

VARIA

- Présentation

- Institution du mariage et conjugalités vécues
Robert Grimm

- Le texte de l'Ancien Testament et la prédication
chrétienne, quel rapport ?

Samuel Amsler

- Itinéraires de la théologie pratique protestante
allemande

Bernard Reymond



PRESENTATION

Jusqu'ici, tous les *Cahiers de l'IRP* ont été des numéros à thème. Nous rompons pour une fois avec cette habitude afin de faire bénéficier nos lecteurs de quelques copeaux tombés des établis théologiques lausannois. Leur caractère un peu disparate ne devrait pas déconcerter le cercle toujours croissant de nos abonnés.

Les divers écrits que Robert GRIMM a consacrés aux problèmes du couple et du mariage sont bien connus dans toute la francophonie protestante et au-delà. Au semestre d'été 1991, il a été invité à donner une leçon dans le cadre d'un cours de la Faculté de théologie de Lausanne intitulé « Couple, mariage, famille ». Ce texte constitue un pas de plus dans la réflexion qu'il n'a cessé de poursuivre sur ces sujets délicats et très actuels. Nul doute qu'il intéressera celles et ceux qui ont déjà lu les ouvrages de Robert Grimm sur ce sujet. Quant à celles et ceux qui ne les ont pas encore lus, espérons que ce texte leur donnera l'envie de s'y plonger !

La revue homilétique *Lire et Dire*, mise sur orbite par une équipe de jeunes théologiennes et théologiens entraînés par Daniel Marguerat, professeur de Nouveau Testament à la Faculté de théologie de Lausanne, a connu d'emblée une large diffusion, preuve qu'elle répond à un besoin. Ses responsables ont organisé en juin 1991 un premier colloque sur le passage du texte biblique à la prédication. Parmi les diverses contributions présentées à cette occasion, celle du professeur Samuel AMSLER, qui enseigne l'Ancien Testament à la même Faculté, nous a semblé pouvoir prendre utilement place dans nos pages. Le fait de la reproduire dans les *Cahiers de l'IRP* doit signaler d'autre part combien *Lire et Dire* et notre revue, loin de se concurrencer, se complètent.

Le bref survol historique que j'ai intitulé « Itinéraires de la théologie pratique protestante allemande » donne enfin un écho du colloque romand de l'IRP qui s'est tenu à Neuchâtel le 20 novembre 1991. Dans la perspective du congrès francophone de théologie pratique qui aura lieu à Lausanne du 27 au 31 mai 1992, nous avons éprouvé le besoin de mieux saisir quelques traits distinctifs d'une théologie dont chacun connaît l'influence sur les protestantismes d'expression française. Au cours de cette rencontre, P.-L. DUBIED s'est attaché, en particulier, à dégager les principales options de représentants actuels de cette discipline, parmi lesquels surtout P. BLOTH, G. OTTO et D. RÖSSLER, dans leurs divergences comme dans leurs convergences. Il n'était malheureusement pas en mesure d'en faire l'objet d'un texte couché sur le papier. On ne trouvera donc ici qu'une restitution de l'exposé plus historique qui précédait le

sien. Deux remarques de la discussion à laquelle ces deux exposés ont donné lieu méritent toutefois d'être signalées ici :

a) Aujourd'hui, aucun francophone n'aurait probablement l'idée ni l'ambition de livrer à l'impression, comme le font si volontiers ces collègues allemands, des ouvrages ou des manuels dont l'ambition demeure de faire le tour de toute la théologie pratique. La raison en est simple : nous avons conscience de vivre dans une situation ecclésiale et culturelle trop mouvante et trop perturbée pour nous permettre de proposer autre chose que des essais portant chacun sur un secteur plus restreint de la théologie pratique. L'incomplétude de notre visée est donc voulue et assumée. Elle est le résultat d'une appréciation théologique de notre situation.

b) Nous restons très surpris par la manière dont nos collègues allemands traitent souvent des différents domaines de la théologie pratique : comme si les fractures toujours plus patentes entre la foi chrétienne et la culture de notre temps ne faisaient pas réellement problème, en particulier dans des domaines comme la pastorale ou la catéchèse. Sans doute notre privilège est-il en l'occurrence de participer plus concrètement aux difficultés que pasteurs et fidèles rencontrent sur le terrain, donc de devoir en tenir compte plus rigoureusement.

