

2m 11. 31038

Université de Montréal

*Les implications sociales de la foi chrétienne chez
le théologien d'origine croate Miroslav Volf*

par
Steve Robitaille
Faculté de théologie

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de maîtrise en études théologiques

Août 2003

© Steve Robitaille, 2003



BL
25
U54
2003
v.012

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

*Les implications sociales de la foi chrétienne chez
le théologien d'origine croate Miroslav Volf*

Présenté par :
Steve Robitaille

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Jean Duhaime
président-rapporteur

Jean-Claude Petit
directeur de recherche

Gregory Baum
membre du jury

Sommaire

Le monde occidental contemporain, caractérisé par le pluralisme et, sauf exceptions, par la sécularisation de la sphère publique, pose un défi important à la théologie chrétienne. Comment « dire Dieu » aujourd'hui? Comment faire parler des concepts théologiques tirés d'une tradition bi-millénaire? Cette recherche est une réflexion sur ces questions à travers l'étude d'un théologien contemporain, Miroslav Volf, enseignant à la *Yale Divinity School* et d'origine croate.

Selon nous, Volf entend démontrer la pertinence actuelle de la théologie chrétienne en exposant les implications sociales des concepts théologiques. Notre analyse, qui s'appuie sur une lecture chronologique des écrits majeurs de ce théologien, expose le lien indissociable chez Volf entre praxis sociale et réflexion théologique. Pour Volf, qui se situe dans le prolongement du théologien allemand Jürgen Moltmann, la théologie a comme fonction de favoriser la transformation de la société en vue de la nouvelle création eschatologique.

Mots clés : Volf, Miroslav; théologie politique; concepts théologiques; praxis sociale chrétienne; tradition évangélique.

Summary

The contemporary Western world, characterized by pluralism and, with few exceptions, by the secularization of the public sphere, constitutes an important challenge for Christian theology. How can we “say God” today? How do we fill old theological concepts so that they speak? This research constitutes a reflection on these questions based on a study of a contemporary theologian, Miroslav Volf, professor at *Yale Divinity School* and of Croatian origin.

According to us, Volf wants to demonstrate the contemporary relevance of Christian theology by unveiling the social implications of theological concepts. Our analysis, which is based on a chronological reading of the main publications of this theologian, exposes the unbreakable link for Volf between social praxis and theological reflection. According to Volf, who received the influence of Jürgen Moltmann, theology has for function to help the transformation of society with a view to the eschatological new creation.

Keywords: Volf, Miroslav; political theology; theological concepts; Christian social praxis; Evangelical tradition.

Table des matières

<u>REMERCIEMENTS</u>	IV
<u>INTRODUCTION</u>	1
<u>I- PREMIERE PARTIE :</u>	
Mise en contexte de la théologie de Miroslav Volf	3
I-1. Influences formatrices dans la théologie de Miroslav Volf.....	3
I-2. Partenaires de dialogue de la théologie de Volf.....	12
<u>II- DEUXIÈME PARTIE :</u>	
La réflexion théologique de Miroslav Volf concernant les réalités sociales	16
II-1. Théologie du travail et des réalités socio-économiques.....	16
II-2. Théologie de la réconciliation en contexte de conflits identitaires.....	47
II-3. Personnes et communauté en théologie chrétienne : vers de nouvelles relations en Église.....	84
<u>CONCLUSION :</u>	
La pertinence publique de la théologie de Volf et ses limites ...	103
<u>BIBLIOGRAPHIE</u>	114

Remerciements

À tous mes professeurs, particulièrement ceux de l'École de théologie évangélique de Montréal et de la Faculté de théologie de l'Université de Montréal, qui m'ont ouvert l'esprit à l'intelligence de la foi. Ce travail n'aurait jamais vu le jour sans votre enseignement;

À la direction de la librairie CLC, ainsi qu'à mes collègues de travail, pour leur appui en m'accordant un horaire flexible afin de mener à bien ce projet de recherche;

À ma famille : mes parents, pour leur présence ainsi que leur intérêt pour mon travail; mon frère Yan, qui m'apprend à approfondir mon questionnement théologique par ses interrogations existentielles;

À Simon, pour nos échanges parfois enflammés et pour ton soutien à maints égards;

À mes compagnons dans la foi et le cheminement académique : Pierre-Louis, Geneviève, Stéphane, Hélène, ainsi que François, pour les bons moments passés ensemble;

À mon directeur, Jean-Claude, pour sa disponibilité, ses conseils judicieux et ses encouragements constants;

À mon amour, Marie-Alex, pour ta présence, pour la joie débordante que tu m'apportes, pour ton aide constante, pour tes encouragements et tes exhortations, pour la personne merveilleuse que tu es;

À Celui qui est infiniment au-delà de ce que l'aspirant théologien que je suis peut penser et imaginer, qui guide mes pas sur le chemin de la Vie et qui a permis le commencement ainsi que la réalisation de ce projet...

Merci!

Introduction

Il est courant d'entendre parler d'une crise de la science théologique. Celle-ci n'aurait plus sa place dans nos universités, étant trop liée à une confession de foi particulière (chrétienne). Il faudrait la remplacer par une science plus objective, celle des sciences religieuses, qui n'est pas rattachée exclusivement à une tradition religieuse. Cette prise de position, qui n'est pas sans arguments valables¹, pousse le théologien à s'interroger sur la place de sa prise de parole au sein de nos sociétés pluralistes. Comment « dire Dieu » de manière à rejoindre nos contemporains pour qui « Dieu est mort »? Dans un monde (post-)moderne désillusionné de toute espérance utopique (la foi dans le progrès moral autant que technologique) suite à Auschwitz et au Printemps de Prague, comment dire notre espérance chrétienne de façon pertinente? La piste que nous allons suivre pour réfléchir à ces questions va nous conduire à travers l'analyse de la pensée théologique du penseur croate Miroslav Volf, professeur de théologie systématique à la *Yale Divinity School*. La théologie de Volf, comme nous pourrions le constater, se veut une réflexion sur différents aspects de la vie en société afin d'y apporter une parole chrétienne socialement pertinente. Dans ses trois ouvrages majeurs, Volf s'est concentré sur des aspects problématiques de la vie sociale : l'aliénation causée par des conditions de travail misérables

¹ Pour une exploration de ces arguments, voir Nicholas Wolterstorff, « Public Theology or Christian Learning? » dans *A Passion for God's Reign. Theology, Christian Learning and the Christian Self*, éd. par Miroslav Volf, Grand Rapids, Eerdmans, 1998, p. 65-88.

(*Work in the Spirit. Toward a Theology of Work* (= WiS), Oxford UP, 1991), l'emprise destructrice d'une culture de la haine face à l'altérité ethnique (*Exclusion & Embrace : A Theological Exploration of Identity, Otherness & Reconciliation* (= EE), Abingdon, 1996), et finalement la domination malsaine que peuvent entraîner des relations hiérarchiques dans l'Église (*After our Likeness : The Church as the Image of the Trinity* (= AoL), Eerdmans, 1998).

Nous comptons examiner, dans ces ouvrages et dans d'autres écrits de Volf sur ces mêmes sujets, comment, chez lui, le discours théologique permet d'articuler des normes d'éthique sociale et, réciproquement, comment les réalités sociales le portent à développer un discours théologique qui fournit un cadre herméneutique pour la transformation de celles-ci². Mais avant de passer à l'analyse détaillée de ces ouvrages, nous allons tout d'abord présenter Miroslav Volf, les influences marquantes dans son développement intellectuel, les interlocuteurs auxquels ses écrits s'adressent et les postulats méthodologiques derrière sa théologie.

² Comme nous le verrons plus loin, Volf perçoit un lien indissociable entre la réflexion théologique et la praxis sociale.

II- Première partie :

Mise en contexte de la théologie de Miroslav Volf

I-1. Influences formatrices dans la théologie de Miroslav Volf

Comme nous l'avons déjà mentionné, Miroslav Volf est d'origine croate. Il est né à Osijek (Croatie) en 1956 et a grandi à Novi Sad (Serbie). Il est fils d'un pasteur pentecôtiste, rare famille chrétienne engagée dans le monde communiste de l'ex-Yougoslavie. De ce fait, il a vécu beaucoup de moqueries de la part de ses camarades de classe lorsqu'il était jeune. Volf décrit ainsi l'impact formateur que cet état de fait a produit sur lui et sur son cheminement académique ultérieur : « Out of 3 500 students in my high school, I was the only openly professing Christian kid. Obviously there were challenges. 'Only old and stupid people believe...' I suppose my first intellectual work, my first work of scholarship, was trying to answer those questions. »³. Ceci peut expliquer qu'il préféra se conformer à ses amis plutôt qu'à la foi de ses parents⁴, du moins jusqu'à l'âge de 16 ans. C'est en effet à cette âge qu'il s'appropriera la foi de ses parents⁵.

³ Tim Stafford, "The New Theologians", *Christianity Today*, vol 43, no 2 (Feb. 8, 1999), p. 36. Nous tenons à préciser que les citations complètes seront retranscrites dans leur langue originale. Cependant, certaines citations partielles de l'auteur seront traduites en français afin d'éviter de passer d'une langue à une autre dans une même phrase.

⁴ Miroslav Volf, "Theology for a Way of Life", dans *Practicing Theology. Beliefs and Practices in Christian Life*, éd. par Miroslav Volf and Dorothy C. Bass, Grand Rapids, Eerdmans, 2002, p. 257.

⁵ Stafford, *op. cit.*, p. 36.

À ce moment, il rencontra une personne qui eut une influence marquante sur son développement intellectuel. Cette personne, qui fréquentait à l'époque la sœur aînée de Volf, se nomme Peter Kuzmic. Il s'agit du premier protestant à obtenir un doctorat dans une université publique en Yougoslavie (Zagreb) après la deuxième guerre mondiale⁶. Il introduisit Volf à la philosophie (Bertrand Russell), à la théologie (Bultmann) et à l'apologétique (C.S Lewis). Tout en initiant son « protégé » à des auteurs ne se rattachant pas à la foi chrétienne évangélique, Kuzmic assurait un rôle « pastoral » en échangeant avec Volf à propos de ses lectures. À cette époque, Kuzmic inaugura un Institut biblique, auquel Volf se joignit et où ce dernier enseigna des années plus tard. C'est donc tout naturel que Volf lui ait dédié son œuvre majeure, *Exclusion & Embrace*.

La suite du cheminement académique de Volf se déroula à l'Université de Zagreb, où il étudia la philosophie (surtout marxiste⁷). Il décida ensuite de poursuivre ses études en théologie aux Etats-Unis, bastion de l'évangélisme mondial⁸. Il choisit le Fuller Seminary, foyer d'un protestantisme

⁶ A. James Reimer, « Miroslav Volf: One of the New Theologians », *The Conrad Grebel Review*, vol 18, no 3 (Fall 2000), p. 3.

⁷ Gerald Shenk, « Review : Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* », *The Conrad Grebel Review*, vol 18, no 3 (Fall 2000), p. 68.

⁸ L'évangélisme (*evangelicalism*) désigne une coalition de chrétiens qui se réclament de l'orthodoxie chrétienne (ou biblique, comme ils aiment l'affirmer) et qui mettent un accent particulier sur : 1) l'autorité suprême de la Bible, certains évangéliques insistant sur son « inerrance »; 2) le salut uniquement par la foi dans l'œuvre salvatrice du Christ; 3) la nécessité d'avoir une expérience de conversion à Jésus (« naître de nouveau »); 4) la priorité de l'évangélisation du monde. Le célèbre prédicateur Billy Graham est le représentant le plus connu des évangéliques. Pour une discussion plus approfondie, voir Alfred Kuen, *Qui sont les évangéliques?*, Saint-Légier, Emmaüs, 1998; Gary Dorrien, *The Remaking of Evangelical Theology*, Louisville, Westminster John Knox, 1998; Klauspeter Blaser, *La théologie au XXe siècle*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1995 (Chap X, « Évangéliques et ecuméniques en tension »).

évangélique voulant prendre ses distances d'avec le fondamentalisme et désirant acquérir une respectabilité intellectuelle tout en demeurant dans les rangs de l'orthodoxie évangélique⁹. Fuller, inauguré en 1947, voulait ainsi être « ouvert sur le monde », en dialogue avec les courants de pensées contemporains, tout en défendant le protestantisme évangélique. Ceci a créé des remous dans les milieux évangéliques conservateurs, qui ont accusé Fuller de faire des compromis dans leur foi évangélique en voulant acquérir une crédibilité académique. On reprochait à plusieurs professeurs de Fuller de ne pas souscrire à l'inerrance des Écritures, cheval de bataille de l'évangélisme fondamentaliste dans son combat contre le libéralisme théologique. Comme l'exprime Dorrien¹⁰:

« In the process of working out what it means to be evangelical but not fundamentalist, the Fuller theologians and other evangelicals of their generation opened the door to religious currents that today are raising the prospect of a paradigmatically different kind of evangelicalism ».

Cet « évangélisme nouveau », pour employer les termes de Dorrien, se veut davantage ouvert au dialogue et à l'appréciation des courants théologiques ne se rattachant pas aux convictions évangéliques¹¹. Il est aussi sensible aux critiques postmodernes qui remettent en question l'épistémologie « fondationaliste » et objectiviste des Lumières. Dorrien classe d'ailleurs Volf parmi les « progressive evangelicals ». Stafford qualifie l'approche de

⁹ Pour une histoire du Fuller Theological Seminary, voir Dorrien, *op. cit.*, p. 49-101 et Georges M. Marsden, *Reforming Fundamentalism : Fuller Seminary and the New Evangelicalism*, Grand Rapids, Eerdmans, 1987, 319 p.

¹⁰ Dorrien, *op. cit.*, p. 47.

¹¹ *Ibid*, p. 194.

Volf comme étant « postmoderne »¹². Nous n'évaluerons pas si ces étiquettes assignées à la théologie de Volf sont justes. Néanmoins, elles indiquent que Volf est considéré comme un penseur évangélique original¹³.

Ce dernier qualificatif assigné à Volf doit probablement beaucoup à l'influence de son directeur de recherche au doctorat, Jürgen Moltmann, professeur émérite de théologie systématique à l'Université de Tübingen. Moltmann est considéré en effet comme un des théologiens parmi les plus créatifs depuis 1960. Sa théologie a remis à l'ordre du jour l'importance de l'eschatologie, de la christologie et de la doctrine trinitaire, et ce dans le cadre d'une « théologie politique » qui désire faire de la parole chrétienne une *parole socialement efficace*; c'est-à-dire, une théologie qui recherche des catégories qui ne servent pas à éclairer la conscience, mais à la former et à la transformer¹⁴. On peut voir ici un lien avec la pensée marxiste, pour qui l'important n'est pas d'interpréter le monde mais de le changer¹⁵. Voyons maintenant certains liens qui rattachent Volf au courant de la théologie politique, deuxième influence majeure derrière la théologie de Volf après la théologie évangélique.

¹² « His approach is distinctly postmodern – to present a way of life whole. An older, rationalistic approach began with fundamental presuppositions and built upwards. One had, for example, to establish the possibility of miracles before one could discuss the Resurrection, and only after establishing the credibility of Jesus' resurrection might one go on to discuss its relevance to contemporary events. Volf, by contrast refuses to isolate the plausibility of Jesus' resurrection from a discussion of its significance for our lives". Stafford, *op. cit.*, p. 36.

¹³ Reimer, *op. cit.*, p. 4.

¹⁴ Rosino Gibellini, *Panorama de la théologie au XXe siècle*, Paris, Cerf, 1994 (1992), p. 347.

¹⁵ C'est la fameuse 11^e thèse de Marx sur Feuerbach : « The philosophers have only given different interpretations of the world; the crucial thing is to change it » (Cité dans Miroslav Volf, "Doing and Interpreting. An Evaluation of the Relation between Theory and Practice in Latin American Liberation Theology", *Themelios*, vol 8, no 3 (1983), p. 13).

La théologie politique s'est donnée une double tâche¹⁶. Négativement, elle se veut critique à l'égard de la privatisation du discours théologique. Suite aux Lumières, la théologie se serait cantonnée dans la sphère privée en appelant uniquement les individus à une « décision religieuse » et non à une pratique sociale particulière découlant de la foi. Cette tâche critique de la théologie politique se veut liée à une démarche plus positive, qui est de « développer les implications publiques et sociales du message chrétien ». Pour la théologie politique, le salut auquel la foi chrétienne fait référence est un monde de justice, de paix, de réconciliation et de liberté. Ce salut est d'ordre relationnel et d'intérêt public; ils n'est pas à la remorque de l'individualisme moderne.

Plusieurs indices me portent à faire un rapprochement entre Volf et la théologie politique. Moltmann a salué l'ouvrage *Exclusion & Embrace* de Volf comme étant « a major contribution to political theology today »¹⁷. Également, la théologie politique veut être une « théologie 'pratique' orientée vers l'accomplissement d'une tâche »¹⁸. La méthode théologique de Volf n'est pas différente : « I don't do systematic theology which then gets to be applied. I saw immediately that I couldn't explicate the theological content of forgiveness without engaging the social practice of it »¹⁹. En affirmant ceci, Volf se prononce sur la pertinence publique de la théologie,

¹⁶ Gibellini, *op. cit.*, p. 346.

¹⁷ Information trouvée à l'endos de l'ouvrage de Volf.

¹⁸ Matthew Lamb, « Les implications méthodologiques de la théologie politique. Essai pour surmonter la crise de la théologie comme science », dans *La pratique de la théologie politique. Analyse critique des conditions pratiques de l'instauration d'un discours chrétien libérateur*, sous la dir. de Marcel Xhaufflaire, Paris, Castermann, 1974, p. 51-72.

¹⁹ Stafford, *op. cit.*, p. 36.

ce qui est aussi une des deux tâches de la théologie politique (comme nous l'avons vu précédemment).

L'autre tâche de la théologie politique est de développer les implications publiques et sociales du message chrétien. Comme nous le verrons plus en détails, une grande partie des écrits de Volf est destinée directement à cette tâche²⁰. La place importante de l'espérance eschatologique chrétienne en théologie politique se retrouve aussi dans les écrits de Volf. Il affirme d'ailleurs : « the message of the New Testament as a whole is eschatological in character. »²¹. Aussi, l'importance que la théologie politique accorde au récit narratif de l'Évangile (la passion, la mort et la résurrection de Jésus-Christ) comme base de la praxis sociale chrétienne trouve une place centrale chez Volf²². Finalement, la théologie politique veut redéfinir les rapports entre l'Église et le monde (évoquons ici le titre d'un ouvrage de Metz, représentant principal de la théologie politique au côté de Moltmann, *Pour une théologie du monde*) qui ont été établis durant le Siècle des Lumières : la raison appartient au domaine public, la religion au domaine privé. Mais nous traversons depuis quelques temps la crise de la « raison autonome », avec la prise de conscience que la raison est toujours située à

²⁰ Par exemple, "The Trinity is our Social Program", *Modern Theology*, 14 / 3 (1998), p. 403-423; "The Social Meaning of Reconciliation", *Interpretation*, vol 54 (2000), p. 158-172; *Exclusion & Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation*, Nashville, Abingdon, 1996, 336 p.

²¹ Miroslav Volf, "Eschaton, Creation and Social Ethics", *Calvin Theological Journal*, vol 30 (1995), p. 135.

²² Miroslav Volf, *Exclusion & Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation*, p. 22: "More often than not, leaving the (gospel) story behind issues in sterile parroting. If we decide, however, not to leave the gospel story behind, what in the story should provide "the substance and guidance of social ethics"? [...] Only at one point, only on one subject – but then consistently, universally – is Jesus our example: in his cross".

l'intérieur d'une certaine tradition²³. Ceci nous porte à revoir la justesse de l'attribution de la religion à la sphère privée, tout en évitant de retourner à la collusion de l'Église et de l'État. Le but est de redécouvrir les profondes racines politiques, critiques, libératrices et réconciliatrices de la foi chrétienne²⁴. Cette redécouverte est aussi ce que désire Volf, pour qui la théologie n'est pas uniquement pertinente pour les chrétiens, mais aussi pour le monde entier²⁵. Les liens entre Volf, Moltmann et la théologie politique deviendront plus explicites dans notre analyse des ouvrages principaux de Volf.

Une troisième source d'influence importante sur la théologie de Volf est le pacifisme chrétien. Ceci se voit de manière évidente dans son ouvrage *Exclusion & Embrace*, qui est basé sur le commandement biblique d'aimer son ennemi et ce, afin d'agir comme Dieu qui nous a réconciliés avec lui alors que nous étions encore ses ennemis (Rm 5,10). C'est le sujet central de cet ouvrage : « This book seeks to explicate what divine self-donation may mean for the construction of identity and for the relationship with the other under the condition of enmity » (EE, p. 25). L'agent de paix doit agir comme le Christ et vouloir la réconciliation avec ses ennemis.

²³ Selon Rebecca S.Chopp (*The Praxis of Suffering : An Interpretation of Liberation and Political Theologies*, Maryknoll, Orbis, 1986, p. 34), c'est Hans-Georg Gadamer qui a argumenté en ce sens. Voir son *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1996 (1960).

²⁴ Par exemple, pour les racines politiques, Moltmann nous dit que « nous ne pouvons pas dépolitiser la croix du Christ. Jésus fût condamné comme révolutionnaire politique et menace pour l'État ». Cité dans John O'Donnell, « Théologie politique », *Dictionnaire de théologie fondamentale*, sous la dir. de René Latourelle et Rino Fisichella, Paris, Cerf / Montréal, Bellarmin, 1992., p. 1383.

²⁵ Stafford, *op. cit.* p. 36.

Cet accent mis par Volf sur le pacifisme s'explique par les dévastations terribles que la guerre a produite sur un pays comme l'ex-Yougoslavie, son pays d'origine. Volf a d'ailleurs grandi dans une église pentecôtiste aux convictions pacifistes²⁶. Comme il l'exprime lui-même :

« The Pentecostalism in which I grew up was a peace church. [...] it was one of the pillars of our identity. *That is also what informs Exclusion & Embrace.* [...] Loving one's enemies was the milk on which we were raised. The Communists were there to crush us, but we were not supposed to respond in kind. You are suppose to love those who persecute you"²⁷.

C'est pourquoi les événements récents qui ont menés à la destruction de la Yougoslavie ont eu un tel impact sur la réflexion théologique de Volf. Celui-ci a d'ailleurs pu expérimenter en personne le développement des sentiments ethnocentriques chez les Serbes et les Croates, ayant enseigné à Osijek (en Croatie) pendant la guerre. En tant que Croate, il exhortait ses étudiants à voir les Serbes comme étant des frères : « I would ask my students, 'Who is closer to you, your Croatian neighbor who's not a Christian, or your Serbian brother or sister in Christ?' »²⁸. La guerre a rendue Volf sensible à la question de l'altérité ethnique et les ressources de la foi chrétienne en vue d'une réconciliation durable entre les peuples ennemis. Dans un premier temps, l'Église se doit de rejeter l'idole du nationalisme ethnique et de confesser le Christ, à travers lequel Dieu a voulu se faire un peuple composé de gens provenant de toutes les ethnies. Cette confession de

²⁶ Stafford, *op. cit.*, p. 36.

²⁷ A. James Reimer, « Conversations with Miroslav Volf », *The Conrad Grebel Review*, vol 18, no 3 (Fall 2000), p. 99.

²⁸ Stafford, *op. cit.*, p. 36.

l'Église n'a jamais eu autant d'importance que depuis le XXe siècle, qui fut un siècle marqué par le totalitarisme et les génocides ethniques (Auschwitz en étant la plus dramatique démonstration). Volf fait d'ailleurs souvent référence à la Déclaration de Barmen faite par l'Église confessante d'Allemagne, qui a pris position contre l'ingérence de l'État nazi dans la vie de l'Église. De plus, cette question de la violence ethnique est toujours d'actualité : nous n'avons qu'à penser au conflit israëlo-palestinien. Face à ces conflits, Volf exhorte les croyants au pacifisme. En fait, selon le théologien James Reimer (Toronto School of Theology), l'ouvrage *Exclusion & Embrace* de Volf serait « [...] one of the most significant works on peace theology in recent years [...] »²⁹.

²⁹ Reimer, « Miroslav Volf : One of the New Theologians », p. 10.

I.2- Partenaires de dialogue de la théologie de Volf

À travers ses écrits, Volf engage plusieurs traditions théologiques et philosophiques. Dans son premier ouvrage, *Work in the Spirit*, il évalue dans un premier temps à la fois la position libérale (représentée par Adam Smith) et la position marxiste concernant les réalités socio-économiques. Dans la deuxième partie de l'ouvrage, il propose une vision pneumatologique du travail qui se veut une correction de certains aspects problématiques dans la conception protestante classique (Luther, Calvin) du travail, celui-ci étant présenté comme une vocation immuable donnée par Dieu. Dans la société statique du 16^e siècle, cette conception pouvait se comprendre, mais le caractère dynamique du travail au 21^e siècle (où nous pouvons ou devons changer d'emploi plusieurs fois dans une vie) demande une nouvelle théologie du travail mieux ajustée aux réalités sociales actuelles. C'est en tout cas dans ce sens qu'argumente Volf.

Cette « nouvelle théologie » est « pneumatologique » (on voit ici les racines pentecôtistes de Volf³⁰), c'est-à-dire basée sur le concept de « dons spirituels ». L'Esprit distribue des dons à qui il veut et quand il le veut pour l'utilité commune dans la société, et ce en vue de la nouvelle création eschatologique que l'Esprit prépare. Cette réalité est d'autant plus véritable en ce qui concerne le travail accompli par les croyants³¹ : « Christian work

³⁰ Reimer, *op. cit.*, p. 6.

³¹ Nous analyserons plus en détail le lien entre le travail effectué par des chrétiens et celui des non-chrétiens en vue de la nouvelle création. Peut-on dire que les non-chrétiens agissent sous l'inspiration de l'Esprit même s'ils ne sont pas croyants? Volf a d'ailleurs été critiqué par le philosophe et théologien réformé Lee Hardy pour ne pas faire une assez grande distinction entre le travail des chrétiens (le domaine de la « grâce particulière») et celui des non-chrétiens qui n'ont pas l'Esprit (le domaine de la « grâce commune»). Voir le

must, therefore, be done under the inspiration of the Spirit and in the light of the new creation » (WiS, p. 79). Cette importance du concept de “nouvelle création” lui vient de l’influence de Moltmann: “It should suffice here to say that I am following the basic insight of Moltmann’s Theology of Hope that at its very core, Christian faith is eschatological” (WiS, p. 79).

