

Un document proposé par



L’ACTION SOCIALE DES ÉGLISES : LE SERVICE EST-IL COMPRIS DANS LE PRIX DE LA GRÂCE ?

Par Frédéric Rognon

Chers amis,

Poser la question : « **À quoi bon croire ?** », c’est présupposer que l’on peut conférer une valeur au fait de croire, que l’on pourrait situer le fait de croire sur une échelle de valeurs, lui conférer un prix, lui attribuer une note de zéro à vingt, et c’est même sous-entendre que l’on serait en droit de lui infliger une sale note. C’est donc douter de sa grande valeur, et par conséquent mettre en question toute velléité de lui accorder une bonne note. « À quoi bon croire ? » On sent le doute derrière cette interrogation, le doute quant à la valeur du fait de croire.

Mais on est aussi en droit de douter de la valeur de cette valeur... Même si la valeur que l’on adjuge au fait de croire est faible, qu’est-ce qui nous autorise à lui conférer cette valeur ? En d’autres termes : À quoi bon poser la question : « À quoi bon croire ? » ? Car poser la question : « À quoi bon croire ? », c’est aussi se représenter le fait de croire comme un choix possible, plus ou moins valorisé, plus ou moins légitime, mais qui dépendrait de nous comme tout choix. Je choisis de croire si cela me semble avoir de la valeur, ou bien je choisis de ne pas croire ou de moins croire si son prix me paraît modique sur le marché des valeurs, si le fait de croire me semble très bon marché, trop bon marché pour susciter mon intérêt. Si le prix est trop faible, c’est que cela ne doit pas valoir grand-chose : c’est trop facile de croire, mais cette facilité endort la conscience, comme un narcotique, comme un opium.

Or, c’est cette capacité décisionnelle du sujet, susceptible de choisir de croire ou de ne pas croire, qui peut être interrogée. On peut

lui objecter au moins deux arguments. Soit je ne peux pas ne pas croire, car tout est croyance (avec le risque afférent et inhérent à ce type de conception hyper-extensive de la croyance : si tout est croyance, plus rien ne l'est, la croyance est diluée dans le tout). Soit (deuxième argument, non exclusif du premier, malgré les apparences) je distingue la croyance de la foi (car le verbe « croire » en français, dans son ambivalence, peut renvoyer à l'une comme à l'autre), et si je choisis mes croyances, je ne choisis pas d'avoir ou non la foi, elle s'impose à moi. Les croyances doivent être ici entendues comme des productions humaines, et la foi comme don de Dieu qui se fait connaître dans la Révélation. Comme le disait Jacques Ellul, je n'ai pas la foi, c'est elle qui m'a ! Dans ce cas, quel sens aurait le fait d'attribuer une valeur à quelque chose qui fait partie de moi ? À quoi bon poser la question : « À quoi bon croire ? »

Mais on pourrait tenir le même raisonnement avec l'action : « **À quoi bon agir ?** » L'action a-t-elle une valeur en elle-même ? Faut-il lui conférer un grand prix, car c'est par elle que l'homme par exemple se réalise, ou s'humanise, ou humanise le monde, en le rendant un peu plus humain, un peu plus viable ? Ou bien au contraire faut-il la disqualifier, en relevant l'inanité, la futilité, la vanité même de toutes les œuvres humaines ? Alors, « à quoi bon agir ? » Le prix de l'action est faible ces temps-ci, le cours de l'action a baissé, ce n'est pas le moment en quelque sorte d'acheter des actions dans l'action... ! Encore faudrait-il distinguer entre l'action politique, qui s'est fortement dévaluée depuis l'époque du « Tout est politique » et du « Notre engagement dans l'action militante va changer la vie » des années cinquante à soixante-dix, et l'action humanitaire et caritative, qui reste à la hausse malgré les turbulences qu'elle a traversées autour de divers scandales fortement médiatisés (l'ARC, l'Arche de Zoé, etc.).

