *Ibid.* Voir aussi A. Antoine, *op. cit.*, p. 247.

²⁴¹ A. Antoine, *op. cit.*, p. 247.

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ Hollenweger cite J. Seymour comme le fondateur du mouvement de pentecôte. W. J. Hollenweger, « Le pentecôtisme, avenir du christianisme du tiers-monde », *Cahier de l'IRP* 39, 2001, p. 3-19, p. 9.

²⁴⁴ A. Antoine, « Le pentecôtisme, un protestantisme en balancier », in J.-C. Boutinon (dir.), *L'identité pentecôtiste*, Collection d'études pentecôtistes n°1, Léognan, SFE, 2013, p. 89-104, p. 92.

²⁴⁵ Voir C. M. Robeck, « Les pentecôtismes, entre passé et présent, et l'Église dans 300 ans (trad. par P. M. Desjardins) », *ISTINA*, LIX, n° 2-3, avril-septembre 2014, p. 139-149, p. 141.

²⁴⁶ C. M. Robeck est historien des Assemblées de Dieu américaines, professeur d'histoire de l'Église et d'oecuménisme au *Séminaire Théologique de Fuller* à Pasadena en Californie, engagé dans le dialogue avec les autres traditions chrétiennes, du Vatican au Concile Mondial des Églises.

²⁴⁷ C. M. Robeck, *op. cit.*, p.139-149, p. 143.

charismatique. Elle deviendra la plus grande dénomination pentecôtiste noire d'Amérique du Nord.²⁴⁸

Le pentecôtisme est mû par le désir d'imiter l'Église du début de notre ère avec ses charismes et son zèle pour témoigner de sa foi.²⁴⁹ Christian Seytre explique l'origine du pentecôtisme comme la conséquence de l'attente d'un renouveau chez les croyants :

« (p)our comprendre comment il s'est formé, il faut prendre conscience de l'attente spirituelle manifestée par une partie du courant évangélique anglo-saxon envers une expérience marquante de sainteté, que certains appelaient « seconde expérience », puis « baptême de feu » et enfin « baptême du Saint-Esprit ». Il y avait aussi une forte attente d'un « réveil » de la part de Dieu, c'est-à-dire d'une visitation divine ».²⁵⁰

En effet le réveil pentecôtiste a été une réponse au modernisme et au libéralisme religieux, opposés au surnaturel, qui touchaient les principales dénominations chrétiennes en Amérique du Nord.²⁵¹ William Menzies écrit : « (c)'est face à cette érosion de l'Église que s'élevèrent alors les mouvements dits fondamentalistes et de sainteté ».²⁵² Notons aussi que pour les pentecôtistes, l'effusion du Saint-Esprit manifeste la volonté divine de restaurer l'Église dans son essence néotestamentaire.²⁵³

²⁴⁸ S. Fath, « L'autorité charismatique au cœur de l'Église : pentecôtisme et débat sectaire », *Études Théologiques et Religieuses*, 76^e année, n°3, 2001, p. 371-389, p. 373s.

²⁴⁹ George R. Stotts dans son livre *Le pentecôtisme au pays de Voltaire*, sa thèse en philosophie sur le mouvement de pentecôte en France, note en conclusion de son historique sur le « parler en langues », ce désir des pentecôtistes de revenir aux pratiques de l'Église primitive : « Les phénomènes de glossolalie et des dons charismatiques n'ont cessé de se manifester depuis le jour de la Pentecôte [...], mais connurent un déclin au début du troisième siècle [...]. Cependant, des manifestations continues de glossolalie et des dons de l'Esprit sont généralement associés à la foi de gens pieux ayant une expérience et une conviction religieuse profonde ; d'autre part, le parler en langues et son corollaire, la prophétie, se retrouvent étroitement liés aux opinions millénaristes [...]. Peut-être conviendrait-il de souligner qu'il semble n'y avoir aucun lien historique entre les différentes « effusions » qui éclatèrent depuis la Période Apostolique jusqu'à la réapparition de ces phénomènes au dix-neuvième siècle. Peut-être n'existe-t-il aucune relation historique avec le Mouvement de Pentecôte moderne, sinon, au départ, le retour à la simplicité de la Primitive Église et le souhait ardent des croyants de voir Christ revenir dans toute Sa gloire ». G. R. Stotts, *Le pentecôtisme au pays de Voltaire* (trad. par L. Benquet-Mallet), Grézieu-la-Varenne, Viens et Vois, 1982, p. 21s.

²⁵⁰ C. Seytre, « Le pentecôtisme », in G. de Turckein (dir.), *En compagnie de beaucoup d'autres. Guide Théologique du Protestantisme contemporain*, Paris, Les Bergers et Les Mages, 1997, p. 93-104, p. 93-94.

²⁵¹ W. W. Menzies – S. M. Horton, *Les doctrines de la Bible : Une perspective pentecôtiste*, Deerfield, VIDA, 1997 (édition française), p. 5.

²⁵² W. W. Menzies – S. M. Horton, *op. cit.*, p. 5.

²⁵³ C. M. Robeck, « Les pentecôtismes, entre passé et présent, et l'Église dans 300 ans (trad. par P. M. Desjardins) », *ISTINA*, LIX, n° 2-3, avril-septembre 2014, p. 139-149, p. 147. P. Alexander, *Peace to War : Shifting Allegiances in The Assemblies of God*, Telford, Cascadia, 2009, p. 114.

Les racines du pentecôtisme sont donc multiples et comprennent, entre autres, la spiritualité du méthodisme et la culture orale africaine.²⁵⁴ La racine africaine du pentecôtisme proviendrait de William J. Seymour qui était noir. La culture orale est un type de communication théologique et spirituelle qui passe par la convivialité (lors d'un banquet par exemple) ainsi que par le témoignage vécu et raconté. D'après le théologien suisse Walter J. Hollenweger (1927-2016), spécialiste du pentecôtisme, la culture orale peut se fonder sur la pratique des premiers chrétiens.²⁵⁵ Il note, concernant le christianisme et le judaïsme, qu'avant de devenir des religions du livre, elles ont été, durant une partie de leur histoire, des religions orales.²⁵⁶ Alexandre Antoine cite le sociologue David Martin, au sujet du pentecôtisme : « ... dans quasiment toutes ses caractéristiques, le pentecôtisme est une extension du méthodisme et des Réveils évangéliques (appelés aussi Awakenings) qui accompagnent la modernisation ».²⁵⁷ Plus précisément, le mouvement pentecôtiste trouve son origine dans le mouvement de sanctification (*Holiness Movement*) qui s'est développé dans la seconde moitié du XIX^e siècle, marqué par des prédicateurs comme Charles G. Finney (1792-1875) et Dwig L. Moody (1703-1791).²⁵⁸

L'idée pour les pentecôtistes d'une bénédiction subséquente à la conversion, correspondant au baptême dans le Saint-Esprit, proviendrait du mouvement de sanctification, basé sur l'interprétation de la doctrine de Wesley concernant la « seconde bénédiction ».²⁵⁹ Le mouvement de sanctification fit le lien de l'expérience de la « seconde bénédiction », subséquente à la conversion, avec l'idée d'un réveil mondial, la « pluie de l'arrière saison » qui précède le retour du Christ.²⁶⁰ En même temps, l'expérience de l'Esprit fut rattachée avec la recherche de la puissance de la

²⁵⁴ A. Antoine, « Le pentecôtisme, un protestantisme en balancier », in J.-C. Boutinon (dir.), *L'identité pentecôtiste*, Collection d'études pentecôtistes n°1, Léognan, SFE, 2013, p. 89-104, p. 103. L'auteur note en bas de page que ces deux critères se retrouvent dans les différentes analyses sur le pentecôtisme chez J.-P. Willaime, D. Martin, W. J. Hollenweger, H. Cox.

²⁵⁵ W. J. Hollenweger, « Le pentecôtisme, avenir du christianisme du tiers-monde », *Cahier de l'IRP* 39, 2001, p. 3-19, p. 8.

²⁵⁶ W. J. Hollenweger, *L'expérience de l'Esprit : jalon pour une théologie interculturelle* (trad. fr.), Genève, Labor et Fides, 1991, p. 26.

²⁵⁷ Cité par A. Antoine, *op. cit.*, p. 92.

²⁵⁸ J.-P. Willaime « Le pentecôtisme : contour et paradoxe d'un protestantisme émotionnel », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 105, n°1, janvier-mars 1999, p. 5-28, p. 7.

²⁵⁹ W. J. Hollenweger, « Pentecotisme », in P. Gisel (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Quadrige, Dicos Poche, Paris, Puf, septembre 2006, p. 1058s.

²⁶⁰ A. Anderson, *An Introduction to Pentecostalism*, Cambridge, University Press, 2004, p. 27.

Pentecôte et la sainteté, au baptême dans le Saint-Esprit.²⁶¹ Les pentecôtistes finalement identifiaient la « seconde bénédiction » au baptême dans le Saint-Esprit. Le pentecôtisme s'appuie sur les doctrines de la « conséquence » et de la « subséquence » pour expliquer le baptême dans le Saint-Esprit.²⁶² Il se réfère aux récits du livre des Actes qu'il considère comme normes pour tous les chrétiens.²⁶³

Hollenweger, dans son analyse sur les origines du pentecôtisme, mentionne les concepts catholiques introduits dans le méthodisme par Wesley et repris par le pentecôtisme : l'accent mis sur le libre arbitre,²⁶⁴ la structure épiscopale et une quantification de la grâce divine accordée au croyant de type *ordo salutis* (ordre du salut), c'est-à-dire qui s'effectue par échelon (conversion, sanctification, baptême de l'Esprit).²⁶⁵

2.1.2) Caractéristiques du pentecôtisme

Le terme « pentecôtisme » englobe de nombreux groupes religieux, de ceux historiquement les plus connus comme les *Églises de Dieu*, les *Assemblées de Dieu*, à des groupes qui peuvent s'éloigner du pentecôtisme « classique »²⁶⁶ dans leur expression. Le pentecôtisme se caractérise par une prolifération de communautés qui rendent difficile l'identification des liens qu'ils entretiennent entre eux. On pourrait parler d'une surenchère de l'offre de par le nombre d'initiatives locales ou, comme le dit Jean-Pierre Bastian, d'une « diversité concurrentielle ».²⁶⁷ La prolifération des groupes religieux se disant d'affiliation pentecôtiste correspond à la réalité religieuse

²⁶¹ Pour plus de précisions voir A. Anderson, *An Introduction to Pentecostalism*, Cambridge, University Press, 2004, p. 27.

²⁶² Les termes « conséquence » et « subséquence » sont une particularité utilisée dans la théologie pentecôtiste. Le parler en langues est la "conséquence" ou le signe évident du baptême dans le Saint-Esprit, et le baptême dans le Saint-Esprit est l'expérience "subséquent" à la conversion. A. Anderson, *An Introduction to Pentecostalism*, Cambridge, University Press, 2004, p. 190s.

²⁶³ Les textes sur lesquels les pentecôtistes se réfèrent pour appuyer les doctrines de la conséquence et de la subséquence sont : le jour de la Pentecôte (Ac 2, 4-19), l'expérience des Samaritains (Ac 8, 4-19), le récit de Corneille (Ac 10, 44-48), les disciples à Éphèse (Ac 19, 1-7). A. Anderson, *op. cit.* p. 191.

²⁶⁴ La notion de libre arbitre chez Wesley lui vient peut-être de l'arminianisme dont il fut influencé.

²⁶⁵ W. J. Hollenweger, « Le pentecôtisme, avenir du christianisme du tiers-monde », *Cahier de l'IRP* 39, 2001, p. 3-19, p. 15 ; W. J. Hollenweger, « Pentecôtisme », in P. Gisel (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Quadrige, Dicos Poche, Paris, Puf, septembre 2006, p. 1058s

²⁶⁶ En référence au pentecôtisme historique.

²⁶⁷ J.-P. Bastian, « Les raisons sociologiques du succès des pentecôtismes en Amérique latine », *Perspectives missionnaires* 37, p. 5-13, p. 6.

de nombreux pays.²⁶⁸ Si depuis la fin du XX^e siècle les médias comme les sociétés démocratiques font la différence entre les pentecôtistes et les mouvements religieux « dangereux », les premiers suscitent toujours une certaine inquiétude de par l'enthousiasme des cultes, le prosélytisme conquérant, l'emphase sur la guérison et les autres manifestations charismatiques.²⁶⁹ Pour Jean-Paul Willaime, nous parlons de pentecôtisme lorsque la combinaison des trois éléments suivants est présente : i) l'expérience émotionnelle qui se traduit par la glossolalie, le prophétisme et la guérison ; ii) la référence à l'Écriture ; iii) le caractère professant du groupe qui n'admet dans ses membres que ceux qui sont convertis.²⁷⁰ Thibaud Lavigne²⁷¹ propose quatre axes d'identification du pentecôtisme qui complètent ou confirment ceux donnés par Willaime : i) l'emphase, mise sur l'expérience personnelle avec le divin, fait du pentecôtisme un christianisme de conversion dont la rencontre avec Dieu est le fondement ; ii) le biblicisme fonde son identité chrétienne avec un profond attachement aux Écritures ; iii) l'affectivité dans le culte et le traitement des besoins individuels ; iv) l'importance qui est accordée aux dons spirituels (glossolalie, guérison).²⁷² D'après Keith Warrington, la rencontre personnelle et sensible avec l'Esprit constitue le cœur, le « noyau dur », du pentecôtisme.²⁷³ L'aspect émotionnel du pentecôtisme trouverait aussi, selon Gabriel Tchongang, ses origines dans les rassemblements méthodistes américains où des manifestations émotives, sentimentales, des états de transe saisissaient le public.²⁷⁴

Les pentecôtistes sont souvent qualifiés de fondamentalistes, du fait de leur position très affirmée sur des points de foi. Olivier Bobineau note que ce terme trouve son origine au sein de certaines églises évangéliques qui, à la fin du XIX^e siècle, en réaction au libéralisme, ont publié aux États-Unis un document affirmant cinq points

²⁶⁸ J.-P. Bastian donne une liste des dénominations pentecôtistes en Amérique latine qui illustre parfaitement cette réalité. J.-P. Bastian, *op. cit.*, p. 6.

²⁶⁹ S. Fath, « L'autorité charismatique au cœur de l'Église : pentecôtisme et débat sectaire », *Études Théologiques et Religieuses*, 76^e année, n°3, 2001, p. 371-389, p. 377.

²⁷⁰ J.-P. Willaime « Le pentecôtisme : contour et paradoxe d'un protestantisme émotionnel », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 105, n°1, janvier-mars 1999, p. 5-28, p. 10.

²⁷¹ Pasteur et théologien des ADD de France.

²⁷² T. Lavigne, « Essai de typologie des pentecôtismes Français », *Bulletin de la société de l'Histoire du Protestantisme Français* 149, 2003, p. 99-126, p. 106-108.

²⁷³ K. Warrington, « Une théologie de la rencontre (trad. I Pinard) », *ISTINA*, LVII, n° 4, octobre-décembre 2012, p.339-356, p. 350.

²⁷⁴ G. Tchongang, *L'essor du pentecôtisme dans le monde : Une conception utilitariste du salut en Jésus-Christ*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 48-50.

« fondamentaux » : « ... l'inspiration littérale du texte de la Bible ; la divinité du Christ ; la naissance virginale de Jésus ; la valeur expiatrice et pleinement rédemptrice de la mort de Jésus ; la certitude du retour prochain du Christ ».²⁷⁵ Le pentecôtisme rejoint les fondamentalistes sur ces points, même si les deux mouvements ont souvent été séparés et en désaccord, notamment en ce qui concerne le « parler en langues » et la guérison.²⁷⁶ Dans une certaine mesure, comme le souligne Hollenweger, « (l)oin de faire partie du mouvement fondamentaliste, le pentecôtisme est devenu l'une de ses cibles ».²⁷⁷

Dans ses débuts, le pentecôtisme a tenu une position hostile à la théologie académique, en la qualifiant de tragédie avec pour « fruit » de vider les Églises.²⁷⁸ En se distançant de la théologie académique, les écoles bibliques pentecôtistes ont produit « un rationalisme rudimentaire dans la veine fondamentaliste ».²⁷⁹ Cette distance du pentecôtisme à l'égard de la théologie académique peut trouver une explication dans son aspect le plus fort qu'est sa théologie orale et qui s'opère :

« ... non à travers le livre, mais à travers la parabole, non à travers la thèse, mais à travers le témoignage, non à travers la dissertation, mais à travers des danses, non à travers des concepts, mais à travers des banquets, non à travers un système de pensée, mais à travers des histoires et des chants, non à travers des définitions, mais à travers des descriptions, non à travers des arguments, mais à travers des vies transformées ».²⁸⁰

Les pentecôtistes, au lieu d'expliquer leurs doctrines, cherchent d'abord à les vivre, à les expérimenter. Ils « les explorent dans le cadre de la narration biblique et au travers de personnes qui en font l'expérience ».²⁸¹ Simon Chan, théologien pentecôtiste de Singapour, justifie la position des pentecôtistes concernant leur

²⁷⁵ O. Bobineau, « La troisième modernité, ou « l'individualisme confinitaire » », *Sociologies* [En ligne], Théories et recherches, mis en ligne le 6 juillet 2011. Accès : <http://sociologies.revues.org/3536> [Réf. 25.11.2016], p. 14.

²⁷⁶ W. J. Hollenweger, *Pentecostalism : Origins and Developments Worldwide*, Peabody, Hendrickson Publishers, (1^{re} édition 1997), 2005, p. 191.

²⁷⁷ « Far from being a part of the fundamentalist movement, Pentecostalism became one of its targets », *ibid.*

²⁷⁸ W. J. Hollenweger, *op. cit.*, p. 194.

²⁷⁹ « ... a crude rationalism in the form of fundamentalism », W. J. Hollenweger, *op. cit.*, p. 195.

²⁸⁰ « ... not through the book, but through the parable, not through the thesis, but through the testimony, not through dissertation, but through dances, not through concepts, but through banquets, not through system of thinking, but through stories and songs, not through definitions, but through descriptions, not through arguments, but through transformed lives », W. J. Hollenweger, *op. cit.*, p. 196.

²⁸¹ K. Warrington, « Une théologie de la rencontre », *ISTINA*, LVII, n° 4, octobre-décembre 2012, p.339-356, p. 346.

méfiance à l'égard de la théologie par leur désir de connaître personnellement Jésus :

« (c)ar au cœur de la spiritualité pentecôtiste l'accent est mis sur la personne concrète de Jésus, "le chemin, la vérité, et la vie". Cet instinct spirituel explique pourquoi les premiers pentecôtistes étaient méfiants quant à la théologie traditionnelle et la formation théologique, particulièrement la formation de séminaire. Ils veulent connaître Jésus comme la vérité, non ce que d'autres disent de lui, et la théologie en tant que réflexions concernant le concret est ressentie comme un pas qui s'éloigne de l'authentique vérité ».²⁸²

Le constat est que la prédication et la tradition orale continuent à constituer la vitalité et la spiritualité du pentecôtisme, ainsi que la communication de sa théologie.²⁸³

Le pentecôtisme est aujourd'hui engagé sur la voie de la maturité théologique, grâce à certains pentecôtistes qui « ont été capables d'une réflexion mûrie sur leurs valeurs fondatrices »,²⁸⁴ mais aussi par l'essor d'établissements universitaires théologiques pentecôtistes.²⁸⁵ Cette maturité nouvelle se constate par une abondance de recherches universitaires de pentecôtistes dans les dernières décennies, une disposition à analyser « leur propre histoire et à critiquer les éventuels excès et inexactitudes », et par « leur disponibilité à dialoguer avec des personnes extérieures à leurs traditions ».²⁸⁶ De nos jours, il existe dans le monde un réseau de facultés théologiques pentecôtistes ce qui, au milieu du XX^e siècle, était impensable.²⁸⁷

Depuis plusieurs décennies sont apparus de nouveaux mouvements, présentés comme la « troisième vague » du pentecôtisme et assimilés au « néo-pentecôtisme ». La première vague serait celle qui a donné, au début du XX^e siècle, naissance au pentecôtisme, et dont l'un des représentants le plus connus sont les

²⁸² « For at the heart of Pentecostal spirituality is the focus on the concrete person of Jesus as "the way, the truth, and the life". This spiritual instinct explains why the early Pentecostals were suspicious of traditional theology and theology training, especially seminary training. They want to know Jesus as the Truth, not what others say about him, and theology as reflections and generalizations of the concrete is felt to be a step removed from the real truth », S. Chan, « Jesus as Spirit-Baptizer: Its Significance for Pentecostal Ecclesiology », in J. C. Thomas (ed.), *Toward a Pentecostal Ecclesiology*, Cleveland, CPT Press, 2010, p. 139-156, p. 149.

²⁸³ D. Leggett, « The Assemblies of God Statement on Sanctification (A Brief Review by Calvin and Wesley) », *Pneuma*, vol. 11, n°2, 1989, p. 113-122, p. 113.

²⁸⁴ K. Warrington, « Une théologie de la rencontre », *ISTINA*, LVII, n° 4, octobre-décembre 2012, p.339-356, p. 345.

²⁸⁵ *Ibid.*

²⁸⁶ *Ibid.*

²⁸⁷ S. Fath, « L'autorité charismatique au cœur de l'Église : pentecôtisme et débat sectaire », *Études Théologiques et Religieuses*, 76^e année, n°3, 2001, p. 371- 389, p. 388.

Assemblées de Dieu. La seconde vague influencée par le pentecôtisme aurait donné naissance, vers les années 1960, au mouvement dit charismatique.²⁸⁸ Celui-ci se caractérise, entre autres, par « un fort accent sur l'épanouissement par l'Esprit » sans « se focaliser sur la glossolalie qui perd son statut de signe indispensable ».²⁸⁹ La troisième vague, née vers les années 1980, se différencie des précédentes, notamment par l'insistance sur les lieux et les nations possédés par des esprits, des anges et des démons, avec l'idée de guerre spirituelle entre Dieu et Satan et leurs armées respectives ; l'emphase sur une prospérité matérielle promise au croyant ; la volonté pour certains courants de renouveler les structures ecclésiales jusqu'à prôner l'autodissolution des communautés en cellules de maisons.²⁹⁰

2.1.3) Croissance et influence du pentecôtisme

L'expansion rapide du pentecôtisme dans le monde est, comme le note Hollenweger, « le seul exemple dans toute l'histoire d'une communauté religieuse qui passe de zéro à cinq cents millions de membres en moins de cent ans ».²⁹¹ Ce chiffre englobe les pentecôtistes auxquels s'ajoutent les églises charismatiques issues du pentecôtisme.²⁹² Dans ses débuts, le pentecôtisme a touché les classes ouvrières pauvres, les exclus, leur permettant de retrouver une dignité, de connaître une certaine ascension sociale, d'accéder à des responsabilités collectives.²⁹³ Sur ce sujet, Hauerwas souligne que le pentecôtisme est en adéquation avec le message

²⁸⁸ S. Fath. Accès : <http://blogdesebastienfath.hautetfort.com/archive/2007/05/03/les-charismatiques-troisieme-vague-c-est-quoi2.html> [Réf. du 12.12.17].

²⁸⁹ *Ibid.* K Warrington souligne les nombreuses divergences de nuances parmi les pentecôtistes concernant le baptême dans l'Esprit, voir K. Warrington, « Une théologie de la rencontre », *ISTINA*, LVII, n° 4, octobre-décembre 2012, p.339-356, p. 348s.

²⁹⁰ J.-Y. Carlier, « Mondes pentecôtistes et charismatiques : quelle frontière à l'enthousiasme ? », in S. Fath – J.-P. Willaime (dir.), *La nouvelle France protestante. Essor et recomposition au XXI^e siècle*, Genève, Labor et Fides, 2011, p. 138-152, p. 142 ; C. M. Robeck, « Les pentecôtismes, entre passé et présent, et l'Église dans 300 ans (trad. par P. M. Desjardins) », *ISTINA*, LIX, n° 2-3, avril-septembre 2014, p. 139-149, p. 145. Voir aussi S. Fath, Les charismatiques troisième, c'est quoi ?. Accès : <http://blogdesebastienfath.hautetfort.com/archive/2007/05/03/les-charismatiques-troisieme-vague-c-est-quoi2.html> [Réf. du 12.12.17]. Pour plus d'informations sur les trois vagues du pentecôtisme voir aussi : C. A. Stephenson, « Pentecôtisme, théologie universitaire et œcuménisme. Une introduction interprétative (trad. par I. Pinard) », in *ISTINA*, LVII, n° 4, octobre-décembre 2012, p.357-374, p. 357-364.

²⁹¹ W. J. Hollenweger, « Le pentecôtisme, avenir du christianisme du tiers-monde », *Cahier de l'IRP* 39, 2001, p. 3-19, p. 4.

²⁹² Voir aussi W. J. Hollenweger, « Pentecôtisme », in P. Gisel (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Quadrige, Dicos Poche, Paris, Puf, septembre 2006, p. 1058s.

²⁹³ J.-P. Willaime « Le pentecôtisme : contour et paradoxe d'un protestantisme émotionnel », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 105, n°1, janvier-mars 1999, p. 5-28, p. 18s.

de l'Évangile : « (l)e sermon que Jésus prêche dans Luc 4, affirmant que l'Esprit était sur lui pour annoncer la bonne nouvelle aux opprimés et la délivrance aux prisonniers, prend forme dans le pentecôtisme mondial aujourd'hui ».²⁹⁴ Le pentecôtisme a donné aux plus pauvres l'accès à l'instruction, aux responsabilités, il a fait tomber de nombreuses barrières entre les populations différentes et les cultures.²⁹⁵ Au sujet des pentecôtistes latino-américains, Jean-Pierre Bastian souligne qu'en acquérant une dimension transnationale,²⁹⁶ les croyants pentecôtistes sont sortis de la misère pour intégrer les classes moyennes.²⁹⁷

Une autre raison de l'expansion du pentecôtisme dans le monde est son adaptabilité dans le lieu qui l'accueille. Selon Romuald Hanss²⁹⁸ le pentecôtisme « adopte facilement la couleur de sa terre d'accueil en prenant les formes indigènes les plus variées. Il a une puissance d'adaptabilité qui brouille les pistes de la théologie de la mission ».²⁹⁹ Cette adaptabilité aux cultures d'accueil produit, d'après Keith Warrington, une telle variété de croyances et de pratiques qu'il devient difficile d'isoler un *éthos* commun qui caractérise le pentecôtisme.³⁰⁰

L'image des débuts d'un mouvement composé d'une population peu instruite ou du moins sans influence au niveau de la société, où expérience et émotion prévalent sur la théologie, non favorable à des relations œcuméniques, est à reconsidérer. Sébastien Fath note que « jusqu'au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, le pentecôtisme apparaissait comme la religion des déshérités ; cette perspective est davantage nuancée aujourd'hui, et les classes moyennes, voire supérieures, se retrouvent de plus en plus nombreuses sur les bancs des assemblées

²⁹⁴ « The sermon that Jésus preached in Luc 4, claiming that the Spirit was upon him to preach good news to the oppressed and deliverance to prisoners, is taking form in worldwide Pentecostalism today », *HS*, p. 7.

²⁹⁵ C. Seytre, « Le pentecôtisme », in G. de Turckein (dir.), *En compagnie de beaucoup d'autres. Guide Théologique du Protestantisme contemporain*, Paris, Les Bergers et Les Mages, 1997, p.93-104, p. 101.

²⁹⁶ J.-P. Bastian donne la définition suivante de la transnationalisation : « La transnationalisation religieuse est un processus de diffusion multilatérale qui traverse des frontières sans qu'il n'émane d'un point de départ spécifique, ni qu'il ne soit commandé par des intérêts étatiques. Elle trouverait son principe dans des stratégies de mise en réseau. », J.-P. Bastian, « Pentecôtismes latino-américains, logiques de marché et transnationalisation religieuse », in J.-P. Bastian, F. Champion, K. Rousselet (dir.), *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 99-111, p. 99.

²⁹⁷ J.-P. Bastian, *op. cit.*, p. 110.

²⁹⁸ Romuald Hanss est missionnaire et théologien des ADD de France.

²⁹⁹ R. Hanss, « Les chemins de construction de l'identité pentecôtiste », in J.-C. Boutinon (dir.), *L'identité pentecôtiste*, Collection d'études pentecôtistes n°1, Léognan, SFE, 2013, p. 41-58, p. 42.

³⁰⁰ K. Warrington, « Une théologie de la rencontre », *ISTINA*, LVII, n° 4, octobre-décembre 2012, p.339-356, p. 343.

pentecôtistes ». ³⁰¹ Dans de nombreux pays, les nouvelles générations se forment dans les plus grandes universités, des pentecôtistes sont des acteurs importants de la vie sociale et politique (notamment en Afrique et en Amérique latine). ³⁰²

Le pentecôtisme a étendu son influence dans les sphères universitaires et œcuméniques. En 1967 à la Duquesne University, de nombreux participants furent, durant une retraite, « nés de nouveau dans l'Esprit ». ³⁰³ Dans la même période à l'université de Notre Dame où Hauerwas a enseigné, le mouvement catholique charismatique a débuté en rassemblant des milliers de personnes durant des *meetings* d'été. ³⁰⁴ Concernant l'Amérique latine, Bastian parle d'une « pentecôtisation » de l'univers religieux qui se traduit par l'adoption de pratiques pentecôtistes au sein même de l'Église catholique. ³⁰⁵ Warrington cite G. Espinoza pour qui « un processus de pentecôtisation est en train de favoriser l'avènement d'une période de renouveau spirituel à travers les Amériques hispanophones ». ³⁰⁶ Le pentecôtisme qui, à ses débuts, était renfermé sur lui-même entretient aujourd'hui des relations œcuméniques. Le Vatican a ouvert un dialogue officiel avec des responsables pentecôtistes. ³⁰⁷ Des Églises pentecôtistes sont membres du Conseil Œcuménique des Églises de Genève. ³⁰⁸

³⁰¹ S. Fath, « L'autorité charismatique au cœur de l'Église : pentecôtisme et débat sectaire », *Études Théologiques et Religieuses*, 76^e année, n°3, 2001, p. 371-389, p. 388.

³⁰² W. J. Hollenweger, « Le pentecôtisme, avenir du christianisme du tiers-monde », *Cahier de l'IRP* 39, 2001, p. 3-19, p. 5,6 ; J.-P. Bastian, « Les raisons sociologiques du succès des pentecôtismes en Amérique latine », *Perspectives missionnaires* 37, 1999/1, p. 5-13, p. 7.

³⁰³ « ... reborn in the Spirit », *HS*, p. 7.

³⁰⁴ *WT*, p. 34 ; *HS*, p. 7.

³⁰⁵ J.-P. Bastian, « Les raisons sociologiques du succès des pentecôtismes en Amérique latine », *Perspectives missionnaires* 37, 1999/1, p. 5-13, p. 6. Dans la même pensée K. Warrington note que « certains éléments de théologie, autrefois propres au pentecôtisme, ont depuis été assimilés par d'autres. Les perspectives pentecôtistes ne sont désormais plus aussi singulières qu'elles ne l'ont été », K. Warrington, « Une théologie de la rencontre », *ISTINA*, LVII, n° 4, octobre-décembre 2012, p.339-356, p. 349.

³⁰⁶ G. Espinoza, « The Pncostalizacion of Latin America and U.S. Latino Christianity », *Pneuma* 26 (2004), p. 291. Cité par K. Warrington, *op. cit.*, p. 343.

³⁰⁷ W. J. Hollenweger, « Le pentecôtisme, avenir du christianisme du tiers-monde », *Cahier de l'IRP* 39, 2001, p. 3-19, p. 5.

³⁰⁸ W. J. Hollenweger, *op. cit.*, p. 5s. Voir aussi W. J. Hollenweger, « Pentecôtisme », in P. Gisel (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Quadrige, Dicos Poche, Paris, Puf, septembre 2006, p. 1058s.

Cette présentation sommaire conduit maintenant à nous intéresser à la France. Si dans plusieurs pays d'Europe le pentecôtisme est présent dès le début du XX^e siècle, il s'établira en France plus tardivement.³⁰⁹

2.2) Le pentecôtisme en France

2.2.1) Quelques caractéristiques et repères historiques

La venue du missionnaire Douglas Scott (1900-1967) en janvier 1930 au Havre marque l'implantation du pentecôtisme en France, et plus précisément celui des *Assemblées de Dieu*.³¹⁰ Issu d'une famille anglicane, il expérimente, après sa conversion, le baptême dans le Saint-Esprit lors d'une réunion à Londres tenue par George Jeffreys (1889-1962), fondateur de la *Elim Pentecostal Church*.³¹¹ En 1927, Scott se rend au Havre pour apprendre le français dans l'intention de partir au Congo belge comme missionnaire. Il rencontre Mlle Biolley, d'origine suisse, qui l'invite à tenir des réunions dans son hôtel restaurant le *Ruban Bleu* où des chrétiens se réunissent. Enthousiasmée par les prédications et les prières pour les malades du jeune Scott, elle lui demande de revenir en France.³¹² Il répond à cette invitation en revenant au Havre, avec son épouse, en janvier 1930. Son épouse et lui-même commencent à évangéliser le nord de la France, le sud de la Belgique et l'ouest de la Suisse.³¹³ Dans l'historiographie du pentecôtisme français, le pasteur réformé Louis Dallière (1897-1976)³¹⁴ interprète le réveil de Pentecôte non comme une nouveauté, mais comme une tradition de l'œuvre de l'Esprit dans l'Église :

« [...] y a-t-il réellement nouveauté ? La notion de miracle, d'exorcisme, de don surnaturel, a été mieux conservée par la tradition catholique que par la protestante, mais elle n'a jamais été absente de cette dernière. La puissance surnaturelle s'est manifestée au contraire dans les mouvements de réveil. »³¹⁵

³⁰⁹ A. Antoine, « Le pentecôtisme, un protestantisme en balancier », in J.-C. Boutinon (dir.), *L'identité pentecôtiste*, Collection d'études pentecôtistes n°1, Léognan, SFE, 2013, p. 89.

³¹⁰ G. R. Stotts, *Le pentecôtisme au pays de Voltaire* (trad. par L. Benquet-Mallet), Grézieu-la-Varenne, Viens et Vois, 1982, p. 21-22.

³¹¹ G. R. Stotts, *op. cit.*, p. 51.

³¹² G. R. Stotts, *op. cit.*, p. 54.

³¹³ G. R. Stotts, *op. cit.*, p. 55.

³¹⁴ Louis Dallière rencontrera Douglas Scott en 1932. Il n'a jamais quitté sa famille d'Église issue de la réforme mais il revendiquait le droit d'y vivre les charismes. Pour une explication plus précise voir R. Hanss, « Les chemins de construction de l'identité pentecôtiste », in J.-C. Boutinon (dir.), *L'identité pentecôtiste*, Collection d'études pentecôtistes n°1, Léognan, SFE, 2013, p. 41-58, p. 45-47.

³¹⁵ L. Dallière, *D'aplomb sur la parole de Dieu. Courte étude sur le Réveil de Pentecôte*, Valence, 1932, p. 64. Cité par R. Hanss, *op. cit.*, p. 47.

Lors de la première convention des pentecôtistes français, conduite par Scott, du 11 au 14 février 1932, la question du nom et de l'organisation du mouvement est discutée.³¹⁶ Le nom choisi fut les « Assemblées de Dieu » selon 1 Corinthiens 11, 16. Quant à l'organisation, les pasteurs votèrent pour une forme décentralisée, accordant à chaque communauté son autonomie (indépendance et liberté d'action), tout en étant réunie dans une même fédération.³¹⁷ Comme le souligne George R. Stotts, ce type d'organisation correspondait à l'esprit français épris de liberté.³¹⁸ Jean-Yves Carlier³¹⁹ note au sujet du pentecôtisme des *Assemblées de Dieu de France* :

« (l)es pasteurs d'origine baptiste qui l'ont structuré, prenant la suite d'évangélistes comme Douglas Scott, l'ont doté d'une théologie nettement fondamentaliste, d'une piété héritière du *Mouvement de sainteté*, et d'une structure congrégationaliste, néanmoins soumise à des assemblées synodales appelées conventions ».³²⁰

Le pentecôtisme en France se présente sous des formes diverses, avec les *Assemblées de Dieu* comme dénomination de référence, tant par leur ancienneté (création en 1932) que par leur implantation numérique sur le territoire français (environ 700 lieux de culte).³²¹ Le travail de typologie de Thibaud Lavigne permet de découvrir les divers choix d'organisation pris par les principales formes de pentecôtisme en France. Le tableau suivant présente synthétiquement les caractéristiques du pentecôtisme français dans sa diversité.³²²

| | Pentecôtisme institutionnalisé | Pentecôtisme inséré | Pentecôtisme disséminé |
|-----------------|---------------------------------------|--------------------------------------|-------------------------------|
| Courants | Assemblée de Dieu | Charismatiques réformés ou baptistes | Charismatiques indépendants |

³¹⁶ G. R. Stotts, *Le pentecôtisme au pays de Voltaire* (trad. par L. Benquet-Mallet), Grézieu-la-Varenne, Viens et Vois, 1982, p. 86.

³¹⁷ G. R. Stotts, *op. cit.*, p. 86s.

³¹⁸ G. R. Stotts, *op. cit.*, p. 87.

³¹⁹ Maître de conférences en histoire contemporaine, Université de Bretagne occidentale à Brest.

³²⁰ J.-Y. Carlier, « Mondes pentecôtistes et charismatiques : quelle frontière à l'enthousiasme ? », in *La nouvelle France protestante. Essor et recomposition au XXI^e siècle*, S. Fath – J.-P. Willaime (dir.), Genève, Labor et Fides, 2011, p. 138-152, p. 139. Le terme congrégationaliste désigne l'organisation autonome de l'Église locale.

³²¹ T. Lavigne, « L'identité pentecôtiste à l'épreuve de la diversité », in Boutinon J.-C. (dir.), *L'identité pentecôtiste*, Collection d'études pentecôtistes n°1, Léognan, SFE, 2013, p. 105-125, p. 106.

³²² Nous reprenons le tableau présenté par T. Lavigne, *op. cit.*, p. 107.

| | | | |
|---------------------------------|--|--|--|
| Personnage emblématique | Douglas Scott | Louis Dallièrè | Thomas Roberts |
| Valeur défendue | Vérité | Unité | Liberté |
| Problématique religieuse | Défense de la doctrine et canalisation de l'expérience | Gestion de l'héritage et stratégie d'intégration | Logique de mise en réseau et quête de légitimité |

Le pentecôtisme type ADD est, d'après le tableau de Lavigne, un pentecôtisme institutionnalisé. En effet, ce mouvement s'est institutionnalisé pour préserver ses croyances. Stotts écrit : « (e)n fondant les Assemblées de Dieu de France, D. Scott n'avait eu qu'un objectif : s'assurer que cette organisation suive tous les enseignements de la Bible ». ³²³ La première convention de Pentecôte au Havre en 1932 a constitué les *Assemblées de Dieu de France*. La création de l'institution (ADD) avait un double objectif : garantir la rectitude de la doctrine et coordonner les efforts en faveur de la propagation de la foi pentecôtiste. ³²⁴ La reconnaissance du ministère pastoral par l'institution a été un moyen de renforcer son autorité, mais aussi de garantir une continuité idéologique par l'intermédiaire de l'Église locale. Dans les ADD, « le charisme personnel n'est légitime que s'il trouve une reconnaissance dans l'institution, c'est-à-dire auprès d'un porteur de charisme de fonction ». ³²⁵

Le pentecôtisme en France, comme ailleurs dans le monde, se distingue par une grande diversité de dénominations. Citons par exemple : les *Assemblées de Dieu* (ADD), les *Églises de Dieu*, la mission tzigane *Vie et Lumière*, les *Églises du plein Évangile*. À l'instar du pentecôtisme mondial, le pentecôtisme en France fait également preuve de sa capacité à s'implanter dans toutes les cultures et contextes

³²³ G. R. Stotts, *Le pentecôtisme au pays de Voltaire* (trad. par L. Benquet-Mallet), Grézieu-la-Varenne, Viens et Vois, 1982, p. 86.

³²⁴ T. Lavigne, « Essai de typologie des pentecôtismes français », *Bulletin de la société de l'Histoire du Protestantisme Français* 149, 2003, p. 99-126, p. 100.

³²⁵ T. Lavigne, *op. cit.*, p. 110.

sociaux.³²⁶ Pour Fath, le pentecôtisme représente « un développement tout à fait considérable, si on le compare, par exemple, aux effectifs totalisés par les baptistes, qui se sont implantés en France un siècle plus tôt que les pentecôtistes ».³²⁷ Les pentecôtistes, d'après S. Fath (en 2001), totaliseraient 200.000 personnes dont 60.000 provenant des ADD, alors que les fidèles baptistes totaliseraient 40.000 fidèles, dont 12 000 membres baptisés.³²⁸ Le monde pentecôtiste et charismatique représenterait « aujourd'hui la majeure partie de la présence dominicale dans les Églises issues de la Réforme en France ».³²⁹

En France, le pentecôtisme, tout en connaissant un certain succès, demeure modeste si on le compare à d'autres pays, africains et latino-américains. Une spécificité française : concerne la présence d'un courant charismatique dès les débuts du pentecôtisme, qui ne correspond pas au paradigme international d'une naissance dans les années 1960.³³⁰ Elle provient de pasteurs réformés qui, à la suite du pasteur réformé Louis Dallière, ont désiré, tout en restant dans leur Église, vivre les pratiques charismatiques. La *Fédération des Églises évangéliques baptistes de France* (FEEBF) a adopté dès 1952 des résolutions légitimant les pratiques charismatiques en son sein.³³¹

La formation théologique académique pour des pasteurs a, dès le début des *Assemblées de Dieu*, suscité de la méfiance, la crainte d'une intellectualisation de la foi au détriment de la vie de l'Esprit. Cette position s'expliquerait, d'après Stotts, par l'accent mis, dans les débuts, sur l'évangélisation. Il écrit : « ... à leurs yeux, le monde du vingtième siècle, tout comme celui du premier siècle a surtout besoin d'être évangélisé ».³³² Après plusieurs tentatives de création³³³ d'une école biblique,

³²⁶ A. Antoine, « Le pentecôtisme, un protestantisme en balancier », in J.-C. Boutinon (dir.), *L'identité pentecôtiste*, Collection d'études pentecôtistes n°1, Léognan, SFE, 2013, p. 90.

³²⁷ S. Fath, « L'autorité charismatique au cœur de l'Église : pentecôtisme et débat sectaire », *Études Théologiques et Religieuses*, 76^e année, n° 3, 2001, p. 371- 389, p. 375s.

³²⁸ S. Fath, *op. cit.*, p. 376.

³²⁹ J.-Y. Carlier, « Mondes pentecôtistes et charismatiques : quelle frontière à l'enthousiasme ? », in S. Fath – J.-P. Willaime (dir.), *La nouvelle France protestante. Essor et recomposition au XXI^e siècle*, Genève, Labor et Fides, 2011, p. 138-152, p. 138.

³³⁰ J.-Y. Carlier, *op. cit.*, p. 140.

³³¹ *Ibid.*

³³² G. R. Stotts, *Le pentecôtisme au pays de Voltaire* (trad. par L. Benquet-Mallet), Grézieu-la-Varenne, Viens et Vois, 1982, p. 148. Fabio Morin, pasteur et historien des ADD de France, apporte un complément au constat de Stotts. Il note dans les débuts du pentecôtisme français la volonté chez plusieurs pasteurs de créer des écoles bibliques ainsi que de structurer et de définir la foi pentecôtiste française. Il observe que la période 1955-1970

le *Centre de Formation Biblique* (CFB) est créé en 1968, au château des Roches à Bièvres, où Victor Hugo a séjourné. En 1985 l'école, transférée à Léognan, prend le nom d'*Institut de Théologie Biblique* (ITB). L'enseignement y est dispensé par des pasteurs expérimentés, mais à ce jour, l'ITB n'a pas de reconnaissance académique³³⁴ et n'est pas incorporé dans un cursus obligatoire pour la formation des futurs pasteurs. Depuis plusieurs années, des pasteurs et des laïcs se forment théologiquement dans des universités de renom en France et à l'étranger, et le phénomène semble s'amplifier. Une étape importante est franchie en 2013, avec la parution du premier journal théologique des *Assemblées de Dieu, Collection d'études pentecôtistes*,³³⁵ écrit par des théologiens du mouvement. Ce journal amorce une reconsidération de la théologie au sein des ADD, mais aussi la possibilité de mettre par écrit ce qui, jusqu'à aujourd'hui, était du domaine de l'oralité.

2.2.2) Les raisons du succès du pentecôtisme en France

Le succès du pentecôtisme en France, comme de l'ensemble des *nouveaux mouvements religieux* (NMR), trouve plusieurs explications. La poussée, depuis les années 1970, des NMR a modifié l'idée que le recul du religieux était une caractéristique majeure du monde moderne.³³⁶ En réalité, deux phénomènes se conjuguent : l'effritement des religions historiques dans la modernité, et une recomposition du croire par la présence des NMR que cette même modernité suscite.³³⁷ L'un des phénomènes de la sécularisation est d'ouvrir le religieux à tous.

a été marquée par un retour de la culture orale du fait d'une plus grande proportion de jeunes pasteurs encouragés, entre autres, par des pasteurs pentecôtistes d'origine protestante et méfiants à l'égard du libéralisme, à prendre de la distance vis-à-vis d'une certaine forme de la théologie. F. Morin, « L'influence des origines protestantes des pasteurs sur l'ecclésiologie pentecôtiste française (1930-1975) », *L'Ecclésiologie pentecôtiste*, 7^e journée d'études pentecôtistes (JEP7), Léognan, 10 et 11 Décembre 2018. Quelques précisions ont été données par l'auteur, entretien du 22/04/2020.

³³³ Fabio Morin dans son article écrit pour le cinquantième anniversaire de l'ITB, « Histoire de la formation Théologique et Biblique au sein des Assemblées de Dieu (des années 1930 à aujourd'hui) », évoque les différentes tentatives qui ont précédé la création du Centre de Formation à Bièvre en 1968. Il cite, entre autres : *L'École Biblique de Vincennes* de 1944 à 1948 ; *L'École Biblique de Rouen* en 1945 à 1948 ; *L'Institut Biblique de Jouy-en-Josas*, fusion des deux écoles bibliques de Vincennes et de Rouen (1948-1949). Des difficultés n'ont pas permis de pérenniser cette institution qui a fermé en 1949 (document communiqué par Fabio Morin).

³³⁴ Actuellement, il y a un dialogue avec la *Faculté Libre de Théologie Évangélique* de Vaux sur Seine et *l'Institut biblique de Nogent* pour permettre aux étudiants de l'ITB de poursuivre le cursus théologique en validant leurs acquis.

³³⁵ Collection d'étude pentecôtiste, Léognan, SFE.

³³⁶ D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 2008, p. 35.

³³⁷ D. Hervieu-Léger, *op. cit.*, p. 9.

La sphère du croire n'est plus, pour la France, sous le contrôle de l'institution catholique ; ceci a permis l'émergence de croyances et de pratiques demeurées jusqu'ici marginales.³³⁸ La sécularisation place les sujets croyants dans une situation de « disponibilité »³³⁹ où chacun est appelé à « trouver sa propre voie ».³⁴⁰ Olivier Roy note que « ce qui est nouveau, c'est aujourd'hui la prédominance de conversions effectuées suivant un choix individuel et dans des contextes très variés ».³⁴¹ Danièle Hervieu-Léger note l'impossibilité du religieux traditionnel d'apporter, sur le mode religieux, une réponse culturellement plausible à la quête de sens de l'individu moderne.³⁴² À l'inverse, Jean Paul Willaime, dans une interview parue dans *Le Monde* du 3 février 2012, souligne que l'expression religieuse des évangéliques se trouve au plus près de la réalité des gens.³⁴³ Il donne trois raisons qui expliquent le succès des églises évangéliques, à savoir le choix individuel, les moyens modernes de communication et l'expérience personnelle :

« (d)'abord, ils ont bien compris qu'on devenait chrétien pas par héritage, mais par choix. La place donnée à l'individu est en totale adéquation avec notre société, où c'est le choix individuel qui est au centre. Ensuite, ils utilisent tous les moyens modernes de communications : Internet, mais aussi la musique, la scénographie. Dans les églises évangéliques, il n'y a pas un orgue, mais une batterie. Ils sont « à la page ». Les églises apparaissent comme des assemblées chaleureuses, réconfortantes. Troisième point, il s'agit d'une expression religieuse qui part de l'expérience personnelle, au plus près de la réalité des gens. C'est à l'opposé d'une approche doctrinale, cérébrale. Et cela séduit en particulier les jeunes, mais aussi des gens perdus, à la recherche d'une identité. Cette Église offre une structuration, une cohérence et une espérance. Les évangéliques ont bien compris qu'en France, ils évoluent dans une société très sécularisée où il n'est pas évident d'être religieux et ils parviennent à mettre le message religieux en relation avec les éléments concrets. En cela ils sont modernes. Lors des prières par exemple, ils évoquent la situation des fidèles, la maladie, le chômage, la souffrance sociale, les difficultés psychologiques. Ils accrochent sur les difficultés du quotidien ».³⁴⁴

³³⁸ D. Hervieu-Léger, *op. cit.*, p. 189.

³³⁹ D. Hervieu-Léger, *op. cit.*, p. 240.

³⁴⁰ D. Hervieu-Léger, *op. cit.*, p. 203.

³⁴¹ O. Roy, *La sainte ignorance*, Paris, Seuil, 2008, p. 28.

³⁴² D. Hervieu-Léger, *op. cit.*, p. 88.

³⁴³ Voir Flora Genoux, « Pour les évangéliques, l'idée reste qu'être croyant, cela doit se voir ». Accès : https://www.lemonde.fr/societe/article/2012/02/03/pour-les-evangeliques-l-idee-reste-qu-etre-croyant-cela-doit-se-voir_1637267_3224.html [Réf. du 15.02.2012].

³⁴⁴ *Ibid.*

L'annonce de la guérison, lors des réunions d'évangélisation, avec la prière pour les malades, explique aussi le succès du pentecôtisme en France et dans le monde. Christian Seytre note : « (l)e succès du pentecôtisme tient au fait que des milliers et des milliers de gens de par le monde ont été guéris par la prière. Ils sont devenus des témoins enthousiastes et convaincants ». ³⁴⁵

La revue *Viens et Vois* des ADD de France qui deviendra *Pentecôte*, fut un outil de diffusion du Réveil de Pentecôte en France. Deux grandes rubriques la constituaient : une partie destinée à l'édification et à l'enseignement de la doctrine, et la deuxième partie regroupant des témoignages de guérisons, des comptes rendus des campagnes d'évangélisation, des nouvelles des Églises implantées. ³⁴⁶ Cette configuration demeure encore aujourd'hui dans *Pentecôte*. Selon Victoria Déclaudure, l'articulation entre doctrine et témoignages de guérisons a favorisé la diffusion de la foi pentecôtiste. ³⁴⁷

La position du pasteur, en tant qu'autorité spirituelle, est aussi l'une des raisons du succès du pentecôtisme. À l'inverse du protestantisme classique qui s'est « historiquement construit au prix d'une translation de légitimité de l'institution vers la Bible », le pentecôtisme s'est construit sur l'autorité pastorale. ³⁴⁸ Fath écrit :

« (t)elle serait une clé majeure de la "prospérité pentecôtiste" : réussir à déjouer la précarité institutionnelle-idéologique du protestantisme "classique" en recourant, comme le catholicisme, à l'autorité verticale, mais sur une base non plus institutionnelle et sacrée (la "Sainte Église"), mais individuelle et charismatique (le pasteur-prophète au don reçu de Dieu) ». ³⁴⁹

Le même auteur souligne la convergence des diagnostics de la majorité des travaux des spécialistes dans le sens d'un pouvoir pastoral pentecôtiste, citons : « la forte personnalité », « la pratique du pastorat monarchique », figure du « chef de village mossi ». ³⁵⁰ Cette position pastorale, dominante, de « pouvoir » au sein de l'Église

³⁴⁵ C. Seytre, « Le pentecôtisme », in G. de Turckein (dir.), *En compagnie de beaucoup d'autres. Guide Théologique du Protestantisme contemporain*, Paris, Les Bergers et Les Mages, 1997, p.93-104, p. 97.

³⁴⁶ V. Déclaudure, « Le temps des miracles : témoignages de la guérison divine », in Boutinon J.-C. (dir.), *Charismes et spiritualité pentecôtiste (2)*, Collection d'études pentecôtistes n°3, Léognan, SFE, 2016, p. 99-125, p. 100.

³⁴⁷ Cf. V. Déclaudure, *op. cit.*, p. 100s.

³⁴⁸ S. Fath, « L'autorité charismatique au cœur de l'Église : pentecôtisme et débat sectaire », *Études Théologiques et Religieuses*, 76^e année, n°3, 2001, p. 371-390, p. 383.

³⁴⁹ *Ibid.*

³⁵⁰ S. Fath, *op. cit.*, p. 385.

locale a produit, d'après Jean-Yves Carlier une usure. Il écrit : « (p)endant trois quarts de siècle, les ADD ont eu une réputation non usurpée d'une forte tutelle pastorale sur les fidèles et synodale sur les pasteurs, l'avantage se manifestant par l'efficacité locale et la stabilité de l'institution, l'inconvénient par des conflits récurrents et une lassitude des fidèles entraînant une érosion des effectifs ».³⁵¹ Ceci peut expliquer l'émergence, pour les communautés importantes, d'équipes pastorales où sont inclus d'autres *leaderships* plus spécifiques qui apportent un renouvellement au sein du pentecôtisme classique, notamment au niveau de la musique et de la jeunesse. Notons aussi qu'aujourd'hui, le pentecôtisme d'épanouissement personnel, qui adopte en même temps la *néo-liturgie*³⁵², l'emporte au sein des ADD sur le pentecôtisme ascétique (marqué, par exemple, par le codage vestimentaire) et permet au mouvement de renouer avec une certaine croissance.³⁵³

À ces éléments qui ont favorisé l'expansion du pentecôtisme en France, l'engagement des laïcs a été essentiel. Comme le note Stotts au sujet des camps de jeunes : « (l)a compétence, l'organisation et le dévouement du personnel employé ont largement contribué à les placer bien au-dessus de leurs concurrents laïques ».³⁵⁴ Nous compléterons en mentionnant l'engagement des laïcs, dans le soutien financier, dans la construction des locaux, dans l'évangélisation (distributions des prospectus, témoignage personnel) et dans tous les domaines de la vie et de l'activité de l'Église.

2.2.3) Les ADD de France en recherche d'un souffle nouveau

L'amointrissement de l'influence idéologique et organisatrice de l'institution (ADD) ces dernières années, l'a obligée à repenser son action pour redonner de l'unité au mouvement et une nouvelle impulsion dans la propagation de la foi. Des temps de

³⁵¹ J.-Y. Carlier, « Mondes pentecôtistes et charismatiques : quelle frontière à l'enthousiasme ? », in S. Fath – J. P. Willaime (dir.), *La nouvelle France protestante. Essor et recomposition au XXI^e siècle*, Genève, Labor et Fides, 2011, p. 138-152, p. 139.

³⁵² Terme employé par J.-Y. Carlier qui correspond aux nouvelles formes de liturgie apportées par la troisième vague de type néo-charismatique qui laissent une place importante à la louange et la musique. J.-Y. Carlier, « Mondes pentecôtistes et charismatiques : quelle frontière à l'enthousiasme ? », in S. Fath, J.-P. Willaime (dir.), *La nouvelle France protestante. Essor et recomposition au XXI^e siècle*, Genève, Labor et Fides, 2011, p. 138-152, p. 147.

³⁵³ *Ibid.*

³⁵⁴ G. R. Stotts, *Le pentecôtisme au pays de Voltaire* (trad. par L. Benquet-Mallet), Grézieu-la-Varenne, Viens et Vois, 1982, p. 149.

travail, durant plusieurs congrès, avec les pasteurs et les responsables des différents pôles de l'institution, ont donné naissance à un projet commun appelé M² et à la « déclaration de Montluçon » première en son genre.³⁵⁵ Cette déclaration exprime, dans une première partie, une repentance sur des pratiques, des manquements qui ont altéré l'unité et la mission de l'Église. La deuxième partie est un engagement à travailler à l'implantation de nouveaux lieux de cultes, à former les membres à l'évangélisation, à renouer avec des pratiques qui favorisent la communion fraternelle.³⁵⁶ Le projet M² quant à lui, revient à la source du pentecôtisme qu'est l'évangélisation : se tourner vers l'extérieur en apportant le message de la bonne nouvelle au monde. La « déclaration de Montluçon » associée au projet M², montrent que les ADD se trouvent « placées au cœur de la problématique revivaliste du renouvellement continu de l'expérience et de l'émotion religieuse ».³⁵⁷ Cette déclaration, comme le projet M², seront-ils les porteurs d'un renouvellement spirituel et de développement ? Ils expriment, en tout cas, la volonté de gérer l'héritage des pères et de se porter vers une stratégie renouvelée. Cependant il apparaît, comme le suggère Thibaud Lavigne, que la réduction de l'intensité émotionnelle dans les ADD, liée à la routinisation du charisme fondateur et au processus d'institutionnalisation, rend nécessaire la recherche d'une structure ecclésiale qui favorise la continuité entre émotion et institutionnalisation.³⁵⁸

2.3) La notion de conversion dans le pentecôtisme

La conversion et l'idée qui lui est rattachée est, dans le pentecôtisme (type ADD), l'un des fondements de son ecclésiologie. Font partie de l'Église ceux qui sont convertis. Ce chapitre précise ce qu'implique l'idée de conversion dans le pentecôtisme et dans la vie morale du croyant. Cet élément est important dans notre discussion avec Hauerwas car la conversion, pour les pentecôtistes, apporte des transformations intérieures, modifie le mode de vie de la personne suite à une rencontre personnelle avec Dieu.

³⁵⁵ Le projet M² est consultable sur le site : <https://vision-m2.fr>

³⁵⁶ Voir e 2.

³⁵⁷ T. Lavigne, « Essai de typologie des pentecôtismes français », *Bulletin de la société de l'Histoire du Protestantisme Français* 149, 2003, p. 99-126, p. 124.

³⁵⁸ T. Lavigne, *op. cit.*, p. 114.

2.3.1) Le pentecôtisme, un christianisme de conversion

L'idée de la conversion chez les pentecôtistes exprime que la véritable religion est celle qui conduit la personne à une relation avec le divin.³⁵⁹ Pierre Nicolle (1881-1972), qui fut le premier président des ADD de France, écrit :

« (l)'Évangile propose à l'âme humaine une expérience à réaliser ; en effet, il ne constitue pas seulement dans la Biographie du Christ, un Récit historique ou l'exposition d'une doctrine, il est le Livre qui enseigne le chemin du salut. [...] être véritablement chrétien, selon la signification scripturaire, c'est avoir réalisé, au sens le plus étendu l'expérience proposée par Christ à toute âme pour obtenir le salut. Il y a donc une expérience spirituelle qui peut être réalisée par quiconque ; elle s'appelle la conversion. Il y en a, sans doute, certaines autres dans le domaine chrétien, mais celle qui fait ici l'objet de notre méditation est la base de toutes ; elle est donc la première dans l'ordre des véritables expériences de ce genre et aucune des autres ne peut être réalisable sans elle ».³⁶⁰

Pour Nicolle, il n'y a donc pas de vie chrétienne sans l'expérience de la conversion comme réception du salut. Lavigne définit le pentecôtisme comme « un christianisme de conversion qui prend la forme d'un "conversionnisme mystique" où la thématique de la rencontre avec Dieu est fondatrice et où la piété, notamment la prière, conçue comme rencontre intime du croyant avec son Dieu, est centrale ».³⁶¹ On devient donc chrétien par l'expérience de la conversion d'où l'emphase mise dans le pentecôtisme sur l'importance d'une rencontre personnelle avec le Christ. Comme le souligne Chan : « (s)i Jésus-Christ pouvait être traduit en une sorte d'idée morale ou de principe métaphysique, alors la conversion à Jésus ne serait pas nécessaire et toute tentative d'appeler des gens à Christ serait de la pure arrogance ».³⁶² C'est pourquoi encourager les personnes à connaître personnellement le Christ demeure la priorité du pentecôtisme.³⁶³

³⁵⁹ T. Lavigne, « Essai de typologie des pentecôtismes français », *Bulletin de la société de l'Histoire du Protestantisme Français* 149, 2003, p. 99-126, p. 106.

³⁶⁰ P. Nicolle, *Lumières et reflets*, Rouen, Editions Maugard, 1961, p. 104.

³⁶¹ T. Lavigne, *op. cit.*, p. 106s.

³⁶² « If Jesus Christ could be translated into some moral ideal or metaphysical principle, then conversion to Jesus would be unnecessary and any attempt to call people to Christ would be sheer arrogance », S. Chan, « Jesus as Spirit-Baptizer : Its Significance for Pentecostal Ecclesiology », in J. C. Thomas (ed.), *Toward a Pentecostal Ecclesiology*, Cleveland, CPT Press, 2010, p. 139-156, p. 149.

³⁶³ S. Chan, *op. cit.*, p. 153.

2.3.2) L'idée de conversion dans le pentecôtisme

Nous présentons, ici, les grandes lignes de la compréhension théologique qu'ont les pentecôtistes sur la conversion. Celles-ci expliquent la dimension émotionnelle qui la caractérise.

Premièrement, pour les pentecôtistes il n'y a pas de conversion sans l'invitation de Dieu (Jn 6, 44).³⁶⁴ C'est par la médiation de l'Écriture (Rm 10, 17) et l'œuvre du Saint-Esprit que Dieu convainc les personnes (Jn 16, 8-11).³⁶⁵ La conversion est la réponse de l'homme pécheur à l'appel du Saint-Esprit. Se convertir, c'est se tourner vers Dieu, c'est changer de direction.³⁶⁶ Ce changement de direction se compose de la repentance et de la foi en Dieu.³⁶⁷ La repentance et la foi sont essentielles pour recevoir le salut. Dans chacun de ces aspects, trois éléments sont présents : l'intellectuel, l'émotionnel et le volontaire.³⁶⁸

Le sens fondamental de « repentance » est un changement de pensée ou de but.³⁶⁹ Le message de l'Évangile appelle le genre humain à la repentance (citons : Mt 4, 17, 9, 13 ; Mc 6, 12 ; Lu 24, 47 ; Ac 2, 38). L'élément intellectuel de la repentance est la reconnaissance par l'individu du péché en tant que faute personnelle (Ps 51, 3 ; Rom 3, 20).³⁷⁰ Dans la repentance, l'émotionnel se traduit par une profonde tristesse en rapport avec le péché (2 Co 7, 9-11, voir Lu 18, 13).³⁷¹ La repentance est aussi un acte volontaire. Le terme grec *metanoia*, pour repentance, suggère que la repentance va au-delà d'une tristesse et d'une prise de conscience intellectuelle du péché.³⁷² La personne engage sa volonté à rejeter le péché (Ps 38, 19 ; Lu 15, 21) et à se tourner vers Dieu (1 Th 1, 9 ; Act 26, 18).³⁷³ Dans la pensée pentecôtiste, la

³⁶⁴ W. W. Menzies – S. M. Horton, *Les doctrines de la Bible : Une perspective pentecôtiste* (trad. par D. Ourlin), Deerfield, VIDA, 1997, p. 98 (édition française).

³⁶⁵ W. W. Menzies – S. M. Horton, *op. cit.*, p. 98s.

³⁶⁶ W. W. Menzies – S. M. Horton, *op. cit.*, p. 99.

³⁶⁷ *Ibid.*

³⁶⁸ G. P. Duffield – N. M. Van Cleave, *Fondations of Pentecostal Theology*, San Dimas, L.I.F.E. Bible College, 1987, (1^{re} édition 1983), p. 217. Voir aussi W. W. Menzies – S. M. Horton, *op. cit.*, p. 100.

³⁶⁹ G. P. Duffield – N. M. Van Cleave, *op. cit.*, p. 210.

³⁷⁰ *Ibid.*

³⁷¹ *Ibid.*

³⁷² W. W. Menzies – S. M. Horton, *op. cit.*, p. 99.

³⁷³ G. P. Duffield – N. M. Van Cleave, *op. cit.*, p. 211.

personne est sauvée si elle se repent.³⁷⁴ La repentance consiste à confesser son péché et à se tourner vers Dieu.

La foi est le second élément nécessaire dans la réception du salut. On peut se poser la question suivante : est-ce la repentance ou la foi qui précède l'autre dans l'expérience du salut ?³⁷⁵ La foi permet de s'approcher de Dieu (Hé 11, 6). Elle vient de l'écoute de l'Évangile (Rm 10, 17). Le message de l'Évangile est en premier présenté à l'intellect de la personne.³⁷⁶ L'élément émotionnel de la foi se traduit par la joie qui vient de l'expérience de la conversion. Elle n'est pas suffisante si elle n'est pas suivie par un engagement fidèle d'obéissance à Dieu quelles que soient les circonstances de la vie (Mt 13, 20,21).³⁷⁷ La foi relève aussi du domaine de la volonté. Elle s'exprime sous deux formes dans l'expérience du salut : la personne se donne à Dieu (Pr 23, 26) et s'approprie le Christ comme sauveur (Rm 10, 9).³⁷⁸ L'appropriation du Christ comme Sauveur signifie recevoir tout ce que le Christ a réalisé à la croix pour la rédemption de l'homme (Jn 1, 12).³⁷⁹

Les conséquences de la conversion sont la justification, la régénération et l'adoption.

La justification signifie que la justice de Christ est, par la foi, accordée au croyant, elle est imputée (Ph 3, 9).³⁸⁰ Dans la justification il n'y a pas l'idée de progrès comme dans la sanctification.³⁸¹ La sanctification correspond à la position du croyant devant Dieu, le croyant est sanctifié ;³⁸² mais aussi à son développement moral, appelé à devenir conforme à l'image du Christ (Ph 3, 13,14).³⁸³

La régénération ou nouvelle naissance (être né de nouveau, Jn 3, 3), est l'attribution par Dieu d'une nouvelle nature (cf. Jr 24, 7 ; 2 Pi 1, 4).³⁸⁴ Une personne est sanctifiée dès le moment où elle naît de nouveau.³⁸⁵

³⁷⁴ G. P. Duffield – N. M. Van Cleave, *op. cit.*, p. 217. Voir aussi W. W. Menzies – S. M. Horton, *Les doctrines de la Bible : Une perspective pentecôtiste* (trad. par D. Ourlin), Deerfield, VIDA, 1997, p. 99.

³⁷⁵ G. P. Duffield – N. M. Van Cleave, *op. cit.*, p. 215.

³⁷⁶ W. W. Menzies – S. M. Horton, *op. cit.*, p. 100.

³⁷⁷ W. W. Menzies – S. M. Horton, *op. cit.*, p. 101s.

³⁷⁸ G. P. Duffield – N. M. Van Cleave, *op. cit.*, p. 218.

³⁷⁹ G. P. Duffield – N. M. Van Cleave, *op. cit.*, p. 218s.

³⁸⁰ W. W. Menzies – S. M. Horton, *op. cit.*, p. 102.

³⁸¹ G. P. Duffield – N. M. Van Cleave, *op. cit.*, p. 238s.

³⁸² G. P. Duffield – N. M. Van Cleave, *op. cit.*, p. 238.

³⁸³ W. W. Menzies – S. M. Horton, *op. cit.*, p. 146s. Pour des précisions complémentaires voir dans : Introduction, 2.1. La problématique.

³⁸⁴ G. P. Duffield – N. M. Van Cleave, *op. cit.*, p. 238s.

³⁸⁵ *Ibid.*

L'« adoption » signifie littéralement « établir en position de fils ».³⁸⁶ L'« adoption », comme la justification, est un terme légal qui explique la position nouvelle attribuée par Dieu au croyant (Ga 4, 1-5).³⁸⁷ Elle est l'œuvre du Saint-Esprit qui atteste au croyant qu'il est enfant de Dieu et héritier du Royaume (Rm 8, 15-17). Cette adoption ne s'accomplira pleinement qu'au moment de la résurrection (Rm 8, 23).³⁸⁸

Pour les pentecôtistes, la conversion engendre des fruits, comme par exemple : la restitution des biens mal acquis (Lu 19, 8), l'abandon volontaire de l'idolâtrie (1 Th 1, 9), la transformation de tempérament (1 Tm 1, 13,14) et l'amour pour les autres croyants (1Jn 3, 14).

2.3.3) La conversion : un « déjà »

L'article de Frank La Barbe « L'espoir plus que la mémoire : une religion du changement personnel », rédigé à partir d'une enquête, menée dans quatre communautés pentecôtisantes de Montpellier, apporte des éléments complémentaires sur l'idée de conversion. Il souligne que la conversion comme expérience réelle avec le divin « semble être de nos jours la revendication des mouvements évangéliques toutes tendances confondues ».³⁸⁹ Le même auteur relève chez les croyants de ces communautés que la conversion : a) donne accès à une vision différente du monde et souvent opposée à celle qu'ils avaient avant ; b) conduit le converti à prendre le texte biblique comme socialement normatif ; c) concède un statut nouveau à l'individu qui détermine sa relation à l'autre ; d) conduit à un nouveau comportement social où « le converti se soumet à une nouvelle éthique, conformément à des obligations d'ordre moral qui s'imposent implicitement à la conscience par le biais des institutions communautaires qui définissent les normes et les valeurs fondamentales à observer ».³⁹⁰ Nous retrouvons effectivement ce qu'implique l'idée de conversion dans le pentecôtisme. Le croyant affirme certains énoncés sur Dieu, sur le monde, sur lui-même et sur son avenir qui correspondent à

³⁸⁶ W. W. Menzies – S. M. Horton, *op. cit.*, p. 103.

³⁸⁷ W. W. Menzies – S. M. Horton, *op. cit.*, p. 102s.

³⁸⁸ W. W. Menzies – S. M. Horton, *op. cit.*, p. 103.

³⁸⁹ F. La Barbe, « L'espoir plus que la mémoire : une religion du changement personnel », in S. Fath – J.-P. Willaime (dir.), *La nouvelle France protestante. Essor et recomposition au XXI^e siècle*, Genève, Labor et Fides, 2011, p. 314-328, p. 315.

³⁹⁰ F. La Barbe, *op. cit.*, p. 319-321.

son vécu avec le Christ. Le converti se positionne entre « (l)e *déjà là* de la fin de son histoire humaine, implicitement connue et posément intégrée dans un agir global aboutissant à la mort physique dépassé par l'autre phase de son histoire personnelle future, celle de l'éternité de son âme », et le *pas encore* de l'avènement promis par Dieu dans la Bible, espoir ultime de tout croyant avec le passage de l'âme dans le repos éternel.³⁹¹

Cependant, le pentecôtisme de type ADD cherche une cohérence entre les affirmations scripturaires et l'expérience du fidèle, pour ne pas tomber dans des pratiques extravagantes.³⁹²

2.3.4) La conversion : une perspective nouvelle de la vie

La conversion est porteuse d'un ensemble de sens qui permettent au converti d'interpréter son passé, de le relier au présent, d'en tirer des leçons.

« (l)es récits que produisent les convertis, pris dans leur globalité, construisent donc bien une histoire à partir de la somme des mémoires dans leur rapport au passé. En formulant son histoire passée, c'est-à-dire en se remémorant la période de sa vie avant conversion, le converti effectue un travail de relecture des événements au service d'un sens général auquel il adhère explicitement. Car le passé illustre le contre-exemple de ce qu'est la réalité présente de la vie en Jésus. Le passé reformulé constitue un inventaire des maux qu'il est impératif d'éviter par expérience. C'est pourquoi le récit du passé se fait témoignage et s'incarne dès lors dans une dimension morale, éthique à usage public ».³⁹³

La conversion place le croyant dans une nouvelle perspective d'avenir. Le converti interprète sa vie et le monde à la lumière de son expérience personnelle, de sa lecture du récit biblique et des événements futurs qui y sont décrits. Comme le note avec justesse La Barbe au sujet de l'expérience de la conversion : « (l)a conversion contient une interprétation des événements futurs intimement liés à une eschatologie elle-même sous-entendue par une certaine lecture de la Bible ».³⁹⁴

Ce qui arrive au croyant de bon ou de difficile est permis par Dieu, car sa vie se trouve entre ses mains. Il croit que sa progression sociale est le résultat de la

³⁹¹ F. La Barbe, *op. cit.*, p. 322.

³⁹² Voir annexe 1 en bas de la page.

³⁹³ F. La Barbe, *op. cit.*, p. 323.

³⁹⁴ F. La Barbe, *op. cit.*, p. 326.

bénédictio divine et que Dieu place chacun où il veut.³⁹⁵ Les épreuves peuvent être – selon les croyances – interprétées comme des attaques de Satan, des moyens d'écarter le croyant de Dieu et de le faire douter.³⁹⁶

2.4) L'expérience de l'Esprit et le développement moral du croyant

Comme nous venons de le voir, les raisons du succès du pentecôtisme sont multiples, notamment sa correspondance aux attentes de l'homme moderne et la présence d'un *leadership* dynamique et charismatique. Le pentecôtisme est souvent présenté comme un mouvement émotionnel. Ce caractère proviendrait de l'accent mis sur l'expérience de l'Esprit, une rencontre personnelle avec Dieu, mais aussi d'un héritage qui prendrait ses origines dans les pionniers de l'évangélisation aux États-Unis.³⁹⁷

Notre réflexion se poursuit en s'intéressant au concept de « l'expérience de l'Esprit », en lien avec notre problématique qui concerne le développement moral des croyants. Nous montrerons que l'emphase mise sur une expérience immédiate avec Dieu a conduit le pentecôtisme à valoriser certains aspects de la vie chrétienne et en négliger d'autres.

2.4.1) L'expérience de l'Esprit et la surenchère du religieux

Selon Olivier Bobineau, l'homme moderne en quête de sens met à l'épreuve les religions, les idéologies. Livré à lui-même et sans encadrement communautaire, il tâtonne. Ce tâtonnement prend deux formes principales : celle du bricolage, d'un montage hétéroclite de valeurs en fonction de ce que l'on a sous la main, et d'un braconnage où les valeurs sont puisées chez les autres.³⁹⁸ L'homme moderne met en quelque sorte à l'épreuve les idées et les valeurs, avant d'en adopter certaines.

³⁹⁵ J. Garcia-Ruiz, « La conception de la personne chez les pentecôtistes et néo-pentecôtistes au Guatemala. Millénarisme, fin de l'histoire et pouvoir », *Socio-anthropologie* [En ligne], 17-18/2006, mis en ligne le 16 janvier 2007. Accès : <https://journals.openedition.org/socio-anthropologie/462> [Réf.07.06.2017], p. 6.

³⁹⁶ J. Garcia-Ruiz, *op. cit.*, p. 6.

³⁹⁷ G. Tchonang, *L'essor du pentecôtisme dans le monde : Une conception utilitariste du salut en Jésus-Christ*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 47.

³⁹⁸ O. Bobineau, « La troisième modernité, ou « l'individualisme confinitaire » », *Sociologies* [En ligne], Théories et recherches, mis en ligne le 6 juillet 2011. Accès : <http://sociologies.revues.org/3536> [Réf. 25.11.2016], p.10.

L'engagement n'est plus de l'ordre de l'évidence communautaire, mais individuel.³⁹⁹ D'après Bobineau le problème majeur de l'homme moderne réside dans la prolifération des idées et des valeurs qui lui sont proposées. Il écrit :

« (j)amais des générations n'ont eu accès à une telle palette des valeurs. Avec Internet, les groupes de pairs, la multiplication des réseaux et des connexions dans un monde globalisé... tout devient possible, car accessible. À l'heure de la remise en cause des religions institutionnalisées, des idéologies et des grands récits qui ont fait l'identité des générations antérieures, notre société connaît par contraste une effervescence axiologique, c'est-à-dire une prolifération des valeurs, une ébullition des références, celles-ci pouvant être contradictoires et déconcertantes. Dans le cadre de ce brouillage des balises de sens, l'enjeu pour les adolescents, mais aussi pour les jeunes adultes est alors de hiérarchiser, de faire le tri dans le charivari des valeurs. Le problème majeur en effet n'est pas celui de la perte ou de la fin des valeurs, mais bien celui de leur profusion et de leur hiérarchisation ».⁴⁰⁰

La paix, les droits de l'homme, l'écologie, l'épanouissement individuel sont des valeurs qui, avec d'autres, se développent au coeur de la modernité et sont proposées à l'homme moderne.⁴⁰¹ Danièle Hervieu-Léger note aussi que la croyance échappe au contrôle des institutions religieuses, avec « la liberté que s'accordent les individus de "bricoler" leur propre système croyant, hors de toute référence à un corps de croyances institutionnellement validé ».⁴⁰² Le « bricolage » de l'homme moderne, constituant son propre ensemble de croyances avec les valeurs morales et les pratiques qu'il puise dans différentes sources, se retrouve aussi dans le pentecôtisme. Jean-Pierre Bastian parle de l'« hybridité » pentecôtiste qui signale « la juxtaposition de divers registres d'emprunts incluant les contenus de croyances, les formes de transmission et de communication, les recours aux médiations les plus archaïques comme aux plus modernes, l'usage éclectique et pragmatique des modèles articulés à la logique de marché ».⁴⁰³ Dans l'hybridité se joue l'adaptation

³⁹⁹ *Ibid.*

⁴⁰⁰ *Ibid.*

⁴⁰¹ O. Bobineau, *op. cit.*, p. 13.

⁴⁰² Hervieu-Léger D., *La religion en mouvement : Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999, p. 43.

⁴⁰³ J.-P. Bastian, « Pentecôtismes latino-américains, logiques de marché et transnationalisation religieuse », in J.-P. Bastian, F. Champion, K. Rousselet (dir.), *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 99-111, p. 102.

au marché « mais aussi la création d'une demande religieuse que le produit hybride cherche à anticiper en la suscitant ».⁴⁰⁴

Le pentecôtisme, en tant que représentant d'un protestantisme émotionnel,⁴⁰⁵ répond à la démarche de l'individu moderne qui teste avant de s'engager. Il est marqué « par un accent sur les preuves expérimentales de l'action de Dieu dans la vie humaine ».⁴⁰⁶ Les pentecôtistes sont dans une position de « disponibilité » à de nouvelles expérimentations. Cette disponibilité s'inspire des expériences de l'Esprit présentées dans l'Écriture qui revêtent des formes étonnantes et diverses. La prolifération de rassemblements et de séminaires en tous genres (par exemple sur : le prophétisme, l'exorcisme, la guérison) et une offre abondante de littérature, sollicitent le croyant pentecôtiste en quête de nouvelles expériences et de réponses dans son cheminement personnel. Dans certains cas, ces offres proposées aux croyants peuvent, dans leurs contenus et leurs pratiques, être en opposition avec leurs communautés.

Face à la prolifération de propositions, les communautés cherchent à réagir, à se repenser dans leurs actions et leur fonctionnement pour séduire et fidéliser leurs membres et en attirer d'autres. Cette situation crée une forme d'exigence (par exemple concernant la qualité musicale, de l'accueil, du confort des bâtiments) et de surenchère (une offre multiple d'activités et d'évènements spirituels).⁴⁰⁷

À cela s'ajoute l'influence de la société des loisirs qui place l'Église dans une situation de concurrence.⁴⁰⁸ L'homme moderne est demandeur de loisirs, d'activités, de spiritualité, qui lui apportent le bien-être et, favorisent son épanouissement

⁴⁰⁴ J. P. Bastian, *op. cit.*, p. 103.

⁴⁰⁵ Terme employé par J. P. Willaime in J. P. Willaime, « Le pentecôtisme : contour et paradoxe d'un protestantisme émotionnel », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 105, n°1, janvier-mars 1999, p. 5-28, p. 15.

⁴⁰⁶ S. Fath, « L'autorité charismatique au cœur de l'Église : pentecôtisme et débat sectaire », *Études Théologiques et Religieuses*, 76^e année, n°3, 2001, p. 371-390, p. 375.

⁴⁰⁷ Sébastien Fath décrit la situation des Églises américaines confrontées à la surenchère du religieux qui nous semble s'approcher de celle que nous trouvons en France : « Dans un paysage religieux mouvant où règne la loi de l'offre et de la demande, les Églises n'ont d'autre alternative que de séduire. Pour être « choisie », les unes vantent leur orthodoxie doctrinale ou leur rites majestueux, d'autres insistent sur le confort de leurs bâtiments et la variété des activités proposées, la qualité de leur liturgie, la beauté de leur chorale, sans oublier l'efficacité et le dynamisme de leur prédicateur... », in S. Fath, *Dieu bénisse l'Amérique*, Paris, Seuil, p. 41s.

⁴⁰⁸ C. Paya, « Église », in C. Paya - N. Farelly (dir.), *La foi chrétienne et les défis du monde contemporain*, Charols, Excelsis, 2013, p. 29-36, p. 32.

personnel. L'Église, finalement, peut être perçue, dans le programme qu'elle propose et dans son fonctionnement, comme un lieu de « loisirs » comme un autre, comme un ressourcement où l'individu est au centre. Dans cette perspective, la communauté sert de support à un individualisme du croire où le sujet, tout en étant avec les autres et même engagé dans des activités de l'Église, cherche son propre épanouissement et son plaisir. Les raisons de l'engagement dans une communauté peuvent finalement s'éloigner de celles qui rendent possible le développement moral du croyant dans sa vie de chrétien.

2.4.2) L'expérience de l'Esprit et l'émotionnel

L'individu moderne conçoit et vit son salut au fil des émotions.⁴⁰⁹ Ce salut, d'après Olivier Bobineau, connaît une « mondanisation »⁴¹⁰ émotionnelle où l'émotion s'oppose à l'émoi.⁴¹¹ Bobineau donne la définition suivante de l'émotion et de l'émoi :

« (l)'émotion - qui vient du latin *ex-movere*, « remuer ébranler, mettre en mouvement » - a trois caractéristiques principales. Elle est expressive, tout en extériorité, en manifestation, mise en scène. Elle est, deuxième caractéristique, plurielle : l'individu a plusieurs émotions, elles peuvent être nombreuses en une journée. L'émotion est enfin furtive, rapide, elle disparaît aussi vite qu'elle est apparue ; elle s'échappe et laisse la place à une autre. A contrario, l'émoi – qui vient du latin *ex-magare*, « effrayer, inquiéter » - est l'exact opposé de l'émotion. L'émoi est profond, tout en intériorité, discret : d'ordre esthétique ou religieux, il prive de force celui qui vit ; il peut provenir d'une crainte, y compris de la crainte de Dieu. L'émoi, deuxième caractéristique, est singulier : l'individu n'a pas plusieurs émois ; ils sont rares dans une vie. L'émoi est enfin durable et durablement éprouvé ; il perdure et peut changer la vie de celui qui l'éprouve ».⁴¹²

Il souligne le caractère extérieur et superficiel de l'émotion, à la différence de l'émoi qui est durable et transformant. L'émoi est intérieur : on pourrait dire d'une certaine façon qu'il a une incidence sur le développement moral du sujet, alors qu'à l'inverse, l'émotion peut exprimer l'instant d'une expérience avec Dieu.

⁴⁰⁹ O. Bobineau, « La troisième modernité, ou « l'individualisme confinitaire » », *Sociologies* [En ligne], Théories et recherches, mis en ligne le 6 juillet 2011. Accès : <http://sociologies.revues.org/3536> [Réf. du 25.11.2016], p. 12.

⁴¹⁰ Bobineau donne la définition suivante de mondanisation : « C'est le processus social par lequel l'individu envisage son salut ici-bas, ici maintenant et non dans l'au-delà, non en fonction de l'après-vie terrestre », O. Bobineau, *op. cit.*, p. 10s .

⁴¹¹ O. Bobineau, *op. cit.*, p. 12.

⁴¹² *Ibid.*

Pour Danièle Hervieu-Léger, le croyant moderne recherche, en premier, un vécu du salut dans le présent, se traduisant par la guérison et par le bien-être intérieur, avant de vivre ce salut aussi dans un au-delà. Elle note une inversion des perspectives théologiques : le ciel se vit en premier dans le présent.⁴¹³ Cette perspective peut s'opposer à une vision « constructive » de la vie morale : en effet, la vie chrétienne peut être comprise en termes d'expérience et de bien-être, en négligeant l'importance de rechercher un développement moral qui caractérise le disciple du Christ.

Le pionnier pentecôtiste anglais Donald Gee (1891-1966),⁴¹⁴ dont les écrits ont été publiés par les ADD de France, exprime dans son livre *Maintenant que vous êtes baptisé dans le Saint-Esprit*, ses préoccupations quant à l'après de l'expérience du baptême dans le Saint-Esprit. L'expérience de l'Esprit n'est pas, pour l'auteur, une fin en soi et une compréhension faussée de son rôle peut engendrer des désillusions. Il écrit : « (l)orsqu'on souligne, à juste titre d'ailleurs, la nécessité pour chaque chrétien d'être rempli de l'Esprit comme à la Pentecôte, on court parfois le risque d'attendre ou de faire espérer certaines choses à l'égard de la vie remplie de l'Esprit, qui sont loin d'avoir une base scripturaire ». ⁴¹⁵ Il défait un ensemble d'idées préconçues sur le baptême de l'Esprit, qui pour l'auteur, ne rend pas parfait, ne dispense pas du besoin de doctrine et des besoins naturels, comme travailler, manger ou se vêtir. Dans cette même perspective il critique aussi la recherche systématique de l'expérience pour l'expérience :

« (l)'expérience du chrétien en tant qu'individu est (on peut le constater) parallèle à l'histoire de l'Église. Lors de grandes crises dans la vie spirituelle, on peut s'attendre à éprouver de violentes émotions qui seront à la fois saintes et normales dans de tels moments. Mais on ne peut bien évidemment pas vivre continuellement en état de crise ! Bien trop de chrétiens se débattent et font de gros efforts pour conserver les sensations particulières inséparablement liées à la découverte de quelque chose de nouveau

⁴¹³ D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 2008, p. 201-203.

⁴¹⁴ Donald Gee (pasteur, éditeur, enseignant-conférencier) eu un rôle déterminant dans l'accompagnement des pentecôtistes dès la première heure. Il intervint à de nombreuses reprises pendant plusieurs décennies (avant et après Guerre) dans les conventions des Assemblées de Dieu. Il eut un rôle de conseiller à plusieurs reprises. Par ses écrits, transmis dans la revue *Viens et Vois* (revue officielle du mouvement de réveil naissant en France appelée aujourd'hui magazine *Pentecôte*), il impacta non seulement les membres des Assemblées de Dieu mais aussi les réformés pentecôtisants français. Louis Dallière traduisit certains livres ou articles. Informations fournies par Fabion Morin le 27/04/2020.

⁴¹⁵ D. Gee, *Maintenant que vous êtes baptisé dans le Saint-Esprit* (trad. par H. Rey), Grézieu La Varenne, Viens et Vois, 1989, p. 10.

longtemps après que le temps de la découverte en soit passé. C'est aussi insensé que de vouloir faire revenir le pendule en arrière. Ce n'est pas ainsi qu'on peut produire un réveil authentique. Agir ainsi, c'est essayer de rester dans l'enfance après avoir grandi et être entré dans l'âge adulte ». ⁴¹⁶

Dans la même pensée Keith Warrington souligne que le pentecôtisme court le risque, par une demande systématique d'une rencontre avec Dieu, de vivre des expériences contraires à l'Écriture. ⁴¹⁷ Il cite Christophe Dube qui met en garde contre le danger de vouloir constamment entretenir une forme active d'extase. ⁴¹⁸ Un tel mode de vie sensationnel peut devenir une vie de dépendance. ⁴¹⁹

Il apparaît que ce rapport expérimental et émotionnel avec le divin a ses limites et ne peut être le seul critère d'authenticité dans la vie du croyant, dans ses pratiques et ses décisions. Le risque est que l'émotionnel devienne un marqueur de vérité, d'approbation divine, de référence : je vis une expérience, une émotion, donc je suis dans la vérité ou « je crois parce que c'est efficace ». ⁴²⁰ L'émotionnel peut ainsi devenir un but pour satisfaire le bien-être intérieur de l'individu, mais aussi un moyen pour le rassurer dans sa relation avec Dieu. Finalement, le caractère émotionnel du pentecôtisme encourage le croyant dans une recherche immédiate de l'agir divin au risque de négliger la croissance qui demande du temps, des efforts, un cadre moral et social. Certes, chez les *Assemblées de Dieu*, les pasteurs mettent généralement l'emphase sur la sanctification et sur l'importance de grandir spirituellement. Cependant, ce discours rentre en conflit avec la réalité charismatique et émotionnelle qui semble faire obstacle au développement moral des croyants. ⁴²¹

2.4.3) L'expérience de l'Esprit et son rapport à la théologie

Le pentecôtisme se caractérise par son attachement à l'Écriture qui fonde son identité chrétienne. S'il est un « christianisme oral », il est aussi « un christianisme

⁴¹⁶ D. Gee, *op. cit.*, p. 12.

⁴¹⁷ K. Warrington, « Une théologie de la rencontre (trad. I. Pinard) », in *ISTINA*, LVII, n° 4, octobre-décembre 2012, p.339-356, p. 355.

⁴¹⁸ C. Dube, « From Ecstasy to *Ecstasis* : A reflection on Prophetic and Pentecostal Ecstasy in the Light of John the Baptizer », *JPT* 11 (2002), p. 41-52, *ibid.*

⁴¹⁹ K. Warrington, *op. cit.*, p. 356.

⁴²⁰ J.-P. Willaime, « Le pentecôtisme : contour et paradoxe d'un protestantisme émotionnel », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 105, n°1, janvier-mars 1999, p. 5-28, p. 23.

⁴²¹ Notons aussi qu'au sein même du pentecôtisme il existe une lignée méfiante à l'égard des émotions qui enseigne à ne pas s'appuyer sur elles. Celle-ci est présente dans les ADD de France.

biblique ». ⁴²² L'ensemble de l'Écriture est considérée comme inspirée de Dieu, avec pour finalité de former des disciples (2 Tm 3, 16,17). ⁴²³ Elle représente l'autorité suffisante pour la foi des croyants. ⁴²⁴ Le mouvement des ADD en France a structuré son contenu théologique sur une confession de foi de douze articles ⁴²⁵ et autour de quatre pôles appelés aussi l' « Évangile aux quatre angles » : Jésus sauve, baptise (de l'Esprit), guérit, revient. ⁴²⁶ Cette quadrilogie « organise la conception de la personne, la conception du monde et l'existence sociale ». ⁴²⁷

Le rapport à l'Écriture soulève des controverses en milieu évangélique, « sur l'usage non qualifié qui en est fait ». ⁴²⁸ Le croyant pentecôtiste lit la Bible à la lumière de son expérience avec le divin. ⁴²⁹ Jean-Paul Willaime écrit : « ... le pentecôtisme reprend, à sa façon, la veine protestataire du protestantisme en remettant la Bible au peuple à travers une appropriation émotionnelle qui court-circuite les médiations doctrinales des appareils ecclésiaux ». ⁴³⁰ Mais cela ne signifie pas pour autant que le pentecôtisme ne se structure pas en fonction des principes théologiques hérités de ses racines, et l'expérience émotionnelle n'empêche pas la référence à l'Écriture. ⁴³¹ Effectivement, les pentecôtistes lisent la Bible en reconnaissant qu'elle est la source de leur théologie. ⁴³² Cependant, leur herméneutique est pragmatique, ils choisissent les récits bibliques qui sont à prendre littéralement et ceux qui sont à spiritualiser. ⁴³³

⁴²² T. Lavigne, « Essai de typologie des pentecôtismes français », *Bulletin de la société de l'Histoire du Protestantisme Français* 149, 2003, p. 99-126, p. 103.

⁴²³ Voir annexe 1, article 1.

⁴²⁴ *Ibid.*

⁴²⁵ Voir Annexe 1. Ces articles sont courts et ils présentent les grandes lignes théologiques des ADD. Nous remarquons qu'il n'y a pas de place prépondérante accordée au Saint-Esprit (6^{ième} et 7^{ième}) et que l'article sur la sainteté de vie (8^{ième}) ne mentionne pas Ga 5, 22,23 sur le fruit de l'Esprit, qui à notre avis, correspondant aussi à l'expérience de l'Esprit dans la vie du croyant et au développement moral de tout disciple de Jésus-Christ. Ils sont consultables sur le magazine *Pentecôte*.

⁴²⁶ J. Garcia-Ruiz, « La conception de la personne chez les pentecôtistes et néo-pentecôtistes au Guatemala. Millénarisme, fin de l'histoire et pouvoir », *Socio-anthropologie* [En ligne], 17-18/2006, mis en ligne le 16 janvier 2007. Accès : <https://journals.openedition.org/socio-anthropologie/462> [Réf. 07.06.2017], p.3. Voir aussi C. Seytre, « Le pentecôtisme », in G. de Turckein (dir.), *En compagnie de beaucoup d'autres. Guide Théologique du Protestantisme contemporain*, Paris, Les Bergers et Les Mages, 1997, p.93-104, p. 96.

⁴²⁷ J. Garcia-Ruiz, *op. cit.*, p. 3,4.

⁴²⁸ T. Lavigne, « Essai de typologie des pentecôtismes français », *Bulletin de la société de l'Histoire du Protestantisme Français* 149, 2003, p. 99-126, p. 108.

⁴²⁹ J. Garcia-Ruiz, *op. cit.*, p. 10.

⁴³⁰ J. P. Willaime, « Le pentecôtisme : contour et paradoxe d'un protestantisme émotionnel », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 105, n°1, janvier-mars 1999, p. 5-28, p. 13.

⁴³¹ *Ibid.*

⁴³² A. Anderson, *An Introduction to Pentecostalism*, Cambridge, University Press, 2004, p. 225.

⁴³³ *Ibid.*

D'après Thibaud Lavigne, le débat théologique dans les ADD correspond à des situations de crises : « ... pour le pentecôtisme la rectitude des croyances et des mœurs sont étroitement liées, et les débats théologiques n'ont de pertinence qu'à la mesure de leurs incidences pratiques ».⁴³⁴ Il rappelle les débats qui ont agité les ADD de France sur la question du baptême trinitaire en 1960, face au mouvement de « Jésus seul », ainsi que la question de la démonologie à partir des années 1970 et, plus récemment, celle des manifestations de l'Esprit avec la « vague dite de Toronto » ou du « vin nouveau ».⁴³⁵ Les différents enjeux qu'ont soulevés ces situations étaient d'ordre pratique et le débat théologique a trouvé sa pertinence dans ces moments de tensions ecclésiales.

Selon Sébastien Fath la démocratisation de la lecture de la Bible, chez les pentecôtistes, joue « un rôle important dans la limitation des effets d'autorité du pasteur ».⁴³⁶ Elle conduit les croyants à défendre leur interprétation de l'Écriture et dans certains cas pour « les fidèles dont l'exégèse est en conflit avec le pasteur, de partir fonder une autre assemblée ».⁴³⁷ Le sociologue voit dans cette démocratisation une forme de régulation qui peut conduire à l'éclatement, faute d'institutions pour régler les conflits et pour canaliser les dérives.⁴³⁸ Pour notre part, nous y voyons la difficulté des communautés pentecôtistes d'arriver à une unité dans le croire, mais surtout la difficulté d'élaborer une tradition théologique. Dans les religions historiques, même si leur capacité de résistance au défi de la désinstitutionnalisation s'amointrit, la validation du croire y est assurée. Pour l'Église catholique, un magistère institutionnel valide le croire, et dans les églises luthéro-réformées, selon Hervieu-Léger, c'est le théologien en charge d'un « magistère idéologique » qui règle, en principe, la diversité des interprétations individuelles et communautaires possibles de l'Écriture.⁴³⁹ En ce qui concerne les ADD de France, le croire et les pratiques sont, dans certaines circonstances, validés par la convention nationale, mais, d'une manière générale, ils sont laissés à la responsabilité des pasteurs et des

⁴³⁴ T. Lavigne, « Essai de typologie des pentecôtismes français », *Bulletin de la société de l'Histoire du Protestantisme Français* 149, 2003, p. 99-126, p. 121.

⁴³⁵ *Ibid.*

⁴³⁶ S. Fath, « L'autorité charismatique au cœur de l'Église : pentecôtisme et débat sectaire », *Études Théologiques et Religieuses*, 76^e année, n°3, 2001, p. 371-390, p. 388.

⁴³⁷ *Ibid.*

⁴³⁸ *Ibid.*

⁴³⁹ D. Hervieu-Léger, *La religion en mouvement : Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999, p. 201, 208.

communautés. Si dans le passé quelques pionniers des ADD, de par leur charisme, ont influencé le mouvement dans ses pratiques, ce n'est plus le cas aujourd'hui. Il n'y a pas à ce jour d'organe régulateur qui soit reconnu pour traiter des questions de théologies et de société. Cependant, il y a une théologie populaire, de base, qui est très présente toute l'année dans les études bibliques des Églises locales. S'il est exact que les instances des ADD n'interviennent que dans les grandes crises, elles participent à cette théologie de base par les « formulaires »⁴⁴⁰, étendus, il y a quelques années, à l'ensemble de la France, signe de préoccupation théologique de plus en plus forte.