Moltmann est à la fois une influence et un partenaire de dialogue dans une bonne partie des écrits de Volf. Dans sa deuxième œuvre majeure, *Exclusion & Embrace* (EE), Volf désire appliquer la théologie de Moltmann, pour qui la libération doit être subordonnée à l’amour, celle-ci étant la caractéristique essentielle du Royaume de Dieu. Ainsi, EE propose une théologie de la réconciliation en contexte de conflits sur la base de l’identité ethnique, religieuse ou sexuelle. Les catégories dominantes de la théologie de la libération, qui sont celles « d’oppression et de libération », doivent être remplacées par celles « d’exclusion et d’étreinte »³².

Un autre groupe de penseurs avec lesquels Volf engage le dialogue dans cet ouvrage sont les penseurs dits « postmodernes » : Gilles Deleuze, Jacques Derrida et Michel Foucault. Il retire beaucoup de leur déconstruction de l’idéologie du progrès promue par la modernité occidentale, mais il

recensement de l’ouvrage de Volf par Hardy dans *Calvin Theological Journal*, vol 28 (1993), p. 191-196.

³²« Étreinte », c’est la métaphore utilisée par Volf pour désigner l’accueil de l’altérité. À noter également que Volf n’abandonne pas le projet de libération proposé par des théologiens comme Gutiérrez; il désire seulement insérer ce projet dans le cadre plus englobant d’une théologie de la réconciliation. Nous verrons en détail les similarités et les différences entre la théologie de Volf et les théologies de la libération dans notre chapitre sur EE.

critique leur rejet de toute barrière morale³³. Nous verrons davantage dans l'analyse de EE en quoi Volf se rapproche et se distancie des postmodernes.

Troisièmement, Volf veut rejoindre les penseurs féministes avec sa théologie de la réconciliation. Il veut répondre à leurs objections à la proposition de faire du « don de soi » l'aspect central de sa théologie de la réconciliation en situation d'inimitié ethnique. Les chrétiens ne sont-ils pas naïfs et n'encouragent-ils pas le statu quo en ne combattant pas leurs oppresseurs? En effet, n'est-ce pas justifier l'exploitation (des femmes entre autres) que de parler de « don de soi pour l'autre » dans un monde de violence et d'injustice? Nous verrons plus loin ce que Volf, avec sa théologie de la réconciliation qui est basée sur la croix du Christ, répond à ces objections importantes.

Tout comme pour Moltmann³⁴, l'ouverture au dialogue a toujours eu une place prépondérante dans la théologie de Volf. Ce dernier est en effet un membre actif du dialogue international entre pentecôtistes et catholiques. Il participe également à la *World Evangelical Fellowship Theological Commission*, qui regroupe des théologiens évangéliques provenant de plusieurs dénominations protestantes (anglicans, baptistes, réformés, méthodistes, etc.). Plusieurs articles de Volf sont parus dans des revues œcuméniques comme *Concilium*, *Journal of Ecumenical Studies* et *The Ecumenical Review*. L'ouvrage de Volf *After our Likeness: The Church as the Image of the Trinity* a d'ailleurs été présenté par Michael Welker (Univ.

³³ Reimer, *op.cit.*, p.11.

³⁴ Voir Richard Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann*, Edinburgh, T&T Clark, 1995, p. 7.

of Heidelberg) comme étant un modèle de discours œcuménique³⁵. Volf entre en dialogue dans cet ouvrage d'ecclésiologie avec une ecclésiologie catholique (celle du Cardinal Ratzinger) ainsi qu'une ecclésiologie orthodoxe (celle de John Zizioulas). Il développe alors une ecclésiologie protestante et démocratique qui désire éviter l'individualisme qu'on retrouve souvent dans les ecclésiologies des églises protestantes « libres » (baptistes, pentecôtistes, congrégationalistes) et la conception hiérarchique qu'il décèle chez Ratzinger et Zizioulas. Nous étudierons en détail plus loin cet ouvrage de Volf.

³⁵ Renseignement tiré de la page 4 de couverture de l'ouvrage de Volf.

II- Deuxième partie :

La réflexion théologique de Miroslav Volf concernant les réalités sociales

II-1. Théologie du travail et des réalités socio-économiques

Le premier ouvrage majeur de Miroslav Volf se nomme *Work in the Spirit : Toward A Theology of Work*³⁶. Comme son titre l'indique, il traite de la question du travail humain dans une perspective théologique. Cet intérêt de Volf pour le travail remonte à loin. Il a en effet commencé à s'intéresser à la question du travail en 1980 lors de la rédaction de sa thèse de doctorat, qui traitait de la compréhension du travail chez Karl Marx. Avec les années, il est devenu de plus en plus insatisfait de la conception protestante traditionnelle du travail comme étant une vocation irrévocable et son ouvrage propose donc un « mini changement de paradigme » (p. viii) en se basant sur le concept de « charismes » comme fondation d'une théologie du travail adéquate pour les réalités sociales du monde contemporain. Nous verrons donc à présent ce que Volf propose comme théologie du travail. Pour ce faire, notre analyse suivra les contours de l'ouvrage *Work in the Spirit*, tout en tenant compte d'articles que Volf a consacrés à ce même sujet. Volf introduit son ouvrage en faisant un survol des différents documents

³⁶ Oxford, Oxford University Press, 1991. Cet ouvrage a été réédité par Wipf and Stock Publishers (Eugene, OR, 2001), sans modifications. C'est à partir de cette édition que nous avons fait notre analyse. Les pages indiquées entre parenthèses dans le texte font référence à cette édition.

ecclésiastiques consacrés au problème du travail. Ce que Volf retient de ce tour d'horizon est le peu de réflexion des théologiens protestants concernant le problème du travail dans la société contemporaine (comparativement à la riche tradition de réflexion de l'Église catholique sur le travail et les questions sociales). Le but de Volf avec *Work in the Spirit* est de parer à cette déficience en milieu protestant. Il désire fournir un cadre théologique dans lequel une réflexion plus détaillée sur le problème du travail va pouvoir être insérée (p. 7). C'est pourquoi l'ouvrage de Volf peut paraître abstrait et technique³⁷; on y retrouve en effet peu d'exemples et de témoignages venant des différents milieux de travail, ce qui rend la lecture laborieuse à l'occasion (comparativement à *Exclusion & Embrace*). Ceci est dû au fait que Volf désire poser les fondations théologiques d'une réflexion sur la transformation du travail humain et non évaluer une réalité particulière du monde du travail.

D'abord, Volf se demande comment définir le travail : est-ce que ce terme s'applique uniquement à toute activité rémunérée et/ou pénible? Volf répond par la négative. Le travail humain n'est pas nécessairement pénible (même s'il faut convenir que c'est l'expérience de la majorité) et la rémunération n'accompagne pas tout travail (par exemple, la femme qui s'occupe de la maison). Ce qui définit le travail pour Volf, c'est plutôt son caractère instrumental. Le travail est un moyen qui sert à une autre fin que le

³⁷ C'est le reproche que lui a fait Richard Higginson dans le *Journal of Theological Studies* vol 44, Part 1 (1993), p. 476.

travail lui-même (contrairement au loisir, qui est sa propre fin). Voici la définition (longue, on en conviendra) du travail pour Volf (p. 10-11):

« Work is honest, purposeful, and methodologically specified social activity whose primary goal is the creation of products or states of affairs that can satisfy the needs of working individuals or their co-creatures, or (if primarily an end in itself) activity that is necessary in order for acting individuals to satisfy their needs apart from the need for the activity itself »

En d'autres termes, Volf nous indique qu'il désire « réfléchir théologiquement sur ce qui a été nommé, dans la tradition chrétienne, la *vita activa* (excluant ainsi les activités de loisir) » (p. 13). On remarque donc que la réflexion de Volf est englobante et générale, touchant tous les types d'activités humaines (économiques, politiques, culturelles, etc.). Ceci est dû à la conviction théologique de Volf que le croyant a une seule allégeance qui vient définir toute son existence: l'engagement d'une vie vécue sous le regard de Dieu. « Dieu étant le Dieu de toute la réalité » (p. 14), c'est la vision normative donnée par la notion de la « vie bonne » vécue devant Dieu (qui est ce sur quoi réfléchit l'éthique théologique) qui définit comment le chrétien devrait vivre dans les différentes sphères d'activité de son existence. C'est pourquoi, selon lui, sa théologie du travail peut s'appliquer à tout type de travail humain (même s'il reconnaît le besoin d'une réflexion subséquente qui va être spécifique à chacun des types de travail humain).

Ayant défini ce qu'il entendait par le travail humain, Volf s'applique ensuite à définir le cadre économique dans lequel sa réflexion théologique se situe. Le concept à partir duquel tout système économique devrait être jugé, selon Volf, est celui de « nouvelle création ». De ce concept découlent trois principes normatifs pour Volf (p. 15) : la liberté individuelle, la satisfaction

des besoins essentiels pour tous et la protection de la nature contre tout dommage irréparable.

Mais avant de voir plus en détails ces principes, il nous semble essentiel de mettre en lumière les présupposés de Volf concernant la tâche du théologien d'évaluer les systèmes économiques. On peut en effet se demander : est-ce vraiment la tâche du théologien de juger un domaine qui, de prime abord, semble éloigné du sien (en occurrence, l'économie)? Nous avons vu précédemment que pour Volf, la conviction de la seigneurie du Dieu trinitaire sur toute réalité rend possible la réflexion théologique sur toute réalité. Nous verrons à présent qu'une autre conviction soutient la position de Volf concernant la réflexion théologique sur les réalités socio-économiques : la dimension matérielle du salut.

On retrouve la position de Volf sur cette question dans un article publié en 1989³⁸. Dans cette publication, Volf fait un rapprochement entre la sotériologie pentecôtiste et celle des théologies de la libération. Il constate que ces sotériologies se rejoignent en mettant l'accent sur la dimension matérielle du salut. En effet, les pentecôtistes prêchent la guérison corporelle comme étant un aspect essentiel de l'Évangile alors que les théologiens de la libération enseignent que la transformation des structures socio-économiques du monde présent est une préoccupation centrale de la foi chrétienne. Comme l'exprime Volf concernant ces théologies, « salvation is not merely

³⁸ Volf, « Materiality of Salvation : An Investigation in the Soteriologies of Liberation and Pentecostal Theologies », *Journal of Ecumenical Studies*, vol 26, no 3 (Summer 1989), p. 447-467.

a spiritual reality touching only an individual person's inner being but also has to do with bodily human existence »³⁹

Cette perspective concernant le salut diffère du protestantisme classique, représenté dans l'article de Volf par Martin Luther. Pour Luther, le salut venant du Christ atteint l'homme intérieur par l'instruction de l'Esprit venant de la prédication de la Parole de Dieu. Par la foi au Christ, l'homme intérieur est régénéré. Cependant, l'homme extérieur demeure le même jusqu'à la résurrection; c'est « l'homme ancien ». Le ministère du Christ est uniquement d'apporter la Parole de Dieu et non, par exemple, de guérir les malades. Les miracles de guérison sont là uniquement pour illustrer la guérison spirituelle qui vient du pardon des péchés. Ils ne sont pas un aspect essentiel qui fait partie de la Bonne Nouvelle. De même, Luther interprète la liberté qui vient de la foi au Christ comme étant une liberté spirituelle. Il ne faut pas s'attendre à un progrès dans les conditions matérielles du monde qui viendrait de l'Évangile. En fait, s'il y a progrès dans ce domaine, c'est une évolution qui est purement séculière et n'est pas un aspect du salut évangélique. Conclusion de Volf :

« Classical (and to a large extent modern) Protestant theology since Luther as retained his radical distinction between salvation and well-being and denied that salvation can be partly experienced in the realm of bodily existence in the world »⁴⁰

Pour Volf, cette position est réductionniste. Il nous faut redécouvrir le caractère holistique, cosmique, du salut. Se basant sur le « programme missionnaire » de Jésus en Luc 4,18-19, Volf affirme que le salut a un aspect

³⁹ *Ibid*, p. 448.

⁴⁰ *Ibid*, p. 453.

personnel-spirituel (« annoncer la Bonne Nouvelle aux pauvres »⁴¹), un aspect individuel-physique (« proclamer aux aveugles le retour à la vue »), un aspect socio-économique (« renvoyer les opprimés en liberté ») et un aspect écologique (« proclamer une année d'accueil par le Seigneur »⁴²). La nouvelle création qui a été inaugurée en Christ et qui attend sa pleine manifestation dans la parousie touche tous ces aspects. D'où la conviction de Volf que les réalités socio-économiques doivent refléter la nouvelle création. C'est un domaine que l'éthique théologique peut légitimement évaluer.

De plus, Volf fait remarquer que les systèmes économiques sont basés sur certaines valeurs implicites. Il n'y a pas de système économique neutre; un système économique est le reflet des choix subjectifs faits par une société (p. 15). Ces choix doivent être jugés à la lumière de la nouvelle création.

Ceci nous ramène aux trois principes normatifs découlant du concept de nouvelle création proposés par Volf pour évaluer les systèmes économiques : la liberté individuelle, la satisfaction des besoins essentiels pour tous et la protection de la nature contre tout dommage irréparable⁴³.

Premièrement, la liberté individuelle. Ce principe se base sur deux convictions solidement ancrées dans l'anthropologie théologique chrétienne :

⁴¹ Pour Volf, le terme de « pauvres » ne fait pas uniquement référence aux déshérités économiquement mais aussi aux « pauvres en esprit ».

⁴² Cette formule ferait référence au Jubilé qui était en Israël une année où non seulement on effaçait les dettes mais également où l'on laissait la terre se reposer. Volf retient ce dernier aspect du Jubilé pour appuyer son propos.

⁴³ On peut remarquer que ces trois principes recourent trois des quatre aspects d'une sotériologie intégrale telle que proposée par Volf : la liberté individuelle (aspect personnel-spirituel), la satisfaction des besoins essentiels pour tous (aspect socio-économique) et la protection de la nature contre tout dommage irréparable (aspect écologique).

chaque personne a été créée à l'image de Dieu et est appelée à une relation intime avec le Christ. Ainsi, un système économique ne doit pas traiter l'homme comme un objet; celui-ci est un agent libre et responsable (WiS, p. 16).

Ce premier principe doit cependant être complété par un deuxième, qui est la satisfaction des besoins essentiels pour tous. La liberté de l'individu s'exerce correctement à l'intérieur d'une communauté de laquelle il est solidaire. Cette conviction de Volf est d'ordre ecclésiologique : chaque personne est appelée à faire partie de la communauté du peuple de Dieu. Dans cette « nouvelle société », tous sont appelés à hériter de Dieu en Christ. Ce Dieu qui donne généreusement à tous doit modeler notre vie économique afin que chacun puisse pouvoir répondre à ses besoins primaires. Volf nous dit qu'il faut ainsi reconnaître une « option préférentielle » envers les pauvres (il s'accorde ainsi avec les théologiens de la libération).

Troisièmement, un système économique doit veiller à préserver l'intégrité de la nature. Tout comme l'être humain, la nature n'est pas un objet jetable. Volf se base sur Rm. 8,19 pour affirmer que la nature va elle aussi éventuellement participer à la liberté des enfants de Dieu. Elle a donc une dignité et doit être préservée d'un dommage irréparable, ce qui doit être pris en compte par les principaux acteurs économiques d'une société.

Pour Volf (p. 18-21), un système économique qui voudra mettre en pratique les trois principes que nous venons d'exposer devra incorporer à la fois une économie de marché et l'intervention de l'État.

Cette apologie de l'économie de type mixte par Volf est faite de manière réaliste. Il est conscient que ce n'est pas un système économique en lui-même, aussi équilibré soit-il, qui va apporter le bonheur durable pour tous. Le marché combiné à l'intervention étatique présuppose des individus moralement responsables pour être efficace. C'est pourquoi l'évangélisation est un aspect important en vue des changements sociaux; les cœurs doivent être transformés pour qu'il y ait une évolution favorable des structures sociales corrompues. Néanmoins, Volf critique les chrétiens conservateurs pour leur manque d'intérêt envers la lutte pour la libération au niveau des structures d'une société, car ils mettent l'accent uniquement sur la libération spirituelle et morale des individus⁴⁴.

Suite à cette introduction de Volf concernant la possibilité - et même la tâche - pour le théologien de réfléchir aux réalités socio-économiques, nous passons maintenant aux bases méthodologiques de la théologie du travail de Volf⁴⁵.

⁴⁴ Cette concentration des chrétiens conservateurs sur le salut individuel est peut-être liée à une certaine conception eschatologique. Nous verrons plus loin ce que Volf a à dire concernant le lien entre engagement social et position eschatologique.

⁴⁵ Nous sautons les chapitres 1 et 2 de l'ouvrage de Volf. Le 1^{er} chapitre fait un survol historique des changements dans le monde du travail (des sociétés agraires jusqu'aux sociétés post-industrielles contemporaines) et indique les principaux problèmes qu'on retrouve dans le monde du travail d'aujourd'hui. Volf ne fournit pas explicitement de solution à ces problèmes (mais fournit un cadre théologique à partir duquel d'autres pourront réfléchir à des solutions, p. 35). Dans le 2^e chapitre, il analyse les deux traditions de pensée dominantes concernant le travail : la pensée libérale (représentée par Adam Smith) et la pensée socialiste (représentée par Karl Marx). Nous jugeons que ce chapitre n'apporte rien de spécifique pour notre compréhension de la théologie du travail de Volf. En fait, à la lumière des trois principes théologico-éthiques dont il se sert pour juger des systèmes économiques, Volf trouve des avantages et des inconvénients à chacune de ces deux traditions, ce qui appuie sa position qu'un système économique doit incorporer à la fois l'économie de marché et l'intervention étatique pour être le plus juste possible (voir Reimer, « Miroslav Volf... », p. 6-7).

Volf commence par indiquer que, traditionnellement, l'Église a inséré le problème du travail dans le contexte de la doctrine de la sanctification. Les Pères de l'Église ont ainsi réfléchi à la question du travail à partir de deux perspectives principales (p. 71-73) : d'abord, quelle influence la nouvelle vie en Christ devrait avoir sur le travail quotidien du chrétien? Et ensuite, en quoi le travail peut influencer la formation du caractère chrétien?

Cette approche traditionnelle est encore indispensable aujourd'hui pour fournir aux chrétiens une éthique qui les aide à se guider dans le monde du travail. Néanmoins, une telle démarche est insuffisante pour bien appréhender la place du travail dans le plan divin. Pour ce faire, nous avons besoin d'une théologie du travail qui fournisse un cadre englobant dans lequel une éthique théologique va pouvoir s'insérer. Mais pourquoi développer une théologie du travail et non se contenter d'une éthique du travail? Volf nous donne deux raisons (p. 74-75). En premier lieu, les textes bibliques (Gn. 1-2) insèrent la question du sens du travail humain dans la perspective large des objectifs de Dieu pour la création. Deuxièmement, une réflexion théologique fournit un horizon plus large et une vision nécessaire dans laquelle les questions éthiques peuvent être posées. Le travail contient des dimensions anthropologiques, sociales, ainsi que cosmologiques. La doctrine de la sanctification ne fournit pas un cadre assez large pour tenir compte de ces dimensions, contrairement à une réflexion théologique systématique sur le sujet.

Ceci étant dit, comment arrive-t-on à développer une théologie du travail? Doit-on faire ressortir les passages bibliques qui abordent ce thème et en faire la synthèse? Cette méthode, qu'on nomme inductive, se heurte à trois problèmes selon Volf. D'abord, il faut dire que le Nouveau Testament n'aborde que très peu la question du travail et quand il le fait, ce sujet est subordonné à d'autres. Deuxièmement, on ne peut que constater qu'il y a un fossé large entre le monde du travail dans les temps bibliques et les réalités contemporaines du travail dans nos sociétés de l'information. Finalement, il est naïf de penser que nos préconceptions n'influencent pas notre lecture des passages bibliques. En fait, on peut dire que nous comprenons ces passages à partir d'un paradigme théologique préalable.

Pour ces trois raisons, Volf juge préférable de procéder d'une manière qu'il appelle déductive (p. 78): « We need instead to proceed deductively: we need to set up a theological framework in which we then can integrate the biblical statements of work ». Néanmoins, Volf précise que cette élaboration d'un cadre théologique ne se fait pas sans tenir compte des passages bibliques. En effet, si le texte biblique démontre clairement que nos préconceptions théologiques doivent être ajustées, il faut alors les réviser pour arriver à mieux lire le texte canonique dans son ensemble.

Comme nous l'avons vu précédemment, Volf se base sur le concept théologique de « nouvelle création » pour élaborer sa théologie du travail. Ce concept est une réalité à la fois eschatologique et pneumatologique. Eschatologique, puisque même si on peut dire que la « nouvelle création » a été inaugurée par la mort et la résurrection du Christ ainsi que par l'effusion

de l'Esprit, c'est une transformation qui va trouver sa pleine manifestation uniquement dans l'avenir tel que Dieu le désire pour l'univers : « New creation is the end of all God's purposes with the universe » (p. 81). C'est également un concept pneumatologique, puisque c'est par l'Esprit que le chrétien participe par anticipation à la réalité de la nouvelle création : « Christian life is life in the Spirit of the new creation or it is not Christian life at all. And the Spirit of God should determine the whole life, spiritual as well as secular, of a Christian » (p. 79).

Ayant ainsi construit son cadre théologique, Volf entre dans le vif du sujet, i.e. le lien entre le travail humain, l'Esprit et la nouvelle création eschatologique. Tout d'abord, quel lien y a-t-il entre le travail présent et la nouvelle création venant de Dieu? Pour Volf, la réponse à cette question dépend de notre conception de la relation entre le monde présent et celui à venir. On retrouve deux conceptions fondamentales sur ce sujet (p. 89). Il y a des croyants qui conçoivent une discontinuité radicale entre le monde présent et celui à venir. Ils espèrent ainsi la destruction complète d'un monde présent trop corrompu et la création d'un monde entièrement nouveau par Dieu, monde nouveau sans lien avec celui qu'on connaît actuellement. D'un autre côté, il y a ceux qui croient en une continuité relative entre le monde présent et celui à venir en espérant la transformation de l'univers actuel en une nouvelle création, celle-ci étant une « transfiguration » de l'ancienne. Volf adhère à cette seconde conception, la seule selon lui qui est cohérente théologiquement avec l'affirmation d'une signification ultime au travail humain et la volonté de transformer le monde présent.

Néanmoins, Volf admet que l'on peut croire en l'annihilation du monde et en même temps vouloir travailler à l'amélioration du monde présent (par exemple, prendre soin de l'environnement ou s'impliquer pour changer les structures sociales corrompues). On peut considérer le travail comme un moyen d'aimer son prochain et de glorifier Dieu. Cependant, nous dit Volf (p. 91), croire en l'annihilation du monde et dans l'importance de l'engagement social est *théologiquement incohérent*. Ceci est dû au fait que l'attente imminente de la destruction apocalyptique du monde est incompatible avec la conviction que la création est fondamentalement bonne : « Without a theologically grounded belief in the intrinsic value and goodness of creation, positive cultural involvement hangs theologically in the air ». Tout ce qui fait partie de la culture humaine est alors considéré comme un moyen en vue d'atteindre une fin qui lui est supérieure⁴⁶.

Il convient ici de mettre en contexte la discussion de Volf concernant l'eschatologie. Le protestantisme évangélique, auquel Volf adhère, a été longtemps dominé par une eschatologie pré-millénariste (qui demeure aujourd'hui encore très populaire⁴⁷). Les pré-millénaristes « croient que les conditions mondiales vont inévitablement dégénérer jusqu'à ce que le Christ

⁴⁶ Les évangéliques ont souvent été critiqués pour cette conception de la culture humaine, principalement de l'art. Franky Schaeffer a dénoncé les évangéliques qui conçoivent l'art uniquement comme un moyen de « propagande » évangélique et de considérer toute œuvre d'art qui ne sert pas explicitement à évangéliser comme étant de l'art profane. Voir son *Addicted to Mediocrity : 20th Century Christians and the Arts* (Westchester (Ill.), Good News Publishing, 1981).

⁴⁷ On remarque cette popularité par les ventes colossales (plusieurs millions) de la série évangélique *Left Behind* qui véhicule de manière romancée la conception pré-millénariste des derniers temps du monde présent (dégénération morale et spirituelle, apparition de l'Antichrist, enlèvement des croyants qui rejoignent le Christ, etc.). Tim Lahaye & Jerry B. Jenkins, *Left Behind: A Novel of the Earth's Last Days*, Wheaton (Ill.), Tyndale House, 1995.

revienne établir son règne à partir de Jérusalem »⁴⁸. Par conséquent, leur perception de la culture est extrêmement négative et typique de la réponse fondamentaliste face à la culture contemporaine. Notre interprétation est que Volf veut remettre en question cette perception négative que beaucoup d'évangéliques ont de la culture humaine à cause de leur eschatologie pré-millénariste et apocalyptique en leur rappelant que la création de Dieu est fondamentalement bonne, même si elle doit et va être transformée par son Créateur à cause de la corruption due au péché. Comme l'exprime Volf (p. 90-91):

« Belief in eschatological annihilation and social and cultural involvement are *theologically* incompatible. The expectation of the eschatological destruction of the world (and of everything human beings have created in it) is not consonant with belief in the value and goodness of creation: what God will annihilate must be either so bad that it is not possible to redeem it, or so insignificant that it is not worth being redeemed ».

De plus, Volf fait un lien direct entre la conception pré-millénariste évangélique de l'annihilation du monde, la politique « de droite » et la destruction de l'environnement :

« The eschatological view that is not compatible with ecological concern is belief in annihilation of the earth combined with the expectation of the immediate coming of the Lord. For then one would be wise to reason just as some conservative representative of the Reagan administration did: let us hurry and use up our natural resources for the benefit of human beings before they burn up a decade or so in a cosmic cataclysm »⁴⁹.

Ayant donc critiqué la croyance eschatologique en l'annihilation du monde, Volf argumente en faveur d'une continuité eschatologique entre le monde présent et la nouvelle création. En fait, nous dit-il, la perception de

⁴⁸ Dorrien, *The Remaking of Evangelical Theology*, p. 29.