Mais là encore, quelle est la valeur de cette valeur ? À quoi bon poser la question : « À quoi bon agir ? » ? Car poser la question : « À quoi bon agir ? » présuppose que l'on peut choisir d'agir ou de ne pas agir, que l'on peut choisir de rester passif, sans aucun impact sur la marche du monde. Or, dès qu'il est « jeté dans le monde », comme disait Sartre, le sujet est agissant. Car il est confronté en permanence à des choix, et le fait de ne pas choisir est aussi un choix, et même le fait de choisir de rester passif est aussi une action. D'où la formule quelque peu provocatrice du même Sartre : « Les Français n'ont jamais été aussi libres que sous l'occupation allemande ». Ils n'ont jamais été aussi

libres, c'est-à-dire qu'ils avaient à tout moment à choisir entre agir par la collaboration, ou agir par la résistance, ou encore agir par la neutralité, donc par la collaboration passive qui est une action malgré sa passivité. En sachant quel était le prix de chaque option, quels étaient les risques à assumer. On voit ici l'étroite connexion entre choix et action. Même si c'est en creux, en négatif, le choix de la passivité, par exemple sous l'occupation allemande, avait un impact sur le monde et même sur le cours de l'histoire (en prolongeant par inertie la période d'occupation).

Sartre dit même que lorsqu'un sujet est ému, bouleversé, paralysé, et perd ses moyens, il choisit d'être ému et de perdre ses moyens, il choisit en quelque sorte de ne plus pouvoir choisir ni agir, et il agit donc par l'inaction, car telle est désormais, à ce moment là, son action dans le monde, son action dont le monde bénéficie ou pâtit, son impact sur la marche de l'humanité. Tel est le grand paradoxe de la position de Sartre : choisir de ne pas agir, c'est choisir d'agir autrement (par l'inaction), ce n'est pas choisir de n'avoir aucun impact sur le monde, et ce n'est pas non plus ne pas choisir. Avec le risque, ici encore, de diluer la notion d'action puisque tout est action, y compris l'inaction.

Ici, avec l'action, les deux arguments avancés tout à l'heure au sujet du croire, pour relativiser la valeur de la valeur du croire, ces deux arguments se trouvent confondus au sujet de l'agir, puisque d'une part tout est action, et d'autre part l'action s'impose à moi : nous sommes condamnés à agir, ou pour le dire avec Sartre, nous sommes condamnés à être libres.

Et pourtant, la question : « **À quoi bon croire ?** » et la question : « **À quoi bon agir ?** » restent valides, et nous allons continuer à les creuser, et cela pour deux raisons. **D'une part, pour prendre au sérieux la quête de nos contemporains.** Tant de nos contemporains se demandent : « À quoi bon croire ? », et expriment ainsi un désenchantement. Ils sont désabusés devant les démentis que l'expérience de la vie inflige au croire. Croire après Marx, Nietzsche et Freud, les trois « maîtres du soupçon » pour reprendre la formule de Ricoeur, croire après Auschwitz, croire après la mort de mon jeune enfant, croire après le suicide de mon conjoint, à quoi bon ?

Et tant de nos contemporains se demandent aussi : « À quoi bon agir ? » Ils sont désillusionnés face à la vénalité du politique, aux

scandales de l'humanitaire, et même aux doutes qui pèsent sur le caritatif. Et la pratique rituelle du Journal Télévisé chaque soir les conduit à un sentiment d'impuissance, au fatalisme, à la résignation, et finalement au consentement devant un ordre du monde qui néanmoins les scandalise.

Et nous retrouvons ces deux questions jusque dans nos Églises, ces deux questions soit exclusives l'une de l'autre, soit combinées l'une avec l'autre. Exclusives, lorsque l'on considère que la foi suffit à la vie du chrétien : « À quoi bon agir, puisque c'est la foi qui sauve ? » Un regard intransigeant sur la corruption intégrale de l'homme peut conduire à disqualifier toutes nos œuvres. Inversement, lorsque l'on considère que c'est l'amour qui fait le chrétien : « À quoi bon croire, puisque c'est la bonté du cœur, la générosité, l'engagement, le service qui comptent ? », entend-on parfois chez les pratiquants non-croyants, notamment chez les membres d'Église engagés dans l'action diaconale. Mais on entend aussi la combinaison des deux questions : « À quoi bon croire et à quoi bon agir ? », chez certains distancés de l'Église, rencontrés au cours d'une visite pastorale : « Après tout, les croyants, les pratiquants, les croyants non-pratiquants, et les pratiquants non-croyants, sont-ils meilleurs que les autres ? Mais je vous remercie pour votre visite, Monsieur le pasteur, cela m'a fait rudement plaisir ». Vous direz tout à l'heure, dans le débat, si vous n'avez jamais entendu de tels propos lors d'une visite à domicile, ou d'un entretien de préparation de baptême, de mariage ou d'enterrement.