Les expressions charismatiques sont aussi la cause de multiples divisions théologiques.⁴⁴¹ De nombreuses fractures existent en effet entre les différentes sensibilités pentecôtistes, concernant la lecture des dons spirituels (définition, action, rôle, importance). C'est pourquoi les charismes deviennent des « cloisons de distinction » entre les diverses familles pentecôtistes.⁴⁴² Ce cloisonnement concerne la valeur accordée aux dons spirituels : certaines communautés sont très centrées sur les dons spirituels et d'autres leur accordent un rôle secondaire ou du moins très cadré. Ce phénomène qui touche le pentecôtisme global concerne aussi les ADD de France. La mondialisation, avec son brassage de populations, recompose les Églises par un apport de croyants provenant de différentes familles pentecôtistes, et elle accentue les multiples lectures des dons spirituels au sein même des communautés. Le « bricolage religieux » constaté par les sociologues se trouve, nous semble-t-il, au sein des communautés pentecôtistes où les chrétiens élaborent leur propre système de croyances qu'ils associent ou mettent en opposition aux croyances validées par la communauté. Hervieu-Léger va dans ce sens quand elle écrit : « (m)ême les plus convaincus et les plus intégrés à une confession particulière font valoir leur droit à la recherche personnelle de la vérité. Tous sont amenés à produire eux-mêmes le rapport à la lignée croyante dans laquelle ils se reconnaissent ».⁴⁴³

⁴⁴⁰ Les « formulaires » sont un ensemble de questions théologiques, en rapport avec la confession de foi des ADD de France, que le pasteur postulant doit remplir. Ils sont ensuite examinés par une commission qui en fonction de son avis autorise ou non le postulant à intégrer le cursus pastoral.

⁴⁴¹ R. Hanss, « Les chemins de construction de l'identité pentecôtiste », in J.-C. Boutinon (dir.), *L'identité pentecôtiste*, Collection d'études pentecôtistes n°1, Léognan, SFE, 2013, p. 41-58, p. 53.

⁴⁴² *Ibid.*

⁴⁴³ D. Hervieu-Léger, *La religion en mouvement : Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999, p. 69.

Concernant les dons de l'Esprit, J. Garcia-Ruiz écrit au sujet des pentecôtistes du Guatemala :

« (c)eux qui ont reçu les "dons" peuvent révéler "les mystères", et ils peuvent apporter des orientations et des réponses sur la réalité sociale, politique et économique. Ce qui veut dire que le témoignage de la parole individuelle est le "lieu" de production théologique narrative et, en conséquence, que la parole individuelle prévaut sur la doctrine, ce qui engendre des mécanismes d'auto-affirmation individuelle et sociale qui ont une incidence indéniable sur le comportement et les formes d'action en société ». ⁴⁴⁴

Cette analyse nous semble également correspondre à des réalités que nous constatons en France où les croyants produisent des affirmations dites inspirées par Dieu, pour expliquer leur choix, leur orientation. Celles-ci étant difficiles à remettre en question quand les pentecôtistes affirment que l'Esprit agit dans tous les croyants, les guide, les inspire. L'expression « Dieu m'a mis à cœur » est souvent employée par le croyant pentecôtiste pour exprimer un ressenti qu'il pense venir de Dieu. Notons aussi que ce « pouvoir » que donne le Saint-Esprit produit dans certains cas des paroles (prophétiques, de sagesse, de connaissance...) que les croyants s'adressent entre eux, sans le contrôle de la communauté, et qui entraînent indéniablement une influence dans leurs comportements et leurs actions dans la société.

Ces différents constats posent la question de savoir qui fait véritablement autorité dans les Églises : la Bible ou les dons spirituels ; le bien commun ou l'épanouissement personnel de l'individu ; les croyances validées par la communauté ou celles que chaque croyant élabore dans sa quête de vérité ? Dans le pentecôtisme type ADD de France, il existe une ligne doctrinale assez nette, même si elle a besoin d'être présentée d'une manière plus visible, notamment par des ouvrages de référence. Cependant le manque de reconnaissance de la théologie, en tant que discipline à part entière pour réguler les croyances et les questions éthiques, ne permet pas aux théologiens d'apporter une pleine contribution au sein du mouvement.

⁴⁴⁴ J. Garcia-Ruiz, « La conception de la personne chez les pentecôtistes et néo-pentecôtistes au Guatemala. Millénarisme, fin de l'histoire et pouvoir », *Socio-anthropologie* [En ligne], 17-18/2006, mis en ligne le 16 janvier 2007. Accès : <https://journals.openedition.org/socio-anthropologie/462> [Réf. 07.06.2017], p. 10s.

2.4.4) L'expérience de l'Esprit et la sanctification

La naissance du pentecôtisme est intimement liée au mouvement de sainteté du 19^e siècle.⁴⁴⁵ Cet héritage où l'accent est mis sur la pureté de vie que produit la conversion marque aussi l'ecclésiologie du pentecôtisme. Toutefois, dès le début, la sanctification a fait débat entre les pentecôtistes d'orientation méthodiste ou baptiste : la question centrale était celle de savoir si la sanctification est une œuvre finie, accomplie par le Christ en faveur du croyant.⁴⁴⁶ Nous allons montrer que la notion de sanctification, telle qu'elle est utilisée chez les ADD en France, est comprise en termes d'obéissance – une interprétation qui favorise l'individualisme du croyant.

D'après Donald Gee, Dieu utilise trois agents divins pour sanctifier son peuple : le sacrifice (le sang), la Parole, le Saint-Esprit.⁴⁴⁷ Le sang sanctifie par la foi, la Parole sanctifie par l'obéissance et le Saint-l'Esprit sanctifie par la force qu'il communique au croyant pour marcher dans la volonté Divine.⁴⁴⁸ Dans la sanctification le croyant est acteur. La part de l'homme se traduit par une conduite de vie rigoureuse où le croyant domine son corps (1 Co 9, 25), se conserve pour Dieu (2 Tm 2, 21), fuit les passions de la jeunesse (2 Tm 2, 22).⁴⁴⁹ La sanctification est une activité de tous les jours. Gee écrit : « (i)l suffit que j'arrête de me sanctifier pendant une semaine pour que l'onction commence à quitter mon ministère ; il suffit que je marque un point d'arrêt dans quelque domaine que ce soit pour que mon ministère devienne pauvre et sans vie ».⁴⁵⁰ Pour Gee, la sanctification a deux aspects : la part de Dieu

⁴⁴⁵ M. Wenk, « The Church as Sanctified Community », in J. C. Thomas (éd.), *Toward a Pentecostal Ecclesiology. The Church and the Fivefold Gospel*, Cleveland, CPT Press, 2010, p. 105-135, p. 106.

⁴⁴⁶ Deux groupes dominants au début du pentecôtisme et qui le divisent toujours : Wesleyan-Holiness Denomination et les Reformed-Higher life Pentecostals. Les « Wesleyan-Holiness Denomination » avec entre autres les Églises de Dieu, les Églises du Nazaréen ; la sanctification est une seconde « crise » et le baptême de l'Esprit une troisième œuvre de la grâce. Les « Reformed Higher Life Pentecostal » d'influence baptiste sous l'impulsion du pasteur W. H. Durham (1873-1972) et leur position sur l'œuvre finie au calvaire, dont font partie les ADD ; le croyant est justifié et sanctifié à la conversion (avec l'idée que la sanctification est un processus qui dure toute la vie) et le baptême de l'Esprit représente une seconde expérience de la grâce. D. Leggett, « The Assemblies of God Statement on Sanctification (A Brief Review by Calvin and Wesley) », *Pneuma*, Vol. 11, N°2, 1989, p. 113-122, p. 114. Voir aussi E. J. Rybarczyk, *Beyond Salvation : Eastern Orthodoxy and Classical Pentecostalism on Becoming Like Christ*, Eugene, Wipf and Stock, 2006 (1^{re} édition 2004), p. 187-192.

⁴⁴⁷ D. Gee, *Maintenant que vous êtes baptisé dans le Saint-Esprit* (trad. par H. Rey), Grézieu La Varenne, Viens et Vois, 1989, p. 48s.

⁴⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁴⁹ D. Gee, *op. cit.*, p. 51s.

⁴⁵⁰ *Ibid.*

accomplie par le sacrifice du Christ que le croyant reçoit par la foi, et la part de l'homme qui, jour après jour, recherche la sanctification, avec l'aide du Saint-Esprit.

Nous avons mentionné le rôle central du pasteur au sein du pentecôtisme. L'une des fonctions du pasteur est de rappeler les valeurs chrétiennes et d'encourager les croyants à les vivre, à se sanctifier. Pour Gee, en se référant aux épîtres néotestamentaires, la préoccupation habituelle des pasteurs était « de conduire les croyants des diverses assemblées locales à travailler à leur propre salut avec crainte et tremblement, car c'est Dieu qui produisait en eux le vouloir et le faire selon son bon plaisir ». ⁴⁵¹ Frank La Barbe précise : « (l)e message du pasteur, lors du culte dominical, a pour fonction de rappeler l'importance des normes (bibliques) et des valeurs (l'application concrète des normes dans la vie quotidienne). Cette dimension "socialisante" du message dominical est plus systématique et plus soulignée pour les ADD selon nos observations ». ⁴⁵² Ceci est exact, tout en notant que la prédication pentecôtiste touche une diversité de thèmes pour encourager les croyants dans leur marche avec le Christ. D'une manière générale la sanctification est comprise au sein des ADD en France en termes d'obéissance et en termes de valeurs ou de normes chrétiennes.

L'approche individualiste de la sanctification se retrouve dans les ADD américaines. Dennis Leggett constate que la responsabilité de la sanctification est centrée sur le croyant plutôt que sur Dieu. Cette vision fait dépendre la sanctification d'un ensemble de règles à suivre et néglige premièrement la recherche de l'action gracieuse du Saint-Esprit. ⁴⁵³

Dans son article *the Sanctified Community*, Matthias Wenk ⁴⁵⁴ constate que dans les différents milieux pentecôtistes (d'orientation méthodiste ou baptiste), tous partagent la nécessité d'une vie personnelle pure. Il souligne que pour les pentecôtistes « la puissance et les dons du Saint-Esprit ne peuvent uniquement opérer que dans des

⁴⁵¹ D. Gee, *op. cit.*, p. 10.

⁴⁵² F. La Barbe, « L'espoir plus que la mémoire : une religion du changement personnel », in S. Fath – J. P. Willaime (dir.), *La nouvelle France protestante. Essor et recomposition au XXI^e siècle*, Genève, Labor et Fides, 2011, p. 314-328, p. 321 note 13.

⁴⁵³ D. Leggett, « The Assemblies of God Statement on Sanctification (A Brief Review by Calvin and Wesley) », *Pneuma*, Vol. 11, N°2, 1989, p. 113-122, p. 121.

⁴⁵⁴ M. Wenk est pasteur et théologien en Suisse.

vases purifiés ». ⁴⁵⁵ La recherche d'une vie pure est donc encouragée par le désir d'être au bénéfice de la puissance de l'Esprit. Dans les débuts du pentecôtisme, l'idée de pureté de vie s'est traduite par l'observation de règles rigoureuses. Celles-ci ont créé un climat de crainte et une compréhension individualiste de la sanctification.

Wenk fait remarquer :

« (q)u'une telle approche de la sanctification conduisait souvent au légalisme et faisait place à un mécanisme de puissance et de contrôle au sein des Églises. Cela encourageait par la suite à un concept individualiste de la sainteté avec un accent sur les vertus ou devoirs personnels. Cela mettait également un climat de crainte (en ne se conformant pas aux standards élevés de sainteté, et par conséquent n'étant pas prêt pour le retour de Jésus) ainsi qu'un sens de séparation du reste de la société ». ⁴⁵⁶

Effectivement le rigorisme des débuts au sein des communautés pentecôtistes a influencé les croyants sur leur conception de la sanctification et leur rapport au monde. Même si aujourd'hui, le légalisme des débuts n'existe plus dans une grande majorité de communautés pentecôtistes, la sanctification demeure comprise en terme de devoir et de la responsabilité du croyant seul.

Le caractère individualiste de la sanctification est aussi accentué par la recherche de l'expérience de l'Esprit qui est comprise comme une possibilité de transformation : en vivant des expériences avec Dieu le croyant peut être transformé. Keith Warrington reconnaît que « les pentecôtistes attachent une grande valeur aux rencontres avec Dieu fondées sur l'expérience, car elles ont le potentiel de transformer les croyants ». ⁴⁵⁷ Ainsi la sanctification est à la fois perçue comme la conséquence de l'obéissance à des règles de conduite, et comme la conséquence du potentiel transformant des rencontres avec Dieu.

⁴⁵⁵ « ... the power and the gifts of the Holy Spirit can only operate in purified vessels », M. Wenk, « The Church as Sanctified Community », in J. C. Thomas (éd.), *Toward a Pentecostal Ecclesiology. The Church and the Fivefold Gospel*, Cleveland, CPT Press, 2010, p. 105-135, p. 109.

⁴⁵⁶ « Needless to say, such an approach to sanctification often led to legalism and gave way to power and control mechanism within churches. It further encouraged an individualistic concept of holiness with an emphasis on personal virtues or duties. It also fostered a climate of fear (not complying with the high standards of holiness and thereby not being ready at the return of Jesus) as well as a sense of separation from the rest of society », M. Wenk, *op. cit.*, p. 110.

⁴⁵⁷ K. Warrington, « Une théologie de la rencontre (trad. I. Pinard) », in *ISTINA*, LVII, n° 4, octobre-décembre, 2012, p.339-356, p. 355.

2.4.5) L'expérience de l'Esprit et son rapport à la tradition

Il n'y a pas, dans le pentecôtisme français, le réflexe de la mémoire écrite de leur histoire, par crainte qu'elle ne devienne une tradition. Le rapport avec la tradition a toujours été compliqué pour le pentecôtisme qui a vu en elle l'une des raisons de l'échec des Églises historiques, de leur effritement spirituel. La transmission des valeurs prêchées s'est faite d'une manière orale, avec le risque que s'y associent des valeurs et des pratiques prises dans d'autres croyances ou coutumes. Comme le note Romuald Hanss, au sujet des Églises de l'hémisphère sud :

« (n)ous remarquons également que dans l'hémisphère sud des Églises pentecôtistes-charismatiques n'ayant pas une tradition spirituelle de l'Église sont plus sérieusement tentées de puiser dans l'histoire et les coutumes traditionnelles ancestrales qui possèdent une forte conscience du monde spirituel. »⁴⁵⁸

Le pentecôtisme entretient un paradoxe : d'un côté il ne se reconnaît pas comme appartenant à une tradition religieuse à l'instar des religions historiques et, de l'autre, il revendique l'inspiration de ses pratiques de l'Église des débuts. Les pentecôtistes, comme d'autres mouvements religieux « souhaitent réaffirmer une tradition spécifique, impulser une orientation qui valorise "le retour aux sources", "le retour au texte" ou ce qui est représenté comme un âge d'or religieux, par rapport à une modernité en perdition ». ⁴⁵⁹ Ceci correspond à la compréhension qu'a le pentecôtisme de l'effusion du Saint-Esprit comme œuvre de restauration de l'Église. Cecil M. Robeck souligne que « les pentecôtistes ont mis en avant leur *discontinuité* avec l'Histoire. Ils ont cherché à affirmer l'identité pentecôtiste en dehors des formes classiques du christianisme. Ils ont choisi d'adopter une méthode historique qui parle de "restauration" ». ⁴⁶⁰ Cela explique en partie la difficulté pour le pentecôtisme de se référer aux acquis théologiques du passé.

Plusieurs auteurs soulignent l'importance d'une culture ou d'une mémoire religieuse pour la transmission d'une religion et la construction morale du sujet. D'après Olivier

⁴⁵⁸ R. Hanss, « Les chemins de construction de l'identité pentecôtiste », in J.-C. Boutinon (dir.), *L'identité pentecôtiste*, Collection d'études pentecôtistes n°1, Léognan, SFE, 2013, p. 41-58, p. 48.

⁴⁵⁹ Cf. O. Bobineau, « La troisième modernité, ou « l'individualisme confinitaire » », *SociologieS* [En ligne], Théories et recherches, mis en ligne le 6 juillet 2011. Accès : <http://sociologies.revues.org/3536> [Réf. 25.11.2016], p. 13s.

⁴⁶⁰ C. M. Robeck, « Les pentecôtismes, entre passé et présent, et l'Église dans 300 ans (trad. par P. M. Desjardins) », *ISTINA*, LIX, n° 2-3, avril-septembre 2014, p. 139-149, p. 147.

Roy, la transmission durable d'une religion passe par la culture : « les religions dominantes ont été de formidables machines à fabriquer du culturel » ;⁴⁶¹ mais aussi « la religion n'est pas une culture, mais elle ne peut exister en dehors d'une culture ».⁴⁶² Selon Danièle Hervieu-Léger, la transmission d'une mémoire religieuse engage directement le devenir d'une religion.⁴⁶³ Elle écrit à ce sujet que

« (l)a possibilité qu'un groupe humain (aussi bien qu'un individu) se reconnaisse comme partie d'une lignée dépend en effet, au moins pour une part, des références au passé et des souvenirs qu'il a conscience de partager avec d'autres, et qu'il se sent responsable de transmettre à son tour. Or l'un des traits majeurs des sociétés modernes, c'est précisément qu'elles ne sont plus des "sociétés de mémoire", toutes entières ordonnées à la reproduction d'un héritage ».⁴⁶⁴

Les religions historiques sont des religions de tradition qui communiquent un héritage. A l'inverse le pentecôtisme néglige la valeur de la transmission d'une mémoire, de la prise en compte dans le développement moral du sujet de la dimension d'appartenance à une histoire, d'une tradition héritée du passé. Romuald Hanss, missionnaire et théologien des ADD, écrit au sujet du pentecôtisme :

« (o)n remarque comme une volontaire/involontaire incapacité à gérer son propre héritage et à assumer sa propre histoire en nourrissant sa mémoire. Le Pentecôtisme s'oblige à pratiquer une théologie de la rupture sous couvert de l'œuvre de l'Esprit. On développe ainsi une notion d'un Saint-Esprit déconstructeur-reconstructeur au lieu d'un Saint-Esprit créateur ».⁴⁶⁵

La volonté pour le pentecôtisme d'être en rupture avec son histoire, pour demeurer ouvert à la conquête de nouveaux chemins donnés par le Saint-Esprit, lui fait courir le risque que ses propres rejetons ne lui ressemblent, dans l'avenir, que de peu.⁴⁶⁶ Cette vision de l'action du Saint-Esprit entraîne une difficulté à se référer aux expériences du passé et aux filiations historiques et théologiques qui sont à l'origine de sa foi.⁴⁶⁷ Cependant la réalité est que le pentecôtisme trace souvent de nouveaux chemins sur des sillons qui déjà existent.⁴⁶⁸ Le manque de référence à la tradition pose la question du magistère existant dans le pentecôtisme : celui de l'Écriture ou

⁴⁶¹ O Roy, *La sainte ignorance*, Paris, Seuil, octobre 2008, p. 93.

⁴⁶² O Roy, *op. cit.*, p. 88.

⁴⁶³ D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 2008 (1^{re} édition 1993), p. 180.

⁴⁶⁴ D. Hervieu-Léger, *op. cit.*, p. 177.

⁴⁶⁵ R. Hanss, « Les chemins de construction de l'identité pentecôtiste », in Boutinon J.-C. (dir.), *L'identité pentecôtiste*, Collection d'études pentecôtistes n°1, Léognan, SFE, 2013, p. 41-58, p. 56.

⁴⁶⁶ *Ibid.*

⁴⁶⁷ *Ibid.*

⁴⁶⁸ *Ibid.*

de l'Esprit ?⁴⁶⁹ Tout l'enjeu est de trouver la bonne mesure entre l'expérience de l'Esprit et une ecclésiologie porteuse d'un passé « qui donne un sens au présent et contient l'avenir ». ⁴⁷⁰

2.4.6) L'expérience de l'Esprit et son rapport à la communauté

Le pentecôtisme définit l'Église locale comme le rassemblement de personnes qui confessent une même foi, se réunissent dans un même lieu pour prier ensemble et écouter l'enseignement de la Parole.⁴⁷¹ Les membres de l'église locale constituent l'Église même s'ils ne sont pas rassemblés (cf. Ac 14, 27).⁴⁷² Tous les croyants appartiennent au *corps universel du Christ* (l'Église universelle), tout en étant identifiables comme chrétien dans l'Église locale.⁴⁷³ Dans l'approche pentecôtiste, les chrétiens ne peuvent pas vivre leur foi seuls, car ils sont des disciples, des frères et sœurs, des membres du corps du Christ.⁴⁷⁴ Cependant, les expériences de l'Esprit, comme nous venons de le voir précédemment, semblent placer l'Église dans un rôle secondaire.

Sur ce point, concernant les dons charismatiques, Romuald Hanss écrit : « (a)insi, l'Église est plus perçue dans son aspect fonctionnel d'administratrice des dons charismatiques et des ministères-dons (apôtre, prophète, évangéliste, pasteur, docteur) que dans son essence naturellement charismatique ». ⁴⁷⁵ L'auteur observe la tendance, dans une frange du pentecôtisme, à opposer les dons charismatiques avec le « canal » d'où ils proviennent : c'est-à-dire l'Église, corps de Christ. Il donne l'exemple d'individus qui cumulent à la fois un ministère et les dons charismatiques et qui incarnent à eux seuls « un véritable contrepoids à la figure institutionnelle de l'Église ». ⁴⁷⁶ Effectivement ceci correspond à ce que nous rencontrons dans le pentecôtisme, tout en notant que dans d'autres domaines, politiques et associatifs, certaines personnalités peuvent également, par leur charisme, avoir le même type de

⁴⁶⁹ R. Hanss, *op. cit.*, p.57.

⁴⁷⁰ D. Hervieu-Léger, *La religion en mouvement : Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999, p. 66s.

⁴⁷¹ G.P. Duffield – N. M. Van Cleave, *Fondations of Pentecostal Theology*, San Dimas, L.I.F.E. Bible College, 1987, (1^{re} édition 1983), p. 421.

⁴⁷² *Ibid.*

⁴⁷³ *Ibid.*

⁴⁷⁴ *Ibid.*

⁴⁷⁵ R. Hanss, « Les chemins de construction de l'identité pentecôtiste », in J.-C. Boutinon (dir.), *L'identité pentecôtiste*, Collection d'études pentecôtistes n°1, Léognan, SFE, 2013, p. 41-58, p. 54.

⁴⁷⁶ *Ibid.*

rapport avec l'institution dont ils dépendent. Il faut aussi prendre en compte que l'inclinaison épiscopale du pentecôtisme, caractérisée par des individus ayant un charisme spécial, est essentiel dans le maintien de son identité pentecôtiste.⁴⁷⁷

Comment l'Église est-elle comprise chez le croyant pentecôtiste ? Est-elle reconnue comme le lieu où il apprend à devenir un disciple de Christ ? Est-elle reconnue comme étant qualifiée et mandatée par Dieu pour le perfectionnement des saints ? Les « croyants zappeurs » ou, pour reprendre l'expression de Hervieu-Léger, « les croyants baladeurs »⁴⁷⁸ montrent que le rapport à la communauté est aujourd'hui envisagé d'une manière différente que dans le passé. L'injonction de la modernité à l'émancipation des personnes de leur inscription coutumière et communautaire oblige le « sujet à s'inventer lui-même », à construire sa propre morale et son identité.⁴⁷⁹ Notre hypothèse concernant le rapport du croyant pentecôtiste à sa communauté est la suivante : d'un côté, elle représente le lieu où il peut puiser des valeurs, des enseignements qu'il reconnaît importants pour construire sa propre identité de chrétien, se construire une vie sociale (cercle d'amis) ; et de l'autre il peine à reconnaître le caractère institutionnel et spirituel de la communauté de foi. L'emphase sur l'expérience de l'Esprit et sur une rencontre personnelle avec le Christ nous semble dévaloriser l'Église, elle-même suscitée et formée par l'Esprit.

2.5) Conclusion

Le pentecôtisme est un christianisme de conversion qui fait de la rencontre personnelle avec Dieu le fondement de la vie chrétienne. Il est qualifié de mouvement émotionnel, par l'accent mis sur l'expérience de l'Esprit (la glossolalie, le prophétisme, la guérison), mais aussi par l'affectivité dans le culte. Sa référence et son attachement à l'Écriture fondent son identité chrétienne. Le pentecôtisme est balayé par différents courants qui accentuent sa diversité et augmentent l'impression d'un croire flottant non encadré par des institutions. Les pasteurs et autres leaders charismatiques (prophètes, chanteurs...) sont centraux dans l'ecclésiologie

⁴⁷⁷ S. Chan, *Pentecostal Ecclesiology : An Essay on the Development of Doctrine*, Blandford Forum, Deo Publishing, 2011, p. 112s.

⁴⁷⁸ D. Hervieu-Léger, *La religion en mouvement : Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999, p. 25.

⁴⁷⁹ C. Plasse-Bouteyre, « Communauté et communautarisme aujourd'hui. Le lien social en question », *Revue Théophilyon*, tome 11/1, janvier 2006, p. 9-27., p. 13s.

pentecôtiste. Nous retrouvons dans le pentecôtisme en France les grandes lignes qui caractérisent le pentecôtisme dans le monde.

Plusieurs points développés sur le pentecôtisme convergent avec l'analyse faite par Hauerwas sur l'homme moderne :

- i) L'homme moderne se trouve face à une prolifération de valeurs morales, de choix possibles que la modernité suscite et libère. Il construit sa propre moralité. Nous avons vu la disponibilité du croyant pentecôtiste à de nouvelles expériences, sollicité par une surenchère de propositions et de pratiques religieuses ;
- ii) La coupure de l'homme moderne avec une histoire, une tradition se constate aussi dans le pentecôtisme. Les croyants pentecôtistes ne se reconnaissent pas comme les héritiers d'une mémoire religieuse, d'une tradition ;
- iii) Le discours moral moderne qui emploie le langage de la liberté et qui encourage l'individualisme se retrouve dans le pentecôtisme. Le pentecôtisme se caractérise par une individualisation du croire qui provient de l'approche qu'il a de la conversion et de l'emphase mise sur l'expérience de l'Esprit.

Nous avons vu que l'accent mis sur « l'expérience de l'Esprit » et « les rencontres avec Dieu » influencent le croyant dans sa relation avec sa communauté ainsi que dans sa marche avec le Christ. Nous avons constaté les points suivants qui à notre avis constituent les problématiques que rencontre le pentecôtisme en France :

L'idée de conversion, qui consiste à vivre une rencontre personnelle avec Dieu, ne prend pas suffisamment en compte l'apport de l'Église dans la démarche de conversion de l'individu. En effet, la personne qui naît par le Saint-Esprit à la vie nouvelle peut l'expérimenter indépendamment d'une relation physique avec l'Église. Cependant les moyens (témoignages de personnes, prospectus, médias, etc.) qui conduisent des individus à la conversion sont l'expression de la présence de l'Église dans le monde.

La surenchère religieuse oblige les communautés à maintenir une offre variée pour séduire et fidéliser leurs membres. Celle-ci répond, à une logique de marché où les croyants sont sollicités, mais aussi, à la disponibilité du croyant pentecôtiste à

vivre de nouvelles expériences avec Dieu. Dans cette perspective l'Église peut devenir pour le croyant un lieu qui doit répondre à ses attentes, comme un ressourcement dans lequel l'individu est au centre.

La recherche systématique des croyants à vivre des rencontres avec Dieu peut s'avérer peu profitable à son développement moral. Les critiques d'auteurs pentecôtistes en soulignent les risques : d'une immaturité spirituelle ; de vivre des expériences contraires à l'Écriture ; d'une dépendance au sensationnel. A cela s'ajoute le risque que l'émotionnel ne devienne un marqueur de vérité.

La sanctification est abordée d'un point de vue individuel. Elle est comprise en terme d'obéissance, et son caractère individuel est accentué par les rencontres avec Dieu, lesquelles sont reconnues comme permettant au croyant de faire des progrès. La sanctification pose la question du rôle de la communauté dans le développement moral du croyant.

L'expérience de l'Esprit favorise – parce que le croyant est rempli du Saint-Esprit – une démocratisation de l'interprétation de l'Écriture, des paroles dites inspirées que les croyants s'adressent et qui prévalent sur la doctrine. Cette situation est accentuée par la place de la théologie au sein des ADD de France : celle-ci n'est sollicitée que pour des « situations de crises », même si une théologie de « base » est présente au sein des communautés. Elle pose le problème de qui fait autorité : les croyances validées par la communauté ou celles que chaque croyant s'approprie au gré de ses expériences.

La vision qu'a le pentecôtisme de l'action du Saint-Esprit a des conséquences quant à son rapport à la tradition. Nous avons vu que le manque de référence à une mémoire religieuse ainsi qu'à une tradition théologique peut être problématique pour l'émergence d'une lignée de croyants, d'une pérennité institutionnelle. La vision de l'effusion du Saint-Esprit comme œuvre de restauration en faveur de l'Église, et l'idée que l'Esprit veut conduire le croyant dans de nouveaux chemins, accentuent la difficulté, chez les pentecôtistes, à se référer aux expériences du passé et aux filiations historiques et théologiques qui sont à l'origine de leur foi.

Ces différents points questionnent le pentecôtisme sur sa compréhension de l'Église et de son rôle. Face à ces réalités qui touchent le pentecôtisme, Hauerwas apporte une alternative que nous voulons maintenant développer.

2^e Partie : L'éthique du caractère selon Hauerwas

1) La spécificité de l'éthique chrétienne

Dans ce chapitre, nous présenterons les éléments qui caractérisent pour Hauerwas l'éthique chrétienne et sur lesquels il construit son ecclésiologie. Hauerwas considère que l'éthique chrétienne doit premièrement répondre à la question « qui devons-nous être ? » d'où la nécessité qu'elle s'attache à sa spécificité afin d'offrir les ressources nécessaires au croyant pour vivre sa foi.¹ Le récit de Jésus fait la spécificité de l'éthique chrétienne et permet de connaître, à partir de l'explication de la communauté de foi, les vertus qui la caractérisent.²

Le plaidoyer de Hauerwas pour une éthique chrétienne spécifique est motivé par les éléments suivants :

- i) La condition de l'homme moderne qui, pour Hauerwas, se trouve dans un chaos moral dû à la prolifération des valeurs produites par la modernité : d'où l'idée de « spécificité » face au relativisme ;
- ii) L'échec d'une théologie qui n'a pas su donner les moyens éthiques, alternatifs, pour répondre aux besoins des chrétiens dans leur développement moral, mais qui a cherché d'autres buts : d'où l'idée de « spécificité » comme référence à un type de vie particulière ;
- iii) La visée différente de l'éthique chrétienne avec des principes universels : c'est l'idée de « spécificité » pour affirmer la différence de l'éthique chrétienne avec d'autres éthiques.

1.1) Hauerwas et la loi naturelle

Nous avons eu l'occasion de noter la proximité de Hauerwas avec l'église catholique, mais un des points de désaccord entre celle-ci et notre théologien concerne le concept de la « loi naturelle ». Dans son discours moral, l'Église catholique a souvent

¹ *RP*, p. 70s.

² Cf. *RP*, p. 71.

recours à la loi naturelle.³ La notion de « loi naturelle » implique qu'il existe une éthique universelle et des valeurs morales universelles.⁴

Donnons un exemple clé : le pontificat de Benoît XVI a redonné un intérêt prononcé pour la loi naturelle.⁵ Il a, lorsqu'il était encore cardinal, exposé, dans un débat public en 2000, avec le philosophe italien Paolo Flores d'Arcais, sa défense de la loi naturelle, à partir des droits inviolables de l'homme. Dans ce débat, il a souligné la position du tribunal de Nuremberg qui a mentionné « qu'il y avait des droits qui ne pouvaient être remis en question par aucun gouvernement ».⁶ À l'université de Latran en 2007, en tant que pape, Benoît XVI a redit l'importance de la référence à la loi naturelle comme « le seul rempart valable contre l'abus de pouvoir ou les pièges de la manipulation ».⁷ Que ce soit en tant que cardinal ou pape, Benoît XVI laisse entendre que, « les droits de l'homme ne sont pas de simples conventions démocratiques, mais qu'ils ont un fondement absolu dans la loi naturelle ».⁸

La position catholique se réfère aussi aux paroles de l'apôtre Paul (Rm 2, 14,15) qui évoque une loi « écrite dans le cœur de l'homme et par conséquent, aujourd'hui également, tout simplement accessible ».⁹ Ce concept théologique permet aux chrétiens « de poser que ce qu'ils affirment dans leur foi à propos de la vérité de l'humain est susceptible d'être débattu et soutenu par la raison ».¹⁰ La loi naturelle, loi non écrite, a comme premier principe celui de « faire le bien et éviter le mal » : de cette vérité découlent les jugements éthiques qu'il faut respecter.¹¹ Ceux qui se réfèrent à la loi naturelle la considèrent comme étant déjà la norme inscrite par le Créateur. Elle est un guide, et donc une possibilité de convergence dans les débats éthiques avec ceux qui se laissent influencer par cette même loi.¹² En faisant appel à la loi naturelle, les débats se situent au niveau de la conscience, sans faire appel à

³ M. Dubost – S. Lalanne, *Le nouveau théo : L'encyclopédie catholique pour tous*, Paris, Mame, 2009, p. 908.

⁴ L. Sowle Cahill, « L'éthique communautarienne et le catholicisme américain », *Recherches de science religieuse*, tome 95/1, 2007, p. 21- 40, p. 29.

⁵ G. Médevielle, « La loi naturelle selon Benoît XVI », *Études*, 2009/3, (Tome 40), p. 353-364, p. 353.

⁶ Cité par G. Médevielle, *op. cit.*, p. 355.

⁷ *Ibid.*

⁸ G. Médevielle, *op. cit.*, p. 355.

⁹ Benoît XVI, *Loi naturelle et conscience chrétienne*, Paris, Pierre Téqui, 2012, p. 8.

¹⁰ G. Médevielle, *op. cit.*, p. 353-364.

¹¹ Benoît XVI, *op. cit.* 8, 9.

¹² Benoît XVI, *op. cit.*, p. 11. Voir aussi S. Delacroix (dir.), *Vatican II*, Paris, Bayard, 2002, GS16, p. 249.

l'autorité de la Révélation à laquelle ceux qui ne sont pas chrétiens n'ont pas à se soumettre.¹³ Le recours à la loi naturelle permet que le débat soit ouvert à tous.¹⁴

Pour Benoît XVI, la raison et non la foi permet le discernement des valeurs inscrites ou contenues dans la loi naturelle.¹⁵ Mais, comme le souligne Henri Blocher (*1937), ce concept sous-estime les effets du péché (cf. Ep 4, 17-24), lequel modifie dans l'homme naturel sa compréhension du bien et du mal et par conséquent son jugement éthique.¹⁶ Pour Calvin, la raison en tant que don naturel a été touchée par le péché, et même si elle « n'a pu être entièrement éteinte », elle a été « en partie débilitée et en partie corrompue ».¹⁷ La capacité de la raison à discerner entre le bien et le mal n'est donc pas fiable et ne peut être tenue comme « voie certaine pour chercher la vérité ».¹⁸

La raison est, pour Hauerwas, notre habileté à agir et à expliquer nos actions, mais elle ne peut être l'unique arbitre dans nos choix éthiques.¹⁹ Il n'y a pas d'opposition entre raison et foi, mais la nécessité que la raison soit guidée dans ses choix. En tant que chrétiens, « nous sommes appelés à agir de façon juste, non pas simplement parce qu'un acte peut être démontré comme universellement juste, mais parce que Dieu veut que nous agissions ainsi ».²⁰

Il y a, d'après Hauerwas, dans l'attachement à la loi naturelle, la croyance en la possibilité de trouver des terrains d'accord, de participer à un « forum public », entre croyants, non-croyants et les différentes appartenances religieuses, sur les sujets de société.²¹ Les tentatives de développer une « éthique de la loi naturelle » sont pour notre théologien la volonté « de soutenir une morale prétendument commune

¹³ M. Dubost – S. Lalanne, *Le nouveau théo : L'encyclopédie catholique pour tous*, Paris, Mame, 2009, p. 909.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Benoît XVI, *op. cit.*, p. 15.

¹⁶ H. Blocher, « L'éthique chrétienne : ses fondements, les enjeux et la place qui lui revient », *Hokhma* 86, 2004, p. 11-22, p. 16.

¹⁷ J. Calvin, *L'institution chrétienne*, Livres I et II, Fontenay-sous-Bois/Aix-en-Provence, Éditions Kerygma/Éditions Farel, 1978, II, II, 12.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *TT*, p. 65.

²⁰ *EC*, p. 172.

²¹ *RP*, p. 126.

destinée à l'organisation libérale de la société ».²² Il y voit aussi un moyen pour « prendre note des points d'accord au sein d'une communauté chrétienne largement dispersée et pluraliste ».²³ Hauerwas considère que cette forme d'éthique est encline à se préoccuper avant tout des actes.²⁴ Les arguments en faveur de la loi naturelle prennent, selon Hauerwas, une forme idéologique ; car « il est loin d'être clair de savoir comment ou pourquoi les questions des statuts et des types de normes et de principes moraux sont intrinsèquement liées à la loi naturelle ».²⁵ Dans la pensée de notre auteur, nos valeurs morales sont liées à notre environnement, même si nous n'arrivons pas à en définir leurs origines.²⁶ Cependant, il existe, pour Hauerwas, une loi naturelle fondamentale qui est l'interdiction de tuer : « (n)ous n'avons pas été créés pour nous tuer, mais pour être en communion les uns avec les autres. Il n'existe pas de loi naturelle plus fondamentale que l'interdiction de tuer ».²⁷ Ces paroles sont à mettre en relation avec le pacifisme radical qui est le fondement de l'éthique de Hauerwas.

D'après Hauerwas, « l'éthique chrétienne ne participe pas d'un point de vue théologique à la loi naturelle, comprise en tant que morale, indépendante et suffisante ».²⁸ Le problème que pose le concept de loi naturelle est de laisser supposer que les croyances chrétiennes ne sont pas beaucoup différentes des autres éthiques.²⁹ Il écrit : « (c)e que je refuse de faire est d'utiliser l'idée abstraite de "nature" pour légitimer l'essai de faire de l'éthique comme si Dieu n'existait pas ».³⁰ Il y a un risque, pour Hauerwas, « à faire du christianisme un additif mineur à une éthique que chaque homme peut découvrir par sa seule raison ».³¹ À l'inverse, pour d'autres théologiens ou philosophes, les principes moraux que l'on retrouve dans des

²² S. Hauerwas, « Contre le sujet libéral sans histoire, une Église qui a du temps. Établir des liens, un essai pour me comprendre moi-même (trad. par D. Müller) », in *Sujet moral et communauté*, Études d'éthique chrétienne NS, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2007, p. 45-58, p. 55.

²³ *RP*, p.113.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ « ... it is by no means clear how or why questions of the status and types of moral norms and principles are intrinsically tied to natural law », *TT*, p. 57.

²⁶ *RP*, p. 42.

²⁷ *ADG*, p. 194s.

²⁸ «... Christian ethics theologically does not have a stake in natural law understood as an independent and sufficient morality », *TT*, p. 58.

²⁹ J. Stout, *Democracy & Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 2004, p. 146.

³⁰ S. Hauerwas, *op. cit.*, p. 54s.

³¹ Huguenin F., *Résister au libéralisme. Les penseurs de la communauté*, Paris, CNRS Éditions, 2009, p. 120.

cultures autres que chrétiennes, tels que la fidélité conjugale, le respect de la vie ou la condamnation de l'inceste, attestent que ceux-ci sont pris dans une création dotée d'un ordre.³² S'il y a des principes moraux communs, ils sont pour la conservation du monde³³, mais ils n'ont pas la portée sotériologique de l'éthique chrétienne.³⁴

1.2) Les éléments qui fondent la spécificité de l'éthique chrétienne

Hauerwas insiste sur le caractère spécifique de l'éthique chrétienne. Il considère les qualités morales chrétiennes différentes des qualités morales universelles, même s'il peut se trouver des zones de convergences. Car : « (i)nsister sur le caractère distinctif de l'éthique chrétienne ne revient pas à nier l'existence de points de contact entre cette éthique et d'autres formes de vie morale. Quand bien même ces points de contact seraient nombreux, ils ne suffiraient pas pour fonder une "éthique universelle" sur la nature humaine en soi ». ³⁵ Par définition, l'éthique chrétienne est spécifique, car l'Évangile de Jésus Christ en est l'origine ; si ce n'était pas le cas, on ne parlerait pas d'éthique chrétienne. Pour notre auteur, même s'il est possible d'apprécier les valeurs des différentes morales, il ne faut pas tomber dans le piège du relativisme. Il note que les éthiciens des autres religions ont, eux aussi, le désir d'affirmer la spécificité de leur position.³⁶

1.2.1) La nature narrative de l'éthique chrétienne

La réflexion théologique de Hauerwas s'appuie premièrement sur la notion que Dieu s'est lui-même révélé.³⁷ C'est par l'histoire de Jésus que Dieu se fait connaître aux hommes. Ce récit est le fondement de l'éthique chrétienne :

« (n)ous chrétiens, [...], nous savons que la paix n'est possible que dans la mesure où nous apprenons à reconnaître et à servir le Seigneur de ce monde, qui a voulu se faire connaître à travers une histoire bien définie et concrète. C'est pour cette raison que l'éthique chrétienne maintient l'importance de son qualificatif : la paix que des chrétiens incarnent et qu'ils offrent au monde est

³² O. O'Donovan, *Résurrection et expérience morale* (trad. par J.-Y. Lacoste), Paris, Puf, 1992, p. 21.

³³ J. Ansaldi, *Éthique et sanctification*, Genève, Labor et Fides, Le champ éthique n°9, 1983, p. 56.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *RP*, p. 127.

³⁶ *HR*, p. 166.

³⁷ S. Wells, *Transforming Fate into Destiny. The Theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Eugene, Cascade Book, 2004 (1^{re} édition 1998), p. 53.

fondée sur un Royaume qui s'est rendu présent dans la vie de Jésus de Nazareth ». ³⁸

L'histoire de Jésus fait la spécificité de l'éthique chrétienne. Hauerwas écrit : « ... les tentatives récentes d'identifier l'éthique chrétienne avec une éthique humaine universelle passent à côté du fait que tous les exposés de la vie morale dépendent d'un récit ». ³⁹ Pour les chrétiens, le récit de Dieu est le seul vrai récit par lequel ils peuvent rattacher leurs convictions morales. ⁴⁰ L'accès à ce récit est rendu possible par la médiation de l'Écriture. ⁴¹ D'où l'importance de comprendre « le récit de Dieu que l'on trouve en Israël et en Jésus, comme étant la base nécessaire pour n'importe quel développement moral qui soit chrétiennement significatif ». ⁴² Pour Hauerwas, l'éthique chrétienne commence par un récit particulier. Dieu a, par la résurrection de Jésus, changé d'une manière décisive l'histoire des hommes. ⁴³ C'est pourquoi « nous devons continuer à commencer par le "particulier", l'historique, non parce qu'il n'y a pas d'autre endroit où commencer, mais parce que c'est là où Dieu commence ». ⁴⁴ D'après Hauerwas, l'éthique chrétienne ne peut faire autrement que commencer là où Dieu commence : par l'histoire de Jésus et non d'un point de vue universel.

La tâche de l'éthique chrétienne est de montrer ce en quoi elle diffère des autres éthiques, dans ses obligations et ses pratiques. ⁴⁵ L'éthique chrétienne, pour être vraiment vécue, « exige le genre d'orientation de caractère trouvé dans le récit, au travers duquel nous chrétiens, nous apprenons à connaître et à être comme Dieu » ; ⁴⁶ c'est pourquoi elle ne peut s'inspirer de valeurs universelles, accessibles par la raison, mais du récit du pardon acquis à la croix. La vérité qui libère et affranchit le croyant « ne vient pas en essayant de prendre un point de vue universel, mais au travers d'une lutte pour vivre honnêtement par rapport à une tradition

³⁸ *RP*, p. 46s.

³⁹ *RP*, p. 128.

⁴⁰ *CC*, p. 149.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² « ... understanding the story of God as found in Israel and Jesus is the necessary basis for any moral development that is Christianly significant », *CC*, p. 136.

⁴³ S. Hauerwas, « Time and History in James Gustafson », in *WW*, p. 62-79, p. 79.

⁴⁴ « ... we must continue to begin with the "particular", with the historical, not because there is no other place to begin, but because that is where God begins », *ibid.*

⁴⁵ J. Stout, *Democracy & Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 2004, p. 146.

⁴⁶ « ... requires the kind of orientation of character found in the story through which we Christians learn to know and be like God », *TT*, p. 58.

particulière ». ⁴⁷ Ainsi les valeurs morales chrétiennes, pour Hauerwas, ne peuvent se détacher de leur source, c'est-à-dire du récit de Jésus qui leur donne leur spécificité.

1.2.2) La nature communautaire de l'éthique chrétienne

Un des arguments sur lequel Hauerwas s'appuie pour affirmer la spécificité de l'éthique chrétienne est l'idée qu'elle est communautaire. Selon notre auteur, tout problème d'éthique chrétienne est un problème « social, politique, communautaire ». ⁴⁸ Pour Hauerwas, l'Église détermine le contexte et la nature de l'éthique. ⁴⁹ Les communautariens et notamment MacIntyre, dont Hauerwas s'est inspiré, partagent l'intuition aristotélécienne « affirmant que toute éthique fait partie de la politique, ce qui signifie que tout comportement moral est le fruit de l'apprentissage des coutumes et des habitudes d'une communauté (*polis*, cité, république) particulière ». ⁵⁰ Ceci signifie que toute morale est le fruit d'une socialisation dans une société concrète avec ses particularités (langues, traditions, pratiques). ⁵¹ Cette donnée exclut « toute morale universelle, abstraction faite du contexte socio-historique, tout comme il n'existe pas de signification univoque de qualifications comme "bon" ou "juste" hors de leur contexte narratif ». ⁵² Ainsi, pour Hauerwas, l'éthique chrétienne est toujours communautaire, car elle trouve son inspiration dans la communauté. ⁵³ Elle présuppose l'existence d'une communauté qui la rend intelligible. ⁵⁴

Hauerwas souligne la dépendance de l'éthique chrétienne à la communauté tant dans son contenu que dans son expression. L'éthique est « au service d'une communauté, et elle reçoit son caractère de la nature des convictions de cette communauté ». ⁵⁵ Elle ne commence pas par une doctrine de Dieu ou une doctrine

⁴⁷ « ... does not come through trying to assume a universal point of view, but through the struggle to live truthfully in relation to a particular tradition », *TT*, p.X.

⁴⁸ *EC*, p. 159.

⁴⁹ S. Hauerwas, « Time and History in James Gustafson », in *WW*, p. 62-79, p. 79.

⁵⁰ J. Van Gerwen, « Au-delà de la critique communautarienne du libéralisme ? D'Alasdair MacIntyre à Stanley Hauerwas », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 89, n°81, 1991, p. 129-143, p. 132.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

⁵³ Préface de G. Quévieux - G. Riffaut, *EC*, p. 25.

⁵⁴ *RP*, p. 177.

⁵⁵ *RP*, p. 117.

de l'homme, une réflexion théologique ou philosophique.⁵⁶ L'éthique « commence dans une communauté, qui véhicule l'histoire du Dieu qui veut que nous soyons partie prenante d'un Royaume établi en Jésus de Nazareth et par lui ».⁵⁷ La communauté est le lieu où le lien entre les convictions religieuses et les comportements prennent sens.⁵⁸ En affirmant la dépendance de l'éthique à une communauté, Hauerwas montre que les jugements moraux ne sont pas libres.⁵⁹ Il prend le contre-pied d'une éthique qui insiste sur la liberté et l'autonomie de la vie morale, désolidarisée des communautés.⁶⁰ Car, pour notre auteur, revenir en éthique à la communauté, comme lieu où les convictions et les pratiques prennent sens, c'est permettre à l'homme moderne de sortir du sentiment de chaos dans lequel il se trouve.

1.2.3) La nature politique de l'éthique chrétienne

Pour Hauerwas, l'Église, doit créer une politique, une alternative, et aider les croyants à vivre cette alternative par des « exemples de vie pour le développement de la vertu et du caractère comme préoccupation publique ».⁶¹ Cela signifie que si l'Église cherche à apporter sa contribution à la société, elle passera par la formation des caractères. Hauerwas s'inspire ici de la pensée de Yoder qui affirme, à propos de Jésus : « (s)es paroles et ses actes, sa vie et sa mort projettent et réalisent de façon conséquente un mode spécifique de présence dans le monde ».⁶²

L'Église, pour servir le monde, doit suivre un mode de vie particulier qui correspond à une éthique sociale que Hauerwas définit ainsi :

« "(l)'éthique sociale" n'est pas ce que fait l'Église une fois qu'elle a rectifié ses convictions et mis de l'ordre dans sa maison. Mais nos convictions théologiques et la communauté qui y correspond sont une éthique sociale en ce qu'elles fournissent le contexte nécessaire nous permettant de comprendre le monde dans lequel nous vivons. L'Église sert le monde premièrement en fournissant des catégories d'interprétations qui nous offrent les moyens de

⁵⁶ F. Huguenin, *Résister au libéralisme. Les penseurs de la communauté*, Paris, CNRS Éditions, 2009, p. 129.

⁵⁷ *RP*, p. 129.

⁵⁸ *RP*, p. 117.

⁵⁹ É. Gaziaux, « Morale autonome et éthique communautaire. Quels rapports pour quelle éthique chrétienne », *Revue d'éthique et de théologie morale* 251, hors-série, 2008, p.191-215, p. 202.

⁶⁰ *RP*, p. 47.

⁶¹ « ... chart forms of life for the development of virtue and character as public concerns », *CC*, p. 86.

⁶² J. H. Yoder, *Jésus et le politique : la radicalité éthique de la croix*, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1984, p. 85.

nous comprendre sincèrement, e. g., nous sommes un peuple pécheur, mais racheté. L'interprétation n'exclut pas l'action, mais les actions ne peuvent être efficaces que lorsqu'elles sont formées à partir d'une analyse sincère du monde ». ⁶³

Pour Hauerwas, servir le monde c'est préparer des hommes et des femmes qui ont une juste vision du monde dans lequel ils vivent. Pour atteindre ce but, l'éthique et les convictions théologiques ne peuvent être dissociées. Les convictions théologiques véhiculées par la communauté sont, pour Hauerwas, une éthique sociale et politique qui libère les croyants des faux récits du monde, et pourvoit en même temps à la libération du monde. L'appel de Jésus, à celui qui veut le suivre, de se charger de sa croix (Mt 16, 24) ne signifie pas l'acceptation de n'importe quelle souffrance, maladie ou contrainte, mais le prix d'un non-conformisme social. ⁶⁴ La dimension sociale et politique du ministère de Jésus est, pour Yoder comme pour Hauerwas, à prendre en compte dans l'éthique chrétienne.

L'idée de la paix est la clef de voûte de ce mode spécifique de vie, face à un monde divisé et violent. La spécificité chrétienne se comprend à l'aune du pacifisme chrétien qui ne peut être comparé à d'autres formes de pacifisme. ⁶⁵ Le pacifisme chrétien n'est fondé que sur le désir d'imiter le Christ qui, face à la violence, se donne jusqu'à la mort à la croix. ⁶⁶ Ce pacifisme ne peut être compris que dans la foi et les chrétiens doivent accepter son caractère particulariste. ⁶⁷ Le non-fondationalisme ⁶⁸ de Hauerwas se comprend en rapport à sa position pacifique, car pour notre auteur la paix provient non de valeurs humaines, mais de celui qui la représente :

« (e)n tant que chrétiens, nous devons maintenir avec constance que la paix n'est pas une réalité que nous pouvons atteindre par notre propre force. Au contraire, la paix est un don de Dieu, qui est accordé uniquement quand nous nous rassemblons autour du Sauveur crucifié – un sauveur qui nous enseigne

⁶³ « "Social ethic" is not what the church does after it has got its theological convictions straight and its own house order. But our theological convictions and corresponding community are a social ethic as they provide the necessary context for us to understand the world in which we live. The church serves the world first by providing categories of interpretation that offer the means for us to understand ourselves truthfully, e.g., we are sinful yet redeemed people. Interpretation does not preclude action, but actions can only be effective when they are formed according to a truthful account of the world », *CC*, p. 109.

⁶⁴ J. H. Yoder, *Jésus et le politique : la radicalité éthique de la croix*, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1984, p. 87.

⁶⁵ F. Dermange, « Église et communautarisme : une interrogation à partir de Karl Barth et Stanley Hauerwas », *Revue Théophilyon*, tome 11/1, janvier 2006, p. 97-122, p. 99.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Voir explication partie 1, 1.1.3.

comment être pacifique dans un monde en révolte contre son vrai Sauveur. Le royaume pacifique de Dieu, comme nous l'apprenons, n'est pas fondé sur la reconnaissance de notre moralité humaine commune, mais sur notre fidélité à être la communauté pacifique qui ne craint pas nos différences ». ⁶⁹

La paix est un don, ce que l'homme moderne n'a pas compris ; il la cherche en se construisant sa propre éthique avec sa « propre force » et ne parvient ni à la paix intérieure ni à la paix avec son semblable. Ainsi l'idéal des Lumières de proposer à l'homme, par la raison et le savoir, un avenir paisible n'a pu être atteint. Le chaos moral dans lequel le monde se trouve produit une situation précaire, et un monde dans une telle situation est au bord de la violence. ⁷⁰ En voulant être libre de toute contingence religieuse et communautaire, l'homme moderne se trouve dans une situation de confusion, de tiraillement. De même ceux qui pensent que des valeurs universelles peuvent être partagées avec l'éthique chrétienne se trompent, car la paix exige la fidélité des croyants, non à des valeurs communes humaines, mais à l'idée d'être la communauté pacifique. La paix vient quand le croyant s'appuie avec confiance sur le témoignage qu'il considère comme véridique et qui atteste « que ce monde est la création d'un Dieu bon révélé par le peuple d'Israël et dans la vie, la mort et la résurrection de Jésus-Christ ». ⁷¹ Cette vérité ne se sert pas de la violence pour assurer sa propre existence, mais « (e)lle fait plutôt confiance au travail lent, dur et apparemment ingrat du témoignage, qu'elle est sûre de voir triompher, même dans un monde violent et fragmenté ». ⁷² Le Royaume de Dieu sur terre, présent par l'Église, est un peuple de paix, et il est demandé aux chrétiens de le constituer. ⁷³ Seul l'exemple de Jésus donnant sa vie jusqu'à la croix montre le chemin pour parvenir à vivre la paix du Royaume.

La pensée de Yoder décrit le type de présence des croyants dans le monde : « (l)le véritable pacifisme chrétien, fondé théologiquement sur la personne de Dieu et l'œuvre de Jésus-Christ, laisse tomber toute relation entre obéissance et efficacité puisque le triomphe de Dieu advient au travers de la résurrection et non par une

⁶⁹ *RP*, p. 55.

⁷⁰ *RP*, p. 45.

⁷¹ *RP*, p. 59.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *EC*, p. 122.

souveraineté effective ou une survie garantie ». ⁷⁴ La vision du pacifisme de Yoder est un pacifisme qui ne cherche pas la non-violence comme un moyen pour trouver des solutions face à certaines situations. Ce pacifisme s'inspire de Jésus qui a refusé d'être roi, et qui a préféré accomplir la volonté de Dieu en mourant en tant que roi. Être roi aurait pu être un levier humain efficace pour apporter une réponse à la situation des juifs, mais « Jésus a refusé de manipuler les leviers de l'histoire ». ⁷⁵ Pour Yoder, les chrétiens ont trop souvent pensé qu'ils pouvaient changer l'histoire des hommes, que c'était leur mission, et ils ont modelé leurs actions en fonction du cours qu'ils voulaient faire prendre à l'histoire. Ils ont cru dans l'efficacité de certaines positions, de choix politiques, mais « l'autorité de Dieu sur l'histoire s'est servie de l'échec historique apparent de Jésus pour mettre les hommes en mouvement ». ⁷⁶ La paix est un don, mais aussi un mode de vie qui accepte de se dépouiller et qui « dénonce le caractère contraignant de toute motivation qui pousse l'homme à attenter à la dignité de son prochain », ⁷⁷ qui « accepte la défaite plutôt qu'une complicité avec le mal ». ⁷⁸ On peut dire que la paix est l'imitation du Jésus des Écritures.

1.2.4) La nature théologique de l'éthique chrétienne

Le concept d'éthique chrétienne est une notion moderne qui, selon Hauerwas, n'a pas toujours existé. ⁷⁹ Dans son essai sur « How Christian ethics came to be » ⁸⁰, il explique comment l'éthique chrétienne est devenue une discipline autonome. Pour Hauerwas, les Pères de l'Église ne faisaient pas de différence entre la théologie et la direction pastorale, comme nous le faisons aujourd'hui. Il s'appuie sur le constat qu'il ne se trouve ni dans l'Écriture ni dans les écrits patristiques de traité spécifiquement dédié à l'éthique. ⁸¹ Il reconnaît que l'Écriture contient de nombreux jugements moraux et d'avertissements. ⁸² Les dix commandements et le sermon sur la

⁷⁴ J. H. Yoder, *Jésus et le politique : la radicalité éthique de la croix*, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1984, p. 222.

⁷⁵ J. H. Yoder, *op. cit.*, p. 215.

⁷⁶ J. H. Yoder, *op. cit.*, p. 218.

⁷⁷ J. H. Yoder, *op. cit.*, p. 220.

⁷⁸ J. H. Yoder, *op. cit.*, p. 221.

⁷⁹ *HR*, p. 37.

⁸⁰ In *HR*, p. 36-50.

⁸¹ *HR*, p. 38.

⁸² *BC*, p. 20.

montagne ont servi de paradigme pour la morale chrétienne.⁸³ Mais, pour Hauerwas, la vie morale des premiers chrétiens était fondée sur leur foi et sur le présupposé « qu'ils adoraient Jésus comme le Messie de Dieu à travers des pratiques telles que l'avertissement, la pénitence, la réconciliation et l'absolution ».⁸⁴

D'après Hauerwas, l'ouvrage de Tertullien *Sur la patience* représente « le premier traité d'un chrétien sur ce que nous considérons comme un sujet spécifiquement moral ».⁸⁵ Augustin d'Hippone a contribué d'une façon importante à définir la vie morale qui sera plus tard pensée en tant qu'éthique chrétienne.⁸⁶ D'une manière générale, pour Hauerwas, les Pères ont cherché à expliquer ce qu'était la vie chrétienne, sans en faire une discipline distincte de la théologie. Avec les *Pénitentiels*⁸⁷, la loi canonique et les *Summae Confessorum*⁸⁸, une tradition s'est établie où l'éthique a été distinguée de la théologie et de la doctrine.⁸⁹ Cependant ces différentes tâches n'en faisaient qu'une, car leur intelligibilité dépendait des pratiques de l'Église. Thomas d'Aquin, dans la *Summa theologica*, s'intéressera à « placer le voyage du chrétien vers Dieu carrément dans la doctrine de Dieu ».⁹⁰ Il a, influencé par Aristote, valorisé les vertus naturelles dans le développement moral du croyant tout en signifiant qu'elles devaient diriger la personne vers Dieu.⁹¹ La Réforme marquera un tournant dans la manière de penser la vie chrétienne, mais

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ « ...that they worshiped Jesus as God's Messiah through practices such as admonition, penance, reconciliation, and absolution », *BC*, p. 20.

⁸⁵ « ...the first treatise by a Christian on what we think of as a specifically moral topic », *HR*, p. 38.

Oliver O'Donovan ne semble pas de cet avis et cite la première épître de Pierre comme « le traité d'éthique le plus consistant que nous offre le Nouveau Testament » O. O'Donovan, *Résurrection et expérience morale* (trad. par J.-Y. Lacoste), Paris, Puf, 1992, p. 17.

Selon Yoder, il existe des textes dans le Nouveau Testament d'enseignement éthique que des théologiens appellent *Haustafeln* littéralement « tables de maison », rendu habituellement par « préceptes domestiques ». Ils sont reconnus au moins depuis Luther « comme représentatif d'un genre littéraire particulier », citons : Col 3, 18-4, 1 ; Ep 5, 2-6, 9 ; 1 Pi 2, 13-3, 7. À ces textes, d'autres enseignements éthiques éparpillés sont à prendre en compte. Pour plus de précisions, voir le développement de Yoder sur les *Haustafeln* : J. H. Yoder, *Jésus et le politique : la radicalité éthique de la croix*, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1984, p. 151-175.

⁸⁶ *HR*, p. 38. Pour Jean Ansaldi, Augustin est une figure incontournable de la réflexion éthique, Ansaldi J., *Éthique et sanctification*, Genève, Labor et Fides, Le champ éthique n°9, 1983, p. 19.

⁸⁷ Livres rédigés à l'intention du clergé qui établissent, entre autres, les normes dans les pratiques quotidiennes des chrétiens.

⁸⁸ Les *Summae Confessorum* sont des œuvres pastorales destinées aux prêtres chargés d'entendre les confessions, pour les aider à s'acquitter de leur tâche. Pour plus d'information, voir P. Michaud Quantin, « À propos des premières Summae confessorum : Théologie et droit canonique », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, vol. 26 (Juillet-Décembre 1959), p. 264-306.

⁸⁹ *HR*, p. 40.

⁹⁰ « ... to place the Christian's journey to God squarely within the doctrine of God », *HR*, p. 41.

⁹¹ *HR*, p. 41s.

jamais Luther et Calvin n'ont fait de distinction entre la théologie et l'éthique.⁹² D'après Hauerwas, « (c)e qui a été perdu après la Réforme était exactement la compréhension de l'Église comme le contexte indispensable dans lequel la vie chrétienne peut être organisée ».⁹³

La notion d'éthique en tant que discipline autonome coïnciderait avec la naissance de la modernité.⁹⁴ Kant répondra à l'idéal des Lumières en développant son éthique basée sur la raison et une loi universelle, afin d'éviter aussi les conflits hérités de la Réforme entre catholiques et protestants.⁹⁵ Pour Hauerwas, Kant est le représentant du libéralisme protestant et d'une éthique autonome de la théologie.⁹⁶ Face au rationalisme kantien, plusieurs théologiens réagiront, notamment Barth, pour qui l'éthique ne peut être séparée de la théologie, « particulièrement quand la théologie est comprise comme une activité de l'Église ».⁹⁷ Selon Hauerwas, si la théologie est une activité de l'Église et si l'éthique a besoin du contexte de l'Église, la nature de l'éthique est théologique.

Hauerwas pense que toute réponse éthique réclame « que l'on prête attention à la force pratique des convictions théologiques ».⁹⁸ L'éthique chrétienne est au cœur du travail théologique, « (c)ar la théologie est une activité pratique qui vise à montrer comment les convictions chrétiennes interprètent le sujet et le monde ».⁹⁹ La séparation de l'éthique d'avec la théologie a eu, d'après Hauerwas, des conséquences préjudiciables.¹⁰⁰ Elle a empêché de donner une pertinence plus grande aux convictions théologiques pour la vie des croyants.¹⁰¹

Hauerwas note qu'une grande partie de l'éthique catholique repose sur une base anthropologique qui s'inspire du Christ dans sa dimension humaine, pour cautionner ce qui est purement naturel chez l'homme.¹⁰² Mais « être chrétien n'est pas la même

⁹² HR, p. 42.

⁹³ «*What was lost after the reformation was exactly the understanding of the church as the indispensable context in which order might be given to the Christian life*», HR, p. 43.

⁹⁴ HR, p. 43.

⁹⁵ HR, p. 44.

⁹⁶ HR, p. 45.

⁹⁷ « ... particularly when theology is understood as an activity of the church », HR, p. 49.

⁹⁸ RP, p. 30.

⁹⁹ RP, p. 118.

¹⁰⁰ RP, p. 117.

¹⁰¹ RP, p. 119s.

¹⁰² *Ibid.*

chose qu'être une personne humaine ». ¹⁰³ Pour Hauerwas, c'est en conformant sa vie morale sur le récit de Dieu contenu dans l'Écriture que le croyant développe son identité chrétienne. En affirmant la nature théologique de l'éthique chrétienne, Hauerwas justifie sa singularité et sa dépendance à celui qui l'inspire : Dieu lui-même. L'éthique chrétienne exprime les convictions théologiques d'un peuple qui témoigne, en s'attachant au récit biblique, de celui en qui il croit et à qui il désire rester fidèle. Il ne peut y avoir de séparation entre les convictions théologiques et les comportements éthiques, car les valeurs morales chrétiennes sont inséparables des affirmations religieuses. ¹⁰⁴

La raison pour laquelle l'éthique ne peut se séparer de la théologie vient de la nature même de l'Évangile : le message « qui apparaît central pour la foi chrétienne se présente sous la forme d'une histoire ». ¹⁰⁵ La première tâche de la théologie est de rappeler l'histoire de Jésus qui fonde les convictions chrétiennes. ¹⁰⁶ Affirmer la forme narrative des évangiles, c'est affirmer que les convictions chrétiennes ne sont pas isolées les unes des autres, mais qu'elles appartiennent à une seule histoire. ¹⁰⁷ Cette remarque nous apparaît importante, car les tensions entre les communautés protestantes ont souvent tourné autour de points isolés comme, par exemple, le baptême des enfants, le baptême par immersion, les deux espèces de la Cène, le baptême dans le Saint-Esprit. Réaffirmer l'unité du récit chrétien, c'est rappeler qu'aucune conviction chrétienne, aussi importante soit-elle pour une communauté, ne peut devenir le point central de son combat, au risque de devenir une fin en soi. C'est peut-être quelque part ce qu'a fait le pentecôtisme dans son insistance sur l'expérience de l'Esprit, en négligeant les fruits concrets, qui demandent une démarche spécifique pour les développer.

Le fait, pour Hauerwas, d'insister sur les récits de l'Évangile permet de vérifier la véracité des convictions chrétiennes, si celles-ci conduisent les croyants dans la vérité. ¹⁰⁸ L'éthique chrétienne est spécifique, car elle exprime les convictions théologiques d'un peuple qui lui-même est spécifique, par son appel et ce qu'il

¹⁰³ *RP*, p. 119.

¹⁰⁴ *VV*, p. 114.

¹⁰⁵ « ... that appears central to the Christian faith is in the form of a story », *TT*, p. 71.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *TT*, p. 73.

¹⁰⁸ *TT*, p. 73.

représente en Christ. Elle n'est pas simplement une éthique de principe, mais elle incarne « l'histoire d'un Dieu qui se trouve clairement dans l'histoire passée et continue d'Israël, et dans l'évènement de la croix ».¹⁰⁹ Notons que la référence à Israël se situe dans la démarche théologique de Hauerwas qui pense que le lien avec le passé permet au croyant de comprendre le présent et surtout de se sentir comme appartenant à une histoire. L'appartenance à un passé, permet aux chrétiens de comprendre qu'ils sont dans la continuité d'une histoire, les héritiers d'une histoire, face à un monde que Hauerwas considère fragmenté et chaotique.

1.2.5) La nature eschatologique de l'éthique chrétienne

La volonté de Hauerwas d'écarter la loi naturelle de son éthique se comprend à la lumière du *telos* : préparer un peuple au Royaume qui vient. Le message de Jésus est premièrement centré sur la proclamation de la venue du Royaume de Dieu.¹¹⁰ Ce qui sous-entend pour Hauerwas qu'« (i)l est impossible de retrancher l'eschatologie de l'éthique chrétienne ».¹¹¹ L'éthique chrétienne n'est pas, selon Hauerwas, seulement pour la préservation du monde, mais pour préparer un peuple au Royaume à venir. Si la loi naturelle permet la préservation du monde, elle ne prépare pas le monde à la venue du Royaume. La dimension eschatologique de l'éthique chrétienne la différencie de la loi naturelle. « L'éthique de Jésus apparaît donc comme étant soit tout à fait irréaliste ou contraignante à moins qu'on la replace dans son contexte : une communauté eschatologique, messianique, qui sait quelque chose que le monde ne connaît pas et qui structure sa vie en fonction ».¹¹² Les exigences de l'éthique chrétienne se comprennent à la lumière de l'eschatologie, de la nécessité de préparer un peuple au Royaume de Dieu. Le sermon sur la montagne traite de la formation de cette communauté chrétienne concrète et visible qui se prépare au retour du Seigneur.¹¹³

« ... l'éthique du Sermon sur la Montagne ne repose pas sur ce qui fonctionne, mais sur la manière dont Dieu est. Tendre l'autre joue n'est pas prescrit comme quelque chose qui marche (ce n'est généralement pas le cas), mais parce que c'est la manière d'être de Dieu – Dieu est bon pour les ingrats et les

¹⁰⁹ « ... a story of a God who is found most vividly in the past and continuing history of Israel and in the form of the Cross », *TT*, p. 70.

¹¹⁰ *EC*, p. 152.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *EC*, p. 156s.

¹¹³ *EC*, p. 137.

égoïstes. Ce n'est pas un stratagème pour obtenir ce qu'on veut, mais seulement une manière de vivre possible, dès lors que nous avons vu en Jésus ce que Dieu veut. Nous cherchons à nous réconcilier avec notre prochain, non parce que nous nous sentons tellement mieux après coup, mais parce que la réconciliation est ce que Dieu fait dans le monde à travers le Christ ». ¹¹⁴

Aussi la compréhension de la prédication de Jésus concernant le Royaume passe par la vision du monde dans lequel les croyants vivent, un monde qui n'existera pas indéfiniment. ¹¹⁵ Car « voir le monde du point de vue eschatologique implique qu'on le considère dans les termes d'une histoire, avec un début, un drame qui se déroule et une fin ». ¹¹⁶

Hauerwas suggère dans son livre *Le Royaume de Paix*, qu'Israël a été formé à considérer le monde d'une manière eschatologique : « (n)ous devons apprendre à voir le monde comme Israël a appris à le comprendre – c'est-à-dire de manière eschatologique ». ¹¹⁷ Cette manière de voir passe, selon Hauerwas, par la découverte de celui qui le destinait à être le peuple élu, c'est-à-dire Dieu, le vrai *Maître de l'Univers*. ¹¹⁸ En apprenant à connaître celui qui était son Roi, Israël apprenait à voir le monde qui l'entourait d'une autre manière. Est-ce pour autant qu'Israël a vu le monde comme Dieu le voyait ? À en croire Hauerwas, il est possible de dire que la manière dont Israël voyait le monde déterminait sa relation, son attitude avec ce même monde. Les échecs répétés d'Israël dans sa vie spirituelle, sa difficulté à vivre sa relation avec son Dieu, sont peut-être à comprendre dans le cadre de la vision qu'il avait du monde d'alors. Mais la conformité d'Israël aux pratiques des nations qui l'entouraient suggère que la connaissance ne peut, à elle seule, modifier les comportements si elle ne trouve pas la foi et la révélation de Dieu. L'auteur de l'épître aux Hébreux énumère, dans le chapitre onze, les hommes et les femmes de foi du passé d'Israël qui avaient d'eux-mêmes une vision précise : ils reconnaissaient qu'ils étaient étrangers et voyageurs sur la terre (Hé 11, 13). Leur vie était conduite par cette réalité qui les animait et les poussait à chercher une autre patrie, car pour eux, celle-ci ne se trouvait pas dans le monde dans lequel ils vivaient (Hé 11, 14). Ainsi

¹¹⁴ EC, p. 150.

¹¹⁵ RP, p. 157.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ RP, p. 159s.

leur vision du monde et d'eux-mêmes, inspirés par leur foi, a conduit leurs actes, leurs décisions, pour vivre d'une manière différente du monde au prix même de leur vie. L'histoire de Jésus permet, pour Hauerwas, de rencontrer le même Dieu que l'on trouve à l'origine de la création. La particularité de cette histoire est qu'elle « achève notre nature et notre histoire personnelle » en introduisant les croyants dans le Royaume de Dieu.¹¹⁹

1.2.6) La nature révolutionnaire de l'éthique chrétienne

L'éthique chrétienne est à l'image de celui qui l'inspire : le Christ lui-même. Hauerwas cite Rowan Williams pour qui Jésus était

« si révolutionnaire qu'il mit en question toutes les révolutions. Le changement est si profond qu'il est moins le changement d'un système à un autre que le changement d'un monde à un autre. Une création nouvelle où les rapports que nous avons les uns les autres cessent d'être placés sous le signe de la méfiance, de l'exclusion ou de la rivalité pour être gouvernés par le fait de donner et de recevoir – nous construisant réciproquement dans une communauté de personnes transformées, et non simplement par un nouveau système juridique. Voilà qui est révolutionnaire ».¹²⁰

Effectivement Jésus appelle les hommes et les femmes à des relations nouvelles qui dépassent les systèmes et demandent, de fait, une éthique en rapport avec le type de transformation décrit par le récit biblique.

L'éthique chrétienne trace au croyant le chemin qu'il doit suivre sans compromis afin qu'il poursuive sa marche avec le Christ. Ainsi, l'éthique « comprise comme souci de cultiver les vertus indispensables à la poursuite d'un voyage, est une *éthique de la révolution* ».¹²¹ L'expression *éthique de la révolution* se réfère aux révolutionnaires qui recherchaient la transformation de la société : la discipline qu'ils exigeaient d'eux-mêmes, ils l'exigeaient également des autres. Comme les révolutionnaires, l'éthique chrétienne cherche la transformation du croyant ; c'est une éthique qui peut paraître rude, sans compromis, mais « dans le cadre de la vision du monde qui est la sienne, laquelle détermine le mouvement révolutionnaire, cette éthique fait sens, en réalité ».¹²² Il y a dans l'éthique chrétienne la nécessité de maintenir un cap précis

¹¹⁹ *RP*, p. 129.

¹²⁰ Cité par S. Hauerwas, in *ADG*, p. 330 (note 1).

¹²¹ *EC*, p. 117.

¹²² *EC*, p. 118.

(l'orientation donnée par le récit biblique), de cultiver les pratiques chrétiennes en rapport avec l'exigence qu'implique ce voyage. L'éthique chrétienne n'a de sens que quand les chrétiens comprennent qu'ils sont engagés dans un voyage périlleux qui exige des vertus particulières.¹²³ Le peuple de Dieu ne peut qu'être révolutionnaire quand il embrasse le message transformant de l'Évangile. L'idée d'éthique révolutionnaire rappelle dans la pensée de Hauerwas la radicalité du message de l'Évangile.

1.2.7) La relation de l'éthique chrétienne au culte

La spécificité de l'éthique chrétienne se situe dans sa relation au culte. Dans son approche théologique Hauerwas ne sépare pas l'éthique du culte. L'éthique chrétienne participe à la formation d'un peuple appelé par sa vocation à apporter un culte à Dieu. Le culte ne se limite pas au rassemblement, mais touche l'ensemble de la vie du croyant. Dans l'article co-écrit avec Samuel Wells, « Christian Ethics as Informed Prayer »,¹²⁴ Hauerwas montre le lien entre le culte et l'éthique. Il suggère qu'il est possible d'étudier l'éthique chrétienne au travers du culte rendu à Dieu. Hauerwas lie l'éthique au culte, constatant que leur déconnexion est source de confusion.¹²⁵ Il affirme que la vie des chrétiens est généralement engagée dans trois domaines principaux : i) la communauté chrétienne ; ii) la vie familiale ; iii) la vie professionnelle et les rôles publics.¹²⁶ La difficulté est de mener de front ces trois aspects. Pour Hauerwas, quand l'éthique et le culte sont liés, ils favorisent une interaction dynamique entre ces différents domaines.¹²⁷ Le lien entre l'éthique et le culte unifie la vie du croyant. Le culte ne se limite pas au spirituel, au privé, mais touche l'ensemble de la vie (privée et publique) de la personne. Il est l'expression de la foi qui trouve sa pertinence dans tous les domaines de la vie du chrétien. Le culte est constitué d'un ensemble de pratiques qui permettent d'en juger d'autres : « (l)e culte a un ensemble de règles que le temps, la tradition et la providence ont affûté et honoré, et les chrétiens croient que l'ensemble des règles qu'ils pratiquent et incarnent dans le culte est un bon ensemble, un ensemble par lequel ils peuvent

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ In *BC*, p. 3-12.

¹²⁵ *BC*, p. 4.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ibid.*

identifier et juger d'autres ensembles ». ¹²⁸ Le culte apporte sa contribution dans l'évaluation des choix éthiques et des pratiques chrétiennes. Patrick Prétot va dans ce sens lorsqu'il écrit que « (l)a liturgie comme pratique peut susciter chez les moralistes un intérêt parce qu'elle offre une sorte de vis-à-vis à la réflexion sur les pratiques ». ¹²⁹ Elle permet, pour l'auteur, de développer un discours éthique. ¹³⁰ Le fait aussi que les chrétiens doivent se rassembler pour adorer suggère, pour Hauerwas, que l'éthique chrétienne s'adresse à ceux qui sont formés par le culte rendu à Dieu. ¹³¹ La relation entre éthique et culte rappelle que l'homme a été créé pour adorer Dieu, mais aussi d'un point de vue eschatologique, le culte sera l'activité importante des rachetés. ¹³²

1.3) Conclusion

Dans le développement de son éthique, Hauerwas réagit face au libéralisme moderne, qui insiste sur une rationalité universelle et objective à laquelle les religions doivent en quelque sorte se soumettre. ¹³³ Hauerwas voit dans cette perspective l'abandon pour l'Église de sa mission en tant que représentante du Royaume de Dieu. C'est pourquoi il écarte de son éthique la loi naturelle qui, pour lui, minimise les valeurs de l'éthique chrétienne. Il n'y a pas d'éthique universelle, même s'il existe des convergences morales, mais des éthiques, car « toute éthique nécessite une qualification ». ¹³⁴ Ainsi le christianisme offre une éthique particulière. L'éthique chrétienne doit, pour Hauerwas, insister sur la signification du qualificatif « chrétien ». ¹³⁵ Ceci sous-entend que l'éthique chrétienne réponde à des problématiques qui sont propres aux communautés chrétiennes. Il n'est pas possible pour notre théologien de faire de l'éthique chrétienne d'une façon neutre. ¹³⁶ Toute

¹²⁸ « Worship has a set of rules that time, tradition, and providence have honed and honored, and Christian believe that the set of rules they practices and embody in worship is a good set of rules, a set by which they may identify and judge other set », *BC*, p. 4.

¹²⁹ P. Prétot, « La liturgie et son potentiel de formation éthique », *Revue d'éthique et de théologie morale* 251, Hors-série, 2008, p. 147-162, p. 148.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *GC*, p. 158.

¹³² *BC*, p. 5.

¹³³ A. Yong, *In the Days of Caesar : Pentecostalism and Political Theology*, Grand Rapids/Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2010, p. 187s.

¹³⁴ *RP*, p. 63.

¹³⁵ *RP*, p. 63.

¹³⁶ *RP*, p. 23.

éthique est particulière y compris celle issue des Lumières. Le propos de Hauerwas concerne l'*ethos* de l'Église : ceci explique la raison pour laquelle il se positionne pour une éthique spécifique sans avoir recours à des valeurs universelles.¹³⁷ Sa préoccupation est « d'évaluer ce en quoi les chrétiens, en tant que membres d'une communauté particulière, sont engagés ».¹³⁸

L'éthique chrétienne est particulière par le récit qui l'inspire et qui lui permet d'organiser la vie dans la communauté de foi, afin que le monde voit que Dieu est à l'œuvre au milieu d'elle.¹³⁹ Pour Hauerwas, on ne peut pas isoler les pratiques et les valeurs morales d'un récit qui permet de les expliquer. La moralité est inséparable de l'appartenance du sujet à une histoire.¹⁴⁰ Ainsi, il n'existe pas d'autre récit pour les chrétiens que l'histoire de Jésus à laquelle se rattachent leurs convictions morales et théologiques.

La position de Hauerwas pour une éthique qualifiée précise le but recherché par l'éthique chrétienne : former des disciples de Christ et les préparer à la venue du Royaume de Dieu. En militant pour une éthique qualifiée, c'est sa conception de la vie morale du croyant que Hauerwas envisage, non dépendante de principes rationnels intelligibles de tous, mais provenant d'une communauté qui la façonne. Hauerwas prend le contrepied de ceux qui cherchent à rendre intelligible le discours théologique en pensant que cette intelligibilité est la preuve même de sa pertinence.¹⁴¹ C'est dans la mesure où l'Église s'attache à la spécificité de son éthique qu'elle est utile au monde.

Le choix de Hauerwas pour une éthique spécifique vient de sa compréhension de l'Église comme le seul lieu qui offre une alternative au monde pécheur et violent dans lequel l'humanité se trouve. À ce sujet Pierre-Yves Materne exprime des réserves dans son commentaire sur *Le Royaume de paix. Une initiation à l'éthique chrétienne* de Hauerwas. Il écrit :

¹³⁷ L. Sowle Cahill, « L'éthique communautarienne et le catholicisme américain », *Recherche de science religieuse*, tome 95/1, 2007, p. 21-40, p. 29.

¹³⁸ «... to figure out to what Christians, as members of a particular community, are committed », J. Stout, *Democracy & Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 2004, p. 146.

¹³⁹ *EC*, p. 158.

¹⁴⁰ É. Gaziaux, « Morale autonome et éthique communautarienne. Quels rapports pour quelle éthique chrétienne ? », *Revue d'éthique et de théologie morale* 251, hors-série, 2008, p.191-215, p. 201.

¹⁴¹ F. Dermange, « Église et communautarisme : une interrogation à partir de Karl Barth et Stanley Hauerwas », *Revue Théophilyon*, tome 11/1, janvier 2006, p. 97-122, p. 101.

« ... la vision du monde que sous-entend la pensée de l'auteur nous semble pessimiste. Certes, le monde étant ce qu'il est, il y a beaucoup trop de violence et de mensonge. Mais on ne peut pas se satisfaire d'une pensée en noir et blanc où l'Église est présentée comme l'unique planche de salut face à une société éclatée. En ce sens, on a parfois l'impression dans ce livre que l'Église est une sorte d'arche de Noé qui doit être accueillante pour tous, et qui doit briller par ses vertus dans la nuit des hommes. N'est-ce pas oublier que Dieu n'est pas seulement actif dans la communauté des chrétiens, mais qu'il agit aussi dans la vie des hommes et des femmes de bonne volonté qui n'appartiennent pas à une « Église visible » ? ».¹⁴²

La vision du monde et de l'homme que présente Hauerwas peut paraître effectivement pessimiste, mais elle trouvera dans les milieux pentecôtistes un écho favorable. L'arche a permis en son temps de préserver une famille et les animaux qui s'y étaient réfugiés. Hauerwas ne suggère pas que Dieu est seulement actif dans la communauté de foi, mais son action y est différente, car elle vise des buts différents.

Hauerwas par sa position radicale sur la loi naturelle et sur la spécificité de l'éthique chrétienne prend le risque de se couper d'un dialogue qui permet une confrontation avec d'autres points de vue. Cependant, il ne semble pas se soucier des regards extérieurs (approbation ou réfutation) sur les convictions morales qu'il soutient. Il entrevoit la rationalité comme la capacité de l'homme à agir au regard du récit biblique et non comme la possibilité à affiner, former le jugement moral par le débat public.¹⁴³

Les affirmations de Hauerwas concernant le caractère distinctif de l'éthique chrétienne comme de l'Église ne sont pas une tentative de soutenir une supériorité de la foi chrétienne, mais de rappeler la radicalité du message de l'Évangile.¹⁴⁴ Le Christ appelle les croyants à vivre un style de vie qui dépasse les systèmes existants et nécessite une éthique qui en cultive les vertus. C'est pourquoi la nature de l'éthique chrétienne est, pour Hauerwas, révolutionnaire par son radicalisme. Hauerwas rappelle que l'éthique chrétienne se caractérise par son lien avec le culte : elle forme le croyant pour qu'il adore Dieu par sa vie.

¹⁴² P.-Y. Materne, « Stanley Hauerwas, Le Royaume de paix. Une initiation à l'éthique chrétienne (trad. par P.-D. Nau) Theologia, 2006 », in *Revue théologique de Louvain*, 40^e année, fasc.1, 2009, p. 101-105, p.103.

¹⁴³ Voir É. Gaziaux, « Morale autonome et éthique communautarienne. Quels rapports pour quelle éthique chrétienne ? », *Revue d'éthique et de théologie morale* 251, hors-série, 2008, p.191-215, p. 212

¹⁴⁴ *RP*, p. 127.

2) L'éthique du caractère

Être vertueux est l'un des objectifs que propose l'éthique,¹⁴⁵ mais bien agir n'implique pas que la personne soit vertueuse pour autant. Luther disait : « (d)es œuvres bonnes ne font pas un homme bon, mais un homme bon fait de bonnes œuvres. De mauvaises œuvres ne font pas un homme mauvais, mais un mauvais homme fait de mauvaises œuvres ».¹⁴⁶ Pour Hauerwas, l'éthique chrétienne s'incarne dans la formation d'un caractère. Cette formation se réalise par l'émergence de certaines vertus. C'est pour cela que, depuis sa thèse de doctorat, Hauerwas s'intéresse aux vertus et à l'idée de caractère pour comprendre la nature de la vie chrétienne. Son approche prend en compte un ensemble d'éléments qui, pour notre auteur, sont déterminants dans le développement du caractère de disciple. Il est donc nécessaire d'analyser son éthique des vertus et sa notion de « caractère ».

2.1) Les différents types d'éthiques dans le discours moral

Trois types d'éthiques sont à considérer dans le discours moral : l'éthique déontologique, l'éthique téléologique et l'éthique des vertus. Les deux dernières se marient souvent, comme chez Aristote. Dans ce paragraphe nous décrirons sommairement ces différentes éthiques.

Le terme déontologique vient du grec *to deon* : « ce qu'il faut », « ce qui doit être », « ce qui est nécessaire » traduit par « devoir ».¹⁴⁷ L'éthique déontologique met l'accent sur le *devoir*.¹⁴⁸ Le terme devoir « souligne la *modalité* spécifique de l'action morale : celle-ci présuppose un être humain capable d'agir (il peut) et animé par certaines intentions et visées (il veut), mais sa teneur morale à proprement parler est liée à une exigence d'agir ainsi et non autrement (il doit). Cette exigence n'est pas contrainte, mais obligation [...] ».¹⁴⁹ Dans le modèle déontologique les actes, les choix, sont « par eux-mêmes » des obligations, indépendamment de leurs conséquences concrètes sur la réalité :

¹⁴⁵ B. Baertschi, « valeurs et vertus », dans J.-D. Causse - D. Muller (dir.), *Introduction à l'éthique : penser, croire, agir*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 177-197, p. 187.

¹⁴⁶ M. Luther, *Œuvres*, tome II, Genève, Labor et Fides, 1966, p. 291. Voir aussi B. Baertschi, *op. cit.*, p. 193.

¹⁴⁷ P. Bühler, « Le statut de la loi morale », in J.-D. Causse - D. Muller (dir.), *Introduction à l'éthique : penser, croire, agir*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 155-175, p. 173.

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ *Ibid.*

« (l)a position déontologique secondarise donc les « réalités » extérieures et ramène l'agir moral à une capacité fondamentale de la raison pratique d'entendre et de se conformer à un impératif qui vaut en lui-même et qui n'est pas en lien immédiat avec les contenus ou les situations attendues ». ¹⁵⁰

Le but de ce modèle est que le devoir moral ne soit pas parasité par la diversité des acteurs, de leurs inclinaisons, de leurs désirs, mais qu'il demeure inconditionné et inconditionnel. ¹⁵¹ Saint-Augustin, par exemple, lie le bien directement à la volonté de Dieu. Ceci explique le rigorisme moral de sa pensée éthique à caractère déontologique et en même temps « volontariste ». La foi chez Augustin permet de faire ce qui est bien en accomplissant la volonté divine. ¹⁵²

Emmanuel Kant (1724-1804) est le premier penseur moderne qui a défendu explicitement une éthique déontologique. ¹⁵³ Il a voulu, avec l'éthique déontologique, réconcilier le devoir et la liberté, thème central de la doctrine des Lumières. ¹⁵⁴ Pour lui un acte est moralement bon s'il est accompli « par devoir » ou par « respect pour la loi ». Le devoir prime sur la visée. ¹⁵⁵ La volonté prend la place du « désir raisonnable » que l'on trouve chez Aristote. ¹⁵⁶ Le désir dans l'inspiration aristotélicienne se comprend « par son "but" ou son *telos*, alors que la volonté est déterminée par son rapport au devoir ou à la loi ». ¹⁵⁷ La personne vertueuse est celle « qui peut choisir d'agir par pur respect pour le devoir ». ¹⁵⁸ Chez Kant, l'expérience morale est celle d'un impératif catégorique qui n'est subordonné à aucune fin. ¹⁵⁹ Le devoir est « la reconnaissance d'une contrainte qui s'impose indépendamment de toute autre sollicitation ». ¹⁶⁰ Pour le philosophe, la raison décrit un ensemble de

¹⁵⁰ M. Dupuis, « Déontologie », in L. Lemoine – É. Gaziaux – D. Müller (dir.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 564-571, p. 565.

¹⁵¹ M. Dupuis, *op. cit.*, p. 565s.

¹⁵² A. Bondolfi, « Systèmes et méthodes d'argumentation éthique », in L. Lemoine – É. Gaziaux – D. Müller, *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 1959-1964, p. 1962.

¹⁵³ A. Berten, « Déontologisme », in M. Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Tome 1, Quadrige, Paris, Puf, 2004 (1^{er} édition 1996), p. 677-483, p. 477.

¹⁵⁴ P. Nullens - R. T. Michener, *The Matrix of Christian Ethics : Integrating Philosophy and Moral Theology in a Postmodern Context*, Colorado Springs, Paternoster, 2010, p. 105.

¹⁵⁵ P. Bühler, « Le statut de la loi morale », in J.-D. Causse - D. Müller (dir.), *Introduction à l'éthique : penser, croire, agir*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 155-175, p. 159.

¹⁵⁶ A. Berten, *op. cit.*, p. 477.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ M. Castillo, « Kant », dans M. Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Tome 1, Quadrige, Paris, Puf, 2004 (1^{er} édition 1996), p. 1023-1031, p. 1024.

¹⁵⁹ L. Hansen-Love (dir.), *La philosophie de A à Z*, Paris, Hatier, 2011, p. 224.

¹⁶⁰ M. Castillo, *op. cit.*, p. 1025.

règles morales qui peuvent être rationnellement défendues par l'ensemble de l'humanité.¹⁶¹

Pour Karl Barth (1886-1968), qui développe une éthique déontologique, la morale chrétienne consiste à obéir aux commandements de Dieu.¹⁶² Cette obéissance n'est pas une obéissance aveugle qui conduirait à une forme de légalisme, à une utilisation idolâtre de la Bible.¹⁶³ Il opte pour une interprétation narrative de la Bible en tant qu'histoire de l'alliance gracieuse de Dieu qui interpelle l'homme. La Bible chez Barth devient la voix vivante de Dieu et la tâche de l'homme est d'écouter et d'obéir.¹⁶⁴ Pour Barth, l'éthique chrétienne embrasse les commandements et une vie soutenue par la grâce.¹⁶⁵ Pour le théologien suisse, l'éthique chrétienne ne peut accepter aucune association avec des principes d'éthique universelle.¹⁶⁶

L'éthique téléologique « fonde les normes morales à partir d'une considération des conséquences liées à ces mêmes normes ».¹⁶⁷ La visée de l'éthique téléologique est la vie bonne. Le critère de détermination entre le bien et le mal se situe dans les conséquences de l'acte, en demandant qu'elle est la position à tenir pour que le « bien » l'emporte sur le « mal ».¹⁶⁸ Chez Thomas d'Aquin, la réflexion sur les conséquences bonnes ou mauvaises, utiles ou inutiles des actes humains se fait à l'intérieur d'une théorie des vertus.¹⁶⁹ La vertu prédispose au bien pour atteindre le but moral visé.¹⁷⁰

Une variante de l'éthique téléologique est l'utilitarisme. L'utilitarisme repose sur la notion que le bien est toujours une question de bonheur, de plaisir.¹⁷¹ Jeremy Bentham (1748-1832), avocat et philosophe britannique, est le fondateur reconnu de

¹⁶¹ P. Nullens - R. T. Michener, *The Matrix of Christian Ethics: Integrating Philosophy and Moral Theology in a Postmodern Context*, Colorado Springs, Paternoster, 2010, p. 104.

¹⁶² P. Nullens - R. T. Michener, *op. cit.*, p. 111.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ P. Nullens - R. T. Michener, *op. cit.* p. 112.

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ P. Nullens - R. T. Michener, *op. cit.* p. 53.

¹⁶⁷ A. Bondolfi, « Systèmes et méthodes d'argumentation éthique », in L. Lemoine – É. Gaziaux – D. Müller, *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 1959-1964, p. 1961.

¹⁶⁸ *RP*, p. 68.

¹⁶⁹ A. Bondolfi, *op. cit.*, p.1962s.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ P. Pettit, « Conséquentialisme », in M. Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Tome 1, Quadrige, Paris, Puf, 2004 (1^{re} édition 1996), p. 388-396, p. 389.

l'utilitarisme.¹⁷² Il a voulu faire le lien entre utilité et bonheur.¹⁷³ Selon Bentham toutes les actions, individuelles ou sociales, doivent être prises selon le principe suivant : le plus grand bonheur du plus grand nombre.¹⁷⁴ L'objectif de l'utilitarisme est d'atteindre un maximum de plaisir et un minimum de douleur, pour le plus de personnes possibles.¹⁷⁵

Une autre orientation téléologique est le concept d'« éthique conséquentialiste », qui porte l'attention sur les conséquences des décisions.¹⁷⁶ Le conséquentialisme évalue un choix en examinant ses conséquences, à l'inverse, d'une méthode déontologique qui évalue ce même choix en déterminant s'il satisfait aux obligations qui incombent à l'agent.¹⁷⁷

L'éthique des vertus s'intéresse à la personne qui réalise les actes.¹⁷⁸ À partir de ce but, dérive un autre nom donné à l'éthique des vertus : l'éthique du caractère.¹⁷⁹ À la différence du déontologisme qui insiste sur la décision en vu du devoir, l'éthique des vertus met l'accent sur la question « qui suis-je » qui précède la décision morale.¹⁸⁰ L'éthique des vertus trouve son origine chez les philosophes de l'antiquité grecque, avec Platon, Aristote et les stoïciens. Le christianisme adopta le thème des vertus. Thomas d'Aquin fut un partisan de la forme christianisée de l'éthique des vertus.¹⁸¹

Dans l'éthique des vertus, la notion centrale est celle des « vertus ». Pour les grecs comme pour les chrétiens, les vertus étaient au centre de la réflexion morale.¹⁸² Ricœur interprète la vertu aristotélicienne comme « une manière habituelle d'agir sous la conduite de la préférence raisonnable ». ¹⁸³ Que ce soit chez Aristote comme chez Aquinas, les vertus ne sont pas seulement des habitudes, mais elles sont le produit d'une activité qui modifie la nature humaine : elles produisent une

¹⁷² P. Nullens - R. T. Michener, *The Matrix of Christian Ethics : Integrating Philosophy and Moral Theology in a Postmodern Context*, Colorado Springs, Paternoster, 2010, p. 81.

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ P. Nullens - R. T. Michener, *op. cit.*, p. 81. Voir aussi : E. de Champs, « Utilitarisme et liberté. La pensée politique de Jeremy Bentham », *Archives de Philosophie*, 2014/2, Tome 78, p. 221-228, p. 221.

¹⁷⁵ P. Nullens - R. T. Michener, *op. cit.*, p. 51.

¹⁷⁶ P. Pettit, *op. cit.*, p. 388

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ P. Nullens - R. T. Michener, *op. cit.* p. 53.

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ P. Nullens - R. T. Michener, *op. cit.*, p. 54.

¹⁸¹ P. Nullens - R. T. Michener, *op. cit.*, p. 54.

¹⁸² CC, p. 111.

¹⁸³ P. Ricœur, « Éthique », in M. Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Tome 1, Quadrige, Paris, Puf, 2004 (1^{re} édition 1996), p. 689-694, p. 691.