⁴⁹ Volf, « On Loving with Hope : Eschatology and Social Responsibility », *Transformation*, Vol 7, no 3, July/Sept. 1990, p. 29.

notre travail et de notre engagement social et écologique change radicalement si nous espérons la transformation eschatologique du monde présent en une création glorifiée. Notre action acquiert alors une valeur intrinsèque et une signification ultime (p. 91). Tout ce qui aujourd'hui dans l'action et la création humaine est beau, vrai et bon va être sanctifié et faire partie de la nouvelle création divine. De plus, la conviction que c'est à partir du produit de notre travail que le monde glorifié va être construit est un puissant encouragement pour ceux qui font leur travail « dans l'ombre » ou qui ne sont pas reconnus à leur juste valeur (les « Van Gogh » de ce monde, p. 92).

Mais quelles sont les bases proprement théologiques de cette préférence de Volf pour cette conception eschatologique? Volf donne quatre arguments théologiques pour justifier sa position. Il y a premièrement l'argument que nous avons vu précédemment concernant la bonté de la création.

Deuxièmement, les Écritures enseignent que le Royaume de Dieu doit venir sur la terre. L'Apocalypse nous propose une vision des saints qui vont demeurer sur une nouvelle terre (et non être des âmes flottantes dans les cieux). De plus, dans l'Évangile de Mathieu, le Christ nous demande de prier pour que le règne de Dieu vienne sur la terre.

Troisièmement, la foi chrétienne en la résurrection des corps nous montre une continuité entre le monde présent et celui à venir. Cette continuité est due à la corporéité qui sous-tend à la fois l'existence présente et celle à venir. Comme l'exprime Volf (p. 95) :

« Theologically, it makes little sense to postulate a nonearthly eschatological existence while believing in the resurrection of the body (...) The resurrection body demands a corresponding glorified but nevertheless material environment ».

Enfin, Rm. 8,21 nous enseigne que la création va être libérée de l'esclavage. Mais comment peut-on parler d'une libération de la création si celle-ci va être détruite? Ce passage pointe vers la transformation eschatologique de la création (sa « libération ») et non vers sa destruction.

Ayant ainsi argumenté en faveur d'une transformation eschatologique du monde et non en son anéantissement, Volf s'en prend à une objection importante : comment peut-on logiquement penser que le fruit du travail humain, qui est oublié ou effacé si rapidement, va acquérir une permanence éternelle dans un monde glorifié? Trois considérations sont exposées par Volf pour répondre à cette objection. D'abord, le travail humain est un acte social qui a des répercussions sur la collectivité. Le travail de chaque individu est intégré au projet (divin) dont l'humanité est partie prenante. En effet, l'histoire nous montre que les réalisations d'une génération sont produites à partir de celles de la génération précédente. Ensuite, le travail humain, pris dans son ensemble, laisse une empreinte durable sur l'environnement naturel ainsi que sur l'environnement social, ce qui crée « a home for human beings without which they could not exist as human beings » (p. 97). L'être humain est un être culturel; la culture humaine est l'univers dans lequel celui-ci évolue. Il y a de bonnes raisons de croire que cet « univers » sera présent également dans le monde à venir (Volf n'élabore pas davantage sur ce sujet). De plus, le travail humain ne se contente pas de transformer la nature et la société : il affecte aussi la personnalité, l'identité

du travailleur⁵⁰. Même s'il faut critiquer la tendance moderne à définir la valeur d'une personne à partir de son occupation (p. 8), il faut néanmoins reconnaître que le travail d'une personne lui confère une identité particulière. Comme l'exprime Volf (citant Rondet), « Rondet rightly asks whether Gutenberg in a glorified state would be Gutenberg apart from any eschatological relation to the discovery that made him famous » (p. 97).

Ceci étant dit, il n'en demeure pas moins que, fondamentalement, la valeur du travail humain vient de sa relation à l'activité divine : le travail humain dans l'Esprit doit être considéré comme coopération avec Dieu. Les théologiens conçoivent cette coopération de deux manières : coopération avec Dieu dans la préservation de la création et coopération avec Dieu en vue de la transformation de la création. La première conception est développée à partir d'une doctrine de la création; ainsi, le second récit de la création (Gn. 2) nous dit que « le Seigneur Dieu n'avait pas fait pleuvoir sur la terre et il n'y avait pas d'homme pour cultiver le sol » (Gn. 2,5), ce qui fait dire à Volf que « la croissance de la végétation demande une coopération entre Dieu, qui donne la pluie, et les êtres humains, qui cultivent le sol » (p. 99). La deuxième conception est développée à partir d'un cadre eschatologique. Sans nier le fait que l'être humain coopère avec Dieu dans la préservation de la création, cette conception théologique est tournée vers la nouvelle création et conçoit le travail comme une activité qui anticipe (de manière imparfaite) la venue de celle-ci.

⁵⁰ « Since resurrection will be not a negation but an affirmation of human earthly identity, earthly work will have an influence on resurrected personality » (p. 97).

Volf préfère cette deuxième conception et donne quatre arguments en sa faveur (p. 101-102). Premièrement, il nous dit que l'existence chrétienne est de nature eschatologique, elle est toute entière tournée vers la promesse de la transformation ultime du monde par Dieu. En effet, pour Volf, les concepts centraux du Nouveau Testament sont de nature eschatologique : « The reign of God Jesus proclaim is an eschatological concept. So are all the main soteriological concepts of the apostle Paul [...] »⁵¹.

Deuxièmement, le but final (le *telos*) de la création, depuis l'irruption du péché, est la nouvelle création. « L'eschaton » n'est cependant pas uniquement une restauration de la création originelle, mais l'accomplissement des intentions de Dieu pour celle-ci. La création est donc entièrement orientée vers son avenir eschatologique qui dévoile ce pourquoi elle a été créée au commencement. Une doctrine de la création est donc insuffisante selon Volf pour construire une théologie du travail qui prend en compte l'ensemble de la révélation divine.

Troisièmement, une conception de la coopération avec Dieu articulée à partir d'une doctrine de la création est déficiente pour bien interpréter le monde contemporain du travail. Dans un tel cadre, le but du travail est de préserver le monde, alors qu'aujourd'hui, nous le transformons radicalement grâce à nos technologies puissantes.

Finalement, Volf nous dit que le travail vu comme préservation de la création encourage le *statu quo* en voulant maintenir l'ordre social établi

⁵¹ Volf, « Eschaton, Creation, and Social Ethics », *Calvin Theological Journal*, vol 30 (1995), p. 135.

« depuis la création ». Il vaut mieux développer une théologie pneumatologique du travail basée sur le concept de « nouvelle création », qui va permettre une transformation du monde du travail et non le maintien de l'ordre actuel.

Pour ce faire, Volf se doit de montrer la supériorité de sa proposition théologique par rapport à la conception protestante classique, qui conçoit le travail comme une vocation venant de Dieu. Luther fût l'initiateur de cette conception. En réaction contre le monachisme médiéval, il a affirmé que tous les chrétiens ont une vocation et que tout type de travail accompli par eux peut être considéré comme une vocation. Il y a deux vocations données par Dieu à chaque chrétien : une vocation spirituelle et une vocation « externe ». La première est l'appel de Dieu à devenir croyant à travers la proclamation évangélique. La deuxième est de servir Dieu et son prochain à travers sa profession ou sa situation familiale. L'activité « profane » du chrétien devient donc un appel de Dieu. Ce qui est positif avec la position de Luther, nous dit Volf (p. 106), c'est qu'il accorde une grande valeur au travail quotidien et brise la hiérarchie médiévale, qui surélevait la *vita contemplativa*, au détriment de la *vita activa*.

Ces aspects positifs ne doivent pas nous faire oublier les nombreuses limites d'une compréhension vocationnelle du travail. D'abord, celle-ci est indifférente par rapport à l'aliénation au travail, puisque tout ouvrage, aussi déshumanisant soit-il, est élevé au statut de service envers Dieu. Ceci encourage le *statu quo* et peut facilement dégénérer en « idéologie » du travail. Également problématique est la tension dans la vie du chrétien entre

sa vocation spirituelle et sa vocation externe. Celui-ci aura tendance à vivre de manière schizophrénique, la vocation spirituelle sous le règne de la grâce et la vocation externe sous le règne de la Loi (lié à la conception luthérienne des « deux royaumes »). De plus, pour Luther, la vocation externe est aussi irrévocable que la vocation spirituelle, ce qui signifie en pratique que le chrétien doit être satisfait de sa vocation, même si elle est aliénante à ses yeux. Ceci est incompatible avec la réalité contemporaine dans laquelle nous assumons plusieurs emplois différents au cours de notre existence, à cause d'une plus grande mobilité sociale. Finalement, le concept de vocation réduit le travail à un emploi rémunéré, ce qui « capitalise » notre compréhension du travail : « The reduction of vocation to employment, coupled with the belief that vocation is the primary service ordinary people render to God, contributed to the modern fateful elevation of work to the status of religion » (p. 109).

Ces considérations nous obligent, selon Volf, à prendre un autre point de départ pour concevoir une théologie chrétienne du travail. La notion de *charisma* fournit une base solide⁵². Ce concept fait référence aux dons spirituels, que Dieu donne à chaque croyant en vue d'une action spirituelle (rappelons-nous que pour Volf la vie chrétienne entière est sous le règne de l'Esprit) dans l'Église ou dans le monde. Ces dons ne nient pas la personnalité du chrétien. Ils sont acquis de la manière suivante : « A person

⁵² Volf reconnaît qu'il n'est pas le premier à développer une théologie pneumatologique du travail (les Puritains ont réfléchi à la question du travail à partir des dons spirituels). Ce en quoi il prétend innover, c'est en insérant sa théologie pneumatologique dans un cadre eschatologique (voir « Eschaton, Creation and Social Ethics », p.139).

who is shaped by her genetic heritage and social interaction faces the challenge of a new situation as she lives in the presence of God and learns to respond to it in a new way » (p. 112). Il faut donc éviter, comme font certains auteurs pentecôtistes, d'identifier charismes de l'Esprit et dons miraculeux.

Nous pouvons voir que la position de Volf concernant les charismes est liée à la fois à son ecclésiologie « démocratique » (tout croyant a des charismes) et à son eschatologie « transformatrice ». Nous verrons le premier aspect en détails ultérieurement⁵³. Concernant le deuxième, on peut faire un parallèle avec la création. Tout comme les dons spirituels ne nient pas la personnalité « naturelle » de l'individu mais plutôt l'enrichissent, ainsi la venue de la nouvelle création ne va pas annihiler l'ancienne, mais plutôt la transformer pour qu'elle prenne part à la gloire de Dieu.

Pour Volf, une théologie pneumatologique du travail axée sur la nouvelle création surmonte les problèmes d'une théologie du travail basée sur le concept de vocation. Elle soumet la vie entière du croyant à la seigneurie de l'Esprit de Dieu et ne « baptise » pas la situation sociale du travailleur en lui disant que tout travail, même le plus aliénant, est un appel divin. Au contraire, c'est l'Esprit qui équipe chaque croyant de dons et ceux-ci doivent être pris sérieusement en considération. L'Esprit peut également accorder différents dons à différents moments, puisque le Nouveau Testament nous exhorte à désirer les dons spirituels : « Paul presupposes

⁵³ Lors de notre analyse de l'ouvrage de Volf consacré à l'Église et intitulé *After our Likeness*. Voir plus haut, p. 84-102.

both a diachronic and a synchronic plurality of charisms » (p. 116). Appliqué au monde de l'emploi, le développement spirituel de l'individu le rend apte, en recevant différents dons de l'Esprit au cours du temps, à changer d'emploi de manière à ce qu'il reflète davantage les dons qu'il a reçus. De plus, le croyant peut être appelé à occuper différents emplois en même temps, de emplois qui vont correspondre à ses différents dons.

Jusqu'à présent, nous n'avons discuté que du travail accompli par des chrétiens. Mais qu'en est-il de celui fait par les non-chrétiens? Peut-on dire qu'eux aussi travaillent « dans l'Esprit »? Pour Volf, la présence universelle de l'Esprit nous amène à répondre positivement à cette dernière interrogation : « To the extent that non-Christians are open to the prompting of the Spirit, their work, too, is the cooperation with God in anticipation of the eschatological transformation of the world, even though they may not be aware of it » (p. 119). Néanmoins, leurs dons "naturels" ne peuvent être conçus que par analogie à partir des dons spirituels, puisque ces derniers ne sont accordés qu'à ceux qui reconnaissent Jésus comme Seigneur⁵⁴, ceci afin d'éviter de confondre histoire mondiale et histoire du salut⁵⁵.

Ayant dessiné les grandes lignes de sa théologie du travail, Volf en explore les répercussions concernant l'anthropologie théologique. Quelle vision de l'être humain ressort de la théologie du travail de Volf? C'est ce que nous allons voir à présent.

⁵⁴ Volf, « Eschaton, Creation, and Social Ethics », p. 142-143.

⁵⁵ On ne peut pas séparer les deux, puisque l'histoire mondiale est le lieu du salut de Dieu. Néanmoins, l'un n'égale pas l'autre, ce qui viendrait nier la rédemption et « baptiserait » toutes les atrocités de l'histoire humaine. Volf nous rappelle la réalité du jugement divin sur tout travail humain (p. 120-122).

La tradition biblique, selon Volf, réussit à garder un équilibre entre deux extrêmes concernant le travail humain, qui sont de le dénigrer (comme dans la Grèce ancienne) ou de le louer (comme c'est le cas chez certains philosophes modernes). Les textes bibliques nous rappellent que le travail est pénible et futile dans notre monde transitoire et affecté par le péché. D'un autre côté, ils nous enseignent que le travail est une dimension centrale de l'existence humaine. Volf perçoit cet enseignement dans le récit de la création : « There is no doubt that the creation of human beings in the image of God is closely related to work. For we read that God created human beings in his image '*in order to have dominion over the fish of the sea...*' (Gen 1:26) » (p. 127). Ainsi, lorsque l'être humain travaille, il agit en conformité avec le plan de Dieu. Le travail en lui-même n'est pas une malédiction, même si depuis la Chute il est souvent pénible et futile.

Volf se demande ensuite quelle influence le travail a sur la nature humaine. Il fait d'abord remarquer que le monde moderne accorde beaucoup d'importance au travail d'un individu pour établir la valeur de ce dernier. Ainsi, pour Marx, l'être humain se définit par son activité. Cette conception anthropologique coure le risque de transformer le travail en idole alors que, nous dit Volf, seul Dieu confère à l'homme son humanité et seul la communion avec Dieu donne à l'homme sa véritable identité. C'est pourquoi la présence de l'Esprit de Dieu dans le croyant vient mettre un frein salutaire à l'obsession moderne de se donner une identité, de s'actualiser, à travers le travail. Ainsi, l'Esprit permet à l'homme de trouver un équilibre entre travail et loisir :

« If (...) through the Spirit human beings start seeking God's new creation by worshipping God and cooperating with God in the world, then they will find themselves (see Matt. 6:33). In that the Spirit liberates human beings from slavery to their own selves and opens them for the reality of God's new creation, they become free, not only to work, but also to worship and to play » (p. 133).

La motivation du travailleur change donc lorsqu'il oeuvre sous l'inspiration de l'Esprit. Il travaille avec gratitude pour les dons et la vie nouvelle que Dieu lui a donné par grâce. Il s'implique par ses dons dans un projet qui le transcende, celui de Dieu (la nouvelle création).

Nous avons fait allusion précédemment à l'importance des loisirs pour l'être humain. Il convient ici de voir plus en détails ce que Volf dit sur ce sujet. Voici d'abord la définition du loisir pour Volf :

« Leisure is an activity that is primarily an end in itself and hence (as activity) satisfies a need of acting individuals but is at the same time not necessary for, or done with the primary goal of, meeting other needs, either of the acting individuals themselves or of their fellow creatures » (p. 133-134).

Le loisir est donc une fin en lui-même, contrairement au travail qui sert à répondre à certains besoins. Le loisir est par définition une activité plaisante. En fait, selon Volf, plus le travail ressemble au loisir, plus il devient humain. Le problème avec la civilisation technologique contemporaine, c'est que nous faisons l'inverse : nos loisirs sont imprégnés des valeurs rattachées au travail. Comme l'exprime Volf : « It seems that work values have permeated [...] leisure values. Increasingly, people's lives today alternate between frenzied work and frenzied play. Rest has been driven out of leisure » (p. 135). Il faut donc réapprendre ce qu'est le loisir. Volf identifie quatre catégories de loisirs : apprécier la nature, développer ses habilités (pour le plaisir de le faire), être en communion avec autrui (spécialement l'autre de

sexe opposé) et être en communion avec Dieu. Cependant, il développe uniquement sur le dernier point, la communion avec Dieu.

Dieu ne nous appelle pas seulement à le servir par notre travail mais, par dessus tout, à prendre plaisir à sa présence. Encore une fois, Volf estime que la tradition biblique nous offre un équilibre entre deux extrêmes : subordonner le travail à la vie contemplative (comme au Moyen-Âge) ou subordonner la vie contemplative à la vie active (comme c'est le cas aujourd'hui). Comme l'exprime Volf, « a Christian theology faithful to its biblical sources will refuse either to subordinate work completely to leisure or to make leisure fully subservient to work. Instead, one must conceive of work and leisure as alternating activities » (p. 138). Notons que cette interdépendance du travail et du loisir comporte un aspect critique envers nos sociétés modernes qui font une idole de la productivité et instrumentalisent l'existence en vue d'une augmentation de la performance économique d'une nation. Volf nous rappelle que le loisir, commandé par Dieu sous la forme du sabbat, est un droit inaliénable de chaque personne.

Un autre aspect important d'une anthropologie théologique du travail est le lien entre le travail et la nature. La crise écologique, due en bonne partie à l'intervention humaine sur la nature, oblige Volf à aborder cette problématique. Il discute la critique souvent exprimée à l'égard de la tradition biblique, à savoir que le commandement biblique d'assujettir la nature (Gn. 1,26-28) a servi de justification pour la conquête moderne de celle-ci. Volf admet que l'on s'est souvent servi du texte biblique dans un tel but. Cependant, c'est selon lui une interprétation abusive du texte. En effet,

si ce passage biblique nous dit que l'homme doit soumettre la terre, il ne dit pas qu'il doit le faire de manière irresponsable. Étant créé à l'image de Dieu, l'homme doit exercer son autorité sur le reste de la nature de la même manière que Dieu exerce son autorité sur l'univers, c'est-à-dire en en prenant soin (Volf se base ici sur la description poétique de la providence de Dieu dans le Ps. 104). De plus, c'est en collectivité que l'être humain est appelé à prendre soin de la nature : « The rootless self-gratification of individuals, single nations, and whole global generations with respect to nature conflicts with the communal dimension of *dominium terrae* » (p. 148). Ces considérations nous montrent que la tradition biblique encourage une gestion sage de la nature de manière à en préserver l'intégrité.

Un dernier aspect de l'anthropologie qui découle de la théologie du travail de Volf concerne la question des besoins humains. Quels sont les besoins auxquels le travail répond ou devrait répondre?

D'abord, il faut reconnaître que la majorité des gens travaillent pour répondre à des besoins vitaux (nourriture, logement, vêtement). Dans nos sociétés postindustrielles par contre, plusieurs travaillent pour subvenir aussi à d'autres besoins. Ceci s'explique par la complexité et la diversité des besoins humains. Plusieurs innovations technologiques sont devenues aujourd'hui pour plusieurs des besoins presque essentiels (par exemple, l'ordinateur). La société capitaliste moderne encourage d'ailleurs cette expansion des besoins humains, puisque ce système économique est maintenant basé sur la consommation et l'obsolescence rapide des produits (p. 150). La crise écologique nous oblige cependant, selon Volf, à limiter

l'expansion continue de nos « besoins ». Il faut apprendre à distinguer entre vrais et faux besoins, malgré la difficulté de départager les deux. Cette exercice de distinction doit nous permettre d'éviter à la fois l'ascétisme (qui « nie la nature dynamique des besoins humains », p. 151) et la « bureaucratisation » des besoins (où le gouvernement impose à ses citoyens ce que doivent être leurs besoins).

Mais comment limiter la prolifération des besoins matériels des individus sans imposer une liste exhaustive de ce qui constitue leurs « véritables » besoins? Pour Volf, il faut que les individus apprennent à répondre à leurs besoins fondamentaux « non-matérialistes ». La consommation est souvent une pratique qui tente de compenser pour un manque par rapport aux besoins fondamentaux suivants : besoin de communion avec Dieu, besoin d'apprécier la nature, besoin de relations harmonieuses avec autrui, besoin de développer ses habiletés manuelles et intellectuelles (il faut noter que ces besoins recoupent les quatre catégories de loisir identifiées par Volf).

Tous ces besoins fondamentaux sont liés au besoin universel de la venue de la nouvelle création (le « royaume de la liberté », p. 154). C'est alors que l'être humain pourra voir Dieu face à face, que la nature va être libérée de la corruption, que la communion avec autrui va être parfaite et que le développement personnel va être ouvert à des possibilités inexplorées jusqu'à présent.

Nous avons vu précédemment que le travail est une dimension fondamentale de l'existence humaine. Cette affirmation n'est cependant pas

une bonne nouvelle pour les millions de gens qui perçoivent leur travail comme étant aliénant. Volf se penche donc également sur le sujet de l'aliénation au travail.

Un facteur important d'aliénation est le manque d'autonomie du travailleur, ce qui l'empêche de se développer pleinement. Aucun être humain ne devrait être forcé de faire ce qu'il ne désire pas. L'individu doit déterminer ses propres objectifs dans son travail et ne pas être traité comme un outil par son employeur. Cette autonomie se justifie théologiquement pour Volf dans le fait que les charismes donnés par Dieu à chacun doivent être développés. C'est pourquoi, selon Volf, la division scientifique du travail (le « taylorisme ») est aliénante pour les travailleurs. En effet, « workers should be able to set goals in their work role and pursue them, or at least be able to identify with the goals that management sets for them » (p. 175). Ce qui n'est pas le cas dans la gestion « scientifique » du travail.

Le travailleur devrait donc pouvoir participer à l'élaboration des décisions concernant ses conditions de travail. Volf voit positivement (p. 178) les entreprises ayant une structure non-hiérarchique où des travailleurs provenant des différents secteurs de l'entreprise se réunissent en équipes afin de développer une action commune.

Pour accroître l'autonomie des travailleurs, il faut également que la technologie soit mise au service de la créativité et de la liberté de ceux-ci. Il faut aussi que l'employeur leur accorde la formation en vue du développement de leur compréhension du fonctionnement de ces technologies. Cette autonomie du travailleur n'est cependant pas conçue par

Volf comme étant absolue. C'est plutôt une autonomie qui lui permet de développer ses objectifs à travers son travail (ou de s'identifier avec ceux établis par d'autres), pas de faire ce qu'il désire sans rendre de compte à personne. En effet, dans l'anthropologie de Volf, l'homme est conçu comme étant fondamentalement un être social. Cette conception implique que la véritable liberté de l'individu s'épanouit pleinement dans le cadre de la collectivité, celui du bien commun. C'est pourquoi Paul affirme que les dons spirituels doivent être mis au service des autres : « As the Pauline metaphor of the church as the Body of Christ graphically portrays (1 Cor. 12 :14-26), charisms link a person to a larger community, a whole in which the charisms of each are a contribution to the good of all » (p. 190).

Une autre implication sociale de la théologie du travail de Volf se situe au niveau de l'aide aux démunis. Non seulement le travailleur doit mettre ses dons au profit des autres, mais il doit également travailler en vue d'aider les pauvres. L'Esprit donne non seulement l'appel et les charismes nécessaires pour un travail spécifique, mais il inspire aussi au travailleur cette motivation nouvelle pour le travail, basée sur la générosité du Christ : l'aide aux pauvres. Cette charité envers les démunis n'est cependant pas suffisante pour qu'il y ait véritablement une redistribution équitable des richesses. Il faut qu'il y ait création de structures sociales qui mettent un frein à l'égoïsme⁵⁶. En effet, la tradition biblique nomme « justice » (et non simplement « générosité ») la redistribution des revenus. Pire, nous dit Volf,

⁵⁶ Volf ne croit pas au principe libéral de la « main invisible », où la recherche de l'intérêt personnel coïncide avec le bien commun

« the mere refusal of the wealthy to aid the poor can be considered a criminal act (Ezek. 16:49) » (p. 194). Volf souhaiterait qu'on ajoute à la liste des droits humains celui d'avoir assez pour subvenir à ses besoins essentiels.

En guise de conclusion, nous allons examiner l'influence que la théologie du travail de Volf a eu chez les protestants évangéliques. En effet, Volf a participé à la *Oxford Declaration on Christian Faith and Economics* (Janvier 1990), qui regroupait une centaine de théologiens, économistes, éthiciens, hommes d'affaires et leaders ecclésiastiques provenant du milieu évangélique. On retrouve dans ce document des aspects importants de la théologie du travail de Volf⁵⁷.

D'abord, la déclaration de Oxford met l'accent⁵⁸ sur les charismes de l'Esprit :

« When people respond to the call of God, God enables them to bear the fruit of the Spirit and endows them individually with *multiple gifts of the Spirit*⁵⁹. As those who are gifted by the Spirit and whose actions are guided by the demands of love, Christians should do their work in the service of God and humanity »⁶⁰.

Alors que la conception protestante traditionnelle - où le travail est conçu comme étant une vocation irrévocable - encourage le *statu quo* en percevant tout changement d'occupation comme étant une infidélité à

⁵⁷ Nous suivons ici l'analyse de la déclaration d'Oxford faite par Volf, « Work and the Gifts of the Spirit » dans *Christianity and Economics in the Post-Cold War Era. The Oxford Declaration and Beyond*, éd. par H.Schlossberg et al., Grand Rapids, Eerdmans, 1994, p. 33-45. La déclaration d'Oxford se trouve dans le même ouvrage : « The Oxford Declaration on Christian Faith and Economics », p. 11-30.

⁵⁸ Volf affirme que la « catégorie théologique à partir duquel la déclaration de Oxford interprète le travail quotidien n'est pas celle de vocation (*vocatio, klesis*) mais celle de *charisma* ou don (spirituel) » (p. 38). Il nous semble que Volf est trop enthousiaste à ce sujet, puisque la déclaration affirme « When people respond to the call of God... ». On peut voir la déclaration comme une synthèse à la fois de la conception « traditionnelle » (le travail comme vocation) et de la conception « pneumatologique » de Volf.