Mais il ne s'agit pas seulement de prendre au sérieux la quête de nos contemporains. **Une deuxième raison motive mon exposé**, et elle constituera la thèse que je tâcherai de défendre et de développer maintenant : en réalité, **les deux questions « À quoi bon croire ? » et « À quoi bon agir ? » se répondent mutuellement, ou plus exactement chacune des deux questions recèle un élément de réponse pour l'autre.** En effet, la valeur du croire se trouve dans l'agir, et la valeur de l'agir se trouve dans le croire. Ces deux pôles se renvoient l'un à l'autre et se nourrissent, se fécondent réciproquement. Et cette tension dialectique n'est possible qu'à cause d'**un troisième terme : la grâce.** Si le croire et l'agir se fécondent réciproquement, c'est parce que nous croyons et agissons par grâce, c'est parce que la foi est un don et non une œuvre, et c'est parce que l'action est inhérente à la foi et non pas optionnelle. En d'autres termes, l'action est une manière de rendre grâces à celui qui nous donne la foi, car cette

grâce de croire n'est pas à bon marché, elle est une grâce qui coûte, et **le service est compris dans le prix de la grâce.**

Pour défendre et développer cette thèse, **je prendrai l'exemple de l'action sociale des Églises.** Et ma méthode consistera à **décliner cinq vecteurs théologiques de cette action sociale des Églises.**

1) Le premier vecteur théologique est celui de la protestation.

On sait que « pro-tester » (= témoigner devant) est le mariage conclu entre « at-tester » (= témoigner de) et « con-tester » (= témoigner contre). Les « pro-testants » ont donc voulu témoigner **de Dieu, devant les hommes, contre** les dérives de l'Église. Protester, c'est donc agir publiquement au nom de ses convictions. Le « protestant », comme le dit Luther, est celui qui est debout devant les hommes et à genoux devant Dieu. Debout devant les hommes parce qu'à genoux devant Dieu, et à genoux devant Dieu pour pouvoir se tenir debout devant les hommes. Dietrich Bonhoeffer reformulera la thématique avec la tension entre les deux pôles de la « Résistance » et de la « Soumission ». Résistant face aux hommes parce que soumis à Dieu, et soumis à Dieu pour pouvoir résister aux hommes.

L'action sociale des Églises consiste à refuser la fatalité de la misère et de l'injustice, à s'interdire toute résignation, et par conséquent à s'opposer aux justifications, à s'insurger contre toutes les entreprises de légitimation des situations présentes. À commencer bien entendu par les légitimations théologiques. Au nom de la foi au Christ ressuscité qui relève les affligés et libère de leur fardeau ceux qui sont dans la détresse, on ne peut sans réagir laisser insulter les plus faibles par des discours théologiques de justification ; on ne peut notamment tolérer la violence symbolique qui leur est infligée en les incitant à se soumettre à leur sort. On connaît la fameuse formule de Bossuet : « Dieu a voulu qu'il y ait des pauvres pour permettre aux riches, par leur générosité, de gagner leur salut ». Plus insidieuses encore sont les prédications, parfois entendues dans nos Églises, qui, à partir par exemple de la parole de Jésus prononcée lors de l'onction de Béthanie : « Vous aurez toujours des pauvres parmi vous, mais vous ne m'aurez pas toujours » (Mt 26, 11), limitent la vocation du chrétien à la conversion du cœur et au changement de regard sur le monde, plutôt qu'à l'engagement et à l'action dans le monde, contribuant ainsi au statu quo socioéconomique et politique. La violence structurelle faite aux plus petits, violence liée aux structures socioéconomiques et politiques, ne peut en effet

perdurer qu'au moyen de sa justification, c'est-à-dire de cette violence symbolique qui pousse à la résignation et au consentement devant l'ordre du monde soi-disant voulu par Dieu tel qu'il est. La protestation comme vecteur théologique de l'action sociale des Églises consiste à s'inscrire en faux, au nom de sa foi, contre cette entreprise, à tout le moins contre ses modalités théologiques.