"seconde nature".¹⁸⁴ Les vertus ne proviennent pas de l'essence de l'homme, mais sont la conséquence d'une modification de sa nature par l'activité qui consiste à faire ce qui est bien. Si les vertus ne sont pas naturelles chez l'homme, la nature a donné à l'homme la capacité de les recevoir, « et cette capacité est amenée à maturité par l'habitude ». ¹⁸⁵ Dans la mesure où les habitudes sont vertueuses, elles fournissent ce qui convient au développement moral de la personne. ¹⁸⁶ Dans une perspective chrétienne, l'Écriture est la source première des vertus. ¹⁸⁷

La liste des vertus fait débat. Plusieurs questions se posent : à savoir s'il y a une ou plusieurs vertus, quelles sont les vertus ou celles que l'on peut considérer comme importantes. ¹⁸⁸ Selon la conception de « la vie bonne » qui est adoptée, la liste des vertus varie et, avec elle, l'idéal de la personne vertueuse. ¹⁸⁹ Aristote parle en termes de vertus et de biens, il ne connaît pas le concept de valeur. ¹⁹⁰ Les biens, chez le philosophe, sont pluriels, car ils représentent « des buts spécifiques d'actions particulières ». ¹⁹¹ Dans le courant communautarien, comme par exemple chez MacIntyre, la liste des vertus est en relation avec la conception qu'a la communauté de la vie bonne. ¹⁹²

L'église catholique considère les vertus comme des dispositions habituelles et fermes à faire le bien. ¹⁹³ Elle classe les vertus en deux groupes : les vertus humaines et générales, et les vertus théologiques.

i) Les vertus humaines ou « habitus » s'acquièrent par un exercice prolongé. ¹⁹⁴ Elles aident à mener une vie moralement bonne. ¹⁹⁵ Elles règlent les actes, ordonnent les passions et guident la conduite de la personne selon la raison et

¹⁸⁴ CCL, p. 71-73. CC, p. 123.

¹⁸⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque* (trad. par J. Tricot), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1959, II, 1, 1103a 11-25.

¹⁸⁶ CC, p. 123.

¹⁸⁷ G. S. Titus, « Vertus », in L. Lemoine – É. Gaziaux – D. Müller (dir.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 2073-2093, p. 2077.

¹⁸⁸ CC, p. 111.

¹⁸⁹ B. Baertschi, « valeurs et vertus », in J.-D. Causse - D. Müller (dir.), *Introduction à l'éthique : penser, croire, agir*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 177-197, p. 194.

¹⁹⁰ D. Müller, *Les passions de l'agir juste. Fondements, figures, épreuves*, Études d'éthique chrétienne n°88, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires/Éditions du Cerf, 2000, p. 56.

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² B. Baertschi, *op. cit.*, p. 195.

¹⁹³ *Cathéchisme de l'église catholique*, Paris, Cerf, 1998, p. 383.

¹⁹⁴ M. Dubost – S. Lalanne, *Le nouveau théo : L'encyclopédie catholique pour tous*, Paris, Mame, 2009, p. 969.

¹⁹⁵ *Cathéchisme de l'église catholique, op. cit.*, p. 383.

la foi.¹⁹⁶ Dans les vertus humaines, un groupe de vertus est appelées « cardinales ». Elles sont au nombre de quatre : la prudence, la justice, la force et la tempérance. Les autres vertus se rattachent à ces quatre vertus qui jouent le rôle de charnière.¹⁹⁷ Le Cathéchisme de l'église catholique les définit ainsi :

« (1806) La *prudence* est la vertu qui dispose la raison pratique à discerner en toute circonstance notre véritable bien et à choisir les justes moyens de l'accomplir. [...]. (1807) La *justice* est la vertu morale qui consiste dans la constante et ferme volonté de donner à Dieu et au prochain ce qui leur est dû. [...]. (1808) La *force* est la vertu qui assure dans les difficultés la fermeté et la constance dans la poursuite du bien. [...]. (1806) La *tempérance* est la vertu morale qui modère l'attrait des plaisirs et procure l'équilibre dans l'usage des biens créés. [...] ».¹⁹⁸

ii) Les vertus théologiques « fondent, animent et caractérisent l'agir moral du chrétien. Elles informent et vivifient toutes les vertus morales. Elles sont infusées par Dieu dans l'âme des fidèles pour les rendre capables d'agir comme ses enfants et de mériter la vie éternelle ».¹⁹⁹ Le terme « théologique » signifie que c'est Dieu lui-même qui constitue leur nature.²⁰⁰ L'église catholique rattache les vertus théologiques à l'Écriture (1 Cor 13, 13) et à sa tradition.²⁰¹ Les vertus théologiques sont : la foi, l'espérance et la charité.

« (1814) La foi est la vertu théologique par laquelle nous croyons en Dieu et à tout ce qu'Il nous a dit et révélé, et que la Sainte Église nous propose à croire, parce qu'Il est la vérité même. [...]. (1817) L'espérance est la vertu théologique par laquelle nous désirons comme notre bonheur le Royaume des cieux et la vie éternelle, en mettant notre confiance dans les promesses du Christ et en prenant appui, non sur nos forces, mais sur le secours de la grâce du Saint-Esprit. [...]. (1822) La charité est la vertu théologique par laquelle nous aimons Dieu par-dessus toute chose pour Lui-même, et notre prochain comme nous-mêmes pour l'amour de Dieu ».²⁰²

D'un point de vue de la Réforme, Martin Luther oppose l'Écriture et la grâce à l'éthique gréco-romaine de la vertu.²⁰³ Il identifie les vertus aux bonnes œuvres qui, pour le réformateur, ne peuvent justifier l'homme. Seule la foi est nécessaire d'où les

¹⁹⁶ *Cathéchisme de l'église catholique*, Paris, Cerf, 1998, p. 383.

¹⁹⁷ *Ibid.* J. Daujat, *Doctrine et vie chrétiennes*, Paris, Téqui, 1979, p. 111.

¹⁹⁸ *Cathéchisme de l'église catholique*, *op. cit.*, p. 384s.

¹⁹⁹ *Cathéchisme de l'église catholique*, *op. cit.*, p. 385.

²⁰⁰ J. Daujat, *op. cit.*, p. 274.

²⁰¹ M. Dubost – S. Lalanne, *Le nouveau théo : L'encyclopédie catholique pour tous*, Paris, Mame, 2009, p. 969.

²⁰² *Cathéchisme de l'église catholique*, *op. cit.*, p. 386s.

²⁰³ G. S. Titus, « Vertus », in L. Lemoine – É. Gaziaux – D. Müller (dir.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 2073-2093, p. 2084.

trois *sola* de la Réforme : *sola Scriptura, sola gratia et sola fide*.²⁰⁴ Calvin distingue les vertus naturelles et les « vertus infuses », produites par la grâce, en se basant sur l'épître de Tite (2, 11-14).²⁰⁵ Mais pour Calvin la vertu est secondaire, car elle ne se substitue pas à l'action première de Dieu et à son œuvre de justification.²⁰⁶

2.2) L'homme dans l'éthique du caractère

C'est l'*anthropologie* de Hauerwas qui explique l'utilisation de l'idée de caractère dans sa pensée éthique. Celle-ci suppose que l'homme est raisonnable, social et historique. Il appréhende l'homme en tant qu'agent et souligne que le développement du caractère ne peut être dissocié des réalités inhérentes à l'homme. Parler du caractère de la personne, c'est essayer de saisir ce qui le caractérise en tant qu'être humain. L'idée du caractère renvoie à la capacité de l'homme d'être un agent, un individu acteur de sa vie : « (c)ar le sujet de la vertu ne peut être autre que le soi, en tant qu'agent avec des dons particuliers, une expérience et une histoire ».²⁰⁷

2.2.1) L'homme pécheur dans un monde en chaos

L'éthique de Hauerwas s'établit à partir du concept d'un monde marqué par la violence et le péché.²⁰⁸ Le monde dans lequel les individus vivent est pour Hauerwas divisé et aliéné.²⁰⁹ Le monde désigne un type de personnes. La différence entre le monde et l'Église est celle qui existe entre les individus qui les composent. Selon Hauerwas, le récit biblique qui forme la communauté de foi distingue les chrétiens du monde.²¹⁰ Pour la communauté de foi et pour le monde, il y a un *ethos* respectif qui lui est propre.²¹¹ Le monde demeure néanmoins sous la seigneurie de Dieu même s'il la refuse.²¹² Il est la création bonne de Dieu, déformée par le péché, mais encore marquée par la bonté de Dieu.²¹³ Denis Müller écrit au sujet de la pensée de

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ G. S. Titus, *op. cit.*, p. 2085.

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ « For the subject of virtue can be none other than the self, which has its being only as an agent with particular gifts, experience, and history », *CC*, p. 116.

²⁰⁸ É. Gaziaux, « Le statut de la raison en éthique et le thème de l'autonomie », in J.-D. Causse - D. Müller (dir.), *Introduction à l'éthique : penser, croire, agir*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 69-93, p. 84.

²⁰⁹ *CC*, p. 93.

²¹⁰ *RP*, p. 126s.

²¹¹ *RP*, p. 126.

²¹² *CC*, p. 101.

²¹³ *RP*, p. 183.

Hauerwas : « (l)e monde [...] est conçu de manière unilatérale comme une réalité négative, hostile à Dieu, à la foi et à l'Église ». ²¹⁴ Même si les termes employés par Hauerwas paraissent excessifs, il assume la coupure entre le monde et l'Église. Car, lorsque l'Église se laisse former par le récit biblique, elle ne rejette pas le monde, mais elle répond à sa vocation : permettre au monde de savoir qu'il est le monde. ²¹⁵ Cependant le mal est universel et il est présent au sein de la communauté. ²¹⁶ C'est pourquoi « Stanley Hauerwas insiste pour que le récit (l'Écriture) soit utilisé pour rappeler à la communauté chrétienne qu'elle est toujours pécheresse, qu'elle n'est pas supérieure aux autres communautés ». ²¹⁷ L'Église, rappelant au chrétien qu'il est pécheur, l'aide à confesser ses péchés et à pardonner. ²¹⁸

Selon Hauerwas, l'homme est pécheur et tenu par son péché : « ... notre péché est si profondément ancré en nous que l'on doit nous enseigner à le reconnaître, et nous ne pouvons pas en saisir toute la radicalité tant que nous demeurons formés par lui ». ²¹⁹ Le péché atteint et détermine l'orientation fondamentale de l'homme vis-à-vis de Dieu. ²²⁰ Le péché de l'homme est de permettre que son caractère soit formé par un récit où l'orgueil et la paresse prennent différentes formes, dans les histoires qui le constituent. ²²¹ L'homme a été créé pour la loyauté, mais en voulant être son propre seigneur il s'est mis au « service de pouvoirs qui n'ont rien à voir avec le seul véritable ». ²²² Il est en révolte contre Dieu et son péché consiste dans une tentative de dépasser ses propres pouvoirs, à vivre comme s'il était l'auteur de sa propre histoire. D'après Hauerwas, le péché de l'homme met en question la paternité de Dieu. ²²³ C'est sur le constat de la condition de l'homme dans ce contexte chaotique que l'éthique de caractère trouve sa pertinence, car le caractère est, pour Hauerwas,

²¹⁴ D. Müller, « Vérité et liberté. Par-delà les dangers symétriques du relativisme et des tentations identitaires. Remarques à propos de Stanley Hauerwas », *Études théologiques et religieuses* 87, 2012/2, p. 171-182, p. 180.

²¹⁵ CC, p. 10. Voir aussi RP, p. 183.

²¹⁶ N. Blough, « Récit, communauté ecclésiale et interprétation biblique », in N. Blough (dir.), *De l'Écriture à la communauté de disciples*, Charols, Excelsis, 2016, p. 13-32, p. 31. Cf. RP, p. 105-109.

²¹⁷ N. Blough, *op. cit.*, p. 31.

²¹⁸ S. Hauerwas – H. W. Willimon, *Where Resident Aliens Live*, Nashville, Abingdon Press, 1996, p. 77.

²¹⁹ RP, p. 84.

²²⁰ RP, p. 107.

²²¹ Hauerwas considère que « (l)'explication que Karl Barth donne du péché et de la paresse n'a pas été dépassée dans la théologie moderne. Il a tout à fait raison de dire que le genre d'orgueil et le genre de paresse en quoi consiste notre péché ne sont dévoilés qu'en regard de la vraie humilité de Jésus et de son œuvre en tant que Messie de Dieu », RP, p. 107 note 22.

²²² RP, p. 84.

²²³ RP, p. 85.

la source de la liberté du croyant.²²⁴ Le caractère permet au chrétien de faire face aux sollicitations auxquelles il est soumis et l'aide à trouver les ressources pour suivre le Christ.²²⁵

2.2.2) La capacité de l'homme à agir, se déterminer, s'adapter

Chez Aristote, les actions humaines sont « celles dont l'homme est le principe et dont il dépend de lui qu'elles se produisent ou pas » ; elles sont la suite « d'un enchaînement d'étapes : désirer, délibérer, choisir, agir ».²²⁶ D'après Hauerwas, qui commente Thomas d'Aquin, ce qui permet à l'homme de recevoir les habitudes (les vertus) est qu'il possède la raison et la volonté.²²⁷ C'est pourquoi dans ce monde chaotique le croyant en tant qu'agent a la capacité de développer des vertus nouvelles qui sont l'expression de sa foi au récit auquel il s'attache. Les actions, pour Hauerwas, ne se limitent pas à des actes d'obéissance aux commandements, mais font appel à la raison qui « n'est qu'un aspect de notre capacité fondamentale d'agir [...], car être un homme c'est agir plutôt que d'être sollicité ».²²⁸

L'idée de caractère prend en compte la capacité de l'homme à se déterminer, c'est-à-dire à faire des choix dont il peut être tenu comme responsable. D'après Hauerwas, être un homme, « c'est être un centre d'activité autonome et la source de ses propres déterminations ; tout ce qu'il sait, tout ce qu'il veut, tout ce qu'il fait découlent de cet acte même par lequel il est ce qu'il est ».²²⁹ Dans la même pensée, MacIntyre souligne la capacité de l'homme à expliquer la raison de ses actes :

« (I)es humains peuvent être tenus responsables de ce dont ils sont les auteurs ; les autres ne le peuvent pas. Dans les exemples paradigmatiques, identifier comme acte une occurrence, c'est la reconnaître comme le résultat intelligible des intentions, motifs, passions et buts d'un agent humain. C'est

²²⁴ *RP*, p. 92.

²²⁵ *RP*, p. 94s.

²²⁶ R. Ogien, « Action », M. Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Tome 1, Paris, PUF, Quadrige, 2004, p. 6-18, p. 9.

²²⁷ *CCL*, p. 73.

²²⁸ « ... is but an aspect of our fundamental ability to act [...] for to be a man is to act rather than be acted upon », *TT*, p. 65.

²²⁹ « ... is to be an autonomous center of activity and the source of one's own determinations ; all he knows, all he wills, all he does issues from that very act by which he is what he is », *CCL*, p. 18.

voir une action comme ce dont quelqu'un est responsable, ce dont on peut demander à l'agent un exposé intelligible ». ²³⁰

L'idée d'agent implique que l'homme est responsable de ce qu'il devient, et qu'il n'est pas seulement la conséquence de l'influence du lieu où il se trouve ou de ce qui lui arrive. ²³¹ Il a la capacité en tant qu'agent de situer ses actions « dans une histoire en cours et dans une communauté linguistique ». ²³²

L'homme a, d'après Hauerwas, la capacité de s'adapter au contexte dans lequel il naît, vit et forme son caractère. Hauerwas souligne que la destinée des hommes fait qu'ils naissent dans des lieux différents auxquels ils s'adaptent. Cette adaptation montre que l'homme est un agent dont le caractère prend la forme appropriée afin qu'il vive dans le lieu où la destinée l'a placé. ²³³ Car le moi est un moi social qui ne peut être séparé de son environnement social. ²³⁴ La vie sociale chez l'homme n'est pas une option, mais une exigence de sa nature, qui lui permet de développer ses potentialités. ²³⁵ La capacité d'adaptation de l'homme au contexte social suppose que dans un nouvel environnement, tel que la communauté de foi, l'homme peut se déterminer à nouveau.

L'homme en tant qu'être social trouve dans l'Église un lieu qui correspond anthropologiquement à sa nature et lui permet de se développer moralement, d'acquérir son identité chrétienne. Pour Hauerwas et Willimon, l'Église est le lieu « adapté aux créatures que nous sommes ». ²³⁶ Cependant, prendre comme référence la capacité de l'homme à s'adapter au milieu dans lequel il est placé peut comporter des risques. Le piège serait de penser qu'il suffit d'appartenir à une communauté de foi et d'en adopter les vertus pour devenir chrétien. Ce serait mettre de côté l'œuvre accomplie par le Christ ainsi que la repentance, chemin obligé pour le suivre. Un autre piège serait de minimiser la régénération (ou nouvelle naissance) au profit de la capacité de l'homme à s'adapter à son environnement. L'Église est un

²³⁰ A. MacIntyre, *Après la vertu : étude de théorie morale* (trad. par L. Bury), Paris, Puf, Quadrige, 2013 (1^{re} édition en français 1997), p. 204.

²³¹ CCL, p. 18s.

²³² RP, p. 99.

²³³ CCL, p. 19.

²³⁴ CCL, p.33.

²³⁵ *Cathéchisme de l'église catholique*, Paris, Cerf, 1998, p. 396.

²³⁶ EC, p. 210.

environnement social, mais tourné vers une fin céleste. C'est donc la « nouvelle naissance » qui crée des dispositions permettant de vivre l'Église.²³⁷ L'attachement au récit biblique n'est pas qu'une question d'adaptabilité, mais d'amour pour le Christ que produit la régénération. Dans son projet de salut, Dieu tient compte de « l'adaptabilité » de l'homme, en lui offrant la possibilité de vivre sa foi avec d'autres dans un lieu social qui s'appelle l'Église.

2.2.3) L'homme : un être historique

L'homme, pour Hauerwas, est par nature « historique »,²³⁸ ce qui signifie qu'il a le pouvoir de s'approprier son passé :

« (i)l me faut apprendre à dire : "J'ai fait cela". Être historique signifie que je dois pouvoir transformer une série d'évènements en un récit – et non pas n'importe quel récit, mais un récit capable de me donner un sens de ce qu'est le Soi, qui, tourné non seulement vers le passé, mais indiquant également l'avenir, donne ainsi à ma vie un *telos* et une direction ». ²³⁹

Le passé de l'homme détermine ce qu'il est et le prépare à son futur. Dans son livre autobiographique, *Hannah's Child*, Hauerwas montre l'importance de se souvenir du passé, car il permet à l'individu de comprendre qui il est. La lettre que Hauerwas présente dans son livre, adressée à ses petits-enfants, le souligne : « (i)l est également important d'être connecté au passé. Votre arrière-grand-mère avait certainement beaucoup à voir dans le processus qui a fait qui je suis – pour le meilleur et pour le pire. Un jour, pour comprendre qui vous êtes, vous découvrirez qu'un peu de votre grand-mère vous a été transmis ». ²⁴⁰ MacIntyre dont Hauerwas s'est inspiré note que l'homme est un animal conteur d'histoires qui a besoin d'être attaché à un récit :

« ... dans ses actions et ses pratiques, ainsi que dans ses fictions, l'homme est par essence un animal conteur d'histoires. Il n'est pas par essence, mais devient un conteur d'histoires qui prétendent à la vérité. Mais la question principale ne porte pas sur la paternité des récits ; je ne peux répondre à la

²³⁷ Wayne Gruden définit la régénération comme « un acte secret de Dieu par lequel il nous communique une nouvelle vie spirituelle ». Il note que la régénération produit des résultats dans la vie du croyant dont l'obéissance à l'Écriture, au Christ mais aussi un amour authentique. W. Grudem, *Théologie systématique*, Charols, Excelsis, 2010, p. 770-781.

²³⁸ CC, p. 125.

²³⁹ RP, p. 90.

²⁴⁰ « It is also important to be connected to the past. Your great-grandmother certainly had much to do with making me who I am – for good and ill. Someday to understand who you are you will discover a bit of Great-grandmother was passed on to you». HC, p. 22.

question « que dois-je faire ? » que si je peux répondre à la question précédente, « De quelle histoire ou histoires fais-je partie ? ».²⁴¹

D'après nos auteurs, l'homme tire de ses échecs comme de ses réussites une expérience qui l'aide à se déterminer dans ses actes du présent et ceux du futur. Pour Hauerwas, la position morale la plus importante est rétrospective, car par le souvenir et l'acceptation de nos actes, nous apprenons à nous approprier notre vie.²⁴² L'affirmation que l'homme est un être historique est pour Hauerwas fondamentale. Pour Bultmann, relu par Hauerwas, cet aspect de l'homme qui agit en lien avec son passé n'est pas crucial dans le développement du caractère chrétien.²⁴³ Selon Bultmann, le commandement permet d'être dans l'instant ce que Dieu veut que je sois.²⁴⁴ Pour Hauerwas, c'est ce que je suis qui permet d'être dans l'instant présent ce que Dieu veut que je sois, et ce que je suis dépend de l'apport de mon passé. De là découle la question de la continuité ou de la discontinuité de la vie chrétienne avec le passé. Selon Hauerwas le langage du commandement crée une discontinuité dans la vie morale du croyant. À chaque nouvelle situation, le croyant doit vivre une expérience nouvelle dans l'obéissance. Ainsi il ne doit pas s'appuyer sur son expérience passée, même si la situation a déjà été rencontrée, mais par la foi, il obéit d'une manière nouvelle. Ceci afin que l'acte du croyant soit toujours l'expression de sa foi. Ainsi pour Bultmann, « (ê)tre un chrétien, c'est se trouver soi-même dans une relation discontinue à notre passé, comme les nécessités de l'instant se tiennent toujours dans une relation négative par rapport aux moments précédents de notre vie ».²⁴⁵ À l'inverse, pour Hauerwas, « seul l'homme, dont la puissance d'agir est déterminée, peut former le moment plutôt que d'être formé par lui ».²⁴⁶

Dire que l'homme est historique associe deux sens : il est le « produit » d'une histoire, « nous sommes ce qu'on a fait de nous » ; mais aussi il a la capacité

²⁴¹ A. MacIntyre, *Après la vertu : étude de théorie morale* (trad. par L. Bury), Paris, Puf, Quadrige, 2013 (1^{re} édition en français 1997), p. 210.

²⁴² *RP*, p. 50.

²⁴³ *CCL*, p. 157.

²⁴⁴ *CCL*, p. 162.

²⁴⁵ « To be a Christian is to find oneself in a discontinuous relation to our past as the "necessities" of the moment always stand in a negative relation to the preceding moments of our life ». *CCL*, p. 163.

²⁴⁶ «... for only the man whose agency is determined can form the moment rather than be formed by it ». *CCL*, p. 164.

d'interpréter et de façonner son histoire en lui imprimant le caractère de ses souhaits et de ses désirs.²⁴⁷ Une histoire est « un récit narratif qui lie les évènements et les agents ensemble dans un modèle intelligible ». ²⁴⁸ L'idée que les individus sont le produit d'une histoire semble contredire l'idée qu'ils soient libres quant à leurs décisions :²⁴⁹ les décisions prises ne sont pas forcément « nôtres », mais conditionnées par une histoire. En effet, l'illusion moderne est de considérer qu'être libre, ce n'est pas être conditionné par les décisions du passé. Derrière cette vision de la liberté se trouve l'idée que plus notre perception des conséquences, à long terme, de nos décisions est grande, plus grande est notre liberté.²⁵⁰ Pour Hauerwas les personnes les plus « conscientes » sont souvent les moins capables d'agir.²⁵¹ D'une certaine façon, cette idée de la liberté n'aide pas forcément la personne dans ses décisions. La liberté chez Hauerwas provient « d'un caractère bien formé. En termes plus traditionnels, on pourrait dire que seule la personne foncièrement bonne peut être vraiment libre. De ce point de vue, la liberté découle du courage et de la capacité d'assumer une histoire véridique ». ²⁵²

L'idée de caractère fait ainsi un lien entre le passé, le présent et le futur. On comprend mieux son avenir quand on comprend mieux son passé. Les acquis du passé sont importants pour les décisions du présent et les actions futures, car :

« (l)'idée de caractère n'implique pas un rétrécissement de notre perception des possibilités de l'avenir, mais conduit plutôt à la reconnaissance qu'en tant qu'hommes, nous sommes capables de voir la profondeur des possibilités de l'avenir seulement parce que nous avons acquis de la profondeur dans notre passé ». ²⁵³

Le fait que l'homme soit un être historique souligne que les actes de sa vie ne sont pas séparés les uns des autres, mais qu'ils forment ce qu'il est, un tout, une unité. Ceci explique l'attachement de Hauerwas à l'idée que la communauté chrétienne incarne un *récit*. Pour que ses actes prennent sens, soient intelligibles, le croyant a

²⁴⁷ *RP*, p. 91.

²⁴⁸ « ... a narrative account that binds events and agents together in an intelligible pattern », *TT*, p. 76. Lorsque nous utilisons les expressions « récit de Jésus » ou « histoire de Jésus » elles concernent les récits contenus dans la Bible et qui servent de référence à la communauté de foi.

²⁴⁹ *RP*, p. 91.

²⁵⁰ *RP*, p. 92.

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² *Ibid.*

²⁵³ «The idea of character does not entail a narrowing of our perception of the possibilities of the future but leads instead to the recognition that as men we are able to see the depth of the possibilities of the future only because we have acquired depth in our past», *CCL*, p. 165s.

besoin de les placer dans une histoire avec laquelle il s'identifie, car, comme le souligne MacIntyre, « (l)'unité d'une vie humaine est l'unité d'une quête narrative ». ²⁵⁴

2.3) L'expérience chrétienne chez Hauerwas

La compréhension qu'a Hauerwas de l'expérience chrétienne explique son intérêt pour les notions de caractère et de vertu. Nous utilisons le terme de « rencontre » dans les sous-titres de cette section, en allusion à l'idée qu'ont les milieux charismatiques de la conversion en tant que rencontre ou expérience personnelle avec le Christ. Nous soulignons ainsi que pour Hauerwas l'expérience chrétienne se base sur des rencontres particulières.

2.3.1) L'expérience chrétienne : la rencontre avec le récit biblique

L'expérience chrétienne demande la conversion : « (l)es convictions qui forment l'arrière-plan de la croissance chrétienne prennent la forme d'un récit qui exige la conversion ». ²⁵⁵ Le récit incarné par la communauté engage les chrétiens à un nouveau chemin de vie. ²⁵⁶ La conversion est, pour Hauerwas, l'engagement (la repentance) de la personne dans la voie tracée par le récit biblique, donnant une vision juste de l'homme (pécheur) et de la création (désarticulée). ²⁵⁷ Elle n'est jamais pleinement accomplie, mais se trouve toujours devant le croyant. ²⁵⁸

L'idée de conversion, chez Hauerwas, implique un changement de direction que prend le « soi » : « (c)'est pourquoi, la conversion indique la nécessité d'un demi-tour du soi qui est si fondamental que ce dernier se retrouve sur une voie de croissance pour laquelle il n'y a pas de fin ». ²⁵⁹ Hauerwas considère que, pour se situer dans l'histoire de Dieu, il n'est pas nécessaire de faire une expérience particulière du salut

²⁵⁴ A. MacIntyre, *Après la vertu : étude de théorie morale* (trad. par L. Bury), Paris, Puf, Quadrige, 2013 (1^{re} édition en français 1997), p. 212.

²⁵⁵ « The convictions that form the background for Christian growth take the form of a narrative that requires conversion », *HR*, p. 226.

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ *RP*, p. 82-85.

²⁵⁸ *HR*, p. 226.

²⁵⁹ « Therefore, conversion denotes the necessity of a turning of the self that is so fundamental that the self is placed on a path of growth for which there is no end », *HR*, p. 226. Voir aussi sur la notion de conversion *CC*, p. 131.

personnel.²⁶⁰ Ce qui est important c'est d'accepter l'invitation à prendre part au Royaume de Dieu : « (l)a rédemption est plutôt un changement où nous acceptons l'invitation à prendre part au Royaume de Dieu, un Royaume de grâce auquel nous acquérons le caractère qui sied à celui qui a entendu l'appel de Dieu ».²⁶¹ Accepter la voie de Dieu, c'est en fin de compte se reconnaître pécheur, se repentir, changer de direction. Pour notre auteur, l'existence de celui qui refuse de vivre fidèlement la voie de Dieu revêt le caractère d'une rébellion.²⁶²

La notion d'expérience personnelle, que l'on retrouve notamment dans les milieux pentecôtistes/charismatiques, et qui suppose une action concrète de Dieu dans la vie de l'homme a, pour Hauerwas, ses limites. Il écrit : « (c)'est vrai qu'une expérience personnelle intense peut-être importante pour beaucoup de personnes, mais de telles expériences ne peuvent pas en elles-mêmes remplacer l'apprentissage qui conduit à trouver le sens de notre vie uniquement dans le cheminement continu de Dieu avec sa création ».²⁶³ Selon lui, le concept de « relation personnelle avec Jésus », est de la sensiblerie pieuse sans véritable impact sur le monde réel.²⁶⁴ En fin de compte, la recherche d'une expérience personnelle ne peut remplacer l'apprentissage qui conduit à rendre le croyant capable « de vivre en adéquation avec l'action de Dieu dans la vie et la mort de Jésus ».²⁶⁵ L'idée de conversion, chez Hauerwas, est un apprentissage de tous les jours qui développe un mode de vie spécifique.

Dans la conversion la foi est nécessaire. Elle est la réponse au salut décrit par l'Écriture.²⁶⁶ Elle se traduit par l'appropriation du récit et se concrétise par un comportement moral, un mode de vie spécifique.²⁶⁷ La foi signifie que le croyant a trouvé sa véritable vie dans celle du Christ (cf. Rm 6, 5-11). Le croyant est justifié et sanctifié par sa participation à l'histoire d'Israël et à celle du Christ.²⁶⁸ Mais, pour Hauerwas, la foi a besoin d'un cadre social, car la vie du Christ est

²⁶⁰ *RP*, p. 87.

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² *RP*, p. 85.

²⁶³ *RP*, p. 87.

²⁶⁴ *RP*, p. 260.

²⁶⁵ *RP*, p. 87.

²⁶⁶ *RP*, p. 172.

²⁶⁷ *Ibid.*

²⁶⁸ *RP*, p. 174.

fondamentalement une vie sociale.²⁶⁹ La communauté de foi est ce lieu voué à la vie du Christ où les croyants y sont initiés et intégrés.²⁷⁰

2.3.2) L'expérience chrétienne : la rencontre avec la communauté de foi

L'expérience chrétienne est, pour Hauerwas, une rencontre avec une communauté qui pratique un style de vie en relation avec ses convictions. La foi n'est pas uniquement individuelle, mais elle est nécessairement communautaire. Il n'y a pas de vie chrétienne sans un vécu communautaire : « (ê)tre chrétien, est le résultat d'avoir été initié (baptisé) dans un groupe de personnes (église) qui sont façonnées par des pratiques particulières comme la prière chrétienne ». ²⁷¹ Sa définition diffère du pentecôtisme qui, en premier, fait de l'expérience personnelle avec Dieu l'entrée dans la vie chrétienne. À l'inverse, chez Hauerwas, on entre dans la vie chrétienne par une communauté.

L'importance primordiale de la communauté se retrouve dans l'article de Hauerwas « The Church and the Mentally Handicapped ». ²⁷² Les personnes handicapées mentales et celles qui ne le sont pas, sont toutes aux bénéfices de la foi partagée et de l'entraide au sein de la communauté :

« (e)n étant présent pour les autres dans l'Église, je me rends compte que je suis davantage formé que je ne le serais autrement – je suis formé dans la foi de l'Église ; mon corps est constitué par le corps qu'on appelle l'Église. Les handicapés mentaux nous rappellent que leur condition est la nôtre, dans la mesure où nous sommes de fidèles disciples de Christ. L'Église n'est pas un rassemblement d'individus, mais un peuple en voyage qui est connu par le temps que ses membres prennent pour s'aider les uns les autres tout au long du chemin ». ²⁷³

²⁶⁹ *RP*, p. 173.

²⁷⁰ *Ibid.*

²⁷¹ « Being Christian is a result of having been initiated (baptized) into a group of people (church) who are shaped by peculiar practices like Christian prayer », W. H. Willimon, S. Hauerwas, *Lord, Teach us : The Lord's Prayer & the Christian life*, Nashville, Abingdon Press, 1996, p. 16.

²⁷² In *DFF*, p. 177-186.

²⁷³ « By being present to others in church I find that I am made more than I would otherwise be – I am made one in the faith of the church ; my body is constituted by the body called the church. The mentally handicapped remind us that their condition is the condition of us all insofar as we are faithful followers of Christ. The church is not a collection of individuals, but a people on a journey who are known by the time they take to help one another along the way », *DFF*, p. 184s.

L'expérience chrétienne en tant que vie communautaire reconsidère la place des personnes vulnérables. Les handicapés mentaux sont aux bénéficiaires de la foi de la communauté où ils vivent le salut de Dieu (avec leurs limites), grâce au soutien des autres croyants. En prenant pour exemple l'accueil des handicapés, Hauerwas souligne, pour tout croyant, l'importance de la communauté dans l'expérience chrétienne, en considérant la conversion comme un cheminement de chaque jour, avec les autres. La vulnérabilité est le lot de tous ceux qui forment la communauté de foi, car tous ont besoin de l'aide des autres.²⁷⁴ L'Église est, pour Hauerwas, caractérisée par une volonté d'entraide réciproque pour avancer dans le chemin du Christ. L'accueil des handicapés consiste non seulement dans le fait de prendre soin d'eux mais en premier d'apprendre à vivre avec eux l'Église, le culte.²⁷⁵ Cet apprentissage est transformant pour tous et il développe la capacité de la communauté à former le corps de Christ avec tous.²⁷⁶

2.3.3) L'expérience chrétienne : la rencontre avec un style de vie

La notion de conversion, avancée par Hauerwas correspond à son éthique communautaire où le croyant est pris en charge et reçoit son identité. L'article de Geneviève Médevielle, « La foi chrétienne, ressource pour vivre les questions de la société »,²⁷⁷ permet de situer la conception qu'a Hauerwas de la foi chrétienne. La théologienne moraliste se demande si la foi chrétienne peut aider à inventer, orienter et organiser une vie morale face aux défis de la société actuelle. Elle revisite trois modèles d'éthique théologique : l'éthique autonome,²⁷⁸ l'éthique de la foi²⁷⁹ et l'éthique communautaire où notre moraliste se réfère à Hauerwas.

²⁷⁴ Cf. *DFP*, p. 186.

²⁷⁵ *Ibid.*

²⁷⁶ *Ibid.*

²⁷⁷ G. Médevielle, « La foi chrétienne, ressource pour vivre les questions de la société », *Théologiques*, v.14, n°1-2, 2006, p. 81-106.

²⁷⁸ L'éthique autonome fait de la morale des chrétiens une éthique rationnelle « informée » par la foi. Dans l'engagement social et politique des croyants, la foi demeure la motivation, mais n'est pas discernable. Sous prétexte de participation au monde séculier les croyants consentent à « l'aphasie de la foi en matière éthique », G. Médevielle, *op. cit.*, p. 90-93.

²⁷⁹ L'éthique de la foi refuse la privatisation de la foi où celle-ci est cantonnée au culte et à la prière. Ce modèle, dont l'un des chefs de file est Joseph Ratzinger, est né en réaction à l'interprétation du rapport foi-éthique du modèle autonome qui ne permettait plus une contribution spécifique de la foi chrétienne dans la société. Le but recherché de ce courant est d'affirmer la vision de l'homme dans la foi évangélique. Ainsi une voix morale différente est possible dans les débats éthiques contemporains. Mais la critique majeure de ce modèle comme celui de l'éthique autonome est qu'il ne prend pas en compte les contraintes qu'il impose à ceux qui le portent et s'ils y sont préparés. G. Médevielle, *op. cit.*, p. 96s. La faiblesse de l'éthique de la foi est qu'elle se préoccupe

L'éthique communautarienne se situe dans la lignée confessante du modèle de l'éthique de la foi, mais à la différence de cette dernière, la foi est présentée comme un style de vie. Ce modèle rappelle que la vie morale ne consiste pas seulement à des actes en cohérence avec la foi confessée, mais concerne premièrement la transformation de la personne. Pour Médevielle ce modèle est représenté par Hauerwas et « a le mérite de vouloir penser et promouvoir une éthique confessante enracinée sur la dimension communautaire ».²⁸⁰ La foi engendre un modèle de vie, des attitudes et des comportements. Pour qu'il en soit ainsi, la communauté est essentielle. Ce modèle insiste sur la nécessité de « l'*ethos* communautaire et de la tradition avec leurs récits et leurs *exempla* pour former l'identité des chrétiens, tant individuellement que communautairement ».²⁸¹ À l'instar de toutes les sociétés qui produisent des projets de vies différents, avec des visions de la vie bonne dissemblables, des types de sujets différents, le croyant au sein de sa communauté reçoit son identité.²⁸² À la différence de l'éthique autonome et de l'éthique de la foi, la force de l'éthique communautaire est qu'elle cherche à donner au croyant les ressources pour qu'il avance dans son chemin avec le Christ.

2.3.4) Conclusion

L'expérience chrétienne est, chez Hauerwas, la rencontre avec la communauté de foi et le récit biblique qu'elle porte. Hauerwas prend le contre-pied de l'idée, répandue dans les milieux pentecôtistes, qu'une expérience personnelle avec le Christ, comme signe de la réception du salut, soit nécessaire, voire même indispensable. L'expérience chrétienne demande la conversion qui consiste à se placer, par la foi, dans l'histoire de Dieu et faire partie de son peuple.²⁸³ La foi se traduit par un mode de vie. La vocation de tout homme, ne se réduit pas à une exhortation à être bon, mais à adopter la forme de vie présentée dans le récit néotestamentaire, et rendu possible par l'action rédemptrice de Dieu sur la croix.²⁸⁴ La conversion comprend, chez notre théologien, la décision de prendre l'orientation décrite par l'histoire de

davantage du témoignage de la foi chrétienne que des témoins. Cf. B. N. Butrus, *Contribution de l'éthique théologique du caractère à l'accompagnement pastoral des jeunes adultes*, Dissertation, Montréal, Faculté de théologie et de sciences des religions, 2009, p. 166.

²⁸⁰ G. Médevielle, *op. cit.*, p. 98.

²⁸¹ G. Médevielle, *op. cit.*, p. 99.

²⁸² G. Médevielle, *op. cit.*, p. 98.

²⁸³ *RP*, p. 87.

²⁸⁴ *RP*, p. 86s.

Jésus, mais aussi l'acquisition de l'identité chrétienne qu'implique cette même décision. La communauté, par son modèle de vie et ses ressources, favorise l'émergence de l'identité chrétienne de ses membres. Les personnes les plus fragiles, dont les handicapés mentaux, trouveront dans cette vision de l'expérience chrétienne la possibilité d'être accompagnées dans le chemin de la conversion par la communauté de foi. La conversion est pour Hauerwas « suivance » de Christ, c'est-à-dire qu'elle est l'accomplissement de toute une vie.

2.4) Une éthique de la vision

L'éthique du caractère est pour Hauerwas une éthique de la « vision ». Pour mieux comprendre ce concept de vision, nous nous référons aux deux articles du livre *Vision and Vertu* qui, à en croire Hauerwas, sont importants pour comprendre son approche éthique :²⁸⁵ « Situation Ethics, Moral Notions and Moral Theology »²⁸⁶ et « The Significance of Vision : Toward an Aesthetic Ethic »²⁸⁷.

L'éthique chrétienne « s'intéresse particulièrement au récit, à la vision, aux vertus et aux caractères en tant que composantes de la vie morale ».²⁸⁸ L'importance de la vision pour l'éthique chrétienne et pour l'explication du comportement moral chrétien est une idée que Hauerwas, influencé par Iris Murdoch,²⁸⁹ a développé dans les années 70. Traditionnellement, l'éthique chrétienne n'accordait que peu d'attention au concept de vision.²⁹⁰ Dans sa présentation de ce concept, Hauerwas se réfère à l'art. Cette démarche correspond à son approche esthétique de la vie morale :²⁹¹ « l'éthique a davantage à apprendre de l'art que des aspects les plus "volontaires" de notre être ».²⁹²

Hauerwas considère le concept de vision comme un élément déterminant pour la vie morale. En effet, l'éthique chrétienne ne concerne pas seulement la décision en rapport à des actions spécifiques, mais elle est une manière de voir le monde, à

²⁸⁵ HC, p. 86.

²⁸⁶ In VV, p. 11-29.

²⁸⁷ In VV, p. 30-47.

²⁸⁸ RP, p. 111.

²⁸⁹ Parmi les ouvrages clés dont Hauerwas s'inspire citons : I. Murdoch, *the Sovereignty of Good*, New York, Schocken Books, 1971.

²⁹⁰ HR, p. 166.

²⁹¹ VV, p. 37.

²⁹² « ... for ethics has more to learn from art than from the more "willful" aspect of our being », VV, p. 30.

partir d'une compréhension formée par des convictions théologiques.²⁹³ La vie chrétienne est non seulement une question « de faire », mais aussi « de vue » (vision) et « d'écoute » (langage).²⁹⁴ Les individus sont différents non seulement parce qu'ils font des choix ou des actes différents, mais parce qu'ils voient des mondes différents.²⁹⁵ Car, selon Hauerwas, l'homme ne peut agir que dans le monde qu'il voit et comprend.²⁹⁶ Par conséquent, la vie chrétienne comme toutes les autres formes de vie morale n'est pas seulement une vie de décision, mais aussi de vision.²⁹⁷ C'est pourquoi l'éthique ne peut être réduite uniquement à l'étude d'arguments rationnels.²⁹⁸

Le concept de vision laisse entendre que l'agir du croyant n'est pas déterminé uniquement par des choix, mais prend en considération la condition humaine et celle du monde, décrites par le récit biblique.²⁹⁹ Hauerwas reproche à l'éthique chrétienne moderne d'avoir été influencée par l'image de l'homme moderne, compris en tant qu'acteur et créateur de sa vie (*actor and self-creator*).³⁰⁰ En définissant l'homme en tant que créateur (*maker*) de sa vie, l'éthique a échoué dans l'explication des affirmations présentes au cœur même de l'existence chrétienne, mais aussi dans la description de la condition humaine.³⁰¹ Ceci a conduit les éthiciens contemporains à développer une description de la vie morale déterminée par des choix en fonction des situations rencontrées. L'éthique réduite au choix n'a pas permis à l'homme moderne de se voir tel qu'il est, avec sa finitude, ses limites, son péché.³⁰² Hauerwas reprend la pensée d'Iris Murdoch qui définit l'homme comme incapable de voir la réalité par lui-même.³⁰³ L'homme est enclin à l'illusion et à la fantaisie : « (ê)tre humain c'est créer de l'illusion ». ³⁰⁴ L'homme moderne a une vision optimiste de lui-

²⁹³ *VV*, p. 114.

²⁹⁴ *CCL*, p. 233.

²⁹⁵ *VV*, p. 35.

²⁹⁶ *VV*, p. 33.

²⁹⁷ *VV*, p. 29.

²⁹⁸ *VV*, p. 35.

²⁹⁹ S. Hauerwas, « Contre le sujet libéral sans histoire, une Eglise qui a du temps. Établir des liens, un essai pour me comprendre moi-même (trad. par D. Müller) », in *Sujet moral et communauté*, Études d'éthique chrétienne NS, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2007, p. 45-58, p. 48.

³⁰⁰ *VV*, p. 30.

³⁰¹ *VV*, p. 30.

³⁰² *VV*, p. 31.

³⁰³ *Ibid.*

³⁰⁴ « To be human is to create illusion », *VV*, p. 32.

même, « associée à une foi naïve dans la science avec l'hypothèse que nous avons tous la possibilité de devenir rationnels et libres ». ³⁰⁵ Il a une description de lui-même qui est faussée, car « (a)ucune éthique qui ignore le péché ne peut offrir une description authentique de l'homme ». ³⁰⁶ Pour Hauerwas la forme fondamentale du péché est l'illusion. ³⁰⁷

2.4.1) La signification du concept de vision

Le concept de « vision » indique une aptitude, une disposition de l'individu à se voir tel qu'il est et le monde tel qu'il est :

« La vie morale est fondamentalement la vie de vision, car la tâche est de voir avec précision la nature du monde, du soi et des autres sans illusion. Le problème éthique reflète une priorité classique de chercher à connaître la vérité plutôt que de choisir ou vouloir le bien. Une telle vision honnête n'arrive toutefois pas sans discipline. Le soi doit être transformé si nous voulons honnêtement suivre ce que nous devons vivre avec justice dans un monde contingent. Une telle discipline n'est pas un code de conduite, mais plutôt une volonté de tenir debout et d'accepter la réalité de l'autre [...]. Une telle discipline n'est possible que quand le soi a été correctement formé, car nous ne voyons pas avec nos yeux, mais avec le soi formé par des images qui reflètent véritablement la nature de notre existence. La vertu et le caractère sont, par conséquent, le corrélatif nécessaire de notre habilité à voir correctement ». ³⁰⁸

Hauerwas fait le lien entre la vision et la vie morale. Regarder le réel est une discipline de vie qui demande un caractère spécifique. La pratique des vertus est la poursuite de ce qui est vrai, du monde réel. ³⁰⁹ Les vertus sont des pratiques qui

³⁰⁵ « ...combines a naive faith in science with the assumption that we all have the possibility of being completely rational and free », *VV*, p. 31.

³⁰⁶ « But no ethic which ignores sin can provide an authentic account of man », *VV*, p. 31s.

³⁰⁷ *RP*, p. 105.

³⁰⁸ « The moral life is fundamentally the life of vision, for the task is to see accurately the nature of the world, self, and others without illusion. The ethical problem reflects a classical priority in seeking to know the truth rather than to choose or will the good. Such truthful vision, however, does not come without discipline. The self must be transformed if we are to attend honestly to how we are to live justly in a contingent world. Such discipline is not a code of conduct but rather the willingness to stand and accept the reality of the other [...]. Such discipline is possible only when the self has been rightly formed for we do not see with our eyes but with the self formed by images that truthfully reflect the nature of our existence. Virtue and character is therefore the necessary correlative of our ability to see rightly », *VV*, p. 2s.

³⁰⁹ S. Wells, *Transforming Fate into Destiny: The Theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Eugene, Cascade Books, 2004, p. 116.

maintiennent une vie chrétienne qui n'est pas déterminée uniquement par des choix, mais par une vision.³¹⁰

2.4.2) Le récit, origine de la « vision »

Le récit biblique fournit des images, des notions théologiques et morales qui décrivent le monde et l'homme. La vie morale, selon Hauerwas, ne se limite pas seulement à une « attitude aimante » avec les autres, mais consiste à adhérer aux affirmations de l'Écriture sur Dieu et sur l'homme.³¹¹ Le récit biblique communique une vision authentique de Dieu et du monde : « (l)e fait que nous parvenons à connaître Dieu en racontant l'histoire d'Israël et la vie de Jésus est déterminant pour comprendre véritablement quelle sorte de Dieu nous adorons et dans quel genre de monde nous vivons ». ³¹² En clair, en s'attachant au récit le croyant entre dans ce qui est réel, car le but de la vie morale est de voir et comprendre le monde tel qu'il est, avant toute action.³¹³ C'est en ayant une vision de la vie, de ce qui est réel, que le chrétien peut agir avec vérité : « (l)e fondement et le but de la vie morale consistent à voir la vérité, car ce n'est que lorsque nous voyons correctement que nous pouvons agir en accord avec la réalité ». ³¹⁴ C'est pourquoi l'éthique de la vision est pour Hauerwas une éthique du réalisme, et la vie morale ne peut être séparée de la condition du monde et de l'homme, décrites par le récit biblique.³¹⁵

Il en va donc de la compréhension qu'a la personne de sa vie en tant que chrétien, comment elle se situe. Hauerwas cherche une représentation de l'homme qui ne doit pas se limiter aux actes uniquement, au risque de devenir pélagienne.³¹⁶ Il veut donner un sens aux actes du croyant en les inscrivant dans une vision qui les met en accord avec la manière dont Dieu voit le monde et les hommes. Ce qui signifie que

³¹⁰ S. Hauerwas, « Contre le sujet libéral sans histoire, une Église qui a du temps. Établir des liens, un essai pour me comprendre moi-même (trad. par D. Müller) », in *Sujet moral et communauté*, Études d'éthique chrétienne NS, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2007, p. 45-58, p. 48.

³¹¹ *VV*, p. 46.

³¹² *RP*, p. 75.

³¹³ *VV*, p. 37.

³¹⁴ « The basis and aim of the moral life is to see the truth, for only as we see coorrectly can we act in accordance with reality », *VV*, p. 102.

³¹⁵ *VV*, p. 36.

³¹⁶ *VV*, p. 31.

Pélagienne : qui relève de la doctrine de Pélage (383-410 après J.-C.). « Le pélagianisme s'intéressait plus fondamentalement à la question du salut et soutenait que l'homme pouvait lui-même faire les premiers pas en direction du salut, sans l'intervention de la grâce de Dieu. Le pélagianisme a été condamné comme hérésie au concile de Cartage, le 1^{er} mai 418 », W. Grudem, *Théologie systématique*, Charols, Excelsis, 2010, p. 549.

les actes de l'individu contribuent à son développement moral, dans la mesure où ils sont en correspondance avec la vision réelle que donne le récit biblique.

2.4.3) L'attention : le regard de la foi

Hauerwas soutient que la vie chrétienne est, avant tout, une affaire d'attention plutôt que de volonté.³¹⁷ L'attention caractérise la vie du croyant. Elle concerne la préoccupation de la personne de se maintenir dans l'orientation qu'elle a prise, en s'attachant au récit biblique. L'attention demande un effort particulier pour passer au-dessus des illusions dans lesquelles les individus sont piégés, « en acceptant les opinions d'autres personnes, en nous conformant aux raffinements mondains, ou en nous laissant aller à nos propres rêveries personnelles ».³¹⁸ L'attention est une démarche de la vie morale qui cherche à donner aux choses leurs véritables sens, à voir ce que les autres ne voient pas. Comme le souligne Hauerwas, au sujet de la poésie qui touche la perception du monde : « ... la poésie ne décrit pas seulement ce qui est connu ; elle révèle des dimensions de l'inconnu qui font que le connu ne semble plus familier ».³¹⁹ La capacité de la personne à voir le monde dans sa réalité détermine les intentions de ses actes : « (n)otre caractère est la conséquence de notre attention soutenue au monde, qui donne une cohérence à notre intentionnalité ».³²⁰

L'attention concerne deux aspects de la vie morale. Premièrement, elle consiste à apprendre à voir le monde comme le décrit le récit biblique. Une éthique de la vertu doit savoir comment rejoindre la réalité sans fantaisie et illusion.³²¹ Pour apprendre à voir la réalité telle qu'elle est, Hauerwas se réfère à la pensée d'Iris Murdoch qui fait de l'amour l'union avec le bien (*Good*).³²² L'amour n'est rien d'autre que « l'appréhension non violente des différences ».³²³ Il ne se limite pas aux relations entre les personnes, mais touche l'ensemble des choses avec lesquelles les

³¹⁷ *VV*, p. 41.

³¹⁸ « ... by accepting the opinions of others, conforming to social niceties, or spinning our own private reveries », *VV*, p. 43.

³¹⁹ « For poetry does not just describe the known ; it reveals dimensions of the unknown that make the known seem unfamiliar », *HR*, p. 167.

³²⁰ « Our character is the result of our sustained attention to the world that gives a coherence to our intentionality », *HR*, p. 168.

³²¹ *VV*, p. 38.

³²² *Ibid.*

³²³ « ... the nonviolent apprehension of differences », *VV*, p. 39.

individus sont en relation. Il transcende la personne et lui permet de recevoir la réalité sans s'en détourner. L'amour, auquel Hauerwas se réfère, est étroitement lié à la notion de liberté. En effet, la liberté consiste à ne pas craindre de voir la vérité telle qu'elle est : « ... être libre, c'est exister d'une manière sensée et sans crainte, pour percevoir ce qui est réel ».³²⁴ Mais la liberté doit être soutenue par l'humilité qui n'est pas « une tentative simulée de s'effacer soi-même en permanence, mais le respect altruiste pour la réalité ».³²⁵ L'amour comme le grand art éclairent la réalité du monde qui entoure les individus, qui eux-mêmes ne sont pas habitués à le percevoir.³²⁶ L'amour n'est pas du sentimentalisme qui est le pire ennemi de la vie chrétienne.³²⁷ C'est pourquoi dans certaines circonstances, le croyant doit être prêt, s'il veut vivre sa foi dans cette vie, à accepter que les principes auxquels il est attaché fassent souffrir les autres.³²⁸ Le but de la vie morale, « c'est d'affronter la réalité telle qu'elle est ; nous n'y parviendrons pas si nous partons du principe que l'amour peut venir sans discipline et sans souffrance ».³²⁹ Pour Hauerwas, on ne peut suivre le Christ, vivre la réalité de l'Évangile, sans une vie disciplinée et prête à accepter la souffrance (cf. Mt 16, 24).

Le second aspect définit la vie chrétienne en tant que « vie d'attention », où l'accent est mis sur l'activité de tous les jours de la vie morale.³³⁰ Un chrétien « ne croit pas simplement certaines propositions au sujet de Dieu ; il apprend à être attentif à la réalité au travers d'elles. Cet apprentissage requiert un entraînement de notre attention en juxtaposant constamment notre expérience et notre vision ».³³¹ Il y a dans l'idée de vision une attention de tous les jours à rechercher ce qui est réel et à ne pas vivre la vie chrétienne d'une manière pragmatique : « c'est vrai parce que ça marche ».³³² La vision chez Hauerwas n'est jamais figée, mais elle s'affine, se

³²⁴ « ... to be free is to exist sanely without fear, to perceive what is real », *VV*, p. 40.

³²⁵ « ... a phony attempt at constant self-effacement, but the selfless respect for reality », *VV*, p. 40s.

³²⁶ *VV*, p. 39.

³²⁷ *VV*, p. 119.

³²⁸ *VV*, p. 121.

³²⁹ « ... is to face reality as it is ; we will not do this if we assume that love can come without discipline and suffering », *VV*, p. 126.

³³⁰ *VV*, p. 47.

³³¹ « ... does not simply "believe" certain propositions about God ; he learns to attend to reality through them. This learning requires training of our attention by constantly juxtaposing our expérience with our vision », *VV*, p. 46.

³³² *Ibid.*

développe en même temps que le croyant grandit dans sa connaissance de Dieu et de sa compréhension du monde.³³³

2.4.4) L'imagination : la mémoire de la foi

Dans son article « On keeping theological ethics imaginative »,³³⁴ Hauerwas présente la vie morale comme imaginative : « (l)es chrétiens vivent d'espérance et apprennent à avoir confiance en une imagination qui est disciplinée par le royaume pacifique de Dieu, pour accepter la croix comme étant l'alternative à la violence. Notre imagination est le moyen même par lequel nous vivons moralement, et notre vie morale est en vérité la source de notre imagination ».³³⁵ L'imagination à laquelle Hauerwas se réfère n'est pas de la fantaisie ou la capacité d'une personne à produire et à organiser des idées inédites, mais elle est la conséquence d'une vie disciplinée. Elle correspond à des acquis qui augmentent les compétences, et permettent d'être créatif, de trouver de nouvelles formes de réponses. Hauerwas donne comme exemple les artistes dont les créations sont le fruit de leurs compétences poussées aux limites de ce qu'ils maîtrisent dans leur art (la musique, la peinture, l'écriture).³³⁶ Si nous comprenons bien Hauerwas, le croyant développe son imagination par l'entraînement à voir comme Dieu voit. On peut dire que l'attention est l'aspect de l'« entraînement » de la vision, et l'imagination est l'aspect de l'« intégration » de la vision qui permet d'être créatif et rend possible les réponses morales.

L'imagination est directement liée à la connaissance qu'a la personne du monde dans lequel elle évolue :

« ... elle n'est pas simplement un processus qui a cours "dans l'intelligence" et qui prend place en dehors du caractère de la personne. Nous "n'imaginons" pas dans notre intelligence, mais avec nos passions, avec nos mains, avec nos pieds, avec tout ce que nous sommes. Car nous ne pouvons agir que dans le monde que nous pouvons voir ».³³⁷

³³³ *Ibid.*

³³⁴ In *AN*, p. 51-60.

³³⁵ « Christians live on hope and learn to trust in an imagination disciplined by God's peaceable kingdom into accepting the cross as the alternative to violence. Our imagination is the very means by which we live morally, and our moral life is in truth the source of our imagination », *AN*, p. 59.

³³⁶ *AN*, p. 52s.

³³⁷ « ... is not merely a process "in the mind" taking place apart from a person's character. We do not "imagine" with our minds" but with our passions, our hand and feet, with everything we are. For we can only act in the world we can see », *AN*, p. 53.

L'imagination dans l'art comme dans la vie morale demande des vertus qui sont similaires : « (c)ar les personnes "imaginatives" ne peuvent être telles sans certaines vertus, et les personnes "morales" ne peuvent être telles sans ces vertus qui nous forcent à être imaginatifs ». ³³⁸ Deux vertus sont indispensables dans la créativité : l'espérance et le courage. ³³⁹ Elles font en quelque sorte, pour Hauerwas, la différence entre l'artiste qui maîtrise son art et celui qui ose aller plus loin, découvrir de nouvelles possibilités. L'artiste doit avoir une profonde confiance (espérance) que ses efforts à pousser les limites de son art ouvriront de nouvelles perspectives aux autres. Le risque pris par l'artiste dans l'expression de son art peut paraître, vue de l'extérieur, comme de l'arrogance, mais pour Hauerwas, il s'agit du courage qui, à la différence de l'arrogance, produit de l'humilité, nécessaire pour la création. ³⁴⁰

Hauerwas voit dans l'imagination un élément déterminant de la vie communautaire : les chrétiens, « en tant que peuple de l'espoir, sont obligés d'être moralement imaginatifs dans la formation de nos vies ensemble ». ³⁴¹ Samuel Wells précise que l'aspect créatif de l'imagination favorise, chez Hauerwas, la formation d'un peuple de caractère. ³⁴² Il y a dans l'idée de l'imagination une expression créative, intuitive de la foi. ³⁴³ Celle-ci accepte d'accueillir les défis des autres (croyants et non croyants) qui peuvent apprendre à être, par exemple, vrais ou non violents selon des modalités nouvelles, qui n'ont pas été pensées auparavant. ³⁴⁴ Hauerwas souligne le caractère de la foi qui ne craint pas les défis (courage), mais qui cherche à se tenir au plus près de ce que signifie suivre le Christ et à vivre avec les autres un enrichissement mutuel. On retrouve dans cette notion d'imagination l'expression communautaire de la foi comme style de vie. ³⁴⁵

L'imagination correspond aussi à la vie de l'Église en tant que « communauté de discours moral », c'est-à-dire « une communauté qui poursuit une analyse rigoureuse

³³⁸ « For "imaginative" persons cannot be such without some virtues, and "moral" persons cannot be so without those virtues which compel us to be imaginative », *AN*, p. 54.

³³⁹ *AN*, p. 53.

³⁴⁰ *Ibid.*

³⁴¹ « ... as a people of hope, are obligated to be morally imaginative in the formation of our lives together », *AN*, p. 51.

³⁴² S. Wells, *Transforming Fate into Destiny. The Theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Eugene, Cascade Books, 2004, p. 119.

³⁴³ *RP*, p. 230.

³⁴⁴ *RP*, p. 229.

³⁴⁵ Voir ce qui a été dit concernant la recherche de G. Médevielle, partie 2, 2.3.3.

des implications de ses engagements au long des générations ». ³⁴⁶ L'Église est une communauté qui doit constamment vérifier ses pratiques et demeurer ouverte à la possibilité d'apporter de nouvelles réponses à ses engagements, tout en maintenant le dialogue avec sa tradition. Par exemple, les positions concernant l'interdiction stricte de remariage après un divorce ou l'interdiction de prêter à intérêt, dénoncé comme un péché contre la charité, peuvent être repensées. ³⁴⁷ Car ces exemples

« qui deviennent une partie de la vie de la communauté ne doivent pas être réduits à des règles minimalistes. Elles devraient confier à l'imagination de la communauté et des individus le soin de trouver les formes nouvelles de réponses nécessaires pour être un peuple de paix dans un monde violent ». ³⁴⁸

L'imagination fait, certes appel à la mémoire et à la connaissance, avant la créativité. ³⁴⁹ Elle permet de maintenir le discours moral au sein de la communauté. ³⁵⁰ Mais c'est la créativité qui « manifeste la manière particulière dont les chrétiens sont formés et encouragés à se rappeler leur histoire ». ³⁵¹ La créativité peut, nous semble-t-il, être comparée à la foi en action, qui traduit, d'une manière fidèle, les vérités portées par le récit et l'espérance du croyant.

2.4.5) Vision, notions morales et décision

L'idée de vision insiste sur le fait que les notions morales doivent être en correspondance avec le monde décrit par le récit biblique. Pour Hauerwas, la vie morale ne peut pas être basée uniquement sur la décision. Ceci n'enlève rien à l'importance de la décision, car c'est par elle que s'exprime la vie morale. ³⁵² Mais la vie morale est dépendante des notions qui la forment. Elles trouvent, pour les chrétiens, leur origine et leur signification dans le récit biblique. Celles-ci sont importantes dans la décision, car sans elles il n'y a pas la possibilité de formuler une décision. ³⁵³

³⁴⁶ *RP*, p. 225.

³⁴⁷ *RP*, p. 226.

³⁴⁸ *RP*, p. 227.

³⁴⁹ P. Y. Materne, *La condition de disciple : éthique et politique chez JB. Metz et S. Hauerwas*, Paris, Cerf, *Cogitatio Fidei*, n°289, Juin 2013, p. 391.

³⁵⁰ *PF*, p. 93 n. 59.

³⁵¹ « ... exhibits the peculiar way Christians are trained and encouraged to remember their story », *PF*, p. 93 n. 59.

³⁵² *VV*, p. 12.

³⁵³ *VV*, p. 12s.

D'une manière générale, les notions morales sont le résultat des expériences quotidiennes des individus.³⁵⁴ Elles proviennent de leurs besoins, leurs intérêts, leurs demandes, intégrées dans leurs vies avec les autres. Lorsqu'elles sont constituées, « elles contribuent à former notre expérience selon leur élément formel. Par conséquent, elles reflètent et forment immédiatement notre expérience ».³⁵⁵ Mais les notions morales ont différentes significations chez les individus en fonction de leur mode de vie et de l'élément formel qui les constitue.³⁵⁶

Hauerwas distingue deux types de notions morales : « ouvertes » et « complètes ». Les notions morales « ouvertes » nécessitent des précisions pour émettre un jugement sur un acte spécifique. Les notions morales « complètes » incluent en elles-mêmes ce qui est nécessaire pour juger si un acte est bon ou mauvais. D'après Hauerwas, une grande majorité des notions morales qui forment l'expérience journalière de l'individu sont ouvertes.³⁵⁷ Donnons un exemple : la question de savoir si voler est mauvais, trouve différentes réponses, en raison des cas envisagés, comme sauver une vie. Les hésitations à répondre viennent du fait que le contenu de la notion de voler n'est pas suffisamment spécifique.³⁵⁸

Pour Hauerwas, la vie morale doit dépasser le cadre du bien et du mal, du vrai et du faux, et s'inscrire dans une vision spécifique. La tâche première de l'éthique chrétienne est d'aider les croyants à avoir une vision juste du monde pour agir en correspondance avec leur foi.³⁵⁹ Être chrétien, c'est apprendre à voir le monde à partir des notions morales et théologiques décrites par le récit biblique.³⁶⁰ L'idée de vision cherche à trouver une réponse aux problèmes posés par les notions morales « ouvertes ». La vision grandit en fonction du développement moral du croyant et lui permet d'agir selon sa foi et non seulement à partir de jugements rationnels. Elle apporte une description plus précise des notions morales pour agir face aux situations rencontrées.

³⁵⁴ *VV*, p. 20.

³⁵⁵ « ... they then work to form our existence according to their formal element. They therefore at once reflect and form our experience », *ibid.*

³⁵⁶ *Ibid.*

³⁵⁷ *VV*, p. 21.

³⁵⁸ *Ibid.*

³⁵⁹ *RP*, p. 82.

³⁶⁰ *VV*, p. 29.

2.4.6) La vision et son langage

En voyant le monde tel qu'il est, le croyant apprend à employer un langage qui convient pour décrire les situations morales qu'il rencontre :

« ... si nous sommes capables de voir, nous pouvons parler. Cela ne veut pas dire que nous n'observons pas des réalités que parfois nous ne savons pas décrire, mais qu'apprendre à les voir, pouvoir les interpréter et partager notre vision avec d'autres dépend de l'acquisition d'un langage approprié à ce que nous avons vu ».³⁶¹

Dans les questions relatives à l'avortement par exemple, une transformation linguistique s'est opérée pour parler en termes de « choix » et éviter d'utiliser le mot « avortement » qui décrit ce qui se passe réellement.³⁶² On préfère parler « d'interruption volontaire de grossesse », car à en croire Hauerwas, l'Église vit plus tranquillement dans un monde avec des « interruptions de grossesse » qu'avec des « avortements ».³⁶³ Mais, pour Hauerwas,

« (m)oralement parlant, la première question n'est jamais ce que nous devons faire, mais ce que nous devons voir. Voici comment cela fonctionne : on ne peut agir que dans le monde que l'on peut voir, et l'on doit être enseigné à voir en apprenant à dire. Maintenir fermement le langage de l'avortement, constitue un moyen de nous former nous-mêmes en tant que chrétiens, à voir et à pratiquer son opposé : l'hospitalité, en particulier l'hospitalité envers les enfants et les personnes vulnérables. Le mot "avortement" nous rappelle la manière dont les chrétiens envisagent la vie : nous sommes un peuple qui baptise, prêt à accueillir une vie nouvelle dans la communauté ».³⁶⁴

La communauté de foi en tant que communauté linguistique transmet par son langage ses convictions religieuses, et la description du monde qu'elle tire du récit biblique. Hauerwas souligne l'importance du langage qui participe au développement moral de la personne, dans la mesure où celui-ci exprime la nature de la réalité, telle

³⁶¹ *RP*, p. 83.

³⁶² S. Hauerwas, « Abortion, theologically understood », in *HR*, p. 603-622, p. 610.

³⁶³ *Ibid.*

³⁶⁴ « Morally speaking, the first issue is never what we are to do, but what we should see. Here is the way it works : you can act only in the world that you can see, and you must be taught to see by learning to say. Steadfastly maintaining the language of abortion is one way of training ourselves as Christians to see and to practice its opposite : hospitalty, and particularly hospitality to children and the vulnerable. "Abortion" reminds us of how Christians are to envision life : we are a baptizing people ready to welcome new life into our communities », *HR*, p. 611.

que le récit chrétien la forge.³⁶⁵ Le croyant devient un disciple par l'apprentissage du langage chrétien qui est en lui-même une pratique.³⁶⁶

Le rôle de l'éthique est de briser les illusions intellectuelles qui veulent appeler une lampe un soleil et l'adultère de l'amour.³⁶⁷ Mais l'éthique ne doit pas se limiter à un langage juste. Elle doit associer au langage une vie dans laquelle la vérité s'incarne.³⁶⁸

2.4.7) Conclusion sur le concept de vision

Pour agir fidèlement au récit biblique, le croyant doit être formé à partir d'une vision du monde en correspondance avec ce même récit. Cette vision permet au croyant de tester et d'évaluer ses actions. Elle n'est pas figée, mais elle se développe jour après jour en fonction de la croissance morale de l'individu. Elle est en lien avec le caractère, la puissance d'agir de l'individu.

Le concept de vision montre que les actes du croyant sont dépendants du récit biblique. Pour que les actes soient valables, il faut qu'ils s'inscrivent dans la vision que donne le récit biblique. L'idée de vision lie les actes du croyant entre eux, dans une orientation commune. Elle met l'emphase sur la dimension théologique des notions morales et des pratiques ecclésiales qui contribuent à la description de l'homme et du monde.

L'idée de vision que Hauerwas préconise est en lien avec la communauté, à l'opposé de l'individualisme de l'homme moderne qui cherche à vivre sa propre vision de la vie. Ce concept permet de conforter l'unité du comportement moral des croyants au sein d'une même communauté centrée sur une vision partagée. Le concept de vision est un concept que l'on peut qualifier de communautaire. La vision provient de la formation du croyant par sa communauté au travers des descriptions qu'elle fait du récit biblique par ses pratiques, son mode de vie et son langage. La réalité ne se voit pas seulement en ouvrant les yeux, comme le dit à juste titre Hauerwas,³⁶⁹ mais en étant aidé par une communauté. Le concept de vision montre que la communauté

³⁶⁵ CCL, p. 233.

³⁶⁶ S. Hauerwas – H. W. Willimon, *Where Resident Aliens Live*, Nashville, Abingdon Press, 1996, p. 77.

³⁶⁷ VV, p. 102.

³⁶⁸ CCL, p. 233.

³⁶⁹ VV, p. 36.

doit être marquée par un langage particulier si elle veut partager une description du monde en correspondance avec le récit biblique. L'apprentissage du langage chrétien est, pour Hauerwas, une pratique qui forme le croyant à se voir tel qu'il est et voir le monde tel qu'il est.

L'idée de vision souligne l'importance, pour le croyant, de rechercher ce qui est vrai, de se défaire de ses illusions, afin de favoriser son développement moral. Elle met l'accent sur l'expérience morale en tant que discipline de vie, caractérisée par une activité quotidienne du croyant à regarder avec attention ce qui doit-être sa préoccupation : faire sienne l'histoire de Dieu. Mais, pour bien voir, l'amour venant du Saint-Esprit est indispensable et permet au croyant de s'affranchir de ses craintes, de son orgueil, pour recevoir la réalité telle qu'elle est. Ainsi, l'idée de vision montre que le développement moral du croyant ne peut se réaliser sans l'action de Dieu. L'attention développe une imagination qui est connaissance, et engendre une réflexion morale du croyant comme de la communauté, pour se tenir toujours plus près dans sa suivance au Christ et des préoccupations du moment. La réflexion morale se traduit par la créativité du croyant qui s'exprime dans le cadre délimité par l'imagination et peut se concrétiser par de nouvelles modalités dans les pratiques. Si nous interprétons correctement Hauerwas l'attention, l'imagination, la créativité et le langage, sont une autre façon de parler de la foi, et de ce qu'elle produit dans la vie du croyant.

2.5) L'idée de caractère et le développement moral

Dans les années soixante-dix, lorsque Hauerwas s'est intéressé aux notions de caractère et de vertu, celles-ci étaient considérées comme peu importantes pour la compréhension de la vie morale du croyant.³⁷⁰ Cependant, ces notions ont trouvé de l'intérêt chez certains auteurs, comme notamment chez les philosophes Elisabeth Anscombe et Stuart Hampshire, et chez les théologiens Richard Niebuhr et James M. Gustafson.³⁷¹ Anscombe, dans son article « Modern Moral Philosophy »,³⁷² se

³⁷⁰ CCL, p. xiii.

³⁷¹ HR, p. 76.

³⁷² G.E.M Anscombe, « Modern Moral Philosophy », *Philosophy*, vol.33, n°124, January 1958, p. 1-19.

réfère à Aristote et invite à retourner à des concepts du caractère, de la vertu et de l'épanouissement.³⁷³

Aujourd'hui, les notions de caractère et de vertu ne sont pas ignorées dans la discussion éthique et théologique, mais elles suscitent aussi de la méfiance : elles peuvent suggérer que le croyant, par ses efforts à cultiver des vertus, peut graduellement acquérir une excellence morale.³⁷⁴ Inversement, si certains sont méfiants envers l'éthique du caractère, le même risque existe aussi dans un « langage du commandement », en ce que le croyant peut chercher l'approbation divine par sa propre justice, conséquence de son obéissance.³⁷⁵

D'après Hauerwas, la réflexion protestante n'a pas pu expliquer l'ensemble du comportement chrétien, en cherchant à développer « sa conception de la vie morale autour de la métaphore du commandement ».³⁷⁶ Dans le protestantisme, la relation de l'homme avec Dieu a été généralement pensée en termes de commandement et d'obéissance. Mais pour Hauerwas, la « métaphore du commandement » réduit la compréhension de la vie morale et la limite à l'obéissance à la loi et à l'accomplissement de la volonté divine.³⁷⁷ Dans la « métaphore du commandement », l'objet de la vie morale n'est pas la croissance, mais la préparation du croyant à obéir au commandement de Dieu.³⁷⁸

2.5.1) L'idée de caractère : une « métaphore » qui fixe l'orientation de l'expérience morale

Pour notre auteur, « (c)haque éthique théologique implique une métaphore principale qui structure sa conception de l'existence morale et fixe son orientation générale systématique ».³⁷⁹ Hauerwas considère que la tâche première de l'éthique est de

³⁷³ Voir B. N Butrus, *Contribution de l'éthique théologique du caractère à l'accompagnement pastoral des jeunes adultes*, Dissertation, Montréal, Faculté de théologie et de sciences des religions, 2009, p. 96.

³⁷⁴ HR, p. 76.

³⁷⁵ CCL, p. 3.

³⁷⁶ « ... its conception of the moral life around the metaphor of command », CCL, p. 2.

³⁷⁷ CCL, p. 2.

³⁷⁸ CCL, p. 2.

³⁷⁹ « Every theological ethic involves a central metaphor that shapes its conception of moral existence and sets its general systematic orientation », CCL, p. 1.

trouver des métaphores³⁸⁰ par lesquelles l'homme peut se voir et comprendre sa condition.³⁸¹ Dans le langage de Hauerwas, les métaphores déterminent « quels problèmes sont traités, la valeur et la signification attribuées aux divers aspects de la vie morale, [...]. Dans le contexte théologique, ces métaphores doivent d'un côté éclairer l'expérience morale humaine et de l'autre rendre justice à la nature de Dieu ». ³⁸²

La « métaphore du caractère » met l'accent sur la vie intérieure de la personne. Elle montre que le développement moral du croyant est concerné par le développement du soi : « (l)e "caractère" n'est qu'un rappel que le soi est le sujet de la croissance ». ³⁸³ Les grandes vérités bibliques de la vie morale chrétienne ne dépendent pas uniquement de la « métaphore du commandement », mais peuvent s'exprimer par la « métaphore du caractère ». ³⁸⁴ La « métaphore du caractère » ne rejette pas, pour Hauerwas, le « métaphore du commandement », mais la place dans l'ensemble de l'expérience morale. ³⁸⁵

Dans son article « A Retrospective Assessment of an "Ethics of Character": The Development of Hauerwas's Theological Project », ³⁸⁶ notre auteur revient sur son livre *Character and the Christian Life*. Il pense que pour comprendre la vie chrétienne, deux métaphores sont à prendre en compte : celles du « voyage et du dialogue », proposées toutes deux par Gilbert Meilaender. ³⁸⁷ Ces deux métaphores, « voyage » et « dialogue », sont en corrélation avec celles du caractère et du commandement :

³⁸⁰ Le terme métaphore est utilisé chez Hauerwas pour le caractère, le commandement, le voyage, le dialogue mais aussi pour la vision. Il semble qu'il emploie indifféremment métaphore et langage.

³⁸¹ *VV*, p. 30s.

³⁸² « ... which problems are treated, the weight and significance attributed to the various aspects of the moral life, and the systematic relation between the parts of the scheme. In the theological context these metaphors must both illuminate human moral experience and do justice to the nature of God », *CCL*, p. 1.

³⁸³ « "Character" is but a reminder that is the self that is the subject of growth », *CC*, p. 132.

³⁸⁴ *CCL*, p. 3.

³⁸⁵ *Ibid.*

³⁸⁶ In *HR*, p. 75-89.

³⁸⁷ *Ibid.*

i) Le langage du commandement avec la métaphore du dialogue, car « tel un "va-et-vient", la caractéristique de la vie, c'est qu'elle peut être vue comme la réponse ou l'absence de réponse aux commandements individuels » ;³⁸⁸

ii) La notion de caractère avec celle du voyage dans la mesure où « non seulement chacun est en voyage, mais la vraie vie de tout un chacun est en soi un voyage ». ³⁸⁹ L'idée de voyage correspond davantage à la conception téléologique de l'existence humaine qui conduit quelque part, plutôt que de s'enfermer dans un va-et-vient permanent. ³⁹⁰

L'idée de caractère explique la relation entre comportements et convictions. D'après Hauerwas, la vie chrétienne a souvent été assimilée à des types de comportements ou d'actions : « c'est ainsi que font les chrétiens ». ³⁹¹ De cette manière, « (l)a relation entre comportements et convictions était assumée, mais pas analysée ». ³⁹² L'idée de caractère et de vertu « aide à expliquer le type de développement moral requis pour ceux qui ont entrepris de vivre d'une façon fidèle le récit chrétien ». ³⁹³ Hauerwas montre que les pratiques chrétiennes ne doivent pas être inspirées ou dictées par ce que la société considère comme correspondant à ce que fait un chrétien, mais par le récit biblique. Le récit est suffisant et représente la seule norme objective. Il inspire les convictions, les dispositions indispensables pour former le caractère de la personne, afin qu'elle devienne un disciple du Christ. ³⁹⁴

2.5.2) L'idée de caractère et l'unité morale de l'agent

L'insistance sur la notion de caractère par Hauerwas, cherche à reconsidérer l'interprétation des sociétés libérales et leurs théories éthiques, qui ont abouti à une distinction entre l'individuel et le social. ³⁹⁵ Pour Hauerwas, tout comportement moral

³⁸⁸ « ... since the "back and forth" character of life can be seen as the response or failure of response to individual commands », *HR*, p. 85.

³⁸⁹ « ... as not only is one on a journey but one's very life is conceived as a journey », *HR*, p. 85.

³⁹⁰ *HR*, p. 87. Voir aussi *CCL*, p. XXIXs.

³⁹¹ *CC*, p. 132.

³⁹² « The relationship between behavior and belief was assumed rather than analyzed », *ibid.*

³⁹³ « ... help account for the kind of moral development required of those have undertaken to live faithful to the Christian story », *ibid.*

³⁹⁴ Cf. *TT*, p. 20.

³⁹⁵ « ... liberal societies and the ethical theories that presuppose them construe the distinction between individual and social », *TT*, p. 2.

est social, même s'il ne s'exprime pas dans la sphère publique.³⁹⁶ C'est dans un cadre souvent plus personnel (comme la communauté de foi) qui échappe à l'examen du public que se construit socialement l'intimité et le soi.³⁹⁷

MacIntyre constate les effets négatifs de la modernité qui sépare les différentes activités d'une même personne et multiplie les modèles de comportements :

« (l)es obstacles sociaux tiennent à la façon dont la modernité fractionne la vie en nombreux segments, chacun doté de ses propres normes et modes de comportement. Le travail est séparé du loisir, la vie privée de la vie publique, le professionnel du personnel. Enfance et vieillesse sont coupées du reste de la vie pour former des domaines distincts. Toutes ces séparations sont accomplies de telle sorte que nous apprenons à penser et à sentir en fonction de la spécificité de ces fragments et non de l'unité de la vie de l'individu qui les traverse ». ³⁹⁸

Ces différents modèles de comportements n'ayant pas de lien entre eux fragmentent la vie de l'individu. L'idée de caractère cherche à redonner ce que la modernité n'a pas pris en compte ou a négligé : une unité à l'ensemble de la vie morale de l'agent (publique et privée), en opposition à ce monde qualifié par Hauerwas de chaotique et de fragmenté. L'idée de caractère indique que le croyant est formé non par des règles, mais par des récits, des métaphores qui donnent une cohérence, une unité à sa vie et lui permettent de comprendre le monde dans lequel il vit.³⁹⁹ L'idée de caractère unit la vie privée et publique, car elle représente la vie intérieure du croyant qui parcourt l'ensemble de ses domaines d'activités.

2.5.3) L'idée de caractère pour répondre à la question « qui dois-je être ? »

L'éthique de caractère cherche à répondre premièrement à la question « qui dois-je être ? », pour répondre ensuite à la question « que dois-je faire ? ». Hauerwas pense qu'une « éthique de la vertu », par rapport à une « éthique de l'obligation » qui dérive de règles et de principes, permet de trouver les ressources nécessaires pour affronter les dangers moraux d'un monde violent.⁴⁰⁰ Il modifie ce qui souvent a été

³⁹⁶ *Ibid.*

³⁹⁷ Cf. *ibid.*

³⁹⁸ A. MacIntyre, *Après la vertu : étude de théorie morale* (trad. par L. Bury), Paris, Puf, Quadrige, 2013 (1^{re} édition en français 1997), p. 199.

³⁹⁹ *VV*, p. 71.

⁴⁰⁰ *RP*, p. 70s.

prioritaire dans le protestantisme : l'importance d'obéir premièrement aux commandements. En cherchant à répondre à la question « qui dois-je être ? », Hauerwas met en lumière la dimension chrétienne des actes du croyant : non seulement leurs caractéristiques extérieures, mais la vie intérieure qui les inspire. À ce sujet, Pierre de Lochet souligne que ce n'est pas « la texture matérielle des actes qui caractérise l'humain, mais la qualité, la force intérieure, la conviction que confère la personne qui les suscite ». ⁴⁰¹

Hauerwas suggère que l'homme peut choisir d'avoir un type de caractère plus qu'un autre. ⁴⁰² Sa position vient de l'importance qu'il accorde au récit dans le développement du caractère. ⁴⁰³ En affirmant que l'homme peut décider d'un type de caractère plus qu'un autre, Hauerwas montre que la vie chrétienne correspond à un choix personnel de vie, dans lequel le croyant s'engage et cherche à développer un caractère en cohérence avec ce même choix. L'idée de caractère est à mettre en lien avec la conception que Hauerwas a de l'homme en tant qu'agent qui a la capacité de se déterminer dans un choix de vie plutôt qu'un autre.

2.5.4) L'idée de caractère et la liberté chrétienne

Le caractère est, pour Hauerwas, la source de la liberté du croyant. ⁴⁰⁴ C'est en étant initié au récit biblique que le croyant trouve les ressources pour former son caractère. ⁴⁰⁵ Car, l'idée de caractère consiste dans la reconnaissance narrative de l'existence humaine et par conséquent, c'est le récit qui assure la capacité d'agir. ⁴⁰⁶ Le récit présente des pratiques qui par l'habitude deviennent des vertus. C'est par l'acquisition des vertus que le croyant devient libre et peut faire face aux sollicitations auxquelles il est soumis. Les vertus désignent les habitudes nécessaires pour maintenir une vie qui suit le Christ. ⁴⁰⁷ Une personne de vertu comme un artisan est une personne de « pouvoir », car elle possède des ressources qui lui permettent de

⁴⁰¹ P. de Lochet, « Consciences des acteurs et spiritualité », *Revue d'éthique et théologie morale* 186, Le supplément, 1993, p. 49-64, p. 49s.

⁴⁰² *CCL*, p. 12.

⁴⁰³ *CCL*, p. xx.

⁴⁰⁴ *RP*, p. 92.

⁴⁰⁵ *RP*, p. 100.

⁴⁰⁶ *Ibid.*

⁴⁰⁷ S. Hauerwas, « Contre le sujet libéral sans histoire, une Église qui a du temps. Établir des liens, un essai pour me comprendre moi-même (trad. par D. Müller) », in *Sujet moral et communauté*, Études d'éthique chrétienne NS, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2007, p. 45-58, p.48.

faire les choses avec facilité alors que d'autres auraient de la difficulté.⁴⁰⁸ Une personne vertueuse se trouve confrontée à des difficultés et des obstacles desquels elle ne peut se détourner, justement parce qu'elle est vertueuse.⁴⁰⁹

La liberté pour Hauerwas consiste à ne pas se détourner des situations auxquelles le croyant doit faire face, mais à les affronter, afin de demeurer fidèle dans le projet moral de la tradition à laquelle il adhère.⁴¹⁰

« Du point de vue d'une éthique de la vertu, la liberté est davantage le fait d'avoir du pouvoir que d'avoir le choix. Car avoir "eu le choix" peut signifier qu'il n'y avait que peu de choix, ou alors que la limite soit en partie le résultat de l'insuffisance de son propre caractère. Pour la personne vertueuse, être libre n'implique pas un choix, mais la capacité de revendiquer que ce qui a été ou n'a pas été fait lui appartient ». ⁴¹¹

Être vertueux ou développer un caractère de disciple est le seul moyen pour le croyant de s'approprier sa vie en Christ, de suivre le récit auquel il s'attache. D'une certaine façon les chrétiens n'ont pas d'autre choix que d'être vertueux, car l'histoire biblique l'impose s'ils veulent la vivre.⁴¹²

Pour Hauerwas, une vie vertueuse est aventureuse et nécessite des vertus « suscitées par une histoire vraie ». ⁴¹³ Ceci est possible par la participation à une communauté qui « revendique nos vies d'une manière plus fondamentale qu'aucune profession ou qu'aucun État n'ait le droit de le faire ». ⁴¹⁴ En d'autres termes, l'implication de la communauté est primordiale dans l'acquisition des vertus. L'espérance et la patience sont deux vertus essentielles et interdépendantes pour développer et soutenir une vie vertueuse :

« (n)ous sommes ainsi soutenus par l'espoir que l'aventure de mener une vie vertueuse en vaudra la peine. Ainsi, l'espoir forme chaque vertu, car sans l'espoir le vertueux ne peut qu'être gouverné par le désespoir. Mais l'espoir

⁴⁰⁸ CC, p. 115.

⁴⁰⁹ *Ibid.*

⁴¹⁰ *Ibid.*

⁴¹¹ « From the perspective of an ethic of virtue, therefore, freedom is more like having power than having a choice. For to have "had a choice" may only mean that there were but few options, or the limit may in part be the result of the insufficiency of one's own character. For the virtuous person, being free does not imply a choice but the ability to claim that what was or was not done was one's own », CC, p. 115.

⁴¹² « we choose to be virtuous for no other reason than that to be so is the only condition under which we would desire to survive. Only by embodying the virtues have we the power to make our lives our own », CC, p. 125.

⁴¹³ « ... trained by a truthful story », CC, p. 127.

⁴¹⁴ « ... that claims our lives in a more fundamental fashion than any profession or state has the right to do », *ibid.*

sans la patience conduit à une illusion d'optimisme ou, plus terrifiant encore, au désespoir du fanatisme. L'espoir nécessaire nous initiant à cette aventure doit être dressé par la patience si l'aventure se veut maintenue. À travers la patience, nous apprenons à continuer d'espérer même si notre espoir semble n'offrir qu'une faible chance de réalisation ». ⁴¹⁵

2.5.5) L'idée de caractère et l'intelligibilité des actes

L'idée de caractère souligne que la vie morale se développe dans la mesure où l'individu est capable de situer ses actes dans un modèle précis. À partir du concept de l'action développée par MacIntyre dans son livre *Après la vertu*, Hauerwas a compris l'importance de la narration pour développer sa notion de caractère. ⁴¹⁶ Selon MacIntyre, il est important de différencier les actes intelligibles de ceux qui ne le sont pas :

« ... le concept d'acte intelligible est plus fondamental que celui d'acte en soi. Les actes inintelligibles sont des candidats malheureux au statut d'acte intelligible ; faire l'amalgame des deux et décrire l'action en fonction de ce qu'ont en commun les actes intelligibles et les inintelligibles, c'est l'ignorer. C'est aussi négliger l'importance capitale du concept d'intelligibilité ». ⁴¹⁷

Le concept d'intelligibilité consiste à « voir une action comme ce dont quelqu'un est responsable, ce dont on peut demander à l'agent un exposé intelligible ». ⁴¹⁸ MacIntyre souligne les « stupéfactions » qui naissent quand les individus ne savent pas donner à une action humaine une description intelligible. Ces stupéfactions se rencontrent dans des situations les plus diverses : au contact d'une culture inconnue, de malades mentaux (névropathes ou psychopathes), ou dans la vie de tous les jours. ⁴¹⁹ Ce qui rend l'acte intelligible pour MacIntyre, c'est le contexte, le récit. Quand une action est historique ou qu'elle a déjà été vécue elle permet de rendre intelligible les actions des autres : « (c)'est parce que nous vivons des récits dans notre vie et parce que nous comprenons notre propre vie en fonction de ces récits

⁴¹⁵ « We are thus sustained by hope that the adventure of living virtuously will be worth the risk. Hope thus forms every virtue, for without hope the virtuous cannot help but ruled by despair. But hope without patience results in the illusion of optimism or, more terrifying, the desperation of fanaticism. The hope necessary to initiate us into the adventure must be schooled by patience if the adventure is to be sustained. Through patience we learn to continue to hope even though our hope seems to offer little chance of fulfillment », *ibid.*

⁴¹⁶ *HR*, p. 80s.

⁴¹⁷ A. MacIntyre, *Après la vertu : étude de théorie morale* (trad. par L. Bury), Paris, Puf, Quadrige, 2013 (1^{re} édition en français 1997), p. 203.

⁴¹⁸ A. MacIntyre, *op. cit.*, p. 204.

⁴¹⁹ Pour plus de détails voir A. MacIntyre, *op. cit.*, p. 204-206.

que la forme du récit est appropriée pour comprendre les actions d'autrui ». ⁴²⁰ Dans la même pensée, Paul Ricœur écrit : « ... ne tenons-nous pas les vies humaines pour plus lisibles lorsqu'elles sont interprétées en fonction des histoires que les gens racontent à leur sujet ? ». ⁴²¹

Pour Hauerwas, les descriptions données aux actions reçoivent leur intelligibilité du rôle qu'elles jouent dans l'histoire de la communauté, et par conséquent sur les individus qui la composent. ⁴²² Lorsque les actions sont sorties de leur contexte historique, le « soi moral » apparaît comme une série d'actions indépendantes sans continuité ni unité. ⁴²³ Ainsi le récit biblique pour Hauerwas permet de rendre intelligibles les actions du croyant, les explique, les justifie, mais aussi permet aux croyants de se comprendre entre eux. ⁴²⁴ Notons que les descriptions faites par la communauté présupposent que le croyant soit capable de les utiliser. ⁴²⁵

2.5.6) L'idée de caractère et l'implication du croyant dans son développement moral

L'acquisition des vertus chrétiennes souligne l'appropriation par la personne, de son identité chrétienne, car pour Hauerwas le soi est narratif : « (m)ais ce qui nous permet de revendiquer notre action comme étant la nôtre, c'est l'appropriation du soi qui est formé par les vertus ». ⁴²⁶ D'après notre théologien, l'idée de caractère montre que le développement moral engage la personne. Il écrit : « ... les personnes vertueuses revendiquent, [...] que notre existence morale est sensible à nos efforts ». ⁴²⁷ Parce que l'homme est capable de choisir un caractère plus qu'un autre, il peut être, selon Hauerwas, tenu pour responsable de ce qu'il est. ⁴²⁸

Dans sa démarche théologique, Hauerwas montre que l'action gracieuse de Dieu en faveur de l'homme ne peut trouver son accomplissement sans sa réponse :

⁴²⁰ A. MacIntyre, *op. cit.*, p. 206.

⁴²¹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p.138 (note 1).

⁴²² *RP*, p. 70.

⁴²³ *Ibid.*

⁴²⁴ Cf. *HR*, p. 82.

⁴²⁵ *Ibid.*

⁴²⁶ « But what allows us to claim our action as our own is the self-possession that comes being formed by the virtues », *CC*, p. 116.

⁴²⁷ « ... people of virtue claim, [...], that our existence is responsive to moral endeavor », *CC*, p. 127.

⁴²⁸ *CCL*, p. 12.

« (m)ême si l'action de Dieu est le premier mot de toute éthique chrétienne, ce n'est pas le seul mot. L'indicatif n'est pas complet sans l'impératif, car bien que la vie chrétienne soit basée sur ce que Dieu a fait, l'action de Dieu implique également la réalité du comportement humain. Ce que Dieu a voulu faire pour l'homme a été fait de telle manière que l'homme n'y a pas participé. Du point de vue sotériologique, Dieu a agi pour sauver l'homme en dehors de et en dépit de la réticence de l'homme à se tourner vers Dieu, mais alors que son action salvifique n'est pas subordonnée à la réponse de l'homme, Dieu a voulu inclure la réponse de l'homme dans son action salvifique. Ainsi, dans un sens, l'œuvre de Dieu se fait au-delà de toute décision ou activité de l'homme, mais elle comprend également et exige une véritable réponse de la part de l'homme. Toute tentative pour analyser la nature de la vie chrétienne doit en quelque sorte essayer de faire justice à la tension dialectique entre l'affirmation objective de l'acte de Dieu et l'implication subjective de l'homme dans cet acte ». ⁴²⁹

Hauerwas pense que l'idée de caractère peut être utilisée pour exprimer le bon équilibre entre l'activité de Dieu et la réponse de l'homme. ⁴³⁰ La réponse de l'homme se trouve dans un comportement en relation avec l'Écriture.

Selon Hauerwas « la préoccupation que notre comportement contribue à notre caractère moral n'est que la reconnaissance que ce que nous faisons devrait être fait d'une manière qui convienne à notre histoire en tant qu'agents moraux ». ⁴³¹ Le récit est pour Hauerwas l'instance normative de l'agir du chrétien. ⁴³² C'est pourquoi le comportement a besoin d'être testé à partir des récits que la communauté porte et reconnaît comme représentatif d'une personne vertueuse. ⁴³³ Le croyant trouve dans la communauté des pratiques en relation avec le récit qui favorise son développement moral et lui permet de tester son comportement. L'agir est guidé par

⁴²⁹ « Even though the action of God is the first word for any Christian ethic, it is not the only word. The indicative is not complete without the imperative, for while the basis of the Christian life is what God has done his action also includes the reality of human behavior. What God has willed to do for man is done in such a way that man is excluded from his activity. Soteriologically stated God has acted to save man apart from and in spite of man's unwillingness to turn to God, but while his saving action is not conditional on man's response God has willed to include man's response within his saving action. Thus in a sense God's work is done over and above any decision or activity of man but it also includes and demands a real response from man's side. All attempts to analyze the nature of the Christian life must somehow try to do justice to the dialectical tension between the objective affirmation of God's deed and man's subjective involvement in that deed », *CCL*, p. 130.

⁴³⁰ *CCL*, p. 130s.

⁴³¹ « ... the concern that our behavior contribute to our moral character is but a recognition that what we do should be done in a manner befitting our history as moral agents », *CC*, p. 114.

⁴³² P.-Y. Materne, « Stanley Hauerwas, Le Royaume de paix, Une initiation à l'éthique chrétienne (trad. par P.-D. Nau) *Theologia*, 2006 », dans *Revue théologique de Louvain*, 40^e année, fasc.1, 2009, p. 101-105, p. 103.

⁴³³ *CC*, p. 119.

le récit que la communauté interprète. Rechercher les actions justes ou reconnues comme telles par la communauté permettent par l'habitude l'acquisition des vertus et donc du caractère chrétien. Mais agir d'une manière juste n'est pas suffisant pour faire une personne vertueuse.⁴³⁴ Pour que l'acte soit profitable, qu'il soit vertueux, il faut qu'il soit posé d'une certaine manière.⁴³⁵ Hauerwas reprend Aristote qui écrit : « ... en premier lieu, il doit savoir ce qu'il fait ; ensuite, choisir librement l'acte en question et le choisir en vue de cet acte lui-même ; et en troisième lieu, l'accomplir dans une disposition d'esprit ferme et inébranlable ». ⁴³⁶ Ainsi l'agir ne peut être séparé des dispositions intérieures de la personne qui ne devient vertueuse que dans la mesure où ce qu'elle fait n'est pas différent de ce qu'elle est.⁴³⁷

2.5.7) L'apport de P. Ricœur dans l'idée de caractère

Le regard de Ricœur qui a enseigné aux États-Unis permet une meilleure compréhension de la position de Hauerwas. Dans son livre « Soi-même comme un autre », Ricœur se situe dans le débat anglo-saxon ouvert par l'ouvrage de MacIntyre « Après la vertu » sur l'unité « narrative d'une vie ». ⁴³⁸ Il distingue trois modalités qui correspondent à autant de composantes de l'identité personnelle : ⁴³⁹

i) L'identité-idem ou la *mêmeté* suppose le côté permanent de l'identité personnelle, et renvoie à la notion psycho-sociologique de caractère.⁴⁴⁰ Elle désigne « l'ensemble des marques distinctives qui permettent de réidentifier un individu humain comme étant le même ». ⁴⁴¹ ;

ii) l'identité *ipse* ou *l'ipséité*, désigne le côté en mouvement de l'identité personnelle, qui « permet au contraire de poser d'autres modalités d'identité non identiques » ⁴⁴² ;

⁴³⁴ PF, p. 159.

⁴³⁵ PF, p. 158.

⁴³⁶ Aristote, *Ethique à Nicomaque* (trad. par J. Tricot), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1959, 1105a 31-35. Voir PF, p. 158.

⁴³⁷ PF, p. 156.

⁴³⁸ G. Truc, « Une désillusion narrative ? De Bourdieu à Ricœur en sociologie », *Revue Tracés*, n°8, printemps 2005, p. 47-67, p. 49.

⁴³⁹ J. Michel, « Narrativité, narration, narratologie : du concept ricœurien d'identité narrative aux sciences sociales », *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne], XLI-125/2003, mis en ligne le 01 décembre 2009, p.124-142. Accès : <http://ress.revues.org/562> [Réf. 30.09.2016], p. 126.

⁴⁴⁰ J. Michel, *op. cit.*, p. 126.

⁴⁴¹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 144.