⁵⁹ Les italiques ne se retrouvent pas dans le texte de la déclaration. Ils ont été rajoutés par Volf dans son analyse du document.

⁶⁰ « The Oxford Declaration on Christian Faith and Economics », p. 17.

l'égard de sa vocation, la conception pneumatologique, selon Volf, prend en compte le caractère dynamique du travail dans les sociétés contemporaines. L'Esprit peut appeler et équiper de charismes un individu d'une manière qui correspond aux différentes occupations de cet individu (étant donné que les sociétés modernes sont caractérisées par une pluralité d'occupations et d'emplois⁶¹). Le changement d'occupation n'est pas conçu alors comme une infidélité à l'égard de Dieu; au contraire, il peut être perçu comme une obéissance à un (ou plusieurs) appel nouveau de l'Esprit.

Une influence de Volf se voit aussi dans l'horizon eschatologique dans lequel le document d'Oxford insère la question du travail : « Human work has consequences that go beyond the preservation of creation to the anticipation of the eschatological transformation of the world »⁶². Par leur travail, les êtres humains sont appelés à coopérer avec Dieu en vue de la nouvelle création, ce qui rejoint l'orientation eschatologique du travail chez Volf.

Finalement, on perçoit un lien direct entre la déclaration d'Oxford concernant l'aliénation du travailleur et la position de Volf sur ce même sujet. Dans les deux cas, on condamne l'aliénation du travailleur qui provient d'un manque de considération envers ses dons (on le traite comme un outil) et on affirme son droit de participation aux décisions qui sont prises sur son lieu de travail, ainsi qu'à son développement personnel. Voici ce que la déclaration affirme à ce propos :

⁶¹ Volf, « Work and the Gifts of the Spirit », p. 39.

⁶² « The Oxford Declaration... », p. 17.

« Human beings are created by God as persons endowed with gifts which God calls them to exercise freely. As a fundamental dimension of human existence, work is a personal activity. People should never be treated in their work as mere means. (...) We encourage efforts to establish managerial and technological conditions that enable workers to participate meaningfully in significant decision-making processes, and to create opportunities for individual development by designing positions that challenge them to develop their potential and by instituting educational programmes. »⁶³

Ainsi, à la fois Volf et la déclaration d'Oxford affirment que ce n'est pas tout travail qui peut être conçu comme étant une « vocation divine » (comme c'est le cas pour la conception protestante traditionnelle, où même un travail abrutissant est élevé au rang de service envers Dieu). En effet, l'individu doit pouvoir exercer ses dons à travers son travail pour que celui-ci soit conforme à l'appel de Dieu.

On voit donc que la théologie pneumatologique du travail de Volf, orientée vers la nouvelle création et désirant transformer les conditions de travail aliénantes du monde actuel, a eu un impact important sur les signataires de la déclaration.

⁶³ *Ibid*, p. 18.

II-2. Théologie de la réconciliation en contexte de conflits identitaires

27 août 1991. L'armée fédérale de la Yougoslavie nouvellement dissoute, à majorité serbe et contrôlée par Slobodan Milosevic, assiège la ville de Vukovar⁶⁴. Cette ville, surnommée le *Stalingrad croate*, va être entièrement détruite par les Serbes. C'est le début de l'écrasement de la Croatie par les Serbes, qui perd 30% de son territoire et 6500 personnes. Cette guerre est menée par les Serbes dans le but de « défendre son identité ethnique et religieuse » et « sauver la pureté du sang serbe originel »⁶⁵.

Miroslav Volf est enseignant en Croatie, plus précisément à Osijek, lorsque que l'invasion serbe a lieu. Lui et ses étudiants doivent fuir en automne 1991; ils s'installent en Slovénie. Volf décrit ainsi ce qu'il a vécu à ce moment :

« My wife Judy and I lived with students, six or seven of them crammed in one room. We could see on TV the destruction of our own homes in a war that was raging some 100 miles away. The experience of working in a seminary in exile and of the war that made exile necessary shaped me profoundly »⁶⁶

Ces événements viennent défier ses profondes convictions pacifistes et vont donner naissance à son ouvrage majeur, *Exclusion and Embrace* (= EE).

Cet ouvrage de Volf se veut très personnel : « The book is personal in the sense that I struggle intellectually with issues that cut close to the heart of my identity. No free-floating and unaffected mind is trying here to resolve

⁶⁴ Les renseignements concernant les événements en ex-Yougoslavie sont tirés de notes du cours « Idéologies et régimes politiques » donné par Normand Guèvremont au Cégep Édouard-Montpetit en 1996. Normand Guèvremont, *Notes sur l'ex-Yougoslavie*, Longueuil, Collège Édouard-Montpetit, p. 19-22.

⁶⁵ Renseignements tirés d'un prospectus de l'Institut militaire d'ethnohygiène. *Ibid*, p. 23.

⁶⁶ Stafford, *op. cit*, p. 36.

an intriguing intellectual puzzle! » (EE, p. 10). Cette lutte intellectuelle est également une lutte spirituelle avec ses convictions chrétiennes:

“I felt that my very faith was at odds with itself, divided between the God who delivers the needy and the God who abandons the Crucified, between the demand to bring about justice for the victims and the call to embrace the perpetrator” (p. 9).

Ce dilemme au coeur de la foi chrétienne est au centre de l'ouvrage. On pourrait dire qu'il s'agit d'une variante contemporaine et contextualisée du débat théologique concernant le lien entre la justice et la grâce. Comme nous allons le voir, *Exclusion and Embrace* est une réappropriation du message évangélique appliquée au contexte contemporain marqué par les conflits identitaires.

En effet, le problème des conflits sur la base d'une identité différente (ethnique, religieuse, culturelle, sexuelle) est loin d'être l'apanage unique de l'ex-Yougoslavie. En 1996, on dénombrait 50 endroits sur le globe marqués par la violence entre groupes culturels différents partageant le même espace géographique (p. 15). En fait, nous dit Volf, le problème de l'identité et de la différence doit prendre une place centrale dans la réflexion théologique concernant les réalités sociales (p. 17).

Volf, s'appuyant sur le philosophe Charles Taylor, remarque que le monde politique actuel est centré sur la question de la différence. Cette « politique de la différence » est née suite à la prise de conscience toujours plus grande de l'hétérogénéité culturelle de notre monde (due aux développements dans les communications). Elle consiste à revendiquer sur l'espace public son identité propre, qu'on craint de perdre dans le processus de mondialisation.

Le problème des conflits sur la base de la problématique identité/différence a reçu trois solutions au fil des ans (voir p. 20). Ces solutions touchent les compromis sociaux que les différentes cultures doivent négocier pour instaurer la paix. Cependant, Volf propose qu'on se concentre davantage sur les agents sociaux (l'attitude des personnes qui composent une société où différentes cultures se croisent) que sur les compromis sociaux. En d'autres termes, il désire explorer le type de personne que nous devons être pour vivre en harmonie avec les autres. Selon lui, la tâche de trouver le type de compromis sociaux adéquats est davantage du ressort de spécialistes (économistes, sociologues, philosophes) autres que le théologien. Celui-ci doit plutôt explorer le genre d'agents sociaux capables d'envisager et de créer de justes, véritables et paisibles sociétés. La responsabilité morale des agents sociaux est souvent évacuée par les modernistes et les postmodernistes, nous dit Volf, et doit être ramenée à l'avant-scène.

Théologiquement, l'annonce du Christ crucifié doit être au centre de toute éthique sociale chrétienne. Pour ce faire, Volf s'appuie sur la théologie de la croix de Jürgen Moltmann. La croix révèle la solidarité du Christ avec les souffrants et les opprimés de ce monde, mais elle révèle en même temps l'amour sacrificiel (expiatoire) du Christ pour les oppresseurs. C'est ce dernier aspect que Volf va développer pour comprendre quelle attitude nous devons adopter face à nos ennemis. L'annonce néo-testamentaire a en son centre l'annonce que le Christ est mort pour des impies. Volf veut donc

développer ce que ce don de soi divin signifie pour la construction de notre identité et de notre relation avec l'autre en situation d'inimitié.

La tentation de rejeter la voie de la croix (don de soi aux autres) est grande. Dans notre monde de violence, la don de soi se traduit souvent par l'exploitation et la brutalité (surtout envers les femmes, précise Volf). Mais c'est ce qui fait le scandale de la croix. Il semble que c'est une voie qui mène à la faillite. Cependant, tout comme la résurrection a suivi la passion, ainsi le scandale de la croix nous ouvre à une promesse. Comme nous allons le voir en détails, c'est pour Volf la voie royale de la réconciliation afin d'arrêter la spirale de la violence. Contrairement à deux mythes de la modernité (qui sont maintenant considérés comme tel par les postmodernes) – que le progrès social, scientifique et technologique va nous amener éventuellement l'âge d'or, et que grâce au contrôle social et à l'éducation rationnelle on va arriver à éradiquer le mal – Volf propose que le mal ne peut pas être éradiqué sans suivre la voie du Crucifié, et que ce mal ne disparaîtra entièrement que dans la nouvelle création eschatologique de Dieu.

Finalement, dans son introduction, Volf nous expose son programme pour son ouvrage : la métaphore de l'étreinte comme base pour la justice. Cette métaphore exprime que la volonté de se donner soi-même pour les autres et de les accueillir (réajuster son identité pour aménager un espace pour l'autre différent) doit être prioritaire à tout jugement sur l'autre. La volonté d'embrasser l'autre précède n'importe quelle « vérité » sur l'autre ou n'importe quelle construction de sa « justice ». Mais tout en ayant la volonté d'embrasser l'autre, la lutte contre la déception, l'injustice et la violence est

indispensable. Paradoxal? Dans un sens non. La volonté, l'attitude, d'embrasser l'autre est inconditionnelle, mais l'étreinte en tant que telle est conditionnelle; l'autre peut rejeter mon invitation et m'exclure. Il faut alors laisser à Dieu le soin de faire justice face à ceux qui ne veulent que la haine et l'exclusion. La suite de l'ouvrage de Volf est un développement de ces thèses.

Le premier chapitre, « Distance and Belonging », est consacré à l'exploration de la relation entre le chrétien et sa culture. Volf voit la communauté chrétienne comme un corps composé de membres ayant des identités culturelles différentes. La foi chrétienne relativise l'adhésion à une culture en particulier, mais elle ne la nie pas. Il faut éviter un « universalisme chrétien désincarné » qui viendrait subsumer tous les chrétiens en une culture homogène. Il faut assumer son identité culturelle, tout en évitant de l'absolutiser en se rappelant que celle-ci se construit de manière dialogique, en relation avec l'altérité culturelle. Comme l'exprime Volf, « other cultures are not a threat to the pristine purity of our cultural identity, but a potential source of its enrichment » (p. 52). Cette conception théologique de l'identité culturelle nous permet de garder une saine distance par rapport à notre culture pour dénoncer, au nom du Dieu de tous les peuples, ses aspects aberrants (principalement la violence envers l'autre).

Deux convictions théologiques sous-tendent la conception que Volf se fait du rapport entre la culture et la foi chrétienne. D'abord, la conversion au Christ n'élimine pas l'identité ethnique et culturelle. Volf se sert de l'image paulinienne du « corps de Christ », auquel on est incorporé par le baptême de

l'Esprit, corps qui est un, mais composé de plusieurs membres différents (voir 1 Cor. 12,13) :

« The resurrected Christ, in whom Jews and Greeks are united through baptism, is not a spiritual refuge from pluralizing corporeality, a pure spiritual space into which only the undifferentiated sameness of a universal human essence is admitted. Rather, baptism into Christ creates a people as the differentiated body of Christ. Bodily inscribed differences are brought together, not removed (...) The Pauline move is not from the particularity of the body to the universality of the spirit, but from separated bodies to the community of interrelated bodies – the one *body in the Spirit* with many *discrete members* » (p. 48).

D'un autre côté, la conversion crée une certaine distance du chrétien par rapport à son environnement culturel. Volf se sert de la métaphore biblique de la « nouvelle naissance » pour expliciter la différence du chrétien par rapport à sa culture⁶⁷. D'abord, la nouvelle naissance distancie le chrétien par rapport aux valeurs de la culture qui sont en conflits avec celles du Royaume de Dieu, principalement l'impiété et les « convoitises » (1 Pi. 1,14 - TOB).

Cette « nouvelle naissance » est une réalité eschatologique, puisqu'elle est accomplie par l'Esprit en vue de la nouvelle création. Elle crée une « espérance vivante » (1 Pi. 1,3 - TOB) et distance le chrétien de l'aliénation du péché et du désespoir causé par la mort. Cette « action nouvelle » de l'Esprit a cependant lieu à l'intérieur de la création, toujours « livrée au pouvoir du néant » (Rm. 8.20 - TOB) : « *Christian difference is therefore not an insertion of something new into the old from outside, but a bursting of the new precisely within the proper space of the old* »⁶⁸.

⁶⁷ Volf, « Soft Difference: Theological Reflections on the Relation Between Church and Culture in 1 Peter », *Ex Auditu*, vol 10 (1994), <http://www.northpark.edu/sem/exaudituépapers/volf.html>. (Page consultée en août 2003, sans indication de page).

⁶⁸ *Ibid.*

La nouvelle naissance est par ailleurs une réalité ecclésiologique. Dieu crée du neuf à partir du vieux à travers la communauté du Christ, appelée à refléter les valeurs de la nouvelle création à venir. La distance du chrétien par rapport à sa culture est donc également ecclésiologique. Par le baptême, il est incorporé dans la communauté sainte du peuple de Dieu (1 Pi. 2,9). Cette communauté a un style de vie alternatif par rapport aux institutions de la société, témoignant du règne de Dieu (mais sans vouloir faire pression pour l'imposer politiquement à tous).

Ces deux convictions théologiques de Volf - le corps de Christ incorporant les cultures sans les dissoudre ainsi que la distance eschatologique et ecclésiologique créée par la « nouvelle naissance » - nous aident à comprendre pourquoi celui-ci conçoit la relation du chrétien par rapport à sa culture comme étant une question de « différence interne » dont le résultat est, dans les termes de Volf, « to divert without leaving »⁶⁹.

Volf poursuit ensuite en se concentrant sur la dynamique sociale de l'exclusion. On pourrait résumer son analyse théologique par le verset suivant : « Tous ont péché, sont privés de la gloire de Dieu » (Rm 3,23 - TOB). En effet, Volf tente de démontrer dans ce chapitre que personne n'est innocent : l'humanité est solidaire dans le péché et nous sommes tous appelés à nous en détourner. Mais à quoi fait référence le terme « péché » ? Volf ne cherche pas comme d'autres théologiens à définir ce qu'est l'essence

⁶⁹ Volf, « When Gospel and Culture Intersect: Notes on the Nature of Christian Difference ». Dans *Pentecostalism in Context*, éd. par Wonsuk Ma et William W. Menzies, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, p. 235.

du péché. Néanmoins, on peut considérer le péché « d'exclusion » comme une racine à la base de bien des péchés (p. 72).

Volf introduit cette question en faisant remarquer que les Occidentaux modernes perçoivent leur histoire comme une élimination progressive des diverses exclusions sociales (sur la base du sexe, de la race ou de la classe sociale). C'est pourquoi les modernes se distancient de tout nettoyage ethnique en se disant que ce ne sont que des barbares qui peuvent commettre de telles atrocités. Nous ne pouvons pas concevoir que nous sommes capables de faire de telles actions : nous sommes bien trop civilisés pour cela! Ainsi, notre idée d'un progrès social continu des sociétés démocratiques modernes nous rend perplexes lorsqu'une épuration ethnique a lieu en plein cœur de l'Europe, comme ce fut le cas en ex-Yougoslavie. Ceci étant dit, Volf ne remet pas en question les progrès sociaux des démocraties modernes; cependant, nous ne devons pas oublier les « spectres » de la modernité, tel que la colonisation du monde par l'Occident à partir de 1492. Comme l'affirme Volf, « the undeniable progress of inclusion [in European countries] fed on the persistent practice of exclusion [of the others] » (p. 60). En effet, l'histoire de l'Occident est remplie d'exemples d'exclusions: « "Segregation", "holocaust" and "apartheid" are Western equivalents of the Balkan "ethnic cleansing" from a more recent past that match in inhumanity anything we encounter outside the boundaries of the West ». Volf conclut qu'aucune civilisation ne peut prétendre être entièrement débarrassée de toute exclusion : « Exclusion is barbarity *within*

civilization, evil *among* the good, crime against the other *right within the walls of the self* ».

Les « philosophes du soupçon », comme Nietzsche et ses descendants (Foucault), nous ont montré que, paradoxalement, ce sont ceux qui se considèrent « bons », « justes », « civilisés » et « rationnels » qui vont avoir le plus tendance à exclure l'autre. En effet, lorsqu'on se conçoit comme le bien, on considère ceux qui sont différents comme étant « le Mal ». Nous sommes les raisonnables, donc les autres sont forcément des « dérangés ».

Pour éviter ce problème, les postmodernes (Derrida, Deleuze) prescrivent de se débarrasser de tout critère normatif. En effet, comme toute barrière identitaire et morale crée de l'exclusion, disent les postmodernes, il nous faut les déconstruire et encourager l'ambivalence. Cette position des postmodernes ne mène pas à davantage d'inclusion, affirme Volf (p. 63) :

« Without boundaries we will be able to know only what we are fighting against but not what we are fighting for. Intelligent struggle against exclusion demands categories and normative criteria that enable us to distinguish between repressive identities and practices that should be subverted and nonrepressive ones that should be affirmed ».

Il importe alors de concevoir une définition de l'identité qui fait place à l'altérité. S'inspirant du récit de la création de la Genèse, Volf (p. 64-68) conçoit l'action créatrice de Dieu comme étant un processus de « séparation » et « d'union » qu'il nomme « différenciation ».

En quoi consiste exactement ce processus de différenciation que Volf voit à l'œuvre dans le récit de la création? D'abord, on voit que Dieu crée le monde en séparant les éléments (les ténèbres et la lumière, par exemple) et ensuite en les joignant, en les rendant interdépendants. Ainsi, les ténèbres ne

se conçoivent pas sans la lumière, ni l'homme sans la femme, etc. De même, on peut dire que le processus identitaire ne s'accomplit pas dans le rejet de l'autre, mais dans une interaction dynamique avec autrui. Notre identité est modelée par notre relation à la différence.

C'est pourquoi Volf nomme le péché d'exclusion comme une inversion de l'ordre créationnel. Cette inversion peut être accomplie de deux manières : soit on sépare ce que Dieu a joint, soit on joint ce que Dieu a séparé. Dans le premier cas, on se sépare d'autrui en voulant une autonomie souveraine par rapport à l'autre. Celui-ci devient notre ennemi puisqu'il menace notre indépendance ou nous laisse indifférent puisque nous nous préoccupons uniquement de notre bien-être personnel⁷⁰. Dans le deuxième cas, nous joignons ce que Dieu a séparé en englobant l'autre dans le soi. Ceci se fait par l'assimilation, la colonisation ou l'infantilisation de l'autre⁷¹.

Ainsi, l'exclusion vient défaire ce que Dieu désire pour les humains, c'est-à-dire une interdépendance mutuelle, ce que Volf décrit comme étant une dynamique « of taking in and keeping out as well as the mutuality of giving and receiving » (p. 67). L'affirmation de son identité n'a donc pas à être démonisée. Sans la présence préalable d'un sujet, il ne peut y avoir de relation à l'autre. Si le moi et l'autre sont identiques, on ne peut pas dire qu'il y a relation, mais bien fusion. L'équilibre que propose Volf conçoit le sujet comme étant à la fois séparé et en lien avec autrui, dans une dynamique

⁷⁰ Il nous semble que Volf vise ici l'individualisme contemporain.

⁷¹ Volf fait vraisemblablement référence aux diverses formes de collectivisme sociétal et à l'impérialisme.

de discernement entre ce qu'on reçoit de l'autre et ce qu'on décide de garder à distance pour sauvegarder son identité. Ce n'est donc pas l'affirmation identitaire qui fait problème, mais bien une définition absolutisante de son identité qui exclut la rencontre enrichissante de l'autre.

L'affirmation de ce qui est bien et le rejet de ce qui est mal n'a pas non plus à être démonisée (comme c'est le cas chez les postmodernes). En effet, comment peut-on aider la libération des opprimés sans une condamnation sans équivoque des pratiques déshumanisantes des puissants? Et comment condamner la pratique de l'exclusion si on ne le définit pas comme un mal objectif? (p. 68). Pour Volf, le discernement moral ne mène pas nécessairement à l'exclusion de l'autre. Il faut bien entendu être prudent et appliquer notre discernement avec humilité étant donné notre condition d'êtres limités. Ce qu'il nous faut, nous dit Volf, ce sont des sujets capables de porter des jugements qui ne sont pas porteurs d'exclusion envers l'autre.

Mais à quelle condition, selon Volf, un sujet peut devenir capable de porter un jugement qui n'est pas arbitraire et motivé par une volonté d'exclure l'autre (l'individu, la nation, etc.) envers lequel on porte ce jugement? La réponse se trouve pour Volf dans le décentrement préalable du sujet et son réalinement dans l'identification à la personne du Christ. En effet, si on se fie à Volf, il y a en chaque sujet un « centre » qui le définit. Le sujet est toujours engagé dans une lutte, parfois violente, pour la production de son propre « centre » (ou pourrait dire aussi son « ego »), dans une relation dialectique avec autrui d'amour et de haine, de soumission et de domination (p. 69). Cette concentration du sujet sur son propre ego doit

subir un décentrement et être recentré pour qu'il puisse devenir capable d'acquérir une « personnalité catholique », où l'on fait espace en soi pour accueillir l'autre. Pour le chrétien, cette capacité lui vient de l'identification au Christ : « I have been crucified with Christ; and it is no longer I who live, but it is Christ who lives in me. And the life I now live in the flesh I live by faith in the Son of God who loved me and gave himself for me » (Gal. 2,19-20, cité en EE, p. 69). Le centre du sujet n'est donc pas une "essence intemporelle" dont on doit préserver la pureté, ni une idéologie, mais plutôt une relation à l'Autre : le Christ crucifié et ressuscité, qui fait partie de la structure même du sujet chrétien.

Néanmoins, on ne peut pas dire que le sujet chrétien est dissout dans le Christ. Si c'était le cas, nous affirme Volf, l'apôtre Paul ne pourrait pas parler à la première personne (« Je vis », etc.). Il reçoit plutôt un nouveau centre qui transforme et fortifie, paradoxalement, l'identité du sujet : « re-centering establishes the most proper and unassailable center that allows the self to stand over against persons and institutions which may threaten to smother it » (p. 71).

Il faut cependant se demander si l'identité chrétienne n'est pas porteuse de violence autant que celle centrée sur l'*ego*. N'est-ce pas une identité aussi hégémonique que les autres, qui rejette tout ce qui viendrait ternir sa pureté? En d'autres termes, n'est-elle pas tout autant porteuse d'intégrisme et de conflits identitaires que n'importe quelle autre identité? Pas, selon Volf, si on se rappelle ce qui définit la personne du Christ. En effet, le Christ se caractérise par son amour qui s'exprime dans le don de lui-

même pour l'autre (Gal. 2,20b). Le disciple du Christ, par la foi et le baptême, est appelé à concevoir son identité de la même manière que le Christ. Voici la description que Volf fait de la nouvelle identité que reçoit le croyant centré sur le Christ :

« At the center of the self lies self-giving love. No 'hegemonic centrality' closes the self off, guarding its self-same identity and driving out and away whatever threatens its purity. To the contrary, the new center opens the self up, makes it capable and willing to give itself for others and to receive others in itself » (p. 71).

C'est à partir de cette ouverture ontologique à autrui, qui définit principalement⁷² le disciple du Christ, qu'un sujet peut porter un jugement contre l'exclusion et le combattre dans un esprit de réconciliation.

Pour Volf, Jésus est notre modèle dans notre combat contre l'exclusion. Alors que la société juive de son temps était caractérisée par une barrière sociale bien définie entre le pécheur et le juste, Jésus semait la controverse en se mettant à table avec les pécheurs. Le problème n'était pas l'identification de certains individus comme pécheurs, mais plutôt la volonté de certains de s'exclure de ce qualificatif. Jésus offre la repentance et le pardon à tous. De plus, il redéfinit comme pur ce qui était considéré comme impur et dévoile les mécanismes d'exclusion de la société de son temps, où ceux qui n'agissaient pas comme le désirait l'élite religieuse de la société juive était exclus comme étant impurs. Jésus cherche plutôt à transformer

⁷² Principalement, mais pas exclusivement. Volf nous rappelle constamment que l'Esprit de Dieu ne souffle pas uniquement dans l'Église, mais partout où il y a des gens qui combattent le système d'exclusion : « It is by this seemingly powerless power of the Spirit – *the Spirit who blows even outside of the walls of the church* – that selves are freed from powerlessness in order to fight the system of exclusion everywhere... » (p. 92). Volf est d'ailleurs surpris de voir combien d'incroyants agissent souvent davantage dans un esprit chrétien que les chrétiens eux-mêmes : « It's strange how often Christians don't do what they know they ought to be doing, and how often non-Christians are so much better at it » (Conversations with Miroslav Volf, Part 1, *Conrad Grebel Review*, Vol 18, no 3, Fall 2000, p. 75).

ceux considérés comme impurs afin de les réinsérer dans la société en amenant les prostituées et les collecteurs de taxes, par exemple, à changer de vie. En résumé, « by the double strategy of re-naming and re-making Jesus condemned the world of exclusion – a world in which the innocent are labeled evil and driven out and a world in which the guilty are not sought out and brought into the communion » (p. 73-74).

Nous pouvons retracer trois étapes dans le mécanisme de l'exclusion tel que conçu par Volf. D'abord, il naît en nous un mauvais désir face à l'autre: nous le percevons comme une menace ou bien nous envions ce qu'il possède. Vient ensuite ce que Volf nomme « l'exclusion symbolique » : nous déshumanisons l'autre ou nous le « démonisons ». Nous le considérons alors comme une bête, un être irrationnel et potentiellement violent, ce qui va nous servir de prétexte pour passer à l'acte d'exclusion proprement dit : nous l'éliminons, nous le colonisons ou nous l'abandonnons quand il est dans le besoin.