2) Le second vecteur est celui d'une éthique de convictions responsables. On connaît la distinction que fait Max Weber entre éthique de conviction et éthique de responsabilité. C'est lors d'une conférence donnée en 1919 devant de jeunes pacifistes allemands tentés par la révolution spartakiste, que le sociologue analyse les rapports entre le champ éthique et le champ politique (*Politik als Beruf*, trad. : *Le savant et le politique*, 1963). La question centrale est la suivante : peut-on promouvoir une même éthique pour les relations interindividuelles et pour les relations politiques et internationales ? Max Weber considère que l'éthique du Sermon sur la montagne, qui culmine dans l'exhortation à l'amour des ennemis, ne peut inspirer que les interactions entre un sujet et un autre sujet, ce que Ricœur appellera les relations courtes. Transposée sur le plan de l'État et des rapports entre nations, ce que Ricœur appellera les relations longues, elle s'avère naïve et irresponsable du fait de son caractère inconditionnel. C'est pourquoi Max Weber la qualifie d'« éthique de conviction », par opposition à une « éthique de responsabilité ». L'opposition entre ces deux éthiques recoupe celle qui clive, tout au long de l'histoire de la pensée éthique, les éthiques d'intentions et les éthiques de conséquences. Une éthique d'intentions, celle de Kant par exemple, considère qu'une action est moralement bonne si elle est menée par devoir, indépendamment des conséquences. « Tu fais parce que tu dois, et tu dois parce que tu dois ». C'est l'intention qui compte, au risque d'oublier le résultat. Une éthique de conséquences, au contraire, celle des utilitaristes par exemple, cherche à atteindre un objectif, à être efficace, dans la mesure du possible, au risque de prendre quelque liberté avec les principes. « La fin justifie les moyens », « on ne fait pas d'omelette sans casser des œufs », etc.

L'action sociale des Églises ne peut avaliser le clivage entre éthique de conviction et éthique de responsabilité », éthique d'intentions et éthique de conséquences, et cautionner ainsi un dualisme éthique. Elle doit s'inscrire en faux contre cette césure entre les deux types présentés par Max Weber comme irréductibles de la conviction et de la

responsabilité. Dans une telle représentation, l'éthique de responsabilité déniait la moindre légitimité à l'éthique de conviction, qu'elle considérait comme irresponsable, tandis que l'éthique de conviction disqualifiait l'éthique de responsabilité pour son déficit de conviction. Mais l'action sociale des Églises cherche à réconcilier conviction et responsabilité, s'évertue à ré-amarrer éthique et politique. Elle ne peut donc que prôner une éthique de convictions responsables, qui agit au nom de convictions solidement ancrées, mais qui, dans le même mouvement, assume les conséquences de ses actes à moyen et long terme.

Pour ce faire, il importe que la responsabilité soit considérée elle-même comme une conviction : la prise en compte du long terme doit être intégrée dans le Credo des acteurs diaconaux. Par exemple, le soutien aux projets de développement en Afrique ou en Amérique latine doit viser l'autonomie de ceux que l'on aide, et non leur assistanat et la perpétuation de l'aide. « Donne un poisson à un homme, et tu le nourriras un jour, disait Lao-Tse. Apprends-lui à pêcher, et tu le nourriras pour la vie ». Inversement, il importe que les convictions soient considérées comme un gage de responsabilité. L'attachement à des principes structurants se révèle ainsi être garant d'une attitude responsable. Par exemple, le principe de l'Imago Dei, la conviction que tout être humain a été créé à l'image de Dieu, est encore le meilleur garde-fou contre toutes les dérives d'instrumentalisation de l'autre, voire de réification ou de diabolisation. De même, l'identification de Jésus aux plus petits, dans la parabole du jugement en Matthieu 25, peut aider à combattre les préjugés de race, de classe, de niveau culturel, de sexe ou de religion, qui surgissent chez les plus zélés des acteurs diaconaux, membres engagés dans nos Églises.

Ainsi, une éthique de convictions responsables produit un double effet remarquable : l'action responsable vient modifier le contenu de la foi (par la prise en compte dans la foi même des conséquences de l'action sur le long terme), et les principes de la foi viennent orienter l'action (par le rappel de certaines convictions structurantes qui nourrissent l'action diaconale). En cela, cette éthique s'affirme comme un vecteur théologique majeur de l'action sociale des Églises.