Le congrès de mai 1992 sera peut-être une occasion de vérifier (ou d'infirmier) de telles remarques et de dégager ainsi plus nettement les traits spécifiques de la théologie pratique d'expression française.

La préparation du présent *Cahier de l'IRP* a d'abord bénéficié du travail de Matthias Preiswerk, assistant de notre Institut depuis 1988. C'est lui qui a réalisé techniquement tous les cahiers précédents, a mis en place leur diffusion, s'est occupé de rassembler et de toiletter les textes, etc. C'est dire que les *Cahiers de l'IRP* lui doivent une partie de leur existence et une bonne part de leur succès. Au moment où Matthias Preiswerk quitte notre Institut pour consacrer toutes ses forces à finir de mettre au point sa thèse de doctorat, je lui dis ici notre reconnaissance et nos vœux pour la suite de ses travaux.

Son successeur, Jean-Michel Sordet, a repris la préparation de ce cahier en cours de route. Je me réjouis de sa collaboration et lui souhaite une cordiale bienvenue. C'est désormais à lui qu'auront affaire les personnes qui ont à régler des problèmes d'abonnement, de réalisation ou autres.

Bernard Reymond, directeur de l'IRP

INSTITUTION DU MARIAGE ET CONJUGALITES VECUES

Par Robert Grimm, Nods

Cette réflexion a été présentée aux étudiants de la faculté de théologie de Lausanne le 2 mai 1991. Elle a été partiellement remaniée pour la publication.

Les histoires de couples et de mariage ont toujours défrayé la chronique. L'éthique chrétienne aussi a longtemps polarisé ses réflexions sur ce thème. Par-delà les propos souvent passionnels ou idéologiques, je propose ici une *réflexion d'éthique fondamentale*. Elle devrait nous permettre de mieux comprendre les enjeux sous-jacents à la problématique : institution du mariage et conjugalités vécues.

THESE 1. UNE REFLEXION D'ETHIQUE FONDAMENTALE.

Le champ éthique des conjugalités et du mariage est traversé par des requêtes ambivalentes, souvent antagonistes et contradictoires, qui se réfèrent à des valeurs qui privilégient soit la norme objective, soit les requêtes subjectives de la morale. Une réflexion d'éthique fondamentale tentera de penser ces antinomies en termes d'enrichissement et non d'alternatives exclusives.

Commentaires

Je propose ici une réflexion éthique. Elle est caractérisée pour moi par le devoir de penser sérieusement. C'est-à-dire de clarifier les malentendus et les présupposés qui sont à la base du jugement commun porté ici sur le mariage et les conjugalités vécues. Cela me paraît particulièrement important et urgent en un temps où nous voyons la pensée s'aplatir et descendre vers l'insignifiance et la médiocrité. Une telle réflexion me paraît particulièrement nécessaire face au flot d'idées disparates, aux modes et aux mobilités, à la fragilité du vagabondage des sentiments.

Première constatation qui informera ma démarche : la vie humaine est structurée par des oppositions qui se questionnent, s'excluent et se renseignent. Par exemple : amour et loi, instant et durée, désir et institution, personne et société, liberté et responsabilité, affectivité et raison, sexualité et ordre moral, conjugalité libre et mariage, esprit et lettre... on pourrait poursuivre. Tous, pour des raisons qui nous appartiennent, nous privilé-

gions l'une ou l'autre des séries. Ainsi le champ éthique de l'amour et du mariage est constamment parcouru par des exigences souvent contradictoires qui veulent défendre ou les exigences de la subjectivité ou celles de l'objectivité. Devons-nous nous laisser enfermer dans ce dilemme ? Amour et mariage sont-ils deux notions et deux réalités antinomiques ? S'excluent-elles mutuellement ou pourrait-on les articuler en une corrélation positive et enrichissante ? Je vais explorer ce champ, pariant que cette réflexion peut nous donner des instruments de jugement, et par là peut-être aussi des possibilités d'accepter mieux le beau et difficile projet d'aimer.