Revenons maintenant à la racine de la pratique de l'exclusion. Pour Volf, la raison principale pour laquelle nous pratiquons l'exclusion est que nous désirons ce que l'autre possède⁷³. Une autre raison est que nous sommes mal à l'aise avec l'étrangeté en nous et nous traitons alors les autres comme « boucs émissaires » pour nos propres péchés afin de sauvegarder notre image d'innocence et de force. Finalement, la peur du chaos de la

⁷³ Volf fait ici un lien important entre l'exclusion et la compétition économique, ce qui rattache sa théologie de la réconciliation à la théologie latino-américaine de la libération. En effet, il reconnaît lui aussi que les problèmes économiques sont au centre du mécanisme d'exclusion (voir EE, p. 78-79).

différence et le désir d'un ordre social stable, hégémonique, peuvent être porteurs d'exclusion.

Ainsi, l'exclusion de la différence n'est pas due uniquement, ni même principalement, à l'ignorance. Nous choisissons plutôt d'entretenir une conception tordue de l'autre. Comme l'explique Volf (p. 76):

« Symbolic exclusion is often a distortion of the other, not simply ignorance about the other; it is willful misconstruction, not mere failure of knowledge. We demonize and bestialize not because we do not know better, but because we *refuse* to know what is manifest and *choose* to know what serves our interests. That we nevertheless believe our distortions to be plain verities is no counter-argument; it only underlines that evil is capable of generating an ideational environment in which it can thrive unrecognized »

Volf s'appuie ainsi sur un aspect important de l'anthropologie chrétienne dans sa conception de l'exclusion symbolique, qui est le caractère pécheur de l'être humain (voir Rm. 1,18 – 3,23).

Ce caractère pécheur se voit également dans la tendance chez l'être humain à se justifier, à s'innocenter, après que l'acte d'exclusion a été commis. Ceci se fait en pointant les blâmes de l'autre (ce qui vient annuler les nôtres), ou en proclamant qu'on a agit par légitime défense (ou par mesure préventive).

D'un autre côté, peut-on dire que les victimes sont entièrement innocentes? Par définition, une victime est une personne innocente, ce qui nous porte à répondre par l'affirmative à cette interrogation. Néanmoins, une question se pose: ces victimes demeureront-elles innocentes suite à ce qu'elles ont vécues? En effet, la haine produit la haine et transforme souvent les victimes à l'image de leurs agresseurs. Les victimes d'aujourd'hui, mues par la vengeance, deviennent parfois les agresseurs de demain. Les victimes

doivent donc elles aussi se repentir afin de ne pas perpétuer le cycle de violence mis en branle par leurs agresseurs. C'est pourquoi Volf nous rappelle que l'appel du Christ à se détourner du péché est adressé à tous sans exception.

Cette solidarité dans le péché ne doit pas nous faire tomber dans l'erreur de considérer tous les péchés comme étant générateur d'une culpabilité identique. Une telle conception viendrait en effet dissoudre toute culpabilité du côté des agresseurs. Comme l'exprime Volf, « *the rapist's violation and the woman's hatred are equally sin, but they are manifestly not equal sins* » (p. 82). C'est pourquoi les prophètes et le Christ condamnaient toujours des péchés spécifiques, même s'ils reconnaissaient que tous sont pécheurs.

Cette doctrine de l'universalité du péché comporte un aspect critique non négligeable. En effet, elle enlève à toute personne ou groupe la prétention d'être entièrement du côté du bien et les autres entièrement du côté du mal. Nous vivons dans un monde, nous dit Volf, où se côtoient inévitablement la justice et l'injustice, la pureté et la corruption. Nous avons ainsi tous besoin de la grâce imméritée de Dieu. Il faut dénoncer le mal, mais il faut aussi se rappeler que la relation à l'autre ne repose pas sur une « performance morale » de sa part: « *At the core of the Christian lies the persuasion that the 'others' need not be perceived as innocent in order to be loved, but ought to be embraced even when they are perceived as wrongdoers* » (p. 85). Scandale évangélique ou folie pure et simple? La suite

nous permettra d'en juger, puisque Volf passe à l'exploration du processus de réconciliation en contexte de conflits identitaires.

Le chapitre de Volf consacré à l'étreinte comme métaphore de la réconciliation en situation de conflits identitaires a pour objectif d'explorer comment l'agent social peut surmonter l'hostilité envers l'autre et comment la vie en communauté peut se développer à nouveau. La thèse théologique centrale de Volf est que l'accueil par Dieu d'une humanité qui lui est hostile est un modèle pour les relations humaines, marquées par la différence. Il identifie quatre étapes en vue d'une réconciliation durable : la repentance, le pardon, l'ouverture à l'autre et la guérison de la mémoire suite aux offenses subies.

Volf introduit son chapitre en affirmant que les catégories prédominantes aujourd'hui en théologie pour étudier les réalités sociales sont celles de l'oppression et de la libération (la théologie suit en cela la pensée moderne pour qui la valeur suprême est la liberté). Pour que ces catégories soient applicables, nous dit Volf (p. 103), il faut être capable de distinguer clairement un peuple victime et un peuple agresseur. Le problème, c'est que chaque peuple engagé dans un conflit se considère dans le camp de ceux qui luttent contre l'oppresseur au nom de la liberté. Il est cependant difficile habituellement de déterminer clairement qui est « le peuple gentil » et qui est « le peuple méchant ». Volf conclut donc :

« The *categories* "oppression/liberation" seem ill-suited to bring about reconciliation and sustain peace between people and people groups. Though the categories themselves are indispensable, we must resist making "oppressed/oppressor" the overarching schema by which to align our social engagement » (p. 104)

Quel devrait être alors le « but social ultime »? Volf, s'appuyant sur le théologien de la libération Gustavo Gutiérrez, affirme que ce doit être l'amour. La recherche de la liberté pour les opprimés contre leurs oppresseurs doit être insérée dans le cadre d'une « théologie de la réconciliation ». Sans la vision d'une réconciliation des parties adverses dans l'amour, le projet de libération peut dégénérer et les opprimés d'aujourd'hui peuvent devenir les oppresseurs de demain.

Ayant démontré certains problèmes liés à l'idée d'émancipation promue par la modernité, Volf se tourne alors vers les postmodernes. Que proposent-ils pour remplacer le projet moderne de libération? Les postmodernes nous demandent d'abord de ne pas souscrire aux « méta-récits » qui visent la rédemption universelle de l'humanité à la fin de l'Histoire. Les « méta-récits » sont, selon eux, source de totalitarisme et ils censurent les récits divergents. Les postmodernes proposent plutôt de reconnaître l'incommensurabilité des récits culturels, ce qui va nous amener à respecter la pluralité humaine.

Volf croit cependant déceler une aporie importante dans cette proposition postmoderne. Sur quelle base peut-on dire que le « totalitarisme culturel » est une mauvaise chose? Si on se fit à Lyotard, philosophe français associé au courant postmoderne, on peut condamner le totalitarisme au nom de la justice. Mais alors, la justice ne devient-elle pas une valeur universelle? D'ailleurs, chaque culture n'a-t-elle pas une définition différente de ce qu'est la justice? De plus, incapables de s'entendre sur une parole commune les peuples ne vont-ils pas inévitablement se battre pour faire triompher leur

conception de la justice? Si on adhère à la thèse postmoderne de l'incommensurabilité des récits culturels on enlève toute possibilité de réelle compréhension entre les peuples, selon Volf.

Pour Volf, Lyotard a cependant raison lorsqu'il dénonce le projet moderne d'une réconciliation finale entre peuples basée sur une culture universelle et rationnelle. En fait, les postmodernes rejoignent la tradition chrétienne en dénonçant toute prétention à accomplir le « paradis sur terre » (ou une utopie sociale quelconque, dans le cas des postmodernes) par le moyen de l'effort humain. L'espérance du croyant concernant une réconciliation finale entre les peuples doit se baser uniquement sur l'action du Dieu trinitaire dans le monde. Jusqu'à la consommation eschatologique des siècles, la lutte en vue de la réconciliation ne sera jamais terminée, toujours à recommencer. La « vanité » d'une telle lutte, pour employer les termes de l'Ecclésiaste, serait désespérante si ce n'était de l'assurance que possède le croyant que Dieu travaille lui-même à travers ses efforts imparfaits et répétitifs en vue d'une réconciliation durable. La vision d'une réconciliation finale accomplie par Dieu – où les êtres humains à la lumière du pardon gracieux accordé par le Dieu trinitaire, vont se pardonner réciproquement – doit cependant modeler les pratiques sociales du chrétien⁷⁴.

Suite à cette discussion concernant l'origine divine de la réconciliation finale, Volf examine le premier des quatre pas en vue d'une

⁷⁴ Voir à ce sujet Volf, « The Final Reconciliation : Reflections on a Social Dimension of the Eschatological Tradition », *Modern Theology*, vol 16, no 1 (January 2000), p. 108.

réconciliation durable entre victimes et oppresseurs : la repentance des victimes⁷⁵.

Pour introduire ce sujet, Volf nous raconte le récit d'une femme musulmane qui a été agressée par des Serbes durant la guerre dans les Balkans. Elle a nommée son fils « Jihad » et lui a appris à haïr les Serbes. Ceci est un bon exemple, pour Volf, de ce que l'agresseur produit sur sa victime, c'est-à-dire qu'il altère sa personnalité et lui « apprend à haïr ». C'est ici que l'annonce du Royaume de Dieu par Jésus prend toute son importance. Selon Volf, le message de Jésus était centré sur l'amour inconditionnel de Dieu et le besoin de repentance de la part du peuple, même les « victimes du système ».

Il convient cependant de se demander à quoi fait référence pour Volf le concept de « repentance ». Voici ce qu'il dit à ce sujet : « To repent means to make a turnabout of a profound moral and religious import » (p. 113). Appliqué aux victimes, la repentance signifie qu'ils doivent se détourner de leur haine envers leurs agresseurs et manifester les valeurs du Royaume de Dieu (exprimées dans les « Béatitudes »). Cette repentance des victimes a un impact social très important, nous dit Volf. En effet, le Christ désire transformer les valeurs et pratiques dominantes de la société, qui s'expriment par l'envie de ce que les autres sont ou possèdent, ainsi que par l'inimitié envers celui perçu comme un ennemi. Ces valeurs et pratiques, si elles gardent leur emprise sur le cœur des victimes, vont perpétrer la violence et

⁷⁵ On se rappellera que ces quatre étapes sont examinées du point de vue des victimes (p. 100).

l'injustice puisque les victimes vont mimer la manière d'agir de leurs oppresseurs s'ils se retrouvent à leur tour en position de force. Ainsi, l'objectif de Volf en parlant de la nécessité de la repentance de la part des victimes n'est pas de culpabiliser celles-ci, mais plutôt de leur donner l'opportunité de devenir les acteurs du changement social voulu par Dieu dans un monde de violence et d'injustice : « talk about the need for the victim's repentance has to do with the *creation of the kind of social agents that are shaped by the values of God's kingdom and therefore capable of participating in the project of authentic social transformation* » (p. 118).

La deuxième étape du processus de réconciliation est le pardon⁷⁶. Pardonner est très difficile étant donné la rage et le désir de vengeance qui s'emparent de nous face à l'injustice subie. De plus, le pardon offense notre sens de la justice, qui demande que celui qui agit mal soit puni pour ce qu'il a fait. Il y a cependant un problème fondamental avec la vengeance, selon Volf. Elle nous rend esclaves d'un cycle perpétuel d'actes de vengeance réciproque entre la victime et l'agresseur. Cette « spirale » de la vengeance se nourrit de la partialité de chaque partie (ce que nous considérons comme un acte destiné à restaurer la justice est perçu comme une agression par l'autre) et de l'irréversibilité de l'acte injuste (on ne peut pas revenir en arrière et effacer l'agression; faire subir à l'autre ce qu'il nous a fait subir nous semble donc l'unique solution juste). C'est alors qu'on peut apprécier

⁷⁶ Volf ne voit pas cependant de « séquence temporelle » entre la repentance et le pardon, comme si l'un venait nécessairement avant l'autre (p. 120).

la pertinence sociale du pardon, élément central de l'enseignement du Christ. Le pardon libère car il nous sort de l'effet réactif de la vengeance.

Il y a cependant une difficulté majeure avec le pardon. En effet, ne vient-il pas nier la justice? Selon Volf, le pardon affirme, au contraire, la justice. Pardonner à quelqu'un, c'est reconnaître que l'autre nous « doit » quelque chose, mais qu'on ne lui en demande pas le « paiement ». On ne nie donc pas l'injustice subie, on l'affirme plutôt dans l'acte même du pardon. De plus, pour Volf, la recherche « pure » de justice se mue en haine de l'autre sans un engagement préalable de la victime à pardonner comme Dieu lui a pardonné en Christ: « Only those who are forgiven and who are willing to forgive will be capable of relentlessly pursuing justice without falling into the temptation to pervert it into injustice » (p. 123).

Si le pardon est la porte de sortie du cycle infernal de la vengeance, où puiser alors la force de pardonner? Pour Volf, cette puissance se trouve dans la présence du Dieu manifesté par le Christ crucifié, un Dieu qui défend les victimes et pardonne aux coupables :

« [...] no one can be in the presence of the God of the crucified Messiah for long without overcoming this double exclusion – without transposing the enemy from the sphere of monstrous inhumanity into the sphere of shared humanity and herself from the sphere of proud innocence into the sphere of common sinfulness. When one knows that the torturer will not eternally triumph over the victim, one is free to rediscover that person's humanity and imitate God's love for him. And when one knows that God's love is greater than all sin, one is free to see oneself in the light of God's justice and so rediscover one's own sinfulness » (p. 124).

On voit donc que pour Volf, la foi au Dieu trinitaire est une force agissante en vue du pardon des coupables de la part de leurs victimes.

Le pardon est ainsi le pont entre le conflit et la paix. Cependant, cette « paix » peut mener soit à la décision de se séparer de l'autre (on ne se bat

plus mais on n'interagit plus avec l'autre), soit à un renouvellement de la relation avec l'autre (Volf utilise la métaphore de l'étreinte pour illustrer cette alternative). La véritable paix a plus à voir avec un tel renouvellement qu'avec la séparation. L'agent social modelé par l'amour du Dieu trinitaire pour des humains qui lui sont hostiles – amour exprimé par la croix du Christ – va créer un espace en lui-même pour accueillir l'offenseur. La croix démontre un tel accueil : « The cross is the giving up of God's self in order not to give up on humanity; it is the consequence of God's desire to break the power of human enmity without violence and receive human beings into divine communion » (p. 126). En décidant d'aimer plutôt que de se venger et d'accueillir plutôt que d'exclure, le Christ subvertit l'inimitié envers ses offenseurs en utilisant aucune des armes de ces derniers.

Il demeure malgré tout que la croix est un scandale dans un monde de violence. N'est-ce pas une bonne nouvelle pour l'offenseur, qui va pouvoir continuer à faire le mal sans risquer d'être pénalisé? Par exemple, n'est-ce pas comme si on désarmait les Bosniaques pour qu'ils continuent de se faire tuer par les Serbes?⁷⁷ Volf ne répond pas immédiatement à ces questions (il va le faire dans le chapitre VII, « Violence and Peace », que nous allons explorer plus bas). Il affirme cependant que la nature du Dieu trinitaire est reflétée dans la croix du Christ. Être scandalisé par la croix et ses implications sociales, c'est être scandalisé par le Dieu du Crucifié.

⁷⁷ On fait ici référence à la thèse de Michael A. Sells, pour qui l'OTAN a été complice des Serbes en empêchant les Bosniaques de se défendre contre leurs agresseurs. Voir son ouvrage *Bridge Betrayed. Religion & Genocide in Bosnia*, U. of California Press, 1996.

La Trinité illustre bien la troisième étape de la réconciliation, qui est la création en soi d'un espace pour l'autre. Le Dieu trinitaire se caractérise par un amour parfait entre les personnes en Dieu, définie par le don de soi à l'autre. L'identité de chacune des personnes en Dieu se définit par l'inclusion de l'autre dans la définition du soi. Le concept théologique de « périchorèse » décrit bien, pour Volf, ce processus identitaire en Dieu : « The Son is the Son because the Father and the Spirit indwell him; without this interiority of the Father and the Spirit, there would be no Son. Every divine person *is* the other persons, but he is the other persons in his own particular way » (p. 128).

Cet amour intratrinitaire, transcrit dans un monde d'inimitié et de violence, résulte dans la croix. Le Fils de Dieu s'offre aux hommes en vue de les recevoir dans la communion trinitaire. La pratique chrétienne de l'Eucharistie démontre bien cette ouverture du cœur de Dieu pour ses ennemis et l'appel qu'il nous fait d'agir de la même manière :

« Inscribed on the very heart of God's grace is the rule that we can be its recipients only if we do not resist being made into its agents (...). Having been embraced by God, we must make space for others in ourselves and invite them – even our enemies. This is what we enact as we celebrate the Eucharist. In receiving Christ's broken body and spilled blood, we, in a sense, received all those whom Christ received by suffering » (p. 129).

L'Eucharistie transforme donc celui qui y participe avec foi en une « personnalité catholique », où le croyant se rappelle la grâce commune accordée à l'humanité par Dieu en Christ en vue de la nouvelle création. L'autre, même ennemi, est alors accueilli par le croyant qui agit par le même Esprit que celui démontré dans le mystère pascal. Un sacrement fondamental de la foi chrétienne est donc profondément subversif envers tous ceux qui

veulent écraser leurs ennemis au nom de Dieu, puisque l'Eucharistie représente l'amour de Dieu pour ses ennemis, exprimé par le don de son Fils unique (Jn. 3,16).

La dernière étape de la réconciliation décrite par Volf est la guérison de la mémoire. Volf est un peu à contre-courant sur ce sujet en insistant sur le fait que, ultimement, les offenses doivent être oubliées par les victimes pour qu'il y ait réconciliation. En fait, nous dit Volf (p. 132), seuls ceux qui acceptent de vouloir un jour oublier les offenses commises à leur égard vont être capables de les mémoriser en toute justice. Lorsque Volf dit « un jour », il fait référence à la nouvelle création eschatologique, qui est pour le croyant l'horizon ultime qui nourrit son espérance. Car, dans le temps présent, les offenses ne peuvent être oubliées totalement, mais uniquement mises en « arrière-plan ». La mémoire des offenses est indispensable pour protéger les victimes et éviter que des actions semblables soient commises dans l'avenir. Par exemple, il ne faut jamais oublier ce qui s'est passé durant la Shoah. Néanmoins, nous devons être prêts à éventuellement oublier les fautes puisque c'est ce qui va se passer lors de la « réconciliation finale » (dans l'avenir eschatologique), où ceux qui ont été graciés par Dieu vont s'accorder mutuellement le pardon et ne plus se rappeler les fautes passées⁷⁸.

L'oubli comme solution face à la mémoire des offenses est préféré par Volf à une réponse chrétienne habituelle : l'insertion des fautes dans une

⁷⁸ On remarque que Volf a une vision très sociale de la rédemption finale. Contrairement à plusieurs eschatologies qui mettent l'accent sur le salut personnel des individus (comme c'est le cas dans la tradition évangélique), Volf conçoit le jugement final comme un lieu où ceux qui ont expérimenté la grâce de Dieu vont se réconcilier avec leurs ennemis passés. Voir à ce propos l'article de Volf déjà cité, « The Final Reconciliation... ».

théodicée. Un peu comme le personnage de Pangloss dans le *Candide* de Voltaire, ces chrétiens affirment que nous vivons dans le meilleur des mondes possibles et que tout ce qui arrive est voulu par Dieu en vue de notre bien-être. Pour Volf, une telle conception justifie la souffrance et nie la réalité du mal dans le monde. Selon lui, toute réflexion sur le sens du mal et de la souffrance demeure une aporie permanente (p. 134). C'est pourquoi l'oubli des offenses est ultimement le seul moyen de ne pas vivre perpétuellement dans l'amertume : « Only nonremembering can end the lament over suffering which no thought can think away and no action undo » (p. 135).

Volf donne deux arguments théologiques pour appuyer sa position concernant l'oubli des offenses. D'abord, Dieu annonce qu'il va créer toutes choses nouvelles et affirme qu'il ne se rappellera plus des choses anciennes (Volf, p. 136, cite Is. 65,17 : « the former things shall not be remembered nor come to mind »). Ensuite, Dieu lui-même oublie les fautes commises contre lui après qu'elles aient été identifiées et dénoncées. Volf nous dit en effet que, fondamentalement, Dieu ne peut pas oublier son peuple et c'est pourquoi il oublie ultimement son péché. Il lui remémore cependant tant que le peuple n'a pas répondu par la repentance. C'est pourquoi jusqu'à ce que la rédemption finale ait lieu, la mémoire des souffrances des victimes doit être gardée vivante pour amener les oppresseurs à un changement de comportement. Cependant, lorsque la nouvelle création sera là, la mémoire des offenses n'aura plus lieu d'être. Cette vision eschatologique, où des pécheurs rendus justes et transformés par le Dieu trinitaire vont être

réconciliés avec leurs victimes, rend celles-ci capables de se remémorer les offenses de leurs agresseurs, sans esprit de ressentiment, mais uniquement pour se protéger dans un monde de violence.

Lorsque les quatre étapes en vue de la réconciliation ont été franchies (repentance, pardon, ouverture de soi à l'autre, guérison de la mémoire des offenses) vient alors la réconciliation elle-même, exprimée par Volf sous la métaphore de l'étreinte. Volf nous propose une « phénoménologie de l'étreinte » qui s'exprime en quatre actes. Premièrement, il y a l'ouverture des bras en vue d'inviter l'autre dans l'étreinte. Cette ouverture exprime un désir envers l'autre et une insatisfaction face au repli sur soi : « A herald of nonself-sufficiency and nonself-enclosure, open arms suggest the pain of other's absence and the joy of the other anticipated presence » (p. 141). Les bras ouverts expriment que l'autre fait partie prenante de mon identité et que je crée une espace en moi-même pour le recevoir.

Deuxièmement, vient une période d'attente en vue de la réponse de l'autre désiré. Sans cette attente, l'étreinte serait pervertie en un acte violent d'assimilation, un viol de l'intégrité de l'autre. Comme l'exprime Volf, « we can describe waiting as the work of the desiring self on itself for the sake of the integrity of the other – the other, who may not want to be embraced but left alone » (p. 142). L'autre peut avoir besoin de temps avant d'ouvrir ses bras à son tour (si jamais il décide de les ouvrir), ayant été agressé par le passé. Néanmoins, l'ouverture des bras pour l'autre et l'attente patiente d'une réponse de sa part démontre un désir non coercitif envers l'autre.

Troisièmement, une réponse positive de l'autre conduit à l'étreinte proprement dite, qui s'exprime par la fermeture (réciproque) des bras autour du corps de l'autre. Certains écueils doivent cependant être évités pour que l'étreinte ne se transforme pas en assimilation de l'autre ou en abnégation de soi pour l'autre :

« For such free and mutual giving and receiving to take place, in addition to reciprocity, a *soft touch* is necessary. I may not close my arms around the other too tightly, so as to crush her and assimilate her, otherwise I will be engaged in a concealed power-act of exclusion (...) Similarly, I must keep the boundaries of my own self firm, offer resistance, otherwise I will be engaged in a self-destructive act of abnegation. At no point in the process may the self deny either the other or itself » (p. 143).

Un autre point important d'une véritable étreinte est de développer ce que Volf nomme « the unusual ability *not* to understand the other » (p. 143). L'autre possède toujours une certaine « opacité » qui ne me permet pas de le comprendre entièrement à partir de mes propres catégories d'interprétation. C'est ce qui fait la richesse d'une relation, où je me perçois et je perçois l'autre avec un regard nouveau : « The emergence of *the other as a question* right in the midst of an embrace represents a *productive refusal to occultate the opacity of the other*, a refusal which opens possibilities of new and better understanding : the self sees both itself and the other in a new light » (p. 144).

Finalement, l'étreinte doit se terminer par une réouverture des bras pour laisser l'autre revenir à lui-même, et ainsi éviter la fusion de soi et de l'autre en un « nous » indifférencié. Le dernier acte est donc identique au premier, ce qui montre que l'étreinte est un mouvement circulaire et perpétuel.

Volf applique ensuite sa « phénoménologie de l'étreinte » aux relations à l'autre en situation de conflits. Outre la fluidité des identités (l'identité de l'individu ou d'une collectivité n'est pas pure, mais se construit de manière dialogique avec l'autre. En d'autres termes, « I am not just I, the other belongs to me too »), cette phénoménologie décrit l'aspect asymétrique de la relation à l'autre. On va vers l'autre et on lui ouvre nos bras sans signe préalable de réciprocité de sa part. On sacrifie la « sécurité » que crée paradoxalement l'inimitié en allant vers l'autre en vue de l'embrasser. En agissant ainsi, on imite Dieu, nous assure Volf : « Such self-sacrifice is modeled on Christ's self-sacrifice, which is nothing but the mutuality of Trinitarian self-giving in encounter with the enemy » (p. 147).

Il se peut cependant que l'étreinte n'ait jamais lieu. L'autre peut garder ses armes et vouloir nous rendre le mal pour le bien. L'autre aura donc besoin d'être désarmé, mais cette action doit toujours demeurer motivée par l'objectif final d'une réconciliation avec l'autre. La volonté d'aimer l'autre est toujours un risque, nous dit Volf, mais c'est le seul chemin vers des lendemains meilleurs dans un monde d'inimitié.

Ayant exploré les ressources de la foi chrétienne en vue de la réconciliation sociale, nous allons nous concentrer maintenant sur un sujet important qui lui est relié : celui du pacifisme et de la violence. À la lumière de la théologie de la réconciliation de Volf, peut-on dire que l'utilisation de la violence envers l'agresseur est toujours illégitime? C'est cette question qui guidera notre exploration des positions de Volf sur ce sujet.