3) Un troisième vecteur est celui de la tension entre l'histoire et le Royaume. Dans sa théologie du Royaume, Wilfred Monod (*L'espérance chrétienne*, 1899-1901, et *L'Évangile du Royaume*, 1900) a peut-être eu le tort de trop marquer la continuité entre l'histoire et le

Royaume. C'était pour lui une manière d'étayer l'engagement social de l'Église qu'il appelait de ses vœux. Ainsi, en combattant les « fléaux sociaux » comme on disait à l'époque (comme on dit toujours d'ailleurs dans la Déclaration de Foi de l'ERF), la pauvreté, l'exclusion, l'alcoolisme, la prostitution (aujourd'hui il faudrait ajouter la rétention et l'expulsion des étrangers en situation irrégulière), l'Église contribuerait à construire le Royaume sur terre. Leonhard Ragaz en Suisse, avec *Nouveaux cieux, terre nouvelle* (1936), et Walter Rauschenbusch aux États-Unis, avec *Les principes sociaux de Jésus* (1916) et *La théologie du Social Gospel* (1917), vont dans le même sens. Pour ma part, je plaiderai en faveur d'une discontinuité entre l'histoire et le Royaume (mais nous pourrions en débattre tout à l'heure). Il me semble en effet que nous ne construisons pas le Royaume sur terre, que l'Église n'est pas le Royaume ni même son antichambre, et que tout ce que nous pouvons faire ici-bas n'est que signe du Royaume et certainement pas outil de son instauration.

Mais le paradoxe inhérent à la foi chrétienne, c'est que précisément parce que nous n'avons aucune prétention d'éradiquer toute la misère du monde, ni d'ouvrir un règne de justice parfaite et idéale, ni d'instituer la paix perpétuelle, c'est précisément pour cela que nous ne sommes pas accablés par l'énormité de la tâche, et que nous pouvons nous engager humblement et librement auprès de personnes singulières, afin de soulager leur détresse concrète. L'un des auteurs protestants français qui a le plus nettement souligné la discontinuité entre l'histoire et le Royaume, Jacques Ellul, était aussi l'un des premiers promoteurs des clubs de prévention de la délinquance, extrêmement présent auprès des jeunes exclus de sa région à son époque, ceux que l'on appelait « les blousons noirs » dans les années cinquante et soixante. « Penser globalement, agir localement », disait-il en bon protestant, slogan sécularisé avant d'être repris, sans en connaître la source généralement, par les mouvements altermondialistes. Tous les protestants ne se retrouvent évidemment pas dans cette orientation théologique. Leur pluralité les positionne diversement face aux « fléaux sociaux ». Les théologies politiques croient pouvoir construire le Royaume des Cieux sur terre par l'engagement militant dans le monde ; à l'inverse, une bonne part de l'évangélisme (même si ce n'est pas la totalité) se ferme aux questions sociopolitiques, qu'elle tend même à diaboliser, en attendant le Royaume plus ou moins imminent ; et entre les deux, une certaine fraction du peuple protestant se laisse contaminer par la sinistrose

ambiante et paralysante. Ni utopie naïve, ni espérance désincarnée, ni désespoir incarné, l'action sociale des Églises aujourd'hui pertinente me semblerait devoir être celle d'une présence lucide au monde, d'un engagement dégagé, d'une espérance en actes. Ces principes reposent sur l'affirmation, sinon d'une discontinuité, du moins d'une tension entre l'histoire et le Royaume, comme vecteur théologique à la fois paradoxal et foncier, paradoxal parce que foncier, et foncier parce que paradoxal, de l'action sociale des Églises.

4) Un quatrième vecteur de l'action sociale des Églises est ce que Dietrich Bonhoeffer a remarquablement exprimé sous la formule : « **le prix de la grâce** ». Car la grâce a un prix, elle n'est pas à bon marché, elle coûte au chrétien, et ce prix est précisément la « suivance » du Christ (*Nachfolge*). Dans son essai de 1937 intitulé *Nachfolge*, que la réédition en français de 2009 a rendu avec bonheur par *Vivre en disciple*, Dietrich Bonhoeffer oppose la « grâce à bon marché » à la « grâce qui coûte ». La grâce à bon marché est la grâce au rabais, celle qui justifie le péché plutôt que le pécheur. La facture étant d'avance et définitivement réglée, on peut tout avoir gratuitement, on est donc autorisé à vivre comme auparavant, et même à suivre le premier homme providentiel venu (suivez mon regard, ou plutôt suivez le regard de Bonhoeffer en 1937). La grâce qui coûte, au contraire, appelle à l'obéissance, appelle à devenir disciple. Elle coûte parce qu'elle condamne les péchés, elle est grâce parce qu'elle justifie le pécheur. La grâce coûte cher d'abord parce qu'elle a coûté cher à Dieu, elle lui a coûté la vie de son Fils, et parce que ce qui a coûté cher à Dieu ne peut être bon marché pour nous.