⁴⁴² G. Truc, *op. cit.*, p. 48.

iii) l'identité narrative qui se définit « comme la capacité de la personne de mettre en récit de manière concordante les événements de son existence ». ⁴⁴³ C'est dans le cadre de la théorie narrative selon Ricœur « que la dialectique concrète de l'ipséité et de la mêmeté [...] atteint son plein épanouissement ». ⁴⁴⁴ Car le médiateur entre ces deux pôles constituant l'identité du sujet est le récit, la narration. ⁴⁴⁵

La théorie narrative rend compte « de la corrélation entre action et personnage ». ⁴⁴⁶ Le personnage est « celui *qui* fait l'action dans le récit » et l'identité narrative se construit, par transfert, avec celle de l'intrigue attachée au personnage cité dans le récit. ⁴⁴⁷ L'identité narrative est « l'identité à laquelle un être humain accède grâce à la médiation de la fonction narrative ». ⁴⁴⁸ Dans son approche, l'identité narrative se tient entre les deux pôles déjà mentionnés : la *mêmeté* du caractère qui perdure, en tension avec l'*ipséité* du soi qui change au fil de l'histoire personnelle. ⁴⁴⁹ Ainsi

« en narrativisant le caractère, le récit lui rend son mouvement, aboli dans les dispositions acquises, dans les identifications-avec sédimentées. En narrativisant la visée de la vraie vie, il lui donne les traits reconnaissables de personnages aimés ou respectés. L'identité fait tenir ensemble les deux bouts de la chaîne : la permanence dans le temps du caractère et celle du maintien du soi ». ⁴⁵⁰

C'est premièrement dans l'apport du récit au caractère que l'on peut rapprocher les idées de Hauerwas et de Ricœur. Hauerwas fait du caractère la forme que prend le soi, sa puissance d'agir, par les pratiques et les convictions théologiques en correspondance au récit porté par la communauté de foi. Selon Ricœur, l'apprentissage d'une vie passe par un ensemble de récits, car « il n'y a pas d'absurdité à parler de l'unité d'une vie, sous le signe de récits qui enseignent à articuler narrativement rétrospection et prospection ». ⁴⁵¹ Dans sa notion d'identité

⁴⁴³ J. Michel, *op. cit.*, p. 127.

⁴⁴⁴ P. Ricœur, *op. cit.*, p. 138.

⁴⁴⁵ G. Truc, « Une désillusion narrative ? De Bourdieu à Ricœur en sociologie », *Revue Tracés*, n°8, printemps 2005, p. 47-67, p. 50.

⁴⁴⁶ P. Ricœur, *op. cit.*, 1990, p. 170.

⁴⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁴⁸ P. Ricœur, « L'identité narrative », *Esprit* 140/141 (7,8), juillet-août 1988, p. 295-304, p. 295.

⁴⁴⁹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 195.

⁴⁵⁰ P. Ricœur, *op. cit.*, p. 195s.

⁴⁵¹ P. Ricœur, *op. cit.*, p. 193.

personnelle, l'ipséité est chez Ricœur du domaine de l'éthique⁴⁵², et permet à l'agent, tout en restant soi-même, une reconfiguration de son agir.⁴⁵³

Hauerwas fait du caractère une seconde nature par l'acquisition d'habitudes et envisage une transformation durable de l'agent dans sa façon de penser et d'agir. Il apparaît aussi que, pour Ricœur, « le récit construit le caractère durable d'un personnage, qu'on peut appeler son identité narrative, en construisant la sorte d'identité dynamique propre à l'intrigue qui fait l'identité du personnage ». ⁴⁵⁴ Pour nos deux auteurs, narrativiser le caractère, c'est le mettre en mouvement par un récit et lui permettre d'acquérir de nouvelles dispositions ou qualifications. Ils reconnaissent la corrélation qu'il y a entre récit et identité personnelle, mais aussi entre habitudes et caractère.

La question de l'identité est aussi celle de la permanence dans le temps du ou d'un type de caractère.⁴⁵⁵ Pour Ricœur, l'ipséité est du domaine de l'éthique et favorise l'acquisition de nouvelles dispositions, celles-ci le sont par l'habitude. L'habitude produit la sédimentation qui assure la permanence dans le temps du caractère, ce que Ricœur interprète par le recouvrement de l'*ipse* par l'*idem* :⁴⁵⁶

« (c)haque habitude ainsi contractée, acquise et devenue disposition durable, constitue un *trait* – un trait de caractère, précisément -, c'est-à-dire un signe distinctif à *quoi* on reconnaît une personne, on la réidentifie comme étant la même, le caractère n'étant pas autre chose que l'ensemble de ces signes distinctifs ». ⁴⁵⁷

Le caractère chez Ricœur est constitué d'un ensemble de dispositions durables, on peut parler de traits de caractère composés à la fois des habitudes, des identifications à des normes, à des personnes, à des héros.⁴⁵⁸

⁴⁵² P. Ricœur, *op. cit.*, p. 195.

⁴⁵³ P. Ricœur, *op. cit.*, p. 190s.

⁴⁵⁴ P. Ricœur, « L'identité narrative », *Esprit* 140/141 (7,8), juillet-août 1988, p. 295-304, p. 301.

⁴⁵⁵ G. Truc, « Une désillusion narrative ? De Bourdieu à Ricœur en sociologie », *Revue Tracés*, n°8, printemps 2005, p. 47-67, p. 50.

⁴⁵⁶ G. Truc, *op. cit.*, p. 51.

⁴⁵⁷ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 146.

⁴⁵⁸ J. Michel, « Narrativité, narration, narratologie : du concept ricœurien d'identité narrative aux sciences sociales », *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne], XLI-125/2003, mis en ligne le 01 décembre 2009, Accès : <http://ress.revues.org/562> [Réf. 30.09.2016], p. 126.

La différence entre Hauerwas et Ricoeur est ténue, « l'ipséité » comme « la puissance d'agir » sont du domaine de l'éthique et associées au soi. Pour les deux auteurs, la narration permet une unité de vie, forme l'identité de la personne.

2.5.8) Comment le caractère se révèle-t-il ?

L'idée de caractère s'intéresse à la vie intérieure de la personne, elle présuppose que le soi peut être déterminé, formé pour agir.⁴⁵⁹ Mais, comment le caractère se révèle-t-il ? Est-ce par les actes qu'il est possible de connaître le caractère de l'agent, ses progrès, ou ce domaine reste-t-il réservé à l'agent seul ? Les actes, qu'ils soient bons ou mauvais, sont-ils des repères objectifs qui permettent de discerner le caractère du sujet ? Peuvent-ils uniquement servir de référence dans le jugement moral ? Lorsque Jésus dit à l'encontre de l'« hypocrisie » des pharisiens que « chaque arbre se reconnaît à son fruit »,⁴⁶⁰ n'est-ce pas aussi pour « nier que les faux semblants puissent l'emporter en dernière instance » ?⁴⁶¹ Le faux-semblant concerne « l'accomplissement d'actes qui *ne* reflètent *pas* fidèlement le caractère de l'agent ». ⁴⁶² Le fruit est aussi la conséquence d'un processus dont il faut tenir compte. Porter de bons fruits reste l'objectif du disciple, mais malheureusement le chemin pour y parvenir connaît ses mauvais fruits, ses échecs. Il faut du temps, les saisons, des soins, pour que l'arbre porte son fruit (voir Lc 13, 6-9).

Hauerwas considère que les éthiques affirmant que les jugements moraux sont observables et évaluables d'un point de vue extérieur sont fausses.⁴⁶³ Car l'on ne juge pas seulement les actes d'une personne, mais la configuration de sa pensée qui se manifeste continuellement dans ses réactions et ses conversations.⁴⁶⁴ Hauerwas ne néglige pas l'importance des actes, mais il pense que l'action ne peut être décrite et comprise qu'en référence à l'intention de l'agent, qui n'est connue que de lui seul donc inaccessible aux observateurs :

« (s)euls les hommes se caractérisent par le fait qu'ils font les choses par intention, alors que l'on peut dire que les animaux les font par instinct. Donc, argumenter qu'une action est intentionnelle, c'est pointer le fait qu'elle peut

⁴⁵⁹ CCL, p. 21.

⁴⁶⁰ Lc 6, 44.

⁴⁶¹ O. O'Donovan, *Résurrection et expérience morale* (trad. par J.-Y. Lacoste), Paris, Puf, 1992, p. 252.

⁴⁶² *Ibid.*

⁴⁶³ *VV*, p. 79.

⁴⁶⁴ *Ibid.*

seulement être décrite et comprise en se référant à l'intention de l'agent. Seul l'agent peut donner la bonne description de son action, alors qu'un instinct peut se décrire à partir du point de vue de l'observateur ».⁴⁶⁵

Ce qui différencie l'action de l'homme de celle de l'animal est qu'elle est intentionnelle.⁴⁶⁶ Ceci revient à distinguer les intentions des autres causes qui se comprennent d'une manière observable.⁴⁶⁷ Ce point de vue est aussi partagé par MacIntyre pour qui « (i)l n'existe pas de "comportement", identifiable avant et indépendamment des intentions, croyances et décors ».⁴⁶⁸ Il accorde au terme décors une dimension sociale, un sens large qui peut être une institution, une pratique ou un milieu humain d'un autre genre.⁴⁶⁹ Le caractère est, pour Hauerwas, la qualification du soi formé pour avoir certaines intentions et croyances plutôt que d'autres.⁴⁷⁰

Les remarques de Olivier O'Donovan (*1945)⁴⁷¹ apportent leur contribution, à notre réflexion, sur la notion d'intention chez Hauerwas. O'Donovan considère que « le caractère du sujet ne doit pas être réduit à une fonction de ses actes » ; mais en même temps « on doit autoriser les actes à dévoiler le caractère du sujet, qui ne peut se faire connaître que par leur médiation ».⁴⁷² Selon O'Donovan, dans la décision, « la finalité d'une délibération est de former une intention, et cette intention doit demeurer informée tant que la délibération se poursuit ».⁴⁷³ Dans le cas de Hauerwas l'intention est déjà « préformée » parce qu'elle naît du caractère. La délibération morale de l'agent consiste alors à s'informer « en quelque sorte de la gamme d'intentions concrètes possibles, et fidèles à ce qu'il est en vérité, qu'il peut mettre au

⁴⁶⁵ « Only men can be characterized as intending what they do, whereas animals may be said to have purposes. Thus to argue that action is basically intentional is to point to the fact that action can only ultimately be described and understood by reference to the intention of the agent. Only the agent can supply the correct description of an action, whereas purpose can be characterized from the observer's point of view », S. Hauerwas, *VV*, p. 57.

⁴⁶⁶ *Ibid.*

⁴⁶⁷ *Ibid.*

⁴⁶⁸ A. MacIntyre, *Après la vertu : étude de théorie morale* (trad. par L. Bury), Paris, Puf, Quadrige, 2013 (1^{re} édition en français 1997), p. 202.

⁴⁶⁹ A. MacIntyre, *op. cit.*, p. 201.

⁴⁷⁰ *VV*, p. 57.

⁴⁷¹ Prêtre anglican et Professeur émérite en éthique chrétienne et en théologie pratique, connu pour son travail dans le domaine de l'éthique chrétienne. Il est un ancien élève de Paul Ramsey. Hauerwas se réfère à lui dans plusieurs de ses livres.

⁴⁷² O. O'Donovan, *Résurrection et expérience morale* (trad. par J.-Y. Lacoste), Paris, Puf, 1992, p. 252.

⁴⁷³ O. O'Donovan, *op. cit.*, p. 264.

service de sa décision ». ⁴⁷⁴ O'Donovan qualifie l'intention de Hauerwas de « savoir » qui n'inclut que l'expérience passée. ⁴⁷⁵ Il reprend la formule de G. K. Chesterton d'« argument d'impénitence » pour qualifier l'assimilation de la notion de caractère à celle d'intention. ⁴⁷⁶ Cette formule attire l'attention sur la nécessité que chaque décision morale doit-être envisagée à nouveaux frais, avec une ouverture totale du champ moral, afin de permettre que la décision procure aussi une « occasion de conversion », de transformation morale. ⁴⁷⁷ O'Donovan considère que d'« (e)xiger qu'une décision nouvelle se conforme à ce que nous sommes déjà, à nos attentes et aux projets que nous avons formés sur notre vie, revient à nous fermer à une possible grâce du Dieu qui juge et convertit ». ⁴⁷⁸ Selon notre théologien, dans l'approche de Hauerwas, le champ moral n'est pas suffisamment ouvert car il est limité aux intentions. Par exemple dans la délibération, d'autres éléments doivent être pris en compte comme : « ... nous interroger plus précisément sur les vertus et les vices que l'acte peut ou non exprimer. Est-ce là agir avec compassion ? Avec justice ? Avec lâcheté ? ». ⁴⁷⁹ O'Donovan voit dans cette démarche la possibilité d'apporter une « influence *corrective* » qu'une situation peut exercer sur les inclinations morales préformées. ⁴⁸⁰ Selon O'Donovan cette influence *corrective* ne semble pas possible avec l'idée d'intention portée par Hauerwas.

Selon Hauerwas, le croyant dans la communauté hérite de notions morales qui dirigent sa décision. Le but de la communauté étant de façonner des caractères dont les intentions sont orientées par une histoire et une vision spécifiques du monde. D'après O'Donovan cette vision de la vie morale annihile l'agent dans ses propres décisions dont les intentions seules dirigent les délibérations. ⁴⁸¹ Dans la pensée de Hauerwas, les intentions résultent de l'auto-détermination de l'agent, et ce dernier réaffirme dans ses actes ce qu'il est, mais aussi se prépare aux situations futures :

« (m)ettre l'emphase sur l'idée de caractère c'est reconnaître que nos actions sont des actes d'auto-détermination ; en eux nous ne réaffirmons pas uniquement ce que nous avons été, mais nous déterminons aussi ce que nous

⁴⁷⁴ *Ibid.*

⁴⁷⁵ *Ibid.*

⁴⁷⁶ O. O'Donovan, *op. cit.*, p. 265.

⁴⁷⁷ O. O'Donovan, *op. cit.*, p. 265.

⁴⁷⁸ *Ibid.*

⁴⁷⁹ *Ibid.*

⁴⁸⁰ *Ibid.*

⁴⁸¹ O. O'Donovan, *op. cit.*, p. 264.

serons dans le futur. Par nos actions nous ne façonnons pas seulement une situation particulière, mais nous nous formons nous-mêmes pour rencontrer les situations ultérieures d'une manière particulière. Ainsi le concept de caractère implique que la bonté morale est d'abord une prédiction de personnes et non d'actes, et que la bonté d'une personne n'est pas automatique, mais qu'elle doit s'acquérir et se cultiver ». ⁴⁸²

L'idée que les actes soient formés à partir d'intentions provenant du caractère, ne signifie pas pour autant que l'agent n'a pas, dans sa décision, la possibilité d'être au bénéfice d'une influence *corrective*. En effet la vie chrétienne est, chez Hauerwas, une activité de tous les jours, une vie d'attention, où le croyant apprend à juxtaposer ses expériences avec le récit biblique. Le qualificatif « d'argument d'impénitence » ne peut, nous semble-t-il, être retenu, dans la mesure où le croyant, face à une situation, cherche aussi à être éclairé par l'exemple du Christ. Il a, dans ce cas, de nombreuses « occasions de conversion », c'est-à-dire d'être éclairé par la grâce de Dieu. Cependant, mettre l'accent sur les intentions seules dans la formation de la décision, semble négliger l'apport de l'action divine dans la vie du croyant qui donne, en fonction de la situation, à son agir : plus de compassion, plus de justice, plus de courage. ⁴⁸³

2.6) La sanctification et l'idée de caractère

La sanctification est un thème cher à Wesley qui croyait à la perfection chrétienne vécue sur terre, sans affirmer qu'elle soit sans péché. ⁴⁸⁴ Elle est, chez le revivaliste, un processus qui commence dès que la personne est « née de nouveau » (*born again*). ⁴⁸⁵ Pour Wesley, la sanctification est une œuvre du Saint-Esprit dans la vie du croyant qui ne peut par lui-même se sanctifier. ⁴⁸⁶

Hauerwas considère que la vie chrétienne ne produit pas seulement un changement dans la compréhension de l'existence du croyant, mais une réorientation radicale de

⁴⁸² « To emphasize the idea of character is to recognize that our actions are acts of self-determination ; in them we not only reaffirm what we have been but also determine what we will be in the future. By our actions we not only shape a particular situation, we also form ourselves to meet future situations in a particular way. Thus the concept of character implies that moral goodness is primarily a prediction of persons and not acts, and that the goodness of persons is not automatic but must be acquired and cultivated », S. Hauerwas, *VV*, p. 49. Voir aussi *CCL*, p. 3.

⁴⁸³ Cf. O. O'Donovan, *Résurrection et expérience morale* (trad. par J.-Y. Lacoste), Paris, Puf, 1992, p. 265.

⁴⁸⁴ S. Scharf, « La sanctification selon Wesley », *La revue réformée*, tome LIII, n°217, mars 2002, p. 34-53, p. 51.

⁴⁸⁵ *HS*, p. 65.

⁴⁸⁶ *Ibid.*

son caractère et de sa conduite.⁴⁸⁷ Les convictions chrétiennes impliquent une transformation du soi. Quand le croyant dit que le Christ a enlevé ses péchés, ceci signifie qu'il est engagé dans une « nouvelle manière de vivre ».⁴⁸⁸ C'est pourquoi « ... la doctrine chrétienne de la sanctification est centrale pour évaluer le statut épistémologique des convictions chrétiennes ».⁴⁸⁹ Cette évaluation des convictions chrétiennes ne peut pas se réaliser sans tenir compte de ceux qui les revendiquent et les vivent avec vérité.⁴⁹⁰

Notre théologien voit dans la sanctification le moyen pour rendre témoignage au monde que les convictions chrétiennes sont vraies. Pour Hauerwas, l'apologétique qui défend la foi chrétienne n'est pas celle qui se démontre d'une manière rationnelle, mais celle qui se démontre d'une manière vivante, car :

« (l)e christianisme n'est pas une vision du monde, ni une forme primitive de métaphysique, pouvant être évalué comparativement avec des visions alternatives du monde. Au contraire, les chrétiens sont des personnes qui restent convaincues que la véracité de leurs croyances doit être démontrée dans leurs vies ».⁴⁹¹

À ce propos P.-Y. Materne écrit : « (l)a seule apologétique valide est selon lui de nature pragmatique, c'est-à-dire en forme de témoignage ».⁴⁹² Effectivement, les vertus chrétiennes comme l'amour ont pour but de rendre témoignage au monde et d'amener les personnes à rejoindre le troupeau du Christ.⁴⁹³

2.6.1) L'importance de la dialectique entre justification et sanctification

Hauerwas définit la sanctification comme provenant du développement du caractère. Son approche peut suggérer qu'elle est le résultat de l'acquisition, par l'habitude, des

⁴⁸⁷ CCL, p. 183.

⁴⁸⁸ CET, p. 10.

⁴⁸⁹ « ... the Christian doctrine of sanctification is central for assessing the epistemological status of Christian conviction », *ibid.*

⁴⁹⁰ « Assessing the truthfulness of religious convictions cannot be separated from the truthfulness of the persons who make those claims », CET, p. 10.

⁴⁹¹ « Christianity is no "world view", not a form of primitive metaphysics, that can be assessed in comparison to alternative "world views". Rather, Christians are people who remain convinced that the truthfulness of their beliefs must be demonstrated in their lives », *ibid.*

⁴⁹² P.-Y. Materne, *La condition de disciple : éthique et politique chez JB. Metz et S. Hauerwas*, Paris, Cerf, Cogitatio Fidei, n°289, Juin 2013, p. 223.

⁴⁹³ C. Gunton, « The Church as a School of Virtue ? Human Formation in Trinitarian Framework », in M. T. Nation – S. Wells (edit.), *Faithfulness and Fortitude. Conversations with the Theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Edinburgh, T&T Clark, 2000, p. 211-231, p. 229.

vertus chrétiennes. Comprenant la confusion que cela peut produire, Hauerwas n'envisage pas de discussion sur la sanctification sans référence à la doctrine de la justification.⁴⁹⁴

Nous retrouvons généralement chez les réformateurs ce lien entre justification et sanctification, et la justification qui « précède la sanctification, logiquement et non pas chronologiquement ».⁴⁹⁵ La justification concerne le statut légal du croyant devant Dieu : il est déclaré juste (Rm 8, 30).⁴⁹⁶ L'apôtre Paul enseigne que la justification du croyant est la conséquence de sa foi en Jésus, en son œuvre de justice accomplie à la croix (voir Rm 3, 26,28 et 5, 1).⁴⁹⁷

Dans la veine protestante, Hauerwas pense que la doctrine de la sanctification ne peut être séparée de celle de la justification. La dialectique justification/sanctification souligne l'effet que produit, chez l'homme, la foi en l'œuvre accomplie par Jésus Christ. Il écrit :

« (l)a justification est un aspect nécessaire de la sanctification afin que "Christ pour nous" soit maintenu au centre de la vie chrétienne. Cette insistance dresse toujours une barrière contre toute tentative d'interpréter la vie chrétienne d'une manière moraliste. Toutefois, la sanctification doit être soulignée de façon égale, pour éviter que l'on comprenne l'œuvre de Christ comme étant séparée de l'effet qu'elle a sur le croyant. C'est ce qui empêche que la vie chrétienne soit réduite à une adhérence intellectuelle à certaines convictions. L'Évangile chrétien fait plus que fournir une clarification de la condition humaine ; il nous incite à ordonner cette existence, y compris nos propres vies, en accord avec lui. En termes plus traditionnels, un chrétien justifié doit être un chrétien qui produit de bonnes œuvres ».⁴⁹⁸

Ces deux modalités (justification/sanctification) décrivent l'effet et la spécificité de l'œuvre de Christ.⁴⁹⁹ Ce qui fait la spécificité de la vie chrétienne est qu'elle est

⁴⁹⁴ CCL, p. 183.

⁴⁹⁵ K. Lehmkuhler, « Sanctification et vie dans l'esprit », dans J.-D. Causse - D. Muller (dir.), *Introduction à l'éthique : penser, croire, agir*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 239-258, p. 246.

⁴⁹⁶ W. Grudem, *Théologie systématique*, Charols, Excelsis, 2010, p. 796s.

⁴⁹⁷ W. Grudem, *op. cit.*, p. 796.

⁴⁹⁸ « Justification is a necessary aspect of sanctification in order that "Christ for us" is kept at the center of the Christian life. This emphasis always erects a permanent barrier to any attempt to interpret the Christian life in a moralistic fashion. Sanctification must be equally emphasized, however, to prevent understanding Christ's work in a way that separates it from the effect it has on the believer. This is what prevents the Christian life from being reduced to an intellectual adherence to certain beliefs. The Christian Gospel does more than provide a clarification of the human condition ; it charges us to order that existence, including our own lives, in accordance with it. Put in more traditional terms, the justified Christian must be the Christian that produces good works », CCL, p. 188.

⁴⁹⁹ CCL, p. 182

extérieure à l'homme, sa source étant en Dieu, et qu'elle vient à l'homme en tant que don.⁵⁰⁰ L'idée de caractère explique le type de détermination que produit le don :

« (m) a thèse est que la notion de caractère peut offrir une manière d'expliquer le genre de détermination du croyant en Christ sans nécessairement détruire la tension existant entre la qualité propre du "déjà, mais pas encore" de la vie chrétienne. Même si elle n'ôte pas la tension, la notion de caractère fournira au moins une manière de rendre la vie chrétienne intelligible comme une forme de vie bien déterminée qui découle des engagements distincts qui caractérisent le fait d'être chrétien. Cela le rend possible parce que cela précise clairement le genre d'orientation et de direction que la vie d'un homme acquiert par la détermination de Dieu, sans isoler cette orientation comme une entité séparée de la source qui en fournit la base et la substance ».⁵⁰¹

La vie chrétienne est la détermination du « soi » par la réception du « don » suite à l'orientation prise par la foi au récit de Jésus. Le don est la nouvelle identité que le croyant reçoit par la foi. La détermination du soi sert de base pour le développement du croyant. L'idée de caractère implique pour le croyant la nécessité de se laisser façonner dans tous les domaines de sa vie. Si ce n'est pas le cas, le croyant sera façonné par un environnement extérieur à sa foi :

« (l) l'Évangile n'est pas seulement un don accordé, mais une tâche à entreprendre et à concevoir dans et à travers chaque aspect de notre vie. Si quelqu'un refuse de comprendre les implications de l'Évangile, le résultat ne pourra être que d'abandonner le chrétien à la merci du monde – i.e., pour être modelé par les forces de son environnement plutôt que par sa détermination en Christ ».⁵⁰²

Le développement moral de la personne n'est pas une option, mais correspond à la nature du don. Le croyant est appelé à faire entrer dans tous les aspects de sa vie les exigences du don. C'est ce que l'apôtre Paul semble dire aux croyants quand il les exhorte à revêtir l'homme nouveau (cf. Ep 4, 24).

⁵⁰⁰ *Ibid.*

⁵⁰¹ « My thesis is that the idea of character can provide a way of explicating the kind of determination of the believer in Christ without necessarily destroying the tension between the "al ready but not yet" quality of the Christian life. The idea of character, while not removing this tension, will at least provide a way of making the Christian life intelligible as a definite form of life that results from the commitments distinctive to being a Christian. It can do this because it makes clear the kind of orientation and direction a man's life acquires through God's determination without isolating that orientation as a separate entity from the source that provides its basis and substance », *CCL*, p. 183.

⁵⁰² « The gospel is not only a gift bestowed but a task to be undertaken and worked out in and through every aspect of our life. If one refuses to work out the implications of the Gospel, the result can only be to leave the Christian at the mercy of the world – i.e., to be shaped by the forces of his environment rather than by his determination in Christ », *CCL*, p. 183.

2.6.2) Sanctification et formation du caractère

Le thème commun au cœur de la doctrine de sanctification de Calvin et de Wesley est le changement de la personne qui provient premièrement de l'œuvre gracieuse du Saint-Esprit.⁵⁰³ Cette idée de changement de la personne dans la doctrine de sanctification est pour Hauerwas proche de celle de l'importance du caractère dans l'éthique des vertus.⁵⁰⁴

Selon Hauerwas, l'idée de caractère permet de comprendre le type de changement qu'implique la sanctification dans la vie du croyant.⁵⁰⁵ Il souligne que la sanctification est, comme l'éthique de caractère, concernée par « la durée du soi, la croissance et l'unité ».⁵⁰⁶ L'idée de caractère « fournit le moyen de penser la manière dont la sanctification conduit à la détermination fondamentale du soi ».⁵⁰⁷ La sanctification consiste dans l'unification des intentions du croyant au modèle trouvé dans l'image du Christ.⁵⁰⁸

Hauerwas, tout en évitant de toucher à la dialectique « justification/sanctification » ainsi qu'à l'œuvre mystérieuse de la grâce dans la vie du croyant, souligne que la sanctification ne peut se faire sans la volonté de l'homme qui s'exprime dans ses faits et gestes.⁵⁰⁹

« Notre caractère et sa transformation ne peut se produire séparément de notre action en tant qu'agents, car nos actions authentiques ne peuvent qu'être le résultat de la détermination de notre puissance d'agir. La sanctification n'est pas un processus mystérieux se produisant dans le dos ou à l'écart de notre comportement actuel, mais elle est comprise dans et à travers nos convictions et nos actions. Nos œuvres sont importantes non parce qu'elles sont une excroissance de notre caractère (même si on pourrait le penser pour certaines de nos actions), mais parce que les œuvres sont un aspect intégral de ce que cela signifie d'avoir un caractère quel qu'il soit, car

⁵⁰³ CCL, p. 185.

⁵⁰⁴ CCL, p. 179s.

⁵⁰⁵ CCL, p. 189.

⁵⁰⁶ « ... self's duration, growth, and unity ». CCL, p. 179. Nous reprenons la traduction « Self » par le « Soi » « pour respecter la contribution de la théorie narrative à la contribution du sujet éthique, comme a pu le préciser Paul Ricœur dans *Soi-même comme un autre* », G. Médevielle « Présentation de l'édition française » in *RP*, p. 14.

⁵⁰⁷ « ... provides the means to articulate how sanctification involves the basic determination of the self and the requisite unity of the Christian agent », CCL, p. 231.

⁵⁰⁸ *Ibid.*

⁵⁰⁹ CCL, p. 194.

c'est à travers notre action que nous nous engageons à être davantage d'une manière plutôt qu'une autre ». ⁵¹⁰

Parce que Dieu aime sa créature, il n'agit pas sans elle dans sa vie. Être sanctifié c'est avoir un caractère formé d'une façon bien définie, qui par la foi prend une orientation précise. ⁵¹¹ En tant qu'agent déterminé par la grâce, les actes du croyant prennent sens et apportent leur contribution dans son développement moral quand celui-ci se maintient dans l'orientation dominée par l'image du Christ. ⁵¹²

2.6.3) Croissance et progrès

Hauerwas montre la « capacité évolutive » ⁵¹³ du caractère. Le soi chez Hauerwas est constitué par ses actions et ses expériences, il se laisse transformer de l'intérieur. ⁵¹⁴ La sanctification est généralement associée aux notions de croissance et de progrès. Dans la pensée chrétienne, « faire des progrès » est souvent décrit comme devenir de « mieux en mieux » (*better and better*), mais ceci n'explique pas suffisamment, pour Hauerwas, les effets sur la vie de la personne. ⁵¹⁵ L'idée de progrès peut dans cette perspective être comprise d'un point de vue moraliste, elle laisse supposer qu'en faisant de bonnes actions les unes après les autres, la personne devient meilleure. ⁵¹⁶

Hauerwas prend pour exemple Calvin et Wesley. Chez Calvin, la vie chrétienne est un combat (une guerre) de tous les jours où les croyants s'exercent à la pénitence et au renoncement de soi. ⁵¹⁷ La pénitence est une *régénération spirituelle* dont le but est la restauration de l'image de Dieu dans le croyant. ⁵¹⁸ Hauerwas cite Calvin :

⁵¹⁰ « Our character and its transformation is not something that can occur apart from our action as agents, as our genuine actions can only be the result of our agency's determination. Sanctification is not a mysterious process that occurs behind or apart from our actual behavior but is worked out in and through our beliefs and actions. Our works are important not because they are an outgrowth of our character (even though there is a sense in which it is correct to think of some of our actions in this way), but because works are an integral aspect of what it means to have any character at all, for it through action that we commit ourselves to being one way rather than another », *CCL*, p. 206s.

⁵¹¹ *CCL*, p. 194.

⁵¹² *CCL*, p. 231.

⁵¹³ Je reprends ici l'expression de P.-Y. Materne, *La condition de disciple : éthique et politique chez JB. Metz et S. Hauerwas*, Paris, Cerf, Cogitatio Fidei, n°289, Juin 2013, p. 50.

⁵¹⁴ *Ibid.*

⁵¹⁵ *CCL*, p. 215.

⁵¹⁶ *CCL*, p. 218s.

⁵¹⁷ *CCL*, p. 216.

⁵¹⁸ *Ibid.*

« (o)r cette restauration ne s'accomplit point ni en une minute de temps, ni en un jour, ni en un an : mais Dieu abolit en ses élus les corruptions de la chair par continuelle succession de temps, et même petit à petit ; il ne cesse de les purifier de leurs ordures, les dédier à soi pour temples, réformer leur sens à une vraie pureté, afin qu'ils s'exercent toute leur vie en pénitence, et sachent que cette guerre ne prend jamais fin qu'à la mort [...], mais selon que chacun est plus avancé, cette image de Dieu reluit tant mieux en lui ».⁵¹⁹

La sanctification chez le réformateur est une activité de tous les jours où le croyant se purifie « de plus en plus », mais la perfection n'est atteinte qu'après la mort. Chez Wesley, la progression dans la sainteté consiste à recevoir jour après jour *plus* de la connaissance et de l'amour de Dieu, *plus* du Saint-Esprit, *plus* de la vie du Christ et du pouvoir de sa résurrection.⁵²⁰ La notion de croissance et de progrès chez Calvin et Wesley résonne, pour Hauerwas, comme une accumulation quantitative de bonnes actions.⁵²¹

D'après Hauerwas, ce qui manque chez Calvin et chez Wesley, c'est « un moyen d'expliquer la continuité et la stabilité du soi qui a fourni la direction que notre vie reçoit de nos décisions passées, mais qui n'exclut pas la possibilité que notre avenir puisse revêtir une signification morale plus grande que ce qui semblait être présent dans notre comportement passé ».⁵²² Il n'y a pas de sanctification sans loyauté et fidélité à la direction morale que donne le récit biblique. C'est pourquoi les actions du passé sont aussi importantes que celles du présent. Elles maintiennent la continuité et la stabilité du soi dans l'orientation qui a été prise par le croyant de suivre le Christ. L'idée de caractère indique que le soi progresse quand les actes du moment se maintiennent dans la continuité de l'orientation prise, et qu'ils offrent de nouvelles perspectives morales non envisagées jusqu'alors :

« (n)otre caractère grandit parce que nos actes présents dessinent nos déterminations passées dans une nouvelle synthèse de possibilités produites par les décisions vitales et les croyances de l'agent. Cependant, ces possibilités ne se manifestent pas *de novo* : elles ne surgissent que parce que

⁵¹⁹ J. Calvin, *L'institution chrétienne*, Livre III, Fontenay-sous-Bois/Aix-en-Provence, Éditions Kerygma/Éditions Farel, 1978, III, III, 9. CCL, p. 217.

⁵²⁰ CCL, p. 218.

⁵²¹ CCL, p. 219.

⁵²² « ... a way of explaining the continuity and stability of the self that provided for the direction our lives receive from our past decisions but that does not esclude the possibility that our future may be of greater moral significance than seemed to be present in our past behavior », *ibid.*

le soi demeure qualifié par son passé d'une manière telle que notre histoire se voit octroyer une orientation définitive vers le présent ».⁵²³

Pour Hauerwas, la croissance morale du croyant consiste dans l'approfondissement des implications du don reçu par Dieu. Le croyant en tant qu'agent a la capacité de revenir sur le don en testant ses actions, ses attitudes.⁵²⁴ La croissance est progressive, car elle dépend de la compréhension qu'a le croyant de la nature et des exigences du don.⁵²⁵ La compréhension progresse au fur et à mesure que le croyant met en œuvre, dans sa vie de tous les jours, les réalités attachées au don (croyances, attitudes, actions). La compréhension n'est pas le seul fait d'une connaissance, mais correspond à la croissance du caractère, par la collaboration du croyant avec Dieu.⁵²⁶ A ce sujet Karsten Lehmkuhler écrit :⁵²⁷

« (l)'avantage d'une "éthique du caractère" réside surtout dans le fait qu'elle donne la possibilité d'articuler deux expériences existentielles et fondamentales de l'être humain : celle de *recevoir* sa personnalité et son caractère comme un don, et celle de pouvoir, en tant qu'être doué de raison et de volonté, *revenir* sur ce don, le travailler, en labourant ou – dans la perspective théologique – en collaborant avec le Créateur ».⁵²⁸

Les progrès viennent de l'action continue (répétée) du croyant de revenir sur le don qui lui offre de nouvelles perspectives pour sa vie. À chaque fois que le croyant se pose la question « qui dois-je être ? », il revient sur le don. La fidélité du croyant permet au soi de demeurer déterminé par le don. Hauerwas explique que le soi progresse par un mouvement continu entre les actions passées et présentes, suscité par une compréhension renouvelée des implications du don. Si nous comprenons bien Hauerwas, ce mouvement vient de la parole prêchée, des modèles, de la liturgie, de la foi partagée et portée par la communauté.⁵²⁹

⁵²³ « Our character grows because our present acts draw our past determinations into a new synthesis of possibilities made by agent's vital decisions and beliefs. These possibilities do not occur de novo however ; they arise only because the self remains qualified by its past in such a way that our history is given a definite orientation toward the present », *CCL*, p. 220.

⁵²⁴ *ibid.*

⁵²⁵ *CCL*, p. 220.

⁵²⁶ *ibid.*

⁵²⁷ Professeur d'éthique, Faculté de théologie protestante, Université de Strasbourg.

⁵²⁸ K. Lehmkuhler, « Éditorial ; À propos d'une éthique du caractère », dans *Actualités du centre européen d'enseignement et de recherche en éthique* (CEERE), lettre n° 18, avril 2009, p. 2,3. Site Web du CEERE : <https://ethique.unistra.fr/>.

⁵²⁹ Nous aurons l'occasion dans la partie 3 de parler des modèles, de la liturgie, du sermon.

L'idée de sanctification souligne que la personne se développe moralement lorsqu'elle se maintient, d'une manière continue, dans son engagement et dans les pratiques spécifiques, dictées par l'orientation donnée par le Christ.⁵³⁰ C'est progressivement que le caractère du croyant se développe. La sanctification dépend du rythme de chacun. Elle n'est jamais terminée, mais elle représente une tâche qui engage le croyant durant toute sa vie.⁵³¹

2.6.4) Conclusion sur l'idée de sanctification chez Hauerwas

Hauerwas définit la sanctification comme la formation du caractère, du développement du soi. Il y a dans la vie chrétienne un aspect intérieur (vie intérieure) et un aspect extérieur (actions, œuvres) que Hauerwas cherche à rendre solidaires et à articuler avec l'idée de caractère. Il explique la croissance morale du croyant comme l'approfondissement de sa compréhension des implications du don de Dieu (salut) dans tous les domaines de sa vie. Le soi déterminé par l'orientation donnée par le récit progresse au fur et à mesure que le croyant pratique sa foi et teste ses actions et ses attitudes à la lumière des exigences du don. Hauerwas fait le lien entre la sanctification et l'approfondissement du don, pour éviter l'idée moraliste que peut prendre la sanctification quand elle est présentée comme devenir de mieux en mieux (*better and better*).

Il y a chez Hauerwas un rappel important à retenir : le développement moral (la sanctification) ne dépend pas uniquement de Dieu, mais de la collaboration de l'homme avec Dieu. Ceci rejoint l'enseignement du Nouveau Testament sur la sanctification qui est marqué par la dialectique entre le don et le devoir, l'indicatif et l'impératif.⁵³² Cependant, il est indispensable que l'indicatif précède l'impératif.⁵³³ Aux Corinthiens, l'apôtre Paul dit qu'ils ont été sanctifiés (1 Co 6, 11). Dans d'autres passages de l'Écriture, la sanctification est aussi considérée comme un acte de l'homme et non comme un acte de Dieu.⁵³⁴ On peut dire que l'homme a l'initiative même si la grâce de Dieu le soutient (voir 2 Co 7, 1). C'est dans cet aspect de la

⁵³⁰ CCL, p. 223.

⁵³¹ CCL, p. 224.

⁵³² K. Lehmkuhler, « Sanctification et vie dans l'esprit », dans J.-D. Causse - D. Muller (dir.), *Introduction à l'éthique : penser, croire, agir*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 239-258., p. 241.

⁵³³ *Ibid.*

⁵³⁴ H. C. Thiessen, *Esquisse de théologie biblique* (trad. par M. Routhier), Farel, Fontenay-sous-Bois, 1987, p. 323.

sanctification, nous semble-t-il, où l'homme, déjà mis à part par Dieu, désire progresser dans sa vie morale, que s'inscrit la démarche théologique de Hauerwas pour une éthique de caractère.

2.7) Le Saint-Esprit dans l'éthique de caractère

Dans ce chapitre, nous présentons la pensée de Hauerwas concernant l'action et le rôle de l'Esprit dans l'Église ainsi que dans la vie du croyant. Ceci nous semble nécessaire pour comprendre la raison pour laquelle notre auteur met l'accent sur le rôle formateur de la communauté, un rôle, qui d'un point de vue pentecôtiste, est largement attribué au Saint-Esprit.

Dans l'éthique chrétienne, l'œuvre de l'Esprit est au cœur du développement moral du croyant. L'une des critiques faites à Hauerwas est l'absence d'une pneumatologie plus développée et explicite dans son éthique.⁵³⁵ L'importance que Hauerwas accorde à l'Église dans le développement moral du croyant a conduit plusieurs théologiens à qualifier son éthique « d'éthique ecclésiale ».⁵³⁶ Hauerwas reconnaît que son travail « a tellement été christo-centrique qu'il a peut-être donné l'impression que le Saint-Esprit est accessoire ».⁵³⁷ Néanmoins, plusieurs ouvrages contribuent à découvrir l'approche pneumatologique de Hauerwas, notamment : le livre que Hauerwas a co-écrit avec William H. Willimon, intitulé *Holy Spirit*, son chapitre « How The Holy Spirit Works » dans son livre *The Work of Theology*,⁵³⁸ ainsi que son essai « The Church as God's New Language »⁵³⁹.

2.7.1) Une approche trinitarienne de l'Esprit

La doctrine de l'Esprit, pour notre auteur, doit être abordée à partir de la doctrine de la Trinité, même si cette dernière n'est pas explicitement mentionnée dans l'Écriture : elle trouve néanmoins, dès le début des Évangiles, des récits qui la fondent.⁵⁴⁰ Les discours sur le Saint-Esprit comme référence théologique et source des expériences

⁵³⁵ Voir N. Koopman, « The Role of Pneumatology in the Ethics of Stanley Hauerwas », *Scriptura* 79 (2002), p. 33-40, p.34s. Voir aussi *WT*, p. 32.

⁵³⁶ N. Koopman, op. cit., p. 33 (note 2).

⁵³⁷ « ... has been so Christ-centered I may have given the impression that the Holy Spirit is an afterthought », *WT*, p. 33.

⁵³⁸ In *WT*, p. 32-52.

⁵³⁹ In *CET*, p. 47-65.

⁵⁴⁰ *HS*, p. 11-13.

spirituelles risquent de mettre de côté ce que dit la Bible de la troisième personne de la trinité : ainsi, la doctrine chrétienne est appauvrie.⁵⁴¹ D'après Hauerwas, l'enthousiasme charismatique « serait l'une des raisons pour laquelle le Saint-Esprit n'a pas, au sein des principaux courants protestants, le même statut que le Père et le Fils ». ⁵⁴² Il prend pour exemple les communautés qui, appelant à vivre des expériences spirituelles, rendent important le Saint-Esprit dans la vie des croyants.⁵⁴³

Selon Hauerwas, « (n)ous devons commencer à penser au sujet de la Trinité, si nous devons penser de manière juste et (ce qui est plus important) prier le Saint-Esprit ». ⁵⁴⁴ Il poursuit en notant que « lorsque nous parlons du Saint-Esprit, nous parlons de Dieu, qui est un, en tant que Père, Fils et Saint-Esprit ». ⁵⁴⁵ D'après Hauerwas, lorsque les chrétiens parlent du Saint-Esprit, ils ne réalisent pas qu'ils parlent de Dieu.⁵⁴⁶ Et même si le Père, le Fils et le Saint-Esprit ont des tâches différentes ils sont unis dans la réalisation de ces mêmes tâches.⁵⁴⁷

L'approche trinitaire, développée par Hauerwas, met l'accent sur l'action commune des trois personnes même si leurs tâches sont différentes. Ainsi, « (l)'Église, en tant que corps de Christ, sous-entend que par la descente du Saint-Esprit sur le corps, nous sommes rendus participants à la vie de la Trinité ». ⁵⁴⁸ Cette vie se traduit par l'unité, la communion, l'amour, présents entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Selon Hauerwas l'action d'une des trois personnes de la Trinité révèle les autres. Par exemple : le Saint-Esprit, en faisant connaître aux croyants tout ce qu'ils doivent savoir pour être avec Dieu (cf. Jn 14, 26), montre combien Dieu les aime.⁵⁴⁹ Jésus en donnant sa vie pour tous les hommes révèle le même amour qui existe entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit.⁵⁵⁰ L'approche trinitaire, chez Hauerwas, cherche à

⁵⁴¹ *HS*, p. 2.

⁵⁴² « ... may be one of the reasons the Holy Spirit does not have, at least among mainstream Protestants, the same status as Father and Son », *HS*, p. 7.

⁵⁴³ Cf. *WT*, p. 34.

⁵⁴⁴ « We must begin by thinking about the trinity if we are to think rightly and (more important) pray to the Holy Spirit », *HS*, p. 10.

⁵⁴⁵ « When we talk about the Holy Spirit, we are talking about God, who is one as Father, Son, and Holy Spirit », *HS*, p. IX.

⁵⁴⁶ *HS*, p. 1.

⁵⁴⁷ *WT*, p. 42.

⁵⁴⁸ « The church, as the body of Christ, implies that by the Holy Spirit's descent upon the body we are made participants in the life of the Trinity », *HS*, p. 17.

⁵⁴⁹ *HS*, p. 19.

⁵⁵⁰ *HS*, p. 29.

rééquilibrer les positions de ceux qui mettent un accent important sur le Saint-Esprit, et ceux qui ne le mettent pas suffisamment en valeur.

2.7.2) Le Saint-Esprit, créateur d'une nouvelle humanité

Hauerwas se réfère au récit de la conception de Jésus, pour montrer que le Saint-Esprit qui est à l'origine de l'histoire de Jésus est aussi à l'origine de l'Église, corps du Christ. « À travers l'Esprit, l'Église devient le corps de Christ pour le monde, la manière dont ce dernier reçoit une assurance continue et corporelle que Jésus-Christ est Seigneur ». ⁵⁵¹ La relation qui existait entre Jésus et le Saint-Esprit se retrouve dans celle entre l'Église et le Saint-Esprit. ⁵⁵² Hauerwas note que l'analogie qui est ainsi faite de l'Église ne doit pas nous faire oublier que seul Jésus est pleinement Dieu incarné : ce qui n'est pas le cas de l'Église. L'Église n'est pas la continuité de l'incarnation du Christ, mais la continuité du témoignage du Christ : « ... grâce à l'aide du Saint-Esprit, l'Église est le témoin auprès de celui qui, seul, est incarné, mais l'Église n'est pas l'incarnation ». ⁵⁵³ Pour Hauerwas le témoignage de l'Église est dépendant de l'activité du Saint-Esprit. ⁵⁵⁴

À la Pentecôte, par la puissance du Saint-Esprit, une nouvelle communauté est née : l'Église. ⁵⁵⁵ Le Saint-Esprit est à la base de la création du peuple qui revendique son appartenance au Christ : « (c)ertes, l'Esprit est une présence sauvage et puissante qui crée un peuple nouveau là où il n'y avait aucun peuple ». ⁵⁵⁶ Le Saint-Esprit assure la continuité du témoignage de Jésus par les disciples et leur donne la capacité d'être des témoins. ⁵⁵⁷ La Pentecôte est l'éclosion d'une nouvelle humanité (l'Église) qui bâtit son unité non sur des efforts humains, comme dans le récit de la tour de Babel, mais sur le concours du Saint-Esprit qui permet aux croyants de se

⁵⁵¹ « Through the Spirit the church becomes for the world Christ's body, the way the world is given continuing, bodily assurance that Jesus Christ is Lord », *HS*, p. 39.

⁵⁵² *HS*, p. 12s.

⁵⁵³ « ... the church, by the aid of the Holy Spirit, is the witness to the one who alone is incarnate, but the church is not the incarnation », *HS*, p. 40.

⁵⁵⁴ *WGU*, p. 210.

⁵⁵⁵ *HS*, p. 33s.

⁵⁵⁶ « The Spirit, to be sure, is a wild and powerful presence creating a new people where there was no people », *CET*, p. 51s.

⁵⁵⁷ « Moreover, that same witness that the Spirit makes to Jesus transforms the witness of the disciples, as they are now able to see what they have seen from the beginning but not seen at all », *CET*, p. 52.

comprendre les uns les autres.⁵⁵⁸ À la Pentecôte, « Dieu a créé une nouvelle langue, mais c'était une langue qui dépasse les simples paroles. C'est plutôt une communauté dont le souvenir de son Sauveur crée le miracle de la constitution d'un peuple dont les différences mêmes contribuent à son unité ».⁵⁵⁹ C'est par l'administration des sacrements (baptême et eucharistie) que l'Église se constitue. Ainsi les vies de ceux qui croient sont greffées (incorporées) à la vie du Christ qui rend l'unité des croyants possible.⁵⁶⁰ Le but de l'Esprit, manifesté à la Pentecôte (à l'opposé de ce qui s'est passé à Babel), est d'unir les croyants pour qu'ils rendent témoignage au monde de la création d'une nouvelle humanité, fondée sur la vie, la mort et la résurrection de Jésus de Nazareth.

2.7.3) Le Saint-Esprit au sein de la communauté

D'après Hauerwas, le Saint-Esprit agit par des médiateurs. Eugene Rogers, auquel Hauerwas se réfère, écrit : « ... l'Esprit est une personne avec une affinité pour les choses matérielles. L'Esprit se prend d'amitié pour le corps, de manière caractéristique ».⁵⁶¹ Dans la même pensée, Hauerwas dit que « (l)'Esprit doit avoir un corps sur lequel il puisse demeurer. Ce corps s'avère être appelé Église ».⁵⁶² L'approche pneumatologique de Hauerwas met donc l'emphase sur l'action communautaire du Saint-Esprit : « (a)ujourd'hui, les gens parlent souvent de l'Esprit comme étant individuel et personnel bien que [...] le Saint-Esprit est intensément commun et collectif ».⁵⁶³ Le croyant, par le baptême d'eau est incorporé dans le corps de Christ et bénéficie de l'action de l'Esprit dans sa vie. L'Esprit Saint sanctifie l'eau baptismale comme il bénit le pain de l'Eucharistie et permet que les sacrements apportent au culte la présence et la vie du Christ.⁵⁶⁴ Le Saint-Esprit, par la Parole, les

⁵⁵⁸ *CET*, p. 53.

⁵⁵⁹ « ... God created a new language, but it was a language that is more than words. It is instead a community whose memory of its Savior creates the miracle of being a people whose very differences contribute to their unity », *CET*, p. 53.

⁵⁶⁰ *Ibid.*

⁵⁶¹ « The Spirit is a person with an affinity for material things. The Spirit characteristically befriends the body », E. Rogers, *After the Spirit : A Constructive Pneumatology from Resources outside the Modern West*, Grand Rapids, Eerdmans, 2005, p. 60, cité par S. Hauerwas in *WT*, p. 42.

⁵⁶² « The Spirit must have a body on which the Spirit can rest. That body turns out to be called church », *HS*, p. 31.

⁵⁶³ *HS*, p. 58.

⁵⁶⁴ *HS*, p. 25.

sacrements, les ministères, forme les croyants à être des témoins du Christ.⁵⁶⁵ Pour Hauerwas « (l)'œuvre du Saint-Esprit peut revêtir une variété de formes que reflètent les institutions et les habitudes culturelles et historiques particulières dans lesquelles l'Église se trouve ». ⁵⁶⁶ Dans l'Église, le croyant apprend par l'action du Saint-Esprit à confesser ses péchés.⁵⁶⁷

L'amour de Dieu est aussi un signe de l'œuvre de l'Esprit au sein de la communauté. Cet amour est celui qui constitue la relation entre les trois personnes de la Trinité : « Dieu est le nom de l'amour qui constitue la relation entre les personnes de la Trinité ». ⁵⁶⁸ L'Église, animée de cet amour vit « à l'ère de l'Esprit, ce temps nouveau pendant lequel l'Église existe et témoigne au monde que notre temps ne nous appartient pas. Dieu a pris du temps pour nous, et le signe de cette intrusion divine est le Saint-Esprit, à l'œuvre dans l'Église qui vit et agit dans le monde ». ⁵⁶⁹ L'activité de l'Esprit Saint est de permettre que les croyants forment le corps de Christ, de leur rappeler ce que Jésus a dit,⁵⁷⁰ et de le faire connaître.⁵⁷¹ D'après Hauerwas, l'activité de l'Esprit n'est pas différente de celle que Jésus a réalisée.⁵⁷² Hauerwas souligne la volonté de L'Esprit de diriger le croyant dans sa vie, d'en prendre le contrôle comme au jour de la Pentecôte, mais il ne l'envisage pas d'un point de vue pentecôtiste où le croyant vit une relation individuelle avec le Saint-Esprit sans le concours de l'Église.⁵⁷³

Hauerwas reprend à son compte l'idée de « l'Église lente » (*the slow church*) de Pickard.⁵⁷⁴ La société moderne a développé la culture de la vitesse ou de l'immédiateté, mais pour Pickard, le travail du Saint-Esprit est un travail de longue haleine, de lenteur. Cette forme d'Église favorise la camaraderie, la fraternité et

⁵⁶⁵ HS, p. 50. Voir aussi WT, p. 45.

⁵⁶⁶ « The work of the Holy Spirit can take a variety of forms that reflect the particular cultural and historical institutions and habits in which the church finds itself », HS, p. 47.

⁵⁶⁷ WGU, p. 212.

⁵⁶⁸ « God is the name of the love that constitutes the relation between thye persons of the Trinity », HS, p. 28s.

⁵⁶⁹ « ... in the age of the Spirit, that new time in which the church exists and testifies to the world that our time is not our own. God has taken time for us, and the sign of that divine intrusion is the Holy Spirit at work in the church that lives and works in the world », HS, p. 31.

⁵⁷⁰ HS, p. 19.

⁵⁷¹ HS, p. 23.

⁵⁷² HS, p. 38.

⁵⁷³ HS, p. 46s.

⁵⁷⁴ WT, p. 51.

maintient la vie de communauté dans le temps. C'est dans cette direction que le Saint-Esprit veut conduire l'Église.⁵⁷⁵ Dans son livre, co-écrit avec Jean Vanier, *Living Gently in a Violent World*, Hauerwas développe l'importance de la lenteur qui se caractérise par la gentillesse, la douceur, la patience et favorise le développement moral des personnes.

2.7.4) Le rôle de l'Esprit pour la sainteté de vie

La sainteté est abordée chez Hauerwas en termes de communion et de relation fraternelle. La tâche de l'éthique chrétienne est de montrer comment le Saint-Esprit fait la différence.⁵⁷⁶ Cette différence se reconnaît au sein de la communauté par les fruits de l'Esprit. Il y a corrélation entre la sainteté de l'Esprit et la sainteté qui caractérise ceux qui forment l'Église.⁵⁷⁷ L'Esprit est porteur de réalités telles que l'amour, la vérité et la paix qui attestent qu'il est à l'œuvre au sein de la communauté. Le rôle de l'Esprit est de créer, entre les croyants, des relations qui favorisent la cohésion, l'unité de la communauté et le développement moral de chacun : « (l)Église montre que le Saint-Esprit, l'Esprit de vérité, constitue entre les gens une relation qui serait autrement inimaginable pour la raison précise qu'elle est une amitié fondée sur la vérité ». ⁵⁷⁸ L'amitié fraternelle est le signe de la sainteté au sein de l'Église.⁵⁷⁹

Hauerwas ne désolidarise pas l'œuvre du Saint-Esprit de l'existence de l'Église.⁵⁸⁰ En appartenant à une communauté, le croyant est au bénéfice de l'action de l'Esprit dans sa vie : « (ê)tre rendu saint par l'œuvre du Saint-Esprit, c'est être rendu participant à une communauté de vérité qui rend l'amitié possible dans un monde de violence et de mensonges ». ⁵⁸¹ Pour que les pratiques soient efficaces, il faut que la communauté vive la sainteté de l'Esprit. Être saint, c'est appartenir à une

⁵⁷⁵ *Ibid.*

⁵⁷⁶ *HS*, p. 67.

⁵⁷⁷ *HS*, p. 73.

⁵⁷⁸ « The church shows that the Holy Spirit, the spirit of truth, constitutes a relation between people otherwise unimaginable exactly because it is a friendship based on truth », *HS*, p. 76.

⁵⁷⁹ *HS*, p. 75.

⁵⁸⁰ *WT*, p. 47.

⁵⁸¹ « To be made holy by the work of the Holy Spirit is to be made part of a community of truth that makes friendship possible in a world of violence and lies », *HS*, p. 76.

communauté où les croyants dépendent les uns des autres, où ils se soutiennent les uns les autres, où ils aiment et sont aimés comme le Christ a aimé.⁵⁸²

Notre théologien constate que, dans l'évangile de Jean, l'emphase est mise sur la communauté et le rôle de l'Esprit en son sein (voir Jn 14, 17, 25-31 ; 15, 12-17) : « (l')évangile de Jean est connu pour l'accent qu'il met sur la communauté de Christ, et l'éthique qui est exigée dans une communauté les uns avec les autres (l'Église) dans le nom de Christ ».⁵⁸³ Quand les croyants s'aiment, ils aiment le monde et témoignent au monde d'une nouvelle façon de vivre sous l'impulsion de l'Esprit.⁵⁸⁴

2.7.5) Conclusion sur le Saint-Esprit

Les différents points développés conduisent à plusieurs constats. D'une certaine manière, Hauerwas explique comment le Saint-Esprit agit, voire comment discerner sa présence. L'Église est le lieu où le Saint-Esprit est dispensé sur les croyants. L'amour, la paix, la vérité qui animent les croyants manifestent l'œuvre et la présence de l'Esprit. Ces vertus favorisent la fraternité, l'unité, au sein de la communauté. Elles sont indispensables dans un monde violent et elles attestent de la mise à part (sainteté) de l'Église par le Saint-Esprit. Dans la pneumatologie de Hauerwas, la communauté avec ses pratiques demeure très présente, c'est par leur intermédiaire que le Saint-Esprit agit. On peut dire que, chez Hauerwas, le Saint-Esprit « recouvre » ou « accompagne » les pratiques. Hauerwas ne semble pas faire de distinction nette entre l'action du Saint-Esprit et celle de l'Église.

2.8) Conclusion

L'éthique de caractère marie l'éthique des vertus, en s'intéressant à celui qui réalise l'action, et l'éthique téléologique, par la fin visée qui consiste à préparer un peuple qui adorera Dieu éternellement.⁵⁸⁵

L'*anthropologie* de Hauerwas explique le recours à l'idée de caractère. Le croyant est un agent c'est-à-dire qu'il est un individu raisonnable, social et historique : i) En

⁵⁸² HS, p. 77.

⁵⁸³ « John's Gospel is noted for its emphasis upon the community of Christ and the ethics demanded to be in community with one another (the church) in Christ's name », HS, p. 75.

⁵⁸⁴ HS, p. 76.

⁵⁸⁵ HS, p. 86.

tant que personne raisonnable le croyant a la capacité de s'approprier son identité chrétienne, de se déterminer ; ii) En tant qu'être social le croyant trouve au sein de la communauté chrétienne le contexte favorable pour que son identité chrétienne soit formée, car le moi est un moi social, iii) En tant qu'être historique, le croyant a la capacité de s'approprier son passé. Pour Hauerwas la position morale est rétrospective. Les acquis du passé sont nécessaires dans la décision morale.

Hauerwas insiste sur le fait que l'éthique chrétienne doit prendre en compte le péché et ses conséquences dans la vie de l'homme. Le péché de l'homme consiste : à s'attacher à un récit, un mode de vie qui s'oppose au récit biblique ; à le maintenir dans l'illusion et dans une vision de lui-même qui le tient éloigné de Dieu. Ceci explique l'importance accordée par Hauerwas au récit biblique en tant que norme morale, et à l'idée de vision comme la capacité de l'homme à sortir de l'illusion pour vivre selon la vérité de l'Évangile.

La compréhension qu'a Hauerwas de l'expérience chrétienne explique son intérêt pour l'idée de caractère. L'expérience chrétienne demande la conversion qui consiste à l'engagement de l'individu dans l'orientation tracée par le récit biblique. Cette orientation se concrétise par un mode de vie spécifique qui demande un cadre social constitué par la communauté de foi. La conversion est « suivance » de Christ : chaque jour le croyant réaffirme sa vocation en vivant sa foi par un mode de vie qu'il tire de sa communauté.

L'éthique du caractère est pour Hauerwas une éthique de la vision : c'est-à-dire qu'elle développe chez le croyant une aptitude à regarder le monde qui l'entoure d'une manière particulière. Pour Hauerwas on ne peut agir qu'à l'intérieur du monde que l'on peut voir. C'est pourquoi dans l'éthique de caractère, le développement de l'attention qui consiste à rejoindre la vision du monde, décrite par le récit biblique, est crucial.⁵⁸⁶ La vision claire est le fruit de l'imagination morale et de l'effort moral.⁵⁸⁷ Hauerwas montre que la capacité d'agir du croyant dépend de sa compréhension du monde dans lequel il vit. L'attention développe l'imagination qui correspond à la

⁵⁸⁶ *VV*, p. 42.

⁵⁸⁷ *Ibid.*

connaissance que le croyant a du monde, celle-ci engendre une réflexion morale qui lui permet d'agir, d'être créatif.

L'idée de caractère rappelle que l'éthique chrétienne est concernée par le soi, la vie intérieure de l'individu. Elle cherche à répondre en premier à la question « qui dois-je être ? » pour ensuite répondre à la question « que dois-je faire ? ». Hauerwas se distingue de ceux qui font reposer leur éthique sur la question « que dois-je faire ? ». Cependant, une interdépendance existe entre les deux et montre qu'il est difficile de les dissocier. Je ne peux pas savoir « qui je dois être » si le commandement ne me le révèle pas, et je ne peux répondre à la question « que dois-je faire ? » si je ne considère pas le récit biblique comme le modèle de foi à suivre. Pour Hauerwas le « langage du commandement » est incorporé dans le « langage du caractère ».

La notion de caractère prend en compte l'idée que le croyant, en tant qu'agent, est acteur dans son développement moral et dans l'acquisition du caractère de disciple. Elle permet d'articuler l'activité divine et celle du croyant. L'activité de l'homme s'explique par l'idée qu'a Hauerwas de la sanctification. La sanctification est l'appropriation par le croyant de son identité chrétienne, en approfondissant les implications du salut de Dieu dans tous les domaines de sa vie. Le croyant discipline sa vie en apprenant à la juxtaposer jour après jour avec le modèle biblique.

L'éthique du caractère concerne l'acquisition de vertus qui permettent au croyant de former son caractère, sa « puissance d'agir », afin de ressembler au Christ. Nous avons vu plusieurs vertus qui favorisent l'émergence du disciple et agissent ensemble pour un juste équilibre :

L'amour permet de recevoir sans illusion la réalité du monde et de l'homme décrit par le récit biblique.

L'espérance et la patience soutiennent une vie vertueuse.

Le courage et l'espérance favorisent la créativité du croyant pour agir en fonction des situations rencontrées.

Dans sa pneumatologie, en relation avec son éthique de caractère, Hauerwas ne sépare pas l'action de l'Esprit de celle de l'Église. Le croyant en étant incorporé par

le baptême est au bénéfice de l'œuvre du Saint-Esprit. Celui-ci apporte au sein de la communauté de foi la vie du Dieu Trine qui se caractérise par l'unité, la communion, l'amour, présents entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

L'éthique du caractère est, pour Hauerwas, une alternative à la modernité qui revendique la liberté de chacun d'inventer ses propres normes. La liberté, d'après Hauerwas, consiste en la formation d'un caractère qui dépend d'un récit, d'une histoire spécifique. Ceci est rendu possible par la communauté de foi, c'est ce que nous désirons voir maintenant.

3^e Partie : La place de l'Église dans la formation du caractère

Hauerwas a inauguré, au niveau théologique, le débat sur l'importance de la communauté de foi pour former des sujets éthiques par le récit, des exemples, une tradition dont l'Église est porteuse.¹ Il est souvent qualifié de communautarien par l'importance qu'il accorde, dans son éthique, à la communauté et au pacifisme radical.² La vie communautaire représente, pour notre auteur, le moyen par lequel le caractère du croyant se développe. D'après Hauerwas, l'éthique de la vertu dépend de la prise en considération de la nature historique de l'homme et de la spécificité des vertus en relation avec une tradition communautaire particulière.³

1) Une communauté sans communautarisme

Avant de développer l'ecclésiologie de Hauerwas, nous chercherons dans ce chapitre à comprendre les liens qu'entretient Hauerwas avec le courant communautarien. Ceci nous permettra de cerner les raisons pour lesquelles notre théologien accorde à la communauté de foi son rôle prépondérant dans le développement moral du croyant.

La compréhension du terme communautarisme doit prendre en compte les réalités des différences entre la société française et la société américaine.

En France, le concept de communautarisme désigne, depuis les années quatre-vingt « l'enfermement des personnes dans un groupe particulier, aux dépens de leur conscience commune et de leurs relations, au-delà de leur groupe, avec les membres de la société plus large ».⁴ Elle concerne le discours sur les communautés en général ; l'une des références emblématique est, en France, la « communauté musulmane », notamment avec la controverse à propos du foulard islamique qui a

¹ G. Médevielle, « Liminaire », *Recherche de Science Religieuse* 95, 2007/1, p. 9-12, p. 10.

² L. Sowle Cahill, « L'éthique communautaire et le catholicisme américain », *Recherche de science religieuse*, tome 95/1, 2007, p. 21-40, p. 27.

³ CC, p. 125.

⁴ D. Schnapper, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Galimard, 1994, p. 149. Cité par C. Plasse-Bouteyre, « Communauté et communautarisme aujourd'hui. Le lien social en question », *Revue Théophilyon*, tome 11/1, janvier 2006, p. 9-27., p. 10, note 4.

suscité de nombreux débats.⁵ Ce sujet a été récemment l'objet de nouvelles tensions. Vie communautaire et communautarisme, dont ce dernier est porteur d'une connotation négative, sont souvent associés et engendrent de la méfiance à l'égard de ceux qui cherchent à vivre, avec d'autres, une même croyance. La radicalité est aussi un des arguments qui est avancé pour dénigrer le communautarisme ou les dangers d'une vie communautaire. Quoi qu'il en soit, le style de vie adopté par une communauté, même si ses visées sont bonnes, sera inévitablement confronté aux jugements des personnes extérieures à cette communauté.

Aux Etats-Unis on peut parler d'un « communautarisme de fait » qui forme l'arrière-plan historique de l'identité américaine contemporaine.⁶ Il trouve son origine à partir de la fondation des colonies américaines de la Nouvelle-Angleterre au XVII^e siècle avec un exode religieux et politique de puritains anglais. Ce fait fondateur explique l'un des traits de l'identité américaine qui concerne « le respect de la différence fondé sur la liberté religieuse ».⁷ Il s'est renforcé par la constitution durant la période révolutionnaire à la fin du XVIII^e siècle avec l'idée d'une république fondée sur le principe d'unité et le principe de la diversité, ainsi que par les vagues d'immigration successives.⁸

1.1) Hauerwas et le courant communautarien inspiré par Alasdair MacIntyre

1.1.1) Le courant communautarien

Le courant communautarien apparaît dans les années quatre-vingt en Amérique du Nord, dans un contexte social et culturel marqué par l'individualisme.⁹ Il naît d'un débat avec le courant libéral, pour répondre à une même question : « ... comment, dans une société pluraliste et de plus en plus individualiste, fonder une éthique

⁵ C. Plasse-Bouteyre, « Communauté et communautarisme aujourd'hui. Le lien social en question », *Revue Théophilyon*, tome 11/1, janvier 2006, p. 9-27., p. 10.

⁶ L. Bouvet, *Le communautarisme. Mythes et réalités*, Paris, Lignes de Repères, 2007, p. 18. Laurent Bouvet, né en 1968, est professeur de science politique à l'université de Versailles Saint-Quentin-en-Yvelines.

⁷ *Ibid.* S. Fath précise que « (l)es colonies américaines ont été peuplées par les dissidences religieuses dont l'Europe ne voulait pas. Calvinistes puritains surtout, de diverses variétés, mais aussi quelques baptistes, des mennonites, des moraves, des spiritualistes... L'identité américaine naissante s'est d'emblée construite sur la base d'une pluralité religieuse forte. Cette pluralité n'a pas été pluralisme dès l'origine, loin s'en faut », in S. Fath, *Dieu bénisse l'Amérique*, Paris, Seuil, 2004, p. 40.

⁸ L. Bouvet, *op. cit.*, p. 18s.

⁹ A. Thomasset, « Communautarisme », in L. Lemoine - É. Gaziaux - D. Müller (dir.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 411-419, p. 411.

commune et s'assurer d'un socle de valeurs propres à unifier la vie sociale et politique ? »¹⁰ Il y a dans cette initiative la recherche de buts communs pour un vivre ensemble plutôt que celle d'un enfermement identitaire. Alasdair MacIntyre, chef de file de ce courant, considère avec les autres penseurs communautariens que l'erreur de la modernité a été d'oublier le *telos* de la communauté humaine.¹¹ Pour les communautariens, la société moderne, dont le but formel est de garantir la liberté à tous, est « une base insuffisante pour formuler une conception substantielle de la justice et pour fonder une vraie communauté ».¹² Ils pensent que l'homme moderne ne se croit redevable qu'à lui-même et ignore la préexistence d'un monde qui le constitue.¹³

Pour MacIntyre, le point de vue de l'individualisme moderne est de croire que « je suis ce que je choisis d'être », et que « le soi est détachable de ses rôles et statuts historiques et sociaux ».¹⁴ À l'inverse, pour le philosophe écossais, le soi trouve son identité morale dans son appartenance à des communautés comme la famille, le quartier.¹⁵ Il écrit : « (l)'histoire de ma vie est toujours enchâssée dans l'histoire de ces communautés dont je tire mon identité. Je suis né avec un passé ; vouloir me couper de ce passé, sur le mode individualiste, c'est déformer mes relations présentes. La possession d'une identité historique et la possession d'une identité sociale coïncident ».¹⁶ Il en va de même des pratiques qui ont toujours une histoire, et ce qu'elles sont à un moment donné dépend d'une transmission de générations en générations.¹⁷ Si la société libérale n'a pas succombé à ses faiblesses, MacIntyre l'explique par la « persistance d'habitudes morales traditionnelles dans la vie quotidienne des hommes modernes ».¹⁸

¹⁰ A. Thomasset, *op. cit.*, p. 411. Voir aussi S. Hauerwas, « What Could It Mean for the Church to Be Christ's Body ? : A Question without a Clear Answer », *Scottish Journal of Theology*, vol. 45, Issue 1, February 1995, p. 1-21, p. 12.

¹¹ A. Thomasset, *op. cit.*, p. 412.

¹² J. Van Gerwen, « Au-delà de la critique communautarienne du libéralisme ? D'Alasdair MacIntyre à Stanley Hauerwas », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 89, n°81, 1991, p. 129-143, p. 130.

¹³ J. M. Chaumont, « L'être humain. Notes sur la tradition communautarienne », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 89, n°81, 1991, p. 144-163, p. 151.

¹⁴ A. MacIntyre, *Après la vertu : étude de théorie morale* (trad. par L. Bury), Paris, Puf, Quadrige, 2013 (1^{re} édition en français 1997), p. 214.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ A. MacIntyre, *op. cit.*, p. 215.

¹⁸ J. Van Gerwen, « Au-delà de la critique communautarienne du libéralisme ? D'Alasdair MacIntyre à Stanley Hauerwas », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 89, n°81, 1991, p. 129-143, p. 130.

En s'appuyant sur Aristote, les communautariens sont pour une conception classique de la morale, caractérisée par trois éléments :

« 1) La morale est un apprentissage qui s'effectue par l'intermédiaire de pratiques vertueuses. 2) Ces pratiques sont décrites et soutenues par des traditions narratives véhiculées par les communautés humaines historiques. 3) Ces traditions sont révélatrices d'une vision d'un bien commun de la communauté, d'un *telos*, c'est-à-dire un avenir utopique et idéal. »¹⁹

Influencé par MacIntyre, Hauerwas a participé à ce débat au niveau théologique. Nous retrouvons dans ses thèses les grandes lignes de la conception classique de la morale, développée par MacIntyre et des autres penseurs communautariens : 1) la communauté est le lieu où le croyant développe sa vie morale par l'apprentissage de pratiques vertueuses. 2) la communauté, par ses pratiques, incarne le récit dont elle s'inspire. 3) La fin recherchée est la formation d'un peuple spécifique pour le Royaume de Dieu à venir.

1.1.2) La position de Hauerwas

Hauerwas est souvent qualifié de communautarien, mais qu'en est-il réellement ? Si notre théologien ne se considère pas comme appartenant au mouvement communautarien, qu'en est-il alors de son ecclésiologie ? D'une manière générale, Hauerwas refuse les étiquettes, sauf celle de théologien, mais cette position ne peut cacher les réalités qui pourraient justifier certains qualificatifs, notamment celui de communautarien. On peut aussi se demander si Hauerwas ne rejette pas ce qualificatif de communautarien parce que lui-même, tout en développant une ecclésiologie inspirée de ce courant, ne peut s'y investir, afin de demeurer libre de toute appartenance et de contraintes religieuses ou philosophiques. Dit d'une autre manière, Hauerwas est-il prêt à vivre l'ecclésiologie qu'il défend ?

Dans son article *Communitarians and medical ethicists : or "why I am none of the above"*²⁰ Hauerwas donne les raisons pour lesquelles il n'est pas un communautarien. La préoccupation de notre auteur est premièrement théologique, même s'il s'est inspiré de la pensée communautarienne :

¹⁹ A. Thomasset, « Communautarisme », in L. Lemoine - É. Gaziaux - D. Müller (dir.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 411-419, p. 412.

²⁰ In *DFP*, p. 156-163.

« (b)ien que je me sois inspiré de la pensée communautarienne, mon souci a toujours été de savoir comment présenter la puissance que les convictions théologiques ont eue, peuvent avoir, et devraient avoir sur la manière dont les chrétiens doivent prendre soin les uns des autres par le biais de la médecine. En fait, je pense que si l'on souscrit au contraste couramment établi entre le libéralisme et le communautarisme on finit par ne plus voir clairement l'enjeu théologique. Car les chrétiens devraient avoir des difficultés avec les alternatives communautaristes comme ils en ont avec les alternatives libérales ». ²¹

Hauerwas pense que l'un des désirs des communautariens est de défendre des idées, des valeurs, en mettant de côté l'enjeu théologique. Leurs valeurs deviennent le point central de leur combat, une source d'idolâtrie mettant de côté l'essentiel. ²² Ainsi pour Hauerwas, être chrétien n'implique pas en premier lieu de s'attacher à des valeurs, comme par exemple celles de la famille, mais « notre loyauté première est au Dieu qui nous établit d'abord en faisant de nous des membres de l'Église plutôt que de la famille ». ²³ Quand les communautés existent pour elles-mêmes et non pour favoriser le développement moral du croyant, elles ne répondent pas à leur vocation d'être ce lieu qui offre des biens non disponibles autrement :

« (l)'aspiration à la communauté qui prévaut tant à notre époque n'est, de mon point de vue, que le produit de la théorie et de la pratique libérale. Ainsi, je crains tous les appels à la communauté vue comme une fin en soi. Car les communautés formées par des individus que le libéralisme a aliénés peuvent devenir très vite une sorte de fascisme. Personne ne devrait vouloir une communauté comme fin en elle-même, et d'elle-même, mais on devrait vouloir faire partie d'une communauté parce que les formes de coopération qu'elle offre pourvoit des biens qui seraient autrement indisponibles – telle l'adoration de Dieu ». ²⁴

²¹ « While I have drawn on some motifs derived from communitarian thinking, my concerns always have been how to exhibit the power that theological conviction have had, can have, and should have for how Christians should understand their care for one another through the office of medicine. Indeed, I think that underwriting the commonly made contrast between liberalism and communitarianism can result in blurring the theological issues. For Christians should have as many difficulties with most communitarian alternatives as they do with liberal alternatives », *DFF*, p. 157.

²² *DFF*, p. 158.

²³ « ... our first loyalty is to the God who constitutes us first by making us part of the church rather than of the family », *ibid.*

²⁴ « The longing for community so prevalent in our time is, from my perspective, but the working out of liberal theory and practice. Thus, I fear all appeals for community as an end in itself. For communities formed by alienated selves who are created by liberalism too quickly can become a kind of fascism. No one should want community as an end in and of itself, but should want to be part of communities because the forms of cooperation offered by them provide of goods otherwise unavailable—such as the worship of God », *DFF*, p. 158.

Si Hauerwas ne se considère pas d'un communautarisme qui fait de la communauté une fin en elle-même, il croit à la communauté qui soutient des pratiques spécifiques : « ... je ne suis pas un communautarien. Je ne veux pas de communauté comme une fin en elle-même et d'elle-même ; au contraire, je veux que nous soyons le genre de personnes qui peuvent soutenir, par exemple, des pratiques aussi significatives que le baseball ». ²⁵ La communauté de foi représente pour Hauerwas le lieu par lequel les caractères de ceux qui veulent suivre le Christ se développent. Le baseball comme d'autres pratiques demandent des vertus spécifiques ; ainsi « (l)es bonnes communautés résultent du partage d'informations provenant de compétences acquises par l'exercice nécessaire pour maintenir certaines pratiques – telles que l'architecture, la médecine, le baseball, ou l'écriture ». ²⁶ La communauté chrétienne n'est pas un lieu où des personnes se rassemblent par tradition – parce que c'est ce que fait un chrétien – ou pour défendre des valeurs chrétiennes, mais la communauté vise un but : former des caractères, un peuple particulier. C'est la raison même de l'existence de l'Église et, par conséquent, ce qui se passe en son sein doit être en cohérence avec sa vocation. La communauté « bonne » offre une coopération entre ses membres pour favoriser leur développement moral. Elle porte et maintient des pratiques qui permettent l'acquisition des vertus chrétiennes. Hauerwas fait la distinction entre la communauté « bonne », qui offre au croyant les moyens pour développer son identité chrétienne par des pratiques spécifiques, et la communauté qui n'existe que pour elle-même.

1.2) La contribution de John Howard Yoder pour la vision communautaire de Hauerwas

Si l'éthique de Hauerwas est influencée par Alasdair MacIntyre, John Howard Yoder a aussi contribué à la réflexion morale de notre théologien, et à sa vision communautaire. La radicalité éthique de Yoder se retrouve dans celle de Hauerwas. Dans son livre *Jésus et le politique*, Yoder montre que la radicalité éthique de Jésus se constate dans la vie sociale et éthique de l'Église du début de notre ère, au travers des écrits de Paul. Généralement dans la pensée protestante, la justification

²⁵ « ... I am not a communitarian. I do not want community as an end in and of itself ; instead, I want us to be the kind of people who can sustain, for example, practices as significant as baseball », *ibid.*

²⁶ « For good communities result from shared judgments derived from skills acquired through the training necessary to pursue certain practices – such as architecture, medicine, baseball, or writing », *DFF*, p. 159.

de l'homme se comprend en termes essentiellement personnels.²⁷ Cette position traditionnelle a pour Yoder dépouillé la justification de sa dimension éthique et sociale, donc communautaire.²⁸ Il envisage l'hypothèse que, dans la pensée de Paul, justice de Dieu et justification de l'homme puissent être prises dans une dimension sociale. Sans supprimer le caractère personnel de la justice que Dieu impute à celui qui croit, Yoder pense que tenir compte de la dimension sociale de la justification englobe le salut de la personne dans une réalité plus complète.²⁹ Ceci sous-entend l'importance de la création d'une communauté nouvelle, réunissant juifs et païens, comme un lieu où « les hommes sont rendus humbles et changent leur comportement, pas simplement en réponse à une proclamation visant leur sentiment de culpabilité, mais aussi par la création de vraies relations sociales avec d'autres personnes qui les interpellent sur leur obéissance, qui, pour utiliser les paroles de Jésus "lient et délient" ». ³⁰ Pour Yoder, le développement moral de chaque croyant dépend des autres et du type de relations présentes au sein de la communauté. Les comportements changent quand les croyants s'encouragent mutuellement à vivre l'Évangile.

Selon Yoder, l'apôtre Paul considérait que l'enjeu de la foi était la reconnaissance de Jésus en tant que messie qui crée une communauté nouvelle.³¹ Dans Ep 2, 11-16, ce que le Christ a détruit, ce à quoi il a mis un terme, ne concerne pas d'abord les rapports entre un Dieu juste et sa créature perdue, mais « bien la haine entre Juifs et Grecs ». ³² La croix du Christ détruit l'inimitié, le mur qui séparait Juifs et païens, à savoir la loi mosaïque, et crée une communauté nouvelle où Juifs et païens sont agréables à Dieu.³³ La dimension sociale de l'Église était l'enjeu principal des paroles de Paul afin que ne se crée pas deux types de communautés : juives et païennes.³⁴

²⁷ J. H. Yoder, *Jésus et le politique : la radicalité éthique de la croix*, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1984, p. 198.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ J. H. Yoder, *op. cit.*, p. 145s.

³¹ J. H. Yoder, *op. cit.*, p. 199.

³² J. H. Yoder, *Jésus et le politique : la radicalité éthique de la croix*, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1984., p. 202.

³³ *Ibid.*

³⁴ J. H. Yoder, *op. cit.*, p. 199.

L'œuvre de Christ, pour Yoder, ne consiste donc pas seulement à sauver les hommes, mais aussi à créer une humanité nouvelle. À partir de 2 Co 5, 17, « si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature », Yoder tire des observations linguistiques du mot « créature » qui le conduisent à reformuler ce verset ainsi : « (s)i quelqu'un est en Christ, nouvelle est la création » ou encore : « il y a tout un monde nouveau ».³⁵ L'accent ne repose plus sur la transformation ontologique de la personne, mais sur une autre perspective : la nouvelle création. Le but de l'auteur est de montrer que l'œuvre de la croix ne justifie pas seulement l'individu, mais modifie les réalités sociales ; la communauté chrétienne en est la manifestation visible, en rassemblant ceux qui, dans le passé, étaient opposés : Juifs et païens.

D'après Yoder, la communauté nouvelle est partie intégrante du message du Nouveau Testament, en tant que réalité sociale où les croyants apprennent à suivre le Christ. La communauté est plus qu'un lieu de rassemblement temporel où les croyants viennent apporter un culte à Dieu, mais elle est le prolongement de la croix et de la résurrection du Christ. La communauté a donc une part active dans le développement moral du croyant, car elle correspond au lieu social voulu de Dieu pour que sa foi soit aussi « suivance du Christ ».³⁶ Elle est aussi le lieu où l'Écriture est interprétée, car la théologie est, pour Yoder, une activité qui se fait par le discernement communautaire et non par le travail d'une élite.³⁷

Pour Yoder, dans la continuité anabaptiste, deux réalités visibles prennent forme : la communauté chrétienne représente le lieu du pardon et de l'obéissance au Christ, et le monde le lieu de la division, de la haine, de l'oppression, de l'injustice et de toutes les formes concrètes de la désobéissance à Dieu.³⁸ Ce dualisme « Église-monde », est lié à une approche eschatologique, où l'histoire de l'humanité se dirige vers la manifestation visible du royaume de Dieu et dont les valeurs sont déjà portées par l'Église.³⁹ À partir du sens biblique donné au dualisme « Église-monde », les anabaptistes ainsi que Yoder ont mis l'accent sur l'aspect missionnaire de l'Église

³⁵ J. H. Yoder, *op. cit.*, p. 206.

³⁶ J. H. Yoder, *op. cit.*, p. 210.

³⁷ N. Blough, « Histoire et théologie dans l'œuvre de John H. Yoder », dans M. Sommer (dir.), *La sagesse de la croix. Impulsions à partir de l'œuvre de John Howard Yoder*. Charols, Excelsis, p. 26-63, p. 34s.

³⁸ N. Blough, *op. cit.*, p. 38.

³⁹ *Ibid.*

néotestamentaire.⁴⁰ Lorsque l'Évangile prend forme dans l'Église, elle devient une « bonne nouvelle » pour les nations :

« (l)a forme même du peuple de Dieu dans le monde est un témoignage public, une "bonne nouvelle" pour le monde plutôt que d'être d'abord un rejet ou un retrait du monde. La communauté chrétienne entière est envoyée dans le monde pour "communiquer un message et pour rassembler en communautés ceux qui l'entendent ».⁴¹

Ainsi, pour Yoder, lorsque l'Église incarne la Bonne Nouvelle à la suite du Christ elle rend visible l'Évangile, et a un impact missionnaire dans ce monde.⁴² L'alternative au constantinisme est, dans la perspective de Yoder, de restaurer la visibilité de l'Église par une éthique et une vie sociale spécifique.⁴³

1.3) L'éthique chrétienne demande la formation d'une communauté

D'après Hauerwas, « n'importe quelle éthique, même non chrétienne, n'a de sens que lorsqu'elle est incarnée par l'ensemble des pratiques sociales qui constituent la communauté ».⁴⁴ Il en est de même pour l'éthique chrétienne qui rend nécessaire la formation d'une communauté.⁴⁵ L'acquisition du caractère de disciple n'est pas seulement une question de choix moraux réalisés par des « individus rationnels autonomes », mais elle concerne l'ensemble de la communauté.⁴⁶ La communauté chrétienne est, pour Hauerwas, une communauté dont l'intérêt va à la formation du caractère.⁴⁷ Pour notre auteur, la vie morale « dépend d'abord du façonnement de chacun par sa communauté et les récits qu'elle porte ».⁴⁸ Afin d'atteindre sa mission de formation de disciple, l'Église doit être l'Église : « (j)e conteste l'idée même que l'éthique sociale chrétienne soit principalement une tentative pour rendre le monde plus paisible ou plus juste. En clair, la première tâche de l'Église en éthique sociale,

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ J. H. Yoder, *For the Nations. Essays Public and Evangelical*, Grand Rapids, Eerdmans, 1997, p. 6s. Cité par N. Blough, *op. cit.*, p. 41.

⁴² N. Blough, *op. cit.*, p. 40.

⁴³ Cf. *ADG*, p. 346.

⁴⁴ *EC*, p. 141.

⁴⁵ *EC*, p. 134.

⁴⁶ C.J.H. Wright, *L'éthique et l'ancien testament* (trad. par J. Buchhold, R. Doulière, C. Paya), Charols, Excelsis, 2007, p. 501.

⁴⁷ *RP*, p. 87.

⁴⁸ É. Gaziaux, « Le statut de la raison en éthique et le thème de l'autonomie », in J.-D. Causse - D. Müller (dir.), *Introduction à l'éthique : penser, croire, agir*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 69-93, p. 83.

c'est d'être l'Église – la communauté servante ». ⁴⁹ Cette tâche consiste pour l'Église à être un lieu accueillant où les personnes trouvent une présence aimante et sont entourés d'exemples qui véhiculent le récit biblique.

Selon Hauerwas, l'autonomie du sujet dans la modernité a favorisé l'individualisme qui a conduit l'homme moderne au chaos moral. L'Église est, pour notre auteur, le lieu de résistance face au libéralisme pour qui la protection de la vie privée est synonyme de liberté, c'est-à-dire d'absence de contrainte. ⁵⁰ À l'inverse, pour ceux dont les pratiques communautaires passent avant la vie privée, la liberté est la soumission stricte à une discipline qui permet de les acquérir. ⁵¹ D'après Hauerwas, le chrétien devient libre en suivant les pratiques de sa communauté et non en privilégiant sa vie privée.

Paul David Tripp ⁵², dans son livre *Instruments dans les mains du rédempteur*, partage une vision similaire à celle de Hauerwas. Il note que la métaphore du corps, mentionnée par Paul, ne signifie pas seulement que Dieu réunit les chrétiens en vue de les aider à grandir. Mais « (u)n corps ne se développe que si chacune de ses composantes accomplit son travail. Considérez de même l'interdépendance évoquée par cette image. Aucune transformation ne s'effectue en vous sans toucher plusieurs parties du corps ». ⁵³ La communauté est un lieu qui favorise la croissance spirituelle de ses membres. Le ministère public de la Parole sert « à former le peuple de Dieu dans l'exercice du ministère personnel, qui devient en fin de compte le mode de vie du Corps de Christ ». ⁵⁴ Cette vision de l'Église où les membres sont interdépendants et solidaires correspond à celle de Hauerwas que nous découvrons dans son livre coécrit avec W. H. Willimon, *Étrangers dans la cité*. Il y cite des exemples de vie au sein de la communauté pour montrer l'importance de la communion fraternelle et les enjeux moraux, spirituels, pastoraux auxquels l'Église se trouve confrontée.

⁴⁹ RP, p. 182.

⁵⁰ DFF, p. 160.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Paul David Tripp (*1950) est pasteur, auteur et conférencier, et spécialisé dans la relation d'aide. Il a été, durant des années, professeur visiteur à la *Southern Baptist Theological Seminary* ainsi que pasteur à la *Tenth Presbyterian Church*.

⁵³ P. D. Tripp, *Instruments dans les mains du Rédempteur* (trad. par E. Cossette), Montréal, Éditions Cruciforme (Collection Paraklèsis), 2013, p. 40s.

⁵⁴ P. D. Tripp, *op. cit.*, p. 40.

L'approche communautaire, correspond aussi, à la vision que Hauerwas a du croyant. Par le baptême, le croyant change de citoyenneté et devient un exilé, résidant en terre étrangère.⁵⁵ La condition d'exilé (étranger) du chrétien dans le monde est rendue supportable par son appartenance à l'Église, dans laquelle il trouve l'espérance et l'amitié pour maintenir sa foi.⁵⁶ L'Église correspond à la citoyenneté du croyant où il trouve d'autres exilés avec lesquels il peut partager sa foi :

« (n)ous croyons que c'est dans la nature même de l'Église, à toutes les époques et dans toutes les situations, d'être une communauté. [...]. L'Église est une communauté, un îlot culturel au milieu d'une culture étrangère. Par le baptême, notre citoyenneté change et nous devenons, quelle que soit la culture où nous nous trouvons, des exilés résidant en terre étrangère ».⁵⁷

La vie communautaire devient en quelque sorte un impératif, le moyen donné par Dieu au croyant pour survivre moralement et spirituellement.

La constitution de l'Église est donc premièrement, pour Hauerwas, en faveur des disciples et du développement de leur identité chrétienne : mais quels sont donc leurs rapports avec le monde extérieur ? Dit d'une autre manière, la formation du caractère peut-elle se limiter uniquement à la communauté de foi ? Alain Thomasset, dans son article « Identité éthique et identité chrétienne », s'intéresse à l'interaction entre l'engagement éthique des sujets et leur appartenance à une communauté chrétienne.⁵⁸ Il montre que le développement moral du croyant demande la formation d'une communauté et, en même temps, bénéficie de l'apport de l'extérieur. Il part de témoignages recueillis par des chrétiens, portant sur le lien entre leur foi chrétienne et leur engagement social, professionnel ou politique, pour élaborer plusieurs points communs relevant de la formation éthique du sujet provenant de la communauté chrétienne.⁵⁹ La constitution de l'Église a une incidence pour le bien commun, une ouverture à l'universel : « (l)'engagement dans la vie sociale, l'intérêt pour le bien commun ou la chose publique, la foi agissant par la charité œuvrant au cœur du

⁵⁵ EC, p. 50s.

⁵⁶ Cf. EC, p. 51.

⁵⁷ EC, p. 50s.

⁵⁸ A. Thomasset, « Identité éthique et identité chrétienne. Expérience spirituelle, pratiques sociales, et visée universelle », *Recherches de science religieuse*, tome 95/1, 2007, p. 74-94, p. 75.

⁵⁹ A. Thomasset, *op. cit.*, p. 84.

monde font donc partie de l'être chrétien et de la constitution de l'Église ». ⁶⁰ Si les sensibilités sont différentes, « ils ont en commun de se rapporter à la "manière de faire" de Dieu ou du Christ telle qu'elle est rapportée dans l'Écriture et transmise au sein de l'Église ». ⁶¹ La communauté offre de multiples ressources (Parole de Dieu prêchée et méditée, groupes de réflexions chrétiens, retraites, prières, liturgie) qui communiquent de la force à la foi et donnent un sens ou une relecture aux actions, pour comprendre ce qui « bouge en soi, et autour de soi ». ⁶² Thomasset, à partir des témoignages, note que le développement spirituel de ces chrétiens se réalise aussi en dehors de la communauté, dans la relation avec l'autre. Leur foi trouve son interprétation au contact de l'autre, il s'agit d'un mouvement d'aller et retour entre la vie communautaire et l'engagement extérieur qui modifie les comportements. Le développement moral du croyant, même s'il trouve son inspiration et sa force au sein de la communauté de foi, reçoit aussi un apport qui vient de l'extérieur.

Chez Hauerwas, le développement moral du croyant dépend de la communauté. Il écrit : « ... nous ne découvrons ce que le récit implique que dans la mesure où il est vécu dans la vie des autres ». ⁶³ Les « autres » sont les membres de l'Église. ⁶⁴ Il est certain que, pour Hauerwas, chaque croyant a un rôle moral à jouer pour ses coreligionnaires. Le croyant s'enrichit, teste sa foi face à l'illustration du récit dans la vie d'autrui, au sein de la communauté. ⁶⁵ C'est pourquoi, tout croyant doit « rester toujours prêt à accueillir les défis venant des autres, qui peuvent fort bien nous apprendre à être vrais selon des modalités que nous n'aurions pas imaginées ». ⁶⁶ Il semble que pour Hauerwas, la communauté, comme il l'envisage, est suffisante pour le développement moral du croyant, sans qu'il ne faille pour autant écarter l'enrichissement que produisent les relations de la vie quotidienne. ⁶⁷

L'éthique chrétienne, pour Hauerwas, nécessite aussi la formation d'une communauté pour le bien du monde. C'est dans la mesure où l'Église est l'Église qu'elle aide le monde à se comprendre : « (l)a première tâche sociale de l'Église – le

⁶⁰ A. Thomasset, *op. cit.*, p. 86.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² A. Thomasset, *op. cit.*, p. 92, 93.

⁶³ « ... we only learn what that story entails as it is lived and lives through the lives of others », *CC*, p. 92.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *RP*, p. 228s.

⁶⁶ *RP*, p. 229. Voir par exemple le récit de Joe et de Max, *EC*, p. 182s.

⁶⁷ Voir par exemple : *RP*, p. 241-247.

peuple capable de se souvenir de l'histoire de Dieu que nous trouvons en Jésus et de la raconter – est donc d'être l'Église et d'aider ainsi le monde à se comprendre comme monde ». ⁶⁸ Si l'Église ne renvoie pas à la réalité du Royaume de Dieu, le monde ne peut pas savoir qu'il est le monde. ⁶⁹ La tâche des croyants n'est pas de prétendre changer le monde mais de bâtir l'Église. ⁷⁰ Car, pour Hauerwas, le seul moyen d'interpréter le monde et de le comprendre, est l'Église. ⁷¹ C'est ainsi que les croyants sont utiles pour leur prochain. Ceci ne signifie pas pour autant que les chrétiens doivent se couper de la société, mais ils doivent « décider dans leurs propres termes quelles formes d'implication sont compatibles avec leur engagement chrétien et quelles formes ne le sont pas ». ⁷²

1.4) Conclusion

Nous avons vu l'influence de deux auteurs sur la vision communautaire de Hauerwas : MacIntyre et Yoder.

MacIntyre, chef de file du courant communautarien, pour qui toute vie tire son identité d'une communauté avec son histoire. Dans l'optique communautarienne l'homme moderne ignore l'influence dans sa vie morale de l'héritage social particulier dont il est porteur. ⁷³ Selon MacIntyre l'individu hérite d'un passé spécifique plus ou moins présent dans son quotidien. ⁷⁴ Cet héritage constitue son histoire. ⁷⁵

Yoder considère que la création de la communauté nouvelle qu'est l'Église correspond à la dimension sociale de la justification. Ainsi dans la communauté, le croyant apprend à changer de comportements par la création de relations qu'il développe avec les autres.

Nous avons noté que Hauerwas cherche à se positionner en dehors du débat communautarien, pour se placer sur le terrain théologique. Il reproche aux communautariens de défendre des valeurs comme la famille qui deviennent des buts

⁶⁸ *RP*, p. 183.

⁶⁹ *RP*, p. 182.

⁷⁰ *EC*, p. 84.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² « ... decide on their own terms which forms of involvement are compatible with Christian commitments and which are not », J. Stout, *Democracy & Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 2004, p. 147.

⁷³ Cf. A. MacIntyre, *Après la vertu : étude de théorie morale* (trad. par L. Bury), Paris, Puf, Quadrige, 2013 (1^{re} édition en français 1997), p. 213s.

⁷⁴ A. MacIntyre, *op. cit.*, p. 215.

⁷⁵ *Ibid.*

en soit. On pourrait le restituer ainsi : « Les communautariens défendent des valeurs, moi je défends une théologie de l'Église ». Mais dans la réalité pratique, même si les enjeux sont différents, la communauté de foi (l'Église) revendique une identité chrétienne spécifique, tout comme les communautés dans l'approche communautarienne revendiquent des valeurs.

Hauerwas justifie son approche communautaire par les points suivants :

L'éthique chrétienne demande la formation d'une communauté car pour Hauerwas le croyant seul ne peut construire son identité chrétienne.⁷⁶ Il met en doute la capacité du croyant à donner, sans une vie d'Église, une unité à ses convictions, ses intentions et ses actions.⁷⁷ Dans son approche, la communauté incarne, par l'ensemble de ses pratiques, l'éthique qu'elle porte.

La communauté correspond à la nouvelle citoyenneté du croyant, qui par le baptême devient un étranger. Il n'a donc pas d'autres choix que la communauté dans laquelle il peut trouver de l'aide et résister au monde. Hauerwas reste fortement attaché à l'idée que l'Église est un lieu avec un mode de vie en adéquation avec la foi qu'elle professe.