La réponse à cette question est reliée à sa conception de « l'étreinte ». Pour le disciple du Christ, la volonté d'embrasser l'autre, de se réconcilier avec lui, doit être inconditionnelle. En effet, à la croix, le Christ décide de rendre le bien pour le mal qu'on lui inflige :

« By suffering violence as an innocent victim, he took upon himself the aggression of the persecutors. He broke the vicious cycle of violence by absorbing it, taking it upon himself. He refused to be sucked into the automatism of revenge, but sought to overcome evil by doing good – even at the cost of his life » (p. 291-292).

La motivation derrière les actions du chrétien dans sa relation à l'autre doivent toujours être l'amour et son objectif ultime, la réconciliation. C'est pourquoi le chrétien est fondamentalement un être non-violent car, comme le Christ, il croit que c'est en aimant ses ennemis, et non par la vengeance, que la réconciliation peut pleinement se manifester.

Cependant, si on peut dire que la volonté d'embrasser l'autre doit être inconditionnelle, l'actualisation de ce désir est conditionnel à l'ouverture de l'autre à mon égard. Si l'autre décide de garder les armes et veut continuer à m'agresser, il ne peut y avoir réconciliation. C'est pourquoi l'usage de la violence peut être légitime pour éviter que des victimes se fassent agresser encore et encore. Cependant, la thèse de Volf est que cette violence doit être laissée entre les mains de Dieu. L'Apocalypse nous présente d'ailleurs un Dieu qui juge ceux qui persévèrent dans le mal :

« The violence of the Rider is the righteous judgment against this system of the one called 'Faithful and True' (Revelation 19 :11). Without such judgment there can be no world of peace, of truth, and of justice: terror (the 'beast' that devours) and propaganda (the 'false prophet' that deceives) must be overcome, evil must be separated from good, and darkness from light. These are the causes of violence, and they must be removed if a world of peace is to be established » (p. 296)

Il faut se rappeler que, tout en exerçant son jugement, le but ultime de Dieu est la paix et la réconciliation. Cependant, il se doit de juger le mal sinon il se ferait un complice des tyrans : « A nonindignant God would be an accomplice in injustice, deception, and violence » (p. 297). Volf va même jusqu'à affirmer que la non-violence ne peut pas apporter à elle seule un monde de paix et de sécurité :

« There are people who trust in the infectious power of nonviolence: sooner or later it will be crowned with success. In this belief, however, one can smell a bit too much of the sweet aroma of a suburban ideology, entertained often by people who are neither courageous nor honest enough to reflect on the implications of terror taking place right in the middle of their living rooms! The road of nonviolence in the world of violence often leads to suffering [...] *If history is any guide, the prospects are good that nonviolence will fail to dislodge violence* » (p. 296-297, nous soulignons).

Les victimes ont été entendues de Dieu (en Christ⁷⁹) et ceci va être manifesté pleinement lors du jugement eschatologique :

« The evildoers who 'eat up my people as they eat bread', says the Psalmist in God's name, will be put 'in great terror' (Psalm 14 :5). Why terror? Why not simply reproach? Even better, why not reasoning together? Why not just display suffering love? Because the evildoers 'are corrupt' and 'they do abominable deeds' (v.1); they have 'gone astray', they are 'perverse' (v.3). God will judge [...] » (p. 298)⁸⁰

Pour Volf, c'est d'ailleurs cette certitude de l'action de Dieu en leur faveur qui, paradoxalement, rend les victimes capables de pratiquer la non-violence envers leurs agresseurs. En ayant foi en un Dieu juste qui ne regarde pas le coupable comme étant innocent, on évite de chercher à se venger soi-même :

⁷⁹ « When God was made sin in Christ (2 Corinthians 5 :21), the world of deceit and injustice was set aright. Sins were atoned for. The cry of the innocent blood was attended to » (p. 294).

⁸⁰ Est-ce que Volf en affirmant cela croit qu'il y a des personnes trop corrompues pour être touchées par l'amour de Dieu? Il semble que Volf croit que certaines personnes vont décider de résister jusqu'au bout à l'amour du Crucifié. Il résume sa position sur le sujet en citant Moltmann (voir p. 299) : « There is no particularism in principle [Dieu désire accueillir tout le monde dans la communion trinitaire] and there is no automatic universalism [Dieu n'est pas un tyran qui nous oblige de force à l'aimer] »

« Without entrusting oneself to the God who judges justly, it will hardly be possible to follow the crucified Messiah and refuse to retaliate when abused, The certainty of God's just judgment at the end of history is the presupposition for the renunciation of violence in the middle of it [...] Since the search for truth and the practice of justice cannot be given up, the only way in which nonviolence and forgiveness will be possible in a world of violence is through *displacement* or *transference* of violence, not through its complete relinquishment »⁸¹ (p. 302)

Cette patience du croyant dans l'attente de l'intervention divine est souvent perçue comme une folie par les incroyants, qui se disent que « si Dieu existait, il ne laisserait pas telle ou telle atrocité se produire (par exemple, l'Holocauste) ». La patience de Dieu et des croyants est donc perçue comme étant une insulte pour les victimes. Comme l'affirme Volf : « The day of reckoning must come, not because God is too eager to pull the trigger, but because every day of patience in a world of violence means more violence and every postponement of vindication means letting insult accompany injury » (p. 299).

Ainsi, les incroyants rejettent le Dieu chrétien soit parce qu'il serait violent (en jugeant le monde), soit parce qu'il serait trop complaisant face au mal (en laissant le mal se produire sans intervenir immédiatement).

Néanmoins, comment rendre intelligible l'amour et la « violence » de Dieu contre les agresseurs impénitents? Les chrétiens ont-ils un Dieu schizophrénique, un Dieu qui à la fois aime et déteste ses ennemis (en les jugeant au dernier jour)?

Pour Volf, la solution se trouve dans une compréhension adéquate de la nature de l'amour divin. C'est un amour qui désire la venue d'un monde

⁸¹ Concernant ce genre de transfert de violence, on peut faire un parallèle avec la vie sociale: ce n'est que parce que les citoyens délèguent leur sécurité et leur protection à l'État qu'ils évitent de se venger eux-mêmes, ce qui créerait un retour à l'état de nature où « l'homme est un loup pour l'homme » (Hobbes).

dans lequel on respire la justice, la vérité et la paix autant que la liberté. L'objectif de Dieu dans la croix du Christ n'est pas de donner aux hommes une « grâce à bon marché » (Bonhoeffer) mais d'offrir la possibilité à des hommes injustes, menteurs et violents d'être transformés en personnes dévouées à la justice, la vérité et la paix. Comme le décrit Volf (p. 298-299):

« [After all] the cross is not forgiveness pure and simple, but God's *setting aright the world of injustice and deception*. The polarity is there because some human beings refuse to be "set aright" Those who take divine suffering (the cross) as a display of divine weakness that condones violence – instead of divine grace that restores the violator – draw upon themselves divine anger (the sword) that makes an end to their violence. The violence of the Rider on the white horse [in Revelation], I suggest, is the *symbolic portrayal of the final exclusion of everything that refuses to be redeemed by God's suffering love* ».

Il semble donc, si on suit Volf, que Dieu a un "plan A" et un "plan B". Il désire par-dessus tout que les hommes ne soient pas traités selon leurs fautes et qu'ils soient réconciliés avec lui. Cependant, si les hommes rejettent cette offre divine de pardon, de réconciliation et de transformation spirituelle en décidant de continuer à agir injustement, Dieu se doit d'intervenir et de les mettre éventuellement hors d'état de nuire. Sinon, Dieu serait lui-même complice (ou impuissant) en laissant pour toujours le mal se développer en toute impunité.

Le Dieu « gentil » qui refuse de juger le mal est, selon les mots forts de Volf (p. 298), « a figment of liberal imagination, a projection onto the sky of the inability to give up cherished illusions about goodness, freedom, and the rationality of social actors ». Le monde véritable est plutôt marqué par des guerres dans lesquelles des villes entières sont pillées et détruites, où les femmes sont violées et les hommes torturés à mort. Il faut donc redécouvrir ce Dieu qui désire l'établissement d'une nouvelle création dans laquelle la

justice, la paix et l'amour règneront et où aucune personne aimant le mal n'aura accès. Volf (p. 300) précise ainsi que la « violence » envers ceux qui rejettent l'étreinte du Crucifié n'est pas le point final de l'histoire, mais un préalable à la venue d'un monde de paix libéré de l'injustice et de la terreur. C'est animé d'une telle vision de la nature de Dieu que le disciple du Christ peut agir avec non-violence et laisser le soin à Dieu de faire justice, tout en espérant que l'amour manifesté envers l'ennemi va transformer ce dernier en allié.

Ayant affirmé et défendu sa thèse de laisser toute violence entre les mains de Dieu, Volf semble dans la toute dernière page de son ouvrage faire volte-face et affirmer que la non-violence peut être impossible à pratiquer dans un monde de violence. Voici ce qu'il dit à ce sujet (p. 306):

« It may be that consistent nonretaliation and nonviolence will be impossible in the world of violence. Tyrans may need to be taken down from their thrones and the madmen stopped from sowing desolation [...]. It may also be that measures which involve preparation for the use of violent means will have to be taken to prevent tyrans and madmen from ascending to power in the first place [...].»

Il spécifie cependant:

« [But]if one decides to put on soldier's gear instead of carrying one's cross, one should not seek legitimation in the religion that worships the crucified Messiah. For there, the blessing is given not to the violent but to the meek (Matthew 5:5).»

Certains auteurs ont reprochés à Volf d'être incohérent à la fin de son exposé sur la non-violence. Par exemple, le théologien anabaptiste (une tradition reconnue pour son pacifisme) Duane K. Friesen voit un revirement complet de l'argument de Volf à la fin de son ouvrage :

« Volf argues for a God who forgives and does not remember forever, a God who creates a new community out of enemies through the sacrificial love of the cross. But in the final chapter Volf introduces the "other hand" of God, a side of God we are not prepared for in the argument of the rest of the book. Volf argues that in the end, Christian nonviolence and the embrace of enemies is possible because of an

eschatological hope in a God who will ultimately destroy evil through violent force and set things right.»⁸²

Pour Friesen, Volf a une conception “schizophrénique” de Dieu; il y aurait Dieu tel qu’on le connaît en Jésus-Christ, qui vainc le mal par son amour sacrificiel et non par la violence, mais il y aurait également une « face obscure » en Dieu, qui s’exprime par la destruction du mal avec violence lors du jugement dernier. Cette contradiction dans le Dieu présenté par Volf vient détruire l’argument de la non-violence divine qu’on retrouve dans le reste de l’ouvrage :

« This ultimate appeal to violent force as the only way in which evil can be defeated undermines Volf’s argument in the rest of his book – that the way of the cross and forgiveness is the only way in which the escalating cycle of evil can be broken in history. If the slain lamb is not ultimately victorious over evil because only a God on a “white horse” can defeat evil, then how can it be credible to believe that the way of the cross should be followed in history? »⁸³

D’un autre côté, un bibliste évangélique conservateur comme Donald A. Carson (Trinity Evangelical Divinity School) reproche à Volf d’être incohérent en affirmant qu’il faut parfois prendre les armes (en dernier recours) mais qu’on ne peut pas légitimer notre action guerrière au nom du Dieu manifesté en Jésus-Christ⁸⁴. Pour Carson, cette position n’est pas fondée sur des données exégétiques, ni théologiquement « astucieuse ». En effet, le Messie crucifié est aussi le Seigneur exalté qui accomplit le jugement final. Le Dieu du Messie crucifié insiste sur le fait que la vengeance lui appartient en propre (Rm 12,17-20), mais il délègue à l’État le « pouvoir de l’épée » (pour faire justice et punir le mal, voir Rm 13,1-7). De

⁸² Duane K. Friesen, *Artists, Citizens and Philosophers. Seeking the Peace of the City, An Anabaptist Theology of Culture*, Scottdale, Herald Press, 2000, p. 101-102.

⁸³ *Ibid*, p. 102.

⁸⁴ Donald A. Carson, *Love in Hard Places*, Wheaton (Ill.), Crossway Books, 2002, p. 119.

plus, un chrétien peut risquer sa vie en s'engageant dans une « guerre juste » et ainsi prévenir une injustice plus grande encore en détrônant un tyran. Un tel sacrifice est, pour Carson, un « pâle reflet » de celui accompli par le Christ, puisqu'on met sa vie en jeu pour en sauver d'autres. En tant que reflet (imparfait) du sacrifice du Christ, le soldat chrétien qui s'engage dans une guerre juste peut pleinement agir au nom du Christ, contrairement à ce qu'affirme Volf.

Ces objections mettent en lumière que le problème central de la position de Volf est son côté exploratoire. Les auteurs cités voudraient que Volf se range soit dans le camp des pacifistes absolus (Friesen) soit dans celui des défenseurs de la guerre juste (Carson). Ce caractère exploratoire (et non dogmatique) de la position de Volf démontre que celui-ci reconnaît la complexité et les paradoxes de la vie humaine. Les réponses claires et bien définies n'appréhendent pas toujours l'ensemble des données d'un problème. C'est le cas concernant l'action à entreprendre face au mal, à l'injustice, à la tyrannie. Parfois, la situation va demander d'entreprendre des actions radicales, violentes mêmes, pour empêcher un mal plus grand encore⁸⁵ (comme l'a fait Bonhoeffer). À d'autres moments, on va juger que la non-violence est la meilleure arme contre le mal. Ce qui compte, c'est que notre

⁸⁵ À noter cependant que pour Volf, il n'y a aucun recours à la violence qui serait « innocent ». Même si l'utilisation de la violence peut parfois s'avérer nécessaire, cette utilisation doit être uniquement dans le but de « désarmer » l'agresseur et protéger les victimes (une violence « non-vengeresse »). D'ailleurs, pour Volf, le chrétien qui décide d'utiliser la violence doit tout de même se repentir devant Dieu suite à son action violente (aucune violence humaine n'étant entièrement « pure » et « juste »). Voir « Conversations with Miroslav Volf, Part 1 », *Conrad Grebel Review*, vol 18, no. 3 (Fall 2000), p. 82.

action ait pour motivation l'amour et pour objectif la réconciliation, comme ce fut le cas pour le Christ.

II-3. Personnes et communauté en théologie chrétienne : vers de nouvelles relations sociales en Église

Dans son ouvrage *After Our Likeness : the Church as the Image of the Trinity*⁸⁶ Volf se propose de développer une “conception protestante d’une communauté de personnes libres et égales”⁸⁷, en dialogue œcuménique avec les ecclésiologies d’un représentant de l’Église catholique (Cardinal Ratzinger) et d’un représentant de l’Église orthodoxe (le métropolitain Zizioulas). Après avoir présenté ces deux ecclésiologies, Volf bâtit sa propre ecclésiologie en dialogue critique avec celles-ci.

Le thème central de l’ouvrage de Volf concerne la relation entre personnes et communauté en théologie chrétienne et dans la vie de l’Église. Le but de Volf est de contrer la tendance à l’individualisme en ecclésiologie protestante et proposer une alternative valable qui donne une place équilibrée autant à l’aspect personnel qu’à l’aspect communautaire de la vie chrétienne.

Précisons d’abord que Volf se situe dans la tradition des églises protestantes libres, ou congrégationnalistes . Le théologien luthérien André Birmelé définit ainsi le congrégationnalisme :

« Pour le congrégationnalisme, l’Église, c’est la congrégation des fidèles rassemblés en un lieu donné. Chacune de ces Églises locales – paroissiales – est autonome et souveraine. Toutes les organisations supra-locales, telles que les fédérations d’Églises, n’ont qu’une autorité fonctionnelle : elles forment des superstructures qui, n’ayant pas de légitimité ecclésiologique, ne se justifient que pour tisser des liens entre communautés locales et agir de concert dans la société »⁸⁸.

⁸⁶ Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 1998.

⁸⁷ Information tirée de la recommandation de Moltmann, citée sur la p.4 de couverture arrière de l’ouvrage de Volf.

⁸⁸ André Birmelé, *Église*, Genève, Labor et Fides/ Paris, Cerf, 2001, p. 81. Le lien entre le congrégationnalisme et le mouvement évangélique - auquel nous avons rattaché Volf précédemment (voir plus haut, p. 3-5) - est très fort, la majorité des églises évangéliques étant « des églises dites de professants qui incarnent le congrégationnalisme » (*id.*, p. 83).

De même, Volf affirme qu'on peut identifier une Église là où se trouvent deux ou trois personnes rassemblées au nom du Christ :

« I will join this long tradition [the Free Church tradition] by taking Matt 18: 20 as the foundation not only for determining what the church is, but also for how it manifests itself externally as a church. *Where two or three are gathered in Christ's name, not only is Christ present among them, but a Christian church is there as well*, perhaps a bad church, a church that may well transgress against love and truth, but a church nonetheless »⁸⁹.

Néanmoins, l'Église ne peut être identifiée entièrement à une Église locale. L'Église, c'est plus précisément « the eschatological people of God assembling themselves from all the nations at particular places » (p. 139). Une Église locale concrète n'est cependant pas uniquement une « franchise » de l'Église universelle. Pour Volf, chaque Église locale est pleinement l'Église uniquement en tant qu'anticipation de la réunion eschatologique de tout le peuple de Dieu⁹⁰.

Nous avons vu précédemment que l'Église est une assemblée. C'est plus précisément une assemblée *de croyants en Jésus-Christ*. Cette confession de foi au Christ est considérée par Volf comme étant davantage qu'un assentiment cognitif à certaines vérités théologiques (même si cet assentiment est un aspect essentiel de la foi). C'est plutôt une identification

⁸⁹ Volf, *After Our Likeness...*, p. 136. Les citations provenant de cet ouvrage seront par la suite inscrites dans le cours du texte entre parenthèses.

⁹⁰ On perçoit clairement ici l'horizon eschatologique de l'ecclésiologie de Volf. À ce sujet, voir Veli-Matti Kärkkäinen, « Miroslav Volf: Participatory Ecclesiology » dans *An Introduction to Ecclesiology*, Downers Grove (Ill.), InterVarsity Press, 2002, p. 135 : « Volf sees God's eschatological new creation as the all-embracing framework for an appropriate understanding of the church ».

de tout l'être au Christ, considéré comme étant le Sauveur et le Seigneur de la vie des croyants⁹¹.

Cette confession comporte essentiellement une dimension sociale et publique. Elle est accomplie devant et avec d'autres. En fait, pour Volf, cette confession publique de la foi au Christ devant d'autres croyants et à la face du monde est la marque centrale de ce qui constitue l'Église (p. 150). Ce n'est donc pas le magistère officiel de l'Église ou les sacrements qui constituent l'essence de l'Église, mais plutôt la confession commune de foi provenant de l'Église entière. Comme l'exprime Volf,

« [...] the presence of Christ does not enter the church through the 'narrow portals' of *ordained office*, but rather *through the dynamic life of the entire church*. The presence of Christ is not attested merely by the institution of office, but rather through the multidimensional⁹² confession of the entire assembly » (p. 152).

Même si la présence de ministres ordonnés dans l'Église est très désirable pour le bon fonctionnement de l'Église, ce n'est pas, nous dit Volf, une condition essentielle nous permettant de reconnaître la présence d'une Église appartenant au Christ.

Ayant établi que la présence du Christ a lieu par l'intermédiaire de la confession de foi de l'assemblée entière, Volf précise ensuite les conséquences sotériologiques de cette position théologique. Peut-on dire alors que l'appartenance à une Église est une condition indispensable pour le

⁹¹ On peut remarquer ici le lien indissociable entre théorie et pratique dans la pensée de Volf. La confession de foi est considérée par lui comme un « speech-act » qui engage tout l'être : « as a speech-act, confession is essentially *commissive*; I commit myself to something by making this confession » (p. 149). C'est pourquoi on peut démontrer notre foi en agissant avec droiture ou la nier en vivant dans le mal.

⁹² Multidimensionnel, c'est-à-dire que la proclamation verbale n'est pas la seule forme de confession de foi. Les sacrements sont également une forme de confession de foi, étant des « représentations publiques » d'une telle confession (p. 153).

salut personnel? En d'autres termes, la foi est-elle accordée directement par Dieu au croyant ou est-elle toujours donnée par l'intermédiaire d'une Église?

Les catholiques et les orthodoxes ont en commun, selon Volf, de répondre que la foi est toujours accordée au croyant à travers la médiation de l'Église. Celle-ci est d'ailleurs comparée à une mère qui donne naissance à des enfants (qui sont les croyants). Le salut comporte pour eux une dimension sociale fondamentale : la foi est un don de Dieu accordée à travers l'Église.

Par contre, la tradition congrégationaliste à une vision très individualiste du salut. Dieu n'a besoin d'aucun intermédiaire humain (dans ce cas-ci, l'Église) pour amener une âme à se confier en lui. Chaque croyant vient donc à la foi sans intermédiaire autre que l'action divine. L'Église est perçue par cette tradition comme une addition d'individus sauvés qui s'encouragent en vue de vaincre la faiblesse de leur nature charnelle (p. 162).

Sur cette question, Volf penche, mais avec nuances, du côté des catholiques et des orthodoxes (qu'il nomme la « tradition épiscopale »⁹³). En se basant encore une fois sur Mt 18,20, Volf nous dit que la présence du Christ est promise aux chrétiens rassemblés (et non uniquement à l'individu croyant). Par conséquent, la foi chrétienne comporte essentiellement une dimension sociale : « No one can come to faith alone and no one can live in

⁹³ Épiscopale à cause de l'importance que les catholiques et les orthodoxes donnent aux évêques comme médiateurs de la présence du Christ auprès de l'assemblée et comme garants de l'ecclésialité véritable d'une Église.

faith alone » (p. 162). L'activité salvatrice de Dieu a lieu à travers la confession de foi de la communauté des croyants. Les sacrements symbolisent de manière frappante cet aspect fondamentalement social de la foi chrétienne, puisque personne ne peut se les administrer lui-même (p. 163). Le contenu de la foi, ainsi que son appropriation et sa mise en application, provient de l'Église.

Volf précise cependant que la foi du croyant n'est pas placée en l'Église en elle-même, mais au Dieu auquel l'Église se rattache. Il est important d'affirmer que c'est le Dieu trinitaire qui sauve à travers la proclamation multiforme de l'Église. C'est en effet l'Esprit de Dieu, et non la succession apostolique, qui garde l'Église du Christ dans toute la vérité et préserve sa fidélité à la volonté du Père (affirmer le contraire concentre trop de pouvoir entre les mains de la hiérarchie ecclésiastique).

La foi est donnée par l'intermédiaire de l'Église, néanmoins chaque personne doit accepter de Dieu ce salut auquel l'Église réfère. Cette foi n'est cependant pas une relation privée entre le croyant et son Dieu, mais plutôt une communion avec le Dieu trinitaire et le reste de la création, principalement ceux qui ont mis leur confiance dans le même Dieu. Comme l'exprime Volf : « The concrete ecclesial community is the *form* – albeit not the only form in which this communion with God is lived concretely, just as love is the form in which faith is lived » (p. 173). L'inclusion du croyant dans la communauté ecclésiale fait partie de la définition même du salut, puisque le salut consiste en une nouvelle communion avec Dieu et les autres humains. Non seulement cela, mais c'est aussi à travers l'Église que le

chrétien constitue son identité (chrétienne). Comme l'exprime Volf, « A person cannot be fully initiated into the Christian faith without being socialized into a Christian church » (p. 173). En résumé (p. 175) :

« Christ presence through the Spirit makes a person into a Christian and simultaneously leads that person into ecclesial communion, constituting the church thus in a twofold fashion : first, by adding a person to the church and, second, by mediating faith to others through that person. »

Cette présence du Christ est l'aspect divin de la constitution de l'Église. Il y a aussi un aspect humain dans cette constitution. La volonté des croyants a un rôle prédominant à jouer dans la « genèse d'une Église concrète ». Abordée d'un point de vue sociologique, une Église est une association volontaire de croyants. Comme la foi ne vient pas nier la volonté humaine, ainsi l'inclusion par Christ d'un croyant dans l'Église ne vient pas nier la volonté du croyant : « When I join a church, I am not making myself into an ecclesial being (« to church oneself »), nor am I thereby making the church into a church; rather, in this, *my own act, the Lord* "adds" me to the church (Acts 2:41, 47) » (p. 177).

Quel est le lien entre la volonté individuelle du croyant et la médiation ecclésiale du salut? La réponse se trouve, pour Volf, dans la définition que nous donnons de ce qu'est un individu humain. Il n'est pas, contrairement à ce que croit la tradition libérale, un être « autonome » (« a self-enclosed individual »), mais plutôt un être qui est déjà-toujours constitué à travers ses relations aux autres. C'est la même chose concernant l'identité chrétienne. Comme on l'a vu précédemment, il ne se constitue pas lui-même comme chrétien, isolé des autres, mais il est plutôt façonné comme tel à

travers ses relations aux autres chrétiens. Ceci se réalise à travers l'appartenance pleinement consentie à une Église locale, où il va pouvoir développer la « personnalité ecclésiale » qui lui a été donnée comme étant partie prenante du salut qu'il a reçu de Dieu⁹⁴. Le salut transforme en effet la volonté de l'individu en lui faisant désirer la communion avec d'autres : « Salvation [...] consist in human beings living in such a way that this encounter is not one of opposition to God, their fellow human beings, and the rest of creation, but rather one of affirming communion with them » (p. 186).

Nous avons vu précédemment que le thème central de l'ouvrage concerne la relation entre personnes et communauté en théologie chrétienne et dans la vie de l'Église. La voie royale pour arriver à un équilibre entre volonté individuelle et insertion dans une communauté est, pour Volf, de contempler le Dieu trinitaire et voir l'Église comme étant à son image.

Volf nous indique que seulement les catholiques et les orthodoxes ont une véritable tradition concernant le lien théologique entre la communauté ecclésiale et la communauté divine (p. 4). En théologie protestante, ce n'est que récemment, avec l'ouvrage de Moltmann, *Trinité et Royaume de Dieu*⁹⁵, qu'un tel lien a été fait. C'est en se basant sur la doctrine non-hiérarchique de la Trinité de Moltmann que Volf bâtit son ecclésiologie non-hiérarchique

⁹⁴ Il faut se rappeler que pour Volf le salut est défini comme une nouvelle communion avec Dieu et les autres. Pour Volf, le sujet est fondamentalement un être social : « in God's relation to me, a relation creating me as an individual human being, I do not stand as an individual isolated from other human beings and from my environment. *An isolated individual of this sort does not exist* (nous soulignons). » (p. 182)

⁹⁵ *Trinité et Royaume de Dieu : contributions au traité de Dieu*, Paris, Cerf, 1984.

dans laquelle la présence de l'Esprit s'exprime à travers toute la congrégation et non uniquement à travers les ministres du culte (nous expliciterons cet aspect plus loin).