L'expression de « prix de la grâce » a un fondement implicite dans l'Écriture. C'était déjà la tentation des premiers chrétiens, dans les Communautés fondées par Paul, de surinterpréter le message du Salut par grâce, au point de se sentir déchargés de toute responsabilité éthique et sociale. Au point de prendre la Cène alors que certains n'avaient pas de quoi manger (cf. 1 Co 11, 20-22), au point de n'accueillir ceux qui souffraient du froid que par de bonnes paroles bien pieuses (cf. Jc 2, 15-16). Il est probable que Jacques, qui mentionne ce dernier exemple, réagissait contre les dérives des Communautés pauliniennes qui avaient trop bien compris la justification par grâce. Et il est probable que Paul lui-même, qui évoque l'exemple de la Cène, rectifiait le tir après sa première prédication qui avait négligé les conséquences éthiques et sociales du Salut par grâce. Lorsqu'il dit aux

Corinthiens que des trois choses qui demeurent, la foi, l'espérance et l'amour, c'est l'amour qui est la plus grande (cf. 1 Co 13, 13), l'amour et non la foi, il place l'amour au-dessus de la foi alors que c'est bien cette dernière qui sauve. Et il rappelle aux Galates que la foi est agissante par l'amour : *πίστις δι' αγάπης ενεργουμένη* (Ga 5, 6). Ce faisant, il se rapproche considérablement de Jacques, pour qui la foi sans les œuvres est morte en elle-même (cf. Jc 2, 17).

Avec l'extension du christianisme, la grâce qui coûte s'est repliée dans les monastères. Mais le monachisme a fini par devenir la justification de la grâce à bon marché dans le monde, du fait de la prouesse de quelques-uns qui payaient le prix de la grâce derrière la clôture. Et la perversion de ce système a été jusqu'à rendre méritoire l'obéissance monastique à la grâce qui coûte, ce qui a subverti le sens même de la grâce. Les réformateurs sont revenus à l'Écriture, et notamment aux épîtres de Paul dont ils tirent le principe de la justification par grâce à travers la foi (cf. Ep 2, 8 : *χάριτί διά πίστεως* : « à travers la foi » et non « au moyen de la foi »). Mais ce mouvement de retour au Salut par grâce a pu produire les mêmes effets démobilisateurs qu'aux premiers temps des Communautés pauliniennes. Bonhoeffer précise que ce risque a été davantage couru par les successeurs de Luther que par ceux de Calvin, en raison du troisième usage de la Loi qui met en exergue l'obéissance à la volonté de Dieu. C'est donc d'autant plus méritoire (si j'ose dire !) de la part du luthérien Bonhoeffer, de rappeler à son Église, quatre siècles après la Réforme, que la grâce a un coût, qu'elle coûte d'autant plus cher qu'elle est pure grâce, et que la situation des Églises allemandes en 1937 n'est que l'inéluctable conséquence de la grâce à bon marché. Ainsi Jésus nous dit de tendre l'autre joue, et nous nous préparons à faire la guerre. Nous agissons comme un enfant à qui son père dit d'aller se coucher, et qui se dit en lui-même : « Mon père me dit d'aller me coucher, mais en fait il veut me dire que j'ai tout à fait le droit de continuer à jouer... »

Le sommet dialectique de l'essai de Dietrich Bonhoeffer se situe dans cette double formule, on ne peut plus paradoxale : « Seul celui qui croit est obéissant » et « seul celui qui est obéissant croit ». Seul celui qui croit est obéissant, car l'obéissance est la conséquence de la foi, on ne peut obéir sans croire à celui auquel on obéit. Mais seul celui qui obéit croit, car il n'y a pas de succession temporelle entre la foi puis l'obéissance : la foi n'est la foi que dans l'acte d'obéissance. L'obéissance n'est donc pas seulement la conséquence de la foi : la foi

est la condition de l'obéissance, mais l'obéissance est aussi la condition de la foi. Sinon la grâce est à bon marché. « Seul celui qui croit est obéissant », et « seul celui qui est obéissant croit » : il importe de conserver les deux formules dans un rapport dialectique, car isoler la première, c'est vouer le croyant à la grâce à bon marché, donc à la perte ; et isoler la seconde, c'est le vouer aux œuvres, donc à la perte. Il ne suffit pas de croire, et il ne suffit pas d'obéir, car celui qui n'est pas obéissant ne peut pas croire, et celui qui ne croit pas ne peut pas obéir. Tel est le prix de la grâce, qui nous propulse vers l'action. L'action est à la fois la conséquence de la foi, et la condition de possibilité de la foi.