L'appel de l'Évangile consiste à former un peuple particulier qui, par son vécu, rend témoignage au monde. Dans la vision communautaire de Hauerwas, lorsque l'Église s'attache au récit qu'elle porte, elle est l'Église et peut adresser au monde un message de vérité pour son salut, car « le monde dépend d'un peuple qui a été séparé du monde pour être au service du monde ».⁷⁸ La communauté devient un miroir qui indique au monde qu'il est perdu et qu'il se trouve face à l'échéance de la venue du Royaume de Dieu.

Le rôle de l'Église chez Hauerwas peut se résumer ainsi : incarner un récit, former des disciples, protéger et fournir des ressources morales et enfin révéler au monde sa condition morale et spirituelle.

La recherche d'une vie communautaire n'est pas, pour Hauerwas, un repli sur soi, par crainte de perdre son identité chrétienne sous l'influence du monde extérieur,

⁷⁶ F. Dermange « Église et communautarisme : une interrogation à partir de Karl Barth et Stanley Hauerwas », *Revue Théophilyon*, tome 11/1, janvier 2006, p. 97-122, p. 110.

⁷⁷ Cf. *ibid.*

⁷⁸ *ADG*, p. 334s.

mais un principe spirituel qui veut que, pour être des témoins de Christ, il faut en premier se laisser former. Le rôle prépondérant que Hauerwas accorde à l'Église peut le qualifier de communautarien, notamment si nous considérons le communautarisme comme un phénomène de repli sur soi et comme un rejet de l'universalisme. Pour autant Hauerwas est-il un communautarien ? Nous dirons que l'accent mis sur la communauté de foi – comme nous l'avons vu un peu plus haut – pourrait qualifier Hauerwas, si ce n'est de communautarien, du moins d'ecclésiocentrique.

2) La communauté : un lieu où l'on apprend à devenir un disciple

Dans ce chapitre, nous présenterons, de façon plus détaillée, la vision qu'a Hauerwas de l'Église comme lieu qui forme des disciples du Christ. Nous développerons les éléments (l'autorité, les modèles, la tradition, les vertus, etc.) qui contribuent à la construction de la communauté et à la vie morale de ses membres.

Nous avons vu, que pour Hauerwas, l'expérience chrétienne est la rencontre avec un récit et une communauté.⁷⁹ La vie chrétienne est, pour Hauerwas, un apprentissage qui implique la communauté. L'idée de « relation personnelle avec Jésus », que nous retrouvons dans le pentecôtisme, met l'accent sur une relation individuelle du croyant avec Dieu. À l'inverse, Hauerwas pense la vie chrétienne dans une relation essentiellement communautaire qui structure la vie morale du croyant. La communauté permet de connaître les vertus dont le croyant a besoin pour vivre dans un « monde violent ».⁸⁰ Elle est la seule à pouvoir les expliquer. Hauerwas considère que « nous ne pouvons connaître les vertus dont nous avons besoin qu'à partir de l'explication par une communauté particulière de ce qu'est le bien pour elle. Or, cette explication prend nécessairement la forme d'un récit ».⁸¹

L'idée que la communauté est un lieu particulier se retrouve dans le commentaire que font Hauerwas et Willimon au sujet de ce qui est arrivé à Ananias et Saphira, au chapitre cinq du livre des Actes. Ces deux personnes sont mortes suite à leur

⁷⁹ Voir partie 2, 2.3.

⁸⁰ *RP*, p. 71.

⁸¹ *Ibid.*

mensonge concernant l'argent qu'elles avaient apporté aux apôtres pour le donner aux pauvres, faisant croire qu'il représentait la totalité de la vente de leur champ. La réalité était différente, car elles en avaient gardé une partie pour elles. Hauerwas et Willimon font remarquer que, pour la première fois dans le livre des Actes, Luc emploie au chapitre cinq le terme *ecclesia*, dans cette circonstance particulière de la mort d'Ananias et de Saphira.⁸² Ils en déduisent que Luc le fait pour mettre l'accent sur ce qu'est l'Église : une communauté vivant dans la vérité, autrement, elle ne pourrait être Église.⁸³ Suite à la mort de ces deux personnes, il est écrit qu'« (u)ne grande crainte s'empara de toute l'assemblée et de tous ceux qui apprirent ces choses » (Ac 5, 11). Hauerwas et Willimon retiennent de cet événement que l'Église est plus « qu'une affaire de communion de bons sentiments, c'est de vie ou de mort dont il s'agit ».⁸⁴ L'Église est d'abord le lieu où le dessein de Dieu est de « "nous former ou nous briser" au lieu de nous laisser tel que nous sommes ».⁸⁵ D'après Hauerwas, l'Église ne peut être qu'un lieu dans lequel les croyants apprennent à devenir des disciples. Car la capacité d'agir dépend des descriptions apprises dans la communauté.⁸⁶

2.1) La communauté : un lieu où une autorité morale s'incarne

Dans ce paragraphe nous présenterons l'idée de l'autorité développée par Hauerwas et son importance dans la vie et dans l'action de la communauté chrétienne. Le récit biblique a, pour notre théologien, une valeur prescriptive qui permet de former un peuple authentique,⁸⁷ et tant que le croyant ne s'inscrit pas dans un récit authentique il ne peut le devenir lui-même.⁸⁸ Le récit porté par la communauté déploie « des

⁸² M. Coffey, «The theological Ethics of Stanley Hauerwas : A Very Concise Introduction» , *Grove Ethics Series*, E 152, January 2009, p. 15. Voir : *EC*, p. 214, 220 ; *RA*, p. 132, 136.

⁸³ *EC*, p. 215.

⁸⁴ *EC*, p. 220. Voir aussi W. H. Willimon, S. Hauerwas, *Lord, Teach Us : The Lord's Prayer & the Christian Life*, Nashville, Abingdon Press, 1996, p. 137.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *RP*, p. 100.

⁸⁷ S. Wells, *Transforming Fate Into Destiny. The Theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Eugene, Cascade Book, 2004 (1^{re} édition 1998), p. 53.

⁸⁸ *EC*, p. 249. Par « authentique », Hauerwas entend que l'Église doit être capable de se regarder dans les réalités qui la concernent, être honnête envers elle-même, en sachant confesser sa foi et en recherchant le pardon. Il s'oppose à une certaine théologie américaine qui est l'émanation d'une idéologie politique dont les

vertus, des visions du monde et des attitudes fondamentales qui objectivent les valeurs morales, lesquelles donnent sa forme à l'existence ». ⁸⁹ Ainsi les actes du croyant deviennent moralement valables s'ils s'insèrent dans le récit interprété et vécu par la communauté. ⁹⁰ Mais, pour que le croyant soit encouragé et aidé dans la construction de son identité chrétienne, pour qu'il passe de l'Écriture à une vie de disciple, « l'autorité » apporte sa contribution.

2.1.1) L'autorité de la communauté

À partir du constat que l'existence humaine est narrative, c'est-à-dire qu'elle se forge dans des traditions et des connaissances transmises de génération en génération, ⁹¹ Hauerwas développe la notion d'autorité, dans son livre *A Community of Character : Toward a Constructive Christian Social Ethic*. Sa conception de l'autorité permet de comprendre comment l'Écriture peut être utilisée dans la vie de l'Église. ⁹² Pour Hauerwas, « la signification même de l'autorité est dépendante de la communauté ». ⁹³ Et il précise : « (l)e sens de l'autorité doit être fondé dans une auto-compréhension de la communauté, qui est incarnée dans ses habitudes, coutumes, lois et traditions ; car cette incarnation constitue la promesse [ou le gage] de la communauté de fournir le moyen à un individu d'approcher de plus près la vérité ». ⁹⁴ L'autorité de la communauté, vient donc de sa capacité à offrir à ses membres les moyens de vivre le plus fidèlement possible leur vie chrétienne. Elle vient aussi de sa capacité à interpréter l'Écriture. Hauerwas écrit à ce sujet : « (l)'idée même que la Bible est révélée (ou inspirée) est une déclaration qui crée plus de problèmes que cela ne le vaut ». ⁹⁵ Car, mettre l'emphase sur la Bible comme révélation de Dieu

visées n'ont rien de bibliques, mais qui, sous prétexte de grands idéaux, couvre la violence et les guerres, et privilégie le maintien de l'individualisme, Cf. EC, p. 246-249.

⁸⁹ G. Médevielle, « Présentation de l'édition française », in *RP*, p. 12.

⁹⁰ M. G. Pinsart, « L'éthique narrative : le statut éthique de la narration en biomédecine », in M. G. Pinsart (éd.), *Narration et identité*, Paris, Vrin, 2008, p. 113-134, p. 128.

⁹¹ N. Blough, « Récit, communauté ecclésiale et interprétation biblique », in N. Blough (dir.), *De l'Écriture à la communauté de disciples*, Charols, Excelsis, 2016, p. 13-32, p. 19.

⁹² *CC*, p. 60.

⁹³ « ... the very meaning of authority is community dependent », *CC*, p. 60.

⁹⁴ « The meaning of authority must be grounded in a community's self-understanding, which is embodied in its habits, customs, laws, and traditions ; for this embodiment constitutes the community's pledge to provide the means for an individual more nearly to approach the truth », *ibid*.

⁹⁵ « The very idea that the Bible is revealed (or inspired) is a claim that creates more trouble than it is worth », *CC*, p. 57.

donne l'impression qu'elle peut être utilisée et interprétée sans le concours d'une communauté.⁹⁶

Avant de poursuivre, nous aimerions comprendre à quelle communauté Hauerwas se réfère, lorsqu'il développe son concept d'autorité. La communauté est-elle l'église locale, une dénomination, ou la communauté chrétienne en générale ? Si l'autorité est l'église locale, nous nous trouvons face à une grille de lecture de l'Écriture qui laisse à chacun libre cours à son interprétation, ainsi qu'à une diversité de pratiques. La difficulté vient aussi du fait que Hauerwas écrit à partir de plusieurs positions théologiques : il est méthodiste de par son parcours, mais aussi proche de la tradition catholique et enfin épiscopalien. L'accent mis, par Hauerwas, sur la tradition peut supposer l'héritage d'un ensemble d'acquis, que ce soit dans les pratiques ou dans l'interprétation de l'Écriture et de l'histoire d'une dénomination. La communauté locale est, chez Hauerwas, aussi une institution et donc une autorité morale et spirituelle : « (c)ependant, le fait qu'une communauté nécessite l'existence d'une autorité montre qu'il est erroné de penser la communauté en termes personnels plutôt qu'institutionnels ».⁹⁷ Car, tout en étant un groupe de personnes, la communauté représente aussi un ensemble de convictions partagées : « (u)ne communauté est un groupe de personnes qui partagent une histoire, et dont l'ensemble des interprétations communes, à propos de cette histoire, procure la base d'actions communes ».⁹⁸ Malgré la difficulté de savoir, de façon précise, à qui Hauerwas se réfère, nous supposons que l'idée d'autorité concerne la communauté locale. Et même si la communauté est dépendante d'une autre autorité (dénomination), elle a la possibilité de faire ses propres choix. Hauerwas et Willimon vont dans ce sens, lorsqu'ils présentent la communauté locale comme ayant la liberté d'innover dans sa liturgie pour exprimer et transmettre sa foi, même si celle-ci dépend d'une tradition ecclésiale, d'une institution.⁹⁹

L'autorité permet à la communauté de progresser, d'avancer vers le but qu'elle s'est fixé. « L'autorité est, par conséquent, le moyen au travers duquel une communauté

⁹⁶ CC, p. 59.

⁹⁷ « Yet the fact that a community requires authority indicates that it is a mistake to think of community in personal rather than institutional terms », CC, p. 60.

⁹⁸ « A community is a group of persons who share a history and whose common set of interpretations about that history provide the basis for common actions », CC, p. 60.

⁹⁹ Cf. HS, p. 88s.

peut voyager de l'endroit où elle est jusqu'à celui où elle devrait être ». ¹⁰⁰ Elle conduit la communauté dans la compréhension qu'elle a d'elle-même. L'autorité favorise l'unité dans l'expression de la foi et de l'interprétation de l'Écriture. Elle est impérative si la communauté veut affronter le présent, s'adapter aux situations nouvelles, tout en se référant et en demeurant fidèle à son passé, à son identité. Elle est le moyen par lequel la sagesse du passé est appropriée critiqueusement en étant éprouvée par les réalités du moment. ¹⁰¹ Elle met la communauté sur la voie de la vérité par le langage et les pratiques de la tradition. ¹⁰² Dans sa recherche de fidélité à Dieu, la communauté, éclairée par une nouvelle perception de la vérité, peut être amenée à modifier certaines de ses pratiques. ¹⁰³ La reconnaissance de l'autorité de la communauté par ses membres lui accorde la légitimité d'engager les réformes nécessaires.

2.1.2) Une communauté interprétative

Dans la vision ecclésiale de Hauerwas, l'autorité de la communauté vient donc de sa capacité à interpréter l'Écriture. Mais, pour Hauerwas, l'interprétation de l'Écriture ne se limite pas qu'à une démarche intellectuelle mais se concrétise par un vécu : « (ê)tre une telle communauté interprétative signifie que nous devons être un peuple transformé par ce récit ». ¹⁰⁴ L'Église en tant que communauté interprétative reconnaît l'Écriture comme sa référence morale, et elle témoigne que le récit biblique pourvoit aux ressources nécessaires qui lui permettent de maintenir le dialogue avec Dieu, de génération en génération. ¹⁰⁵

En étant la référence de la communauté, l'Écriture a autorité sur la communauté, car elle exerce sur elle une fonction critique, mais aussi parce que la « vérité est une conversation dont l'Écriture fixe l'ordre du jour et les limites ». ¹⁰⁶ On ne peut, pour Hauerwas, comprendre l'autorité de l'Écriture sans commencer par une

¹⁰⁰ « Authority is, therefore, the means through which a community is able to journey from where it is to where it ought to be », *CC*, p. 63.

¹⁰¹ *CC*, p. 60s.

¹⁰² *CC*, p. 63.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ « To be such an interpretative community means that we must be a people transformed by that story », *CET*, p. 161.

¹⁰⁵ *CC*, p. 64.

¹⁰⁶ *RP*, p. 180.

communauté.¹⁰⁷ Nous trouvons dans la réflexion théologique de Hauerwas une interdépendance entre l'Écriture et la communauté : la Bible et l'Église sont inséparables.¹⁰⁸ Il n'y a pas de communauté fidèle sans référence au récit biblique, et en même temps, l'autorité de l'Écriture vient de la communauté qui reconnaît en elle le moyen pour demeurer fidèle à Dieu : « (l')autorité de l'Écriture tire son intelligibilité de l'existence d'une communauté qui sait que sa vie dépend de son fidèle souvenir de la préoccupation de Dieu pour sa création, à travers l'appel d'Israël et la vie de Jésus ». ¹⁰⁹ Les chrétiens attribuent à l'Écriture de l'autorité, car ils reconnaissent qu'elle est la source irremplaçable des récits qui leur permettent d'être fidèles à Dieu.¹¹⁰ La prédication de la Parole et l'administration des sacrements créent un peuple « capable de reconnaître l'autorité des Écritures ». ¹¹¹ Cependant, pour Hauerwas, l'autorité de l'Écriture n'est pas suffisante sans la fidélité de la communauté déterminée à vivre la vérité de l'Évangile. Cette vérité vécue permet à la Bible de « fleurir » au sein de son milieu naturel qu'est l'Église.¹¹²

L'Écriture est le moyen par lequel la communauté peut constamment tester sa mémoire pour demeurer fidèle à Dieu.¹¹³ D'après Hauerwas, le canon représente le cheminement d'une communauté qui se souvient comment être fidèle à Dieu et qui montre l'exemple à suivre à ceux qui veulent s'engager dans cette même voie.¹¹⁴ Car, pour Hauerwas, le récit biblique est par nature narratif, même s'il est vrai que l'Écriture n'est pas toute sous forme narrative.¹¹⁵ La nature narrative de l'Écriture « demande que nous soyons capables de nous souvenir tout comme ceux qui l'ont produite ». ¹¹⁶

¹⁰⁷ S. Wells, *Transforming Fate into Destiny: The Theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Eugene, Cascade Books, 2004, p. 75.

¹⁰⁸ *EC*, p. 208.

¹⁰⁹ « The authority of scripture derives its intelligibility from the existence of a community that knows its life depends on faithful remembering of God's care of his creation through the calling of Israel and the life of Jesus », *CC*, p. 53.

¹¹⁰ *RP*, p. 141.

¹¹¹ *EC*, p. 208.

¹¹² *EC*, p. 209.

¹¹³ *RP*, p. 180.

¹¹⁴ *CC*, p. 68.

¹¹⁵ *CET*, p. 61.

¹¹⁶ « ... requires us to be as able to remember as those who produced the littérature », *CC*, p. 68.

Affirmer que l'éthique est sociale, c'est affirmer une lecture communautaire, car en appartenant à une communauté, celle-ci forme des personnes qui seront capables de lire et d'interpréter fidèlement l'Écriture.¹¹⁷ Au sein de la communauté, l'autorité de l'Écriture est communiquée au croyant comme moralement objective. Accepter l'autorité du texte biblique, c'est entrer par la foi dans le monde présenté par l'Écriture, car « (l)e sens du texte est établi par les formes de vie qui en découlent ; une lecture théorique, en dehors du contexte de la communauté pratiquante, n'est pas une lecture objective, mais une lecture infidèle ».¹¹⁸ Par exemple : la condamnation de l'adultère dans l'Écriture ne vient pas d'un ensemble de règles qui concerne la sexualité, mais trouve son interprétation dans la conception de la forme de vie qu'avaient les communautés, du mariage et de la famille, afin de demeurer fidèle à Dieu.¹¹⁹

2.1.3) Le théologien et la communauté

L'idée de l'autorité pose la question de celle de la théologie et du théologien dans la communauté, comment s'exerce-t-elle ? La théologie et le ministère pastoral sont, pour Hauerwas liés, l'un n'allant pas sans l'autre.¹²⁰ Hauerwas reconnaît la difficulté pour les théologiens d'être écoutés dans un monde confus, où des pasteurs conduisent les Églises en fonction des attentes des individus et non en fonction de ce que l'Évangile déclare.¹²¹

Le travail de la théologie est réalisé par des personnes qui savent discerner « l'élite constituant l'Église ».¹²² Le terme « élite » désigne les croyants qui vivent fidèlement l'Évangile et représentent l'autorité de l'Église : « (l)'élite qui est la première autorité pour les chrétiens sont, bien sûr, les saints ».¹²³ L'élite, ou les saints, sont la base de la constitution de l'Église.

¹¹⁷ J. B. Thomson, *The ecclesiology of Stanley Hauerwas : A Christian theology of liberation*, Aldershot, Ashgate Publishing Limited, 2003, p.137.

¹¹⁸ « The meaning of the text is established by the forms of life which issue from it ; reading theoretically, outside the context of the practicing community, is not reading objectively but reading unfaithfully », S. Wells, *Transforming Fate into Destiny. The theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Eugene, Cascade Books, 2004, p. 75

¹¹⁹ CC, p. 70.

¹²⁰ WT, p. 103.

¹²¹ WT, p. 105.

¹²² WT, p. 106.

¹²³ « The elite that is the first authority for Christians is, of course, the saints », *ibid.*

Pour Hauerwas, la théologie est une discipline au service de l'Église.¹²⁴ Elle exerce son influence par la formation des étudiants de théologie et par l'aide apportée aux pasteurs.¹²⁵ Les écrits sont aussi des moyens par lesquels le théologien s'adresse aux chrétiens en général transmettant ainsi ses réflexions.¹²⁶ Hauerwas considère que le rôle du théologien est d'être à côté de ceux qui ont la responsabilité de conduire le peuple de Dieu.¹²⁷ D'une certaine façon, l'influence du théologien sur la communauté, passe par ceux qui sont ou qui seront en position de responsabilité au sein des communautés.

2.1.4) Le rôle du ministère pastoral au sein de la communauté

L'autorité de la communauté s'exerce, entre-autres, par le ministère pastoral. La tâche pastorale est des plus importantes, car les pasteurs travaillent à construire l'Église. Ils sont, pour Hauerwas, des guides qui aident la communauté à vivre à la lumière de l'Évangile et à répondre à sa vocation d'être vraiment l'Église.¹²⁸ Mais à en croire Hauerwas, les pasteurs ne sont pas préparés à affronter leur mission. Pour cette raison, il pense qu'il faut redonner de la force au ministère pastoral. Cela passe par la compréhension de la mission du pasteur et des positions morales nécessaires pour la réaliser : le courage de faire face à la communauté, de ne pas la craindre, de lui dire la vérité ; le refus que l'Église ne devienne un produit sur le marché où le client, c'est-à-dire le croyant, est roi.¹²⁹ Le pasteur fidèle ne cesse de faire revenir les croyants à Dieu, et son ministère n'est rien de moins que sa participation à l'histoire de Dieu.¹³⁰

La tâche pastorale est pour Hauerwas une tâche d'autorité : « (u)n pasteur chrétien est un personnage puissant, car seul le pasteur s'est vu confier l'autorité de donner l'eucharistie et de prêcher la Parole pour l'Église – au point de rendre Dieu présent parmi nous. Voilà d'où vient sa puissance ». ¹³¹ Mais le pasteur ne pourra exercer son autorité que dans la mesure où la communauté y est culturellement préparée. Le

¹²⁴ *WT*, p. 116.

¹²⁵ *WT*, p. 111.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *WT*, p. 116.

¹²⁸ *EC*, p. 200, 223.

¹²⁹ *EC*, p. 227.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *EC*, p. 259.

manque d'autorité pastorale est, pour Hauerwas, un problème communautaire qui engendre des difficultés. Le constat est que

« (l)'Église ne représente plus une communauté d'autorité par laquelle le pasteur exerce un leadership en appelant la communauté à vivre en accord avec ses propres convictions. Plus exactement, l'Église est devenue une institution volontaire dans laquelle le fait d'être membre est déterminé par le consentement de chaque croyant ». ¹³²

Lorsqu'il en est ainsi, la tâche pastorale est rendue difficile, avec le risque que le pasteur ne cherche qu'à satisfaire son auditoire.

Selon Hauerwas, la reconnaissance de la vocation prophétique du pasteur est un élément qui donne de la force au ministère pastoral. Le pasteur « doit être prophétique, étant donné la nature de la communauté qu'il ou qu'elle sert ». ¹³³ L'idée que le rôle du pasteur est prophétique donne la dimension dans laquelle il ou elle exerce son service. Le ministère prophétique du pasteur est fondé sur des considérations christologiques, par lesquelles les chrétiens comprennent leur rôle prophétique. ¹³⁴ « Car Jésus était qui il était, et le chrétien ne peut pas être autre que prophétique, puisque désormais son existence même est un signe prophétique du refus de Dieu d'abandonner sa création ». ¹³⁵ Le pasteur sert l'Église quand il l'engage dans sa mission prophétique, c'est-à-dire à être le peuple de Dieu. ¹³⁶

Une des conséquences de l'exercice prophétique du ministère pastoral, en faveur de la communauté, se situe au niveau du conseil. Trop souvent, dans le conseil pastoral, les solutions apportées à certaines situations, comme par exemple l'avortement ou le divorce, « perpétuent la maladie ». ¹³⁷ Celles-ci sont gérées d'un point de vue individuel, car la communauté n'est pas préparée pour apporter son soutien. Même s'il n'y a pas de solutions miracles, Hauerwas croit à la nature prophétique de l'Église qui la rend différente des autres communautés dans le

¹³² « The church no longer represents a community of authority through which the minister exercises leadership by calling the community to live in accordance with its own best convictions. Rather, the church has become a voluntary institution in which membership is determined by the consent of the individual believer », *CET*, p. 150.

¹³³ « ... must be prophetic, given the nature of the community that he or she serves », *CET*, p. 161.

¹³⁴ *CET*, p. 158.

¹³⁵ « Because Jesus was who he was, Christian cannot help but be prophetic, since now their very existence is a prophetic sign of God's refusal to abandon creation », *ibid.*

¹³⁶ *CET*, p. 162.

¹³⁷ *CET*, p. 165.

monde. C'est-à-dire une communauté qui vit la vérité de l'Évangile, où la fraternité, le pardon et l'amour se manifestent d'une manière concrète, pour prendre soin les uns des autres et trouver des solutions aux situations rencontrées. Lorsque le pasteur forme sa communauté à être prophétique, ses conseils s'appuient sur la communauté. Il ne cherche pas à être agréable, mais à maintenir ceux qu'il conseille dans la vérité de l'Évangile, car la communauté le soutient dans ce sens.¹³⁸

2.1.5) Les modèles : des hommes et des femmes par qui l'autorité morale de l'Écriture s'incarne

Dans la pensée communautaire, tout comportement moral est le fruit de l'apprentissage des coutumes et des habitudes d'une communauté particulière.¹³⁹ Ses pratiques, son éthique sont liées aux récits bibliques qu'elle porte. Le lien entre vertus et récit se réalise par des modèles, par la vie « de ceux qui représentent le mieux ce à quoi nous sommes appelés ». ¹⁴⁰ Hauerwas les appelle les « saints ». ¹⁴¹ Ceux-ci représentent la mémoire vivante de la communauté. Ils portent, par leur style de vie, l'expérience et les acquis du passé de la communauté. ¹⁴²

La présence de modèles laïques, d'hommes et de femmes qui incarnent la parole de Jésus, sa vie, demeure indispensable dans la vision communautaire de Hauerwas. La notion de modèle concerne bien évidemment le ministère pastoral, qui ne se limite pas seulement à une fonction, mais implique un développement moral en accord avec cette même fonction (citons : 1 Tm 4, 12 ; 2 Tm 3, 10). Les exigences qui sont demandées aux modèles sont à la mesure de leur influence sur la communauté. Ils sont, en intégrant à notre réflexion une pensée de MacIntyre, des « personnages » qui incarnent un mode de vie et dont le rôle (modèle) et ce qu'ils sont (individu) ne font qu'un :

« (t)rès souvent, une certaine distance sépare le rôle et l'individu et, par conséquent, les rapports de l'individu à son rôle passent par divers degrés de doute, de compromis, d'interprétation et de cynisme. Il en va tout autrement pour ce que j'ai appelé les *personnages*, pour qui les exigences viennent de l'extérieur, de la façon dont les autres les considèrent et les utilisent pour se

¹³⁸ Cf. *CET*, p. 162-165.

¹³⁹ J. Van Gerwen, « Au-delà de la critique communautaire du libéralisme ? D'Alasdair MacIntyre à Stanley Hauerwas », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 89, n°81, 1991, p. 129-143, p. 132.

¹⁴⁰ *RP*, p. 141.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² Cf. *RP*, p. 141.

comprendre et se juger. Dans les autres cas, le rôle social peut être adéquatement défini en fonction des institutions dont il fait partie et du rapport des « acteurs » à ces institutions. Pour le *personnage*, cela ne suffit pas. Le *personnage* jouit de la considération de l'ensemble ou d'une partie importante des membres d'une culture donnée. Il leur fournit un idéal moral et culturel. Il faut donc ici que rôle et personnalité se fondent. Le type social et le type psychologique doivent coïncider. Le *personnage* est la légitimation morale d'un mode de vie d'existence sociale ». ¹⁴³

MacIntyre souligne le rôle des « personnages », nous dirons, pour ce qui concerne notre étude, des « modèles » au sein de la communauté. MacIntyre met en évidence leur impact et leur responsabilité sur les autres qui, par leur intermédiaire, comprennent et jugent leurs propres actions.

Plusieurs questions se posent en ce qui concerne les « modèles ». Comment les « modèles » deviennent-ils des modèles, sur quelles bases, sur quels critères reconnus au sein de la communauté ? Quels sont les éléments qui les désignent, par la communauté, comme modèles ? Hauerwas apporte à ces questions plusieurs éléments de réponse :

« (p)our faire mémoire, il ne nous faut pas seulement des compétences d'ordre historico-critique, mais également l'exemple de personnes dont les vies ont été façonnées par cette mémoire. L'autorité de l'Écriture est transmise par les vies des saints que notre communauté identifie comme ceux qui représentent le mieux ce à quoi nous sommes appelés. En termes plus forts, connaître la signification de l'Écriture revient finalement à regarder ceux qui ont le mieux appris à illustrer ses exigences par leur vie. » ¹⁴⁴

Comme le note Hauerwas, l'Écriture est la référence qui permet à la communauté de reconnaître ceux qui illustrent par leur vie, le récit auquel elle veut être fidèle. Il y a, chez ces croyants, un développement moral en adéquation avec le récit biblique dont ils acceptent les exigences. Ils apportent une illustration vivante, incarnée, visuelle, de ce que croit la communauté. C'est pour cela qu'ils peuvent être « regardés », car leur vie explique l'Écriture, ils n'obéissent pas seulement aux commandements, mais ils sont transformés par le récit biblique. Ainsi la formation de disciples passe, chez Hauerwas par un enseignement visuel, par des référents qui le montrent au travers de leurs vies.

¹⁴³ A. MacIntyre, *Après la vertu : étude de théorie morale* (trad. par L. Bury), Paris, Puf, Quadrige, 2013 (1^{re} édition en français 1997), p. 31. Le mot « personnage » en italique est le fait de son auteur.

¹⁴⁴ *RP*, p. 141.

Dans l'ecclésiologie de Hauerwas, la communauté, pour exercer son rôle de formation, a donc besoin de modèles (pasteurs et laïcs), car l'autorité de la parole prêchée, annoncée, passe par eux.¹⁴⁵ L'Église met les croyants en contact avec ceux qui déjà savent vivre chrétiennement.¹⁴⁶ Ainsi les modèles (les saints) permettent aux croyants d'appréhender un plus large éventail d'options éthiques que s'ils étaient livrés à eux-mêmes.¹⁴⁷ Les modèles rendent intelligible la foi, le récit que porte la communauté. Ils permettent à ceux qui se réfèrent à eux de se comprendre et de se juger.¹⁴⁸ Les modèles permettent de cultiver, au sein de la communauté, les qualités nécessaires à la condition de disciple qui sont indispensables à la poursuite du pèlerinage du croyant sur la terre.¹⁴⁹

La pensée d'Iris Murdoch apporte un éclairage dans la compréhension du rôle des modèles. Pour la romancière et philosophe, ce dont l'individu a besoin dans les moments de doutes, « c'est d'une réorientation qui sera porteuse d'un autre type d'énergie, en provenance d'une autre source ».¹⁵⁰ Ainsi on peut considérer que les modèles sont une source d'énergie pour la communauté, et des valeurs intrinsèques sur lesquelles les croyants peuvent porter leurs regards, car « c'est aussi un fait psychologique d'importance, du point de vue de la philosophie morale, que nous soyons tous susceptibles de recevoir moralement de l'aide, en focalisant notre attention sur des choses qui ont une valeur intrinsèque : des gens vertueux, des œuvres d'art, peut-être l'idée même du bien ».¹⁵¹ Si nous nous plaçons d'un point de vue ecclésial, l'Église a besoin de modèles (gens vertueux), d'hommes et de femmes qui vivent fidèlement l'Évangile. Ils sont essentiels, dans la vie de la communauté, car ils encouragent et aident ceux qui les regardent à suivre le Christ et à se placer dans la foi sous son autorité.

¹⁴⁵ CC, p. 85.

¹⁴⁶ EC, p. 173.

¹⁴⁷ EC, p. 174.

¹⁴⁸ A. MacIntyre, *Après la vertu : étude de théorie morale* (trad. par L. Bury), Paris, Puf, Quadrige, 2013 (1^{re} édition en français 1997), p. 31.

¹⁴⁹ EC, p. 117.

¹⁵⁰ I. Murdoch, *La souveraineté du bien* (trad. par C. Pichevin), Combas, L'Éclat (Tiré à part), 1994, p. 72.

¹⁵¹ I. Murdoch, *op. cit.*, p. 72s.

2.1.6) Conclusion

La notion d'autorité développée par Hauerwas concerne à la fois la communauté et l'Écriture. L'autorité est la reconnaissance par les croyants, que leur communauté offre les moyens (par exemple : les pratiques, la tradition) pour vivre fidèlement leur foi et qu'elle est habilitée à interpréter l'Écriture. De même, l'autorité de l'Écriture vient de la reconnaissance par la communauté qu'elle est la source irremplaçable des récits pour être fidèle à Dieu. L'autorité ainsi définie, permet à la communauté d'avancer dans la compréhension qu'elle a d'elle-même et d'être dans un dialogue continu avec l'Écriture.

L'autorité dont il est question n'est pas coercitive, mais elle se construit, elle se gagne par l'intermédiaire de ceux qui vivent le récit et la tradition portés par la communauté : les pasteurs et les modèles. Le pasteur est un personnage important, car il aide les croyants à suivre le Christ. Pour que son rôle soit efficace, il faut que l'autorité pastorale soit reconnue culturellement par la communauté. L'autorité provient de sa fonction à donner l'eucharistie et à prêcher la Parole pour l'Église. Dans l'exercice de sa fonction, le pasteur est soutenu par le théologien. Le rôle du théologien est d'accompagner ceux qui sont en position d'autorité dans la communauté, car la théologie est premièrement au service de l'Église. Les modèles apportent à la communauté de l'authenticité par leur fidélité de vie au Christ. La confiance qu'ils inspirent donne de l'autorité à l'Écriture et favorise le développement moral de ceux qui les regardent, car ils sont une invitation à vivre l'Évangile.

2.2) La communauté : un lieu où le croyant apprend à mourir à soi et à imiter le Christ

Ce nouveau paragraphe nous conduira à nous intéresser à la démarche morale dans laquelle le croyant doit s'engager, pour qu'il puisse développer un caractère de disciple. La mission confiée par Jésus à ses apôtres fut de « faire de toutes les nations des disciples » (Mt 28, 19). Le disciple « n'est pas plus que le maître ; mais tout disciple accompli sera comme son maître » (Lc 6, 40). Jésus montre que celui

qui l'imité, suit le même chemin que lui.¹⁵² Le terme disciple du latin *discipulus* « élève », correspond au grec *mathêtès* (de *manthanô* : apprendre, s'habituer à quelque chose).¹⁵³ Dans le Nouveau Testament le mot disciple n'apparaît pas en dehors des évangiles et du livre des Actes.¹⁵⁴ Le Nouveau Testament apporte au terme disciple un sens nouveau qui va au-delà des implications normales de la relation entre maître et élève.¹⁵⁵ Il ne s'agit pas de l'élève qui reçoit l'enseignement de son maître (même s'il apprend de son maître), « mais toujours de celui qui est en relation étroite et définitive avec une personne ». ¹⁵⁶ On peut sans doute dire que parler de « disciple », hors de sa relation avec son maître, son référent, n'a pas de sens. Il y a dans la notion de disciple un attachement constant et sans réserve à Jésus qui peut conduire jusqu'à la mort par amour pour lui (cf. Mt 10, 37 ; 16, 24).¹⁵⁷ Dans tous les cas, le disciple doit faire preuve d'humilité (cf. Mt 18, 1-4), de soumission et faire passer en premier les exigences de Jésus.¹⁵⁸

2.2.1) Mourir à soi : la condition du disciple

La vie chrétienne demande la conversion, mais aussi l'acceptation de la « mort à soi » : « (ê)tre chrétien c'est faire partie d'une communauté par laquelle je suis formé à mourir tôt ». ¹⁵⁹ Pour Hauerwas,

« (l)a condition de disciple est simplement une formation prolongée à la dépossession. Devenir les disciples de Jésus implique que nous devons, comme lui, être dépossédés de tout ce qui nous donne un pouvoir sur nos vies personnelles et sur la vie d'autrui. À moins d'apprendre à abandonner notre prétention à pouvoir assurer le sens de nos vies, nous ne sommes pas capables de la paix du Royaume de Dieu ». ¹⁶⁰

¹⁵² J. A. Martin, « Luke », in J. F. Walvoord - R. B. Zuck (dir.), *The Bible knowledge commentary, An exposition of the scriptures by Dallas Seminary Faculty*, Colorado Springs, Cook Communications Ministries 2004 (1^{re} édition 1983), p. 199-265, p. 220.

¹⁵³ X. Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, Seuil, Livre de vie n°131, 1996 (1^{re} édition 1975), p. 215. I. H. Marshall, « Disciple » in, *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2004, p. 429, 430.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ I. H. Marshall, « Disciple », in *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2004, p. 429,430.

¹⁵⁶ X. Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, Seuil, Livre de vie n°131, 1996 (1^{re} édition 1975), p. 215.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ I. H. Marshall, *op. cit.*, p. 429, 430.

¹⁵⁹ « To be a Christian is to be made part of a community through which I am trained to die early », *DFP*, p. 163.

¹⁶⁰ *RP*, p. 164.

Le Royaume de Dieu est paix. Pour le vivre et y participer, il faut que le croyant soit libéré de ce qui a le pouvoir sur sa vie et crée des sources de violence, comme par exemple ses biens qui peuvent inciter la peur que d'autres veuillent se les accaparer.¹⁶¹ La dépossession demande l'abandon du moi qui n'est possible que dans un cheminement, une aventure avec Jésus.¹⁶² Seule la grâce de Dieu peut rendre le croyant capable de quitter, comme les premiers disciples, ce qui lui est cher pour accepter l'invitation à participer au Royaume de Dieu.¹⁶³ La dépossession favorise l'acquisition du caractère de disciple. Elle est un apprentissage qui vient de la communauté : « formé à mourir tôt ». Elle est un processus qui doit commencer le plus rapidement possible : « tôt ».

La dépossession, chez Hauerwas, a deux facettes : d'un côté, le croyant renonce à lui-même et, de l'autre, il renonce à exercer tout pouvoir sur son prochain. Dans la même pensée, pour Yoder, n'est disciple de Christ que celui qui est prêt à prendre sa croix et à le suivre.¹⁶⁴ Il n'y a pas de disciple sans participation à la vie de Jésus, ce qui implique le dépouillement. À la croix, Jésus s'est dépouillé de lui-même, il a accepté de prendre la forme d'un serviteur, mais il a aussi renoncé à l'exercice de son pouvoir souverain sur l'humanité.¹⁶⁵ L'appel à prendre sa croix ne consiste pas seulement à renoncer à la violence, mais aussi à renoncer à imposer sa volonté à son prochain.

« Mais ce n'est pas à la violence que Jésus renonce d'abord : il dénonce le caractère contraignant de toute motivation qui pousse l'homme à attenter à la dignité de son prochain. L'important n'est pas d'arriver à ses fins sans recourir à la violence, mais d'être prêt à renoncer à nos objectifs les plus légitimes chaque fois que nous ne pouvons pas les atteindre par des moyens légitimes. Cette attitude constitue la participation des chrétiens à la souffrance triomphante de l'Agneau ». ¹⁶⁶

En renonçant à imposer sa volonté, le croyant emprunte le même chemin que Jésus. Un chemin marqué par la souffrance qui n'est pas faiblesse, mais recherche de

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *RP*, p. 165.

¹⁶⁴ J. H. Yoder, *Jésus et le politique : la radicalité éthique de la croix*, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1984, p. 217.

¹⁶⁵ J. H. Yoder, *op. cit.*, p. 218.

¹⁶⁶ J. H. Yoder, *op. cit.*, p. 220.

fidélité à l'amour de Jésus. Cet amour met le chrétien à la merci de son prochain, mais aussi lui permet de triompher de toute forme de violence (cf. 1 Pi 2, 23).¹⁶⁷

2.2.2) La dépossession vécue dans la communauté

Plusieurs points ressortent de ce que nous venons de voir et de ce que peut impliquer la dépossession, vécue dans la communauté :

a) Elle est une protection pour les autres. Se déposséder de ce qui « nous donne un pouvoir [...] sur la vie d'autrui », ¹⁶⁸ c'est rechercher l'intérêt de l'autre. L'apôtre Paul, dans sa lettre aux Philippiens, encourage les croyants à posséder les sentiments qui étaient en Jésus-Christ, afin qu'ils prennent en considération les besoins des autres et non pas seulement les leurs (Ph 2, 2-8). C'est aussi, comme nous l'avons déjà dit, refuser toute forme de stratégie, de manipulation qui porte atteinte à la liberté de notre prochain. Il faut que les choix moraux du croyant ne soient pas imposés d'une manière détournée, mais qu'ils proviennent d'une décision libre.

b) Elle donne à la communauté une raison saine dans son rôle de formation, si la dépossession est vécue par l'ensemble de la communauté. La dépossession correspond à l'intérêt que porte la communauté à former des disciples. Ce « commun souci » implique « une intentionnalité qui circule entre tous les membres du groupe avec une totale réciprocité ». ¹⁶⁹

c) Elle permet au croyant de s'attacher au récit porté par la communauté. Pour le croyant, mourir à soi c'est reconnaître l'autorité du récit biblique sur les choses, qui dans le passé, avaient du pouvoir sur sa vie. Les paroles de l'apôtre Paul montrent ce transfert de « pouvoir » des valeurs du passé vers celles de l'Évangile, afin de participer au Royaume de Dieu :

« (m)ais ces choses qui étaient pour moi des gains, je les ai regardées comme une perte, à cause de Christ. Et même je regarde toutes choses comme une perte, à cause de l'excellence de la connaissance de Jésus-Christ mon

¹⁶⁷ J. H. Yoder, *op. cit.*, p. 219.

¹⁶⁸ *RP*, p. 164.

¹⁶⁹ Je reprends les propos de Thierry Collaud dans son exposé « La vulnérabilité reconnue et consentie élément clé de l'anthropologie théologique », apporté lors de la journée doctorale du vendredi 11 avril 2014 sur *l'Éthique de la vulnérabilité*.

Seigneur, pour lequel j'ai renoncé à tout, et je les regarde comme de la boue, afin de gagner Christ, ... » Ph 3, 7s.¹⁷⁰

d) Elle est une vie de tous les jours, « une formation prolongée ».¹⁷¹ Elle chemine avec le croyant dans sa vie quotidienne. Chaque jour, le disciple a besoin de se déposséder de ce qui exerce un pouvoir sur sa vie, afin d'avancer dans son aventure avec le Christ. On peut dire que la dépossession et la sanctification cheminent ensemble.

e) Elle est le chemin obligé où le croyant apprend à abandonner ses prétentions à pouvoir assurer seul le sens de sa vie, afin de connaître la paix du Royaume.¹⁷² L'idée de dépossession sous-entend que le croyant a besoin des autres. Elle est à mettre en relation avec la pensée de Hauerwas qui considère que le croyant ne peut seul construire son identité, mais qu'il a besoin de l'Église et des membres qui la composent. Cette notion donne « l'état d'esprit » dans lequel la communauté vit sa foi et peut ainsi exercer son rôle formateur.

La dépossession, comme la décrit Hauerwas, n'est rassurante que si ceux qui composent la communauté sont dans une démarche bienveillante les uns envers les autres. Car le croyant, en se dépouillant volontairement, se rend vulnérable. L'émergence de vertus est donc indispensable, pour préserver la vie de chacun. Sans de telles vertus, la question de l'autorité d'un pasteur ou d'un groupe de personnes, dans un système de dépouillement, est particulièrement risquée.

Le dépouillement répond à l'appel divin de former le corps de Christ avec tous. Si nous comprenons Hauerwas, la formation, par les croyants, du corps spirituel du Christ – la communauté de foi – ne peut se réaliser sans la dépossession. Car la communauté de foi, corps de Christ sur la terre, incarne celui par qui elle existe et qui s'est dépossédé pour elle, afin d'inaugurer un monde nouveau, par son sacrifice à la croix « signe de la dépossession ultime ».¹⁷³

¹⁷⁰ Notons que le thème du dépouillement est un point clé de la lettre aux Philippiens où au chapitre 2, 5-8 Jésus se dépouille lui-même.

¹⁷¹ *RP*, p. 164.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ *EC*, p. 155.

La notion de dépossession est à mettre en relation avec le concept de paix qui est, comme nous l'avons déjà mentionné, un absolu moral pour Hauerwas. C'est dans la mesure où les croyants se déposèdent de ce qui a du pouvoir sur leurs vies et produit des violences qu'ils manifestent le Royaume de Paix. Car, « le Royaume est *présent* dans la mesure où sa vie révèle la puissance effective que Dieu a de créer un peuple transformé, capable de vivre en paix dans un monde violent ». ¹⁷⁴ La dépossession fait partie, chez Hauerwas, de l'expérience d'un peuple qui s'engage dans la paix du Christ. La première étape de la paix consiste à « lâcher prise de nous-mêmes, de nos possessions, de notre monde ». ¹⁷⁵ La paix ne peut être, pour Hauerwas, vécue sans la dépossession. Ce chemin resserré est rendu possible par l'aide du Saint-Esprit et par les exemples qui encouragent à imiter le Christ.

2.2.3) L'imitation comme principe d'acquisition des vertus

L'imitation, pour Hauerwas, permet l'acquisition des vertus. La vie morale du croyant ne se développe pas en conformant ses actions à des catégories et à des règles, mais en acceptant d'être un disciple qui apprend à imiter un maître. ¹⁷⁶ C'est en imitant quelqu'un d'autre (modèle) qu'il est possible de savoir ce en quoi consiste la vie morale. ¹⁷⁷ C'est par l'imitation que le croyant, entre autres, apprend la dépossession, comme Christ s'est lui-même dépossédé. L'imitation est suscitée par le désir de ressembler ou de suivre ceux qui, en Christ, sont des modèles. Elle exprime, le désir d'un but à atteindre, une finalité que l'on retrouve chez l'apôtre Paul qui désirait atteindre la perfection de Christ comme but ultime (Ph 3, 12-14).

L'imitation du Christ, chez Hauerwas, passe par les modèles : « (i)l s'ensuit que l'on ne parvient à être vertueux, à être comme Jésus, qu'en apprenant d'autres comment le devenir. Pour ressembler à Jésus il faut que je devienne membre d'une communauté qui pratique les vertus, et non que je reproduise sa vie point par point ». ¹⁷⁸ Hauerwas place l'imitation avant l'observation de règles. Il donne l'exemple de l'enfant, dans l'apprentissage de sa langue, qui commence par l'imitation, en entendant ceux de sa communauté, avant d'apprendre les règles de grammaire :

¹⁷⁴ *RP*, p. 159.

¹⁷⁵ *EC*, p. 154.

¹⁷⁶ *HR*, p. 225.

¹⁷⁷ *RP*, p. 149. Voir *CC*, p. 131.

¹⁷⁸ *RP*, p. 149.

« (l)es règles de grammaire viennent après, si jamais elles viennent, et seulement comme un moyen de nourrir et de soutenir notre art de parler. L'éthique, en tant que discipline académique, a simplement la tâche de nous rappeler comment parler et vivre le langage de l'Évangile. Les prescriptions morales ne peuvent jamais remplacer une communauté, pas plus que les règles de grammaire ne peuvent remplacer le fait de parler une langue. L'éthique est donc toujours une entreprise secondaire qui découle de la façon dont les gens vivent ensemble ». ¹⁷⁹

Effectivement, l'apprentissage d'une langue vient d'abord du simple fait de répéter ce que l'on entend. Mais ce que l'on entend dépend de règles grammaticales qui sont transmises sans être expliquées. À notre avis, il y a dans l'imitation une transmission de règles ; même si au début elles ne sont pas expliquées, elles sont incarnées par ceux qui sont reconnus comme des modèles par la communauté. Notons aussi que la difficulté ou l'enjeu pour le croyant sera de se reconnaître comme quelqu'un qui est en apprentissage, et de prendre des positions intérieures qui le favorisent.

2.2.4) La pensée de René Girard sur l'imitation

La pensée de l'anthropologue et philosophe français René Girard (1923-2015) apporte des précisions sur l'imitation. Il écrit : « (c)e que Jésus nous invite à imiter c'est son propre *désir*, c'est l'élan qui le dirige lui, Jésus, vers le but qu'il s'est fixé : ressembler le plus possible à Dieu le Père ». ¹⁸⁰ Ce que nous traduisons par : imiter un modèle au sein de la communauté chrétienne, c'est imiter le désir qui l'anime de ressembler au Christ, d'atteindre le Royaume de Dieu.

René Girard souligne les bienfaits de l'imitation du Christ. Il y voit la source de la liberté du croyant et la possibilité de se détourner des désirs de ce que l'autre possède, désirs qui produisent les violences : « (c)e n'est pas par narcissisme qu'il nous recommande de l'imiter lui-même, c'est pour nous détourner des rivalités mimétiques. [...] Si nous imitons le désintéressement divin, jamais le piège des rivalités mimétiques ne se refermera sur nous ». ¹⁸¹ Nous retrouvons ici la compréhension qu'a Hauerwas de la dépossession. L'imitation du Christ permet au croyant de laisser libre son prochain, et elle favorise les relations paisibles au sein de la communauté.

¹⁷⁹ EC, p. 167.

¹⁸⁰ R. Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Grasset, 1999, p. 32.

¹⁸¹ R. Girard, *op. cit.*, p. 32, 33.

Les rivalités mimétiques sont pour Girard la conséquence des désirs mimétiques qu'il définit ainsi : « ... le prochain est le modèle de nos désirs. C'est ce que j'appelle le désir mimétique ».¹⁸² Sa notion de désir mimétique s'inspire du dixième commandement (Ex 20, 17) où le législateur, interdisant le désir des biens du prochain, cherche à résoudre le problème de toute communauté humaine : la violence interne.¹⁸³ Selon Girard, même si le désir mimétique n'est pas toujours conflictuel, il engendre la rivalité ou du moins le désir inavoué de posséder le bien du prochain. D'où l'importance d'imiter le Christ dans ses sentiments (cf. Ph 2, 5-8), pour échapper au désordre que peuvent engendrer de mauvais désirs au sein de la communauté de foi.

2.2.5) Le croyant et sa communauté

Le croyant est directement concerné par l'éthique, le style de vie qui lui est proposé. Dans l'éthique de Hauerwas, le sujet n'a pas une position de surplomb, mais il est invité à s'appropriier le récit incarné par la communauté. Ce modèle éthique nous fait poser la question suivante : cette éthique, subordonne-t-elle la liberté du sujet à une tradition narrative, portée par la communauté ?¹⁸⁴ Chez Hauerwas, la difficulté se situe dans le rapport qu'entretient, d'une part, la rationalité qui est le signe de la liberté de l'être humain et, de l'autre, l'adhésion à une tradition narrative qui demande le dépouillement.

S'il y a une dépendance de la vie morale au récit porté par la communauté, celle-ci n'annihile pas pour autant l'autonomie du sujet.¹⁸⁵ Car, comme l'écrit Eric Gaziaux : « (r)éaffirmer le principe de l'autonomie par rapport à la tradition ou à la communauté ne revient pas à renoncer à sa tradition, mais ouvre bien plutôt la voie à la condition de possibilité d'émergence du sujet moral ».¹⁸⁶ La nécessité d'autonomie pour une réelle transformation du caractère est impérative. Car la soumission aveugle à une tradition, comme l'obéissance stricte à des commandements, sans l'adhésion du sujet provenant d'un consentement véritable, ne peuvent être profitables à sa

¹⁸² R. Girard, *op. cit.*, p. 27.

¹⁸³ R. Girard, *op. cit.*, p. 26.

¹⁸⁴ É. Gaziaux, « Le statut de la raison éthique », in J.-D. Causse – D. Müller (dir.), *Introduction à l'éthique : penser, croire, agir*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 69-93, p. 84.

¹⁸⁵ É. Gaziaux, *op. cit.*, p. 86.

¹⁸⁶ É. Gaziaux, *op. cit.*, p. 87.

croissance morale. On peut obliger les personnes à se rendre à l'Église, « mais aucune obligation ne peut réglementer ni susciter la présence intérieure, cette adhésion priante qui donne sens à la démarche communautaire ». ¹⁸⁷ C'est pourquoi, l'adhésion du sujet, à une démarche communautaire, demande la conversion qui place le croyant dans des dispositions favorables pour rechercher la croissance morale. ¹⁸⁸

Pour Hauerwas, les pratiques requièrent, pour qu'elles puissent atteindre leur but, l'obéissance du croyant à l'Église. ¹⁸⁹ Si la perte de liberté est souvent perçue négativement, elle est, chez Hauerwas, nécessaire, car pour notre auteur, l'identité chrétienne se gagne au prix du renoncement. ¹⁹⁰ Cependant, nous avons vu que la notion de sanctification, chez Hauerwas, met l'accent sur la responsabilité du croyant dans sa croissance. De même, le renoncement comme l'entrevoyait Hauerwas correspond à une démarche volontaire de se soumettre à une vie ecclésiale. Hauerwas se différencie ici d'ailleurs d'Aristote qui considère que l'idéal du sage est de ne dépendre de personne. ¹⁹¹

2.2.6) Conclusion

Le caractère se forme par les pratiques ecclésiales qui, par l'habitude, deviennent des vertus. Pour qu'il en soit ainsi, le croyant, au sein de la communauté apprend la « mort à soi », la « dépossession ». C'est en imitant ceux qui sont considérés comme des modèles que les croyants apprennent la dépossession. La dépossession consiste à l'abandon de ce qui a du pouvoir sur la vie du croyant et l'empêche de suivre le Christ. Elle favorise l'acquisition du caractère de disciple. Dans cette vision ecclésiale, les croyants sont interdépendants les uns des autres, avec les risques que cela comporte. Si la dépossession est vécue d'une manière uniforme au sein de la communauté l'autre ne s'imposera pas à moi, mais sera une aide, un encouragement. Pour Barth, l'autre éveille ma conscience, mais il ne s'impose pas à moi, car « il n'y a pas de découverte de soi qui ne contienne, [...], le devoir de se

¹⁸⁷ P. de Loch, « Consciences des acteurs et spiritualité », *Revue d'éthique et théologie morale* 186, Le supplément, 1993, p. 49-64, p. 50.

¹⁸⁸ *HR*, p. 226.

¹⁸⁹ F. Dermange, « Église et communautarisme une interrogation à partir de Karl Barth et Stanley Hauerwas », *Revue Théophilyon*, tome 11/1, janvier 2006, p. 97-122, p. 111s.

¹⁹⁰ F. Dermange, *op. cit.*, p. 111, 120.

¹⁹¹ F. Dermange, *op. cit.*, p. 120.

rendre mutuellement sa liberté ». ¹⁹² La difficulté, dans le concept de dépossession, est la préservation de la liberté de chacun qui présuppose la présence de dispositions intérieures, chez le croyant, qui la favorisent, par exemple : l'espérance, l'humilité, l'amour.

2.3) La communauté : un lieu où une tradition se vit par des pratiques, une liturgie

La communauté est, pour Hauerwas, un lieu où se vivent des pratiques qui décrivent et expliquent le récit biblique. Ces pratiques sont tirées de sa tradition, des expériences du passé. Les pratiques structurent la communauté et permettent aux croyants de se former ensemble.

2.3.1) L'idée de tradition chez Hauerwas

Dans la vision communautaire de Hauerwas, la tradition constitue la communauté, car « sans tradition il n'y a pas de communauté ». ¹⁹³ La tradition n'est « que l'histoire d'une communauté qui partage ses jugements qui ont été éprouvés à travers les générations ». ¹⁹⁴ Elle permet de maintenir la fidélité au récit biblique, entre les croyants du passé et ceux du présent, car elle donne un cadre avec ses limites :

« (l)e caractère même des récits de Dieu requiert un peuple désireux d'avoir une compréhension constamment mise à l'épreuve par ce que d'autres ont découvert dans le désir de vivre fidèlement à cette tradition. Car l'Église est capable d'exister et de croître uniquement à travers la tradition, qui – comme la mémoire maintenue à travers le temps par le rituel et l'habitude – pose le cadre et les limites pour la discussion requise par les récits chrétiens ». ¹⁹⁵

La communauté, pour Hauerwas, doit porter une tradition qui, dans le présent, permet de donner une interprétation fidèle quant aux valeurs et comportements moraux à tenir. Sans tradition, « nous n'avons aucun moyen de poser des questions

¹⁹² K. Barth, *Ethique I* (trad. par P. Secretan), Paris, Puf, 1998, p. 105.

¹⁹³ « ... without a tradition there can be no community », CC, p. 53.

¹⁹⁴ « ... but the history of a community's sharing of such judgments as they have been tested through generations », CC, p. 62.

¹⁹⁵ « The very character of the stories of God requires a people who are willing to have their understanding of the story constantly challenged by what others have discovered in their attempt to live faithful to that tradition. For the church is able to exist and grow only through tradition, which – as the memory sustained over time by ritual and habit – sets the context and boundaries for the discussion required by the Christian stories », CC, p. 92.

relatives à ce qui est vrai ou faux ». ¹⁹⁶ L'intelligibilité de la réflexion morale dépend d'une « communauté formée par la tradition et soutenue par un ensemble particulier de vertus ». ¹⁹⁷ La tradition est l'expression de l'expérience narrative d'une communauté, et elle fournit des éléments pour faire face aux questions du présent quant à l'interprétation des textes. Elle s'exprime théologiquement par des pratiques, des rites, des valeurs que la communauté porte. La tradition permet une continuité du récit fondateur auquel la communauté se réfère et se conforme.

Dans la réflexion morale, les jugements et la sagesse, acquis par les ancêtres demeurent la référence. ¹⁹⁸ La tâche morale est de conserver leur « mémoire vivante » dans les générations qui se succèdent. Un souvenir vivant est un souvenir qui continue à tester les notions morales du moment. La préservation de la mémoire du passé n'implique pas forcément l'adhésion aux conclusions qui en découlent, mais signifie que la sagesse de la tradition sert de base de réflexion dans le débat moral. ¹⁹⁹ Pour Hauerwas, même si les divergences naissent entre la tradition et le présent il faut que la norme de référence soit la fidélité à l'Évangile. ²⁰⁰

2.3.2) La liturgie chez Hauerwas

La liturgie est un moyen par lequel la communauté traduit sa tradition, ses convictions théologiques. D'après Hauerwas, la communauté qui fait de la forme narrative de l'Écriture le centre de sa vie doit être « capable de soutenir l'autorité de l'Écriture au travers de sa liturgie et de sa gouvernance ». ²⁰¹ La liturgie est pour Hauerwas une aide importante pour raconter l'histoire de Dieu, au même titre que les doctrines et les confessions de foi : « (a)insi, puisque l'histoire chrétienne est un récit mis en œuvre, la liturgie est probablement une ressource beaucoup plus importante que les doctrines ou les confessions de foi pour nous aider à entendre, raconter et vivre l'histoire de Dieu ». ²⁰² Les doctrines et les confessions de foi sont les esquisses d'une histoire beaucoup plus complexe, dont Dieu est l'auteur ; « elles n'en constituent ni la signification ni le cœur », mais elles orientent l'attention du croyant

¹⁹⁶ « ... we have no means to ask questions of truth and falsity », CC, p. 95.

¹⁹⁷ « ... tradition-formed community constituted and sustained by particular sets of virtues », GC, p. 173.

¹⁹⁸ RP, p. 229.

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ « ... capable of sustaining the authority of scripture through use in its liturgy and governance » CC, p. 68.

²⁰² RP, p. 76.

pour l'aider à être fidèle à Dieu.²⁰³ Selon Wells, le « (r)ituel est un moyen hautement significatif qui permet à une communauté d'incarner son texte dans des pratiques spécifiques ». ²⁰⁴

La liturgie : un moyen de formation

L'accent sur les vertus dans l'éthique du caractère implique, pour Hauerwas la nécessité de reconsidérer la liturgie dans le développement moral du croyant.²⁰⁵ L'éthique et la liturgie ne peuvent être détachées l'une de l'autre, car leurs activités sont structurées par des réalités communes de la foi que partagent les croyants.²⁰⁶ Elles expriment la sagesse de la communauté et sont constituées de pratiques nécessaires pour maintenir sa vie au fil du temps.²⁰⁷ La liturgie permet de connaître Dieu. Hauerwas écrit : « (l)e Dieu que les chrétiens adorent est connu par une initiation aux pratiques d'une tradition qui sont nécessaires pour savoir comment bien nommer Dieu – c'est-à-dire Père, Fils et Saint-Esprit ». ²⁰⁸ Pour notre théologien, la découverte de Dieu est inséparable d'une communauté et du culte qu'elle apporte à Dieu.

Pour acquérir des vertus, il ne suffit pas seulement de réaliser des actions justes, mais il faut ressentir ce que le juste ressent pour agir avec justice.²⁰⁹ La liturgie crée des dispositions intérieures requises pour poser des actes justes qui permettent l'acquisition de vertus.²¹⁰ La liturgie met le croyant en relation avec la vérité, la beauté et la bonté de Dieu.²¹¹ Pour être utile aux croyants, la liturgie ne doit pas être détachée de la bonté de celui qui est adoré, c'est-à-dire Dieu. Selon Hauerwas, les vies qui sont formées par la liturgie doivent refléter la beauté et la bonté de Dieu.²¹²

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ « Ritual is a highly significant way in which a community embodies its texts in specific practices », S. Wells, *Transforming Fate Into Destiny. The Theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Eugene, Cascade Books, 2004, p. 75.

²⁰⁵ *PF*, p. 156.

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ « The God Christians worship is known through initiation into the practices of a tradition which are necessary to know how rightly to name God – that is, Father, Son, and Holy Spirit », *GC*, p. 158.

²⁰⁹ *PF*, p. 156.

²¹⁰ Cf. *PF*, p. 158.

²¹¹ *PF*, p. 161.

²¹² *PF*, p. 163.

La liturgie est constituée d'un ensemble de pratiques qui ont un rôle éthique et pédagogique. À ce sujet Hauerwas écrit :

« (l)a liturgie offre une série de pratiques ordonnées qui façonnent le caractère et les suppositions des chrétiens, et suggèrent des habitudes et des modèles qui informent chaque aspect de la vie collective – la rencontre des gens, la reconnaissance de la faute et de l'échec, la célébration, le remerciement, la lecture, le dialogue avec l'autorité, la réflexion sur la sagesse, la citation de la vérité, l'enregistrement du besoin, l'apport de la réconciliation, le partage de la nourriture, le renouvellement du dessein. Il s'agit là de la culture principale et fondamentale de la vie chrétienne collective – non seulement pour le clergé ou pour ceux qui sont dans les ordres (religieux), mais pour tous les chrétiens, toutes les semaines. C'est la manière la plus régulière dont la plupart des chrétiens se rappellent, rappellent aux autres et se voient rappeler qu'ils sont chrétiens. C'est la manière la plus significative dont le christianisme s'incarne, évoluant d'un ensemble d'idées et de convictions vers un ensemble de pratiques et un mode de vie ».²¹³

La liturgie met les croyants au contact de pratiques spécifiques qui traduisent d'une manière visible la foi de la communauté. Celles-ci forment la conscience chrétienne du croyant. Ces pratiques « offrent des lentilles à travers lesquelles on voit la vie ».²¹⁴ Elles renferment une potentialité qui ne demande qu'à être communiquée. C'est dans la mesure où les croyants leurs prêtent une attention particulière qu'ils en reçoivent du bénéfice pour leur propre vie, qu'elles structurent leur caractère.²¹⁵ Les pratiques qui composent le culte permettent de discerner ce qui est bien, le style de vie à laquelle le croyant est appelé.

L'idée que la liturgie participe à la formation des croyants indique, pour Hauerwas, que les croyants sont appelés à être saints et pas seulement à faire ce qui est juste. La sainteté n'est possible qu'en appartenant à une communauté qui permet d'être au contact de la vérité qui doit être présente dans la vie de chaque croyant.²¹⁶ La vérité

²¹³ « The liturgy offers ethics a series of ordered practices that shape the character and assumptions of Christians, and suggest habits and models that inform every aspect of corporate life – meeting people, acknowledging fault and failure, celebrating, thanking, reading, speaking with authority, reflecting on wisdom, naming truth, registering need, bringing about reconciliation, sharing food, renewing purpose. This is the basic staple of corporate Christian life – not simply for clergy, or for those in religious orders, but for lay Christian, week in, week out. It is the most regular way in which most Christian remind themselves and others and are reminded that they are Christians. It is the most significant way in which Christianity takes flesh, evolving from a set of ideas and conviction to a set of practices and a way of life », *BC*, p. 7.

²¹⁴ « ... offers a lens through which to see life », *BC*, p. 9.

²¹⁵ *BC*, p. 9.

²¹⁶ *GC*, p. 155.

se découvre par la manière dont la communauté apporte son culte à Dieu et qui correspond à la vocation de l'homme, créature de Dieu, créée pour adorer.²¹⁷

Hauerwas souligne la valeur des paroles ou des prières qui sont apportées dans la liturgie. Les prières de l'Église apprennent à confesser le péché d'une façon précise, sans mots superflus, et à remercier pour le don de l'eucharistie.²¹⁸ Les paroles qui accompagnent les pratiques aident le croyant à parler avec vérité. La liturgie est « la source du soin par la parole qui est nécessaire pour que notre vie soit belle et bonne – belle et bonne parce que, par la répétition constante, nous avons acquis les habitudes que le parler-vrai rend nécessaires ». ²¹⁹ Elle demande une pratique régulière pour résister à la pression du monde, à ses mensonges, pour continuer à parler avec vérité et pour refléter les attributs de Dieu. La liberté consiste pour Hauerwas à vivre dans une communauté « qui soumet notre parler à la discipline de la prière ». ²²⁰

Patrick Prétot rejoint Hauerwas sur l'aspect formation de la liturgie. Dans son article « La liturgie et son potentiel de formation éthique », il présente ce potentiel de la liturgie qui façonne le sujet.²²¹ Parler de potentiel ou de potentialité souligne l'aspect positif de la liturgie, en contraste avec l'image négative ou désuète qui peut être perçue par certains croyants. Patrick Prétot fait quatre propositions sur la liturgie et son potentiel de formation éthique :²²²

- « La liturgie attribue à chacun sa place ». Elle maintient un ordre au sein de la communauté par l'exercice de l'humilité. L'humilité étant la vertu qui consiste à ce que chacun accepte et se maintient à sa place. Elle délivre du « souci » qui cherche à se faire une place et qui souvent mine les relations humaines.
- La liturgie oriente les personnes vers Dieu et elle confronte les croyants comme l'ensemble de la communauté à la question de leur identité : « qui

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ *PF*, p. 163.

²¹⁹ « ... the source of word-care necessary for our lives to be beautiful and good – beautiful and good because by constant repetition we have learned the habits necessary to speak truthfully », *ibid.*

²²⁰ « ... that submits our speaking to the discipline of prayer », *ibid.*

²²¹ P. Prétot, « La liturgie et son potentiel de formation éthique », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2008/HS n°251, p. 147-162, p. 148.

²²² Cf. P. Prétot, *op. cit.*, p. 159-161.

sommes-nous et qui suis-je ? ». Elle fait du bien et conjugue la beauté et la bonté qui se trouvent en Dieu.

- La liturgie invite le croyant à voir comment Dieu le voit et voit le monde. Elle sensibilise le croyant sur sa responsabilité pour lui-même et pour autrui.
- La liturgie instaure un temps privilégié, une éthique du repos, qui tranche avec le temps qui passe. Ce temps est le temps où Dieu fait grâce.

D'après Prétot, la liturgie est « un non agir qui oriente vers le repos »²²³. Car elle aide le croyant à se soustraire du souci de réussir, du souci d'efficacité qui ronge sa perception du temps.²²⁴ Elle offre un autre type de temps qui donne du temps au croyant et à la joie de vivre.²²⁵ Des points de convergences apparaissent avec Hauerwas. Pour les deux auteurs, la liturgie délivre le croyant des intérêts personnels ; elle oriente les participants vers Dieu (sa beauté et sa bonté) ; elle sensibilise le croyant sur sa condition. Lorsque Prétot dit que la liturgie est un « non agir » il va dans le sens de Hauerwas, car il apparaît que, pour les deux, la liturgie est en premier la possibilité d'être au contact de pratiques qui transcendent le croyant.

La liturgie : expression de la foi des croyants

Dans son livre, co-écrit avec William Willimon, *The Holy Spirit*, Hauerwas mentionne plusieurs pratiques liturgiques. La prière qui accompagne le baptême est qualifiée comme étant la confession de la victoire du Saint-Esprit sur la mort : « ... il s'agit de la langue la plus réaliste concernant le Saint-Esprit qui, en Christ, remporte la victoire sur des pratiques de mort ».²²⁶ Une autre pratique, qui peut surprendre, est présentée comme guidée par le Saint-Esprit : quand un membre de la congrégation meurt, il est déposé la veille des funérailles dans le baptistère de l'Église. Au sujet de cette pratique, il est noté : « (c)ette action liturgique apporte une expression concrète à leurs convictions que la mort ne nous a pas vaincus. [...]. Cette action liturgique est un signe de ce que signifie une communauté qui a appris à vivre dans l'anticipation

²²³ P. Prétot, *op. cit.*, p. 161.

²²⁴ P. Prétot, *op. cit.*, p. 161.

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ « ... it is our most realistic language about the Holy Spirit, who makes in Christ's victory over death practices », *HS*, p. 88.

de la vie dans le monde à venir ». ²²⁷ Alors que l'on pourrait penser que cette pratique relève de la bizarrerie ou du Moyen-Âge, Hauerwas et Willimon y voient la possibilité de réaffirmer que les croyants continuent en Christ à vivre et qu'ils n'ont plus peur de la mort. ²²⁸ Il apparaît, en rapport à cette dernière pratique, que la communauté peut trouver des modalités innovantes, imaginatives à sa liturgie pour exprimer et transmettre sa foi.

2.3.3) Les sacrements : le baptême et la cène

Dans les pratiques qui composent la liturgie, le baptême et la cène participent à la vie de la communauté et à la formation de chaque croyant. Les exemples que nous présenterons dans ce paragraphe illustrent le rôle formateur, pédagogique de ces pratiques. Les sacrements sont pour Hauerwas essentiels dans la constitution et le développement de la communauté de foi. Sans sacrements, l'Église ne peut être l'Église. Il écrit :

« (l)es sacrements rendent présente l'histoire de Jésus et, ainsi, forment une communauté à son image. Sans eux nous ne pourrions pas être l'Église. Car l'histoire de Jésus n'est pas simplement racontée ; elle doit être incarnée. Les sacrements sont les moyens essentiels qui nous forment et nous préparent à raconter et à écouter cette histoire ». ²²⁹

Les sacrements interpellent, favorisent l'écoute, la communication du récit biblique. Ils présentent, d'une façon visuelle, le récit de Jésus. Notre auteur souligne aussi les implications morales des sacrements, leur dimension politique et éthique qui appelle à un style de vie spécifique. ²³⁰

Le baptême

Le baptême, pour Hauerwas, engage l'ensemble de la communauté :

« (t)ous les adultes chrétiens assument une responsabilité parentale à cause du baptême. La biologie ne fait pas des parents, dans l'Église. Le baptême le fait. Le baptême fait de tous les chrétiens adultes des parents et leur confère l'obligation de participer à la présentation de ces enfants à l'Évangile. Écoutez

²²⁷ « This liturgical actions gives concrete expression to their conviction that death has not defeated us. [...]. This liturgical action is a sign of what it means to be a community who has learned to live in anticipation of life in the world to come », *HS*, p. 88s.

²²⁸ *HS*, p. 89.

²²⁹ *RP*, p. 194.

²³⁰ Voir *GC*, p. 160s.

les vœux baptismaux ; par eux, l'ensemble de l'Église promet d'être parent. Par ces vœux, l'Église réinvente la famille ».²³¹

Dans l'approche pédo-baptiste développée par Hauerwas, plusieurs points ressortent : i) la responsabilité de la communauté d'accueillir les nouveaux baptisés ; ii) les chrétiens expérimentés sont les premiers concernés pour prendre soin des nouveaux baptisés ; iii) le baptême crée un lien familial entre les croyants ; iv) les chrétiens adultes sont tous considérés comme des parents ; v) les vœux baptismaux engagent l'ensemble de la communauté. Si nous interprétons correctement la pensée de Hauerwas, le baptême crée une obligation morale de la communauté envers les nouveaux baptisés. Cette obligation morale permet aux « enfants spirituels » de compter sur la communauté pour cheminer avec le Christ. Selon Hauerwas, la prise en charge et le développement des personnes ne sont pas de la seule responsabilité du pasteur ou d'une équipe, mais cela concerne l'ensemble de la communauté.

L'article de Hauerwas, « The Church and The Mentally Handicapped », présente aussi l'idée de parentalité à partir de la pratique du baptême. L'idée de parentalité est « la fonction d'une communauté plutôt qu'un rôle décrit de manière biologique ».²³² En administrant le baptême, les chrétiens assument que la parentalité dans l'Église est la vocation de chacun qu'il soit ou pas marié.²³³ Élever des enfants, qui proviennent du témoignage de l'Évangile, fait partie de l'engagement de l'Église, de génération en génération. Chacun dans l'Église a un rôle parental même s'il a des enfants biologiques.²³⁴ L'idée de parentalité a des conséquences pratiques sur la vie de la communauté, notamment dans l'accueil des adultes et des enfants handicapés. Elle produit un changement de comportement en accueillant la personne handicapée comme toute autre personne, sans faire de différence. Hauerwas suggère que, lorsque les croyants comprennent la communauté comme une « famille », ils construisent un lieu différent du monde où non seulement les parents, mais

²³¹ « All Christian adults have a parental responsibility because of baptism. Biology does not make parents in the church. Baptism does. Baptism makes all adult Christian parents and gives them the obligation to help introduce these children to the gospel. Listen to the baptismal vows ; in them the whole church promises to be parent. [...]. By this vows the church reinvents the family », S. Hauerwas, « Abortion, Theologically Understood », in *HR*, p. 603-622, p. 612s.

²³² « ... an office of a community rather than a biologically described role », *DFP*, p. 182.

²³³ *Ibid.*

²³⁴ *Ibid.*

l'ensemble de la communauté favorisent le développement moral de ceux que la société a tendance à isoler ou à rejeter. On peut dire que l'idée de parentalité a des conséquences dans le développement moral des croyants qui sont disposés à vivre l'Église comme une famille. L'idée de parentalité apporte une autre vision de la foi, en opposition à l'individualisme du croyant moderne.

La cène

Au sujet de la cène Hauerwas écrit : « (j)e ne suis pas certain de la raison pour laquelle je pensais que l'eucharistie était importante, mais j'étais certain que si le christianisme avait du sens, ce devait être en rapport avec ce repas. Ou, pour citer O'Conner, "s'il s'agit juste d'un symbole, flûte après tout !" ». ²³⁵ Le récit auquel les croyants se réfèrent est à chaque fois réactualisé par le repas (la cène). Le repas donne aux croyants la possibilité de trouver du courage dans les tragédies de la vie auxquelles ils font face. « Ils sont capables de cela parce qu'ils ont été formés par un récit, qui se reproduit constamment à travers le partage d'un repas, qui ne revendique rien de moins que Dieu ait pris le tragique caractère de leur existence dans sa propre vie ». ²³⁶ La cène est un acte qui confesse la foi de la communauté, la raison de son existence et apporte consolation et courage, dans la mesure où celui qui y participe en saisit la signification.

Dans son article « Une approche chrétienne de l'accompagnement des handicapés mentaux », ²³⁷ Hauerwas suggère que la cène offre la possibilité à ceux qui y participent d'être transformés par la foi. Le message que porte la cène est une invitation à recevoir l'amour sacrificiel de Dieu qui est le Dieu du sacrifice, le Dieu de la faiblesse. La faiblesse de Dieu est sincère et se manifeste dans son engagement qui l'a conduit à devenir homme et à souffrir jusqu'à mourir sur la croix. ²³⁸ Dans la cène, Dieu continue à

²³⁵ « I m not sure why I thought eucharit so important, but I was sure if Christianity made any sense it surely had something to do with eating that meal. Or, to quote Flannery O'Conner, "if it is just a symbol, then to hell with it" », *GC*, p. 87.

²³⁶ « They are able to do so because they have been formed by a narrative, constantly reenacted through the sharing of a meal, that claims nothing less than that God has taken the tragic character of our existence into his very life », S. Hauerwas, *CC*, p. 108.

²³⁷ S. Hauerwas, « Une approche chrétienne de l'accompagnement des handicapés mentaux (trad par K. Loudiyi) », *Les cahiers de l'école pastorale*, Hors-série N°10, 2008, p. 1-12.

²³⁸ S. Hauerwas, *op. cit.*, p. 5.

« ... se donner dans la faiblesse afin que son peuple ait la force de renoncer au pouvoir de ce monde. Lorsque nous avons été unis à ce Dieu par le moyen de ce repas de faiblesse, nous ne pouvons pas repartir tels que nous sommes venus. Ce repas nous donne pleinement la capacité de faire confiance à Dieu et de servir les faibles du monde dont il se préoccupe tout particulièrement. Dans l'autre, dans la faiblesse, nous découvrons le Christ ; comme lui, ils nous aiment sans avoir le pouvoir de se préserver eux-mêmes. Nous serons transformés dans la mesure exacte où nous apprendrons à accepter cet amour sans le laisser se transformer en haine de soi à cause de ce qu'il nous révèle de notre propre misère ». ²³⁹

Si nous comprenons Hauerwas, découvrir l'amour du Christ, c'est aussi recevoir l'amour des plus faibles de ce monde. Imiter l'amour du Christ, c'est se tourner vers le pauvre, le faible, le mourant, le pécheur. La cène est un appel à prendre le même chemin que le Christ qui s'est tourné vers les faibles : « (à) travers de telles personnes, la nature de son royaume se révèle être la liberté de nourrir le pauvre et de pardonner le pécheur ». ²⁴⁰ Le repas révèle le statut qu'a tout homme (handicapé ou pas) d'être précieux aux yeux de Dieu et d'être un don pour son prochain. Le repas permet aux chrétiens de découvrir l'amour du Christ et d'aimer de la bonne manière : avec un amour qui ne dépend pas du besoin de se sentir indispensable pour exister, mais qui laisse l'autre libre sans exercer une sentimentalité étouffante. Cet amour soutient les efforts de celui qui est faible, le respecte et ne l'abandonne pas quand bien même, grâce à une lutte acharnée, il a développé une volonté indépendante de la nôtre. ²⁴¹ Le croyant, animé de cet amour, ne peut qu'emprunter le chemin du Christ et vivre à son tour la douceur qui naît d'une faiblesse authentique, refusant tout moyen de dominer sur son prochain. ²⁴²

L'article « Christian Ethics as Informed Prayer », ²⁴³ écrit par Hauerwas et Samuel Wells, montre les conséquences éthiques, constructives, de la pratique de l'eucharistie. Ils y relatent l'expérience du prêtre catholique Vincent Donovan qui a évangélisé le peuple Massaï en Tanzanie. Cet exemple sensibilise sur les bouleversements inattendus que la pratique de la cène peut produire. Dans cette communauté où les hommes et les femmes ne mangeaient pas ensemble,

²³⁹ S. Hauerwas, *op. cit.*, p. 5s.

²⁴⁰ S. Hauerwas, *op. cit.*, p. 5.

²⁴¹ S. Hauerwas, *op. cit.*, p. 7.

²⁴² S. Hauerwas, *op. cit.*, p. 5.

²⁴³ In *BC*, p. 8-12.

l'eucharistie, en tant que signe salvifique et d'unité, a produit un choc. Cette pratique au cœur de l'Évangile a modifié les comportements des Massais qui « l'ont acceptée, après une période traumatique de discernement ; et un groupe d'adolescentes a dit plus tard à Donovan que la "bonne nouvelle" était vraiment une "bonne nouvelle" pour elles ».²⁴⁴ L'eucharistie a joué un rôle important pour ces personnes quant à la notion même de l'Église. Les Massais appelèrent l'Église la fraternité (brotherhood) et l'eucharistie la sainte fraternité (the holy brotherhood).²⁴⁵ Ils reconnurent le caractère fraternel de l'Église et de la cène qui abolit les barrières entre les personnes, avec l'idée que la cène est au cœur de cette fraternité.

2.3.4) La parole prêchée : le sermon

Le sermon est, pour Hauerwas, un des moyens qui donne à la communauté son caractère, son identité. Selon notre auteur, là où la parole est prêchée sans apologie²⁴⁶, là se trouve l'Église :

« (j)e suis convaincu que de prêcher ainsi présume que nous vivons la fin de la chrétienté. Nous vivons à une époque où l'Église est en train de perdre sa puissance sociale et politique, et cela fournit une riche opportunité de rétablir le sens de la prédication. Tout au moins, à une telle époque, ceux qui se rassemblent dimanche après dimanche pour se placer sous l'autorité de la Parole doivent percevoir qu'être chrétien c'est être différent. Je tente à travers mes sermons de rendre clairs les défis que rencontrent les chrétiens alors qu'ils négocient avec le monde qui représente, avec ambiguïté, un passé chrétien et un avenir incertain, ce qui peut être une tentation pour nous de passer à côté de cette différence. »²⁴⁷

Ces propos correspondent à la démarche éthique de Hauerwas, qui suppose que c'est en répondant premièrement à la question « qui dois-je être ? », qu'il est ensuite possible de répondre à la question « que dois-je faire ? ». La prédication ne doit pas chercher à rejoindre le monde dans sa pensée pour rendre recevable le message de

²⁴⁴ « ... did accept it, after a traumatic period of discernment ; and a group of teenage girl told Donovan later that the "good news" was really goods news for them », *BC*, p. 8.

²⁴⁵ *BC*, p. 8.

²⁴⁶ En dehors d'arguments raisonnables ou existentiels.

²⁴⁷ « I certainly think to so preach presumes that we are living at the end of Christendom. We live in a time when the church is losing its social and political power and this provides a rich opportunity for the recovery of the significance of preaching. At the very least, in such a time those who gather Sunday after Sunday to sit under the authority of the Word must have some sense that being a Christian makes one different. I try throughout the sermons to make articulate the challenges Christians face as they negotiate the world that ambiguously represents a Christian past and a yet unknown future, which can tempt us to miss the Christian difference », S. Hauerwas, *Without apology : sermons for Christ's Church*, New York, Seabury Books, 2013, p. xx.

l'Évangile, mais elle doit fournir les ressources pour aider les chrétiens à être le peuple de Dieu, à comprendre les temps dans lesquels ils vivent. La prédication sert de pont entre le récit et le rituel, entre ce qui est lu et ce qui est symbolisé par des pratiques.²⁴⁸ Le sermon est

« un évènement ecclésial, même lorsqu'il est utilisé pour témoigner auprès de ceux qui ne sont pas chrétiens, en proclamant la puissance de Dieu pour créer un peuple nouveau par son intégration dans le récit continu de Dieu. Cependant, les chrétiens confessent que toute continuation de ce récit qui a de la valeur doit tirer sa forme de l'histoire de Jésus-Christ ».²⁴⁹

Le but du sermon est de former la communauté à devenir le peuple de Dieu, une identité spécifique. La prédication est efficace quand elle crée ce peuple nouveau qu'est l'Église. Hauerwas met l'emphase sur les conséquences communautaires du sermon, et non pas uniquement individuelles. On peut dire que chaque membre est responsable de ce que produit la parole prêchée dans sa vie en faveur de l'ensemble du corps (l'Église). Les progrès du croyant sont aussi les progrès de la communauté. Si la parole prêchée passe par chacun des membres, elle a des conséquences sur l'ensemble de la communauté. Pour que cela soit possible, chacun des membres a besoin de considérer son appartenance au corps,

« (c)ar il faut se rappeler que ce n'est pas le prédicateur qui rend le sermon efficace. Le penser ne serait que la forme de l'*ex operator operans* appliqué à la parole prêchée. Au contraire, pour que la parole prêchée soit la parole de Dieu, il faut que le Saint-Esprit fasse de nous un corps de gens capables d'entendre cette parole de manière correcte. Autrement dit, la puissance de la parole prêchée est sa capacité à créer un peuple qui soit réceptif à l'idée d'être formé par cette parole ».²⁵⁰

Le récit auquel les chrétiens s'attachent change leur conception du monde, et le but de la prédication est de montrer cette différence. La prédication doit, pour être valable, poursuivre l'histoire de Dieu qui, en Jésus-Christ, crée un peuple nouveau. Le sermon est le moyen qui permet de continuer, de rendre permanent et vivant le

²⁴⁸ S. Wells, *Transforming Fate Into Destiny. The Theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Eugene, Cascade Books, 2004, p. 75.

²⁴⁹ « ... a churchly event, even when it is used to witness to those not Christian, as it proclaims the power of God to create a new people by being made part of God's continuing story. Yet Christians confess that any continuation of that story that is valid must take its form from the story of Jesus Christ », *CET*, p. 60.

²⁵⁰ « For it must be remembered that it is not the preacher who makes the sermon efficacious. To think that would be but the form of *ex operator operans* applied to the preached word. Rather, for the preached word to be God's word the Holy Spirit must make us a body of people capable of hearing that word rightly. Put differently, the preached word's power is its capacity to create a people receptive to being formed by that word », *CET*, p. 60.

récit biblique au sein de la communauté. D'où l'importance, pour les chrétiens, de reconnaître la valeur de l'Écriture et de ne pas tomber dans le piège d'interprétations qui la rendent inefficace pour leur développement moral. La foi est nécessaire dans la prédication (chez celui qui prêche comme celui qui l'écoute), car elle honore la Bible, en reconnaissant à l'ensemble de ses récits leurs fonctions politiques de créer un peuple nouveau.²⁵¹ La foi est pour Hauerwas une forme de discipulat.²⁵² Elle permet de former des disciples qui apprennent à vivre sans tout contrôler et comprennent que suivre le Christ n'est pas sans difficultés.²⁵³

Dans *Preaching to Strangers*, Hauerwas commente plusieurs sermons de William H. Willimon qui illustrent ce que nous venons de voir. Dans ses commentaires, il met en parallèle ceux qui font de l'histoire biblique leur histoire et les autres, et il compare les réalités du monde présent et le monde nouveau que Dieu a créé en Jésus-Christ. Il en déduit des valeurs, des conduites de vie, des buts différents qui sont l'expression de la foi des croyants, dans le récit auxquels ils s'attachent. L'histoire de la femme possédée d'un esprit de divination et de Paul et Silas en prison (Ac 16, 16-40) sont des exemples de l'approche narrative de Hauerwas.

« La raison pour laquelle Paul et Silas demeurent libres, même dans les chaînes, est qu'ils savent que l'histoire qui a saisi leur vie est vraie. Ainsi, ce que nous avons, dans ce texte des Actes, c'est une révision complète du monde dans lequel on observe agréablement que ceux qui semblent avoir le pouvoir et la liberté en sont, en réalité, les esclaves, et ceux qui ne les ont pas sont libres, en réalité ».²⁵⁴

Au sujet de l'irritation de l'apôtre Paul à l'encontre de la femme possédée, notre théologien suspecte que la raison pour laquelle il « a agi de la sorte est qu'il s'agissait d'avoir une attitude paulinienne – à savoir qu'il faisait partie d'un monde nouveau dans lequel ces esprits n'ont plus aucun pouvoir ».²⁵⁵

²⁵¹ EC, p. 208.

²⁵² S. Hauerwas, *Without apology : sermons for Christ's Church*, New York, Seabury Books, 2013, p. xxiii.

²⁵³ *Ibid.*

²⁵⁴ « The reason that Paul and Silas remain free, even in chains, is because they know that the story that has grasped their lives is true. So what we have in this text from Acts is a complete revisioning of the world in which you nicely note that all who seem to have power and freedom in fact are enslaved by it, and those do not are in fact free », W. H. Willimon - S. Hauerwas, *Preaching to Strangers*, Louisville, Westminster/John Knox Press, 1992, p. 27.

²⁵⁵ « ... did what he did is that it was a Pauline thing to do – namely, that he was part of a new world in which those spirits no longer had power », W. H. Willimon - S. Hauerwas, *op. cit.*, p. 28.

2.4) La communauté : un lieu où des hommes et des femmes construisent ensemble une vie sociale

Concernant la constitution de la communauté de foi, nous avons vu que l'autorité du récit, en tant que norme morale, est impérative et passe par les pasteurs et les modèles. Nous avons aussi mentionné l'importance de la prédication, du baptême et de l'eucharistie dans la formation de la communauté et de sa vie sociale,²⁵⁶ le baptême et l'eucharistie étant des rites qui concernent la politique de la communauté.²⁵⁷ Nous désirons voir dans ce paragraphe le type de personnes, de vertus, que Hauerwas considère essentielles pour que la communauté chrétienne puisse soutenir ses convictions, qu'elle soit ce lieu particulier permettant à chacun d'avancer dans sa suivance au Christ.

La vie sociale de l'Église est au cœur de l'ecclésiologie de Hauerwas. Nous utilisons dans notre titre le verbe construire, car pour Hauerwas, l'Église, pour être l'Église, a besoin d'un « type de personnes » : « (p)our l'Église, *être* plutôt qu'*avoir* une éthique sociale signifie, en outre, que des personnes d'un certain type sont nécessaires pour soutenir l'institution dans le temps ».²⁵⁸ C'est dans la mesure où un « type de personnes », c'est-à-dire des disciples, sont présentes que l'Église devient l'Église. Pour Hauerwas, « l'Église n'a pas d'éthique sociale ; l'Église est une éthique sociale ».²⁵⁹ Lorsqu'il en est ainsi, l'Église vit les réalités du Royaume de Dieu.²⁶⁰ Hauerwas ne sépare pas les convictions de l'Église du vécu de ses membres. Les membres sont les acteurs indispensables de la vie sociale et politique, portée par la communauté de foi. Hauerwas se réfère à la pensée de MacIntyre pour qui « (a)ucune société politique ne peut raisonnablement espérer survivre à moins qu'une proportion significative de ses membres ne croie qu'il existe un rapport "entre leurs propres objectifs et la prospérité de la société politique dans laquelle ils vivent" ».²⁶¹ Plusieurs points ressortent de ces paroles :

²⁵⁶ *RP*, p. 196.

²⁵⁷ *RP*, p. 194.

²⁵⁸ *RP*, p. 187.

²⁵⁹ *RP*, p. 182.

²⁶⁰ *Ibid.*

²⁶¹ *ADG*, p. 356.

- a) La nécessité d'une vision commune (objectifs) entre les membres et la communauté à laquelle ils appartiennent ;
- b) L'avenir de la communauté dépend des objectifs communs, partagés par ses membres ;
- c) L'engagement d'une partie significative des membres d'une communauté est vital ;
- d) L'activité d'une communauté ne peut être maintenue que si ses membres partagent les mêmes objectifs.

Selon Hauerwas, si les vertus ne sont pas présentes, la communauté est en danger dans son rôle et son existence. Il cite James Gustafson pour qui « toutes les communautés humaines ont besoin de vertus pour subsister ».²⁶² Les vertus qui caractérisent la communauté chrétienne sont, pour Hauerwas, différentes de celles qui sont considérées comme universelles en raison du récit biblique qui les interprète.²⁶³

2.4.1) L'Église, un lieu avec une vie sociale spécifique

La présence indispensable de personnes vertueuses au sein de la communauté correspond à l'idée qu'a Hauerwas de l'Église et de sa vocation. Si la communauté est impliquée dans le développement moral du croyant, c'est parce qu'elle représente pour Hauerwas une *polis*. Il écrit : « (l)'appel à s'engager pour l'Évangile est une invitation joyeuse à se laisser adopter par un peuple étranger, à rejoindre un phénomène contre-culturel, une nouvelle *polis* appelée l'Église ».²⁶⁴ D'après Hauerwas, l'Église constitue un phénomène contre-culturel pleinement associé au message de l'Évangile. Quand l'Église se conforme au récit qui la fonde, elle devient une *polis* où les vertus chrétiennes sont présentes.²⁶⁵ Hauerwas s'oppose à ceux qui pensent que le but de l'Église est de transformer la société.²⁶⁶ Car, pour Hauerwas, l'Église est une société internationale dont « la première tâche n'est pas de faire fonctionner un système d'État-nation, mais plutôt de nous rappeler que la nation, surtout telle que nous la connaissons aujourd'hui, n'est pas une nécessité

²⁶² *RP*, p. 188.

²⁶³ *RP*, p.188.

²⁶⁴ *EC*, p. 73.

²⁶⁵ N. Koopman, « The Role of Pneumatology in the Ethics of Stanley Hauerwas », *Scriptura*79, 2002, p. 33-40, p.37.

²⁶⁶ S. Wells, *Transforming Fate Into Destiny. The Theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Eugene, Cascade Book, 2004 (1^{re} édition 1998), p. 1.

ontologique pour l'être humain ». ²⁶⁷ L'Église est la patrie des croyants où ils trouvent ceux qui, comme eux, sont façonnés par le Christ. ²⁶⁸

Hauerwas considère que la première tâche sociale de l'Église est d'être l'Église. ²⁶⁹ L'Église ne sert ni Dieu ni la société lorsqu'elle néglige la spécificité de ses revendications et de ses pratiques. ²⁷⁰ Hauerwas doute que l'Église conserve sa pertinence dans la société lorsqu'elle a recours à des arguments non théologiques pour exprimer ses positions. ²⁷¹ L'Église ne sert pas la société dans sa participation au débat moral lorsqu'elle abandonne la spécificité de son fondement théologique, au profit d'arguments consensuels acceptables par tous. ²⁷² Elle rend d'une certaine manière sa théologie caduque en ayant recours à des arguments non religieux et ne sert pas son but premier qui consiste à former des disciples. Pour Hauerwas les convictions théologiques prennent forme dans la vie des croyants. ²⁷³

Lorsque l'Église ne se détourne pas de ses convictions et de ses pratiques, elle est l'Église, une *polis* qui permet de former des disciples. Hauerwas reprend la pensée d'Aristote qui « affirme que le but premier de la *polis* est de créer un peuple vivant mieux qu'il ne vivrait sans l'aide de la *polis* ». ²⁷⁴ Les chrétiens sont pour Hauerwas des « citoyens d'un royaume bien différent de ce quelque chose appelé les États-Unis d'Amérique ». ²⁷⁵ L'Église a pour mission de former un peuple spécifique qui porte les valeurs du Royaume de Dieu.

L'Église ne devient donc l'Église que dans la mesure où elle s'attache au message politique de Jésus, car si l'Évangile est une politique qui se suffit à elle-même c'est pour offrir une alternative au monde qui en a besoin. ²⁷⁶ Les croyants, en vivant l'Évangile, vivent une politique. Hauerwas ne s'oppose pas aux chrétiens qui

²⁶⁷ « ... the first task is not to make the nation-state system work, but rather to remind us that the nation, especially as we know it today, is not an ontological necessity for human living », *CC*, p. 109s.

²⁶⁸ *RP*, p. 187.

²⁶⁹ *CC*, p. 109.

²⁷⁰ S. Wells, *op. cit.*, p. 53.

²⁷¹ F. Dermange « Église et communautarisme: une interrogation à partir de Karl Barth et Stanley Hauerwas », *Revue Théophilyon*, tome 11/1, janvier 2006, p. 97-122, p. 98.

²⁷² F. Dermange, *op. cit.*, p. 98s.

²⁷³ S. Hauerwas – H. W. Willimon, *Where Resident Aliens Live*, Nashville, Abingdon Press, 1996, p. 67.

²⁷⁴ *EC*, p. 76.

²⁷⁵ « ... citizens of a far kingdom than something called the United States of America », S. Hauerwas, « Abortion, Theologically Understood », in *HR*, p. 603-622, p. 615.

²⁷⁶ S. Hauerwas, *Without Apology : Sermons for Christ's Church*, New York, Seabury Books, 2013, p. xx.

prennent des positions politiques en tant que chrétien, mais il « essaie de les aider à voir que l'Évangile n'a pas d'implications politiques parce que l'Évangile est une politique ».²⁷⁷ Le dualisme entre l'Église et le monde n'assume pas que l'Évangile et la politique sont deux réalités différentes.²⁷⁸ Pour Hauerwas, la communauté chrétienne n'est pas apolitique mais elle est politiquement engagée en vivant l'Évangile.²⁷⁹ L'Église pour être l'Église doit avoir le courage de vivre ses convictions.²⁸⁰ Elle ne peut faire de la théologie sans offenser la paix établie par le monde séculier.²⁸¹ Hauerwas envisage que les rapports avec le monde séculier puissent être tendus, car le message de l'Évangile ne peut accepter le compromis pour satisfaire des vues humaines. Il écrit :

« (I)es chrétiens, tout comme leurs frères et sœurs non chrétiens, se trahissent quand dans l'intérêt de l'apologétique, ils parlent et agissent comme si la croix de Christ n'avait pas d'importance pour Dieu. En réalité, le Dieu que nous adorons et le monde qu'il a créé ne peuvent être vraiment connus sans la croix, raison pour laquelle la connaissance de Dieu et l'ecclésiologie — ou la politique appelée Église — sont interdépendantes ».²⁸²

La croix ne peut être retranchée du message de l'Église, même si elle est considérée comme une folie et se trouve en opposition avec la pensée moderne. Ce n'est pas la raison qui, pour Hauerwas, peut changer le monde, mais la croix. Il s'oppose aux apologistes qui aux États-Unis veulent, par la raison, rendre accessible ou intelligible l'Évangile, en oubliant ce qui en constitue sa force et sa spécificité. Si l'Église est une alternative à la société par sa conduite de vie spécifique, elle doit encourager ses membres à vivre cette particularité. Dans la même pensée, Yoder souligne que « (l)'Église néotestamentaire accepta comme un don le fait qu'elle était une « humanité nouvelle », créée par la croix et non par l'épée ».²⁸³

²⁷⁷ « ... try to help us see that the Gospel does not have political implications because the Gospel is a politics ». S. Hauerwas, *op. cit.*, p. xix.