Dans le chapitre V, « Trinity and Church », Volf expose la fondation trinitaire de son « ecclésiologie protestante non-individualiste » (p. 191). Volf débute ce chapitre en explorant les correspondances, ainsi que les limites de celles-ci, entre la Trinité et les réalités sociales.

Tout d'abord, Volf voit un lien entre la réflexion théologique sur la Trinité et la réflexion philosophique sur l'un et le multiple, ou, en termes contemporains, entre la globalisation (« McWorld »⁹⁶) et la particularisation (« Jihad »). Doit-on se refermer sur nos divers particularismes (religieux, culturels, etc.) ou doit-on s'ouvrir jusqu'à se fusionner dans l'Un? La Trinité peut nous aider à comprendre que l'unité et la multiplicité doivent entretenir une relation complémentaire (p. 193). Ce dépassement de la dialectique de l'un et du multiple, idée intellectuellement féconde, n'est cependant pas aussi important que la « manifestation concrète de la doctrine trinitaire et les conséquences sociales et ecclésiales qui peuvent et doivent être dérivé de celle-ci » (p. 194).

Une autre raison pour concevoir l'Église en correspondance avec la Trinité, c'est que le baptême chrétien, qui initie le nouveau croyant dans la communauté, est formulé en termes trinitaires. C'est donc la Trinité qui

⁹⁶ Benjamin Barber, *Djihad versus McWorld: Mondialisation et intégrisme contre la démocratie*, Paris, Hachette, 2001.

détermine la réalité de l'Église, cette dernière étant appelée à une communion d'amour qui reflète la communion trinitaire (p. 195).

Néanmoins, il y a deux limites principales selon Volf à concevoir l'Église de manière analogique à la Trinité. D'abord, il faut se rappeler que notre statut de créature ne nous permet pas de « copier » de manière parfaite la communion trinitaire. D'ailleurs, nous ne pouvons pas imiter ce que nous ne connaissons pas parfaitement, et c'est le cas pour la Trinité, qui dans son immanence est un mystère insondable. Toutefois, étant donné que Dieu s'est révélé à nous à travers nos catégories humaines, il est possible alors d'établir des analogies entre l'Église et la Trinité. Une autre limite qu'il ne faut pas oublier lorsqu'on fait des liens entre la Trinité et l'Église, c'est que l'Église peut seulement ressembler à la Trinité dans des voies historiques adéquates, c'est-à-dire dans un monde de relations humaines transitoires (contrairement aux relations éternelles en Dieu). Comme l'exprime Volf, « the ecclesiological question is how the church is to correspond to the Trinity *within history* » (p. 200).

Comment alors concevoir les liens entre Église et Trinité? L'analyse que Volf fait de l'ecclésiologie de Ratzinger l'amène à conclure que pour Ratzinger, l'Église universelle correspond à la nature divine unique et a préséance sur les Églises locales (qui correspondent aux personnes divines). Volf, s'appuyant sur le modèle social de la Trinité (Moltmann), conçoit l'unité de Dieu de manière périchorétique. Ainsi, la fondation de l'unité en Dieu se conçoit à partir des relations entre personnes divines, tout comme

l'unité de l'Église doit se concevoir à partir des relations entre les différentes Églises locales.

Un autre point à retenir concernant le lien entre Trinité et Église, c'est l'importance de concevoir les relations à l'intérieur de l'Église locale comme étant le centre de la correspondance entre Trinité et ecclésiologie : « Because every local church is a concrete anticipation of this eschatological community, it is decisive that one understand and live the relationships within a given local church in correspondance to the Trinity » (p. 203). Les analogies qui peuvent être faites entre la Trinité et les relations inter-églises, aussi importantes soient-elles, sont d'une portée moindre. Qu'il suffise de dire ici que, pour Volf, les Églises locales devraient être « catholiques », c'est-à-dire ouvertes et invitantes à la communion les unes avec les autres. Tout séparatisme ou sectarisme ecclésial contrevient à la compréhension trinitaire de Dieu, puisque la Trinité est ouverte en accueillant ce qui lui est autre (les humains) dans sa communion éternelle.

Volf passe ensuite à établir le lien entre les relations trinitaires et les relations à l'intérieur de l'Église. Volf conçoit les relations trinitaires dans la lignée de Moltmann; la « personne » est définie comme étant un « exister-en-relation », néanmoins, la personne n'est pas « dissoute » dans ses relations. Ainsi, comme c'est le cas pour les personnes divines, les personnes dans l'Église ne peuvent vivre isolées les unes des autres. Le croyant vit en direction des autres, il ne recherche pas son propre intérêt, mais plutôt se développe en tant que personne en donnant et en recevant dans sa relation aux autres personnes dans l'Église. Cette analogie étant faite, Volf souligne

cependant deux différences entre les relations humaines et les relations divines. D'abord, la communion entre humains est une communion de volontés qui tiennent ensemble par une alliance ou un contrat implicite ou explicite (p. 207), alors que la Trinité est communion éternelle. Ensuite, l'amour entre les personnes dans l'Église n'est pas parfait contrairement à l'amour réciproque des personnes de la Trinité.

Volf passe ensuite aux conséquences pour les relations en Église d'une conception périchorétique des relations entre les personnes dans la Trinité. Il admet qu'on ne peut parler de périchorèse que pour Dieu, et non pour les humains entre eux : « The indwelling of other persons is an exclusive prerogative of God » (p. 211). Appliqué aux humains, on ne peut parler que d'échange de caractéristiques personnelles à travers les relations entre les personnes de l'Église. L'Esprit ouvre les personnes les unes aux autres en vue d'un enrichissement commun, et ce non seulement dans le cadre de l'Église, mais aussi dans la société en général (étant donné que Dieu est le Créateur du monde entier). Dans l'Église, l'unité est basée sur la présence de l'Esprit dans chaque croyant :

« The Holy Spirit is the 'one person in many persons'. It is not the mutual perichoresis of human beings, but rather the indwelling of the Spirit common to everyone that makes the church into a communion corresponding to the Trinity, a communion in which personhood and sociality are equiprimal » (p. 213).

L'Église locale est une dans l'Esprit et ouverte à toutes les autres Églises grâce à l'Esprit commun à tous. L'Église est ainsi une anticipation de la communion eschatologique de tout le peuple du Dieu un et trine.

University Press, 1991. *Journal of Theological Studies*, vol 44, Part 1 (1993), p. 475-476.

KÄRKKAINEN, Veli-Matti. « Miroslav Volf: Participatory Ecclesiology ». Dans *An Introduction to Ecclesiology*, Downers Grove (Ill.), InterVarsity Press, 2002, p. 134-141.

REIMER, A.James. « Introduction. Miroslav Volf: One of the New Theologians ». *The Conrad Grebel Review*, vol. 18, no 3 (Fall 2000), p. 3-19.

SHENK, Gerald. Compte rendu de l'ouvrage de Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation*, Nashville, Abingdon Press, 1996. *The Conrad Grebel Review*, vol. 18, no 3 (Fall 2000), p. 67-70.

STAFFORD, Tim. «The New Theologians ». *Christianity Today*, (February 8, 1999), p. 30-49.

3. Autres ouvrages et articles cités

« The Oxford Declaration on Christian Faith and Economics ». *Transformation*, vol 7 (April/June 1990), p. 1-8. Republié dans *Christianity and Economics in the Post-Cold War Era. The Oxford Declaration and Beyond*, éd. par H.Schlossberg et al., Grand Rapids, Eerdmans, 1994, p. 11-30.

BARBER, Benjamin. *Djihad versus McWorld: Mondialisation et intégrisme contre la démocratie*. Trad. de l'américain. Nouv. éd. Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 2001 (1996, éd. amér., 1995). 303 p.

BAUCKHAM, Richard. *The Theology of Jürgen Moltmann*. Edinburgh, T&T Clark, 1995. 276 p.

BIRMELÉ, André. *Église*. Genève, Labor et Fides / Paris, Cerf, coll. « Dossiers du Protestantisme » / « Entrée Libre ». , 2001. 102 p.

BLASER, Klauspeter. *La théologie au XXe siècle*. Lausanne, L'Âge d'Homme, coll « Symbolon », 1995. 514 p.

CARSON, Donald A. *Love in Hard Places*. Wheaton (Ill.), Crossway Books, 2002. 207 p.

CHARRY, Ellen T. « The Crisis of Modernity and the Christian Self ». Dans *A Passion for God's Reign: Theology, Christian Learning and the Christian Self*, éd. par Miroslav Volf, Grand Rapids, Eerdmans, 1998. p. 89-112.

----- . *By the Renewing of Your Minds: The Pastoral Function of Christian Doctrine*. Oxford, Oxford University Press, 1997. 288 p.

CHOPP, Rebecca S. *The Praxis of Suffering. An Interpretation of Liberation and Political Theologies*. Maryknoll, Orbis, 1986. 178 p.

DELEUZE, Gilles et Fanny. « Nietzsche et Saint Paul. Lawrence et Jean de Patmos. ». Dans *Apocalypse*, D.H Lawrence, Paris, Balland, 1978, p. 7-37.

DORRIEN, Gary. *The Remaking of Evangelical Theology*. Louisville, Westminster John Knox, 1998. 262 p.

FRIESEN, Duane K. *Artists, Citizens, Philosophers. Seeking the Peace of the City: An Anabaptist Theology of Culture*. Scottsdale et Waterloo, Herald Press, 2000. 349 p.

GADAMER, Hans-Georg. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Trad. de l'allemand par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio. Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1996 (1960). 533 p.

GIBELLINI, Rosino. « Théologie politique ». Dans *Panorama de la théologie au XXe s.*, Paris, Cerf, 1994 (1992), p. 345-370.

GUÈVREMONT, Normand. *Notes sur l'Ex-Yougoslavie*. Notes de classe non-publiées, cours « Idéologies et régimes politiques », Longueuil, Collège Édouard-Montpetit, automne 1996. 24 p.

KUEN, Alfred. *Qui sont les évangéliques?*. Saint-Légier (Suisse), Emmaüs, 1998. 144 p.

LAHAYE, Tim et Jerry B.Jenkins. *Left Behind: A Novel of the Earth's Last Days*. Wheaton (Ill.), Tyndale House, 1995. 468 p.

LALONDE, Marc P. « Introduction. Charles Davis and the Promise of Critical Theology ». Dans *The Promise of Critical Theology. Essays in Honour of Charles Davis*, éd. par Marc P. Lalonde, Ontario, Wilfred Laurier University Press, 1995, p. 1-22.

LAMB, Matthew. « Les implications méthodologiques de la théologie politique. Essai pour surmonter la crise de la théologie comme science ». Dans *La pratique de la théologie politique. Analyse critique des conditions pratiques de l'instauration d'un discours chrétien libérateur*, sous la dir. de Marcel Xhaufflaire, Paris, Castermann, 1974, p. 51-72.

MARSDEN, Georges M. *Reforming Fundamentalism: Fuller Seminary and the New Evangelicalism*. Grand Rapids, Eerdmans, 1987. 319 p.

MOLTMANN, Jürgen. *Trinité et Royaume de Dieu : contributions au traité de Dieu*. Trad. de l'allemand. Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », 1984 (1980). 285 p.

----- . *Théologie de l'espérance. Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*. Trad. de l'allemand. Paris, Cerf-Mame, 1970 (1964). 420 p.

O'DONNELL, John. « Théologie politique ». Dans *Dictionnaire de théologie fondamentale*, sous la dir. de René Latourelle et Rino Fisichella, Paris, Cerf / Montréal, Bellarmin, 1992., p. 1381-1386.

SCHAEFFER, Franky. *Addicted to Mediocrity: 20th-Century Christians and the Arts*. Westchester (Ill.), Good News Publishing, 1981. 127 p.

SELLS, Michael A. *Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia*. Berkeley, University of California Press, coll. « Comparative Studies in Religion and Society », 1996. 244 p.

VOLTAIRE. *Candide et autres contes*. Paris, Gallimard, 1992 (1759). 507 p.

WOLTERSTORFF, Nicholas. « Public Theology or Christian Learning? ». Dans *A Passion for God's Reign: Theology, Christian Learning and the Christian Self*, éd. par Miroslav Volf, Grand Rapids, Eerdmans, 1998. p. 65-88.

Comment concevoir alors la structure de l'Église en lien avec la Trinité? Volf ne nivelle-t-il pas les personnes divines en parlant de leur interpénétration mutuelle? Pour ce qui est de l'Église, une telle « non-distinction » de personnes ne va-t-elle pas résulter en anarchie, puisqu'il n'y aurait plus de personnes en position d'autorité? Volf nous dit d'abord qu'il faut distinguer entre la constitution des personnes et leurs relations (p. 216). Le Père est toujours celui qui engendre le Fils et de qui procède l'Esprit. Néanmoins, les personnes en Dieu ont des relations réciproques « égalitaires » l'une envers l'autre. Ainsi, on évite de tomber dans une subordination du Fils et de l'Esprit envers le Père, comme si le Père était « plus Dieu » que les deux autres personnes. Comme l'exprime Volf (p. 217) : « Even if the Father is the source of deity and accordingly sends the Son and the Spirit, he also gives everything to the Son and glorifies him, just as the Son also glorifies the Father and gives the reign over to the Father (see Matt 28:18, John 13:31-32; 16:14; 17:1, 1 Cor 15:24) ». Volf renchérit en disant qu'une conception hiérarchique en Dieu n'a aucun sens étant donné l'amour parfait entre les personnes de la Trinité. Le Père n'est pas le Premier par rapport aux autres, ni au-dessus des autres, mais l'un parmi les trois (« *the one among the others* », p. 217).

Ceci a une importante conséquence pour Volf. Il en déduit que l'unité ecclésiale ne doit pas être recherchée dans l'autorité d'un seul sur les autres, que ce soit un pape, un patriarche ou un évêque. Toute conception monarchique de la structure de l'Église est non-trinitaire, puisqu'un individu ne peut correspondre seul à la nature relationnelle de la Trinité. L'unité

ecclésiale, comme nous l'avons déjà mentionné, vient de l'Esprit qui distribue des dons spirituels à tout croyant pour le bénéfice commun. Chaque personne participe à la constitution de l'unité, tout comme c'est le cas dans la Tri-unité de Dieu. Pour Volf, plus une Église démontre un caractère égalitaire (non-hiérarchique) en ayant une distribution décentralisée du pouvoir, et libre (non-coercitif), plus elle va correspondre à la communion trinitaire (p. 236).

Ceci étant dit, l'Église dans son aspect humain, historique, est une institution qui ne peut pas avoir purement la liberté de l'amour pour structure, même si c'est l'idéal visé (en se basant sur le modèle trinitaire). Comme toute institution, elle ne peut pas exister sans certaines règles, toujours révisables par la communauté à la lumière de l'amour et de la liberté que donne la communion au Dieu trinitaire (p. 237-238). C'est pourquoi une certaine autorité dans l'Église est nécessaire, mais elle doit toujours être exercée dans la collégialité. On peut encore parler d'ordination, mais celle-ci est un « acte de l'Église locale entière dirigée par l'Esprit de Dieu » (p. 249). L'Église locale doit reconnaître en assemblée la présence chez une personne d'un don charismatique de direction.

Il convient ici d'insister sur cet aspect important de l'argumentation de Volf concernant les charismes, à partir duquel il construit son ecclésiologie de personnes « libres et égales » (et déconstruit par la même occasion toute conception hiérarchique des relations ecclésiales). Cet aspect, que nous avons esquissé précédemment, est la distribution universelle des charismes (ou « dons spirituels ») par l'Esprit dans l'Église afin de faire de chaque

croyant des médiateurs de la foi chrétienne auprès du monde. Quelle définition Volf donne-t-il au concept de « charisme »? Celle-ci : « Charismata are empowerments for pluriform service in the church and in the world, empowerments which come from God's grace and which can change and overlap » (p. 226). Ce « revêtement de puissance » qu'est le charisme comporte cinq caractéristiques fondamentales. Premièrement, il constitue une forme de confession du Christ comme Sauveur et Seigneur. À travers le charisme, c'est l'Esprit du Christ qui accomplit un ministère dans l'Église et le monde (p. 229).

Deuxièmement, les charismes sont distribués universellement, ce qui implique une responsabilité commune de tous les membres de l'Église pour la bonne marche de la vie de l'Église (p. 230). Cette responsabilité commune implique à son tour une subordination mutuelle de tous les membres de l'Église, ce qui encadre la subordination des membres envers leurs pasteurs⁹⁷.

Troisièmement, les membres de l'Église, étant tous doués de charismes, sont interdépendants les uns des autres. Aucun membre de l'Église, pas même une autorité ecclésiastique, n'a tous les charismes et peut se passer des dons des autres. L'Église est donc caractérisée par la complémentarité. Ainsi, on ne peut pas dire que seul les ministres ordonnés (« officeholders ») de l'Église agissent comme représentants du Christ

⁹⁷ La subordination des membres de l'Église à leur pasteur est relativisée, selon Volf, par le fait que l'obéissance inconditionnelle et première va au Seigneur et, deuxièmement, que l'obéissance aux leaders est due moins à leur titre ecclésiastique qu'à leur exemple de service actif dans la congrégation (p. 231).

auprès des autres. Tous les membres, par leur action charismatique, deviennent représentants du Christ pour d'autres. Ce qui vient enlever toute distinction essentielle entre les ministres et les laïcs dans l'Église :

« Officeholders do not stand opposite the church as those acting exclusively *in persona Christi*. Since the Spirit of Christ acts in them not by the power of their office, but rather in the execution of their ministry, their actions do not differ in principle from those of any other member of the church. Insofar as each person contributes in his or her own specific way to the various aspects of church life, that person is acting as a "representative" of Christ to those affected by that action » (p. 231)

Une quatrième caractéristique des charismes est qu'ils sont accordés souverainement par l'Esprit de Dieu. On peut donc dire que c'est l'Esprit qui organise la vie de l'Église. Néanmoins, ces charismes ne sont pas accordés généralement de manière inattendue, surprenante. Volf propose plutôt un modèle interactif de répartition des charismes aux croyants⁹⁸. C'est à travers la recherche active de charismes (Volf s'appuie à ce sujet sur 1 Cor. 12,31; 14,1), la découverte de nos habiletés et la connaissance des besoins de la communauté que l'Esprit amène le croyant à découvrir ou acquérir des dons spirituels. Comme le résume Volf (p. 233):

« I acquire the charismata from the Spirit of God through interaction with myself, that is, with that which I am by nature and that which I have become in society on the basis of my disposition and abilities, *and* through interaction with the church and world in which I found myself »

Les dons spirituels sont donc toujours accordés dans un contexte social particulier, en vue du bien-être commun.

Finalement, un croyant peut avoir plusieurs charismes en même temps et en posséder différents au cours de son existence. Contrairement à l'appel irrévocable de Dieu de croire en l'Évangile et d'agir en conformité avec les

⁹⁸ Voir à ce sujet, appliqué à la théologie du travail de Volf, ci-haut p. 35.

valeurs qu'il promet, les charismes peuvent changer au cours de l'existence de l'individu, dépendamment des besoins du contexte social ainsi que de la biographie du croyant.

Ayant défini l'aspect pneumatologique de la constitution des fonctions ecclésiales, Volf examine la structure de l'Église, conçue comme une institution⁹⁹. On a souvent, dans la tradition protestante, eu tendance à séparer action de l'Esprit et institutionnalisation de l'Église. Cette disjonction doit être écartée pour bien comprendre l'action de l'Esprit à travers l'institution de l'Église, nous dit Volf (p. 234).

L'Église n'est pas une institution comme les autres. Elle est appelée à « refléter, de manière imparfaite, la communion eschatologique du peuple de Dieu avec le Dieu trinitaire dans la nouvelle création » (p. 235). Cet appel constitue le côté « divin » de l'institution ecclésiale.

Cependant, il ne faut pas oublier que l'Église est aussi une réalité humaine socio-historique qui n'a pas atteint pleinement une communion avec le Dieu trinitaire (ce qui évite le triomphalisme). Comme toute institution humaine, sa structure dépend de deux facteurs : la manière dont le pouvoir est distribuée dans l'institution et son mode de cohésion (p. 236).

Concernant la distribution du pouvoir, Volf identifie un modèle « symétrique et polycentrique » et un modèle « asymétrique et monocentrique ». Selon lui, la compréhension qu'une Église a des relations intra-trinitaires va influencer la distribution du pouvoir à l'intérieur de l'Église.

⁹⁹ Volf définit les institutions comme étant des « structures stables d'interaction sociale » et sont donc marqué par la régularité de certaines pratiques sociales (p. 234).

Comme on l'a vu précédemment, les représentants de la tradition épiscopale ont une conception hiérarchique des relations intra-trinitaires (où l'Un - le Père - a prédominance sur le multiple – le Fils et l'Esprit). C'est pourquoi ils vont concentrer l'autorité entre les mains de l'Un (prédominance du Pape pour la tradition catholique, celle de l'évêque pour la tradition orthodoxe) au détriment de l'ensemble de la communauté ecclésiale. Pour Volf, il faut plutôt voir les relations intra-trinitaires comme étant égalitaires, ce qui a pour conséquence une décentralisation du pouvoir dans l'Église.

Concernant le mode de cohésion de l'institution ecclésiale, Volf perçoit encore une fois deux modèles distincts. D'abord, une cohésion autoritaire, basée sur la coercition; ensuite, une cohésion libertaire, basée sur une liberté d'interaction entre les membres de l'Église. Selon Volf, une distribution du pouvoir asymétrique dans l'Église conduit à une coercition plus ou moins formelle des membres de l'Église, où ceux-ci doivent se soumettre à la hiérarchie. Alors que « plus une Église est caractérisée par une décentralisation du pouvoir et une interaction libre, plus elle va correspondre à la communion trinitaire » (p. 236). La compréhension qu'à Volf du caractère charismatique de l'Église entière (que nous avons vu précédemment) est la base de ce principe, puisque la distribution universelle des charismes produit des relations ecclésiales marquées par l'interdépendance et la réciprocité (chacun a besoin des dons des autres pour se compléter). Ce qui porte Volf à affirmer : « The members of the church do not stand over against the church as an institution; rather, their own actions and relations *are* the institution church » (p. 241).

N'étant pas des événements ponctuels spontanés, mais étant accordés de manière durable (pour un laps de temps défini par l'Esprit de Dieu), les charismes des membres de l'Église peuvent donc être considérés comme des formes d'institutions. Ce qui signifie que l'action de l'Esprit ne peut être déconnecté des institutions de l'Église. Comme l'exprime Volf (p. 241): « They [charismata] do not stand in opposition to institutions, nor do they merely occur within institutions; charismata *are* (more or less flexible) institutions (which do not mean, of course, that all ecclesial institutions are charismatic) ».

Ceci étant dit, le lien de l'Esprit aux institutions de l'Église ne peut être figé en une loi ecclésiastique¹⁰⁰. Une telle formalisation de l'action de l'Esprit viendrait nier sa souveraineté et rendrait son action « calculable ». C'est pourquoi la communauté doit toujours exercer son discernement spirituel face à une action présumée de l'Esprit à travers l'exercice d'un charisme.

Pour conclure, nous aimerions résumer les trois arguments principaux de Volf en faveur de son ecclésiologie caractérisée par l'égalité et la liberté.

D'abord, l'Église est le peuple de Dieu. En effet, elle naît de l'assemblée des membres d'une église locale et de leur confession de foi multiforme. La présence du Christ dans cette assemblée a lieu par

¹⁰⁰ La loi ecclésiastique sert plutôt à préserver la liberté de tous d'exprimer leurs dons avec ordre. Volf cite 1 Cor. 14,31 : « Vous pouvez tous prophétiser, mais chacun à son tour, pour que tout le monde soit instruit et encouragé ».

l'intermédiaire de cette confession commune et non essentiellement à travers l'office épiscopale.

Ensuite, la Trinité, sur laquelle l'Église est appelée à se modeler, est conçue par Volf (dans les traces de Moltmann) comme une communion parfaite et non-hiérarchique entre le Père, le Fils et l'Esprit-Saint.

Finalement, toute l'Église est dotée par l'Esprit de charismes qui démontrent l'action du Christ. Tous les membres ont des dons et ils manifestent chacun pour leur part la présence de l'Esprit dans l'assemblée. L'interdépendance et la mutualité doivent caractériser les relations ecclésiales et non la séparation entre clergé actif et laïcs passifs.

Conclusion :

La pertinence publique de la théologie de Miroslav Volf et ses limites

Un problème des théologiens, selon Volf¹⁰¹, c'est leur tendance à s'éloigner des problématiques de la vie quotidienne. N'y a-t-il pas eu beaucoup plus d'écrits théologiques sur la question de la transsubstantiation que sur la question du travail humain, par exemple? Ainsi, une théologie qui se veut d'intérêt publique doit s'élaborer à partir de questionnements rejoignant la vie humaine concrète. C'est pourquoi Volf insiste toujours sur l'aspect social d'une doctrine théologique ou d'un texte biblique¹⁰². En effet, pour Volf, une bonne théologie fait toujours le lien entre la théorie et la pratique (sociale, pourrait-on ajouter). Comme l'exprime Volf: « My contention is that at the heart of every good theology lies not simply a plausible intellectual vision, but more importantly a compelling account of a way of life, and that theology is therefore best done from within the pursuit

¹⁰¹ Volf, "Theology for a Way of Life", *op. cit.*, p. 245-246.

¹⁰² Quelques exemples tirés de paroles et écrits de Volf: "I couldn't explicate the theological content of forgiveness without engaging the social practice of it" (Stanford, *op. cit.*, p. 36), "What are the social implications of the new covenant?" (EE, 153). "It was the [...] story of the prodigal son (Luke 15.11-32) that originally triggered the idea for a "theology of embrace". The whole present chapter – and, in a sense, the whole book – *is but an attempt to draw out its social significance*" (italiques ajoutées, EE, 156). Plusieurs autres citations comme celles-là pourraient être présentées. Volf veut continuellement illustrer la pertinence sociale des doctrines théologiques et des textes bibliques.

of this way of life »¹⁰³. De cette citation, on peut retenir deux choses qui relient Volf avec la théologie contextuelle: 1) le lien indissociable entre théorie et praxis et 2) l'engagement de vie du théologien, qui détermine l'élaboration de sa théologie. Il n'y a ici aucune recherche d'une théologie « pure », « objective », non contaminée par les vicissitudes et les ambiguïtés de la condition historique, mais plutôt une théologie qui se veut une réflexion critique à partir d'une pratique de vie.