Dietrich Bonhoeffer, on le sait, a lui-même payé le prix fort de cette grâce. L'engagement sociopolitique et diaconal est, à la mesure de chacun, le signe de ce prix, non pas comme instrument d'acquisition du Salut, mais, inversement, comme conséquence du Salut reçu gratuitement, par grâce. Le texte d'accord entre la Fédération Luthérienne Mondiale et l'Église Catholique, en 1999, au sujet de la justification par grâce à travers la foi, justification qui engage nécessairement le croyant dans des œuvres, ce texte montre bien l'actualité de la vision qui sous-tend l'action sociale de nos Églises, à laquelle même les catholiques se rallient. Ce texte en effet restaure, pour les luthériens, et réhabilite, pour les catholiques, la révolution copernicienne opérée par les réformateurs en inversant le rapport entre Salut et œuvres : les œuvres non plus **pour** le Salut, mais **à cause** du Salut par grâce. Mais Dietrich Bonhoeffer me semble avoir encore une longueur d'avance : **à cause du Salut par grâce, et à cause du prix de la grâce, la foi et l'action se conditionnent réciproquement.**

5) Enfin, le cinquième et dernier vecteur théologique de l'action sociale des Églises, avec lequel je conclurai mon exposé, réside dans **le mouvement dialectique entre prière et action.** L'action sociale est l'expression d'une vie de prière, la prière est le mode de ressourcement de l'acteur diaconal. Comme le flux et le reflux de la marée. Ou comme dans une respiration, qui se traduit par l'alternance entre l'inspire et l'expire, la prière c'est l'inspire, et l'action c'est l'expire. La prière donne souffle à l'action, et l'action donne corps à la prière. Si j'expire sans inspirer, j'expire, j'expire, j'expire... et je vais effectivement expirer ! « Prie comme si tout dépendait de Dieu, et agis comme si tout dépendait de toi-même », dit-on parfois. Et on peut comprendre cette expression comme une invitation à une prière fervente et assidue, car

tout dépend de Dieu, et comme une exhortation à agir avec zèle et détermination, car tout dépend de nous, ou encore parce que Dieu compte sur nous pour changer le monde. Mais la citation exacte est un peu différente, et à mon sens beaucoup plus stimulante. Elle doit d'abord être attribuée à un jésuite hongrois du XVIII^e siècle, le Père Evenesi, un jésuite fort protestant en l'occurrence. Et sa formule est plus subtile que ce qu'on en a retenu, car elle marque bien la dialectique entre les deux pôles, prière et action : « Prie comme si tout dépendait de toi-même, et en même temps agis comme si tout dépendait de Dieu ». C'est donc une invitation à prier avec ferveur et assiduité, car tout dépend de nous-mêmes, et en même temps une invitation à une action zélée et déterminée, car c'est Dieu qui nous pousse à agir. Je suis donc pleinement présent dans ma prière, comme Dieu est pleinement présent dans mon action. On peut même comprendre la formule « en même temps » comme un lien intime entre prier et agir : si prière et action sont si intimement liées, c'est que je prie en agissant et que j'agis en priant. Et cela n'est possible, finalement, qu'en laissant Dieu prier en nous, et en le laissant agir à travers nous.

Ni pur contemplatif mystique, ni pur militant activiste, le chrétien d'aujourd'hui, membre d'Église et acteur diaconal, est appelé à être un « contempl'actif ». Un « contempl'actif » qui se ressource dans la foi et s'engage dans le monde, qui vit sa foi dans l'action et qui agit par la foi, et enfin qui trouve dans cette dialectique un vecteur théologique majeur de l'action sociale des Églises, celui d'un engagement dégagé, d'un militantisme ressourcé, d'une espérance incarnée.

Je résume pour conclure. La protestation, une éthique de convictions responsables, la tension entre l'histoire et le Royaume, le prix de la grâce, et enfin le mouvement dialectique du « contempl'actif » entre prière et action : tels sont les cinq vecteurs théologiques que je vous suggère et que je soumetts à notre discussion, pour étayer et nourrir l'action sociale des Églises.

Pour UniLib : Dole, 10-12 janvier 2010
Frédéric Rognon