²⁷⁸ *Ibid.*

²⁷⁹ *Ibid.*

²⁸⁰ W. H. Willimon - S. Hauerwas, *Lord, Teach Us : The Lord's Prayer & the Christian Life*, Nashville, Abingdon Press, 1996, p. 22.

²⁸¹ *WGU*, p. 16.

²⁸² « Christians betray themselves as well as their non-Christian brothers and sisters when in the interest of apologetics we say and act as if the cross of Christ is incidental to God's being. In fact, the God we worship and the world God created cannot be truthfully known without the cross, which is why the knowledge of God and ecclesiology - or the politics called church - are interdependent », *WGU*, p. 17.

²⁸³ J. H. Yoder, *Jésus et le politique : la radicalité éthique de la croix*, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1984, p. 140.

2.4.2) L'exemple de la communauté homosexuelle

L'article « Why Gays (as a Group) are morally superior to Christian (as a Group) »²⁸⁴ illustre la compréhension qu'a Hauerwas de la communauté en tant que *polis* : c'est-à-dire une société qui est ce qu'elle dit être, qui est fidèle à ses convictions. Il observe la discrimination, dans l'armée, contre les homosexuels et les lesbiennes.²⁸⁵ Selon Hauerwas, les homosexuels et les lesbiennes paient le prix de l'incohérence de la société américaine sur de nombreux sujets d'ordre moral.²⁸⁶ Il constate qu'il n'y a pas dans la société américaine d'accord sur ce qui constitue le mariage et son but.²⁸⁷ Alors que la société se dit de culture monogame elle est en réalité polygame ; « (n)ous sommes dans la confusion concernant la sexualité, pourquoi et avec qui nous la vivons, et sur les raisons d'avoir des enfants ».²⁸⁸ Le « non moral » aux gays est pour Hauerwas une manière symbolique de dire croire en quelque chose, mais il couvre une autre réalité : la confusion morale présente dans la société américaine.²⁸⁹

Ce préjudice dont sont victimes les gays joue d'après Hauerwas en leur faveur, car « (i)ls en connaissent au moins davantage sur ce qu'ils sont et sur l'identité de leur ennemi. Si seulement les chrétiens pouvaient être également certains de ce qu'ils sont. Si seulement les militaires pouvaient en arriver à regarder les chrétiens comme un groupe de combattants douteux ».²⁹⁰ Hauerwas porte le débat sur le terrain du comportement et des pratiques des chrétiens. Il se demande quelle armée prendrait un groupe qui prie pour ses ennemis, qui pense que la vie de leurs ennemis est aussi importante que la leur, qui s'oppose à la licence sexuelle justifiée en temps de guerre, qui continue à témoigner avec le désir de voir des conversions, qui place sa loyauté envers Dieu au-dessus des ordres militaires. Un tel groupe serait, selon Hauerwas, exclu de l'armée, comme les gays. Si ce n'est pas le cas, cela vient du

²⁸⁴ In *HR*, p. 519-521.

²⁸⁵ *HR*, p. 519.

²⁸⁶ *HR*, p. 520.

²⁸⁷ *HR*, p. 520. Hauerwas avoue être confus et sans réponse face au mariage gay. Il affirme tout simplement son amitié avec des personnes homosexuelles au sein même de l'Église. Cf. S. Hauerwas, « Resisting Capitalism. On marriage and Homosexuality », in *A Better Hope : Resources for a Church Confronting Capitalism, Democracy and Postmodernity*, Grand Rapids, Brazos Press, 2000, p. 51.

²⁸⁸ « We are confused about sex, why and with whom we have it, and about our reasons for having children », *ibid.*

²⁸⁹ *HR*, p. 520.

²⁹⁰ « They at least know more about who they are and who their enemy is. If only Christians could be equally sure of who they are. If only the military could come to view Christians as a group of doubtful warriors », *HR*, p. 520.

fait que les chrétiens en tant que groupe ne sont pas fidèles à leurs pratiques et à leurs convictions. C'est pour ces raisons que Hauerwas considère que les gays en tant que groupe sont moralement supérieurs aux chrétiens.

2.4.3) L'approche de l'avortement

L'approche de Hauerwas concernant l'avortement aide à comprendre comment il envisage la communauté, sa dimension sociale et politique, le type d'alternative qu'elle peut proposer au monde. Il montre que les valeurs morales ne peuvent être uniquement soutenues par des interdictions, mais également par des réponses concrètes qui engagent la communauté dans un type de vie particulier.

Nous reprenons ici la conférence de Hauerwas *Abortion theologically understood* donnée dans le cadre annuel de l'Église Méthodiste Unie de la Caroline du Nord, en 1990.²⁹¹ Selon Hauerwas, l'Église est l'Église quand elle ne reste pas sur certaines postures légalistes ou acceptables de tous, mais cherche des solutions en faveur de ceux qui sont les plus fragiles. La question de l'avortement demande plus qu'une position dogmatique, c'est à dire une réponse qui engage la communauté dans sa responsabilité.

Hauerwas introduit sa conférence par la lecture du sermon écrit par le révérend Therry Hamilton, ancienne aumônière du Queens College à Charlotte en Caroline du Nord. Pour ce révérend, le débat de l'avortement entre « pro-choix » et « pro-vie », qui oppose le droit de la mère à choisir au droit du fœtus à la vie, doit être abordé d'une autre façon. Elle suggère que la réponse chrétienne à l'avortement soit reformulée en une question de responsabilité de la communauté chrétienne plutôt que sous forme d'une question de droits. Ceci correspond à l'appel de l'Évangile de prendre soin « des plus petits » qui inclut les femmes et les enfants (cf. Mt 25, 40).²⁹² Deux exemples d'Églises illustrent ce sermon. Le premier est celui d'une Église afro-américaine qui, lorsqu'une adolescente met au monde un enfant qu'elle ne peut élever seule, désigne un couple plus âgé qui peut s'occuper de la mère et du bébé. Le second exemple concerne une femme divorcée, membre d'une Église, qui tombe

²⁹¹ In *HR*, p. 603-622.

²⁹² *HR*, p. 605.

enceinte. Dans cette situation, l'Église a pourvu au besoin de cette personne. Ces deux histoires conduisent à la conclusion suivante :

« (v)oilà à quoi ressemble l'Église quand elle prend au sérieux le soin des "plus petits". Ces deux Églises diffèrent de plusieurs manières : l'une est méthodiste, l'autre catholique romaine. L'une a une stratégie qui est soigneusement planifiée pour soutenir les femmes et les bébés, l'autre s'est contentée de réagir spontanément à l'égard d'une femme et de son bébé. Mais dans chaque cas, l'Église a agi avec créativité et compassion pour pratiquer l'Évangile ». ²⁹³

Hauerwas écrit au sujet de la pasteure presbytérienne :

« (e)lle a prêché un sermon sur l'avortement qui découle directement de l'Évangile. Le sermon soutient que l'Église doit refuser d'utiliser les termes de la société pour aborder le débat sur l'avortement. L'Église doit aborder le problème de l'avortement en tant qu'Église. L'avortement n'est pas fondamentalement une question qui concerne la loi, mais plutôt le genre de personnes que nous devons être, en tant qu'Église et en tant que chrétiens ». ²⁹⁴

Nous entrons par ce propos dans la vision politique qu'a Hauerwas de l'Église où les croyants ne doivent pas penser en termes juridiques ou de droit, mais réfléchir d'une manière chrétienne, ecclésiale. Ce refus implique pour Hauerwas que l'Église puisse utiliser les termes appropriés pour désigner les choses telles qu'elles sont. L'Église emploie son propre langage et apprend aux chrétiens à dire les choses avec des termes justes qui leur permettent de voir, pour après agir et non le contraire. ²⁹⁵

L'interprétation théologique de l'avortement que Hauerwas propose ne cherche pas à savoir quand commence la vie, ou si l'avortement est un homicide, mais l'associe à l'Église. Selon Hauerwas, la sacralité de la vie qui, pour de nombreux chrétiens, est tenue pour acquise, les fait entrer dans un débat insoluble pour tenter de savoir quand commence la vie. ²⁹⁶ Hauerwas pose le problème de l'avortement non en termes de sacralité, mais en termes d'Église qu'il compare à une famille, car –

²⁹³ « This is what the church looks like when it takes seriously its call to care for "the least of these". These two churches differ in certain ways : one is Methodist, the other Roman Catholic ; one has a carefully planned strategy for supporting women and babies, the other simply reacted spontaneously to a particular woman and her baby. But in each case the church acted with creativity and compassion to live out the gospel », *HR*, p. 607.

²⁹⁴ « She preached a sermon on abortion that derives directly from the gospel. The sermon argues that the church must refuse to use society's terms for the abortion debate. The church must address the abortion problem *as church*. Abortion is not fundamentally a question about the law, but about what kind of people we are to be as the church and as Christians », *HR*, p. 608.

²⁹⁵ Voir partie 2, 2.4.6.

²⁹⁶ *HR*, p. 614.

comme nous l'avons vu plus haut – le baptême fait des chrétiens adultes (célibataires ou mariés) des parents pour accueillir la vie. Ce n'est pas la biologie qui fait des croyants des parents dans l'Église, mais le baptême.²⁹⁷

Hauerwas conteste aussi l'argument de la compassion qui souvent est invoqué pour justifier les positions des pro-choix comme des pro-vie :

« (L) a question essentielle pour nous en tant que chrétiens est la suivante : quel genre de personnes avons-nous besoin d'être, capables d'accueillir des enfants dans ce monde, dont certains peuvent être nés avec un handicap et peuvent même mourir. Trop souvent, nous supposons que la compassion signifie éviter la souffrance et nous pensons que nous devons empêcher la souffrance même si cela signifie l'élimination de la personne qui souffre. Dans le débat sur l'avortement, le défi fondamental de l'Église consiste à défier cette éthique de la compassion. Il n'existe pas de question plus fondamentale que celle-ci. Les gens qui soutiennent l'avortement le soutiennent au nom de la compassion. 'Nous ne voulons pas voir naître dans le monde le moindre enfant non désiré', disent-ils. Mais les chrétiens sont des gens qui croient que toute compassion qui n'est pas façonnée par l'adoration authentique du vrai Dieu, ne peut que condamner. Tel est le défi fondamental que les chrétiens doivent lancer à ce monde. Cela ne va pas être facile. »²⁹⁸

La compassion dont le croyant a besoin est celle qui provient de sa relation avec Dieu, d'un culte véritable. Cette compassion permet de répondre d'une manière chrétienne aux situations rencontrées par l'Église. Elle rend les chrétiens inventifs pour trouver des solutions. Deux sortes de compassions s'opposent, une qui se retrouve chez tous et celle qui trouve sa source en Dieu. Nous retrouvons ici la position de Hauerwas sur la spécificité des vertus chrétiennes qu'engendre la relation du croyant envers son Dieu.

Selon Hauerwas, il est important de se poser la question sur les vertus qui sont nécessaires pour soutenir les valeurs de la communauté, pour former une communauté capable de vivre ses convictions.

²⁹⁷ HR, p. 612.

²⁹⁸ « The crucial question for us as Christian is what kind of people we need to be capable of welcoming children into this world, some of whom may be born disabled and even die. Too often we assume compassion means preventing suffering and think that we ought to prevent suffering even if it means eliminating the sufferer. In the abortion debate, the church's fundamental challenge is to challenge this ethics of compassion. There is no more fundamental issue than that. People who defend abortion defend it in the name of compassion. "We do not want any unwanted children born into the world", they say. But Christians are people who believe that any compassion is not formed by the truthful worship of the true God cannot help but accursed. That is the fundamental challenge that Christians must make to this world. It is not going to be easy », HR, p. 619.

« La signification de montrer, d'attirer l'attention sur la manière dont nous devons apprendre à décrire le monde en tant que chrétiens, est fondamentale pour saisir comment j'ai essayé de recadrer les questions morales. Plutôt que de demander "pourquoi le suicide ou l'avortement sont-ils faux ?" ou "quelles exceptions peuvent être données, de cas en cas, à l'interdiction du suicide ou de l'avortement ?", je posais la question : "De quelle sorte de vertus avons-nous besoin pour maintenir ces descriptions ?". Bien plus, en m'interrogeant de la sorte, je fus conduit à me demander : "De quelle sorte de communauté avons-nous besoin pour que se forme un peuple capable de soutenir des habitudes de penser et des vertus correspondantes, aptes à rendre intelligible l'interdiction du suicide ou de l'avortement ?" ». ²⁹⁹

Les réponses à l'avortement doivent dépasser l'interdiction, mais dépendent des vertus qui forment la communauté. La vocation de l'Église est d'accueillir la vie et d'aider, dans le cas du handicap, même les parents qui eux aussi font partie de ceux que l'on peut considérer comme les plus fragiles. À ce sujet, Hauerwas écrit : « ... je pense que ce n'est nullement un hasard si les chrétiens de l'Église primitive étaient identifiés par leur refus de tuer leurs enfants aussi bien que par leur détermination à offrir l'hospitalité à l'étranger. Bien plus, je pense que l'interdiction de l'avortement n'est en fait qu'une implication de l'obligation à l'Église d'accueillir ». ³⁰⁰ D'une certaine manière, l'Église, de par sa vocation ne peut qu'accueillir la vie, l'étranger, les plus faibles.

2.4.4) Jean Vanier et l'Arche

L'exemple de Jean Vanier et des communautés de l'Arche, cités par Hauerwas, soulignent l'importance de vertus dans la constitution d'une communauté, mais aussi pour sa pérennité. Ces vertus sont indispensables pour atteindre le but de la communauté de venir en aide aux personnes les plus fragiles, dont les handicapés mentaux. Jean Vanier, philosophe catholique (1928-2019), est le fondateur de l'Arche qui aujourd'hui est constituée de plus de 130 communautés dans 34 pays. ³⁰¹ Ces communautés multiconfessionnelles accueillent des personnes avec ou sans handicap (mental, physique ...) qui partagent une vie communautaire. D'après Hauerwas, les communautés chrétiennes ont beaucoup à apprendre de l'Arche. ³⁰²

²⁹⁹ S. Hauerwas, « Contre le sujet libéral sans histoire, une Église qui a du temps. Établir des liens, un essai pour me comprendre moi-même (trad. par D. Müller) », in *Sujet moral et communauté*, Études d'éthique chrétienne NS, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2007, p. 45-58, p. 48s.

³⁰⁰ S. Hauerwas, *op. cit.* p. 49.

³⁰¹ *LG*, p. 111.

³⁰² *LG*, p. 78.

Les relations fraternelles, pour Vanier, transforment les personnes et favorisent leur guérison intérieure. Ceci est possible quand ce qui sépare les hommes disparaît, comme les craintes de l'autre à cause de son handicap.³⁰³ L'Église est, pour Vanier, un lieu de compassion et de fraternité. Trois activités sont vitales pour notre philosophe, dans la création d'une communauté : i) manger ensemble autour d'une table : le repas permet de se connaître, de s'aimer, mais aussi d'accepter la différence du fait du handicap de l'autre ; ii) prier ensemble ; iii) faire la fête ensemble : c'est-à-dire s'amuser, rire ensemble, fêter les anniversaires, Noël, les années de présence des personnes dans la communauté.³⁰⁴

Selon Hauerwas, le travail de Vanier, pour garantir des lieux capables de recevoir des personnes mentalement handicapées, indique le type d'engagement pour soutenir une politique qui donne de la dignité à l'humain.³⁰⁵ Plusieurs éléments sont essentiels dans la mise en place d'une telle communauté. Hauerwas écrit : « (l)'Arche incarne la patience qui est absolument essentielle si nous devons apprendre à être fidèles dans notre monde ». ³⁰⁶ La patience est nécessaire avec les personnes les plus fragiles (handicapés, personnes âgées...) qui vont parfois plus lentement dans leurs activités. Les repas fraternels prennent plus de temps, laver une personne handicapée nécessite plus de temps, leur rythme de vie est différent. En fin de compte, il faut prendre le temps nécessaire pour faire ce qui doit être fait. Hauerwas suggère que la patience qui est au cœur de l'Arche est une autre façon de découvrir ce que signifie la paix.³⁰⁷ La paix est une activité qui demande une constante attention et des soins. Pour rejoindre l'Arche, il faut être prêt à changer, ralentir son rythme de vie.

Un autre élément qui caractérise l'Arche est la présence continue des assistants sur le lieu. Les personnes savent qu'elles ne seront pas abandonnées. La constance dans le lieu, le fait de pouvoir compter sur chacun, est pour Hauerwas un impératif chrétien. La constance et la routine contribuent à faire de l'Arche un lieu différent des autres. Les résidents « aiment la routine, et les routines créent et sont

³⁰³ *LG*, p. 26.

³⁰⁴ *LG*, p. 35-38.

³⁰⁵ *WT*, p. 185.

³⁰⁶ « L'Arche embodies the patience that is absolutely crucial if we are to learn to be faithful in our world », *LG*, p. 45.

³⁰⁷ *LG*, p. 47.

créées par la familiarité. La familiarité, c'est ce qui fait d'un lieu "un" lieu ». ³⁰⁸ Mais pour que le lieu et la routine ne deviennent pas ennuyeux, la vie de la communauté s'organise autour d'une vie familiale, où les anniversaires sont fêtés et la beauté de la vie de chacun est reconnue. ³⁰⁹

La douceur (*gentleness*) qui caractérise la vie et le travail de Jean Vanier est également un élément essentiel pour la formation d'une communauté. Hauerwas souligne que « le caractère doux des pratiques qui constituent l'œuvre de l'Arche n'est pas particulier à cette dernière, mais plutôt nécessaire pour n'importe quelle politique qui concernerait les biens qui sont mis en commun ». ³¹⁰ Celle-ci ne peut prendre forme que dans la mesure où les croyants regardent l'autre comme aimé de Dieu et précieux pour Dieu. La douceur concerne les relations fraternelles qui s'entretiennent tous les jours. Elle s'apprend en écoutant l'autre d'une manière attentive. Elle se construit par des gestes d'attention, des paroles telles que « je t'aime » ou « je suis heureux d'être avec toi ». Elle demande un travail de patience pour établir de la confiance et nécessite, dans le cas de l'Arche, l'aide du Saint-Esprit qui permet d'entrer dans une vie de compassion et de communion avec des personnes handicapées. ³¹¹

La façon dont l'Arche organise le temps et l'espace est importante. Elle représente un défi face à la vitesse et au dénuement que produit la modernité, et un signe pour l'Église. L'Arche permet de comprendre un aspect du problème auquel l'Église d'aujourd'hui doit faire face. ³¹² L'Église n'est pas du bon côté de l'histoire humaine quand elle s'associe à « l'humanisme » ³¹³ produit par la vitesse et le dénuement de la modernité : ³¹⁴ un « humanisme » qui pense que certaines personnes ne doivent pas avoir d'enfants et que l'avortement est la réponse appropriée. ³¹⁵

³⁰⁸ « ... love routine, and routines create and created by familiarity. Familiarity is what makes place "a" place », *LG*, p. 47.

³⁰⁹ *LG*, p. 47s.

³¹⁰ « ... the gentle character of the practices constituting the work of l'Arche are not peculiar to l'Arche, but rather necessary for any polity that would be about the goods held in common », *LG*, p. 92.

³¹¹ *LG*, p. 90

³¹² *LG*, p. 51.

³¹³ Probablement, Hauerwas utilise ici la notion de l'humanisme pour souligner une incohérence dans son emploi.

³¹⁴ *LG*, p. 51.

³¹⁵ *LG*, p. 53.

2.4.5) La communauté de foi : un lieu de résistance et d'amitié

Les exemples cités précédemment apportent déjà des éléments de réponses quant aux vertus qui doivent être présentes au sein de la communauté. La patience, le courage, l'espérance et la charité contribuent à maintenir la communauté dans son rôle et sa raison d'être :

« (l)es vertus que sont la patience, le courage, l'espérance et la charité doivent régner si la communauté doit soutenir son existence. Car sans patience, l'Église peut être tentée par la fantaisie apocalyptique ; sans courage, l'Église ne serait pas capable de rester attachée aux traditions dont elle tire sa vie ; sans espérance, l'Église risquerait de perdre de vue ses tâches ; et sans charité, l'Église ne manifesterait pas le genre de vie que Dieu rend possible. Chacune des vertus, et il en existe d'autres qui sont tout aussi importantes, tire son sens et sa forme du récit biblique, et chacune est nécessaire si nous devons continuer à nous souvenir et à vivre conformément à ce récit ». ³¹⁶

Ces vertus apportent chacune leur contribution pour que la communauté réponde à sa vocation. Elles agissent ensemble pour un juste équilibre. Chaque vertu tire sa signification du récit biblique. Hauerwas montre que leur source et leurs descriptions sont narratives. Il apparaît que la communauté de foi ne peut être construite que sur des vertus suscitées par l'Esprit, en rapport à la particularité même de la communauté chrétienne et de ses buts, incarnés dans le récit chrétien.

L'amitié est indispensable pour que la communauté soit un lieu de résistance. Elle doit être fondée sur la vérité. ³¹⁷ Ce type d'amitié est nécessaire face au monde violent dans lequel les croyants vivent. Hauerwas prend pour exemple les paroles que Paul adresse aux Éphésiens en leur demandant de ne pas dérober, de ne pas avoir de paroles mauvaises (Ep 4, 28), de faire disparaître toute espèce de méchanceté (Ep 4, 31). D'après Hauerwas, la tentation serait de voir en premier dans ces recommandations une liste qui correspond à ce que signifie être saint ou un programme moraliste. Ce qui est perdu dans cette perspective c'est le travail du « Saint-Esprit pour forger des amitiés qui nous permettent de vivre une vie de vérité

³¹⁶ « The virtues of patience, courage, hope, and charity must reign if the community is to sustain its existence. For without patience the church may be tempted to apocalyptic fantasy ; without courage the church would fail to hold fast to the traditions from which it draws its life ; without hope the church risks losing sight of its tasks ; and without charity the church would not manifest the kind of life made possible by God. Each of the virtues, and there are others equally important, draws its meaning and form from the biblical narrative, and each is necessary if we are to continue to remember and to live faithful to that narrative », CC, p. 68.

³¹⁷ HS, p. 75s.

dans un monde de mensonges ». ³¹⁸ Pour notre théologien, la raison pour laquelle de tels comportements sont interdits est qu'ils détruisent l'amitié fraternelle, la confiance entre les croyants. Cette dernière est indispensable pour que chacun avance dans sa vie chrétienne, puisse tenir ferme, mais aussi puisse créer des relations fraternelles qui favorisent la croissance. Au sujet de Jean Vanier et de son commentaire sur Jean 14, Hauerwas écrit : « (i)l commente que le Saint-Esprit nous donne la force, qui n'est rien d'autre que l'amour, pour accomplir les œuvres de Dieu, en nous donnant des amis qui peuvent nous aider à faire ce que nous avons été appelés à faire ». ³¹⁹

Dans la vision ecclésiale de Hauerwas la confiance est essentielle, car le caractère du croyant se forme avec les autres. Il souligne que « le type de communauté dans laquelle nous rencontrons l'autre ne fait pas que changer légèrement notre capacité d'agir, il la transforme complètement ». ³²⁰ Le caractère est, pour Hauerwas, un don reçu des autres, car c'est par les autres que le croyant apprend l'histoire qui donne un but et une orientation à sa vie. ³²¹ La vie chrétienne demande une confiance mutuelle qui permet à l'autre de questionner notre vie personnelle, même si cette dépendance comporte autant le potentiel du mal que du bien. ³²² Mais, pour Hauerwas, l'Évangile demande de transformer notre méfiance en confiance. ³²³

Par son enseignement et les compétences de ses membres, la communauté met en lumière ce qui, dans la vie de chaque croyant, a besoin d'être transformé. D'une certaine manière, être chrétien, c'est accepter d'être « bousculé » dans ses fausses sécurités. ³²⁴ Dans l'ouvrage de Hauerwas, co-écrit avec Willimon, *Étrangers dans la cité*, un exemple illustre cette pensée : celui de Max, un jeune garçon de quatorze ans, et de son mentor Joe, célibataire âgé de vingt-quatre ans. La tâche de Joe est de préparer Max pour sa confirmation, en suivant une méthode de préparation élaborée par le comité éducatif de l'Église. Trois semaines après le début de la

³¹⁸ « ... Holy Spirit to forge friendships that makes it possible for us to live lives of truth in a world of lies », *HS*, p. 77s.

³¹⁹ « He comments that the Holy Spirit gives us strength, which is nothing but love, to do the works of God by giving us friends who can help us do what we have been called to do », *HS*, p. 80.

³²⁰ *RP*, p. 103.

³²¹ *Ibid.*

³²² *RP*, p. 103s.

³²³ *RP*, p. 104.

³²⁴ *RP*, p. 244.

préparation, Joe demande au pasteur de s'occuper de quelqu'un d'autre, car il s'est disputé avec Max. La difficulté ne se trouve pas chez l'adolescent, mais chez Joe, car Max entre dans la vie de son mentor par une remarque, concernant le fait que Joe a une amie avec qui il a des relations sexuelles en dehors du mariage. Selon Hauerwas, Max a été une opportunité pour son mentor de « réexaminer sa vie à la lumière de l'Évangile à travers sa rencontre avec un garçon de quatorze ans ».³²⁵

Hauerwas note que dans notre société, les individus sont habitués à voir l'autre comme un étranger, d'où la réaction de Joe qui souhaite protéger sa sphère privée.³²⁶ Le mot « étranger » signifie ici une personne qui n'a pas à s'intéresser sur ce qui se passe dans notre vie. Il semble que l'idée de communauté, chez Hauerwas, prend son sens dans les liens fraternels qui doivent unir les croyants, mais non seulement les unir, mais faire qu'ils ne soient pas des étrangers entre eux. Ceci signifie d'accepter que les liens fraternels autorisent ou accordent une liberté réciproque d'« entrer » chez l'autre, pour l'aider à examiner sa vie à la lumière de l'Évangile.

2.4.6) La spiritualité de la paix

Le pacifisme chrétien n'est possible qu'avec le soutien d'une communauté qui développe une spiritualité que Hauerwas qualifie de « spiritualité de la paix ».³²⁷ Celle-ci est informée par la patience et soutenue par la joie.

La patience n'est pas résignation mais résistance. Elle puise sa force dans l'espérance donnée par Dieu, elle attend face à la violence.³²⁸ La patience est, pour Hauerwas, une vertu essentielle pour ceux qui veulent vivre pacifiquement dans un monde violent.³²⁹

La joie, n'est pas un évènement passager mais durable. Elle vient de la certitude des chrétiens d'avoir choisi le bon combat et d'avoir trouvé, dans la communauté, une vraie patrie.³³⁰ Elle est « la présupposition de toutes les vertus »,

³²⁵ EC, p. 183.

³²⁶ EC, p. 182.

³²⁷ Titre que Hauerwas donne au chapitre 8 de son livre le Royaume de Paix.

³²⁸ RP, p. 247.

³²⁹ RP, p. 188.

³³⁰ RP, p. 248.

car elle naît de l'espérance que Dieu est intervenu dans la transformation du monde par la croix et la résurrection de Jésus.³³¹ Hauerwas considère que

« les non-violents ont besoin non seulement d'être vertueux, mais de participer à une communauté qui leur fournit les ressources morales pour vivre dans la non-violence. Car les désavantages corrélatifs à la vie non violente peuvent rapidement produire la haine de soi-même, si nous ne sommes pas soutenus par une communauté plus importante qui a les moyens de nous rappeler ce en quoi nous consistons ». ³³²

La communauté est le lieu qui accueille ceux qui ont fait le choix de la paix face à la violence. Un tel pacifisme n'a de sens que si la communauté s'engage envers ceux qui veulent vivre la paix, car « si nous sommes un peuple capable de dire la vérité, nous le sommes uniquement parce que nous sommes également des personnes qui refusent d'abandonner ceux dont la vie a été perturbée par cette vérité ». ³³³ Ceux qui s'engagent à l'égard du pacifisme savent qu'ils ne peuvent en éviter les tragédies qui en découlent. La paix dont les chrétiens témoignent est dangereuse, pour eux et pour le monde. Elle met « en question le fonctionnement des institutions, lesquelles vivent dans le mensonge, et l'illusion que la violence est nécessaire ». ³³⁴ L'idée de la non-violence souligne, d'une manière générale, que les convictions et les pratiques portées par la communauté, ne peuvent atteindre leur but dans la vie du croyant sans un soutien réel et concret des membres entre eux. Ce soutien est apporté, entre autres, par le langage.

2.4.7) Le langage de la communauté : le langage de Christ

Le langage est, dans l'éthique de Hauerwas, aussi essentiel que les pratiques. Nous avons déjà mentionné le langage en rapport avec la vision et la liturgie. L'Église a un langage qui soutient ses convictions, sa politique. L'expérience de la Pentecôte met en évidence le type de communauté et de personnes qu'implique la vie chrétienne. La Pentecôte représente, pour Hauerwas, la naissance d'un peuple qui soutient, par la parole, ceux qui souffrent :

³³¹ *Ibid.*

³³² « ... the non-violent need not only to be virtuous but to participate in a community that provides them with the moral resources for living non-violently. For the disadvantages correlative to living non-violently can quickly generate self-hate if we are not sustained by a more substantive community that is able to remind us what we are about », *CC*, p. 267 note 58.

³³³ *RP*, p. 246.

³³⁴ P. Y. Materne, « Stanley Hauerwas, Le Royaume de paix, Une initiation à l'éthique chrétienne (trad. par P.-D. Nau) *Theologia*, 2006 », dans, *Revue théologique de Louvain*, 40^e année, fasc.1, 2009, p. 101-105, p.103.

« ... l'expérience chrétienne de la Pentecôte et ce que signifie apprendre à parler ainsi qu'à comprendre le langage d'un autre est une ressource permanente que Dieu a donnée à l'Église pour préserver notre capacité à souffrir ainsi qu'à répondre à ceux qui souffrent depuis longtemps. Notre capacité à communiquer signifie que nous n'avons pas à être isolés les uns des autres par ce que nous avons à endurer. Il existe donc un lien primordial entre la souffrance humaine et le don de la parole ». ³³⁵

L'expérience de la Pentecôte accorde aux croyants la capacité de communiquer, de se soutenir entre eux par la parole. La communication est une alternative à la violence ³³⁶. Elle est un paradigme à l'éthique, par son caractère corporel qui met en présence les personnes. ³³⁷ Ainsi, « (l)a Pentecôte a restauré Babel non pas en réduisant la diversité accordée par Babel, mais en créant un peuple qui a appris à être patient, à être en paix, à écouter dans un monde d'une violente impatience ». ³³⁸ Le miracle de Pentecôte consiste en un nouveau langage donné par Dieu, qui permet aux hommes de se comprendre. Il apporte à la communauté, par le Saint-Esprit, la force de développer des vertus (patience, paix, écoute), pour être unie et témoigner au monde. Hauerwas rejoint l'approche de Vanier, développée un peu plus haut, sur l'importance de savoir écouter et parler pour soutenir les plus faibles. ³³⁹ Ce nouveau langage permet à la communauté de se comprendre dans sa diversité. Il n'est pas seulement une langue audible, mais aussi un comportement que tous peuvent comprendre. Il est un refus de tuer ceux que Christ a aimés. ³⁴⁰ Ce langage est celui du Christ.

2.5) Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons développé les éléments qui caractérisent la communauté de foi pour qu'elle soit un lieu où le croyant devient un disciple. Un point essentiel, sur lequel Hauerwas insiste, concerne le vécu des croyants. La foi est, chez Hauerwas, communautaire et se traduit par un mode de vie spécifique. La communauté doit être un lieu qui vit la foi qu'elle confesse. Cette réalité se vérifie dans les différents points que nous avons développés concernant la communauté.

³³⁵ ADG, p. 317.

³³⁶ ADG, p. 302.

³³⁷ ADG, p. 317.

³³⁸ ADG, p. 337.

³³⁹ Voir partie 3, 2.4.4.

³⁴⁰ ADG, p. 339.

L'autorité de la communauté passe par ceux qui vivent le récit. L'autorité est la reconnaissance par les membres de la communauté qu'elle a la capacité de former des disciples. L'apprentissage des coutumes et des habitudes nécessite la présence de personnes qui, par leur mode de vie, les rendent légitimes. Ces personnes sont des modèles, qui donnent de l'autorité au récit et l'expliquent, mais aussi encouragent ceux qui les regardent.

La communauté de foi, en tant que communauté interprétative, ne peut l'être sans des vies éclairées par le Christ. Pour Hauerwas, lorsque la communauté chrétienne dit qu'elle interprète l'Écriture, elle reconnaît que les croyants doivent être transformés par le récit.³⁴¹

Le concept de « mort à soi » ou de « dépossession », nécessaire au développement moral du croyant, ne peut se réaliser sans une communauté qui est animée par la vie du Christ – son sacrifice à la croix représentant la dépossession ultime – afin que la vie de chacun soit préservée du risque d'être sous le pouvoir de quelqu'un d'autre.

Les pratiques ecclésiales (baptême et cène) encouragent les croyants à vivre des relations fraternelles et familiales. Elles disposent les cœurs pour poser des actes justes afin d'acquérir le caractère de disciple. La prédication a, chez Hauerwas, une dimension communautaire. Elle est efficace quand chaque croyant, considérant son appartenance au corps du Christ, met en pratique la parole prêchée et permet à sa communauté d'avancer dans sa vocation de peuple de Dieu.

La construction des relations fraternelles basée sur la confiance, qui favorisent la croissance morale, n'est possible que dans la mesure où les croyants vivent leur foi. Lorsqu'il en est ainsi la communauté devient une *polis* où les vertus chrétiennes sont présentes et où chacun reçoit du soutien pour demeurer fidèle et résister aux épreuves de la vie.

La pérennité de la communauté nécessite la présence de personnes qui s'attachent à ses croyances et qui partagent ses objectifs.

Pour Hauerwas, l'Église est au service de ses membres. Elle ne sert pas sa propre cause, ou une idée, mais la cause de Dieu. L'appartenance à la communauté de foi correspond à l'appel de l'Évangile. L'Église réalise pleinement sa vocation quand elle

³⁴¹ CET, p. 161.

montre au monde sécularisé ce qu'est le Royaume de Dieu. Le témoignage de l'Église devient pertinent dans la mesure où elle existe en tant que communauté qui résiste au monde séculier. L'Église doit prendre la forme publique que le récit biblique demande, si elle veut témoigner de l'amour de Dieu pour l'humanité et de la manière dont il l'a rachetée.³⁴² Hauerwas assume la division entre deux sphères spécifiques : l'Église et le monde.³⁴³ L'Église et le caractère des chrétiens peuvent être transformés « sans une transformation en correspondance avec celle de la société ».³⁴⁴

L'Église est, pour Hauerwas, toujours en mouvement, jamais figée, mais avance en fonction de la compréhension qu'elle a d'elle-même et de la volonté divine. Le concept d'autorité, la tradition, la liturgie, le caractère prophétique de la communauté chrétienne offrent la possibilité de maintenir l'héritage d'une foi narrative et communautaire, mais aussi une dynamique de mouvement nécessaire à chaque génération, afin de demeurer fidèle à Dieu. L'Église locale est en devenir et dépend de ses membres. Sa mission, son témoignage sont étroitement liés au développement moral de ses membres. Nous avons vu que l'Église a besoin d'un type de personnes. Celles-ci sont des hommes et des femmes qui incarnent le récit biblique par leur vie. Hauerwas les appelle : les saints, l'élite. Sans eux la communauté de foi ne peut survivre et réaliser sa mission.

3) Hauerwas et les critiques sur son ecclésiologie

Nous avons déjà eu l'occasion de mentionner les observations de plusieurs auteurs dans le courant de notre travail. La présentation de ceux que nous verrons dans ce chapitre concerne plus particulièrement les enjeux d'une éthique de caractère. James Gustafson a été le professeur de Hauerwas et les deux théologiens se connaissent bien, sa critique d'une « tentation sectaire » sera donc d'un intérêt particulier. Gloria Albrecht³⁴⁵ apporte un point de vue féministe, qui met en lumière ce

³⁴² EC, p. 159 et RA, p.92.

³⁴³ G. H. Albrecht, « Myself and Other Characters : A Feminist Liberationist Critique of Hauerwas's Ethics of Christian Character », *The Annual of the Society of Christian Ethics*, 1992, p. 97-114, p. 113.

³⁴⁴ « ... without a corresponding transformation of society », G.H. Albrecht, *op. cit.* p. 114.

³⁴⁵ Gloria Albrecht est pasteur de l'église presbytérienne américaine. Elle est membre de *l'American Academy of Religion* (co-directrice de la section éthique).

que l'on ne réalise pas, quand une ecclésiologie est développée à partir d'un héritage culturel spécifique.³⁴⁶

3.1) James Gustafson : contre la tentation sectaire

3.1.1) Les critiques de James M. Gustafson³⁴⁷

Dans son article « The Sectarian Temptation : Reflections on Theology, The Church and the University »³⁴⁸ James M. Gustafson exprime ses inquiétudes et ses critiques sur le risque que constitue l'éthique théologique de Hauerwas. Ses critiques font suite à l'enthousiasme suscité par le travail de Hauerwas au meeting de la *British Society for the Study of Christian Ethics* en 1984, de théologiens de l'Église d'Écosse (Church of Scotland), de L'Église d'Angleterre (Church of England) ainsi que de L'Église Catholique Romaine.³⁴⁹ Gustafson qualifie cet enthousiasme de séduction. Il avertit ceux qui seraient séduits par Hauerwas de prêter attention à une ecclésiologie sectaire qui est à l'opposé de celles de leurs Églises.

Le christianisme est, pour Gustafson, une religion assiégée par les nombreuses alternatives de formes de pensée, de moralité, de vie, de pluralisme religieux, suscitées par la modernité. Face à cette réalité, les chrétiens peuvent être tentés de s'isoler du débat public pour préserver leur identité historique. Il décrit cette réaction comme la « tentation sectaire » définie par une séparation franche entre la communauté chrétienne et le monde. Gustafson réagit face au manque d'ouverture et de dialogue que produit une théologie sectaire qui rend inintelligible le christianisme de l'extérieur. Si la « tentation sectaire » pourvoit religieusement et théologiquement à distinguer la foi chrétienne des autres croyances, elle isole le « christianisme du fait de ne pas prendre au sérieux le monde plus vaste de la science et de la culture, et limite la participation des chrétiens aux ambiguïtés de la vie morale et sociale dans les modèles de l'interdépendance au sein du monde ».³⁵⁰

³⁴⁶ Voir G. H. Albrecht, « In Good Company : The Church as Polis », *Scottish Journal of Theology*, 50/2, Mai 1997, p. 219-227, p. 225s.

³⁴⁷ James Gustafson est né en 1925, théologien protestant, il a enseigné à la *Divinity School* de Yale et à l'université de Chicago. Il fut le professeur de Hauerwas quand il était à Yale et son directeur de thèse.

³⁴⁸ J. M. Gustafson, « The Sectarian Temptation : Reflections on Theology, The Church and The University », *Proceedings of The Catholic Theological Society*, 40, 1985, p. 83-94.

³⁴⁹ J. M. Gustafson, *op. cit.*, p.84.

³⁵⁰ « ... Christianity from taking seriously the wider world of science and culture and limits the participation of Christians in the ambiguities of moral and social life in the patterns of interdependence in the world », J. M.

Gustafson mentionne plusieurs contributions à cette « tentation sectaire », des positions qui ont influencé celle de Hauerwas. Il parle plus particulièrement du courant philosophique appelé « Wittgensteinian fideists » pour qui le langage de la science et le langage religieux (incluant la théologie) sont incommensurables. Cette incommensurabilité entre le langage scientifique et religieux signifie « que la même personne et les mêmes communautés disposeront, côte à côte, de deux manières différentes d'interpréter la réalité de la vie dans le monde ».³⁵¹ Pour Gustafson, cette perspective d'une différence de langage conduit à ce que chacun demeure indépendant ou s'occupe de son monde. Sur la même ligne de pensée, Gustafson cite George Lindbeck³⁵² qui défend une vision linguistique et culturelle (*cultural-linguistic*) de la théologie. Lindbeck écrit : « une religion peut être regardée comme un genre de cadre ou de moyen d'expression culturelle et/ou linguistique qui façonne l'ensemble de la vie et de la pensée ».³⁵³ Dans ce cas, d'après Gustafson, la doctrine a pour but de maintenir une particularité linguistique et culturelle chrétienne, et de former des personnes pour un type de vie précis. La doctrine devient idéologique et isole la théologie des apports de l'extérieur qui pourraient lui être profitables (la science, les expériences humaines, les autres traditions religieuses). D'après Gustafson, ces positions produisent un « tribalisme sectaire » (sectarian tribalism) en théologie et en éthique chrétienne.³⁵⁴ Ce tribalisme conduit à un repli communautaire avec une vie sociale et une culture spécifique où les chrétiens s'éloignent des réalités extérieures qui pourraient compromettre leur fidélité au Christ.

L'herméneutique apporte, selon Gustafson, aussi sa contribution dans le renforcement d'un sectarisme théologique et éthique. Le texte biblique est adopté sans que se pose la question de ce qui justifie sa valeur théologique. L'herméneutique devient une méthode purement descriptive qui favorise le

Gustafson, « The Sectarian Temptation : Reflections on Theology, The Church and The University », *Proceedings of The Catholic Theological Society*, 40, 1985, p. 83-94, p. 84.

³⁵¹ « ... that the same person and communities will have two very different ways of construing the reality of life in the world side by side », J. M. Gustafson, *op. cit.*, p. 85.

³⁵² G. Lindbeck (1923-2018), Théologien Luthérien, il a enseigné l'histoire de la théologie à l'Université de Yale.

³⁵³ « ... a religion can be viewed as a kind of cultural and/or linguistic framework or medium that shapes the entirety of life and thought », G. Lindbeck, *The Nature of Doctrine : Religion and Theology in a Post-Liberal Age*, Philadelphia, Westminster Press, 1984, p. 135, cité par J. M. Gustafson, *op. cit.*, p. 86.

³⁵⁴ J. M. Gustafson, *op. cit.*, p. 87.

fidéisme.³⁵⁵ Le récit biblique devient l'unique référence pour la vie de l'Église. La théologie est alors une construction sociale fondée sur une communauté historique.

Gustafson constate que le sectarisme théologique part de l'hypothèse que Dieu ne se révèle uniquement que par l'histoire, et en particulier celle du peuple d'Israël, décrite dans la Bible et trouve son point culminant avec la venue du Christ. Ainsi la seule possibilité de connaître Dieu passe par la communauté qui a accès à sa connaissance et à sa révélation.³⁵⁶ Dans cette perspective, la théologie comme l'éthique sont concernées avant tout par la fidélité au récit narratif de Jésus, et « par le maintien de la vision biblique comme une vocation historique qui exige la fidélité sans justification externe supplémentaire, ou par le maintien idolâtre d'une identité sociale historique ».³⁵⁷ Cette fidélité narrative devient de l'autojustification et empêche toute possibilité de correction ou de dialogue extérieur sur la théologie et l'éthique de la communauté.³⁵⁸ Mais, selon Gustafson, la fidélité au Christ n'est pas suffisante en théologie et en éthique car « Jésus n'est pas Dieu » (Jésus is not God).³⁵⁹ Dieu est le créateur de la vie et c'est sur lui que l'humanité doit s'appuyer. La théologie demeure incomplète si elle ne prend pas en compte l'ensemble des sources qui permettent d'interpréter les relations de Dieu au monde (référence à la doctrine de la création). Ceci relativise l'importance de la tradition chrétienne même si c'est par elle que les théologies se développent.

Gustafson termine sa critique par cette citation qui résume la « tentation sectaire » de faire de Dieu le Dieu des chrétiens : « Dieu est le Dieu des chrétiens, mais Dieu n'est pas un Dieu chrétien pour les seuls chrétiens ».³⁶⁰

³⁵⁵ J. M. Gustafson, *op. cit.*, p. 87.

³⁵⁶ J. M. Gustafson, *op. cit.*, p. 92s.

³⁵⁷ « ... about maintaining the Biblical view as a historical vocation that demands fidelity without further external justification, or idolatrously maintaining a historic social identity », J. M. Gustafson, *op. cit.*, p. 93.

³⁵⁸ J. M. Gustafson, *op. cit.*, p. 88.

³⁵⁹ J. M. Gustafson, *op. cit.*, p. 93.

³⁶⁰ « God is the God of Christians, but God is not a Christian God for Christians only », J. M. Gustafson, *op. cit.*, p. 94.

3.1.2) Les réponses de Hauerwas

Dans son livre *Christian Existence Today : Essays on Church, World and Living In Between*,³⁶¹ Hauerwas répond aux accusations portées par James Gustafson qui le décrit comme un théologien fidéiste, sectaire et tribaliste.

À propos du fidéisme, Hauerwas rappelle qu'il ne cherche pas à immuniser la foi chrétienne contre d'autres formes de connaissance, et en particulier contre la science. Les convictions théologiques ne se fondent pas sur des principes partagés par tous (foundationalisme), mais sur des vérités spécifiques, dont l'affirmation que l'existence chrétienne a un caractère téléologique qui demande un cadre narratif. Ceci implique que si les vérités chrétiennes sont dénaturées elles ne pourront atteindre leur but. Le statut épistémologique des convictions chrétiennes nécessite la fidélité au récit biblique. Hauerwas assume que « la théologie chrétienne trouve un enjeu dans un réalisme épistémologique qualifié ».³⁶² La fidélité narrative n'est pas un choix, mais une nécessité, car les convictions chrétiennes demandent la transformation du soi. C'est pourquoi « la doctrine chrétienne de la sanctification occupe une place centrale dans l'affirmation des statuts épistémologiques des convictions chrétiennes ».³⁶³ La véritable apologétique est basée sur la vie des croyants et non sur un dialogue avec la science. Ainsi « (l)'estimation de la véracité des convictions chrétiennes ne peut être séparée de la véracité des personnes qui expriment ces affirmations ».³⁶⁴ Pour Hauerwas, Gustafson se trompe de défi en cherchant à démontrer le bien fondé des convictions chrétiennes par le dialogue et non par des vies transformées ; mais aussi en accordant à la science un statut d'autorité supérieure (*overriding veridical statuts*), autorité que Hauerwas donne, selon les reproches de Gustafson, au récit biblique.³⁶⁵ Pour Hauerwas, le défi le plus sérieux pour les convictions chrétiennes ne se trouve pas au niveau de la science, mais au niveau de la *moralité* moderne.³⁶⁶

³⁶¹ *CET*, p. 1-21.

³⁶² « ... Christian theology has a stake in a qualified epistemological realism », *CET*, p. 10.

³⁶³ « ... the Christian doctrine of sanctification is central for assessing the epistemological statuts of Christian convictions », *CET*, p. 10.

³⁶⁴ « Assessing the truthfulness of religious convictions cannot be separated from the truthfulness of the persons who make those claims », *ibid.*

³⁶⁵ *CET*, p. 9.

³⁶⁶ *CET*, p. 20 (note 10).

Concernant ses positions « sectaires », Hauerwas reproche à Gustafson de ne donner que deux alternatives aux chrétiens : « ... il semble partir du principe que la seule option pour les chrétiens consiste, soit à s'impliquer *complètement* dans la culture, soit à s'en retirer complètement ». ³⁶⁷ Le problème n'est pas ce type d'alternative, mais comment l'Église peut « fournir les catégories d'interprétation permettant d'aider les chrétiens à mieux comprendre les aspects positifs et négatifs de leur société, et à guider leur participation sélective ultérieure ». ³⁶⁸ Hauerwas reprend ici ses thèmes favoris, dénonçant le caractère ahistorique de la théorie sociale et de la politique libérale. Il pose la question de savoir si le fait de mettre l'emphase sur l'intégrité de l'Église, en tant que communauté politique alternative, fait vraiment de lui un sectaire. L'État et l'Église suivent leurs propres buts, en fonction de leurs critères. Le langage de l'État est déterminé par ce qui compte ou ne compte pas en politique, le langage de l'Église est déterminé par le Dieu unique et saint. ³⁶⁹ D'après Hauerwas, le fait que l'Église cherche son intégrité dans son témoignage au monde ne signifie pas que les chrétiens doivent se retirer de la vie économique, culturelle, politique de la société à laquelle ils appartiennent. ³⁷⁰ Sa théologie affirme l'identité du chrétien, son statut d'étranger, mais cela ne veut pas dire que la seule communauté dans laquelle les chrétiens doivent vivre est l'Église. ³⁷¹ Les chrétiens ne sont pas appelés à se retirer de la société, mais à développer un sens sélectif en vue de leur participation à la société, et une aptitude à poser des priorités. ³⁷² Ceci implique que, dans certaines circonstances, ils ne prendront pas part aux actions de la société, notamment dans les conflits armés.

Sur la critique de tribalisme, Hauerwas suspecte Gustafson de chercher à rendre l'éthique chrétienne acceptable de tous (croyants et non croyants), en s'appuyant sur la doctrine de la création comme base pour l'éthique. ³⁷³ Alors que Gustafson critique le christocentrisme de Hauerwas, celui-ci reproche à son maître de ne pas tenir

³⁶⁷ « ... he seems to assume that the only option for Christian is either *complete* involvement in culture or complete withdrawal », *CET*, p. 11.

³⁶⁸ « ... provide the interpretative categories to help Christians better understand the positive and negative aspects of their societies and guide their subsequent selective participation », *Ibid.*

³⁶⁹ *CET*, p. 12.

³⁷⁰ *CET*, p. 13.

³⁷¹ *CET*, p. 15.

³⁷² *Ibid.*

³⁷³ *CET*, p. 16.

compte de la seigneurie du Christ.³⁷⁴ Hauerwas justifie son christocentrisme à la lumière de la rédemption de Dieu qui, dans la résurrection du corps de Christ, unit à jamais la nature et l'histoire.³⁷⁵ C'est pourquoi : affirmer l'autonomie de la morale chrétienne d'une morale universelle, ne nie pas l'ordre naturel comme manifestation du Royaume de Dieu. Hauerwas conclut que sa position ecclésiale, qui met l'emphase sur Jésus, est le meilleur espoir pour se dresser contre toute forme de tribalisme contemporain.³⁷⁶

3.1.3) Conclusion

Nos deux auteurs présentent deux formes différentes de présence des croyants au monde. Gustafson cherche à rendre intelligible la foi chrétienne, afin qu'elle soit reconnue crédible par la science. Il pense qu'en agissant ainsi, l'Église apporte sa contribution à la société. Il semble que Gustafson se sente redevable à la société comme incluse dans l'ordre moral créationnel, et qu'il soit impératif d'en tenir compte. Hauerwas privilégie en premier l'Église, son intégrité. Les chrétiens apportent leur contribution à la société quand ils vivent le récit biblique. Pour Hauerwas, le mode de vie des croyants est essentiel pour rendre crédible le christianisme. Le christianisme est inintelligible en l'absence de témoins dont les pratiques ne sont pas en accord avec la foi professée.³⁷⁷ L'apologétique est celle que les croyants apportent au monde par leurs vécus.

La position de Hauerwas en faveur de l'intégrité de l'Église traverse l'ensemble de son œuvre. Il met l'emphase sur l'Église en tant que « colonie », avec une culture qui lui est propre.³⁷⁸ L'Église est une colonie dans le sens qu'« (u)ne communauté (*colony*) est une tête de pont, un avant-poste, un îlot culturel au milieu d'une autre culture, un endroit où les valeurs de cette culture minoritaire sont répétées et transmises aux plus jeunes, un endroit où son langage propre et son mode de vie spécifique sont amoureusement entretenus et renforcés ».³⁷⁹ Pour Hauerwas, le croyant est un étranger, un exilé en terre étrangère qui a besoin de maintenir sa foi

³⁷⁴ *CET*, p. 17.

³⁷⁵ *Ibid.*

³⁷⁶ *Ibid.*

³⁷⁷ *WGU*, p. 214.

³⁷⁸ A. Yong, *In the Days of Caesar : Pentecostalism and Political Theology*, Grand Rapids/Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2010, p. 187.

³⁷⁹ *EC*, p. 50 et *RA*, p. 12.

dans un monde qui ignore Dieu, le seul lieu possible étant l'Église. C'est par le baptême que la citoyenneté de l'individu change et qu'il devient un étranger, un exilé.³⁸⁰ Le baptême produit un transfert de citoyenneté qui place le croyant dans un autre contexte social. L'Église, comprise en tant que lieu culturel et linguistique, n'a pas de stratégie sociale, mais est une stratégie sociale dont le but est de rester fidèle à Dieu.³⁸¹ À ce sujet, Amos Yong écrit : « ... cependant, les résidents étrangers ne sont pas sectaires – si l'on définit cela, d'un point de vue sociologique, comme étant cette forme de vie religieuse qui évolue plus tard en un type d'Église à part entière –, mais formés spécialement pour incarner leur histoire et séduire le monde ». ³⁸² Cette position n'est pas partagée par Gustafson qui voit dans cette forme « d'îlot » un sectarisme religieux.

3.2) Albrecht : une critique féministe

3.2.1) Les critiques d'Albrecht

Gloria Albrecht développe une éthique féministe de la libération qui consiste à redéfinir la vérité de la foi chrétienne.³⁸³ Il y a dans cette démarche la suspicion de l'existence de luttes intérieures, présentes au sein des communautés chrétiennes à l'origine du récit. C'est en mettant à jour ces luttes intérieures qu'il est possible de développer une éthique de la libération.³⁸⁴ Elle écrit : « ... une éthique féministe chrétienne de la libération doit défier nos Églises d'exposer l'histoire de la lutte, de la résistance et de la domination qui a lieu au sein des formations élitistes, blanches et mâles du récit chrétien ». ³⁸⁵ Tout d'abord, son éthique converge, sur plusieurs points, avec l'éthique de caractère : i) la reconnaissance de la construction sociale du soi, ii) la critique du soi isolé et rationnel dans la théorie libérale, iii) la critique de la

³⁸⁰ EC, p. 50s et RA, p. 12.

³⁸¹ EC, p. 95 et RA, p. 45s.

³⁸² « ... yet residents aliens are not sectarians – if such is defined sociologically as that form of religious life that evolves later on into fully fledged church type – but specially trained to embody their stories and engage the world », A. Yong, *In the Days of Caesar : Pentecostalism and Political Theology*, Grand Rapids/Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2010, p. 187.

³⁸³ G. H. Albrecht, *The Character of our communities : Toward an Ethic of Liberation for the Church*, Nashville, Abingdon Press, 1995, p.138.

³⁸⁴ Pour plus de précision voir : G. H. Albrecht, *op. cit.*, p. 145-155.

³⁸⁵ « ... a Christian feminist ethics of liberation must challenge our churches to expose the history of struggle, of resistance, and of domination within the elite, white, male-formations of the Christian narrative », G. H. Albrecht, *op. cit.*, p.147.

séparation entre la sphère de la vie publique de celle du privé dans le libéralisme, iv) l'intérêt et l'accent mis sur la communauté.³⁸⁶

Mais Albrecht voit, dans le but de transmettre une tradition narrative avec un caractère commun à tous, le risque de reproduire un autoritarisme hiérarchique qui a généré de nombreuses souffrances dans l'histoire de l'Église.³⁸⁷ Dans son livre *In Good Company*, Hauerwas présente l'Église comme une « bonne compagnie », et il explique : « (j)e veux faire partie d'une communauté dont les habitudes et les pratiques me font faire ce qu'autrement, je ne choisirais pas de faire, et apprendre ensuite à aimer ce que l'on m'a forcé à faire ».³⁸⁸ Albrecht reproche à Hauerwas de ne pas réaliser que l'expérience des femmes a toujours été, dans l'Église et, sous couvert de la volonté de Dieu, d'être forcées à faire ce qu'elles n'auraient pas choisi de faire.³⁸⁹ La manière de vouloir résister au libéralisme engendre donc, pour Albrecht, une forme d'autoritarisme communautaire. De même, certaines coutumes que Hauerwas considère comme permettant à l'Église d'incarner le Christ dans le monde, sont en réalité le reflet de l'histoire chrétienne, de la domination de l'homme sur la femme, d'un sexisme qui trahit le sacré.³⁹⁰ Elle cite l'exemple de l'habillement des garçons et des filles lors de leur première communion. Les jeunes filles, avec leur robe blanche, représentent les fiancées du Christ, tandis que les garçons représentent le Christ.³⁹¹ Ce type de pratique soutient, pour Albrecht, un sexisme hégémonique.³⁹² D'après Albrecht, ce qui est oublié dans la théologie de Hauerwas, ce sont les différentes voix des individus qui s'élèvent et racontent leur histoire de

³⁸⁶ G. H. Albrecht, « Myself and Other Characters : A Feminist Liberationist Critique of Hauerwas's Ethics of Christian Character », *The Annual of the Society of Christian Ethics*, 1992, p. 97-114, p. 99. Voir aussi G. H. Albrecht, « In Good Company : The Church as Polis », *Scottish Journal of Theology*, 50/2, Mai 1997, p. 219-227, p. 225

³⁸⁷ G. H. Albrecht, « In Good Company : The Church as Polis », *Scottish Journal of Theology*, 50/2, Mai 1997, p. 219-227, p. 226. Voir aussi G. H. Albrecht, « Myself and Other Characters : A Feminist Liberationist Critique of Hauerwas's Ethics of Christian Character », *The Annual of the Society of Christian Ethics*, 1992, p. 97-114, p. 99s.

³⁸⁸ « I want to be part of a community with the habits and practices that will make me do what I would otherwise not choose to do and then to learn to like what I have been forced to do », *GC*, p. 75. Cité par Albrecht, in G. H. Albrecht, « In Good Company : The Church as Polis », *Scottish Journal of Theology*, 50/2, Mai 1997, p. 219-227, p. 225.

³⁸⁹ *Ibid.*

³⁹⁰ G. H. Albrecht, *op. cit.*, p. 226s.

³⁹¹ G. H. Albrecht, *op. cit.*, p. 226.

³⁹² G. H. Albrecht, *op. cit.*, p. 227.

souffrance, de répression et de résistance.³⁹³ Ces voix révèlent, entre-autres, le pouvoir hégémonique du racisme, de l'hétérosexisme, de la classe dominante et du sexisme.³⁹⁴

Une autre critique concerne l'épistémologie communautaire de Hauerwas. Elle lui reproche de prendre pour base son expérience de Texan avec tout ce que cela implique comme héritage culturel, comme vision du monde spécifique, comme tradition transmise de père en fils, pour en faire un modèle pour la communauté chrétienne.³⁹⁵ « Cette expérience d'un récit unifié et libérateur devient pour Hauerwas un paradigme pour la tâche de l'éthique chrétienne et la base de sa critique culturelle ». ³⁹⁶ À partir de son expérience de Texan, Hauerwas expose le problème de la culture américaine qui, pour lui, est entré dans un âge moral noir, incommensurable, produit du libéralisme.³⁹⁷ Albrecht reprend les grands thèmes de Hauerwas, concernant la société américaine fragmentée par le libéralisme et le christianisme qui a embrassé la thèse libérale. La seule solution face à ce monde fragmenté et à un christianisme qui a perdu son identité est, pour Hauerwas, la constitution d'une communauté fondée sur une tradition morale.³⁹⁸ Il part du principe que la vie morale de l'individu nécessite une communauté spécifique avec son histoire. L'anti-fondationalisme que Hauerwas revendique se révèle, pour Albrecht, sous la forme nouvelle d'un fondationalisme basé sur une histoire chrétienne universelle, avec ses pratiques et sa tradition.³⁹⁹ Pour Albrecht, Hauerwas s'appuie sur des symboles et des pratiques, hérités de son histoire religieuse.

Albrecht critique aussi la vision culturellement uniforme qu'a Hauerwas de la communauté. L'Église en tant que communauté linguistique rend possible la formation et l'acquisition du caractère de disciple.⁴⁰⁰ Elle soutient un type de

³⁹³ G. H. Albrecht, « Myself and Other Characters : A Feminist Liberationist Critique of Hauerwas's Ethics of Christian Character », *The Annual of the Society of Christian Ethics*, 1992, p. 97-114, p. 100.

³⁹⁴ *Ibid.*

³⁹⁵ G. H. Albrecht, *op. cit.*, p. 101s.

³⁹⁶ « This experience of a unified, empowering narrative becomes for Hauerwas both a paradigm for the task of Christian ethics and, the basis of his cultural critique », G. H. Albrecht, *op. cit.*, p. 102.

³⁹⁷ G. H. Albrecht, *op. cit.* p. 102.

³⁹⁸ G. H. Albrecht, *op. cit.*, p. 103.

³⁹⁹ G. H. Albrecht, « In Good Company : The Church as Polis », *Scottish Journal of Theology*, 50/2, Mai 1997, p. 219-227, p. 224s.

⁴⁰⁰ G. H. Albrecht, « Myself and Other Characters : A Feminist Liberationist Critique of Hauerwas's Ethics of Christian Character », *The Annual of the Society of Christian Ethics*, 1992, p. 97-114, p. 104.

caractère, avec des vertus spécifiques qui correspondent à la fonction politique de l'Église.⁴⁰¹ Au sein de la communauté, les personnes reçoivent leur identité chrétienne. Mais pour Albrecht, ce type de communauté ne tient pas compte des particularités des individus (race, classe sociale, sexe ou orientation sexuelle). Une telle communauté oblige les personnes à tenir une place et, à recevoir un caractère qui ne correspond pas à ce qu'elles sont.⁴⁰² L'expérience des femmes dans l'Église contredit la vision de Hauerwas de l'Église en tant que communauté linguistique culturellement unique.⁴⁰³ La fragmentation morale, la violence que Hauerwas dénonce est, selon Albrecht, reproduite par son ecclésiologie qui impose à tous un même langage et les mêmes pratiques.⁴⁰⁴ Elle constate que, chez Hauerwas, la diversité est unifiée par l'engagement des membres à la non-violence.⁴⁰⁵ Pour Albrecht, la non-violence chez Hauerwas n'est pas suffisamment définie. Elle suggère que la définition de la non-violence demande la participation de ceux qui, dans les communautés, sont marginalisés. Car, pour Albrecht, la marginalisation entretient la violence et continue à reproduire dans l'Église un type de personnes, principalement des hommes, prêts à partir pour la guerre.⁴⁰⁶

Selon Albrecht le type de communauté que Hauerwas porte rend invisibles les individus, par des pratiques qui ne prennent pas suffisamment en compte les particularités de chacun. Pour que les personnes puissent se développer, il est important de tenir compte de la diversité de chacun. « Les défenseurs des droits de la femme et les féministes apprennent que nous devons revendiquer la visibilité si nous devons devenir le sujet de notre vie ».⁴⁰⁷ La communauté n'est pas seulement constituée d'un type de personnes, mais d'une diversité, car « (i)l n'existe pas de

⁴⁰¹ *Ibid.*

⁴⁰² *Ibid.*

⁴⁰³ G. H. Albrecht, « In Good Company : The Church as Polis », *Scottish Journal of Theology*, 50/2, Mai 1997, p. 219-227, p. 224.

⁴⁰⁴ Voir G. H. Albrecht, « Myself and Other Characters : A Feminist Liberationist Critique of Hauerwas's Ethics of Christian Character », *The Annual of the Society of Christian Ethics*, 1992, p. 97-114, p. 104s.

⁴⁰⁵ G. H. Albrecht, *The Character of our communities : Toward an Ethic of Liberation for the Church*, Nashville, Abingdon Press, 1995, p. 156.

⁴⁰⁶ G. H. Albrecht, *op. cit.*, p. 157s.

⁴⁰⁷ « Womanist and feminists are learning that we must claim visibility if we are become the subjects of our lives », G. H. Albrecht, « Myself and Other Characters : A Feminist Liberationist Critique of Hauerwas's Ethics of Christian Character », *The Annual of the Society of Christian Ethics*, 1992, p. 97-114, p. 106.

nature humaine préexistante ; il n'existe qu'une potentialité encore sans forme. Et toutes les communautés sont multivocales ». ⁴⁰⁸

3.2.2) Les réponses de Hauerwas

Dans son article « Failure of Communication or A Case of Uncomprehending Feminism », Hauerwas répond à Gloria Albrecht. Il considère que les critiques formulées par Albrecht sont une interprétation faussée de sa pensée théologique. Il constate une impossibilité de communiquer, et une difficulté de répondre à ces critiques, car « (c)elle qu'elle pense, je pense que je ne le pense pas ». ⁴⁰⁹

Il rejette la critique d'Albrecht selon laquelle il ne croit pas que les chrétiens peuvent être multilingues (*multi-lingual*) à cause de son désir de préserver une tradition chrétienne. ⁴¹⁰ Pour Hauerwas, les chrétiens en tant que « résidents étrangers » (*resident aliens*) doivent être prêts à devenir multilingues. ⁴¹¹ Ils doivent apprendre le langage porté par la communauté. Hauerwas mentionne deux raisons : le témoignage et la liberté.

Le témoignage que les chrétiens doivent porter nécessite l'acquisition d'« une seconde première langue ». ⁴¹² D'après Hauerwas « la marque de toute personne qui a appris à parler deux premières langues, est qu'il sait "dans quelle mesure, les expressions orales de l'une sont intraduisibles dans l'autre" ». ⁴¹³ C'est pourquoi le langage chrétien ne peut être traduit par un autre langage, comme par exemple, celui du libéralisme. La vie chrétienne est l'apprentissage d'une « seconde première langue » qui est l'expression de la foi des croyants, quelle que soit leur race, leur sexe, leur statut social.

La liberté correspond au combat de Hauerwas d'aider les croyants américains à découvrir que le langage libéral a perverti celui des chrétiens. Pour Hauerwas le discours qui, dans le passé comme aujourd'hui, domine les vies, est celui du

⁴⁰⁸ « There is no pre-existent human nature ; there is only unformed potentiality. And all communities are multivocal », G. H. Albrecht, *op. cit.*, p. 107.

⁴⁰⁹ « What she thinks I think I do not think », S. Hauerwas, « Failure of Communication or A Case of Uncomprehending Feminism », *Scottish Journal of Theology*, vol. 50, Issue 2, May 1997, p. 228-239, p. 229.

⁴¹⁰ S. Hauerwas, *op. cit.*, p. 230.

⁴¹¹ S. Hauerwas, *op. cit.*, p. 231.

⁴¹² *Ibid.*

⁴¹³ « ... the mark of anyone who has learned to speak two first languages is their recognition "in what respects utterances in the one are untranslatable into the other" », S. Hauerwas, *op. cit.*, p. 231.

libéralisme.⁴¹⁴ Les croyants, apprenant le langage transmis fidèlement par la tradition, se libèrent de la domination du libéralisme.

Concernant la critique d'une vision ecclésiale, qui ne tient pas compte des différences et qui impose une même culture à tous, Hauerwas ne nie pas que dans l'histoire de l'Église des femmes et des hommes ont été opprimés. Mais, il considère que toute différence de traitement dans l'Église, suffit pour Albrecht, de parler d'injustice.⁴¹⁵ Cette position est, pour Hauerwas, celle d'un féminisme qu'il ne partage pas, et qui « assume des notions égalitariennes et distributives de justice qui sont si caractéristiques d'une théorie politique libérale ». ⁴¹⁶ Pour Hauerwas, les communautés bonnes sont celles qui font de la diversité le bien de tous. Il écrit : « Je crois que les bonnes communautés découvrent d'abord les différences nécessaires pour que l'ensemble de la communauté œuvre en direction de son telos ». ⁴¹⁷ Le fait que la communauté chrétienne croit que ses membres sont appelés à être saints, implique qu'elle doit encourager chacun à mettre à disposition des autres le don qu'il a reçu.

Sur la critique de ne pas voir comment l'Église a souscrit à des pratiques qui ont perpétué la domination de l'homme sur la femme, Hauerwas note que même les pratiques les meilleures peuvent finalement être perverties. Mais il considère que l'Église a, dans la tradition, les ressources pour discerner et corriger ces perversions.⁴¹⁸ Lorsque Albrecht le critique de vouloir imposer une hiérarchie par un « récit principal » (*master narrative*) – faisant allusion au magistère catholique – celle-ci montre le peu de compréhension du rôle du magistère dans le catholicisme.⁴¹⁹ La hiérarchie n'est pas toujours un mal, et l'Église catholique a su aussi prendre en compte les différences justement parce qu'elle avait « un ministère de l'unité » (*an office of unity*). Et même si, le magistère a abusé et abuse de son pouvoir, il contient néanmoins les ressources pour dénoncer les abus.⁴²⁰

⁴¹⁴ *Ibid.*

⁴¹⁵ S. Hauerwas, *op. cit.*, p. 235.

⁴¹⁶ « ... assume egalitarian and distributivist notions of justice so characteristic of liberal political theory », *ibid.*

⁴¹⁷ « I believe good communities first discover the differences necessary for the whole community to work towards its telos », *ibid.*

⁴¹⁸ S. Hauerwas, *op. cit.*, p. 236.

⁴¹⁹ S. Hauerwas, *op. cit.*, p. 237.

⁴²⁰ S. Hauerwas, *op. cit.*, p. 238.

3.2.3) Conclusion

Le problème éthique auquel les deux approches sont confrontées se résume ainsi : Chez Hauerwas, le problème éthique est la fragmentation et la violence, et du point de vue de la position féministe, il réside dans la domination et la fausse conscience de l'autre.⁴²¹ Le but de l'éthique chrétienne chez Hauerwas est donc de créer l'unité par une communauté, face à la fragmentation sociale, tandis qu'Albrecht souhaite rompre avec le mythe de l'unité.⁴²²

La critique féministe de Albrecht peut concerner tous ceux (hommes ou femmes) qui par leur condition (race, sexe, classe sociale) vivent avec le sentiment que l'Église ne tient pas compte de leur diversité. La volonté de Hauerwas de développer une communauté narrative avec ses repères, sa tradition, ses pratiques spécifiques peut suggérer une forme de domination d'un type de culture. Mais l'Évangile, tout en tenant compte de la diversité de chacun, est aussi un type de culture comme le suggère Hauerwas : un appel à vivre une même foi, à avoir un même langage, à accepter sa place dans l'Église.

L'intérêt des remarques d'Albrecht concerne la manière dont l'Église se comprend et comprend son action. La communauté chrétienne est caractérisée par la diversité et la conviction que chacun peut apporter sa contribution. On peut voir dans la démarche d'Albrecht un appel à la vigilance pour qu'au sein de la communauté tous s'y sentent accueillis de la même façon.

⁴²¹ G. H. Albrecht, « Myself and Other Characters : A Feminist Liberationist Critique of Hauerwas's Ethics of Christian Character », *The Annual of the Society of Christian Ethics*, 1992, p. 97-114, p. 111.

⁴²² *Ibid.*

4^e Partie : L'apport de Hauerwas pour une ecclésiologie pentecôtiste

La grâce, pour les pentecôtistes, joue un rôle essentiel dans la transformation du croyant. Elle correspond à « (l)a générosité de Dieu envers l'humanité, sa faveur non méritée ».¹ Celle-ci se traduit par l'action invisible de Dieu, par le Saint-Esprit, dans la vie intérieure du croyant. Nous avons vu que les milieux pentecôtistes mettent l'emphase sur les rencontres avec Dieu comme moyen permettant des transformations intérieures. Dans cette quatrième partie, nous présenterons les apports de Hauerwas pour une ecclésiologie pentecôtiste.

Hauerwas définit le caractère comme la puissance d'agir du croyant. Il correspond à la forme que prend la vie intérieure de celui-ci, par l'acquisition de vertus, en correspondance avec le récit porté par la communauté de foi. L'idée de caractère met l'accent sur l'importance de la communauté dans le développement moral du chrétien.

C'est dans le rôle majeur de la communauté de foi, en faveur de la formation du croyant, que Hauerwas apporte sa contribution à l'ecclésiologie pentecôtiste. L'idée de caractère qui lie le développement moral du croyant à la communauté peut aider les pentecôtistes à comprendre l'Église et son rôle.

1) Une communauté de ressources

L'Église est, pour Hauerwas, un lieu constitué par des ressources qui tirent leurs spécificités du récit biblique. Les ressources ou les pratiques ecclésiales doivent, pour Hauerwas, « cultiver les qualités nécessaires à la condition de disciple ». ² Le but de l'éthique chrétienne est de proposer des pratiques qui permettent au croyant de développer et de maintenir sa vie de disciple. C'est ainsi que le chrétien sera en mesure de poursuivre son chemin avec le Christ. La vie de la communauté, structurée à partir de sa liturgie, de ses pratiques et soutenue par des leaders

¹ W. W. Menzies – S. M. Horton, *Les doctrines de la Bible : Une perspective pentecôtiste*, Deerfield, VIDA, 1997 (édition française), p. 266.

² *EC*, p. 117.

(pasteurs, modèles) représente le lieu voulu de Dieu pour développer la vie morale du croyant. Chez Hauerwas, les ressources contribuent à donner à la communauté son autorité et sa légitimité car, par elles, les croyants reconnaissent que leur communauté possède la capacité de former des disciples.³

1.1) Les pratiques ecclésiales : moyens de formation

1.1.1) L'Église qui nourrit

Hauerwas unit l'action de l'Esprit à celle de l'Église. Le Saint-Esprit apporte à la communauté de foi la vie du Dieu trine : communion, amour, unité.⁴ Le croyant, par le baptême, est incorporé dans le corps de Christ et bénéficie de l'action du Saint-Esprit.⁵ Il reçoit la vie de Dieu qui est dispensée par les pratiques de l'Église qui prennent différentes formes : la parole lue et prêchée, les sacrements, les habitudes de la tradition ecclésiale d'où est issue la communauté de foi.⁶

Notre travail a montré la difficulté pour les pentecôtistes de comprendre la relation qui unit le croyant au corps de Christ (Église). Ceci provient, entre autres, de l'idée du pentecôtisme que la conversion peut être expérimentée en dehors d'une relation physique avec l'Église. Elle est aussi accentuée par les « expériences de l'Esprit » qui, comme nous l'avons vu, ont tendance à dissocier l'action de l'Esprit de celle de l'Église. Sur ce sujet, Hauerwas écrit : « (l)es appels au Saint-Esprit sont ainsi parfois utilisés pour donner de l'autorité à la conscience individuelle qui implique que la personne, qui en appelle à "l'Esprit," suppose qu'elle a le droit d'inventer le christianisme, agissant comme si son expérience avec Dieu n'est pas dépendante de l'Église ».⁷ L'analyse faite par Hauerwas correspond aussi à celle que nous observons. Cependant l'ecclésiologie pentecôtiste donne un cadre aux dons de l'Esprit, notamment en reconnaissant leurs capacités à construire l'Église et à édifier

³ Voir partie 3, 2.1.1.

⁴ *HS*, p. 17.

⁵ *Ibid.*

⁶ *HS*, p. 25, 47.

⁷ « Appeals to the Holy Spirit are thus sometimes used to give authority to the individual consciousness that implies that the person making the appeal to "the Spirit" assumes he or she has license to make Christianity up, acting as if his or her experience with God is not dependent on the church», *HS*, p. 9.

les croyants.⁸ Néanmoins, le croyant pentecôtiste, dans un contexte moderne, peine à comprendre sa nouvelle nature et son lien avec la communauté nouvelle qu'est l'Église.

Simon Chan, critique l'individualisme des croyants pentecôtistes qui nuit à la compréhension théologique de l'Église. Il écrit :

« (b)ien que ces dernières années, les pentecôtistes et les évangéliques reconnaissent le besoin de dépasser un concept individualiste de spiritualité, l'échec à comprendre l'Église comme une entité spirituelle, aboutit à une compréhension de la vie collective des chrétiens largement comme un problème de dynamiques sociales. Pour qu'une ecclésiologie plus adéquate émerge, nous devons aller au-delà de *ma* foi et même au-delà de *notre* foi, jusqu'à la foi de l'Église. Une compréhension spirituelle collective de l'Église signifie que l'Église est gouvernée par des ressources spirituelles, essentiellement par la Parole et les sacrements, avec lesquels l'Église Mère nourrit ses enfants. En d'autres termes, une ecclésiologie pentecôtiste forte demande, avant toutes autres choses, une théologie sacramentelle forte ».⁹

L'Église est, pour Chan, en premier une réalité spirituelle, avant d'être une organisation sociale.¹⁰ Ces deux aspects (spirituel et social) correspondent au catholicisme qui parle de *l'ecclésia congregans* et de *l'ecclésia congregata*. *L'ecclésia congregans* correspond à l'Église en tant qu'Épouse de Christ qui rassemble et soutient les fidèles par ses dons. *L'ecclésia congregata* correspond à l'Église fidèle qui réunit l'ensemble des nations, tribus, langues (Ap 7, 9).¹¹ L'Église, pour Chan, par ses ressources spirituelles, peut inverser la tendance d'une spiritualité individuelle si elle accomplit son rôle d'*ecclésia congregans*, c'est-à-dire de mère qui nourrit ses enfants. La nourriture dont il est question vient de la Parole et des sacrements.

⁸ T. Lavigne, « La régularisation des pratiques pentecôtistes dans le culte au regard de 1 Corinthiens 14 », in J.-C. Boutinon – R. Hanss, *Le culte pentecôtiste*, Collection d'études pentecôtistes n°4, Léognan, SFE, 2019, p. 47-65, p. 51.

⁹ « Although in recent years Pentecostals and evangelicals are recognizing the need to move beyond an individualistic concept of spirituality, yet failure to understand the Church as a spiritual entity has resulted in an understanding of the corporate life of Christians as largely a matter of social dynamics. For a more adequate ecclesiology to emerge, we need to go beyond *my* faith and even beyond *our* faith to the faith of the Church. A spiritual-corporate understanding of the Church means that the Church is governed by spiritual resources, primarily word and sacraments, with which Mother Church nourishes her children, govern the Church. In other words, a strong sacramental theology », S. Chan, « Jesus as Spirit-Baptizer : Its Significance for Pentecostal Ecclesiology », in J. C. Thomas (éd.), *Toward a Pentecostal Ecclesiology*, Cleveland, CPT Press, 2010, p. 139-156, p. 155.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

1.1.2) Les deux sacrements : le baptême et la cène

Hauerwas valorise la communauté et son rôle, en reconnaissant au baptême et à la cène les « marques » distinctives qui caractérisent l'Église.¹² Ces sacrements établissent les normes sous l'influence desquelles le croyant doit chercher à placer tous les aspects de sa vie.¹³ Il souligne leur action transformante dans la vie du croyant. Par le baptême et l'eucharistie, le croyant s'ouvre à l'action de Dieu dans sa vie.¹⁴ La sainteté du peuple de Dieu ne peut être séparée du fait qu'il est un peuple sacramentel. Hauerwas constate que l'un des textes sur l'eucharistie figure dans le contexte d'une exhortation morale (cf. 1 Co 11, 17-26) : « (m)anger avec notre Seigneur n'est pas autre chose qu'apprendre à devenir ses disciples, son peuple saint ». ¹⁵ Dans l'ecclésiologie de Hauerwas, il n'y a pas de vie de disciple sans adhésion à une communauté de foi.

De telles réflexions se trouvent chez Dietrich Bonhoeffer pour qui il n'y a pas de communion avec le Christ sans la communion avec le corps.¹⁶ Il écrit :

« (l)e Fils de Dieu incarné, qui est venu dans la chair de l'être humain, a besoin d'une communauté de gens qui le suivent, qui participent non seulement à son enseignement, mais aussi, précisément, à son corps. Ceux qui marchent à la suite de Jésus communient au corps de Jésus Christ. Ils vivent et souffrent dans la communion corporelle avec Jésus. La communion au corps du Christ leur impose la croix. Car c'est en lui que tous sont portés et adoptés ». ¹⁷

Le croyant participe à la communion du corps de Christ par les deux sacrements : le baptême et la cène.¹⁸ Le baptême incorpore le croyant dans le corps du Christ et la cène est l'acte qui maintient la communion au corps.¹⁹ Pour le théologien allemand, le disciple suit le Christ quand il vit une relation avec son corps qui est l'Église. L'Église devient corps par les sacrements d'où, pour Bonhoeffer, l'idée qu'être en Christ²⁰ c'est être dans l'Église.²¹

¹² *RP*, p. 194.

¹³ *RP*, p. 195.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *RP*, p. 197.

¹⁶ D. Bonhoeffer, *Vivre en disciple* (trad. par B. Lauret et H. Mottu), Genève, Labor et Fides, 2009, p. 198.

¹⁷ D. Bonhoeffer, *op. cit.*, p. 197.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Ga 3, 28 ; 1 Co 12, 13

Comme de nombreux mouvements, le pentecôtisme est en quête de renouveau et l'accent mis sur l'expérience de l'Esprit a fait sous-estimer, à notre avis, la valeur des sacrements dans l'initiation chrétienne. Le concept de sacrement est rarement utilisé dans le pentecôtisme, car trop associé à une compréhension du sacramentalisme catholique.²² Il lui est préféré le terme « ordonnance ».²³ Les pentecôtistes croient que la foi doit être présente dans la pratique des ordonnances, pour en recevoir un bénéfice.²⁴ Cependant, le baptême et la cène revêtent, chez de nombreux croyants ou leaders pentecôtistes, un caractère sacramentel dans la mesure où ils offrent la possibilité de recevoir une grâce (pardon, guérison, etc.).²⁵ L'article de Lucien Vivier²⁶ « Le banquet final »²⁷, qui concerne la cène, semble confirmer ce que nous venons de mentionner. Il explique qu'au début les ADD en France ont suivi d'autres églises protestantes qui ne prenaient pas la cène tous les dimanches. Puis, les pentecôtistes français ont choisi de la prendre de façon hebdomadaire pour les raisons suivantes : elle était célébrée fréquemment dans l'Église primitive (cf. Ac 2, 46) ; elle cessera quand le Christ apparaîtra ; mais aussi parce que le nombre des participants aux cultes était plus important quand elle était programmée et produisait plus de ferveur et de solennité. Il écrit :

« (a)u début du Réveil de Pentecôte en France, elle ne se prenait pas chaque dimanche. Le missionnaire Douglas Scott avait constaté que, les dimanches où la communion était célébrée, les auditoires étaient beaucoup plus importants, les cultes plus solennels et plus vivants. Donc il est avantageux pour nos Assemblées françaises que cette pratique de chaque dimanche ne soit pas négligée, ni interrompue, mais soigneusement gardée jusqu'à ce que le Seigneur vienne ; le souvenir cessera quand il reparaitra ».²⁸

Il apparaît donc que le baptême et la cène sont, pour les pentecôtistes, des supports de l'exercice de la foi à l'instar de la prédication ou des dons spirituels.

²¹ D. Bonhoeffer, *op. cit.*, p. 200.

²² J.-C. Boutinon, « Sacrements et pentecôtisme », in J.-C. Boutinon – R. Hanss (dir.), *Le culte pentecôtiste*, Collection d'études pentecôtistes n°4, Léognan, SFE, 2019, p. 31-45, p. 35s.

²³ J.-C. Boutinon, *op. cit.*, p. 35. K. Warrington, *Pentecostal Theology : A Theology of Encounter*, London, T&T Clark, 2008, p. 162.

²⁴ K. Warrington, *Pentecostal Theology : A Theology of Encounter*, London, T&T Clark, 2008, p. 162.

²⁵ S. Chan présente plusieurs exemples concernant le caractère sacramentel que revêt la cène dans le pentecôtisme. S. Chan, *Pentecostal Ecclesiology : An Essay on the Development of Doctrine*, Blandford Forum, Deo Publishing, 2011, p. 115-118.

²⁶ Pasteur emblématique des ADD, né en 1920.

²⁷ L. Vivier, « Le banquet final », in *Pentecôte*, Juillet-Août 2011, Grézieu la Varenne, Viens et Vois, p. 4-6.

²⁸ L. Vivier, *op. cit.*, p. 6.

Hauerwas apporte à ces deux sacrements une description théologique qui peut aider les croyants pentecôtistes dans leur compréhension de l'être chrétien. Nous pensons que la valorisation de la communauté passe aussi par une compréhension renouvelée des sacrements, car ils expliquent la relation du croyant à l'Église.

La baptême d'eau : un engagement communautaire

Hauerwas accorde au baptême la signification d'un engagement communautaire, l'entrée dans une vie de communion, d'où le croyant tire son identité. Le baptême crée des liens familiaux entre les croyants qui engagent leur responsabilité les uns envers les autres.²⁹ Pour Bonhoeffer également, le baptême est certes un acte personnel, mais il implique l'attachement à la communauté de foi. Suivre le Christ est pour le théologien allemand un acte d'obéissance visible, une affaire publique. Le croyant qui demande le baptême accomplit une rupture avec le monde :

« (l)orsque Jésus appelait quelqu'un à le suivre, il exigeait de lui un acte d'obéissance visible. Suivre Jésus constituait une affaire publique. Il en va de même pour le baptême : c'est un événement public, car par lui s'effectue l'incorporation dans la communauté visible de Jésus Christ (Ga 3, 27s ; 1 Co 12, 13). La rupture avec le monde accomplie en Christ ne peut être cachée, elle doit se manifester extérieurement par l'appartenance au culte et la vie de la communauté. Le chrétien qui s'attache à la communauté accomplit un pas hors du monde, hors du travail, hors de sa famille, il se situe visiblement dans la communion de Jésus Christ. Il accomplit ce pas, seul. Mais il retrouve ce qu'il a perdu, des frères, des sœurs, des maisons, des champs ».³⁰

Selon Bonhoeffer, le baptême s'oppose à l'individualisme, car il lie le croyant à une communauté. Il n'a de valeur que lorsque le croyant s'attache à une communauté qui devient pour lui une nouvelle famille.

Plusieurs auteurs pentecôtistes vont dans le sens de nos deux auteurs cités ci-dessus. Matthias Wenk, se référant au corpus de Paul, note que pour l'apôtre, « le rite du baptême est associé à la fois à la nouvelle vie du croyant avec Christ et avec la nouvelle communauté du peuple de Dieu ».³¹ Il se réfère à Rm 6, 1-14 où le baptême est associé à la purification des péchés, et à Ga 3, 26-29 où le baptême

²⁹ DFF, p. 182, voir partie 3, 2.3.3.

³⁰ D. Bonhoeffer, *Vivre en disciple* (trad. par B. Lauret et H. Mottu), Genève, Labor et Fides, 2009, p.192.

³¹ « ... the rite of baptism is associated both with the believer's new life with Christ as well as with the new community of the people of God (Ro 6, 1-14 ; Ga 3, 26-29) », M. Wenk, « The Church as Sanctified Community », in J. C. Thomas (éd.), *Toward a Pentecostal Ecclesiology*, Cleveland, CPT Press, 2010, p. 105-135, p. 120.

fonde l'Église en tant que nouvelle communauté.³² Wenk considère que le baptême est plus qu'un acte d'initiation (lavage des immoralités individuelles), mais qu'il a des implications sociales.³³ Le baptême « inclut le lavement et l'enlèvement des barrières sociales, relatives au genre et aux origines qui séparent les gens et les empêchent de s'aimer les uns les autres ; cela crée simultanément une communauté d'acceptation, d'amour, de pardon, de paix et de réconciliation ».³⁴ D'après Wenk, le baptême introduit le croyant dans une vie de communion avec les autres croyants.

Cet aspect communautaire du baptême est, au profit de l'engagement individuel, négligé dans le pentecôtisme. À ce sujet, C. M. Robeck écrit :

« (c)e que la plupart des pentecôtistes ne prennent pas sérieusement en considération dans cet acte comme témoignage d'une identification individuelle avec le Christ, c'est le témoignage qu'il contient quant à l'identification avec la *Koinonia* chrétienne, à l'identification commune, la relation entre la personne se faisant baptiser et tous les autres ayant été baptisés et qui partagent leur identification avec Christ ».³⁵

Le même auteur souligne la nécessité que le baptême soit donné en présence de la communauté de foi, car si le baptême « consiste à rendre témoignage à cette *Koinonia* avec Dieu en Christ par l'Esprit, alors il ne peut être pratiqué dans l'isolement. Il est censé être effectué dans le contexte de la communauté de foi. Le baptême privé dénature sa dimension communautaire ».³⁶ Le baptême, tout en étant l'engagement d'une bonne conscience envers Dieu (cf. 1 Pi 3, 21), est aussi l'engagement envers la *Koinonia* chrétienne. Il consiste, de la part du croyant, à affirmer son appartenance à la communauté nouvelle qu'est l'Église.

³² M. Wenk, *op. cit.*, p. 120.

³³ *Ibid.*

³⁴ « ... includes the washing away of social, gender, and ethnic barriers that separate people from love each other ; it thereby creates a community of acceptance, love, forgiveness, peace, and reconciliation », M. Wenk, *op. cit.*, p. 122.

³⁵ « What most Pentecostals fail to take as seriously as the witness to an individual's identification with Christ in this act is the testimony it contains to the identification with Christian *koinonia*, to corporate identification, the relationship between the person being baptized and all others who have been baptized and who share in their identification with Christ », C. M. Robeck, « The ecclesiology of *koinonia* and baptism », *Journal of Ecumenical Studies* 27/3, Summer 1990, p. 504-534, cité par W. J. Hollenweger, *Pentecostalism : Origins and developments worldwide*, Peabody, Hendrickson Publishers, (1^{re} édition 1997), 2005, p. 262.

³⁶ « ... is to bear witness to that *Koinonia* with God in Christ through the Spirit, then it cannot be done in isolation. It is meant to be undertaken within the context of the community of faith. Private baptism undermines baptism's community nature », *ibid.*

Dans les *ADD de France*, le baptême est un acte d'obéissance à l'ordre de Jésus.³⁷ Il est donné par immersion à celui qui croit que le Christ a porté ses péchés à la croix.³⁸ Il est une identification à la mort et à la résurrection du Christ.³⁹ Le baptême marque l'entrée dans le corps de Christ (l'Église) et permet au croyant de participer à la cène.⁴⁰ Les nouveaux-nés sont présentés à Dieu lors d'un culte. Cette présentation ne fait pas office de baptême, mais espère que l'enfant en avançant en âge comprendra le message de l'Évangile et se convertira.⁴¹

Le baptême prend souvent la forme d'un moment festif (chants, témoignages, agape) et représente l'engagement d'un individu envers Dieu. L'engagement communautaire – même si la fête est le signe d'une joie partagée collectivement – est peu expliqué ou mis en valeur. Pour les nouveaux baptisés, ils entrent dans une nouvelle famille, qu'ils idéalisent par leur expérience de la conversion (la joie, l'espérance...). Malheureusement les membres de l'Église sont par moment trop absorbés par leurs propres préoccupations. Hauerwas accorde au baptême un engagement communautaire, avec un cadre bien défini, où les croyants sont appelés à « mourir tôt » et où ils apprennent à se soutenir, à se pardonner. Le baptême n'est pas seulement un engagement individuel, mais il implique un engagement de la communauté à accueillir le nouveau converti. Il définit le type de relations entre les croyants ainsi que la relation de chaque croyant à l'Église. En tant qu'identification au Christ, le baptême unit les croyants entre eux (Cf. 1 Co 12, 12-26). Cette approche communautaire du baptême nous semble importante à prendre en considération. Elle favorise l'accueil et le développement des nouveaux convertis, mais aussi elle encourage chaque croyant à se laisser transformer par le Saint-Esprit pour participer à cette mission collective. Quand les pasteurs baptisent, ils doivent pouvoir s'appuyer sur leur communauté pour l'accompagnement des nouveaux convertis.

La cène

L'approche ecclésiale de Hauerwas met l'accent sur la liturgie (prière et eucharistie) qui place le croyant au contact de la foi de la communauté. Il en souligne l'aspect

³⁷ S. Gaillard, *Le Baptême*, Grezieu la Varenne, Viens et Vois, 1981, p. 10.

³⁸ S. Gaillard, *op. cit.*, 1981, p. 27-29.

³⁹ S. Gaillard, *op. cit.*, p. 18-21.

⁴⁰ S. Gaillard, *op. cit.*, p. 24.

⁴¹ S. Gaillard, *op. cit.*, p. 32.

régulier et répétitif, nécessaire à l'acquisition des vertus et d'une vie disciplinée par la prière.⁴² Il voit dans la liturgie un moyen de formation, la possibilité de créer des dispositions intérieures pour poser des actes justes.⁴³

Dans le livre édité par Hauerwas et Wells, *The Blackwell Companion to Christian Ethics*, l'eucharistie, présentée sous différents aspects, est un sujet qui revient chez plusieurs auteurs. Par exemple, Paul Wadell écrit : « (l)es chrétiens "n'achèvent" jamais leur baptême, ils croissent plutôt de manière plus profonde en lui par le moyen de l'eucharistie et de la manière de vivre distincte qu'elle engendre ». ⁴⁴ Il voit, entre autres, dans l'eucharistie le moyen de former les croyants à vivre l'unité et la paix au sein de la communauté. Pour Carole Bailey Stoneking, l'eucharistie est un acte où le croyant est formé à mourir à soi-même en abandonnant sa vie à la volonté de Dieu.⁴⁵

La pratique française (ADD) hebdomadaire de la cène témoigne de la centralité de la croix chez les pentecôtistes : « (e)n prenant la communion, nous annonçons la mort du Seigneur, nous sommes ici au centre de l'acte de rédemption : le fidèle confesse qu'il doit son salut à la mort ignominieuse et sanglante de notre Seigneur Jésus-Christ, sur le bois de la croix ». ⁴⁶ Lucien Vivier accorde à la cène une pratique spirituelle qui permet au croyant de bénéficier de la grâce acquise au Calvaire.⁴⁷ En mangeant le pain et en buvant le vin le croyant est en communion avec le corps de Christ (1 Co 10, 16), « (b)ien que le pain reste du pain, et que le vin reste du vin ». ⁴⁸ Le croyant avant de prendre la communion doit s'éprouver, reconsidérer sa relation avec Dieu et sa relation avec les autres. La cène rend visible la présence de Jésus et

⁴² PF, p. 163.

⁴³ PF, p. 158.

⁴⁴ « Christians never "finish" baptisms ; rather, they grow more deeply into them through the Eucharist and the distinctive way of life it engenders », P. J. Wadell, « Sharing Peace: Discipline and Trust » in BC, p. 289-301, p. 293.

⁴⁵ C. Bailey Stoneking, « Receiving Communion : Euthanasia, Suicide, and Letting Die », in Hauerwas S. – Wells S. (éd.), *The Blackwell Company to Christian Ethics*, Oxford, Blackwell Publishing, 2006 (1^{re} édition 2004), p. 375-387, p. 379.

⁴⁶ L. Vivier, « Le banquet final », in *Pentecôte*, Juillet-Août 2011, Grézieu la Varenne, Viens et Vois, p. 4-6, p. 4.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ L. Vivier, *op. cit.*, p. 5.

fait le lien entre sa venue et son retour.⁴⁹ Elle est, pour Vivier, profanée quand il y a des divisions, de l'égoïsme, de l'impudicité, des dérèglements (cf. 1 Co 11, 17-21).⁵⁰

Cependant, une tendance de plus en plus importante s'impose dans le culte pentecôtiste charismatique, laquelle fait de la louange le canal principal de la rencontre avec Dieu.⁵¹ Ceci a pour conséquence de marginaliser la cène qui devient un événement inséré dans le chant plutôt que d'être un aspect central du culte.⁵² Dès le début, le pentecôtisme a une riche tradition du chant, influencée entre autres, par la musique noire.⁵³ Le chant est un moyen de faire mémoire des œuvres de Dieu et de rendre présente, vivante, l'histoire biblique.⁵⁴ Il encourage à la foi, suscite le désir de vivre le récit biblique, produit des dispositions intérieures favorables à l'obéissance, à s'approcher de Dieu. Cet aspect du chant qui participe à la vie morale du croyant est à prendre en considération et correspond à l'identité pentecôtiste. Cependant, au sein d'un culte où le chant tient une place prépondérante, la pratique de la cène peut devenir une routine. Le besoin de redonner à la cène sa centralité dans la vie de l'Église est suggéré par Chan qui écrit : « (l)a parole est la préparation pour l'eucharistie et elle trouve son accomplissement en elle : c'est l'eucharistie qui fait l'Église ».⁵⁵ Philippe Kiener⁵⁶ va dans ce sens en invitant les croyants à redécouvrir les significations portées par la cène :

« (a)vec une compréhension renouvelée des symboles, le pain et le vin ne sont pas simplement des éléments terrestres, mais des signes qui révèlent l'Histoire de l'univers. Au travers de ce symbole, nous voyons la Création, la chute, l'Incarnation, la mort, la Résurrection, l'ascension, l'Église, le Royaume et la promesse de la recréation de toutes choses. Cette manière de célébrer l'eucharistie ouvre une porte sur un nouveau monde à explorer. La présence du Christ nous est mystérieusement communiquée. Ce qui nous nourrit et nous transforme est la révélation de l'Histoire complète de Dieu : la Création,

⁴⁹ L. Vivier, *op. cit.*, p. 6.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Voir P. Kiener, « La louange raconte l'histoire de Dieu », in J. Reymond (dir.), *La louange au cœur d'une génération*, Paris, Editions Première Partie, 2010, p. 119-131, p. 128.

⁵² K. Warrington, *Pentecostal Theology : A Theology of Encounter*, London, T&T Clark, 2008, p. 168.

⁵³ K. Warrington, *op. cit.*, p. 224.