Ceci nous mène à une conviction théologique centrale de Volf qui le pousse à faire une théologie contextuelle : l'histoire humaine est le théâtre de la rédemption divine et a donc une importance capitale dans l'élaboration théologique. La venue du Royaume de Dieu inaugurée en Jésus-Christ se fait à l'intérieur de l'histoire humaine. Il faut donc, nous dit Volf en citant son mentor Küzmic, critiquer toute tendance à « dé-eschatologiser » l'histoire et à « dé-historiciser » l'eschatologie¹⁰⁴. Il y a continuité, tout autant qu'il y a discontinuité, entre le monde présent et celui à venir. Ainsi, l'Esprit travaille dès à présent à travers les luttes humaines en vue de la libération à venir de toute la création¹⁰⁵. Ceci donne une dignité ontologique à l'histoire humaine, et la théologie ne peut se dissocier des problèmes sociaux vécus concrètement par les êtres historiques que nous sommes : exploitation économique, oppression sociale et politique, aliénation culturelle par le sexisme et le racisme, aliénation spirituelle (désespoir, comportements

¹⁰³ Volf, "Theology for a Way of Life", *op. cit.*, p. 247.

¹⁰⁴ Volf, "Materiality of Salvation..." , *op. cit.*, p. 462.

¹⁰⁵ *Ibid.*

autodestructeurs), souffrance physique, destruction de l'environnement¹⁰⁶. C'est pourquoi la compréhension du contexte dans lequel se situe le théologien est primordiale pour l'amener à apporter une parole socialement pertinente, d'intérêt public et porteuse de vie.

Volf définit ce qu'est pour lui la théologie contextuelle : « A theology that, in addition to being rooted in the Holy Scriptures, is sensitive to the needs, struggles, and aspirations of the churches and the peoples in diverse Eastern European countries »¹⁰⁷. Pour bien expliquer ce que constitue la théologie contextuelle, Volf se sert de l'analogie suivante: la théologie contextuelle ressemble à une firme locale qui fabrique un produit pour le marché local. Alors qu'une théologie plus traditionnelle ressemble davantage à une firme internationale qui désire vendre un produit d'origine étrangère dans une culture locale autre. Dans ce dernier cas, la théologie est considérée comme étant un système de vérités éternelles, immuables et universelles, où plus aucune nouvelle réflexion n'est possible parce que les dogmes ont été fixés une fois pour toutes. Alors que pour la théologie contextuelle, le message de l'Évangile doit être toujours à nouveau redécouvert et traduit dans un langage lié à l'expérience de Dieu que les croyants insérés dans une culture donnée font de Dieu. Dans les termes de Volf : « We must proclaim Jesus and, in obedience to his message of salvation, (re)discover the Croatian or Slovakian, Hungarian or Serbian face of Jesus »¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Cette énumération s'inspire de Rebecca S. Chopp, *op. cit.*, p. 102.

¹⁰⁷ Miroslav Volf, "Fishing in the Neighbor's Pond: Mission and Proselytism in Eastern Europe", *Life in Eastern Europe*, vol 16 no 1 (1996), p. 39.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 41.

Ceci nous mène à une autre conviction théologique qui pousse Volf à opter pour une théologie contextuelle (qui est en même temps une théologie publique). C'est le fait que le Christ est toujours-déjà présent dans une culture quelconque avant même qu'on le proclame : « When he [Jesus] comes into any culture, he comes not to a strange land but 'to what is his own' »¹⁰⁹. Ce qui signifie que le Christ n'a pas à être « apporté » dans une région du globe où l'on n'a pas encore proclamé son nom, puisqu'il est déjà là à travers les aspirations, luttes et besoins de chaque peuple humain. La théologie se doit de transcrire cette expérience de Dieu, lui qui est déjà « vénéré sans être connu » (Ac. 17,23), afin d'apporter une parole chrétienne significative à la lumière des aspirations, luttes et besoins d'un peuple particulier.

En ce sens, la théologie contextuelle est également non-systémique. Elle ne désire pas produire une méta-théorie universelle insensible au contexte historique. Il ne faut pas, nous dit Volf, construire un système théologique imparable, mais plutôt apporter une théologie chrétienne pertinente dans une situation sociale particulière : « The more systemically rigorous and timeless our theologies are, the less useful they will be in the diverse situations of our fast-changing cultures »¹¹⁰. La théologie perd-t-elle alors sa portée universelle? Pas le moindrement nous assure Volf : « It is

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 40-41. C'est la même chose concernant l'Esprit de Dieu : « Thus when the Spirit comes into the world as Redeemer he does not come to a foreign territory, but 'to his own home' (John 1.12) » (Volf, *Work in the Spirit*, p. 102).

¹¹⁰ Miroslav Volf, "Theology, Meaning, and Power". Dans *The Future of Theology. Essays in Honor of Jürgen Moltmann*, éd. par Miroslav Volf et al., Grand Rapids, Eerdmans, 1996. p. 111.

because 'Jesus Christ is the same yesterday and today and forever', it is *because* Christian faith is for all times and all places, that our theologies need to be nonsystemic, contextual, and flexible »¹¹¹.

En ce sens, la théologie contextuelle et publique doit avoir une « sensibilité pastorale ». Volf critique la tendance de la théologie académique vers une « hyper-spécialisation » qui perd de vue les problèmes existentiels des humains et se concentre sur des problématiques qui touchent seulement la communauté théologique. Citons Volf à ce sujet:

« My responsibility is not to tickle the palates of (Western) theological connoisseurs dulled by abundance and variety but to fill the empty stomachs of people engaged in a bloody conflict. I have to prepared the food *they* need. Opinions of connoisseurs might be interesting and instructive, but nutritious value for the hungry is what matters. *This is what it means to do contextualized theology* (nous soulignons)»¹¹².

En fait, selon Volf¹¹³, la théologie académique se trouve devant deux problèmes principaux aujourd'hui : son éloignement par rapport au discours public qui domine la culture et son éloignement par rapport à la vie de l'Église. Volf brosse un portrait sombre de la situation: « Helped by the mass media, popular preachers and a diverse chorus of social critics are dominating the discourse in the church and in the wider [American] culture. Theologians are on the sidelines ». Pour retrouver sa place dans l'Église et ainsi lui donner une vision intellectuellement et spirituellement crédible, la théologie a besoin de retrouver sa fonction pastorale¹¹⁴.

¹¹¹ *Ibid*, p. 112.

¹¹² Miroslav Volf, "Exclusion and Embrace: Theological Reflections in the Wake of 'Ethnic Cleansing' ", *Journal of Ecumenical Studies*, vol 29, no 2 (Spring 1992), p. 231-232. Cette sensibilité de Volf au caractère pastoral de la théologie peut être rattachée à son propre engagement pastoral à Novi Sad en 1979-1980 en tant qu'assistant-pasteur.

¹¹³ Miroslav Volf, "Theology, Meaning, and Power", p. 98.

¹¹⁴ Pastorale au sens de former l'individu en vue d'une maturité à la fois chrétienne et civique : « For the Greco-Roman world, beginning with Plato, believed that a just and wise

Mais, en même temps, la théologie ne doit pas se retirer derrière les quatre murs de l'Église et devenir sectaire. S'il est vrai que le discours théologique, selon Volf, a pour situation sociale la marginalité - étant donné le contexte « post-chrétien » de la culture occidentale - il demeure néanmoins que ce discours se doit d'être témoin du Dieu vivant sur la place publique en se consacrant aux problématiques d'actualité. L'Église ne domine plus le discours public comme c'était le cas auparavant (et Volf ne veut pas retourner dans le passé); néanmoins, le discours des théologiens doit se faire entendre dans l'espace public, comme celui des penseurs bouddhistes, musulmans, athées et autres. Comme l'explique Volf :

« Should the impossibility of re-Christianization of Western culture trouble Christians? It can be persuasively argued that the center is not the place where Christian faith should be anyway [...] Social marginality is not to be bemoaned, but celebrated – not as a ghetto protected from the rest of the culture by a high wall of private communal language and practices, but as a place from which the church can, speaking its own proper language, address public issues, and holding fast to its own proper practices, initiate authentic transformations in its social environment »¹¹⁵.

Une troisième conviction théologique fondamentale sous-tend cette pertinence publique de la théologie chez Volf: la réalité du Dieu vivant (pas le dieu abstrait des philosophes, comme dirait Pascal) comme fondation de la théologie chrétienne. Plus précisément, et là-dessus Volf suit les traces de Moltmann, c'est à la fois la joie et la souffrance de Dieu (« God's delight

society requires just and wise citizens. It is the formation of those citizens that modern secularism has neglected » (Ellen T. Charry, "The Crisis of Modernity and the Christian Self". Dans *A Passion for God's Reign. Theology, Christian Learning and the Christian Self*, éd. par Miroslav Volf, Grand Rapids, Eerdmans, 1998, p. 106.). Charry a développé cette fonction pastorale de la théologie chrétienne dans un ouvrage important : *By the Renewing of Your Minds : The Pastoral Function of Christian Doctrine* (Oxford, Oxford UP, 1997, 288 p.).

¹¹⁵ Volf, "Theology, Meaning and Power", p. 111.

and God's pain »)¹¹⁶. Ce Dieu n'est pas circonscrit dans les limites de nos communautés ecclésiales et de nos facultés de théologie. L'horizon du discours théologique est donc le monde, qui est la scène de l'action divine.

Mais quel est le but de cette action divine? C'est la nouvelle création, dans laquelle Dieu va établir son règne. Ainsi, le caractère public de la théologie se veut témoignage de ce que Dieu fait et va faire à travers l'Esprit re-créateur. Cette action de Dieu touche tous les domaines de l'existence¹¹⁷. Ce qui témoigne du caractère public de cette action.

Une question néanmoins demeure : dans un contexte « post-chrétien », comment faire parler des concepts théologiques (insérés dans une tradition particulière, c'est-à-dire la foi chrétienne) pour rejoindre ceux pour qui ces concepts sont inintelligibles? La théologie, en s'insérant dans la révélation historique de Dieu en Jésus-Christ (qui est venu il y a 2000 ans!) et en employant un langage très souvent technique et ésotérique (eschatologie, Trinité, etc.) ne sape-t-elle pas souvent sa signification publique à cause du langage qu'elle utilise?¹¹⁸ Comme l'exprime également Volf: « How do we fill words so that they speak? »¹¹⁹. Nous avons montré que la route choisie par Volf pour arriver à faire parler les concepts théologiques, c'est

¹¹⁶ *Ibid*, p. 112.

¹¹⁷ "Here then, is a vision of a public theology for a public gospel (...) dwelling on the margins, it seeks to bring the reign of the triune God to bear on all domains of life" (*Ibid*, p. 113). Des philosophes pratiquant une « herméneutique du soupçon » ont critiqué l'aspect totalitaire du règne de Dieu (par exemple : Deleuze, dans l'essai « Nietzsche and Paul, Lawrence and John of Patmos », cité dans Volf, EE, p. 286). Pour une vision englobante mais non-totalitaire de la venue du règne de Dieu, ainsi qu'une critique de Deleuze, voir Volf, EE, p. 286-290.

¹¹⁸ À ce sujet, voir Marc P. Lalonde, "Introduction. Charles Davis and the Promise of Critical Theology". Dans *The Promise of Critical Theology. Essays in Honour of Charles Davis*, éd. par Marc P. Lalonde, Ontario, Wilfrid Laurier University Press, 1995. p. 6.

¹¹⁹ Volf, en entrevue dans Stafford, *op.cit.*, p.37.

d'expliciter leur signification sociale. C'est pourquoi ses trois ouvrages principaux développent un discours théologique à partir de problématiques ayant trait aux réalités sociales : la question du travail (WiS), la question des conflits ethniques (EE) et la question de la relation entre personnes et communauté (AoL).

Cette force de la théologie de Volf, qui est de relier les concepts théologiques aux réalités sociales contemporaines, peut être en même temps sa limite. On peut voir cette limite dans son herméneutique sociale de la doctrine de la Trinité. Elle sert de base à son ecclésiologie de personnes égales et libres, où une compréhension non-hiérarchique des relations intra-trinitaires vient justifier son ecclésiologie. Volf ne prétend-t-il pas en savoir trop sur les relations intra-trinitaires de la Trinité immanente? Il voit la Trinité immanente comme une société démocratique et il argumente donc pour une ecclésiologie tout aussi démocratique. Il affirme en effet : « The more a church is characterized by symmetrical and decentralized distribution of power and freely affirmed interaction, the more will it correspond to the Trinitarian communion » (AoL p. 236. Cité dans Reimer, p. 15). Le problème ici n'est pas de désirer une ecclésiologie démocratique, mais plutôt de la baser sur le mystère insondable de la Trinité immanente. Il affirme que même si, dans l'économie du salut, le Christ est subordonné au Père, il n'en est pas de même dans la Trinité immanente, puisque l'amour remet en question toute conception hiérarchique (donc, de subordination. voir AoL p. 217). Quel lien y-a-t-il donc entre la Trinité économique (« hiérarchique ») et la Trinité immanente (« démocratique »)? Ne connaît-on pas la Trinité

immanente qu'à partir de la Trinité économique? Il semble donc plus prudent de ne pas trop extrapoler à partir de la Trinité immanente, comme Volf le fait à l'occasion.

On peut aussi se demander si Volf néglige de considérer le danger de l'impérialisme culturel (américain principalement). Il affirme en effet: « Other cultures are not a threat to the pristine purity of our cultural identity, but a potential source of its enrichment » (EE, p. 52). Il faut parfois poser des limites à l'ouverture culturelle à l'autre pour ne pas se faire englober par l'autre.

Également sujette à la critique est l'opposition ou à tout le moins le contraste que Volf établit entre une théologie « contextuelle » et une théologie « académique ». La théologie, comme toute discipline académique, possède un langage qui peut être difficile à comprendre pour les personnes à l'extérieur de cette « spécialisation ». La motivation de Volf – rendre intelligible les concepts théologiques - est honorable. Néanmoins, il semble minimiser le fossé entre le contexte culturel et le langage théologique. Nous croyons que contrairement à ce qu'affirme Volf, des personnes dans une culture donnée ne sont pas confrontés à une expérience « brute » de Dieu avant de pouvoir l'interpréter. Si c'était le cas, ils ne pourraient de toute façon pas y reconnaître l'action de Dieu, puisque le concept de « Dieu » ne ferait pas partie de leur horizon d'interprétation.

De plus, Volf n'utilise-t-il pas constamment les termes techniques de la théologie, difficilement compréhensibles pour le non-initié, comme « nouvelle création eschatologique », « Trinité », etc.? En agissant ainsi, ne

pratique-t-il pas une théologie contextuelle propre au milieu académique, dans le cadre d'une spécialisation disciplinaire et de manière à être compris par d'autres spécialistes? Le contraste polémique établi par Volf entre théologie académique et théologie contextuelle n'a donc pas sa raison d'être.

Nous aimerions terminer en indiquant ce qui nous semble important à retenir de la théologie de Volf. D'abord, la vision positive de la culture humaine. Aucun travail humain n'est fait en vain et les richesses culturelles des nations vont être intégrées dans la nouvelle création eschatologique. Deuxièmement, une vision sociale de l'eschatologie chrétienne, où les humains vivront une communion parfaite (conçue comme une « unité différenciée ») et se pardonneront réciproquement les torts infligés durant la vie terrestre. Troisièmement, une conception de l'identité humaine qui fait accueil à l'altérité, où le soi se développe dans une relation indissociable à l'autre. Le concept théologique de « périchorèse », où les personnes divines vivent l'une dans l'autre, est la base de cette anthropologie du sujet de Volf. Quatrièmement, une herméneutique sociale des textes bibliques, où le texte est redécouvert face à nos situations contemporaines marquées par l'aliénation des travailleurs et les conflits ethniques (entre autres). Finalement, le caractère holistique et matériel du salut. Le salut chrétien pointe vers un renouvellement de toutes choses, par l'action de l'Esprit, sous la seigneurie du Christ, pour la gloire du Père, où les humains vont vivre sur une nouvelle terre et de nouveaux cieux. Ce renouvellement est anticipé dès à présent par la transformation de nos pratiques sociales par l'Esprit, en vue de la nouvelle création eschatologique. Ouvrir la voie en vue de cette

transformation est, nous semble-t-il, l'objectif ultime de la théologie de Miroslav Volf.

Bibliographie

1. Publications de Miroslav Volf citées dans le mémoire

1.1 Monographies

After our Likeness: The Church as the Image of the Trinity. Grand Rapids, Eerdmans, coll. « Sacra Doctrina », 1998. 314 p.

Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation. Nashville, Abingdon Press, 1996. 336 p.

Work in the Spirit: Toward a Theology of Work. Oxford, Oxford University Press, 1991. Réimpr., Eugene (Or.), Wipf and Stock Publishers, 2001. 252 p.

1.2 Articles (en ordre chronologique, du plus récent au plus ancien)

« Theology for a Way of Life ». Dans *Practicing Theology. Beliefs and Practices in Christian Life*, éd. par Miroslav Volf et Dorothy C. Bass, Grand Rapids, Eerdmans, 2002, p. 245-263.

« The Final Reconciliation: Reflections on a Social Dimension of the Eschatological Tradition ». *Modern Theology*, vol 16, no 1 (2000), p. 91-113.

« The Social Meaning of Reconciliation ». *Interpretation*, vol 54, no 2 (2000), p. 158-172.

« The Trinity is our Social Program ». *Modern Theology*, vol 14, no 3 (1998), p. 403-423.

« When Gospel and Culture Intersect: Notes on the Nature of Christian Difference ». Dans *Pentecostalism in Context*, éd. par Wonsuk Ma et William W. Menzies, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, p. 223-236.

« Theology, Meaning, and Power ». Dans *The Future of Theology. Essays in Honor of Jürgen Moltmann*, éd. par Miroslav Volf et al., Grand Rapids, Eerdmans, 1996. p. 98-113.

« Eschaton, Creation, and Social Ethics ». *Calvin Theological Journal*, vol 30 (1995), p. 130-143.

« Soft Difference: Theological Reflections on the Relation Between Church and Culture in 1 Peter ». *Ex Auditu* (En ligne), vol. 10 (1994), <http://www.northpark.edu/sem/exaudit/papers/volf.html>. (Page consulté en août 2003, sans indication de page).

« Work and the Gifts of the Spirit ». Dans *Christianity and Economics in the Post-Cold War Era. The Oxford Declaration and Beyond*, éd. par H.Schlossberg et al., Grand Rapids, Eerdmans, 1994, p. 33-45.

« Exclusion and Embrace: Theological Reflections in the Wake of "Ethnic Cleansing" ». *Journal of Ecumenical Studies*, vol. 29, no 2 (Spring 1992), p. 230-248.

« On Loving with Hope: Eschatology and Social Responsibility ». *Transformation*, vol 7, no 3 (1990), p. 28-31.

« Materiality of Salvation: An Investigation in the Soteriologies of Liberation and Pentecostal Theologies ». *Journal of Ecumenical Studies*, vol.26, no. 3 (Summer 1989), p. 447-467.

« Doing and Interpreting: An Evaluation of the Relation between Theory and Practice in Latin American Liberation Theology ». *Themelios*, vol. 8, no. 3 (1983), p. 11-19.

2. Littérature secondaire sur Miroslav Volf

« Conversations with Miroslav Volf on his book *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation*, Part 1 ». *The Conrad Grebel Review*, vol 18, no 3 (Fall 2000), p. 71-82.

« Conversations with Miroslav Volf on his book *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation*, Part 2 ». *The Conrad Grebel Review*, vol 18, no 3 (Fall 2000), p. 83-102.

HARDY, Lee. Compte rendu de l'ouvrage de Miroslav Volf, *Work in the Spirit : Toward a Theology of Work*, Oxford, Oxford University Press, 1991. *Calvin Theological Journal*, vol 28 (1993), p. 191-196.

HIGGINSON, Richard. Compte rendu de l'ouvrage de Miroslav Volf, *Work in the Spirit : Toward a Theology of Work*, Oxford, Oxford

University Press, 1991. *Journal of Theological Studies*, vol 44, Part 1 (1993), p. 475-476.

KÄRKKAINEN, Veli-Matti. « Miroslav Volf: Participatory Ecclesiology ». Dans *An Introduction to Ecclesiology*, Downers Grove (Ill.), InterVarsity Press, 2002, p. 134-141.

REIMER, A.James. « Introduction. Miroslav Volf: One of the New Theologians ». *The Conrad Grebel Review*, vol. 18, no 3 (Fall 2000), p. 3-19.

SHENK, Gerald. Compte rendu de l'ouvrage de Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation*, Nashville, Abingdon Press, 1996. *The Conrad Grebel Review*, vol. 18, no 3 (Fall 2000), p. 67-70.

STAFFORD, Tim. «The New Theologians ». *Christianity Today*, (February 8, 1999), p. 30-49.

3. Autres ouvrages et articles cités

« The Oxford Declaration on Christian Faith and Economics ». *Transformation*, vol 7 (April/June 1990), p. 1-8. Republié dans *Christianity and Economics in the Post-Cold War Era. The Oxford Declaration and Beyond*, éd. par H.Schlossberg et al., Grand Rapids, Eerdmans, 1994, p. 11-30.

BARBER, Benjamin. *Djihad versus McWorld: Mondialisation et intégrisme contre la démocratie*. Trad. de l'américain. Nouv. éd. Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 2001 (1996, éd. amér., 1995). 303 p.

BAUCKHAM, Richard. *The Theology of Jürgen Moltmann*. Edinburgh, T&T Clark, 1995. 276 p.

BIRMELÉ, André. *Église*. Genève, Labor et Fides / Paris, Cerf, coll. « Dossiers du Protestantisme » / « Entrée Libre ». , 2001. 102 p.

BLASER, Klauspeter. *La théologie au XXe siècle*. Lausanne, L'Âge d'Homme, coll « Symbolon », 1995. 514 p.

CARSON, Donald A. *Love in Hard Places*. Wheaton (Ill.), Crossway Books, 2002. 207 p.

CHARRY, Ellen T. « The Crisis of Modernity and the Christian Self ». Dans *A Passion for God's Reign: Theology, Christian Learning and the Christian Self*, éd. par Miroslav Volf, Grand Rapids, Eerdmans, 1998. p. 89-112.

------. *By the Renewing of Your Minds: The Pastoral Function of Christian Doctrine*. Oxford, Oxford University Press, 1997. 288 p.

CHOPP, Rebecca S. *The Praxis of Suffering. An Interpretation of Liberation and Political Theologies*. Maryknoll, Orbis, 1986. 178 p.

DELEUZE, Gilles et Fanny. « Nietzsche et Saint Paul. Lawrence et Jean de Patmos. ». Dans *Apocalypse*, D.H Lawrence, Paris, Balland, 1978, p. 7-37.

DORRIEN, Gary. *The Remaking of Evangelical Theology*. Louisville, Westminster John Knox, 1998. 262 p.

FRIESEN, Duane K. *Artists, Citizens, Philosophers. Seeking the Peace of the City: An Anabaptist Theology of Culture*. Scottsdale et Waterloo, Herald Press, 2000. 349 p.

GADAMER, Hans-Georg. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Trad. de l'allemand par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio. Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1996 (1960). 533 p.

GIBELLINI, Rosino. « Théologie politique ». Dans *Panorama de la théologie au XXe s.*, Paris, Cerf, 1994 (1992), p. 345-370.

GUÈVREMONT, Normand. *Notes sur l'Ex-Yougoslavie*. Notes de classe non-publiées, cours « Idéologies et régimes politiques », Longueuil, Collège Édouard-Montpetit, automne 1996. 24 p.

KUEN, Alfred. *Qui sont les évangéliques?*. Saint-Légier (Suisse), Emmaüs, 1998. 144 p.

LAHAYE, Tim et Jerry B.Jenkins. *Left Behind: A Novel of the Earth's Last Days*. Wheaton (Ill.), Tyndale House, 1995. 468 p.

LALONDE, Marc P. « Introduction. Charles Davis and the Promise of Critical Theology ». Dans *The Promise of Critical Theology. Essays in Honour of Charles Davis*, éd. par Marc P. Lalonde, Ontario, Wilfred Laurier University Press, 1995, p. 1-22.

LAMB, Matthew. « Les implications méthodologiques de la théologie politique. Essai pour surmonter la crise de la théologie comme science ». Dans *La pratique de la théologie politique. Analyse critique des conditions pratiques de l'instauration d'un discours chrétien libérateur*, sous la dir. de Marcel Xhaufflaire, Paris, Castermann, 1974, p. 51-72.

MARSDEN, Georges M. *Reforming Fundamentalism: Fuller Seminary and the New Evangelicalism*. Grand Rapids, Eerdmans, 1987. 319 p.

MOLTMANN, Jürgen. *Trinité et Royaume de Dieu : contributions au traité de Dieu*. Trad. de l'allemand. Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », 1984 (1980). 285 p.

----- . *Théologie de l'espérance. Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*. Trad. de l'allemand. Paris, Cerf-Mame, 1970 (1964). 420 p.

O'DONNELL, John. « Théologie politique ». Dans *Dictionnaire de théologie fondamentale*, sous la dir. de René Latourelle et Rino Fisichella, Paris, Cerf / Montréal, Bellarmin, 1992., p. 1381-1386.

SCHAEFFER, Franky. *Addicted to Mediocrity: 20th-Century Christians and the Arts*. Westchester (Ill.), Good News Publishing, 1981. 127 p.

SELLS, Michael A. *Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia*. Berkeley, University of California Press, coll. « Comparative Studies in Religion and Society », 1996. 244 p.

VOLTAIRE. *Candide et autres contes*. Paris, Gallimard, 1992 (1759). 507 p.

WOLTERSTORFF, Nicholas. « Public Theology or Christian Learning? ». Dans *A Passion for God's Reign: Theology, Christian Learning and the Christian Self*, éd. par Miroslav Volf, Grand Rapids, Eerdmans, 1998. p. 65-88.