⁵⁴ P. Kiener, *op. cit.*, p. 122.

⁵⁵ « The word is the preparation for and finds its fulfillment in the eucharist : it is the eucharist that makes the church », S. Chan, *Pentecostal Ecclesiology: An Essay on the Development of Doctrine*, Blandford Forum, Deo Publishing, 2011, p. 110.

⁵⁶ P. Kiener est évangélique, chanteur et compositeur d'origine suisse.

l'incarnation et la recreation. Ceci prend residence en nous alors que nous mangeons et buvons ». ⁵⁷

Nos différents auteurs invitent les pentecôtistes à considérer la place de la cène dans le culte ainsi que sa contribution dans la construction morale du croyant. La cène, comme le baptême dans le pentecôtisme, revêt souvent un caractère individuel. Les privilèges ainsi que les responsabilités d'appartenir au corps de Christ semblent être négligés. ⁵⁸ Dans les ADD en France la cène a encore une place importante mais Hauerwas avec d'autres nous invite à veiller sur sa pratique. Là aussi, une présentation pertinente de sa signification et de sa pratique peut aider à ce que son impact perdure. ⁵⁹

1.2) La théologie et la tradition au service de l'Église

1.2.1) Faire de la théologie pour l'Église

La théologie est, pour Hauerwas, intrinsèquement pratique et pastorale, elle est au service de la communauté. ⁶⁰ Nous avons vu que notre auteur fait le lien entre le développement moral du croyant et une communauté particulière avec son histoire, sa tradition, ses pratiques. Dans ce cadre, le rôle de la théologie est de maintenir la communauté dans son identité, et en même temps, de la conduire dans les réalités de son temps grâce à l'expertise du passé.

Notre recherche a montré que, dans le pentecôtisme, la mission de la théologie a été dévalorisée au profit de l'expérience, même s'il existe une théologie de base. ⁶¹ Nous avons vu les raisons historiques et contextuelles qui l'expliquent. ⁶² À cela, nous ajouterons l'émergence d'une théologie transversale implicite, c'est-à-dire qui

⁵⁷ P. Kiener, « La louange raconte l'histoire de Dieu », in J. Reymond (dir.), *La louange au cœur d'une génération*, Paris, Editions Première Partie, 2010, p. 119-131, p. 128

⁵⁸ K. Warrington, *Pentecostal Theology : A Theology of Encounter*, London, T&T Clark, 2008, p. 169.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ S. Hauerwas, *Le royaume de paix. Une initiation à l'éthique chrétienne* (trad. par P.- D. Nau), Paris, Bayard, Theologia, 2006 (1^{re} édition 1983), p. 25.

⁶¹ Concernant les premières générations de pasteurs : « un nombre non négligeable de pasteurs possédait des ouvrages de théologie dans leur bibliothèque notamment dans les deux premières générations. Beaucoup de pasteurs puisaient dans la théologie de Ruben Torrey, dans les commentaires des frères darbyistes (ex : Mackintosh), dans les commentaires de Godet ou dans la Bible annotée. La théologie était dépréciée par ceux qui venaient du milieu réformé en réaction au libéralisme. Elle était méprisée par ceux qui n'avaient pas eu de formation académique et qui n'en voyaient pas l'utilité, ainsi que ceux pour lesquels l'évangélisation était plus importante ». Propos recueillis auprès de Fabio Morin le 18 05 2020.

⁶² Voir partie 1, 2.1.2, et 1, 2.2.1.

traverse les frontières dénominationnelles et rend uniformes, dans les Églises, les pratiques du culte. En effet comme le souligne Jean-Yves Carlier : « ... le nouveau "modèle-standard" d'expression de la piété collective rapproche considérablement les Églises, qu'elles soient "néos" ou même "pentecôtistes classiques" : même musique, mêmes cantiques, même sonorisation parfois envahissante, même gestuelle, même style oratoire ». ⁶³ Jean-Daniel Plüss ⁶⁴ fait le même constat. Il décrit une charismatisation des Églises évangéliques qui ont adopté les pratiques des charismatiques/pentecôtistes : la louange et sa gestuelle, la prière pour les malades et ceux qui sont dans le besoin. ⁶⁵ « Tout cela conduit à une perception postmoderne du christianisme. Le message et la louange sont pratiquement identiques. La théologie publique l'est aussi ». ⁶⁶

Cette uniformisation des pratiques culturelles rend poreuses les frontières institutionnelles et théologiques. Même si les communautés restent attachées à leurs fédérations respectives, elles travaillent aujourd'hui en réseaux avec des Églises qui appartiennent à d'autres fédérations. Ces réseaux s'établissent sur l'affinité et l'amitié des pasteurs et le désir de travailler ensemble. La porosité des frontières théologiques se constate aussi au niveau des croyants. Il semble que le croyant moderne soit plus « sensible à une culture ecclésiale qu'à une confession de Foi ». ⁶⁷ Aujourd'hui l'appartenance à une Église charismatique ou pentecôtiste « est devenue une question de goût personnel ». ⁶⁸

Quelle théologie pour le pentecôtisme français ? N'est-il pas trop tard pour les ADD de définir leur identité théologique dans un contexte de globalisation alors que les frontières institutionnelles s'affaiblissent ? Voyant l'urgence d'une possible perte de son identité Xavier Lavie pasteur des ADD françaises écrit :

« (t)outefois, puisque la mondialisation rend les frontières théologiques poreuses et que l'on recense aujourd'hui un très grand nombre de

⁶³ J.-Y. Carlier, « Mondes pentecôtistes et charismatiques : quelle frontière à l'enthousiasme ? », dans, *La nouvelle France protestante. Essor et recomposition au XXI^e siècle*, S. Fath – J. P. Willaime (dir.), Genève, Labor et Fides, 2011, p. 138-152, p. 143.

⁶⁴ Jean-Daniel Plüss est le président de l'Association Européenne de Recherche Pentecôtiste et Charismatique (EPCRA) ainsi que le président du Forum Chrétien Mondial.

⁶⁵ J.-D. Plüss, « Le culte pentecôtiste : entre sources d'identité et défis contemporains », J.-C. Boutinon – R. Hanss, *Le culte pentecôtiste*, Collection d'études pentecôtistes n°4, Léognan, SFE, 2019, p. 3-13, p. 7.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ J.-Y. Carlier, *op. cit.*, p. 143.

⁶⁸ J.-D. Plüss, *op. cit.*, p. 7.

dénominations pentecôtistes réparties dans le monde, chacun doit veiller à bien définir sa théologie pour ne pas se perdre dans un océan de doctrines et rester à l'écoute des directions du Saint-Esprit qui unifient le corps invisible du Christ ».⁶⁹

Nous rejoignons Lavie sur la nécessité pour les ADD de définir et d'écrire leur théologie afin de maintenir leur identité. La présence d'une théologie « transversale » ou pour reprendre Plüss « publique » qui concerne principalement le culte (uniformité dans les pratiques) a permis aux ADD de renouer avec un certain succès,⁷⁰ mais explique aussi certaines des problématiques que nous avons mentionnées : la dépendance émotionnelle, la surenchère religieuse, l'individualisme du croire.

En relation avec la vision qu'a Hauerwas de la théologie, nous aimerions donner quelques pistes de réflexion. Comme nous l'avons déjà noté la théologie est pour Hauerwas au service de L'Église. Ce point est essentiel chez lui. Il écrit : « (j)'ai fortement insisté sur le fait que la théologie est une discipline pratique au service de l'église ».⁷¹ Elle doit être utile à ceux à qui elle s'adresse : les chrétiens.⁷² Hollenweger va dans ce sens lorsqu'il écrit : « (l)'exégèse critique n'est pas en faillite parce qu'elle est erronée, mais parce qu'elle ne peut rendre ses idées fertiles pour le croyant normal ; et il en est ainsi, parce qu'elle n'est pas testée dans la praxis de la liturgie et de l'homilétique ».⁷³ Nous avons mentionné les emphases sur l'expérience de L'Esprit – par exemple : dans le domaine de la conversion, des paroles prophétiques, de la sanctification, du culte – qui dévalorise la relation du croyant à l'Église. La réflexion théologique sera productive pour les ADD, dans un monde globalisé et post-moderne, si elle est en phase avec la spiritualité pentecôtiste, c'est-à-dire : une théologie qui aide les croyants pentecôtistes à comprendre et à expliquer les expériences de l'Esprit, et à leur donner un cadre pour ne pas aller au-delà de

⁶⁹ X. Lavie, « Quel avenir pour le pentecôtisme français dans un monde globalisé ? », in *Pentecôte*, Hors-série 2018, p. 113.

⁷⁰ Cf. J.-Y. Carlier, « Mondes pentecôtistes et charismatiques : quelle frontière à l'enthousiasme ? », in S. Fath, J. P. Willaime (dir.), *La nouvelle France protestante. Essor et recomposition au XXI^e siècle*, Genève, Labor et Fides, 2011, p. 138-152, p. 147.

⁷¹ « I have strongly insisted that theology is a practical discipline in service to the church », *WT*, p. 116.

⁷² *WT*, p. 110.

⁷³ « Critical exegesis is not bankrupt because it is wrong, but because it cannot make its insights fruitful for the normal believer ; and this in turn is because it is not tested in liturgical and homiletical praxis », W. J. Hollenweger, *Pentecostalism : Origins and developments worldwide*, Peabody, Hendrickson Publishers, (1^{re} édition 1997), 2005, p. 197.

l'Écriture. Le pentecôtisme doit exprimer clairement sa théologie, ses intuitions des débuts, par une pneumatologie vérifiable dans la praxis de l'Église.

C'est aussi par des revues, des journées d'études, à caractère pastoral, que les théologiens peuvent apporter des « outils » qui enrichissent la réflexion des pasteurs pour l'exercice de leur ministère. Différentes revues ont été publiées, pour les pasteurs, durant des décennies : *Esdras*, *Serviteurs de Dieu*, *Ressources spirituelles*. Aujourd'hui la revue *Ressources spirituelles* est devenue *Ressources Pastorales* et continue à être publiée. Elle est une adaptation du journal *Enrichment* publié par les *Assemblées de Dieu* américaines. Cependant il nous manque une analyse précise pour savoir quel a été leur impact chez les pasteurs des *ADD de France*.⁷⁴

Déjà, par les possibilités présentes dans les *ADD de France*, les théologiens peuvent apporter leur contribution : à l'*Institut Biblique de Bordeaux* (ITB) lequel forme des pasteurs ; à la revue des *ADD de France* : *Pentecôte* ; aux conventions nationales ; aux pastorales de région.⁷⁵ Cette contribution sera productive dans la mesure où les dons de chacun seront reconnus (cf. 1 Pi 4, 10). Le défi pour les théologiens des *ADD* est de bien communiquer en prenant en compte l'histoire de leur mouvement et en ayant une compréhension claire de leur mission qui consiste à être au service de l'Église. Ceci pour éviter, si possible, les échecs et malentendus du passé.

1.2.2) La tradition, une ressource pour l'Église

La volonté du pentecôtisme français (type *ADD*) de ne pas se détacher de ses racines historiques est un sujet d'actualité.⁷⁶ Dans notre présentation du pentecôtisme, nous avons souligné sa difficulté de se référer à une tradition, à une mémoire religieuse. Le manque de références à son histoire risque, comme nous

⁷⁴ La revue *Esdras* n'est plus publiée ; la revue *Serviteurs de Dieu* a été publiée de 1976 à 2016 : <https://www.serviteurdiedieu.fr/la-revue-serviteur-de-dieu/> ; la revue *Ressources Spirituelles* (de 2001 à 2014) est devenue *Ressources Pastorales* depuis 2014 (cf. <https://sentinelles.info/ressources-pastorales/>), les éditions *inspirations* en assurent désormais la publication : <https://www.editionsinspiration.com/store/c24/ressources-pastorales>.

⁷⁵ Dans l'Île de France, des réunions pastorales appelées « ressources » sont organisées et invitent des théologiens. Une présence plus importante de théologiens est observée à l'ITB.

⁷⁶ Les thèses de pentecôtistes français (A Antoine, F. Morin) en cours de rédaction le montrent ainsi que le premier numéro du journal théologique des *ADD*, Collection d'études pentecôtistes sur « l'identité pentecôtiste » de 2013.

l'avons mentionné, dans les années à venir, d'éloigner le pentecôtisme classique (ADD) de ses intuitions fondatrices.

Hauerwas voit dans la tradition un élément important pour construire une ecclésiologie qui ne se détache pas de son expérience théologique du passé. Dans l'approche de Hauerwas, le croyant construit son identité à partir du récit biblique et d'une communauté qui l'interprète à la lumière de son héritage historique. Il voit dans la tradition une ressource pour maintenir le dialogue entre le passé et le présent.

Le Saint-Esprit et la tradition

Le Saint-Esprit agit, dans l'ecclésiologie de Hauerwas, par les pratiques de l'Église héritées de la tradition. Dans le pentecôtisme par contre, le Saint-Esprit est libre d'agir indépendamment de la communauté et d'une tradition. D'après Chan, l'emphase mise sur la liberté de l'Esprit coupe les communautés pentecôtistes de leurs racines historiques. Il écrit : « l'accent que le pentecôtisme met sur la liberté de l'Esprit menace de séparer l'Église de ses racines historiques ».⁷⁷ Selon Hanss, la coupure viendrait de la difficulté à comprendre qu'une tradition n'entrave pas la vie apportée par le Saint-Esprit : « (u)ne croyance semble demeurer : celle de l'incompatibilité entre le développement d'une tradition d'Église et en son sein une puissante action du Saint-Esprit pérenne ».⁷⁸ Cette position trouverait sa source dans la parabole du vin nouveau dans les outres neuves⁷⁹ qui a conduit le pentecôtisme à ne pas se forger une tradition, mais à faire systématiquement « peau neuve ».⁸⁰ S'il y a un danger dans une forme de « domestication » du Saint-Esprit, en faveur d'une tradition et de ses pratiques, il y a également un danger dans une vision où le Saint-Esprit agit indépendamment de la communauté et des acquis du passé.⁸¹ La difficulté est de trouver le bon équilibre entre ces deux extrêmes. Le concept d'un Esprit qui traverse l'histoire de l'humanité et de l'Église, peut aider les pentecôtistes à vivre une relation paisible et constructive avec les héritages du passé. Car, comme

⁷⁷ « ... the Pentecostal emphasis on the freedom of the Spirit threatens to sever the church from its historical roots », S. Chan, *Pentecostal Ecclesiology : An Essay on the Development of Doctrine*, Blandford Forum, Deo Publishing, 2011, p. 69.

⁷⁸ R. Hanss, « Les chemins de construction de l'identité pentecôtiste », in J.-C. Boutinon (dir.), *L'identité pentecôtiste*, *Collection d'études pentecôtistes* n°1, Léognan, SFE, 2013, p. 41-58, p. 44.

⁷⁹ Cf. Mc 2, 22.

⁸⁰ R. Hanss, *op. cit.*, p. 44s.

⁸¹ S. Chan, *Pentecostal Ecclesiology : An Essay on the Development of Doctrine*, Blandford Forum, Deo Publishing, 2011, p. 69.

l'écrit Chan : « (l)'Église de l'Esprit, c'est celle où la vérité est cohérente, d'un point de vue historique et charismatique ». ⁸²

Un vide à combler

La spiritualité pentecôtiste s'est façonnée d'après la doctrine et les pratiques de l'Église, décrites par les synoptiques, le livre des Actes et les lettres de Paul. ⁸³ Le pentecôtisme en tant que mouvement de restauration s'est affranchi d'une mémoire ecclésiale, d'une histoire acquise depuis deux millénaires. La pneumatologie pentecôtiste a créé, d'une certaine manière, un vide historique entre l'Église du début de notre ère et les événements du début du XX^e siècle qui ont conduit au pentecôtisme. Nous voulons modérer ce propos en notant la présence d'une tradition théologique au début du pentecôtisme français par l'origine des pasteurs (réformée, baptiste, salutiste) ; ⁸⁴ ainsi qu'une sorte de lignée croyante rattachée aux réveils qui fait partie de la mémoire pentecôtiste, de son identité, et qui se trouve mentionnée dans les recherches des auteurs pentecôtistes ⁸⁵, étant aussi présente dans les lectures de certains croyants. ⁸⁶ Cette conscience d'une lignée croyante demeure néanmoins limitée. Selon Hauerwas, le croyant, en tant qu'être historique, a besoin d'appartenir à une histoire, une lignée d'où il tire une cohérence de sa vie et l'explication des valeurs morales auxquelles il s'attache. La prise en considération des acquis du passé aiderait le pentecôtisme à maintenir une mémoire qui servirait de base à sa réflexion ecclésiale et à développer une tradition de vérification morale. Car, comme le souligne Hauerwas, « aucune communauté ne peut ni ne devrait se dispenser de développer une tradition de vérification morale incarnant la sagesse de cette communauté sur des questions propres à sa nature ». ⁸⁷ L'Église est une « communauté de discours moral », c'est-à-dire une communauté qui analyse les

⁸² « The church of the Spirit is where truth as historical and charismatic cohere », S. Chan, *Pentecostal Ecclesiology: An Essay on the Development of Doctrine*, Blandford Forum, Deo Publishing, 2011, p. 70.

⁸³ R. Hanss, « Les chemins de construction de l'identité pentecôtiste », in J.-C. Boutinon (dir.), *L'identité pentecôtiste*, Collection d'études pentecôtistes n°1, Léognan, SFE, 2013, p. 41-58, p. 45.

⁸⁴ J.-Y. Carluier, F. Morin, « Les deux premières générations des pasteurs pentecôtistes des Assemblées de Dieu de France (1930-1960) : les origines confessionnelles », in *Cahiers de l'APF*, n°45-46, 2016-2017, p. 81 à 100.

⁸⁵ Citons : G. R. Stotts, *Le pentecôtisme au pays de Voltaire* (trad. par L. Benquet-Mallet), Grézieu-la-Varenne, Viens et Vois, 1982, p. 11-44.

⁸⁶ Citons : J. A. Stewart, *Quand l'Esprit descendit* (trad. par R. Rivaud), Miami, Vida, 1981. Livre qui concerne le réveil de 1904-1905 au pays de Galles ; M. Weber (éd.), *Les réveils religieux, Discours de C.-G. Finney*, Monnetier-Mornex, 1991. Les différents livres édités par l'Association EDIPRO qui racontent la foi des cévenoles.

⁸⁷ *RP*, p. 224.

implications de ses engagements de génération en génération.⁸⁸ Cette démarche nous semble nécessaire si les pentecôtistes veulent maintenir leur identité, mais aussi ne pas être dans une séparation systématique entre l'action de l'Esprit et celle de l'Église.

1.3) Des hommes et des femmes dans un projet commun

L'Église est constituée d'hommes et de femmes qui apportent leurs contributions à sa mission. Ils sont d'une certaine manière des « ressources humaines ». Nous avons mentionné dans notre recherche les pasteurs et les modèles. Hauerwas apporte une description de leurs rôles qui peuvent aider le pentecôtisme dans une réflexion de son ecclésiologie.

1.3.1) Le pasteur et son sermon

Le pasteur, pour Hauerwas, est un personnage important, car il travaille à construire l'Église. Il a une place d'autorité par la charge qui lui est confiée de prêcher la Parole aux croyants.⁸⁹ Le pentecôtisme a, comme nous l'avons vu, bâti son ecclésiologie sur une autorité pastorale forte et charismatique.⁹⁰ Chez Hauerwas comme dans le pentecôtisme, la fonction pastorale est essentielle dans la vie de l'Église. Cependant, l'autorité pastorale, chez Hauerwas, est partagée avec d'autres croyants, les modèles.⁹¹ L'autorité du pasteur dépend de la communauté, il n'est pas l'autorité charismatique comme dans le pentecôtisme.

Chez Hauerwas, la dimension communautaire du ministère pastoral se retrouve dans le sermon. La parole prêchée, même si elle s'adresse à l'individu, a des répercussions sur l'ensemble de la communauté : car les progrès du croyant sont aussi ceux de la communauté. Le but de la prédication est de former un peuple nouveau qui incarne le récit de Dieu.⁹² Car « (l)à où la parole de Dieu est prêchée et les sacrements dûment administrés, un peuple se crée ».⁹³ Le sermon qui est

⁸⁸ *RP*, p. 225s.

⁸⁹ *EC*, p. 259.

⁹⁰ Voir partie 1, 2.2.2.

⁹¹ Voir partie 3, 2.1.5.

⁹² *CET*, p. 60.

⁹³ *EC*, p. 208.

efficace, pour Hauerwas, est celui qui transforme, non seulement les individus, mais aussi la communauté.⁹⁴

Cette vision de la prédication qui cherche à former un peuple nouveau n'est pas forcément intégrée dans le pentecôtisme. Sur le contenu de la prédication pentecôtiste Laurent Amiotte-Suchet⁹⁵ écrit : « (p)our le converti, ce qui fait la qualité d'une prédication, c'est qu'elle lui parle, à lui, ici et maintenant, qu'elle touche son cœur en répondant à ses préoccupations présentes ». ⁹⁶ Cette description caractérise le pragmatisme de la prédication pentecôtiste qui cherche en premier à parler à l'individu et de ce qui le préoccupe. Elle répond aussi à une foi individuelle qui, avant d'être communautaire, cherche à rencontrer Dieu dans le culte. Le fait que le pasteur travaille à former une communauté nouvelle souligne son lien avec l'Église. Ce lien est, des moments, mis en question par une frange du pentecôtisme qui oppose les charismes à la communauté chrétienne.⁹⁷

Nous avons mentionné la surenchère du religieux qui ne favorise pas le développement moral du croyant.⁹⁸ Hauerwas invite les pasteurs à ne pas faire de l'Église un produit du marché, mais à se laisser former par le récit biblique pour être utile aux croyants.⁹⁹ Il y a donc un défi pour les pasteurs de trouver un juste équilibre entre les réalités contemporaines et les modèles néotestamentaires. Mary Healy¹⁰⁰ souligne le rapport entre les auditeurs et celui qui prêche. Elle écrit : « (c)e qu'éprouvent les gens est souvent en corrélation directe avec ce qui est prêché ». ¹⁰¹ Le pasteur est un canal incontournable dans la construction de la communauté de foi, mais pour Hauerwas il ne peut réaliser son ministère seul.

⁹⁴ *CET*, p. 60.

⁹⁵ Laurent Amiotte-Suchet est actuellement responsable de recherches à la *Haute école de santé Vaud* (Suisse).

⁹⁶ L. Amiotte-Suchet, « Le pasteur pentecôtiste. Un fil conducteur entre le ciel et la terre », *Théologiques* 17, n°1, 2009, p. 95-115, p. 109.

⁹⁷ Voir partie 1, 2.4.6.

⁹⁸ Voir partie 1, 2.4.1.

⁹⁹ *EC*, p. 227.

¹⁰⁰ Docteur en Théologie biblique, membre de la commission pontificale au Vatican.

¹⁰¹ M. Healy, « Baptême dans l'Esprit Saint, sacrements et vie ecclésiale contemporaine (trad. P. M. Desjardins) », in *ISTINA*, LIX, n°2-3, avril-septembre 2014, p. 297-311, p. 308.

1.3.2) Le modèle, une aide précieuse pour l'Église

La présence de modèles est indispensable, car ils expliquent par leur vie, le récit qui est prêché, incarné par les pratiques de la communauté.¹⁰² Le modèle est un disciple et en même temps un leader, car il influence et encourage les autres croyants à suivre la foi de la communauté.

La transmission du mode de vie auquel le Christ appelle les croyants nécessite des modèles, des « exemples visuels ». Ce principe se retrouve dans les propos de l'apôtre Paul (Cf. Ph 3, 17 ; 1 Tm 4, 12 ; Tite 2, 7). L'idée de modèle est connue dans le pentecôtisme, mais a besoin de se développer, en trouvant des applications plus spécifiques, par exemple le suivi des nouveaux baptisés, leur parrainage à moyen ou long terme. Ce point nous semble important pour l'accueil et l'apprentissage des nouveaux convertis. Le parrainage peut aider à surmonter les désillusions qu'entraîne la découverte des réalités de la vie d'Église (le péché, les tensions, les épreuves...) et qui éloignent les croyants de la communion. Le concept de modèle appelle à construire une ecclésiologie qui ne s'appuie pas uniquement sur le pasteur ou une équipe pastorale, mais sur d'autres croyants. D'où la suggestion, pour les pasteurs, de former des personnes (des modèles) qui acceptent de vivre les exigences de l'évangile pour qu'elles puissent à leur tour aider et encourager les autres. La présence de modèles valorise l'Église dans son rôle formateur, et la rendent légitime aux yeux des autres croyants, car leurs vies témoignent que le Christ et l'Église sont leurs sources d'inspiration. Les modèles sont des canaux qui expliquent les raisons d'une vie d'Église et aident à lutter contre l'individualisme moderne.

2) Une communauté accueillante

Un autre élément qui ressort de notre thèse concerne le rôle essentiel de la communion au sein de la communauté chrétienne. Pour Hauerwas, « la vie morale du chrétien ne peut être un accomplissement individuel. Elle exige une communauté d'amis que nous appelons l'Église, pour défier notre dérive endémique vers

¹⁰² Voir partie 3, 2.1.5.

l'aveuglement personnel ». ¹⁰³ La communion aide chaque croyant à veiller sur sa vie. Elle consiste aussi à prendre soin des plus faibles (la personne handicapée, l'enfant à naître, l'étranger, etc.), à soutenir ceux dont la vie est perturbée, en voulant vivre pacifiquement ; ¹⁰⁴ à vivre des relations vraies qui favorisent la confiance indispensable dans la formation du disciple. Dans l'idée de communion, le croyant accepte de perdre sa liberté (la mort à soi), une nécessité pour l'acquisition du caractère de disciple. Elle demande le dépassement d'une posture individualiste, où le croyant reste le maître de sa vie, pour passer à une posture où le croyant engage sa vie dans la foi de la communauté.

La communion est la conséquence du vécu du récit biblique. Hauerwas définit la communauté comme un lieu où un récit est la base commune de sa constitution. ¹⁰⁵ La communauté de foi est le lieu où l'Écriture est interprétée et incarnée. L'Église, en vivant le récit biblique, rend intelligible la foi chrétienne et la signification d'être le « corps de Christ ». L'Église n'est pas seulement le corps de Christ par le Saint-Esprit, mais elle l'est aussi par le vécu des croyants du récit. Le récit unit les individus dans une même histoire. Le récit biblique, avant d'être une source d'éthique, de doctrine, et avant de livrer une série d'expériences possibles, est en premier une histoire spécifique. ¹⁰⁶ En affirmant le caractère narratif de la communauté de foi, Hauerwas voit l'Église comme la présence concrète du corps de Christ. ¹⁰⁷

Nous désirons montrer, dans ce chapitre, que le concept de communion selon le modèle proposé par Hauerwas, peut inspirer le pentecôtisme dans une approche innovante du discipulat et de la sanctification.

2.1) Un concept pneumatologique

Hauerwas pose donc la question du type de communion qui doit exister entre les croyants. Dans le pentecôtisme, l'idée de communion est généralement définie en

¹⁰³ « ... Christian moral life cannot be an individual achievement but requires a community of friends we call the church to challenge our endemic drift toward selfdeception », *GC*, p. 147.

¹⁰⁴ *RP*, p. 246.

¹⁰⁵ *CC*, p. 60s.

¹⁰⁶ N. Blough « Récit, communauté ecclésiale et interprétation biblique », in N. Blough (dir.), *De l'Écriture à la communauté de disciples*, Charols, Excelsis, 2016, p. 13-32, p. 14.

¹⁰⁷ *CET*, p. 61.

termes de relations fraternelles dans le culte, les agapes et les activités de l'Église. En quelque sorte elle est comprise en termes de vie collective et de dynamique sociale.¹⁰⁸ Certes, la communion est aussi la conséquence des fruits de l'Esprit, mais elle n'a pas la valeur que lui accorde Hauerwas dans le développement moral du croyant.

La communion est, chez Hauerwas, essentielle dans l'acquisition du caractère de disciple, elle est la conséquence de la présence de l'Esprit dans l'Église. Il donne à l'idée de communion une dimension d'amitié, d'intimité qui n'est possible que dans un climat de confiance.¹⁰⁹ Dans son commentaire sur les communautés de l'Arche, Hauerwas reconnaît que le type de communion au sein de l'Arche ne peut exister sans l'aide du Saint-Esprit.¹¹⁰ L'accent de Hauerwas sur la communion, vient de son interprétation de l'effusion de l'Esprit le jour de la pentecôte et de son approche de l'homme en tant qu'agent. La Pentecôte permet aux hommes de s'écouter, de vivre des relations nouvelles.¹¹¹ L'Esprit Saint est pour Hauerwas relationnel et communautaire : « (c)omme le Saint-Esprit est intensément communautaire, relationnel et incarné, nous avons l'Église ». ¹¹²

Frank Macchia s'accorde avec la position de Hauerwas sur l'aspect relationnel et communautaire du Saint-Esprit. Selon Macchia la « *koinonia* est implicitement un concept *pneumatologique*, dans l'Écriture. Après avoir reçu l'Esprit à la Pentecôte, l'Église a apprécié la *koinonia* (Ac 2, 42) ». ¹¹³ Pour le théologien pentecôtiste, le baptême de l'Esprit est « profondément personnel » sans être une « expérience individualiste ». ¹¹⁴ Cette remarque est importante, car elle insiste sur le fait que l'expérience du baptême de l'Esprit, tout en étant personnelle, est en même temps une expérience qui réconcilie et unit les personnes entre elles. Le jour de la

¹⁰⁸ S. Chan, « Jesus as Spirit-Baptizer: Its Significance for Pentecostal Ecclesiology », in, J. C. Thomas (éd.), *Toward a Pentecostal Ecclesiology*, Cleveland, CPT Press, 2010, p. 139-156, p. 155.

¹⁰⁹ Cf. *HS*, p. 78-80 ; *RP*, p. 104.

¹¹⁰ *LG*, p. 90.

¹¹¹ *ADG*, p. 337.

¹¹² « Because the Holy Spirit is intensely communitarian, relational, and embodied, we have the church », *HS*, p. X.

¹¹³ « ... *koinonia* is implicitly a *pneumatological* concept in Scripture. The church, after receiving the Spirit at Pentecost, enjoyed *koinonia* (Acts 2/42) », F. D. Macchia, *Baptized in the Spirit: A Global Pentecostal Theology*, Grand Rapids, Zondervan, 2006, p. 163.

¹¹⁴ F. D. Macchia, *op. cit.*, p. 166.

Pentecôte, les disciples se mirent à parler les langues des nations,¹¹⁵ qui symbolisent, pour Macchia, la réconciliation avec les hommes d'autres cultures.¹¹⁶ Il écrit : « (l)a réconciliation commune et la communion ont été mises au monde avec le baptême de l'Esprit, même dans l'expérience de Paul, à travers un fossé de blessure, de crainte et de méfiance ».¹¹⁷

Nous avons mentionné le pacifisme radical de Hauerwas qui nécessite une communauté formée par une spiritualité qu'il qualifie de « spiritualité de la paix », caractérisée par les vertus de patience et de joie.¹¹⁸ La « spiritualité de la paix » permet aux chrétiens de faire face aux tragédies inexorables que peuvent entraîner leurs convictions, de ne pas répondre, par exemple, à la violence ;¹¹⁹ mais aussi d'accueillir le prochain et de vivre la paix du Christ. Hauerwas souligne l'importance de la communion qui aide les croyants à se soutenir face aux difficultés de la vie, à s'encourager, à progresser ensemble.

Mais à en croire Hauerwas, les rapports des croyants ressemblent parfois à ceux qui existent dans notre société, où l'on « apprend à voir l'autre comme un étranger ».¹²⁰ La communauté de foi devrait refuser ce type de vision.¹²¹ Pour Hauerwas les croyants progressent quand ils acceptent que les autres – les membres d'une même communauté ou ceux de l'extérieur – les questionnent sur leur foi, sur leurs coutumes, sur leurs modes de vie.¹²² L'étranger est, en fin de compte, celui qui vient troubler les illusions et la tranquillité du croyant. Il interroge son « cercle d'amis » qui ne le questionne plus sur sa vie et qui le tranquillise dans ses illusions.¹²³ Pour Hauerwas, la vie du croyant se transforme quand il accepte d'accueillir l'étranger.¹²⁴ L'Église est constituée de personnes qui se sont ouvertes à Dieu et qui, à leur tour, sont capables de s'ouvrir aux autres sans crainte et

¹¹⁵ Ac 2, 4-11.

¹¹⁶ F. D. Macchia, *op. cit.*, p. 166.

¹¹⁷ « Communal reconciliation and communion were birthed with Spirit baptism even in Paul's personal experience of it across a gulf of hurt, fear, and suspicion », F. D. Macchia, *op. cit.*, p. 167.

¹¹⁸ Voir partie 3, 2.4.6.

¹¹⁹ *RP*, p. 245.

¹²⁰ *EC*, p. 182.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² Voir par exemple : *EC*, p. 182s ; *RP*, p. 242s.

¹²³ *RP*, p. 242.

¹²⁴ Cf. *RP*, p. 243.

ressentiment.¹²⁵ Hauerwas écrit au sujet de ceux qui composent l'Église : « (l)'hospitalité fait partie de leur sainteté, car ils ont appris comment accueillir l'étranger comme la présence même de Dieu ».¹²⁶ Hauerwas compare donc la communion entre les croyants à celle que chaque chrétien devrait entretenir avec son Dieu. Accueillir l'étranger, notre coreligionnaire, est une autre façon d'accueillir Dieu.

L'idée d'accueillir l'étranger est aussi développée par Amos Yong, théologien pentecôtiste, dans son approche d'une « théologie de l'hospitalité » (theology of hospitality) pour favoriser le dialogue interreligieux. Son approche consiste à dire que la diversité des langues à la Pentecôte est un revêtement de puissance, pour une diversité de pratiques et de témoignages au sein de l'Église, en fonction des différents individus et cultures rencontrés.¹²⁷ L'auteur observe que l'idée de l'hospitalité est présente dans l'ensemble du récit biblique, avec notamment les nombreuses lois données au peuple hébreu, l'invitant à aimer et à accueillir l'étranger (cf. Ex 22, 21 ; 23, 9 ; Dt 10, 19) ;¹²⁸ mais aussi dans l'histoire de Jésus et de l'Église naissante qui prenait au sérieux la pratique de l'hospitalité.¹²⁹

Accueillir, c'est se reconnaître soi-même comme un voyageur et un étranger.¹³⁰ Jésus accueillait et était accueilli. Accueillir l'étranger, celui qui ne partage pas la même foi, c'est rencontrer par lui le Christ et devenir en quelque sorte l'invité.¹³¹ La théologie de l'hospitalité met l'accent sur la réversibilité : le croyant est à la foi celui qui accueille (l'hôte), mais aussi celui qui est accueilli (l'invité).¹³² La pratique de l'hospitalité est l'apprentissage d'une vie qui cherche à être fidèle à celle du Christ.¹³³ Le résultat n'est pas une sorte de syncrétisme, mais la libération par l'Esprit de vérité des craintes, des peurs de l'autre, de l'étranger et, par le même Esprit, le discernement de la voix du bon berger au milieu de beaucoup d'autres

¹²⁵ *RP*, p. 246s.

¹²⁶ *RP*, p. 247.

¹²⁷ A. Yong, *Hospitality and the Other : Pentecost, Christian Practices, and the Neighbor*, New York, Orbis Books, 2008, p. xv, 59. A. Yong, *In the Days of Caesar : Pentecostalism and Political Theology*, Grand Rapids/Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2010, p. 239.

¹²⁸ A. Yong, *Hospitality and the Other : Pentecost, Christian Practices, and the Neighbor*, New York, Orbis Books, 2008, p. 108-114.

¹²⁹ A. Yong, *op. cit.*, p. 115.

¹³⁰ A. Yong, *op. cit.*, p. 156.

¹³¹ A. Yong, *op. cit.*, p. 152.

¹³² *Ibid.*

¹³³ A. Yong, *op. cit.*, p. 158s.

voix.¹³⁴ Yong souligne ainsi l'aspect transformant que produit l'accueil de l'étranger.¹³⁵ Le Saint-Esprit est l'Esprit de l'hospitalité du Dieu rédempteur qui invite tous les hommes à son grand festin.¹³⁶ Lorsque les croyants sont revêtus du Saint-Esprit, ils sont aussi appelés à être de fidèles disciples du Dieu hospitalier dans un monde post-moderne et multireligieux.

2.2) Un modèle de discipulat

La communion décrite par nos différents théologiens vient de leur interprétation de l'évènement de la Pentecôte. Le Saint-Esprit apporte une communion entre les croyants qui les unit dans des relations d'amitié fraternelle. D'une certaine manière, appartenir au corps de Christ signifie vivre une communion, suscitée par l'Esprit, qui libère les croyants de leurs a priori et de leur individualisme.

Ce type de communion est, à notre avis, un modèle de discipulat. Un discipulat est un moyen par lequel les croyants apprennent à ressembler au Christ. Il engage le croyant dans un processus transformant, quand celui-ci accepte de vivre la communion décrite selon le modèle néotestamentaire. Ce modèle, où l'hospitalité et les relations d'amitié fraternelle sont au centre de la vie de la communauté, conduit le croyant à se libérer de son individualisme, à abandonner son moi (la dépossession), pour se laisser transformer de l'intérieur. La « mort à soi » trouve son importance dans ce contexte de « formation », car l'accueil demande de s'ouvrir aux autres.¹³⁷ L'accueil suppose des moments de tensions, d'inconforts quand le croyant est confronté à certaines situations ou quand ses actes sont remis en question par les autres. Cette réalité correspond aussi à celle que produit la présence de Dieu qui entre dans la vie du croyant et le bouscule dans ses illusions, lui révèle son péché. Les moments de crises sont une possibilité de progrès, de croissance, d'examen personnel.¹³⁸ Vivre ce type de communion demande la recherche et l'acquisition de vertus (l'amour, la patience...). Car, sans elles une telle communauté ne peut

¹³⁴ A. Yong, *op. cit.*, p. 159.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ A. Yong, *op. cit.*, p. 160.

¹³⁷ Hauerwas présente la « mort à soi » comme une démarche indispensable dans la transformation morale du croyant. Voir partie 3, 2.2.1.

¹³⁸ Voir Jn 15, 1s ; 1 Pi 1, 6s.

subsister.¹³⁹ Les « ressources » de l'Église sont essentielles dans ce modèle de discipulat. Elles le structurent et l'aident à se maintenir durablement dans le temps en le nourrissant par la Parole et les sacrements. Les modèles, dont nous avons parlé précédemment, sont indispensables pour soutenir cette dynamique de formation, et les pasteurs avec les théologiens en sont les « gardiens ». L'idée d'autorité, comme l'envisage Hauerwas, nous semble répondre à cette forme de discipulat car, elle permet que chacun accepte de se discipliner dans le style de vie qui est porté par la communauté.¹⁴⁰ Ce modèle de formation se caractérise aussi par un langage spécifique lequel transmet les croyances de la communauté tirées du récit biblique ;¹⁴¹ soutient et encourage chacun par des paroles bienveillantes, aimantes.¹⁴²

Cependant ce discipulat dépend du culte que chaque croyant rend à Dieu, afin de demeurer ouvert à l'action de sa grâce divine pour être soutenu face aux faiblesses de sa nature pécheresse et d'être renouvelé dans son intelligence (voir Ep 1, 15-19). Ce type de communion explique l'Église et la valorise dans son rôle d'être un lieu particulier pour la vocation de tout croyant : devenir un disciple.

Pour Hauerwas, l'expérience de l'Esprit consiste donc à vivre la communion qui doit caractériser l'Église. Il va à l'encontre du pragmatisme pentecôtiste qui voit dans l'expérience de l'Esprit une réponse immédiate aux attentes du croyant ainsi qu'à une possibilité de transformation personnelle. Hauerwas présente la vie chrétienne comme un style de vie et non comme un ensemble de doctrines et de normes morales à respecter, même si celles-ci sont bien présentes. Il comprend l'Église comme une contre-culture, et la communion est l'une des expressions visibles. Elle répond à la situation morale précaire de l'homme moderne, déraciné de sa culture et de son histoire. L'Évangile est une culture avec un langage, avec un mode de vie qui se traduit par une vie sociale spécifique au sein de la communauté de foi. Cette communion constitue un contexte social et culturel où les croyants s'identifient, puisent les raisons et les explications de leur foi, et trouvent un lieu où ils prennent soin les uns des autres pour se maintenir dans leur suivance au Christ.

¹³⁹ Cf. *RP*, p. 188.

¹⁴⁰ Voir partie 3, 2.1.

¹⁴¹ Voir partie 2, 2.4.6.

¹⁴² Voir partie 3, 2.4.4 et 3, 2.4.7.

Robert E. Webber (1933-2007), théologien évangélique américain connu pour son travail sur le culte et l'Église primitive voit dans la communion un moyen de former des disciples du Christ. Il rejoint la pensée de Hauerwas lorsqu'il suggère que l'Église, pour rendre témoignage au monde, doit en premier être une communauté qui vit la réalité du Royaume. Cette réalité commence « avec un corps sain et bien vivant, de gens qui croient, adorent, deviennent des disciples, se nourrissent et ont une activité sociale – une Église qui est la continuité de la présence incarnée de Jésus dans le monde – une incarnation par la communauté de ce qui est prêché ».¹⁴³ Il montre que le témoignage au monde commence par une Église en « bonne santé ». La bonne santé de la communauté favorise son expansion. Les personnes ne sont pas nécessairement attirées par l'Église parce qu'elle a mis en place un « programme d'assimilation » mais parce qu'elle dégage une « personnalité positive » (*positive personality*) qui se traduit par : l'engagement des membres, le langage positif, l'amitié fraternelle, l'accueil bienveillant, le désir des croyants de voir de nouvelles personnes se joindre à eux.¹⁴⁴ Ce type de communauté est fondée sur l'hospitalité.¹⁴⁵ L'hospitalité est au coeur de l'identité chrétienne.¹⁴⁶ Pour Webber, l'hospitalité est l'expression du Royaume de Dieu et constitue un type de communion où les membres s'attachent graduellement à vivre la foi de la communauté :

« (l)a communauté accueillante est une sorte "d'évangélisme de transmission culturelle" opposé à l'approche de la modernité qui est plus axée sur la confrontation. Comme l'évangélisme de Jésus, l'Église invite les gens dans la communauté afin qu'ils puissent "voir" et "expérimenter" un peuple qui est radicalement engagé à vivre les principes du Royaume. Cette communauté n'est pas seulement ouverte aux autres, mais engagée dans le témoignage. À mesure que ceux qui sont en recherche fréquentent ce genre de communauté, l'engagement devient réalité et, à l'instar de ceux qui les entourent, ils assument progressivement le caractère communautaire de la foi et l'engagement qu'il exige ».¹⁴⁷

¹⁴³ « ... with a healthy, vital body of believing, worshiping, discipling, nurturing, and socially active people – a church that is the continuation of the incarnate presence of Jesus in the world – a communal embodiment of what is preached », R. E. Webber, *Journey to Jesus : The Worship, Evangelism, and Nature Mission of the Church*, Nashville, Abingdon Press, 2001, p. 70.

¹⁴⁴ R. E. Webber, *Journey to Jesus : The Worship, Evangelism, and Nature Mission of the Church*, Nashville, Abingdon Press, 2001, p. 70s.

¹⁴⁵ R. E. Webber, *op. cit.*, p. 71.

¹⁴⁶ R. E. Webber, *op. cit.*, p. 72.

¹⁴⁷ « The hospitable community is a kind of "cultural transmission evangelism" as opposed to the more confrontational approach of modernity. Like the evangelism of Jésus, the church invites people into community so that they can "see" and "experience" a people radically committed to living out the principles of the Kingdom. This is a community not only open to others, but one committed to be a witness. As the seeker

Pour l'auteur, une telle communauté apporte des réponses au monde post-moderne où la famille n'est plus le centre de vie, mais se fracture avec pour conséquence l'individualisme comme mode de vie autonome. Lorsque les croyants vivent la communion selon les principes du Royaume de Dieu, ils redécouvrent la valeur de la communauté de foi, de la famille.¹⁴⁸

2.2.1) La conversion et l'Église

Nous avons vu que dans le pentecôtisme la conversion consiste en une rencontre personnelle avec le Christ qui déjà apporte au croyant des modifications de comportements, des convictions quant à son rapport à Dieu et au monde.¹⁴⁹ Le lien entre conversion et Église n'est pas toujours bien établi dans le pentecôtisme, même si nous pensons que la conversion ne dépend pas d'un contact physique avec l'Église locale. Cependant la conversion d'un individu engendre le désir de se joindre à d'autres croyants (Cf. Ac 2, 41s).

Pour Hauerwas la conversion est la rencontre avec une communauté où se développe un style de vie qui favorise l'accueil et la formation des personnes.¹⁵⁰ L'idée de conversion est un apprentissage de tous les jours qui permet au caractère de se développer par l'acquisition des vertus chrétiennes qui prennent forme dans la vie du croyant. La conversion, chez Hauerwas, est donc une construction morale, une appropriation de l'identité chrétienne qui demande du temps. D'après Hauerwas l'homme devient un être nouveau par l'Église ; car il comprend la conversion comme l'incorporation de l'individu dans la communauté par le baptême.¹⁵¹ Dans une pensée similaire Bonhoeffer écrit :

« (p)ersonne ne devient un homme nouveau si ce n'est dans l'Église, par le corps de Christ. Quiconque veut devenir un être humain nouveau par lui-même en reste au vieil homme. Devenir un être humain nouveau signifie entrer dans l'Église, devenir membre du corps du Christ. L'homme nouveau, ce n'est pas l'individu justifié et sanctifié, c'est l'Église, le corps du Christ, le Christ ».¹⁵²

becomes associated with this kind of community, the commitment is caught, and, like those around them, the seekers gradually assume the communal character of faith and the commitment it demands », *ibid.*

¹⁴⁸ R. E. Webber, *op. cit.*, p. 73.

¹⁴⁹ Voir partie 1, 2.3.

¹⁵⁰ Voir partie 2, 2.3.

¹⁵¹ Cf. W. H. Willimon, S. Hauerwas, *Lord, Teach us : The Lord's Prayer & the Christian life*, Nashville, Abingdon Press, 1996, p. 16.

¹⁵² D. Bonhoeffer, *Vivre en disciple* (trad. par B. Lauret et H. Mottu), Genève, Labor et Fides, 2009, p. 201s.

L'homme nouveau, pour Bonhoeffer, est appelé à croître jour après jour dans le lieu qui correspond à sa nouvelle nature : l'Église. À notre avis le croyant n'est pas seulement un être nouveau par la conversion, mais aussi en devenir.

La vision qu'a le pentecôtisme de la conversion – qui peut paraître radicale par les transformations qu'elle suppose – ne prend pas, nous semble-t-il, suffisamment en compte le caractère historique et social du croyant (agent). L'individu qui vient à l'Évangile est façonné par son passé, ses expériences, son éducation dont il n'a pas toujours conscience. Certaines communautés chrétiennes sont plus sensibles à l'histoire des personnes comme les centres spécialisés qui aident à sortir de certaines addictions (alcool, drogue). Néanmoins la compréhension qu'a le pentecôtisme d'un agir immédiat de Dieu, dans l'expérience chrétienne, influence son idée de la conversion.

La personne qui vient à Christ se trouve confrontée à de nouvelles normes de vie, des valeurs qui viennent de l'Évangile. Vivre ce nouveau chemin de vie demande du temps et un contexte favorable qui le permet et l'encourage. La conversion consiste aussi à guérir de certaines pratiques, des blessures de la vie, et à s'affranchir d'un mode de pensée pour embrasser celui de l'Évangile. Devenir un homme nouveau demande du temps. C'est pourquoi la communauté chrétienne est aussi une communauté de guérison, de pardon, de restauration par le Saint-Esprit qui aide le croyant à devenir un homme nouveau. L'idée de la conversion comme expérience personnelle avec le Christ nous semble incomplète si l'Église n'y est pas associée. Ceci permettrait de clarifier le rôle de la communauté chrétienne comme associée à l'action de l'Esprit dans la construction morale du croyant.

2.2.2) Les rencontres avec Dieu et les relations d'amitié fraternelle

Nous avons mentionné les rencontres avec Dieu comme favorisant l'individualisme du croyant pentecôtiste. Selon Hanss, il y a dans l'idée de « rencontre avec Dieu », chez les pentecôtistes, la conception qu'elle est aussi une expérience communautaire : « (p)ar ailleurs, l'expérience de l'Esprit reste profondément une expérience communautaire et non pas seulement individuelle comme les sociologues

et certains théologiens aiment à le souligner ». ¹⁵³ Les chants, les prières, l'écoute de la parole prêchée et des paroles dites sous l'inspiration de l'Esprit témoignent, pour Hanss, que la raison d'être et la fonction du culte sont de rencontrer Dieu. ¹⁵⁴ Effectivement le culte est un moment où les croyants rencontrent Dieu ensemble. Cependant, être ensemble, ne signifie pas nécessairement être dans une unité de cœur. Le culte pourrait rester, sans relations fraternelles authentiques, un temps de rencontre individuel avec Dieu. Pour Hauerwas le culte est relationnel et la communauté offre un culte à Dieu lorsqu'elle vit des relations selon le modèle néotestamentaire. L'éthique et le culte sont, pour Hauerwas, liés. Le culte ne se limite pas au rassemblement, mais prend en compte l'ensemble de la vie du croyant. L'idée que le croyant est appelé à rendre un culte à Dieu définit les pratiques chrétiennes. ¹⁵⁵

Dans la spiritualité pentecôtiste, les rencontres avec Dieu sont transformantes, et chez Hauerwas les relations fraternelles ainsi que les pratiques sont transformantes. À notre avis, rencontrer Dieu, c'est rencontrer notre prochain en l'accueillant comme Dieu nous accueille (cf. Rm 15, 7). La qualité du culte apporté par les croyants dépend des relations fraternelles qu'ils entretiennent. C'est alors que la rencontre avec Dieu prend, nous semble-t-il, tout son sens de communautaire. La communion, comme l'envisage Hauerwas, complète l'idée de rencontre et peut atténuer l'effet de l'individualisme du croyant moderne qui constitue un risque pour le pentecôtisme. L'idée de communion qu'apporte Hauerwas oblige les croyants à être dépendants les uns des autres, à vivre des relations authentiques.

Hauerwas encourage les communautés chrétiennes à une communion qui produit la croissance morale chez ceux qui la vivent ou l'incorporent. Entrer dans le corps de Christ c'est entrer dans un lieu où une communion spécifique est vécue. La communion qui vient du Saint-Esprit engendre naturellement la vie, la croissance comme l'enfant (s'il est possible de faire cette comparaison) en gestation. Le croyant au sein de la communauté est au bénéfice d'une vie spécifique favorable à son développement moral. L'approche narrative de Hauerwas fait du récit biblique la

¹⁵³ R. Hanss, « Culte pentecôtiste et expérience de l'Esprit : un culte de la rencontre », in J.-C. Boutinon – R. Hanss, *Le culte pentecôtiste*, Collection d'études pentecôtistes n°4, Léognan, SFE, 2019, p. 15-26, p. 17.

¹⁵⁴ R. Hanss, *op. cit.*, p. 19.

¹⁵⁵ Voir l'article de Hauerwas co-écrit avec Wells, « Christian Ethics as Informed Prayer », in *BC*, p. 3-12 ; voir aussi partie 2, 1.2.7.

norme pour les croyants d'aujourd'hui dans leurs relations fraternelles. Lorsque les pasteurs et autres responsables travaillent à construire une communion décrite par le récit, ils forment les croyants à devenir des disciples du Christ.

2.3) Une autre approche de la sainteté

Chez Hauerwas, la sainteté se vit dans les relations d'amour fraternel et de vérité entre croyants car, « (ê)tre rendu saint par l'œuvre du Saint-Esprit, c'est être rendu participant d'une communauté de vérité qui rend l'amitié possible dans un monde de violence et de mensonges ». ¹⁵⁶ C'est le Saint-Esprit qui rend possible l'amitié, l'amour entre les croyants (Jn 15, 12-17). Vivre l'amour dans l'Église est un défi, car il est plus facile d'aimer ceux qui sont loin que d'aimer ceux avec qui nous servons et prions. ¹⁵⁷ La sainteté est relationnelle et correspond à ce qui est le cœur même de l'œuvre du Saint-Esprit :

« (ê)tre saint, ce n'est pas être moralement meilleur que n'importe qui d'autre que nous connaissons ; être saint, c'est être rendu participant d'une communauté dans laquelle notre vie dépend de ceux que nous connaissons et qui nous connaissent. Être rendu saint, c'est être tenu pour responsable et tenir les autres pour responsables, être aimé et aimer comme nous avons été aimés par Christ, celui qui veut que nous nous aimions les uns les autres, même si un tel amour invite la haine du monde ». ¹⁵⁸

La sainteté est chez Hauerwas relationnelle et permet que les personnes se sentent comme "chez elles" dans l'Église. Dans son commentaire sur Vanier, Hauerwas note que pour le philosophe les commandements de Jésus sont essentiellement amours. Les croyants sont appelés à être des serviteurs, à vivre une communion dans laquelle ils ne se jugent pas et où ils sont toujours prêts à pardonner. Pour Vanier, en participant au lavage des pieds comme aux autres commandements de Jésus, les croyants forment un peuple ouvert à recevoir le Saint-Esprit. ¹⁵⁹

L'accent mis, dans le pentecôtisme, sur une pureté de vie personnelle a, comme nous l'avons souligné, favorisé l'individualisme. D'un côté, elle a entraîné des

¹⁵⁶ « To be made holy by the work of the Holy Spirit is to be made part of a community of truth that makes friendship possible in a world of violence and lies », *HS*, p. 76.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ « To be holy is not to be morally better than anyone we know ; to be holy is to be made part of a community in which our lives depend on those we known and who know us. To be made holy is to be held accountable and hold other accountable, to be loved and to love as we have been loved by Christ, the one who would have us love one anothe even if such love invites the hatred of the world », *HS*, p. 77.

¹⁵⁹ *HS*, p. 80.

conséquences bénéfiques dans les familles en modifiant les comportements (abandon d'une addiction, de mauvais sentiments, une joie renouvelée, etc.). De l'autre côté, elle a favorisé un concept individualiste de la sainteté, avec un fort accent d'obligation.¹⁶⁰ Cette approche de la sainteté a engendré un certain légalisme et conduit, dans le passé, à des mécanismes de contrôle au sein des communautés.¹⁶¹ Ce point de vue est partagé par Keith Warrington pour qui les standards moraux dans le pentecôtisme ne cherchaient pas nécessairement à renforcer la cohésion dans les communautés. Ils indiquaient que la personne qui ne se conformait pas à la praxis de la majorité des croyants courait le risque d'être exclue du groupe.¹⁶²

Matthias Wenk dans son article « The Church as Sanctified Community », suggère qu'une théologie de la sainteté, construite sur l'hospitalité, peut aider les pentecôtistes à surmonter l'inclinaison à l'individualisme.¹⁶³ Il rejoint dans son approche Hauerwas en montrant le caractère relationnel de la sainteté. D'après M. Wenk, la sanctification a toujours eu un impact sur l'ecclésiologie pentecôtiste.¹⁶⁴ A partir du corpus de Paul, des livres de Luc et des textes johanniques,¹⁶⁵ Wenk montre le caractère inclusif de la communauté chrétienne et l'idée de sainteté qui y est associée. Il constate que chez Paul « en tant que sainte communauté, l'Église est plus que l'absence de péché et d'immoralité. C'est la présence de l'Esprit, c'est l'unification avec Christ et ainsi, c'est la présence de la paix, l'acceptation mutuelle et la réconciliation parmi ceux qui sont "avec Christ" ». ¹⁶⁶ Dans l'Évangile de Luc et le livre des Actes, Jésus et ses disciples mangent avec les pécheurs, les païens, et ceux qui sont marginalisés par la société. Selon Wenk, « (a)u cœur de la compréhension inclusive de l'Église et de la sainteté propre à Luc, il y a le motif de la

¹⁶⁰ M. Wenk, « The Church as Sanctified Community », in J. C. Thomas (éd.), *Toward a Pentecostal Ecclesiology*, Cleveland, CPT Press, 2010, p. 105-135, p. 110.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² K. Warrington, *Pentecostal Theology : A Theology of Encounter*, London, T&T Clark, 2008, p. 209.

¹⁶³ M. Wenk, *op. cit.*, p. 105.

¹⁶⁴ M. Wenk, *op. cit.*, p. 111.

¹⁶⁵ Le quatrième évangile et les trois épîtres.

¹⁶⁶ « ... the Church as a holy community is more than the absence of sin and immorality, it is the presence of the Spirit, it is unification with Christ and thus it is the presence of peace, mutual acceptance, and reconciliation among those that are 'With Christ' », M. Wenk, « The Church as Sanctified Community », in J. C. Thomas (éd.), *Toward a Pentecostal Ecclesiology*, Cleveland, CPT Press, 2010, p. 105-135, p. 124.

communion autour de la table ».¹⁶⁷ Concernant la péricope du lavage des pieds (Jn 13, 1-17) Wenk écrit : « (l)e lavage des pieds crée ainsi une communauté de gens qui sont également purs parce que leur pureté n'est pas définie en termes moraux, mais dans leur rencontre commune avec Jésus-Christ à travers l'accomplissement du rite ».¹⁶⁸ La communauté de foi est, pour notre théologien, une communauté inclusive, c'est-à-dire qu'elle accueille tous les individus (sexe, classe sociale, etc.). Le croyant se sanctifie quand il participe au caractère inclusif de la communauté qui demande l'acceptation de tous les humains, « cette acceptation est représentée dans les rites de l'Église (le baptême, l'eucharistie, le lavage des pieds ou les repas ecclésiaux) ».¹⁶⁹ L'analyse de Week à partir des écrits de Paul, Luc et Jean, définit la sainteté en termes de relation, d'acceptation de l'autre, de pratiques ecclésiales qui sous-entendent des conséquences dans la vie morale du croyant. Le processus de sanctification de chaque croyant est la conséquence du vécu de la sainteté de l'Église, son style de vie hospitalier.

Cette vision de la sainteté rend les croyants dépendants les uns des autres. Elle montre que le processus de sanctification ne peut se faire d'une façon individuelle et improvisée, mais dans le contexte de l'Église. Elle correspond à l'idée de Hauerwas sur la sanctification laquelle consiste en un approfondissement du don (salut), jour après jour, dans tous les domaines de la vie du croyant.¹⁷⁰ Être une communauté hospitalière conduit chaque croyant à vivre les implications du don de Dieu dans sa propre vie. La sainteté comme la décrivent Hauerwas et Wenk ne cherche pas à contrôler les personnes mais à les accepter telles qu'elles sont. Cette compréhension de la sainteté peut éviter une approche individuelle, chez les pentecôtistes, de la sanctification qui laisse le croyant seul face à son engagement chrétien, ses échecs, son péché. Elle peut aussi éviter des formes de légalisme, qui ont caractérisé, comme nous l'avons vu, le pentecôtisme.

¹⁶⁷ « At the heart of Luke's inclusive understanding of the Church and holiness is the motive of table fellowship », M. Wenk, *op. cit.*, p. 128.

¹⁶⁸ « Footwashing thus ceates a community of people that are equally clean because their purity is not defined in moral terms but in their common encounter with Jesus through the rite performed », M. Wenk, *op. cit.*, p. 131s.

¹⁶⁹ « This acceptance is enacted in the Church's rites (baptisme, Eucharist, footwashing or ecclesial meals », M. Wenk, *op. cit.*, p. 133.

¹⁷⁰ Voir partie 2, 2.6.4.

3) Une communauté de vertus

Dans notre travail nous avons mentionné la nécessité de la présence d'un « type de personnes » pour que la communauté de foi soit un lieu qui vive les réalités du Royaume.¹⁷¹ Ce « type de personnes » correspond à l'idée que se fait Hauerwas du disciple de Christ : une personne de vertu. Les vertus nommées par Hauerwas sont celles mentionnées dans 1 Co 13, 4-7 et Ga 5, 22s. La spiritualité de l'Église et sa pérennité dépendent, entre autres, des vertus ou des fruits de l'Esprit présents chez les croyants. Les vertus unissent les croyants dans un désir commun de servir les objectifs de la communauté. Les personnes de vertu « ne croient pas que chacun est libre d'agir à son gré, mais que nous sommes tous appelés à développer nos dons particuliers dans le dessein de servir la communauté ».¹⁷² Ainsi chaque croyant devient un acteur indispensable de la vie morale, sociale et politique, portée par la communauté. Les vertus sont, pour Hauerwas, indispensables pour faire mémoire de l'histoire du Christ et la raconter.¹⁷³ Nous avons fait le choix de deux vertus qui nous semblent répondre aux problématiques des ADD sur l'aspect émotionnel et individuel des croyants. Ces vertus conduisent à envisager le baptême de l'Esprit non seulement sous l'angle des dons de l'Esprit, mais aussi sous l'angle des facettes du fruit de l'Esprit.

3.1) L'amour et l'expérience de l'Esprit

Notre recherche a montré l'importance de l'amour dans le travail théologique de Hauerwas. Au niveau du concept de « vision », il permet au croyant de se voir et de voir le monde tel qu'il est.¹⁷⁴ L'amour est le signe de l'œuvre de l'Esprit au sein de la communauté.¹⁷⁵ Il favorise un climat de confiance, nécessaire pour la croissance morale de chacun.¹⁷⁶ Car, le caractère est un don que l'on reçoit par les autres.¹⁷⁷ L'amour qui vient du Saint-Esprit aide la communauté à ne pas succomber à la vitesse de la modernité, pour prendre le temps nécessaire dans l'accueil et

¹⁷¹ Voir partie 3, 2.4.

¹⁷² *RP*, p. 187.

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ *VV*, p. 38.

¹⁷⁵ Cf. *HS*, p. 31.

¹⁷⁶ *HS*, p. 78-80.

¹⁷⁷ *RP*, p. 103s.

l'accompagnement de tous. L'amour est donc impératif pour une communauté qui cherche à former des disciples, à prendre soin des plus faibles. Sans amour, la communauté ne peut se construire selon le modèle néotestamentaire. Il donne tout son sens à la communion fraternelle, le partage et les repas qui caractérisent la communauté nouvelle qu'est l'Église.

L'amour est donc le fruit de l'Esprit qui devrait caractériser le « type de personnes » présentes dans l'Église. Il regroupe à lui seul un ensemble de vertus (cf. 1 Co 13, 4-7). Dans le Nouveau Testament comme dans l'Ancien Testament, l'amour correspond à une dynamique spirituelle. Les prophètes Jérémie et Joël symbolisent l'amour par l'image de la « fiancée » ou de la « jeunesse » (Jr 2, 2s, Os 11, 1s), et le manque d'amour et la lassitude, par l'image de la « vieillesse » (Os 7, 9). Dieu reproche à l'Église d'Éphèse d'avoir abandonné son premier amour, même si celle-ci faisait preuve de persévérance et que l'institution, en quelque sorte, était préservée (Ap 2, 1-7). L'amour, venant de l'Esprit et présent au sein de la communauté, renouvelle l'enchantement, le zèle pour Dieu. Macchia écrit au sujet du Saint-Esprit qui apporte l'amour de Dieu : « (à) son meilleur niveau, la flamme du réveil est celle de l'amour ranimé et augmenté à la fois pour Dieu et pour le monde ».¹⁷⁸ La recherche de « l'expérience de l'Esprit » devrait augmenter l'amour du croyant pour son prochain et sa communauté, si nous considérons que Christ s'est donné pour son Église par amour pour elle (Ep 5, 25).

L'amour et les dons de l'Esprit.

Harold Horton¹⁷⁹ dans son commentaire de 1 Corinthiens 13 associe l'amour aux dons spirituels. Les trois chapitres 12, 13 et 14 de la première épître de Paul aux Corinthiens forment, selon Horton, une seule pensée qui concerne le lien entre l'amour et les dons du Saint-Esprit.¹⁸⁰ Il écrit :

« (1) Corinthiens 13 n'est pas une dissertation sur l'amour. Ce dernier n'est pas le sujet du chapitre. Le sujet, c'est : L'amour, véritable mobile des dons spirituels. La comparaison n'est pas entre les dons spirituels et l'amour,

¹⁷⁸ « The flame of revival at its best is the flame of love rekindled and enhanced, for both God and the world », F. D. Macchia, *Baptized in the Spirit : A Global Pentecostal Theology*, Grand Rapids, Zondervan, 2006, p. 258.

¹⁷⁹ Pasteur pentecôtiste d'origine méthodiste (1880-1969).

¹⁸⁰ H. Horton, *Les dons de l'Esprit* (trad. par N. de Mestral-Demole), Grézieu La Varenne, Viens et Vois, 1980, p. 73.

comme on l'enseigne presque universellement, mais entre les dons spirituels sans l'amour et les dons spirituels avec l'amour ». ¹⁸¹

Pour Horton, le chapitre 13 « traite des dons entre les mains de l'amour et de l'amour contrôlant les dons ». ¹⁸² L'amour et les dons ne sont pas opposés, mais, pour Horton, ils se complètent. ¹⁸³ Donald Gee va dans ce sens quand il écrit :

« (l)a manifestation de la puissance spirituelle la plus grande est obtenue là seulement où les fruits et les dons vont de pair. A cet égard, le Nouveau Testament rapporte soigneusement, que les hommes d'une puissance spirituelle exceptionnelle possédaient non seulement des dons, mais aussi la grâce de Dieu et la bonté (Ac 6, 3 ; 11, 24 ; 16, 3 ; 22, 12 etc) ». ¹⁸⁴

Ainsi les pionniers du pentecôtisme ont pris garde de ne pas mettre uniquement l'accent sur les dons de l'Esprit, mais ont considéré la valeur des fruits de l'Esprit dans l'expression des dons. Ils ont voulu, en se référant au récit néotestamentaire, maintenir un équilibre entre les fruits et les dons de l'Esprit. ¹⁸⁵ Les fruits de l'Esprit sont les changements au niveau de la vie morale du croyant (cf. Ga 5, 22,23). Les dons de l'Esprit (les charismes) sont des capacités extraordinaires qui permettent à ceux qui les reçoivent, en autres, de prophétiser, de guérir les malades, d'opérer des miracles, (cf. 1 Co 12, 7-11).

Dans son article « Le Baptême dans l'Esprit-Saint : évolution du message pentecôtiste », Frank D. Macchia ¹⁸⁶ se réfère à Seymour. D'après Macchia, le baptême dans le Saint-Esprit ne se réduisait pas, pour Seymour, à une expérience individuelle, mais représentait la force de l'amour divin qui crée une communauté de toutes races et de toutes langues. Le sujet n'était pas le parler en langues, mais l'amour qui signifiait, pour le revivaliste, la plénitude de l'Esprit. Macchia écrit : « ... Seymour comprenait le parler en langues comme un signe de l'amour divin, car les langues symbolisent le rassemblement des différents peuples en un seul corps, peu importe la race, le sexe ou le statut social ». ¹⁸⁷ Le Saint-Esprit générait une

¹⁸¹ H. Horton, *op. cit.*, p. 74.

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ D. Gee, *Le fruit de l'Esprit*, Châtenay-Malabry, A. Nicolle (éd.), 1956, (1^{re} édition 1937), p.22.

¹⁸⁵ D. Gee, *op. cit.*, p. 15-17.

¹⁸⁶ F. D. Macchia est professeur de théologie à la Vanguard Université. Il a été président de la Société des études pentecôtistes et rédacteur en chef de la revue *Pneuma*.

¹⁸⁷ F. D. Macchia, « Le baptême dans l'Esprit-Saint : Évolution du message pentecôtiste (trad. par I Pinard) », in *ISTINA*, LVII, n° 4, octobre-décembre 2012, p. 395-409, p. 400.

communauté unie par l'amour divin.¹⁸⁸ Les analyses de Hauerwas et de Seymour sur l'évènement de la Pentecôte sont proches quant au but visé : l'unité des croyants par le Saint-Esprit.

Nous avons noté l'accent mis sur l'expérience de l'Esprit dans le pentecôtisme qui amplifie l'individualisme ou le statut individuel du croyant. Ce constat semble aller à l'encontre des pionniers du pentecôtisme pour qui les expériences de l'Esprit ne pouvaient être dissociées de l'amour, fruit de l'Esprit. Selon Hauerwas lorsque l'Église vit l'amour de Dieu elle vit l'ère de l'Esprit.¹⁸⁹ Si notre analyse est bonne les expériences de l'Esprit, vécues selon le modèle néotestamentaire devraient, si elles sont associées à l'amour, maintenir l'unité des croyants et leur attachement à la communion de l'Église. Ce constat questionne sur l'utilité ou sur la plénitude de certaines expériences de l'Esprit qui maintiennent le croyant dans son individualisme.

3.2) La patience face à l'immédiateté

L'amour est patient (1 Co 13, 4). C'est aussi là un autre apport de Hauerwas. La patience est une vertu indispensable pour développer une vie vertueuse et pour suivre le chemin du Christ.¹⁹⁰ Sans patience l'Église peut être tentée par la « fantaisie apocalyptique ».¹⁹¹ Pour Hauerwas, la Pentecôte a restauré Babel en créant un peuple qui apprend à être patient, à être en paix et à écouter dans un monde d'une violente impatience.¹⁹² La patience est indispensable si la communauté veut prendre soin des plus fragiles (par exemple : les handicapés mentaux).¹⁹³ Nous avons mentionné la « spiritualité de paix », informée par la patience et l'espérance, permettant à la communauté de résister à la violence du monde et de soutenir tous

¹⁸⁸ Dans le *Apostolic Faith* (Los Angeles) d'Octobre-Janvier 1908, W. Seymour répond à la question sur l'évidence de la réception du baptême de l'Esprit : « L'amour divin, qui est la charité. La charité est l'Esprit de Jésus. Ils auront les fruits de l'Esprit. Gal 5, 22. "Le fruit de l'Esprit c'est l'amour, la joie, la paix, la patience, la bonté, la bénignité, la fidélité, la douceur, la tempérance, la loi n'est pas contre ces choses. Ceux qui sont à Jésus-Christ ont crucifié la chair avec ses passions et ses désirs". Ceci est la vraie évidence biblique dans leur démarche et discours quotidiens ; et les manifestations externes ; le parler en langues, les signes qui accompagnent : chasser les démons, imposer les mains aux malades et les malades seront guéris, et l'amour de Dieu pour les âmes croissant dans leurs cœurs ». Cité par M. Digiamo, *Les Assemblées de la pentecôte du Canada. Leur origine, leur évolution, leur distinctive*, Éditions Ministères Multilingues, 1999, p. 125.

¹⁸⁹ HS, p. 31.

¹⁹⁰ CC, p. 127.

¹⁹¹ CC, p. 68.

¹⁹² ADG, p. 337.

¹⁹³ LG, p. 47.

ceux qui veulent vivre la paix du Christ. La patience est, d'après Hauerwas, une autre façon de découvrir ce que signifie la paix.¹⁹⁴ La communauté est en droit d'attendre des pasteurs qu'ils « manifestent les vertus de la constance et de la patience afin que la joie du ministère ne soit pas perdue ». ¹⁹⁵ La patience préserve le ministère dans sa fonction et dans l'exercice de son autorité qui doit demeurer dépendante de la prédication et de l'enseignement de la Parole.¹⁹⁶

La patience n'est pas la première vertu ou la qualité qui vient à l'esprit lorsque l'on parle des pentecôtistes.¹⁹⁷ Ceux-ci sont connus pour être le reflet de la modernité, pour leur adaptation aux technologies nouvelles et pour leur pragmatisme.¹⁹⁸ La ferveur des cultes est soit interprétée positivement comme l'expression d'une « sainte urgence » (sanctified urgency), soit comme un déséquilibre mental.¹⁹⁹

L'une des problématiques que nous avons souligné concernant le pentecôtisme est la conséquence d'une recherche systématique d'une expérience de l'Esprit qui peut conduire à de l'instabilité et à de l'immatunité. Nous avons aussi mentionné l'immédiateté qui caractérise le pentecôtisme et la disponibilité du croyant pentecôtiste à vivre de nouvelles expériences.

La valeur de la patience, pour la communauté et le croyant, est développée chez de nombreux auteurs. *Le Pasteur*, ouvrage écrit dans la première moitié du II^e siècle, qui a joui dans le passé d'une grande autorité, présente au précepte V (33, 34) la patience.²⁰⁰ Ce précepte montre le lien existant entre la patience et la vie de sainteté. Le Pasteur commande à Hermas de se revêtir de la patience pour que le Saint-Esprit se sente libre dans sa vie et y demeure (33). Il lui montre que la foi authentique se traduit par la patience :

« (I) a patience, elle, a de la grandeur, de la force, une énergie vigoureuse et solide qui s'épand largement ; elle est gaie, réjouie, sans souci ; elle glorifie le Seigneur à toute occasion (Tb 4, 19 ; Ps 34, 2). Rien en elle n'est amer : en

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ « ... to have the virtues of constancy and patience so that the joy of the ministry will not be lost », *GC*, p. 159s.

¹⁹⁶ Cf. *GC*, p. 159.

¹⁹⁷ D. Castelo, *Revisiting Pentecostal Ethics. The Epicletic Community*, Cleveland, CTP Press, 2012, p. 107.

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ Stanislas Giet souligne que le *Pasteur* était connu dans le passé à l'égal de l'Écriture. S. Giet, *Hermas et les pasteurs*, Paris, Puf, 1963, p. 11.

tout, elle reste douce et calme. Cette patience habite avec ceux qui ont la foi entière ». ²⁰¹

La patience venant de Dieu apporte un climat paisible, elle garde le croyant de la colère, de la fureur. Elle prévient le croyant du péché. Se revêtir de la patience c'est se revêtir de la sainteté. ²⁰²

D'après Daniel Castelo, ²⁰³ qui commente la pensée de Tertullien, le manque de patience dans la vie chrétienne est au détriment de la formation du disciple. Il écrit : « (l)a patience engendre et vivifie l'humilité, l'obéissance, la foi, la charité et la miséricorde, tandis que l'impatience promeut les vices et comportements opposés, et en tant que telle, l'impatience fournit la base dispositionnelle et comportementale du péché que l'on peut détecter de l'extérieur ». ²⁰⁴ L'impatience favorise un comportement possessif et produit des blessures et de la convoitise. Elle détourne le croyant du cœur de la vie chrétienne car elle « transfigure le besoin humain de sens et d'ordre en direction d'une forme idolâtre et anthropocentrique ». ²⁰⁵ L'appropriation de la patience divine est, pour Castelo, la condition pour une vie chrétienne fidèle qui sait attendre les promesses de Dieu. ²⁰⁶

Paul J. Wadell ²⁰⁷ souligne que pour Thomas d'Aquin il ne pouvait exister d'authentique relation fraternelle, de charité, de confiance et de paix, au sein de la communauté chrétienne, sans un mode de vie caractérisé par des vertus et des pratiques spécifiques. ²⁰⁸ Parmi les vertus nécessaires pour que les croyants vivent ensemble, sont citées : la douceur, l'humilité, la patience, la vérité. L'acquisition et la pratique de ces vertus permettent la présence de l'amour et de la paix du Christ dans l'Église. Ainsi, pour Thomas, la paix n'était pas possible sans la patience qui aide non

²⁰¹ Hermas, « Le Pasteur », in *Les Pères apostoliques*, Paris, Cerf, 2011, p. 325-479, p. 377 (précepte V, 34).

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ Daniel Castelo est professeur en dogmatique et en théologie constructive à la Seattle Pacific University and Seminary. Le pentecôtisme fait parti de ses domaines de recherches.

²⁰⁴ « Patience breeds and vivifies humility, obedience, faith, charity, and mercy, while impatience promotes the opposite vices and behaviors, and as such, impatience provides the dispositional and attitudinal bedrock for outwardly detectable sin », D. Castelo, *Revisioning Pentecostal Ethics. The Epicletic Community*, Cleveland, CTP Press, 2012, p. 114.

²⁰⁵ « ... transfigures the human need for meaning and order into an idolatrous, anthropocentric form », D. Castelo, *Revisioning Pentecostal Ethics. The Epicletic Community*, Cleveland, CTP Press, 2012, p. 114.

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ Paul Wadell est professeur émérite de théologie et d'études de religions à St. Norbert College.

²⁰⁸ P. J. Wadell, « Sharing Peace : Discipline and Trust » in Hauerwas S. – Wells S. (ed.), *The Blackwell Company to Christian Ethics*, Oxford, Blackwell Publishing, 2006 (1^{re} édition 2004), p. 289-301, p. 298.

seulement à supporter les épreuves, les difficultés de la vie mais aussi ses propres imperfections et celles des autres. Sans la patience il est impossible pour les croyants de vivre ensemble paisiblement.²⁰⁹

Les pentecôtistes ont, selon Castelo, besoin de comprendre qu'être une communauté d'espérance implique « le fait d'être un peuple patient qui participe à la *koinonia* des souffrances des uns et des autres, espérant dans leur Seigneur qui reviendra bientôt, au sein (plutôt qu'au lieu) de leur condition critique ». ²¹⁰ Le théologien voit dans la patience la vertu qui permet au pentecôtiste « la préservation et la transmission à travers les générations des intuitions que suscite en eux l'Esprit ». ²¹¹ Il part du constat que les premiers pentecôtistes pensaient voir, durant leur vie, le retour du Seigneur et peut-être l'accélérer par leur engagement dans l'évangélisation. ²¹² À cause de cela ils étaient prêts à endurer de nombreux sacrifices pour aller de par le monde annoncer la bénédiction de la pentecôte. ²¹³ Mais les années se sont écoulées et ils doivent, aujourd'hui, refondre leur théologie. Cette réalité conduit à la question suivante :

« (c)omment les pentecôtistes doivent-ils vivre dans la tension du "déjà et pas encore", maintenant que le sens de l'immédiateté eschatologique s'est dissipé avec le temps ? Ou, pour énoncer d'une autre manière la question : comment les pentecôtistes doivent-ils "attendre" ou "demeurer" dans la lumière de l'aspiration eschatologique non accomplie ? » ²¹⁴

Castelo voit dans la vertu chrétienne de la patience la possibilité de répondre à cette tension eschatologique. ²¹⁵

Les pentecôtistes croient à l'action immédiate de Dieu mais, s'il peut agir immédiatement, il est aussi patient, silencieux, miséricordieux. Vouloir systématiquement vivre des « expériences de l'Esprit » ne peut que favoriser,

²⁰⁹ P. J. Wadell, *op. cit.*, p. 299.

²¹⁰ « ... being a patient people who participate in the *koinonia* of one another's sufferings, hoping for their soon-returning Lord in the midst (rather than in spite) of their plight », D. Castelo, *op. cit.*, p. 124.

²¹¹ « ... the preservation and transmission of their Spirit-prompted intuitions across generations », D. Castelo, *op. cit.*, p. 125.

²¹² D. Castelo, *op. cit.*, p. 122.

²¹³ D. Castelo, *op. cit.*, p. 111.

²¹⁴ « How should Pentecostals live in the "already-not yet" tension now that the sence of eschatological immediacy has dissipated with time ? Or another way of stating the question : How should Pentecostals "wait" or "tarry" in light of unfulfilled eschatological expectation ? », D. Castelo, *op. cit.*, p. 111.

²¹⁵ D. Castelo, *op. cit.*, p. 123-127.

comme nous l'avons noté, des comportements, des pratiques qui ne structurent pas le croyant, mais le rendent dépendant émotionnellement. L'impatience peut conduire à une forme d'idolâtrie où l'émotion, les manifestations particulières sont recherchées plus que Dieu. Rencontrer Dieu c'est aussi rencontrer le Dieu patient, qui attend par amour que sa créature se tourne vers lui (cf. 1 Pi 3, 20 ; 2 Pi 3, 9, 15) ; le Christ souffrant qui apprend au croyant à souffrir patiemment en espérance (cf. 2 Th 3, 5). En fin de compte, rencontrer Dieu c'est recevoir sa patience. Hauerwas fait de la patience la vertu qui permet à la communauté de foi d'être la « communauté servante » où la paix de Christ est entretenue et où les personnes sont entourées par des exemples qui incarnent l'histoire du Christ.

Nous avons noté, chez les ADD en France, la recherche d'un souffle nouveau pour faire face à la diminution de l'intensité émotionnelle due à la routinisation du charisme. La pratique de la patience aiderait, à en croire Castelo, le pentecôtisme à préserver ses intuitions théologiques à l'origine de son existence et en même temps à se projeter vers l'avenir.

Créer un peuple patient est un défi, face à un monde impatient et violent. La pratique régulière de l'eucharistie en est l'un des moyens :

« (l)'eucharistie rend Dieu présent d'une manière qui fait de ceux qui boivent et mangent le corps de Christ une alternative au monde. C'est un travail qui se fait dans le temps, mais c'est le moyen que Dieu a choisi pour sauver le monde. S'il est bien compris, ce travail est tout sauf ennuyeux parce qu'il ne peut que défier un monde qui est organisé par la vitesse ».²¹⁶

L'idée de patience ne rejette pas la possible action immédiate de Dieu dans la vie du croyant, mais prend en compte sa souveraineté. La patience n'est pas inaction, mais elle permet au croyant de persévérer avec joie dans sa vie chrétienne, attendant en Dieu l'accomplissement de ses promesses. La pratique de la patience peut aider le pentecôtisme français à ne pas succomber à une surenchère religieuse qui répond, parfois, à une demande impatiente des croyants de vivre des expériences nouvelles, des réenchantements.

²¹⁶ « Eucharist makes God present in a way that makes those who drink and eat the body of Christ an alternative to the world. This is slow work, but it is the way God has chosen to save the world. If rightly understood, this work is anything but boring because it cannot help but challenge a world that is organized by speed », *WT*, p. 112.

3.3) Une reformulation du baptême dans le Saint-Esprit

Les relations fraternelles comme les envisage Hauerwas et l'idée de vertu conduisent à reconsidérer le baptême de l'Esprit dans l'expérience chrétienne. C'est aussi un autre apport de Hauerwas. Nous avons commencé à suggérer que le baptême dans le Saint-Esprit ne se limite pas qu'aux expériences charismatiques (langues, prophétismes...) mais apporte un plus grand amour pour Dieu et pour les autres. Nous montrerons dans ce paragraphe que le baptême de l'Esprit est une puissance transformante pour le témoignage de l'Évangile.

La pensée de Hauerwas selon laquelle la communauté a un témoignage spécifique à rendre au monde joue un rôle important dans le développement de son ecclésiologie. L'Église est l'Église lorsqu'elle témoigne au monde d'une autre façon de vivre sous l'impulsion du Saint-Esprit.²¹⁷ Afin d'atteindre ce but, l'Église doit s'attacher à la spécificité de son éthique qui engendre les vertus qui caractérisent les disciples du Christ. La paix, l'amour, la patience doivent habiter la communauté de foi, dans son rôle formateur, mais aussi dans son témoignage au monde. L'idée de témoignage chez Hauerwas n'est pas qu'individuelle, mais premièrement communautaire. Vivre le témoignage comme Hauerwas l'envisage est en lui-même un défi, car il engage les membres de la communauté à la solidarité, au partage, à l'écoute, à la confiance. Dans cette perspective, la volonté de dépasser tout ce qui peut s'opposer à l'unité entre les croyants est impérative.

Dans le pentecôtisme français (ADD), l'idée du témoignage au monde se présente sous deux aspects principaux : celui de l'amour que se portent les croyants entre eux (cf. Jn 13, 35) et celui de la puissance qu'apporte l'Esprit. Le baptême du Saint-Esprit est un revêtement de puissance pour que les croyants soient des témoins dans le monde, conformément à Actes 1, 8. Selon David Petts,²¹⁸ le Saint-Esprit est donné pour que les chrétiens soient « des témoins utiles et efficaces pour le Christ ».²¹⁹ Ce baptême est « un don que Dieu a promis de nous envoyer, pour faire des témoins

²¹⁷ HS, p. 76.

²¹⁸ David Petts pasteurs des ADD et ancien directeur du collège de Mathersey Hall qui appartient aux Assemblée de Dieu. Pour plus de précision voir D. Petts, *Le Saint-Esprit : Sa personnalité et ses œuvres*, Grézieu la Varenne, Viens et Vois, 2005, p. 5s.

²¹⁹ D. Petts, *Le Saint-Esprit : Sa personnalité et ses œuvres*, Grézieu la Varenne, Viens et Vois, 2005, p.73.

puissants » ; il permet « que nous recevions la puissance pour le servir ». ²²⁰ Ce revêtement de puissance consiste en une habilitation charismatique et prophétique. ²²¹ D'une certaine manière, le baptême du Saint-Esprit est une expérience transformante en ce qu'il accorde des « habilitations charismatiques ». Par contre, la dimension transformante dans la vie intérieure du croyant est négligée.

Toutefois l'aspect édifiant du baptême de l'Esprit se situe à deux niveaux : individuel et communautaire.

i) La prière en langues, c'est-à-dire la capacité de parler dans une langue inconnue, contribue d'après 1 Co 14, 4 à l'édification de la foi et de la vie spirituelle du croyant. ²²²

ii) Le don des langues dans la communauté est destiné à l'édification générale. Dans le rassemblement les « parler en langues » doivent être interprétés pour que l'assistance en reçoive de l'édification (1 Co 14, 2-20). ²²³ Ce n'est pas le cas de la prière en langues par laquelle le croyant est édifié même s'il ne comprend pas ce qu'il exprime (1 Co 14, 4).

Chez Hauerwas, le témoignage au monde est premièrement communautaire. Cette vision peut modifier l'approche des pentecôtistes français du baptême de l'Esprit. En effet, lorsque Jésus s'adresse à ses disciples il les invite à être ensemble des témoins (cf. Ac 1, 8). La puissance du Saint-Esprit leur est donnée pour réaliser tout ce que le témoignage au monde implique : supporter les persécutions, surmonter les barrières culturelles, faire preuve de la capacité d'accueil et rechercher l'unité des croyants, face au monde divisé par la violence. Nous avons donc une dimension relationnelle dont nous avons parlé précédemment ²²⁴ qui se retrouve dans le témoignage au monde. Il nous semble qu'il n'y a pas de témoins du Christ sans une vie qui en porte les fruits, les vertus chrétiennes.

La confession de foi des *Assemblées de Dieu* américaines définit, dans son article n°7, le baptême dans le Saint-Esprit en tant que puissance qui permet de manifester

²²⁰ D. Petts, *op. cit.*, p. 75s.

²²¹ F. D. Macchia, « Le baptême dans l'Esprit-Saint : Évolution du message pentecôtiste (trad. par I. Pinard) », in *ISTINA*, LVII, n° 4, octobre-décembre 2012, p. 395-409, p. 408s.

²²² W. W. Menzies – S. M. Horton, *Les doctrines de la Bible : Une perspective pentecôtiste* (trad. par D. Ourlin), Deerfield, VIDA, 1997, p. 134.

²²³ W. W. Menzies – S. M. Horton, *op. cit.*, p. 135.

²²⁴ Cf. partie 4, 2.2.

les dons spirituels, mais aussi qui apporte un plus grand amour pour Jésus, pour sa parole et pour les perdus.²²⁵ Cette position rejoint celle de Seymour.²²⁶ Cependant, dans la pratique, la puissance de l'Esprit a souvent été associée aux dons charismatiques que ce soit dans les ADD américaines ou françaises.²²⁷

Pour Donald Gee, rechercher le baptême du Saint-Esprit pour porter le fruit de l'Esprit conduit à des déceptions :

« (b) beaucoup de personnes considèrent le baptême du Saint-Esprit comme un moyen de porter ce fruit et éprouvent un désappointement profond s'il ne se manifeste pas immédiatement après cette expérience spirituelle. Cependant le but expressément désigné du baptême du Saint-Esprit, et le résultat de ce baptême, sont de donner la puissance pour le service et le témoignage (Ac 1, 8) ». ²²⁸

Toutefois Gee envisage que le baptême de l'Esprit puisse favoriser le fruit de l'Esprit, car il apporte une communion plus intense avec le Christ :

« (i) Il faut ajouter que la plénitude réelle du Saint-Esprit produit inévitablement aussi le fruit parce qu'elle nous donne une vie de communion avec Christ plus riche et plus vivante. Cependant le dessein immédiat de la Pentecôte était de donner la puissance, [...] ». ²²⁹

D'après Gee le baptême de l'Esprit a une incidence dans la vie du croyant, sur sa communion avec Dieu. Celle-ci se trouve dynamisée. Cependant le baptême de l'Esprit ne peut remplacer une vie de communion. Ceci rejoint l'idée que la pratique régulière de la prière en langue édifie le croyant (cf. 1 Co 14, 4). Dans sa vie de piété Paul priait beaucoup en langue (cf. 1 Co 14, 18). On peut considérer qu'il voyait dans cette pratique un apport important pour sa vie spirituelle, sa communion avec Dieu. Toutefois, même si les fruits de l'Esprit sont dynamisés par le baptême de l'Esprit, ils se développent par une communion régulière avec Dieu.

Suite à ce que nous venons de voir dans ce chapitre 3 nous arrivons à une proposition concernant le baptême dans le Saint-Esprit. Nous partons de l'idée qu'il

²²⁵ Voir le site officiel des ADD américaines article 7. Accès : <https://ag.org/Beliefs/Statement-of-Fundamental6Truths#7> [Réf. 25/07/2019].

²²⁶ Voir partie 4, 3.1.

²²⁷ K. Warrington, « Une théologie de la rencontre (trad. par I. Pinard) », in *ISTINA*, LVII, n°4, octobre-décembre 2012, p. 339-356, p. 348.

²²⁸ D. Gee, *Le fruit de l'Esprit*, Châtenay-Malabry, A. Nicolle (éd.), 1956, (1^{re} édition 1937), p. 19s.

²²⁹ D. Gee, *op. cit.*, p. 20.

n'y a pas de transformation morale durable sans communion avec Dieu.²³⁰ Lorsque le baptême de l'Esprit est détaché de son but – qui consiste à donner de la puissance pour le service et le témoignage – il devient une expérience qui entretient l'individualisme du croyant. À l'inverse, quand le baptême de l'Esprit est compris comme un équipement pour le service et le témoignage, il est inséparable d'une vie de piété. Le baptême de l'Esprit dynamise la vie du croyant et a des incidences sur sa vie morale, donc sur les fruits, ainsi que sur sa vie d'Église dans l'accueil, les relations fraternelles, l'unité. Nous avons vu que pour plusieurs auteurs le baptême de l'Esprit apporte au croyant un plus grand amour. L'amour est aussi un terme général qui regroupe différentes vertus (cf. 1 Co 13, 4-7). Nous suggérons que le pentecôtiste français (ADD) devrait prendre en compte l'idée que le baptême dans le Saint-Esprit est aussi une puissance qui dynamise la vie de communion du croyant et lui accorde plus d'amour. Cette vision du baptême de l'Esprit était présente chez les pionniers du pentecôtisme. Le pentecôtisme français peut trouver dans la « puissance de l'amour », sans négliger les dons de l'Esprit, la réponse à de nombreux défis comme par exemple : la cohésion des communautés, le travail de la mission, la possibilité de freiner l'individualisme et l'impatience du croyant moderne.

4) Conclusion et remarques

4.1) Conclusion

Cette quatrième partie nous a permis de découvrir trois domaines de contribution de Hauerwas à l'écclésiologie pentecôtiste :

Le premier domaine a concerné l'Église en tant que communauté de ressources. Nous sommes partis du constat de la difficulté pour les pentecôtistes de comprendre le type de relation qui unit le croyant au corps de Christ (Église). Ceci proviendrait, entre autres, de l'idée de conversion et des « expériences de l'Esprit » qui favorisent l'individualisme. Nous avons montré que Hauerwas explique, par les sacrements, la relation du croyant à l'Église, et nous avons suggéré à partir d'auteurs pentecôtistes

²³⁰ Concernant le fruit de l'Esprit Gee écrit : « (le) fruit de l'esprit est le résultat direct de la vie de Christ apporté au croyant par l'Esprit, [...]. Car il résulte d'une vie de communion intime et constante avec Christ », D. Gee, *Le fruit de l'Esprit*, Châtenay-Malabry, A. Nicolle (éd.), 1956, (1^{re} édition 1937), p. 17.

la nécessité de redonner aux sacrements (le baptême, la cène) une présentation appropriée et innovante pour valoriser la communauté de foi.

Hauerwas présente la théologie comme une discipline au service de L'Église. Il apporte une vision différente, même si aujourd'hui le contexte change, de celle du pentecôtisme qui a considéré l'utilité de la théologie seulement dans des moments de crises. À partir de la conception qu'a Hauerwas de la théologie (être utile et aider les pasteurs) nous avons suggéré que la réflexion théologique pour les ADD sera productive si elle est en lien avec sa spiritualité. Nous avons évoqué la tradition comme ressource et la nécessité pour le pentecôtisme d'être une « communauté de discours » afin de ne pas être systématiquement dans une rupture entre l'action de l'Esprit et l'apport de la tradition.

Nous avons mentionné les pasteurs et les modèles dans leurs participations à la construction de l'Église. Chez Hauerwas, comme dans les ADD, le pasteur a une place importante. Plusieurs éléments ont retenu notre attention : le pasteur travaille à former un peuple nouveau ; la prédication efficace est celle qui transforme la communauté ; l'autorité du pasteur, partagée avec les modèles, est donnée par la communauté. Ces points nous ont paru importants, car ils peuvent inspirer le pentecôtisme dans une réflexion sur le ministère pastoral pour freiner certaines dérives (pouvoir), et la tendance dans une frange du pentecôtisme à opposer les dons charismatiques du canal d'où ils proviennent : l'Église. Quant au concept de modèle, celui-ci est connu dans le pentecôtisme mais n'est pas suffisamment développé. Il offre plusieurs applications comme la mise en place de parrainages pour suivre les nouveaux convertis. Il favorise la valorisation de la communauté car, par leur exemple, les modèles témoignent et forment les autres croyants dans la vision que la vie de tous prend sa source dans le Christ et l'Église.

Le second apport de Hauerwas concerne la communion comme moyen de formation du disciple. C'est à partir de l'idée que le croyant est un agent, mais aussi de son interprétation de l'effusion du Saint-Esprit que Hauerwas a mis l'accent sur l'aspect relationnel de la croissance morale du croyant.

Nous avons montré que la communion est un concept pneumatologique, car l'Esprit Saint est relationnel. En nous référant à Hauerwas et à des théologiens pentecôtistes (Macchia, Yong), nous avons souligné que l'effusion de l'Esprit, à la

Pentecôte, apporte la réconciliation entre les hommes, une autre façon de s'écouter et de se parler. Le Saint-Esprit libère les croyants des craintes, des peurs de l'autre afin de vivre des relations d'amitié qui caractérisent le Dieu hospitalier, à qui les chrétiens rendent leur culte. Accueillir le prochain, l'étranger, c'est accueillir Dieu lui-même. Cette approche du baptême de l'Esprit et de ce qu'il produit au sein de la communauté chrétienne va à l'encontre du pragmatisme pentecôtiste qui voit dans les expériences de l'Esprit des possibilités de transformations intérieures.

Ce type de communion qui se traduit par une vie sociale spécifique au sein de la communauté est un modèle de discipulat. Ce dernier engage les croyants dans un processus transformant au travers duquel ils apprennent à devenir des disciples de Christ. Nous avons précisé les conditions qui permettent la mise en place de ce discipulat en nous référant aux différentes informations recueillies dans notre travail (par exemple : l'importance des relations d'amitié fraternelle, de la "mort à soi", de l'autorité, des ressources (les sacrements, le sermon, les pasteurs et les modèles)).

Nous avons mentionné la conversion qui, pour Hauerwas, est à la fois une rencontre avec une communauté de foi et un vécu de tous les jours. Nous avons suggéré que le concept de conversion dans le pentecôtisme est incomplet, s'il n'est pas associé à une vie d'Église. L'accent mis sur une rencontre personnelle avec Jésus comme norme pour tous chrétiens doit se vérifier et se consolider dans une vie d'Église.

Nous avons montré que les rencontres avec Dieu dans le culte, prennent tout leur sens si l'aspect relationnel est pris en compte. Le culte est la rencontre d'une communauté unie dans des relations d'amitié et de pardon. Ceci peut aider le pentecôtisme à rééquilibrer son idée de rencontre avec Dieu en y incluant la qualité des relations entre les croyants (l'unité, l'amitié, la vérité, le pardon).

À partir de la vision qu'a Hauerwas de la communion dans l'Église nous avons montré que la sanctification devrait être, tout en maintenant l'idée de rencontre avec Dieu, envisagée d'un point de vue relationnel. Rechercher des relations selon le modèle néotestamentaire conduit les croyants à s'ouvrir à la grâce de Dieu et favorise le processus de sanctification. Le croyant se sanctifie quand il approfondit dans tous les domaines de sa vie, le don qu'il a reçu en participant au caractère hospitalier des pratiques de la communauté de foi (le baptême, l'eucharistie, le lavage des pieds, les repas ecclésiaux).

Le dernier chapitre, à propos du troisième apport de Hauerwas, a concerné les vertus chrétiennes qui, selon notre théologien, sont essentielles pour la pérennité de la communauté. Ces vertus caractérisent le type de personnes qui permet à la communauté d'avancer dans sa mission, de soutenir une vie de disciples. Nous avons développé deux vertus, l'amour et la patience, qui répondent aux problématiques du pentecôtisme.

L'amour est, pour Hauerwas, déterminant dans le développement moral du croyant et la vie de la communauté. Il caractérise la présence de l'Esprit qui transforme les relations humaines. Dans le pentecôtisme, la présence de l'Esprit est principalement attribuée à l'enthousiasme des cultes, du message prêché et des expériences de l'Esprit. Cependant les pionniers du pentecôtisme ont insisté sur l'amour dans les expériences de l'Esprit. Les dons sont l'expression de l'amour de celui qui donne. L'individualisme du croyant accentué par les « expériences de l'Esprit » posent la question de leurs plénitudes et de leurs utilités si de telles expériences ne rapprochent pas le croyant d'une vie communautaire. L'amour qui vient de l'Esprit unifie les croyants et leur donne de s'attacher au corps de Christ.

L'effusion de l'Esprit à la Pentecôte crée, pour Hauerwas, un peuple patient dans un monde d'une violente impatience. La patience caractérise le peuple de Dieu et permet de prendre soin des plus faibles. Elle préserve la communauté de la « fantaisie apocalyptique ». Nous avons montré que le pentecôtisme en tant que communauté d'espérance devrait se caractériser par la patience. La pratique de la patience favorise le développement du caractère de disciple, d'une vie qui sait attendre les promesses de Dieu. Elle peut freiner la recherche systématique des expériences avec Dieu qui finalement créent une forme de dépendance émotionnelle. La patience peut aider les communautés pentecôtistes à ne pas succomber à la surenchère religieuse qui est souvent l'expression d'une impatience à vivre des expériences nouvelles. Elle est une possible réponse pour les ADD en recherche d'un souffle nouveau pour leur permettre de faire face à la diminution de l'intensité émotionnelle due à la routinisation du charisme.

Hauerwas, ainsi que plusieurs théologiens pentecôtistes anglo-saxons, ont souligné l'aspect transformant et relationnel du baptême de l'Esprit. Ceci nous a conduit à reconsidérer les signes de l'effusion de l'Esprit. L'interprétation classique de Ac 1, 8 chez les pentecôtistes, qui consiste à dire que la « puissance » concerne

les dons de l'Esprit néglige les conséquences communautaires : unité et persévérance. Nous avons suggéré que le baptême de l'Esprit est une puissance qui se caractérise aussi par la force de l'amour. La puissance de l'Esprit ne peut être séparée de ce qui en fait sa raison : l'amour (Jn 3, 16).

4.2) Quelques remarques sur l'ecclésiologie de Hauerwas

Dans ce paragraphe, nous désirons faire plusieurs remarques qui sont des nuances et ne remettent pas en question le gain important de la théologie de Hauerwas pour une théologie pentecôtiste. Nous reprenons d'autres critiques dans la littérature secondaire pour les étayer.

4.2.1) Le Saint-Esprit et l'Église

Hauerwas ne sépare pas l'action du Saint-Esprit de celle de l'Église. Le Saint-Esprit agit dans la vie des croyants par les pratiques ecclésiales. Sa position sous-entend que l'Église dispense la grâce de Dieu par ses ressources. Cette vision de l'Église et du Saint-Esprit, suscitera de la méfiance dans les milieux évangéliques et pentecôtistes qui voient, dans le rapprochement entre l'œuvre de l'Esprit et les pratiques ecclésiales, le risque de générer un abus de pouvoir de l'Église et une « domestication » du Saint-Esprit.²³¹ Le christocentrisme de Hauerwas le conduit à faire de l'Église le corps concret de Christ, d'où son approche pneumatologique, mais : « ... les pentecôtistes ont un sens trop fort de la liberté et de la présence personnelle de l'Esprit (c'est-à-dire le *proprium* de l'Esprit) pour permettre que la dimension pneumatologique soit réduite à un simple aspect de la christologie ».²³²

Le constat sur l'ecclésiologie catholique, qui a parfois cédé au christomonisme peut, d'après Nico Koopman, s'appliquer à l'ecclésiologie de Hauerwas par l'importance qu'il accorde à l'Église dans la vie morale du croyant.²³³ En effet, si pour Hauerwas, l'Église n'est pas la continuité de l'incarnation du Christ, son ecclésiologie privilégie le

²³¹ S. Chan, *Pentecostal Ecclesiology : An Essay on the Development of Doctrine*, Blandford Forum, Deo Publishing, 2011, p. 47.

²³² « ...Pentecostals have too strong a sense of the freedom and personal presence of the Spirit (i.e. the Spirit's *proprium*) to allow for the pneumatological dimension to be reduced to just an aspect of Christology », S. Chan, *op. cit.*, p. 49.

²³³ N. Koopman, « The Role of Pneumatology in the Ethics of Stanley Hauerwas », *Scriptura*79 (2002), p. 33-40, p.34.

pôle christologique. Ceci à pour conséquence de placer la vie morale principalement sous l'angle de la communauté et de ses pratiques. Son approche semble occulter l'action invisible et indépendante du Saint-Esprit, qui vient pallier aux incompréhensions, aux faiblesses et à la nature pécheresse du chrétien. L'activité du Saint-Esprit en faveur du croyant est cloisonnée à l'Église et à ses pratiques. L'Esprit leur est en « quelque sorte subordonné puisque l'on ne voit en lui que le garant et l'animateur de l'institution ».²³⁴ Nous avons dans notre développement, concernant les apports de Hauerwas, souligné l'importance de comprendre l'action du Saint-Esprit dans le cadre de l'Église tout en tenant compte de son action indépendante dans la vie de chaque croyant. Le maintien de ces deux réalités correspond à notre compréhension du Saint-Esprit dans son rôle communautaire, mais aussi individuel.

L'idée qu'a Hauerwas de la conversion rejoint ce que nous venons de dire plus haut. Pour Hauerwas la conversion est une rencontre avec la communauté de foi qui permet de rencontrer Dieu.²³⁵ Le chemin de la conversion, du salut, semble passer par l'Église. L'Église est-elle le seul lieu pour rencontrer Dieu, se convertir ? À en croire Hauerwas il semble que oui, en tout cas elle est un support essentiel. En faisant de l'Église le « médium » de la conversion, Hauerwas prend le risque d'occulter d'autres modèles qui répondent à la démarche existentielle d'une personne dans un contexte particulier.²³⁶ La volonté de Dieu, agissante par le Saint-Esprit, va au-delà de nos institutions et des modèles que nous élaborons afin de sauver l'homme et répondre à sa prière.²³⁷ La place qu'accorde Hauerwas à l'Église ne prend pas suffisamment en compte, d'après Don H. Zinger cité par Koopman, le rôle indépendant du Saint-Esprit et de la grâce de Dieu dans la justification.²³⁸ D'après Zinger le manque de référence à l'initiative divine dans l'éthique de Hauerwas a pour conséquence de ne pas fonder la sanctification dans la justification, et de faire de la sanctification et de la justification des synonymes.²³⁹ Ceci conduit à

²³⁴ M. Deneken, « Eclésiologie et dogmatique. L'Église sujet et objet de la théologie », *Revue théologique de Louvain*, 38^e année, fasc. 2, 2007, p. 204-221, p. 211.

²³⁵ Voir partie 2, 2.3.

²³⁶ F. Dermange, « Église et communautarisme : une interrogation à partir de Karl Barth et Stanley Hauerwas », *Revue Théophilyon*, tome 11/1, janvier 2006, p. 97-122, p. 121.

²³⁷ Cf. *ibid.*

²³⁸ N. Koopman, « The Role of Pneumatology in the Ethics of Stanley Hauerwas », *Scriptura* 79 (2002), p. 33-40, p. 35.

²³⁹ *Ibid.*

sous-estimer la grâce de Dieu et à surestimer l'Église dans son rôle formateur.²⁴⁰ Au sujet de la sainteté, comme critère de discernement de l'Église chez Hauerwas, François Dermange écrit : « (l)a sanctification acquiert même une telle importance qu'elle relativise la justification par la foi ».²⁴¹ Effectivement, l'importance accordée par Hauerwas aux pratiques ecclésiales, ainsi que l'idée de la conversion qui consiste dans l'adoption d'un mode de vie spécifique, semble confirmer les remarques de nos deux auteurs. C'est pourquoi, il est nécessaire de rester vigilant quant à la mise en œuvre d'une communauté qui forme des disciples, afin que la vie morale demeure fondée sur la justification par la foi et que le rôle indépendant du Saint-Esprit soit pris en compte.

La pneumatologie de Hauerwas est à mettre en relation avec sa vision de la communauté de foi en tant que lieu dans lequel le croyant reçoit son identité chrétienne et développe sa vie morale. D'une certaine manière Hauerwas cherche à expliquer par les pratiques comment la grâce de Dieu agit au sein de la communauté. Est-ce par les pratiques ecclésiales que Dieu dispense sa grâce ? En tous cas, celles-ci nous disposent à la rechercher et c'est ce que nous avons essayé de montrer.

4.2.2) Le péché

Selon Albrecht, à partir de l'évènement de la tour de Babel (Ge 11, 1-9), Hauerwas identifie une forme spécifique du péché chez tous les hommes : l'orgueil et la crainte. À Babel, face au projet orgueilleux des hommes, Dieu a confondu leur langue et les a dispersés. Les hommes sont devenus des étrangers les uns pour les autres. La violence est la conséquence de la crainte de l'autre et le moyen pour l'homme de se protéger.²⁴² Cette violence inhérente à l'homme est l'enjeu principal de l'éthique sociale.²⁴³ La crainte de l'autre, suite à la confusion des langues à Babel, est le trait universel de l'humanité.²⁴⁴ Hauerwas résout, selon Albrecht, le problème social de la

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ F. Dermange, « Église et communautarisme : une interrogation à partir de Karl Barth et Stanley Hauerwas », *Revue Théophilyon*, tome 11/1, janvier 2006, p. 97-122, p. 112.

²⁴² G. H. Albrecht, « Myself and Other Characters : A Feminist Liberationist Critique of Hauerwas's Ethics of Christian Character », *The Annual of the Society of Christian Ethics*, 1992, p. 97-114, p. 109.

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ G. H. Albrecht, *op. cit.*, p. 110.

violence en faisant de la communauté le but de son éthique.²⁴⁵ Le seul moyen pour résister à la violence, est la création d'une communauté narrative, qui incarne des pratiques spécifiques qui permettent de vivre pacifiquement dans un monde violent.

Effectivement Hauerwas fait de la rupture des relations entre les hommes, en référence au récit de Babel, la conséquence du péché. Il voit dans le péché la volonté de l'homme d'être l'auteur de sa propre histoire.²⁴⁶ Ainsi la communauté chrétienne incarne un contre-récit, une autre histoire : celle du Christ pour pallier aux conséquences du péché et vivre paisiblement.²⁴⁷ Le croyant reçoit, par le mode de vie de la communauté de foi une nouvelle identité, un caractère de disciple. Pour Hauerwas, le péché marque si profondément le croyant dans tous les domaines de sa vie, qu'il faut du temps et un contexte spécifique pour qu'il acquière des habitudes en correspondance avec le modèle biblique. L'acquisition du caractère chrétien est, par la conformité au récit néotestamentaire, la possibilité pour le croyant d'être libre.²⁴⁸ Il écrit :

« (n)otre « liberté » dépend donc de notre initiation à un récit véridique, puisque celui-ci est la ressource où nous puisons la force même d'« avoir du caractère ». En termes plus simples, notre capacité à « avoir du caractère » ne requiert pas l'hypothèse d'une liberté transcendante, mais elle demande la reconnaissance de la constitution narrative de notre existence. Par conséquent, la catégorie fondamentale permettant d'assurer la capacité d'agir n'est pas la liberté, mais le récit ». ²⁴⁹

Cette liberté se gagne pour Hauerwas par les efforts du croyant à vivre fidèlement le récit biblique.²⁵⁰ Car, pour notre théologien, le développement de la vie morale du croyant est sensible à ses efforts.²⁵¹

S'il est exact que la vie chrétienne demande des efforts, ceux-ci ne peuvent être détachés de la grâce de Dieu. Paul reconnaissait dans l'Écriture le potentiel de former des « hommes de Dieu » (cf. 2 Tm 3, 16s) mais, pour l'apôtre, la liberté chrétienne ne pouvait pas se vivre sans l'action invisible du Saint-Esprit pour pallier à la nature pécheresse de l'homme (Cf. Rm 7, 18-25 ; 2 Co 3, 17s).

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ *RP*, p. 85.

²⁴⁷ Cf. *CET*, p. 53s ; *ADG*, p. 336s.

²⁴⁸ Cf. *RP*, p. 92.

²⁴⁹ *RP*, p. 100.

²⁵⁰ *TT*, p. X.

²⁵¹ *CC*, p. 127.

L'aspect social de la vie morale, chez Hauerwas, se retrouve dans son approche du croyant en tant qu'agent,²⁵² c'est-à-dire un être social, historique et doué de raison. C'est parce que le croyant est un agent qu'il possède, pour Hauerwas, la faculté de s'adapter à des contextes nouveaux.²⁵³ En mettant l'accent sur l'adaptabilité de l'homme, Hauerwas peut suggérer qu'il est possible de devenir chrétien en adoptant un style de vie spécifique. Il prend le risque de détacher son éthique de la justification c'est-à-dire de l'œuvre gracieuse de Dieu qui, par le Saint-Esprit, régénère l'homme et lui apporte la foi, l'amour de Dieu et le désir de sainteté.²⁵⁴

En tant qu'agent le croyant est doté de raison et c'est parce qu'il est doté de raison qu'il a la capacité d'agir.²⁵⁵ Mais la raison comme la volonté de l'homme sont soumises aux péchés. Il semble que pour Hauerwas le remède de l'effet du péché sur l'homme passe par une vie sociale. Là aussi il est important de rester vigilant et de tenir compte des conséquences de la nature pécheresse de l'homme que l'éthique chrétienne doit prendre en compte. La vie chrétienne est indissociable d'un lien mystérieux avec Dieu (effet de la grâce) qui permet au croyant de vivre un mode de vie en correspondance avec sa foi et au modèle néotestamentaire.

4.2.3) Le concept de communauté bonne

Le concept de communauté bonne illustre les remarques mentionnées précédemment. Hauerwas qualifie la communauté chrétienne qui forme des disciples de « bonne ».²⁵⁶ Il compare les pratiques de la « communauté bonne » aux pratiques spécifiques provenant d'un club sportif, d'une école.²⁵⁷ La qualité des pratiques sportives, artistiques, médicales, dépend de la compétence de ceux qui les transmettent. L'évaluation d'une école ou d'un club se fait en fonction de sa capacité à former, par exemple, des médecins de qualité ou des athlètes de haut niveau. Ainsi, pour Hauerwas, la « communauté bonne » est celle qui, par ses compétences et ses pratiques, forme des disciples. La comparaison faite par Hauerwas des pratiques sportives, médicales qui demandent des vertus particulières avec celles

²⁵² Voir partie 2, 2.2.

²⁵³ CCL, p. 18s.

²⁵⁴ J. Calvin, *L'institution chrétienne*, Livres I et II, Fontenay-sous-Bois/Aix-en-Provence, Éditions Kerygma/Éditions Farel, 1978, II, II, 12.

²⁵⁵ TT, p. 65.

²⁵⁶ DFF, p. 159. S. Hauerwas, « Failure of Communication or A Case of Uncomprehending Feminism », *Scottish Journal of Theology*, vol. 50, Issue 2, May 1997, p. 228-239, p. 235.

²⁵⁷ DFF, p. 158s.

d'une communauté chrétienne a ses limites. Même si un club ou une école présente des compétences et des pratiques reconnues, il faut chez celui à qui elles sont transmises la capacité de les mettre en oeuvre. Le développement des vertus chrétiennes ne peut se réaliser sans l'action invisible et continue de la grâce divine même si les pratiques ecclésiales sont bonnes. La transmission des pratiques chrétiennes n'est pas seulement une affaire de compétence, mais aussi du soutien de la grâce divine par le Saint-Esprit.

L'idée de « communauté bonne » suggère que, sans une communauté particulière, il est impossible de trouver les ressources pour développer une vie morale correspondant au modèle biblique. Cette « exclusivité » de compétence peut s'avérer dangereuse dans un système de soumission où la dépossession, comme le propose Hauerwas, est le présupposé à l'acquisition du caractère chrétien. Si nous sommes d'accord sur le fait de reconnaître l'importance de l'Église dans la construction morale du croyant, la place qu'accorde Hauerwas à la communauté de foi dans le développement moral du croyant semble subordonner celle du Christ. Comme le souligne Willimon : « (l)'ecclesiologie de Stanley a le défaut (à mon humble opinion) de trop confondre le Christ et son Église. Dans ses *Gifford Lectures*, Hauerwas affirme son désaccord avec la position de Barth selon laquelle "le monde serait perdu sans Jésus Christ", mais "le monde ne serait pas nécessairement perdu sans l'Église" ». ²⁵⁸ Pour François Dermange, qui commente Barth, « l'Église reste toujours seconde par rapport à la relation singulière de Dieu et du croyant ». ²⁵⁹

À notre avis, la faiblesse de Hauerwas est de penser que l'on peut trouver une communauté « idéale » qui regroupe les qualités requises pour former des disciples. Hauerwas a, comme le souligne aussi Theodora L. Hawksley, une approche idéaliste des pratiques chrétiennes qui ne tient pas suffisamment compte de la présence du péché dans l'Église. ²⁶⁰ Cette vision peut finalement surestimer la communauté dans sa capacité à former des disciples, à accueillir et peut – comme pour le pentecôtisme qui surestime les expériences avec Dieu – conduire à des désillusions.

²⁵⁸ EC, p. 39.

²⁵⁹ Dermange F. « Église et communautarisme : une interrogation à partir de Karl Barth et Stanley Hauerwas », *Revue Théophilyon*, tome 11/1, janvier 2006, p. 97-122, p. 107.

²⁶⁰ T. L. Hawksley, *The Ecclesiology of Stanley Hauerwas : Resident Aliens and the Concrete Church*, Thesis (MA), Durham University, September 2007. Accès : <https://core.ac.uk/reader/6115824> [Réf. 07.01.2019], p. 137.

L'éthique de caractère répond en premier à la question « qui dois-je être ? », mais une autre question lui est associée : quelle communauté voulons-nous être ?²⁶¹ C'est ici tout l'enjeu d'une communauté qui veut se mettre au service de ses membres pour un but commun : former des disciples. À ce sujet Médevielle écrit : « ... lorsque l'Église joue son rôle le plus propre, elle joue un rôle d'éducatrice morale au profit de tous ».²⁶² La vision communautaire de Hauerwas demande un engagement des croyants qui peut aller au-delà de leurs aspirations. Christopher J. H. Wright indique qu'une des critiques faites à Hauerwas est que sa « conception quelque peu idéalisée de la communauté chrétienne [...] dépasse les aspirations de la plupart des Églises locales ».²⁶³ Hauerwas est conscient que sa vision ecclésiale ne peut se réaliser que dans la mesure où les croyants s'y engagent. Il écrit : « ... même si la position que je tente de développer est correcte par principe, elle échoue, car les chrétiens ne rendent plus le genre de témoignage et d'unité que j'attends d'eux ».²⁶⁴ Le chemin n'est pas sans difficulté pour impliquer une communauté dans la vision d'Église que propose Hauerwas. Cependant, il insiste sur la nécessité pour le croyant, en tant qu'étranger dans le monde, d'un lieu que Dieu a voulu pour lui et qui correspond à sa nouvelle condition, ce lieu est l'Église. Les aspirations des membres peuvent être un obstacle, et c'est aussi le défi que Hauerwas encourage à relever : un changement d'aspiration pour un but commun qui consiste à vivre ensemble la transformation des caractères, dans l'unité de la communauté.

²⁶¹ Cf. *EC*, p. 228.

²⁶² G. Médevielle, « Liminaire », *Recherches de Science Religieuse* 95, 2007/1, p. 9-12, p. 10.

²⁶³ C. J. H. Wright, *L'éthique et l'ancien testament* (trad. par J. Buchhold, R. Doulière, C. Paya), Charols, Excelsis, 2007, p. 501.

²⁶⁴ « ... even if the position I am trying to develop is correct in principle, it fails, for Christians no longer provide the kind of witness and unity I allege they must », *CC*, p.108.

Conclusion générale

Notre projet de recherche était motivé par des constats concernant le milieu dans lequel nous travaillons : les *Assemblées de Dieu de France* (ADD). Il correspond à une interrogation sur l'ecclésiologie pentecôtiste quant à sa capacité de former des disciples du Christ dans un monde globalisé et post-moderne. Pour atteindre ce but, nous avons exploré l'éthique du caractère développée par le théologien méthodiste Stanley Hauerwas.

Hauerwas définit le caractère comme la forme que prend la vie intérieure du croyant, sa puissance d'agir. L'idée de caractère concerne la vie intérieure du croyant, l'identité du sujet moral. La formation de caractère permet au croyant de trouver les ressources intérieures pour s'approprier sa vie en Christ.

Notre question était la suivante : quels sont les points à retenir dans l'éthique du caractère de Hauerwas, concernant le développement moral du croyant, et comment peuvent-ils répondre aux problématiques que rencontrent le pentecôtisme français, et plus particulièrement les *Assemblées de Dieu de France* ? L'aspect novateur de notre travail consistait à tester l'applicabilité des thèses ecclésiales de Hauerwas à l'ecclésiologie pentecôtiste dans la France d'aujourd'hui.

Pour répondre à notre problématique, nous avons divisé notre travail en quatre parties :

Première partie

Dans la première partie, nous avons présenté les deux contextes de notre recherche : Hauerwas et le contexte nord-américain, ensuite le pentecôtisme et le contexte français. Nous voulions comprendre quelles étaient les raisons du choix éthique de Hauerwas et, du côté pentecôtiste, nous voulions saisir les enjeux concernant le développement moral des croyants.

Nous avons identifié les éléments suivants :

Quatre points principaux sont ressortis et expliquent le choix éthique de Hauerwas :

i) la critique de sa tradition éthique, influencée par les *Lumières*, qui a perdu sa pertinence en adoptant un langage raisonnable et intelligible, éloigné de la visée de l'éthique chrétienne : former des disciples du Christ et rendre témoignage au monde ;

ii) le lien entre l'Église et l'état, qualifié de constantinisme, qui a fait du christianisme une vérité accessible à tous, sans transformation morale ;¹

iii) les effets de la modernité qui ont favorisé l'émergence d'un chaos moral et ont laissé l'individu dans l'obligation d'inventer ses propres normes pour conduire sa vie : l'homme moderne se trouve dans une condition précaire, déraciné de sa culture et de son histoire ;

iv) l'influence de nombreux auteurs qui l'ont aidé dans sa réflexion éthique. Citons parmi tant d'autres : Aristote et Thomas d'Aquin pour la vertu, Alasdair MacIntyre pour la narration, Iris Murdoch pour la vision, John Howard Yoder pour la non-violence.

Ceci a conduit Hauerwas à mettre l'accent sur : la spécificité de l'éthique chrétienne, la communauté de foi où le croyant se construit une identité à partir du récit biblique, et la non-violence comme morale absolue.

L'étude du pentecôtisme a permis de découvrir ses origines et ses racines influencées entre autres par le mouvement de sanctification au sein du méthodisme. Nous avons montré que la rencontre personnelle avec l'Esprit constitue le cœur du pentecôtisme. Le pentecôtisme dit classique (type ADD) se caractérise aussi, par un profond attachement à l'Écriture. Nous avons mentionné la forte expansion du pentecôtisme dans le monde, due aux facteurs suivants : son adaptabilité aux cultures qui l'accueillent, son pragmatisme, le caractère expérimental du divin (importance de l'expérience personnelle), les effets bénéfiques sur les populations (social, moral, économique, etc.), la réponse spirituelle qu'il a apportée aux croyants qui attendaient un réveil. Nous avons retrouvé dans le pentecôtisme français les grandes lignes qui caractérisent le pentecôtisme global.

¹ *WGU*, p. 36.

Le pentecôtisme est un christianisme de conversion. Nous avons mentionné le caractère individuel de la conversion fondée sur une rencontre personnelle avec Dieu. Elle apporte au croyant des certitudes quant à son statut (fils de Dieu) et à son avenir auprès de Dieu. Le converti se soumet volontairement à une nouvelle éthique dont la référence est l'Écriture. L'idée de conversion ne prend pas suffisamment en compte l'apport de l'Église, car la personne peut l'expérimenter en dehors de toute relation physique avec une communauté chrétienne.

Nous avons vu que l'accent mis sur « les expériences de l'Esprit » (le parler en langues, le prophétisme, la guérison...) et « les rencontres avec Dieu » favorisent : une surenchère dans les pratiques religieuses qui cherchent à répondre à la disponibilité du croyant pentecôtiste en quête de nouvelles expérimentations ; une dépendance émotionnelle qui peut être problématique pour la croissance morale du croyant ; une lecture de l'Écriture, par le croyant, à la lumière de son expérience avec Dieu et un regard méfiant sur la théologie ; une conception individualiste de la sanctification ; une compréhension de l'effusion de l'Esprit comme une œuvre de restauration de l'Église qui néglige les acquis du passé (tradition) ; une difficulté pour le croyant à comprendre la nature de sa relation avec l'Église.

Deuxième partie

Dans la seconde partie, nous avons analysé l'éthique du caractère. Notre démarche consistait à comprendre les raisons qui ont poussé Hauerwas à défendre une éthique spécifique et à identifier les éléments qui caractérisent son éthique.

Nous sommes arrivés aux conclusions suivantes :

L'éthique de caractère s'appuie sur l'idée que l'éthique chrétienne est spécifique et suffisante pour le développement moral du croyant, et lui permet de manifester une présence particulière dans le monde. Nous avons montré que, pour notre théologien, la vocation de l'éthique chrétienne est de former des caractères, et non de rendre raisonnable la foi chrétienne au monde. L'éthique chrétienne est spécifique par le récit qui l'inspire (la narrativité), le lieu où elle s'incarne (la communauté), le style de vie qu'elle implique (une politique), les valeurs qu'elle porte (la théologie), la fin qu'elle vise (l'eschatologie). L'attachement de Hauerwas à une éthique chrétienne

spécifique, qui n'a pas recours à des valeurs universelles, correspond à sa vision de l'Église comme le lieu qui offre une alternative au monde pécheur et violent.

Nous avons montré que l'éthique de caractère marie l'éthique des vertus, en s'intéressant à celui qui réalise l'action, et l'éthique téléologique, par la fin visée de préparer un peuple au Royaume de Dieu à venir.

L'éthique du caractère vise la condition chaotique du monde et celle de l'homme asservi au péché. L'idée de caractère trouve sa pertinence à partir de ces constats, car pour Hauerwas, le caractère est la source de la liberté du croyant.

L'éthique de caractère définit l'homme en tant qu'agent, c'est-à-dire qu'il a la capacité d'agir, de se déterminer, de s'adapter à de nouveaux contextes et de s'approprier un récit. La nature historique de l'homme signifie qu'il peut s'approprier son passé, les événements de sa vie, et les transformer en un récit qui donne un *telos*, une direction à son existence.² L'homme est, pour Hauerwas, le produit d'une histoire et pour se construire intérieurement, il doit se l'approprier.

Nous avons montré que la vie morale est pour Hauerwas rétrospective, car l'homme tire des acquis de son passé, de ses échecs, des possibilités de trouver les ressources pour se maintenir dans l'histoire à laquelle il désire appartenir.

Nous avons mis en évidence que l'éthique de caractère se construit à partir de l'idée que Hauerwas se fait de l'expérience chrétienne. Celle-ci demande la conversion, comprise comme l'acceptation du croyant de s'engager dans la voie tracée par le récit biblique. Elle est aussi une initiation à la foi de la communauté où le croyant reçoit son identité et la vie qui vient de Dieu pour marcher à la suite du Christ. L'expérience chrétienne est, chez Hauerwas, une conversion de tous les jours où le croyant, par la transformation du soi, réaffirme son choix de suivre le Christ.

L'éthique de Hauerwas se caractérise par le concept de vision. Ce concept suggère que l'homme agit en fonction du monde qu'il voit et comprend. Il sous-entend que les choix moraux ne peuvent se réduire à la seule étude d'arguments rationnels.³ Le concept de vision consiste au développement d'une aptitude, d'une disposition chez le croyant à se voir et voir le monde tel qu'il est.⁴ Elle s'acquiert par une vie disciplinée par les habitudes qui transforment le soi. Nous avons montré que

² *RP*, p. 90.

³ *VV*, p. 35.

⁴ *VV*, p. 2s.

ce type d'aptitude engage le croyant dans une démarche morale, soutenue par l'amour, qui consiste :

- i) à regarder avec attention ce qui est recherché : s'approprier l'histoire de Dieu ;
- ii) à développer une « imagination » qui intègre un ensemble de connaissances et de ressources pour vivre sa vie de disciple ;
- iii) à être « créatif », dans le cadre délimité par l'imagination, pour trouver de nouvelles formes de réponses face aux situations morales rencontrées ;
- iv) à employer le langage qui correspond aux convictions et aux valeurs morales portées par la communauté.

Nous avons noté que l'attention, l'imagination, la créativité et le langage sont d'autres façons de parler de la foi.

L'éthique de caractère s'intéresse en premier à la question « qui dois-je être ? », pour répondre ensuite à la question « que dois-je faire ? ». Nous avons montré que l'éthique du caractère cherche à expliquer comment la personne se développe intérieurement, la relation entre comportements et convictions. Le caractère s'acquiert par les pratiques qui, par l'habitude, deviennent des vertus. L'idée de caractère montre que le croyant en tant qu'agent a la capacité d'organiser sa vie, de s'approprier son identité chrétienne à partir du récit biblique, car le soi est narratif. Le caractère est la qualification du soi, formé pour agir selon certaines intentions et croyances. L'idée de caractère cherche à exprimer le bon équilibre entre l'activité de Dieu (la grâce) et la réponse de l'homme (le choix, l'action).

La sanctification est, pour Hauerwas, l'« apologétique » qui défend la foi chrétienne, car elle rend témoignage de la véracité des convictions chrétiennes. Nous avons montré que Hauerwas explique la sanctification avec l'idée de caractère qui articule deux expériences : la réception du don (la nouvelle identité qui correspond à la détermination du soi) et la possibilité, en tant qu'agent, de revenir sur le don, pour l'approfondir dans tous les domaines de sa vie. La sanctification est à la fois la réception et l'approfondissement du don. La sanctification du croyant dépend de sa collaboration avec Dieu et non uniquement de Dieu.

Dans la pneumatologie de Hauerwas, nous avons montré l'action communautaire du Saint-Esprit. Celui-ci est présent dans les pratiques de la communauté. Le Saint-Esprit n'agit pas indépendamment de l'Église. Le croyant en

étant incorporé dans la communauté est au bénéfice du Saint-Esprit qui communique la vie du Dieu trine. Le Saint-Esprit, répandu le jour de la Pentecôte, apporte au sein de la communauté un style de vie, caractérisé par des relations d'amitié et les fruits de l'Esprit, qui favorisent la croissance des croyants.

Troisième partie

Dans la troisième partie, nous avons étudié l'ecclésiologie de Hauerwas. Nous voulions découvrir les raisons de l'accent mis sur la communauté de foi, et comprendre comment Hauerwas la conçoit pour qu'elle soit un lieu où le croyant devient un disciple.

Nous sommes arrivés aux points suivants :

Deux auteurs ont influencé Hauerwas dans sa vision communautaire : MacIntyre, pour qui toute vie tire son identité d'une communauté avec son histoire, et Yoder pour qui l'Église correspond à la dimension sociale de la justification. L'éthique chrétienne demande, pour Hauerwas, la formation d'une communauté. Il met en doute la capacité du croyant à construire son identité chrétienne à lui seul. La communauté de foi est, pour Hauerwas, le lieu pour former des disciples, car elle correspond à la nouvelle citoyenneté du croyant.

Nous avons poursuivi en présentant quatre aspects de l'Église :

Nous nous sommes en premier intéressés au concept d'autorité qui concerne à la fois la communauté et l'Écriture. L'autorité est la reconnaissance par les croyants que leur communauté a les ressources (les sacrements, la tradition, la parole prêchée ...) pour former des disciples. De même, l'autorité de l'Écriture vient de la reconnaissance par la communauté qu'elle représente la norme objective pour être fidèle à Dieu. Nous avons montré que l'autorité ainsi définie permet à la communauté d'avancer dans sa recherche de la vérité. L'autorité s'incarne par les pasteurs qui travaillent à construire la communauté ; mais aussi par ceux qui représentent le mieux ce à quoi les croyants sont appelés : les modèles.⁵

Ensuite, nous avons vu que la communauté est un lieu où le croyant apprend la mort à soi qui consiste à abandonner tout ce qui a du pouvoir sur sa vie. La

⁵ Cf. *RP*, p. 141.

dépossession (la mort à soi), même si elle peut comporter des risques, est la condition du disciple qui n'est possible qu'en cheminant avec le Christ. C'est en imitant des modèles que le croyant apprend ce en quoi consiste la vie morale, la dépossession. La dépossession et l'imitation favorisent l'acquisition du caractère de disciple.

La tradition constitue la communauté. Elle s'incarne dans les pratiques et dans le culte (les sacrements, la liturgie, le sermon). Elle sert de base dans la réflexion morale, car elle partage un souvenir vivant de la sagesse et des jugements acquis par les générations qui se sont succédées. Nous avons montré que l'éthique du caractère prend en considération la liturgie dans le développement moral du croyant. La liturgie met en contact les croyants avec la foi de la communauté. Elle crée, par la répétition, des dispositions intérieures pour poser les actions justes qui permettent l'acquisition des vertus.

L'Église est un lieu avec une vie sociale particulière. Lorsque l'Église vit le message qui la fonde, elle devient une contre culture, une *polis* qui permet de former des disciples. L'Église est l'Église lorsqu'elle s'attache à la spécificité de ses convictions. Nous avons montré que la pérennité de la communauté dans son rôle et son existence dépend de la présence d'un type de personnes. Celles-ci sont des personnes de vertu. La patience, le courage, l'espérance, la charité et la joie sont (parmi d'autres) des vertus indispensables pour que les croyants demeurent ensemble, fidèles à leurs convictions, et soient dans des relations d'amitié qui favorisent le développement moral de chacun.

Nous avons terminé cette partie en présentant les critiques de deux auteurs, concernant l'ecclésiologie de Hauerwas : celle de Gustafson qui qualifie Hauerwas de théologien fidéiste, sectaire et tribaliste ; et celle d'Albrecht qui reproche à Hauerwas de vouloir imposer une domination culturelle, ne tenant pas compte de la diversité des personnes (sexe, race, classe sociale, etc.) qui composent l'Église.

Quatrième partie

La quatrième partie concerne l'apport de la pensée de Hauerwas au sujet de l'ecclésiologie pentecôtiste. Les informations récoltées nous ont permis d'apporter des réponses à notre problématique, à propos de l'expérience de l'Esprit et du développement moral du croyant. Les éléments trouvés valorisent la communauté

dans son rôle et dans sa vocation. Ils apportent une autre approche de l'expérience chrétienne, une réponse à l'individualisme du croyant moderne ainsi qu'un rééquilibrage face à une recherche systématique de l'expérience de l'Esprit.

Nous sommes arrivés aux points suivants :

Le premier domaine de contribution à l'Église concerne les ressources (les sacrements, la théologie et la tradition, le sermon) qui permettent aux croyants de devenir des disciples. À partir du constat de la difficulté chez les pentecôtistes à comprendre leur relation à l'Église, l'importance des deux sacrements (le baptême et la cène) a été soulignée. Ils expliquent la relation du croyant à sa communauté. Nous avons montré leur rôle formateur, leur vertu d'unir les croyants et la possibilité qu'ils offrent de lutter contre l'individualisme. Pour que leur impact se concrétise, une présentation pertinente et imaginative est nécessaire.

La théologie académique, chez les pentecôtistes, a été regardée avec prudence et méfiance, même s'il existe une théologie de « base » présente dans les églises locales. À partir de la vision qu'a Hauerwas de la théologie ainsi que le constat de la présence d'une théologie « publique » liée au culte et qui, à notre sens, accentue l'individualisme du croire, nous avons souligné le besoin pour le pentecôtisme français, de définir plus précisément sa théologie. Cette démarche sera utile si elle est en phase avec la spiritualité des ADD et si elle est vérifiée dans la *praxis* des Églises locales. Les théologiens des ADD ont, quant à eux, de nombreuses possibilités pour apporter leur contribution s'ils savent bien communiquer en comprenant leur mission (aider et être utile) et en tenant compte de l'histoire de leur mouvement (la méfiance). Nous avons évoqué la pneumatologie pentecôtiste qui ne favorise pas l'émergence, chez les ADD, d'une tradition qui puisse porter les pratiques et la théologie. Une tradition de vérification morale, comme Hauerwas l'a définie, permettrait au pentecôtisme de ne pas être dans une rupture systématique entre l'action de l'Esprit et la tradition.

Nous avons souligné le rôle important des pasteurs et des modèles dans la construction de la communauté chrétienne. Ils représentent, avec d'autres, les ressources humaines de l'Église. La vision qu'a Hauerwas du pasteur, concernant sa prédication qui cherche à former un peuple nouveau et une autorité partagée, peut inspirer le pentecôtisme à réfléchir sur l'exercice du ministère pastoral et freiner

certaines dérives. Le concept de modèle, tout en étant connu dans le pentecôtisme n'est pas suffisamment développé, il offre de nombreuses possibilités et permet aux pasteurs d'être soutenus dans leur fonction. Nous avons évoqué le suivi (parrainage) des nouveaux convertis. Les modèles par leur exemple de vie encouragent les autres croyants à suivre le Christ (discipulat). Les modèles sont déterminants dans la valorisation de la communauté, car ils témoignent que la vie des chrétiens prend sa source dans le Christ et dans l'Église.

La communion a été le second domaine de notre réflexion. Elle correspond, selon Hauerwas, à l'œuvre du Saint-Esprit et contribue à l'acquisition du caractère de disciple. Nous avons montré que la communion est un concept pneumatologique qui exprime l'hospitalité de Dieu et la spiritualité chrétienne. Elle peut aider le pentecôtisme à reconsidérer le Saint-Esprit dans ce qu'il veut créer : une communauté qui vit l'hospitalité de Dieu, s'ouvre à l'autre, à l'étranger. Une telle communauté comprend l'œuvre de l'Esprit non seulement en termes d'expériences, mais aussi en termes de style de vie spécifique. Nous sommes arrivés à la conclusion que ce type de communion fondé sur l'Écriture correspond à un modèle de discipulat où les croyants développent ensemble un caractère de disciple.

La conversion est chez Hauerwas une rencontre avec une communauté de foi où un mode de vie spécifique est vécu. Elle est une vie de tous les jours qui permet au croyant de s'approprier son identité chrétienne. À l'inverse, la conversion dans le pentecôtisme, qui consiste à une rencontre personnelle avec Dieu, ne prend pas suffisamment en compte l'apport de l'Église. La compréhension qu'a le pentecôtisme de la conversion, qui présuppose des changements de vie radicaux, occulte le fait que les personnes ont une histoire qui les a façonnées. Chez Hauerwas la conversion prend en compte le fait que le croyant est un agent façonné par un passé, et qui a besoin de temps pour développer sa nouvelle identité chrétienne. Cette approche de la conversion, peut aider le pentecôtisme à prendre en considération le croyant en tant qu'agent, et l'idée que, devenir un homme nouveau, demande du temps et un contexte nouveau : l'Église.

Les rencontres avec Dieu durant le culte sont pour les pentecôtistes la possibilité de vivre des transformations intérieures. Chez Hauerwas ce sont les relations fraternelles, la communion, qui transforment les individus. L'idée de

communion, chez Hauerwas, apporte un complément au concept de « rencontre ». Le croyant rencontre Dieu quand il est dans des relations d'amitié et de vérité avec les autres. Ceci peut atténuer l'individualisme pentecôtiste accentué par les rencontres avec Dieu, mais aussi donner une vision du culte où les croyants cherchent à vivre l'unité de sentiments et de pensées (cf. Rm 12, 16 ; 15, 5 ; Ph 2, 2).

Chez Hauerwas, la sanctification est à la fois individuelle et communautaire. Les croyants se sanctifient ensemble en s'accueillant et en s'ouvrant réciproquement les uns aux autres. Nous avons montré qu'une « théologie de l'hospitalité » peut pallier l'individualisme pentecôtiste et prendre en considération l'apport de la communauté dans le processus de sanctification. Le croyant se sanctifie quand il participe au caractère hospitalier des pratiques de la communauté de foi (le baptême, l'eucharistie, le lavage des pieds, les repas ecclésiaux).

Le troisième domaine de contribution de Hauerwas concerne la communauté de foi en tant que communauté de vertus. Les vertus sont pour Hauerwas indispensables pour la pérennité de la communauté et de sa vocation. Nous avons fait le choix de discuter de deux vertus qui répondent aux problématiques des ADD.

L'amour caractérise, chez Hauerwas, la présence de l'Esprit au sein de la communauté. En nous référant à plusieurs auteurs pentecôtistes nous avons montré que les expériences de l'Esprit ne peuvent être dissociées de l'amour de Dieu. Ceci pose la question de l'utilité des expériences de l'Esprit qui accentuent l'individualisme. Nous avons montré que les expériences de l'Esprit devraient conduire à un plus grand amour pour le prochain, mais aussi pour l'Église.

Pour Hauerwas, la Pentecôte a créé un peuple patient face à un monde impatient. Nous avons montré, en nous appuyant sur différents auteurs, que la pratique de la patience peut résoudre certaines des problématiques des ADD : elle peut freiner la recherche systématique des expériences de l'Esprit qui finalement crée une forme de dépendance émotionnelle ; elle peut aider les croyants et les communautés à ne pas succomber à la surenchère d'un marché du religieux qui est l'expression d'une impatience à vivre de nouvelles expériences ; elle peut apporter aux ADD de France, en recherche d'un souffle nouveau, une réponse face à l'usure du charisme fondateur, en créant un peuple qui témoigne de son espérance par la pratique de la patience.

L'idée que l'effusion de l'Esprit apporte des relations spécifiques entre les croyants nous a conduit à repenser le baptême de l'Esprit dans l'expérience chrétienne. Nous sommes arrivés à la conclusion que le baptême de l'Esprit – tout en étant un revêtement de puissance (les dons de l'Esprit) – dynamise aussi la vie de communion du croyant et lui donne un plus grand amour pour Jésus, l'Église et le monde.

Réflexions personnelles et nouvelles pistes à étudier

Nous avons montré que le pentecôtisme français peut trouver dans l'approche théologique de Hauerwas des éléments qui l'aideront dans sa propre réflexion. Comme nous l'avons dit en introduction, Hauerwas n'est pas un auteur facile à lire. Sa radicalité ne trouvera pas d'écho positif chez tous ni l'accent mis sur la communauté comme dispensatrice, par le Saint-Esprit, de la grâce de Dieu.

Le développement moral demande du temps, et l'ecclésiologie de Hauerwas en rend compte. L'immédiateté pentecôtiste se trouve ici confrontée à une autre approche du Saint-Esprit, marquée par la lenteur, pour accompagner chacun dans sa vie de disciple. L'éthique de caractère montre que le développement moral du croyant est la conséquence d'un ensemble de réalités au sein de la communauté (le sermon, la liturgie, les modèles, une communion spécifique) qui s'entrecroisent et tendent vers un même objectif.

Nous avons apporté une réflexion sur l'ecclésiologie pentecôtiste à partir de l'éthique de caractère de Hauerwas. Le culte rendu à Dieu (la liturgie, la musique, le sermon), dans une perspective pentecôtiste, peut être une nouvelle piste à étudier. Car, comme le souligne Daniela C. Augustine, « nous adorons ce que nous aimons, et nous devenons ce que nous adorons ».⁶ En référence à Hauerwas, nous avons évoqué la liturgie et son potentiel pour construire la communauté et former des disciples. Les églises pentecôtistes connaissent une liturgie qui structure le culte, mais elle n'est pas présentée comme telle. Une recherche sur la liturgie nous apparaît donc importante pour ces églises. Les ADD de France sont en recherche d'un souffle nouveau, nous avons évoqué l'idée que la pratique de la patience

⁶ « ... we worship what we love and we become what we worship », D. C. Augustine, « Liturgy, Theosis, and the Renewal of the World, in Martin L. R. (ed.), *Toward a Pentecostal theology of Worship*, Cleveland, CPY Press, 2016, p. 165-185, p. 169.

pourrait apporter une réponse. La liturgie et les pratiques ecclésiales peuvent être des moyens pour former une communauté patiente, tout en veillant à maintenir les expressions charismatiques qui font l'identité pentecôtiste.

Avec leur expérience communautaire spécifique, les communautés de l'Arche peuvent apporter une réflexion utile sur la différence en tant que richesse pour l'Église. Les communautés chrétiennes ont, pour Hauerwas, beaucoup à apprendre de l'Arche.⁷ Nous sommes du même avis que notre théologien. Dans l'ecclésiologie pentecôtiste française, le handicap ainsi que l'accompagnement des familles de handicapés sont des sujets à explorer. Récemment, une association regroupant les œuvres concernant les sourds a été intégrée dans les ADD de France.⁸ Les relations entre personnes handicapées et les autres offrent une possibilité pour tous de vivre des transformations intérieures. Cette vision vient en tension avec une certaine théologie pentecôtiste où la maladie est comprise comme la conséquence du péché ou d'une malédiction. La théologie pentecôtiste peut trouver ici une possibilité de réfléchir sur son ecclésiologie, et sur un sujet qui a trop souvent produit des souffrances s'additionnant à celles du handicap.

Le débat reste ouvert et chacun peut apporter de nouveaux éléments pour une réflexion ecclésiale pentecôtiste constructive.

⁷ LG, p. 78.

⁸ L'« Association des sourds des ADD » (AS-ADD) est devenue membre de la FNADF (Fédération Nationale des Églises et Oeuvres des Assemblées de Dieu de France) au congrès de mars 2018.

BIBLIOGRAPHIE

I) Sources de Stanley Hauerwas

Ouvrages par ordre de parution :

Hauerwas S., *Vision and Virtue : Essays in Christian Ethical Reflection*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1986 (1^{re} édition 1974).

—, *Character and the Christian Life : A Study in Theological Ethics*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2009 (1^{re} édition 1975).

—, *Truthfulness and Tragedy : Further Investigations into Christian Ethics*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1977.

—, *A Community of Character : Toward a Constructive Christian Social Ethic*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2010 (1^{re} édition 1981).

—, *Le royaume de paix : Une initiation à l'éthique chrétienne* (trad. par Nau P.-D.), Paris, Bayard, Theologia, 2006 (1^{re} édition anglaise 1983).

—, *Against the Nations : War and Survival in a Liberal Society*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1992 (1^{re} édition 1985).

—, *Christian Existence Today : Essays on Church, World and Living in Between*, Durham, The Labyrinth Press, 1988.

—, *Dispatches From the Front : Theological Engagements With the Secular*, Durham and London, Duke University Press, 1994.

—, *A Better Hope : Resources for a Church Confronting Capitalism, Democracy and Postmodernity*, Grand Rapids, Brazos Press, 2000.

—, *Wilderness Wanderings*, London, SCM Press, 2001 (1^{re} édition 1997).

—, *In Good Company : The Church as Polis*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2001 (1^{re} édition 1995).

—, *A Better Hope : Resources for a Church Confronting Capitalism, Democracy and Postmodernity*, Grand Rapids, Brazos Press, 2000.

—, *With the Grain of the Universe : The Church's Witness and Natural Theology, Being the Gifford Lectures delivered at the university of St. Andrews in 2001*, Grand Rapids, Baker Academic, 2013 (1^{re} édition 2001).

—, *Performing the Faith : Bonhoeffer and the Practice of Nonviolence*, Eugene, Wipf and Stock, 2015 (1^{re} édition 2004).

—, *Hannah's Child : A Theologian's Memoir*, London, SCM Press, 2010.

—, *Without Apology : Sermons for Christ's Church*, New York, Seabury Books, 2013.

—, *The Work of Theology*, Grand Rapids/Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2015.

—, *L'Amérique, Dieu et la guerre* (trad. par Jackson J. E.), Montrouge/Genève, Bayard/Labor et fides, 2018 (1^{re} édition anglaise 2011).

Hauerwas S. – Willimon H. W., *Resident Aliens : Life in the Christian Colony*, Nashville, Abingdon Press, 1989.

—, *Where Resident Aliens Live*, Nashville, Abingdon Press, 1996.

—, *The Truth About God : The Ten Commandments in Christian life*, Nashville, Abingdon Press, 1999.

—, *Étrangers dans la cité* (trad. par Quévieux G., Riffaut G.), Paris, Cerf, 2016 (1^{re} édition anglaise 1989).

—, *The Holy Spirit*, Nashville, Abingdon Press, 2015.

Hauerwas S. – Wells S. (éd.), *The Blackwell Company to Christian Ethics*, Oxford, Blackwell Publishing, 2006 (1^{re} édition 2004).

Hauerwas S. – Vanier J., *Living Gently in a Violent World : The Prophetic Witness of Weakness*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2008.

Articles de S. Hauerwas

Hauerwas S., « What Could It Mean for the Church to Be Christ's Body? : A Question without a Clear Answer », *Scottish Journal of Theology*, vol. 45, Issue 1, February 1995, p. 1-21.

—, « Failure of Communication or A Case of Uncomprehending Feminism », *Scottish Journal of Theology*, vol. 50, Issue 2, May 1997, p. 228-239.

—, « September 11, 2001 : A Pacifist Response », *The south Atlantic quarterly*, 101 : 2, Spring 2002, p. 425-433.

—, « Contre le sujet libéral sans histoire, une Église qui a du temps. Établir des liens, un essai pour me comprendre moi-même (trad. par Müller D.) », in *Sujet moral et communauté*, Études d'éthique chrétienne NS, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2007, p. 45-58.

—, « Une approche chrétienne de l'accompagnement des handicapés mentaux (trad par Loudiyi K.) », *Les cahiers de l'école pastorale*, hors-série n°10, 2008, p. 1-12.

—, « Christian, don't be fooled : Trump has deep religious convictions ». Accès : https://www.washingtonpost.com/news/acts-of-faith/wp/2017/01/27/christians-dont-be-fooled-trump-has-deep-religious-convictions/?utm_term=.75c690344656 [Réf. 22.10.2018].

II) Littérature secondaire

Albrecht G. H., « A Feminist Liberationist Critique of Hauerwas's Ethics of Christian Character », *The Annual of the Society of Christian Ethics*, 1992, p. 97-114.

—, *The Character of our communities : Toward an Ethic of Liberation for the Church*, Nashville, Abingdon Press, 1995.

—, « In Good Company : The Church as Polis », *Scottish Journal of Theology*, 50/2, Mai 1997, p. 219-227.

Alexander P., *Peace to War : Shifting Allegiances in The Assemblies of God*, Telford, Cascadia, 2009.

Amiotte-Suchet L., « Le pasteur pentecôtiste. Un fil conducteur entre le ciel et la terre », *Théologiques* 17, n°1, 2009, p. 95-115.

Anderson A., *An Introduction to Pentecostalism*, Cambridge, University Press, 2004.

Ansaldi J., *Éthique et sanctification*, Genève, Labor et Fides, Le champ éthique n°9, 1983.

Anscombe G. E. M., *L'intention* (trad. par Maurice M. et Michon C.), Bibliothèque de philosophie, Paris, Gallimard, 2002, (1^{re} édition anglaise 1958).

Anscombe G. E. M., « Modern Moral Philosophy », *Philosophy*, vol. 33, n°124, January 1958, p. 1-19.

Antoine A., « Le pentecôtisme, un protestantisme en balancier », in Boutinon J.-C. (dir.), *L'identité pentecôtiste*, Collection d'études pentecôtistes n°1, Léognan, SFE, 2013, p. 89-104.

—, *Une socio-histoire des Assemblées de Dieu de France de 1930-1996*. Accès : www.theses.fr/s205555 [Réf. 07.01.2019].

Aristote, *Éthique à Nicomaque* (trad. par Tricot J.), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1959.

Aubourg V., *L'Église à l'épreuve du Pentecôtisme : une expérience religieuse à l'île de la Réunion*, Thèse (PhD), Université de la Réunion, 2011. Accès : <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-600647148> [Réf. 01.07.2019].

Augustine D. C., « Liturgy, Theosis, and the Renewall of the World, in Martin L. R. (ed.), *Toward a Pentecostal theology of Worship*, Clevelant, CPY Press, 2016, p. 165-185.

Austine D. C., « Liturgy, Theosis, and the Renewall of the World, in Martin L. R. (ed.), *Toward a Pentecostal theology of Worship*, Clevelant, CPY Press, 2016, p. 165-185.

Baertschi B., « valeurs et vertus », in J.-D. Causse - D. Muller (dir.), *Introduction à l'éthique : penser, croire, agir*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 177-197.

Bailey Stoneking C., « Receiving Communion : Euthanasia, Suicide, and Letting Die », in Hauerwas S. – Wells S. (éd.), *The Blackwell Company to Christian Ethics*, Oxford, Blackwell Publishing, 2006 (1^{re} édition 2004), p. 375-387.

Bastian J.-P., « Les raisons sociologiques du succès des pentecôtismes en Amérique latine », *Perspectives missionnaires* 37, p. 5-13.

—, « Pentecôtismes latino-américains, logiques de marché et transnationalisation religieuse », in Bastian J.-P. - Champion F. - Rousselet K. (dir.), *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 99-111.

Barth K., *The Holy Spirit and the christian life : the theological basis of ethics*, Westminster, John Knox Press, 1993, (1^{re} édition 1938).

—, *Dogmatique. La doctrine de Dieu (Trad. F. Ryser)*, Deuxième volume, Tome Deuxième **, Genève, Labor et Fides, 1958.

—, *Éthique I* (trad. par Secretan P.), Paris, Puf, 1998.

—, *Éthique II* (trad. par Rusch P.), Paris, Puf, 1998.

Baubérot J., « Les seuils de la laïcisation dans l'Europe latine et la recomposition du religieux dans la modernité tardive », in Bastian J.-P. (dir.), *La modernité religieuse en perspective comparée. Europe latine – Amérique latine*, Paris, Karthala, 2001, p. 15-28.

Benoît XVI, *Loi naturelle et conscience chrétienne*, Paris, Pierre Téqui, 2012.

Berger L. Peter, *L'impératif hérétique : Les possibilités actuelles du discours religieux* (trad. par Rebeaud J. F.), Collection « Débats », Paris, Van Dieren Editeur, 2005 (1^{re} édition 1979).

Berkman J. – Cartwright M. (ed.), *The Hauerwas Reader*, Durham and London, Duke University Press, 2003 (1^{re} édition 2001).

Berten A., « Déontologisme », in M. Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Tome 1, Quadrige, Paris, Puf, 1996, p. 477-483.

Bjorndal S. K., *The Church in a Secular Age : A Pneumatological Reconstruction of Stanley Hauerwas's Ecclesiology*, Thesis (PhD), MF Norwegian School of Theology, july 2015. Accès : <https://core.ac.uk/reader/6115824> [Réf. 08.01.2019].

Blocher H., « L'éthique chrétienne : ses fondements, les enjeux et la place qui lui revient », *Hokhma* 86, 2004, p. 11-22.

—, *La doctrine du péché et de la rédemption*, Vaux-sur-Seine, Edifac (Collection Didaskalia), 2007.

Blough N., « Histoire et théologie dans l'œuvre de John H. Yoder », in Sommer M. (dir.), *La sagesse de la croix. Impulsions à partir de l'œuvre de John Howard Yoder*. Charols, Excelsis, p. 26-63.

—, « Récit, communauté ecclésiale et interprétation biblique », in Blough N. (dir.), *De l'Écriture à la communauté de disciples*, Charols, Excelsis, 2016, p. 13-32.

Bobineau O., « La troisième modernité, ou « l'individualisme confinitaire » », *SociologieS* [En ligne], Théories et recherches, mis en ligne le 6 juillet 2011. Accès : <http://sociologies.revues.org/3536> [Réf. du 25.11.2016].

Bondolfi A., « Systèmes et méthodes d'argumentation éthique », in Lemoine L. – Gaziaux É. – Müller D., *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p.1959-1964.

Bonhoeffer D., *Vivre en disciple* (trad. par Lauret B. et Mottu H.), Genève, Labor et Fides, 2009.

Bordeyne P., « La liturgie comme ressource pour la formation éthique des sujets », *Recherches de science religieuse*, tome 95/1, 2007, p. 95-121.

—, « Communauté chrétiennes et formation morale des sujets : les enjeux d'un discernement théologique », *Revue d'éthique et de théologie morale* 251, hors-série, 2008, p. 11-30.

—, « La production théologique de quelques élèves catholiques de Hauerwas », *Revue des sciences religieuses* 85, n°1, 2011, p. 135-156.

Bouillon D., *Église – Baptême – Esprit-Saint : La théologie de Louis Dallière*, Thèse (PhD), Université de Strasbourg, septembre 2017. Accès : www.theses.fr/2017STRAK010 [Réf. 01.07.2019].

Boutinon J.-C., « Sacrements et pentecôtisme », in Boutinon J.-C. – Hanss R. (dir.), *Le culte pentecôtiste*, Collection d'étude pentecôtiste n°4, Léognan, SFE, 2019, p. 31-45.

Bouvet L., *Le communautarisme. Mythes et réalités*, Paris, Lignes de Repères, 2007.

Butrus B. N., *Contribution de l'éthique théologique du caractère à l'accompagnement pastoral des jeunes adultes*, Thèse (PhD), Université de Montréal, 2009. Accès : <https://core.ac.uk/reader/55647054> [Réf. 07.01.2018],

Bühler P., « Le statut de la loi morale », in Causse J.-D.- Muller D. (dir.), *Introduction à l'éthique : penser, croire, agir*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 155-175.

Calvin J., *L'institution chrétienne*, Livres I et II, Fontenay-sous-Bois/Aix-en-Provence, Éditions Kerygma/ Editions Farel, 1978.

—, *L'institution chrétienne*, Livre III, Fontenay-sous-Bois/Aix-en-Provence, Éditions Kerygma/ Editions Farel, 1978.

Cathéchisme de l'église catholique, Paris, Cerf, 1998.

Carluer J.-Y., « Mondes pentecôtistes et charismatiques : quelle frontière à l'enthousiasme ? », in Fath S.– Willaime J.-P (dir.), *La nouvelle France protestante. Essor et recomposition au XXI^e siècle*, Genève, Labor et Fides, 2011, p. 138-152.

Carluer J.-Y., Morin F., « Les deux premières générations des pasteurs pentecôtistes des Assemblées de Dieu de France (1930-1960) : les origines confessionnelles », in *Cahiers de l'APF*, n°45-46, 2016-2017, p. 81 à 100.

Castelo D., *Revisoning Pentecostal Ethics. The Epicletic Community*, Cleveland, CTP Press, 2012.

Castillo M., « Kant », in M. Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Tome 1, Quadrige, Paris, Puf, 2004 (1^{re} édition 1996), p. 1023-1031.

Caudal D., *Les réalités charismatiques déplacent-elles les frontières œcuméniques ?*, Thèse (PhD), Université de Strasbourg, juin 2016. Accès : www.theses.fr/2016STRAK003 [Réf. 01.07.2019].

Causse J.-D., « Communauté, singularité et pluralité éthique », *Revue d'éthique et de théologie morale* 251, hors-série, 2008, p. 249-257.

Chan S., « Jesus as Spirit-Baptizer: Its Significance for Pentecostal Ecclesiology », in J. C. Thomas (éd.), *Toward a Pentecostal Ecclesiology*, Cleveland, CPT Press, 2010, p. 139-156.

—, *Pentecostal Ecclesiology : An Essay on the Development of Doctrine*, Blandford Forum, Deo Publishing, 2011.

Chaumont J. M., L'être humain. Notes sur la tradition communautarienne, *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 89, n°81, 1991, p.144-163.

Chevalier M., « Raymond Phister, Soixante ans de pentecôtisme en Alsace (1930-1990). Une approche socio-historique, Frankfurt am Mein, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien, éd. Peter Lang Coll « Études d'Histoire interculturelle du Christianisme », vol. 93, 1995, [compte-rendu] », in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 1998, 78-4, p. 485.

Clifton S., « T. H. Davidsson, Lewi Pethrus' Ecclesiological Thought 1911-1974 : A Transdenominational Pentecostal Ecclesiology. Brill : Leiden ; Boston, 2015. » Reviewed, *Australian Pentecostal Studies* 19, 2017, p. 122-126.

Coffey M., « The Theological Ethics of Stanley Hauerwas : A Very Concise Introduction », *Grove ethics series*, E 152, January 2009.

Comby J., *Pour lire l'histoire de l'Église des origines au XXI^e siècle*, Paris, Cerf, 2003.

Comité théologique du CNEF, *L'Église, les Églises et les œuvres*, mai 2016.

Daujot J., *Doctrine et vie chrétiennes*, Paris, Téqui, 1979.

Davidsson T. H., *Lewi Pethrus' Ecclesiological Thought 1911-1974: A Transdenominational Pentecostal Ecclesiology*, Thesis (PhD), University of Birmingham, March 2012. Accès : <https://etheses.bham.ac.uk/id/eprint/3379/9/Davidsson12PhD.pdf> [Réf. 08.01.2019].

—, Reviewed, *Australian Pentecostal Studies* 19, 2017, p. 122-126.

De Champs E, « Utilitarisme et liberté. La pensée politique de Jeremy Bentham », *Archives de Philosophie*, 2014/2, Tome 78, p. 221-228.

Déclaudure V., « Le temps des miracles : témoignages de la guérison divine », in Boutinon J.-C. (dir.), *Charismes et spiritualité pentecôtiste (2)*, Collection d'études pentecôtistes n°3, Léognan, SFE, 2016, p. 99-125.

Dejean F., *Les dimensions spatiales et sociales des Églises évangéliques et pentecôtistes en banlieue parisienne et sur l'île de Montréal*, Thèse (PhD), 2010. Accès : www.theses.fr/2010PA100137 [Réf. 01.07.2019].

Delacroix S. (dir.), *Vatican II*, Paris, Bayard, 2002.

De Locht P., « Consciences des acteurs et spiritualité », *Revue d'éthique et théologie morale* 186, Le supplément, 1993, p. 49-64.

Deneken M., « Ecclésiologie et dogmatique. L'Église sujet et objet de la théologie », *Revue théologique de Louvain*, 38^e année, fasc. 2, 2007, p. 204-221.

Dermange F. « Église et communautarisme : une interrogation à partir de Karl Barth et Stanley Hauerwas », *Revue Théophilyon*, tome 11/1, janvier 2006, p. 97-122.

Digiamo M., *Les Assemblées de la pentecôte du Canada. Leur origine, leur évolution, leur distinctive*, Editions Ministères Multilingues, 1999.

Dykstra C., *Vision and character : A christian educator's alternative to Kohlberg*, Eugene, Wipf and Stock, 2008, (1^{re} édition 1981).

Dubost M. – Lalanne S., *Le nouveau théo : L'encyclopédie catholique pour tous*, Paris, Mame, 2009.

Duffield G. P.– Van Cleave N. M., *Foundations of Pentecostal Theology*, San Dimas, L.I.F.E. Bible College, 1987 (1^{re} édition 1983).

Dupuis M., « Déontologie », in Lemoine L. – Gaziaux É. – Müller D. (dir.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 564-571.

Ellul J., *La subversion du christianisme*, Malesherbes, Éditions de La Table Ronde, 2018.

Elorm-Donkor L. A., *Christian Morality in Ghanaian Pentecostalism*, Eugene, Wipf and Stock, 2017.

Fath S., « L'autorité charismatique au cœur de l'Église : pentecôtisme et débat sectaire », *Études Théologiques et Religieuses*, 76^e année, n°3, 2001, p. 371-389.

—, *Dieu bénisse l'Amérique*, Paris, Seuil, 2004.

—, Les charismatiques troisième vague, c'est quoi ? Accès : <http://blogdesebastienfath.hautetfort.com/archive/2007/05/03/les-charismatiques-troisieme-vague-c-est-quoi2.html> [Réf. du 12.12.17].

Feller J. A., *Spirit-Filled Discipleship : Spiritual formation for Pentecostal leadership*, Thesis (PhD), University of South Africa, November 2015. Accès : <https://core.ac.uk/reader/43178121> [Réf. 08.01.2019].

Gagey H. J., « Le Christianisme est-il une alternative ? La tentation communautarienne en théologie », *Revue d'éthique et de théologie morale* 251, hors-série, 2008, p. 217-234.

Gaillard S., *Le Baptême*, Grézieu la Varenne, Viens et Vois, 1981.

Garcia-Ruiz J., « La conception de la personne chez les pentecôtistes et néo-pentecôtistes au Guatemala. Millénarisme, fin de l'histoire et pouvoir », *Socio-anthropologie* [En ligne], 17-18/2006, mis en ligne le 16 janvier 2007. Accès : <https://journals.openedition.org/socio-anthropologie/462> [Réf. 7. 06. 2017].

Gay D. C., *A Practical Theology of Church and World: Ecclesiology and Social Vision in 20th Century Scotland*, Thesis (PhD), University of Edinburgh, 2006. Accès : <https://www.era.lib.ed.ac.uk/handle/1842/1699?show=full> [Réf. 07.01.2019].

Gaziaux É., « Morale autonome et éthique communautarienne. Quels rapports pour quelle éthique chrétienne ? », *Revue d'éthique et de théologie morale* 251, hors-série, 2008, p.191-215.

—, « Le statut de la raison en éthique et le thème de l'autonomie », in J.-D. Causse - D. Muller (dir.), *Introduction à l'éthique : penser, croire, agir*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 69-93.

Gee D., *Le fruit de l'Esprit*, Châtenay-Malabry, Nicolle A. (éd.), 1956 (1^{re} édition 1937).

—, *Maintenant que vous êtes baptisé dans le Saint-Esprit* (trad. ; par Rey H.), Grézieu La Varenne, Viens et Vois, 1989.

Genoux F., « Pour les évangéliques, l'idée reste qu'être croyant, cela doit se voir ». Accès : https://www.lemonde.fr/societe/article/2012/02/03/pour-les-evangeliques-l-idee-reste-qu-etre-croyant-cela-doit-se-voir_1637267_3224.html [Réf. du 15/02/2012].

Giet S., *Hermas et les pasteurs*, Paris, Puf, 1963.

Girard R., *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Grasset, 1999.

Grudem W., *Théologie systématique*, Charols, Excelsis, 2010.

Gunton C., « The Church as a School of Virtue ? Human Formation in Trinitarian Framework », in M. T. Nation – Wells S. (ed.), *Faithfulness and Fortitude. Conversations with the Theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Edinburgh, T&T Clark, 2000, p. 211-231.

Gutwirth J., « Religion et politique aux Etats-Unis », *Archives de sciences sociales des religions*, 1998, vol. 104, n°1, p. 19-32.

Gustafson J. M., « The Sectarian Temptation : Reflections on Theology, The Church and The University », *Proceedings of The Catholic Theological Society*, 40, 1985, p. 84-94.

Hanss R., « Les chemins de construction de l'identité pentecôtiste », in Boutinon J.-C. (dir.), *L'identité pentecôtiste*, Collection d'études pentecôtistes n°1, Léognan, SFE, 2013, p. 41-58.

—, « Culte pentecôtiste et expérience de l'Esprit : un culte de la rencontre », in Boutinon J.-C. – Hanss R., *Le culte pentecôtiste*, Collection d'études pentecôtistes n°4, Léognan, SFE, 2019, p. 15-26.

Hansen-Love L. (dir.), *La philosophie de A à Z*, Paris, Hatier, 2011.

Hawksley T. L., *The Ecclesiology of Stanley Hauerwas : Resident Aliens and the Concrete Church*, Thesis (MA), Durham University, September 2007. Accès : <https://core.ac.uk/reader/6115824> [Réf. 07.01.2019].

Healy M., « Baptême dans l'Esprit Saint, sacrements et vie ecclésiale contemporaine (trad. Desjardins P. M.) », in *ISTINA*, LIX, n°2-3, avril-septembre 2014, p. 297-311.

Healy N. M., *Hauerwas a (very) Critical Introduction*, Grand Rapids/Cambridge, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2014.

Hermas, « Le Pasteur », in *Les Pères apostoliques*, Paris, Cerf, 2011, p. 325-479.

Hervieu-Léger D., *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 2008 (1^{re} édition 1993).

—, *La religion en mouvement : Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999.

Hollenweger J. W., *L'expérience de l'Esprit : jalon pour une théologie interculturelle* (trad. par Mazellier C. – Toscer S.), Genève, Labor et Fides, 1991.

—, « Le pentecôtisme, avenir du christianisme du tiers-monde », *Cahier de l'IRP* 39, 2001, p. 3-19.

—, *Pentecostalism : Origins and Developments Worldwide*, Peabody, Hendrickson Publishers, (1^{re} édition 1997), 2005.

—, « Pentecotisme », in P. Gisel (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Quadrige, Dicos Poche, Paris, Puf, septembre 2006, p. 1058,1059.

Horton H., *Les dons de l'Esprit* (trad. par de Mestral-Demole N.), Grézieu La Varenne, Viens et Vois, 1980.

Huguenin F., *Résister au libéralisme. Les penseurs de la communauté*, Paris, CNRS Éditions, 2009.

Jeter D., *Le problème de la communication de l'Évangile et de sa perception : l'exemple des Assemblées de Dieu en France*, Thèse (PhD), Paris 4, 1994. Accès : www.theses.fr/1994PA040099 [Réf. 07.01.2019].

Joxe P., « Avant-propos », in Berger L. Peter, *L'impératif hérétique : Les possibilités actuelles du discours religieux* (trad. par Rebeaud J. F.), Collection « Débats », Paris, Van Dieren Éditeur, 2005 (1^{re} édition 1979)

Kiener P., « La louange raconte l'histoire de Dieu », in Reymond J. (dir.), *La louange au cœur d'une génération*, Paris, Éditions Première Partie, 2010, p. 119-131.

Kisolokele Bafinamene. C., *Church and Moral Formation in an African Context : A Critical Appropriation of Stanley Hauerwas's Proposal*, Thesis (PhD), University of Pretoria, 2016. Accès : <https://repository.up.ac.za/handle/2263/61208> [Réf. 07.01.2019].

Koopman N., « The Role of Pneumatology in the Ethics of Stanley Hauerwas », *Scriptura* 79, 2002, p. 33-40.

La Barbe F., « L'espoir plus que la mémoire : une religion du changement personnel », in *La nouvelle France protestante. Essor et recomposition au XXI^e siècle*, Fath S. – Willaime J.-P. (dir.), Genève, Labor et Fides, 2011.

Lavie X., « Quel avenir pour le pentecôtisme français dans un monde globalisé ? », in *Pentecôte*, Hors-série 2018, p. 113.

Lavigne T., « Essai de typologie des pentecôtismes français », *Bulletin de la société de l'Histoire du Protestantisme français* 149, 2003, p. 99-126.

—, *Croyances religieuses et représentations politiques des jeunes revivalistes français*, Thèse (PhD), Faculté de droit et de science politique de Nice, juin 2004. Accès : www.theses.fr/2004NICE0020 [Réf. 07.01.2019].

—, « L'identité pentecôtiste à l'épreuve de la diversité », in Boutinon J.-C. (dir.), *L'identité pentecôtiste*, Collection d'études pentecôtistes n°1, Léognan, SFE, 2013, p. 105-125.

—, *Des dons spirituels pour édifier l'Église. Commentaire sur 1 corinthiens 12 à 14*, Grézieu la Varenne, Viens et Vois, 2018.

—, « La régularisation des pratiques pentecôtistes dans le culte au regard de 1 Corinthiens 14 », in Boutinon J.-C – Hanss R., *Le culte pentecôtiste*, Collection d'études pentecôtistes n°4, Léognan, SFE, 2019, p. 47-65.

Leggett D., « The Assemblies of God Statement on Sanctification (A Brief Review by Calvin and Wesley) », *Pneuma*, vol. 11, n°2, 1989, p. 113-122.

Lehmkuhler K., « Sanctification et vie dans l'esprit », in Causse J.-D. - Muller D. (dir.), *Introduction à l'éthique : penser, croire, agir*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 239-258.

—, « Editorial ; A propos d'une éthique du caractère », in *Actualités du centre européen d'enseignement et de recherche en éthique* (CEERE), lettre n° 18, avril 2009, p. 2,3. Site Web du CEERE : <https://ethique.unistra.fr/>.

Lelièvre M., *John Wesley : sa vie et son œuvre*, Paris, Librairie Évangélique, 1868.

Léon-Dufour X., *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, Seuil, Livre de vie n°131, 1996 (1^{re} édition 1975).

Leuba J. L., « Fidéisme », in Gisel P. (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Quadrige, Dicos Poche, Paris, Puf, septembre 2006, p. 509,510.

Lohfink G., *L'Eglise que voulait Jésus* (trad. de l'allemand par Bagot J.- P.), Paris, Cerf, 1985.

Lord Abraham E.-D., *Christian Morality in Ghanaian Pentecostalism : A Theological Analysis of Virtue Theory as a Framework for Integrating Christian and Akan Moral Schemes*, Thesis(PhD), University of Manchester, 2011. Accès : https://www.research.manchester.ac.uk/portal/files/54509849/FULL_TEXT.PDF [Réf. 08.01.2019].

Lord A. M., *Network Church : A Pentecostal Ecclesiology Shaped by Mission*, Thesis (PhD), University of Birmingham, May 2010. Accès : <https://core.ac.uk/reader/40032812> [Réf. 08.01.2019].

Luther M., *Œuvres*, tome II, Genève, Labor et Fides, 1966.

Macchia F. D., « Le baptême dans l'Esprit-Saint : Évolution du message pentecôtiste (trad. par Pinard I.) », in *ISTINA*, LVII, n° 4, octobre-décembre 2012, p.395-409.

—, *Baptized in the Spirit : A Global Pentecostal Theology*, Grand Rapids, Zondervan, 2006.

MacIntyre A., *Après la vertu : étude de théorie morale* (trad. par Bury L.), Paris, Puf, Quadrige, 2013 (1^{re} édition en français 1997).

Marshall I. H., « Disciple » in, *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2004, p. 429, 430.

Martin J. A., « Luke », in Walvoord J. F. - Zuck R. B. (dir.), *The Bible knowledge commentary, An exposition of the scriptures by Dallas Seminary Faculty*, Colorado Springs, Cook Communications Ministries 2004 (1^{re} édition 1983), p. 199-265.

Materne P.-Y., « Stanley Hauerwas, Le Royaume de paix, Une initiation à l'éthique chrétienne (trad. par Nau P.-D.) Theologia, 2006 », in *Revue théologique de Louvain*, 40^e année, fasc. 1, 2009, p. 101-105.

—, *La condition de disciple : éthique et politique chez J. B. Metz et S. Hauerwas*, Paris, Cerf, Cogitatio Fidei, n°289, juin 2013.

Maton G., *Le mariage des chrétiens. Volume I : Des origines au concile de Trente*, Bibliothèque d'histoire du Christianisme n° 31, Paris, Desclée, 1993.

Médevielle G., « Liminaire », *Recherches de science religieuse* 95, 2007/1, p. 9-12.

—, « Présentation de l'édition française » in Hauerwas S., *Le royaume de paix. Une initiation à l'éthique chrétienne* (trad. par Nau P.-D.), Paris, Bayard, Theologia, 2006 (1^{re} édition 1983).

—, « La foi chrétienne, ressource pour vivre les questions de la société », *Théologiques*, v.14, n°1-2, 2006, p. 81-106.

—, « La loi naturelle selon Benoît XVI », *Études*, 2009/3, (Tome 40), p. 353-364.

Menzies W. W. – Horton S. M., *Les doctrines de la Bible : Une perspective pentecôtiste* (trad. par Ourlin D.), Deerfield, VIDA, 1997.

Michel J., « Narrativité, narration, narratologie : du concept ricœurrien d'identité narrative aux sciences sociales », *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne], XLI-125/2003, mis en ligne le 01 décembre 2009, p. 125-142. Accès : <http://ress.revues.org/562> [Réf. 30.09.2016].

Miller D., *Le pacifisme chrétien et la théologie évangélique*, Thèse (PhD), Université de Laval, 2014. Accès : <file:///C:/Users/PC-Pasteur/Desktop/thèse%20doctorat/thèses/Miller.pdf> [Réf. 07.01.2019].

Morin F., « L'influence des origines protestantes des pasteurs sur l'ecclésiologie pentecôtiste française (1930-1975) », *L'Ecclésiologie pentecôtiste*, 7^e journée d'études pentecôtiste (JEP7), Léognan, 10 et 11 Décembre 2018.

—, *Le positionnement du pentecôtisme au sein du protestantisme français (1930-1975)*. Accès : www.theses.fr/s205878 [Réf. 20.04.2020].

Morgan D., *Priesthood, Prohethood and Spirit-led Community: A Practical-Prophetic Pentecostal Ecclesiology*, Thesis (PhD), University of Durham, 2007. Accès : <https://core.ac.uk/reader/6116076> [Réf. 08.01.2019].

Mottu H., *Reinhold Niebuhr : La lucidité politique d'un théologien américain*, Collection Figures protestantes, Lyon, Olivétan, 2017.

Müller D., *Les passions de l'agir juste. Fondements, figures, épreuves*, Études d'éthique chrétienne n°88, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires/Éditions du Cerf, 2000.

—, « Confrontation des traditions et intensité de la vérité : une approche francophone et protestante du débat sur les communautés », *Recherche de science religieuse* 95, 2007/1, p. 41-60.

—, « Vérité et liberté. Par-delà les dangers symétriques du relativisme et des tentations identitaires. Remarques à propos de Stanley Hauerwas », *Études théologiques et religieuses* 87, 2012/2, p. 171-182.

Murdoch I., *La souveraineté du Bien* (trad. par Pichevin C.), Combas, L'Éclat, Coll. Tiré à part, 1994.

N Butrus B., *Contribution de l'éthique théologique du caractère à l'accompagnement pastoral des jeunes adultes*, Thèse (PhD), Université de Montréal, 2009. Accès : <https://core.ac.uk/reader/55647054> [Réf. 07.01.2018].

Nation M. T., « Stanley Hauerwas : Where Would we be Without Him ? », in Nation M. T.– Wells S. (éd.), *Faithfulness and Fortitude. Conversations With The Theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Edinburgh, T&T Clark, 2000, p. 19-36.

Neff R. A., *Évangéliques en réseau : trajectoires identitaires entre la France et les États-Unis*, Thèse (PhD), Université de Strasbourg, février 2013. Accès : www.theses.fr/2013STRAK001 [Réf. 01.07.2019].

Nicole J.-M., *Précis d'histoire de l'Église*, Nogent-sur-Marne, Éditions de l'Institut Biblique de Nogent, (5^e édition), mai 1990.

Nicolle P., *Lumières et reflets*, Rouen, Éditions Maugard, 1961.

Niebuhr H. R., *Christ and culture*, New York, HarperCollins Publishers, (1^{re} édition 1951), 2001.

—, « La grâce de ne rien faire », in C. Pian, *H. Richard Niebuhr*, Paris, Cerf, 2009, p. 268-274.

Niebuhr N., *The nature and destiny of man, a Christian interpretation : II. human destiny*, New York, Charles Scribner's Sons, 1943.

Nullens P. - Michener R. T., *The Matrix of Christian Ethics : Integrating Philosophy and Moral Theology in a Postmodern Context*, Colorado Springs, Paternoster, 2010.

O'Donovan O., *Résurrection et expérience morale* (trad. par Lacoste J.-Y.), Paris, Puf, 1992.

Paya C., « Église », in Paya C. - Farelly N. (dir.), *La foi chrétienne et les défis du monde contemporain*, Charols, Excelsis, 2013, p. 29-36.

Petit P., « Conséquentialisme », in M. Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Tome 1, Quadrige, Paris, Puf, 2004 (1^{re} édition 1996), p. 388-396.

Petts D., *Le Saint-Esprit : Sa personnalité et ses œuvres*, Grézieu la Varenne, Viens et Vois, 2005.

Pian C., *H. Richard Niebuhr*, Paris, Cerf, 2009.

Pinsart M. G. (édi.), *Narration et identité*, Paris, Vrin, 2008.

Phister R., *Soixante ans de pentecôtisme en Alsace (des années 30 aux années 80) une approche socio-historique*, Thèse (PhD), Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg, 1990. Accès : www.theses.fr/1990STR20048 [Réf. 19 05 2020].

Plasse-Bouteyre C., « Communauté et communautarisme aujourd'hui. Le lien social en question », *Revue Théophilyon*, tome 11/1, janvier 2006, p. 9-27.

Plüss J.-D., « Le culte pentecôtiste : entre sources d'identité et défis contemporains », in Boutinon J.-C. – Hanss R., *Le culte pentecôtiste*, Collection d'études pentecôtistes n°4, Léognan, SFE, 2019, p. 3-13.

Prétot P., « La liturgie et son potentiel de formation éthique », *Revue d'éthique et de théologie morale* 251, Hors-série, 2008, p. 147-162.

Quantin P. M., « A propos des premières Summae confessorum : Théologie et droit canonique », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, vol. 26 (Juillet-Décembre 1959), p. 264-306.

Quévieux G. – Riffaut G., « préface », in Hauerwas S. - Willimon H. W., *Étrangers dans la cité* (trad. par Quévieux G.- Riffaut G.), Paris, Cerf, 2016 (1^{re} édition anglaise 1989), p. 7-32.

Raburn M. L., *Convincing the World : Pentecostal Liminality as Participation in the Mission of the Paraclete*, Thesis (PhD), Duke University, 2013. Accès : <http://hdl.handle.net/10161/7095> [Réf. 08.01.2019].

Reimer A. J., « Hauerwas : Why I'm a Reluctant Convert to His Theology », *Conrad Grebel review*, vol. 20, n° 3 (Fall 2002), p. 5-16.

Ricœur P., « L'identité narrative », *Esprit* 140/141 (7,8), juillet-août 1988, p. 295-304.

—, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

—, « Éthique », in Canto-Sperber M. (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Tome 1, Quadrige, Paris, Puf, 1996, p. 689-694.

Robeck C. M., « On Becoming a Christian », *PentecoStudies*, vol. 7, n°2, 2008, p. 1-28.

—, « Les pentecôtismes, entre passé et présent, et l'Église dans 300 ans (trad. par Desjardins P. M.) », *ISTINA*, LIX, n° 2-3, avril-septembre 2014, p. 139-149.

Robert D., « Moraves », in Gisel P. (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Quadrige, Dicos Poche, Paris, Puf, septembre 2006, p. 961.

Roy O., *La sainte ignorance*, Paris, Seuil, octobre 2008.

Rybarczyk E. J., *Beyond Salvation : Eastern Orthodoxy and Classical Pentecostalism on Becoming Like Christ*, Eugene, Wipf and Stock, 2006 (1^{re} édition 2004).

Scharf S., « La sanctification selon Wesley », *La revue réformée*, tome LIII, n°217, mars 2002, p. 34-53.

Seytre C., « Le pentecôtisme », in De Turckin G. (dir.), *En compagnie de beaucoup d'autres. Guide Théologique du Protestantisme contemporain*, Paris, Les Bergers et Les Mages, 1997, p. 93-104.

Shuman J., « Pentecost and the End of Patriotism : A Call for the Restoration of Pacifism Among Pentecostal Christian », *Journal of Pentecostal Theology* 9, 1996, p. 70-96.

Sowle Cahill L., « L'éthique communautarienne et le catholicisme américain », *Recherches de science religieuse*, tome 95/1, 2007, p. 21- 40.

Stephenson C. A., « Pentecôtisme, théologie universitaire et œcuménisme. Une introduction interprétative (trad. par Pinard I.) », in *ISTINA*, LVII, n°4, octobre-décembre 2012, p.357-374.

Stotts G. R., *Le pentecôtisme au pays de Voltaire* (trad. par Benquet-Mallet L.), Grézieu-la-Varenne, Viens et Vois, 1982.

Stout J., *Democracy & Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 2004.

Tappolet C., « Epistémologie », in Canto-Sperber M. (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, tome 1, Quadrige, Paris, Puf, 1996, p. 656-662.

Tchonang G., *L'essor du pentecôtisme dans le monde : Une conception utilitariste du salut en Jésus-Christ*, Paris, L'Harmattan, 2009.

Thiessen H. C., *Esquisse de théologie biblique* (trad. par Routhier M), Farel, Fontenay-sous-Bois, 1987.

Thomas d'Aquin, *Somme théologique* (trad. par Roguet A.-M), vol. 4, Paris, Cerf, 1984-1986.

—, *Commentaire de l'épître aux romains* (trad. par Stroobant de Saint-Eloy J.-E.), Paris, Cerf, 1999.

Thomasset A., « Identité éthique et identité chrétienne. Expérience spirituelle, pratiques sociales, et visée universelle », *Recherches de science religieuse*, tome 95/1, 2007, p. 74-94.

—, « Les pratiques sociales chrétiennes et leur force de conviction dans une société pluraliste », *Revue d'éthique et de théologie morale* 251, hors-série, 2008, p. 259-274.

—, « Communautarisme », in Lemoine L. - Gaziaux É. - Müller D. (dir.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 411-419.

Thomson J. B., *The Ecclesiology of Stanley Hauerwas as a Distinctly Christian Theologie of Liberation (1970-2000)*, Thesis (PhD), University of Nottingham, 2001. Accès : <https://core.ac.uk/reader/33564474> [Réf. 07.01.2019].

—, *The Ecclesiology of Stanley Hauerwas : A Christian Theology of Liberation*, Aldershot, Ashgate Publishing Limited, 2003.

Titus C. S., « Vertus », in Lemoine L. – Gaziaux É. – Müller D. (dir), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 2073-2093.

Tolonen M., *Witness is Presence : Reading Stanley Hauerwas in a Nordic Setting*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2013.

Tripp P. D., *Instruments dans les mains du Rédempteur* (trad. par Cossette E.), Montréal, Éditions Cruciforme (Collection Paraklèsis), 2013.

Truc G., « Une désillusion narrative ? De Bourdieu à Ricœur en sociologie », *Revue Tracés*, n°8, printemps 2005, p. 47-67.

Yoder J. H., *Jésus et le politique : la radicalité éthique de la croix*, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1984.

Yong A., *Hospitality and the Other : Pentecost, Christian Practices, and the Neighbor*, New York, Orbis Books, 2008.

—, *In the Days of Caesar : Pentecostalism and Political Theology*, Grand Rapids/Cambridge, William B. Eerdmann Publishing Company, 2010.

Van Gerwen J., « Au-delà de la critique communautarienne du libéralisme ? D'Alasdair MacIntyre à Stanley Hauerwas », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 89, n°81, 1991, p. 129-143.

Vatican II, Paris, Bayard, 2002 (1^{re} édition 1967).

Wadell P. J., « Sharing Peace : Discipline and Trust » in Hauerwas S. – Wells S. (ed.), *The Blackwell Company to Christian Ethics*, Oxford, Blackwell Publishing, 2006 (1^{re} édition 2004), p. 289-301.

Warrington K., *Pentecostal Theology : A Theology of Encounter*, London, T&T Clark, 2008.

—, « Une théologie de la rencontre (trad. par Pinard I.) », *ISTINA*, LVII, n°4, octobre-décembre 2012, p.339-356.

Webber R. E., *Journey to Jesus : The Worship, Evangelism, and Nature Mission of the Church*, Nashville, Abingdon Press, 2001.

Wells S., *How the Church performs Jésus' story : improvising on the Theological ethics of Stanley Hauerwas*, Thesis (PhD) University of Durham, 1995. Accès : <http://etheses.dur.ac.uk/1462/> [Réf. 07.01.2019].

—, « Introduction to The Essays », in Nation M. T.– Wells S.(éd.), *Faithfulness and Fortitude. Conversations With The Theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Edinburgh, T&T Clark, 2000, p. 3-17.

—, *Transforming Fate into Destiny : The theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Eugene, Cascade Books, 2004.

Wenk M., « The Church as Sanctified Community », in Thomas J. C. (éd.), *Toward a Pentecostal Ecclesiology. The Church and the Fivefold Gospel*, Cleveland, Cleveland, CPT Press, 2010, p. 105-135.

Willaime J.-P. « Le pentecôtisme : contour et paradoxe d'un protestantisme émotionnel », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 105, n°1, janvier-mars 1999, p. 5-28.

—, « Méthodisme » in Gisel P. (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Quadrige, Dicos Poche, Paris, Puf, septembre 2006, p. 899, 901.

Willimon W. H. – Hauerwas S., *Preaching to Strangers*, Louisville, Westminster/John Knox Press, 1992.

—, *Lord, teach us : the Lord's prayer & the Christian life*, Nashville, Abingdon Press, 1996.

Williams P., « Une langue pour ne rien dire. La glossolalie des Tsiganes pentecôtistes », in Pétonnet C.- Delaporte Y, (dir.), *Ferveurs contemporaines. Textes d'Anthropologie urbaine offerts à Jacques Gutwirth*, Paris, L'Harmattan (connaissance des hommes), p. 111-125.

Wright C. J. H., *Old Testament Ethics for the People of God*, Leicester, Inter-Varsity Press, 2004.

—, *L'éthique et l'ancien testament* (trad. par Buchhold J., Doulière R., Paya C.), Charols, Excelsis, 2007.

Annexe 1 : Confession de foi des ADD de France

1) Les Écritures constituent la Parole inspirée de Dieu, l'infaillible règle de la foi et de la conduite de l'Assemblée en général et du chrétien en particulier. 2 Timothée 3, 15-16 ; 2 Pierre 1, 21.

2) L'unité du seul vrai Dieu, vivant et existant éternellement par lui-même : le "Je Suis" qui s'est révélé comme étant Un en trois personnes. Exode 3, 14 ; Deutéronome 6, 4 ; Matthieu 28, 19 ; Marc 12, 29 ; Jean 8, 58.

3) la chute de l'homme créé pur et innocent, mais tombé dans le péché par transgression volontaire. Genèse 1, 26-31 ; 3, 17 ; Romains 5, 12-21.

4) Le salut en Jésus-Christ qui mourut pour nos péchés, fut enseveli et ressuscita. La rédemption est acquise par le sang. Romains 10, 8-15 ; 1 Corinthiens 15, 3-4 ; Tite 2, 11 ; 3, 5-7.

5) Le baptême par immersion ordonné à ceux qui sont passés par la repentance et qui ont reçu Jésus-Christ comme Sauveur et Seigneur. Matthieu 28, 19 ; Marc 16, 16 ; Actes 10, 17-48.

6) Le baptême du Saint-Esprit dont le signe initial est le parler en langues. Actes 2, 4-8 ; Actes 10, 44-46 et 19, 6.

7) Les dons du Saint-Esprit et les différents ministères selon le Nouveau Testament. Éphésiens 4, 11-12 ; 1 Corinthiens 12.

8) La sainteté de la vie (pensée, parole, conduite), dans l'obéissance aux commandements divins "Soyez saints". 1 Pierre 1, 15-16 ; 1 Thessaloniens 5, 23 ; Hébreux 12, 14 ; 1 Jean 2, 6.

9) La guérison divine, c'est-à-dire la délivrance de la maladie, acquise par le sacrifice de Jésus au calvaire. Esaïe 53, 4-5 ; Matthieu 8, 16-17 ; Marc 16, 18 ; Jacques 5, 14.

10) La sainte Cène ou communion, sous les deux espèces, ordonnée à tout croyant jusqu'au retour du Seigneur. 1 Corinthiens 11, 23-25 ; Luc 22, 14-20.

11) La seconde venue prémillénaire du Seigneur Jésus-Christ lui-même, espérance bénie placée devant tout croyant. 1 Corinthiens 15, 20-24 et 51-57 ; 1 Thessaloniens 4, 13-17 ; Apocalypse 20, 4-5.

12) Le châtement éternel de ceux qui ne sont pas inscrits dans le livre de vie. Matthieu 25, 46 ; Apocalypse 20, 11-15.

Nous recevons la Bible entière comme étant la Parole inspirée de Dieu et nous restons dans la foi évangélique loin du Modernisme, de la Haute Critique, de la Nouvelle Théologie et de tout ce qui tend à saper la foi basée sur Jésus de Nazareth, le Fils de Dieu. Nous condamnons toute extravagance et tout fanatisme sous n'importe quelle forme et proclamons l'Évangile intégral dans sa simplicité, sa puissance éternelle et la confiance absolue dans toutes les déclarations scripturaires.

Annexe 2 : Déclaration de Montluçon

Nous, pasteurs et épouses de pasteur des Assemblées de Dieu de France, réunis en séminaire le jeudi 6 octobre 2016 à Montluçon, faisons la déclaration suivante : Nous reconnaissons...

- avoir parfois négligé la priorité de l'évangélisation de notre pays et avoir souvent employé nos talents, notre énergie et nos moyens financiers à d'autres objectifs ;
- avoir négligé la nécessité vitale de susciter de nouveaux ministères, et de les former ;
- avoir trop souvent oublié de regarder notre collègue comme un frère, comme un ami, et l'avoir jugé ou critiqué parce qu'il exprimait des points de vue différents du nôtre ou parce qu'il vivait des choses différentes ;
- en tant que pasteurs et en tant que Mouvement, ne pas avoir assez inclus les membres de nos Églises et nos sœurs, dans certaines décisions que nous avons prises.

En ce jour...

Nous prenons la décision de faire de l'évangélisation de la France notre grande priorité...

- en implantant de nouvelles Églises ;
- en encourageant et en formant les membres de nos Églises à l'Évangélisation ;
- en mettant la Croix au centre de nos messages. Nous prenons la décision de former de nouveaux ouvriers, non seulement pour le ministère pastoral, mais aussi pour d'autres formes de services, indispensables à la croissance de l'œuvre de Dieu.

Nous nous engageons à...

- veiller sur notre collègue et sur son épouse ;
- l'écouter et à prendre en compte ce qu'il pense et ce qu'il dit ;
- nous interdire toute forme de critique en veillant sur nos paroles et nos attitudes dans nos relations mutuelles.

Nous nous engageons à pratiquer envers l'autre l'humilité – vertu qui nous le fait regarder comme plus grand que nous – et l'encouragement, démarche qui rassure et renouvelle celui qui travaille. Nous nous engageons également à ouvrir la collaboration avec les chrétiens des Églises et à leur donner accès dans les espaces décisionnels du Mouvement des Assemblées de Dieu de France. Nous reconnaissons notre besoin du secours et de la grâce divine pour rester fermes dans nos sentiments. C'est pourquoi nous voulons entretenir notre intention par la prière personnelle et collective, par le jeûne personnel et collectif. Nous voulons également fixer nos regards sur le chef de l'Église et placer notre foi en lui pour qu'il accorde à nos projets le succès qui aura pour résultat la gloire de son nom dans notre pays. Dans, *Pentecôte*, juin 2017, p. 8,9.

Formation de caractère et communauté de foi chez Stanley Hauerwas

Une réflexion théologique pour le pentecôtisme en France

Résumé

Notre recherche concerne une interrogation sur le pentecôtisme, plus précisément les Assemblées de Dieu (ADD) en France, dans sa capacité à former des disciples du Christ. Pour notre discussion nous avons fait le choix de prendre le théologien méthodiste Stanley Hauerwas. Celui-ci a développé sa réflexion théologique sur la formation de caractère au sein de l'Église. Une description des deux contextes, celui de Hauerwas et celui du pentecôtisme, nous permettra de faire connaissance avec notre théologien et de découvrir les différents enjeux théologiques et ecclésiaux qui touchent les ADD en France. Ensuite nous développerons les éléments qui constituent l'éthique de caractère de Hauerwas et les grandes lignes de son ecclésiologie. Enfin, avec les différentes informations recueillies, nous poursuivrons sur la pertinence de la pensée de Hauerwas en y discernant des possibles réponses pour l'ecclésiologie pentecôtiste en faveur de la formation de disciple.

Mots clés : Hauerwas, caractère, vertu, communauté, formation, disciple, sanctification, pentecôtisme, expérience, émotion, rencontre, liturgie, baptême, cène, communion.

Résumé en anglais

The research addressed in this study examines the question of Pentecostalism, and more precisely the Assemblies of God (AG) in France and its capacity to form disciples of Christ. To this end, we have chosen to study Stanley Hauerwas, a Methodist theologian. Hauerwas has developed his theological reflection with respect to the development of character within the framework of the church. A contextual description of both Hauerwas and Pentecostalism will allow us to become better acquainted with this theologian and discover the different theological and ecclesial issues affecting the AG in France. We will then develop the elements which constitute an ethics of character according to Hauerwas and the main lines of his thought and his ecclesiology. Finally, with the various information gathered, we will continue with the pertinence of Hauerwas' thinking and discern possible applications to Pentecostal ecclesiology that would enhance discipleship.

Key words : Hauerwas, character, virtue, community, training, disciple, sanctification, pentecostalism, experience, emotions, encounter, liturgy, baptism, holy communion, fellowship.