Ma démarche méthodologique est *inductive*. Je ne la déduis pas d'un système ou d'une doctrine abstraite – bien que j'aie, comme tout le monde, des présupposés de compréhension – mais je pars des conjugalités vécues autrefois et aujourd'hui, pour y appliquer ma réflexion. Ce point de départ est déjà *polémique* : il se distancie d'une vision ontologique et métaphysique de l'existence. Les idées et les exigences éthiques ne tombent pas du ciel, elles sont données et informées par l'existence personnelle et collective que nous vivons, que nous en soyons conscients ou non. Nous sommes toujours précédés, nous venons toujours après. Cela rend à la fois humble et riche.

THESE 2. LE MONDE DE L'OBJECTIVITE

L'être humain, le couple en particulier, ont besoin de normes sécurisantes. S'agissant du mariage, les sociétés et les Eglises ont élaboré une théorie du *droit naturel* (l'être précède l'agir) pour garantir l'ordre psycho-social et économique.

Conséquences éthiques proposées par la tradition chrétienne :

- le mariage est une *institution divine* normative et normatrice (se marier est un devoir ; le mariage est le seul cadre légitime pour l'exercice de la sexualité ; les couples non mariés sont pécheurs).

- sa fin première est la *procréation* (condamnation de la contraception « artificielle » et du plaisir, de l'érotisme, de l'homosexualité)

- le lien conjugal est *indissoluble* (l'adultère est le péché ; ni divorce, ni remariage).

Autres thèmes privilégiés :

- *l'universalité des valeurs*, l'évidence d'une *conscience morale* et d'un *bien commun*. Ce type de morale objective est difficilement défendable aujourd'hui, ou alors considérablement réinterprété.

Il convient cependant de sauvegarder son *intention* : elle offre un cadre normatif sécurisant qui permet la gestion optimale de la conjugalité.

Commentaires

Nous ne pouvons pas vivre dans l'incertitude, nous avons besoin de sécurité et de références pour nous situer et nous construire. Ce besoin est sans cesse réactivé lors des périodes de crises. Ainsi des enquêtes montreraient que le mariage et la fidélité se portent bien aujourd'hui. Nous assistons également au retour des vertus. Le mariage fut certainement une pièce maîtresse de cet ordre social. C'est pourquoi les Etats et les Eglises surveillent étroitement leurs codes matrimoniaux (cérémonies religieuses et civiles de mariage) et tout ce qui touche à la sexualité.

Dans l'histoire de la morale, le *droit naturel* classique a illustré cette requête. D'après cet enseignement, il existerait un ordre objectif réputé divin d'où il est possible de déduire des normes éthiques. Cette morale déductive permet de ne pas trop se tourmenter pour trouver des solutions aux problèmes. Elle permet d'uniformiser les pensées et les conduites. Ce que je dois penser et faire a été dit avant moi. Ici, la réponse précède la question. On me demande simplement d'entrer dans cette tradition et cette morale.

Dans cette perspective, la tradition chrétienne a décrété que le mariage était une *institution divine fondamentale* (*Schöpfungsordnungen* – ordres de création ; mandats chez Bonhoeffer ; institutions ontologiques, etc.). Elle a figé en archéologie normative fermée ce qui me paraît être de l'ordre de l'existentialité (Gn 1-12). Avec d'autres éthiciens, je problématiserai cette sorte de sacralisation de l'*institution* du mariage. La foi chrétienne ne porte pas sur le cadre formel de la conjugalité, mais sur la manière dont le couple la vit, indexée ou non au Dieu de Jésus-Christ (cf. notre article "Tu ne te feras pas d'idoles", *Cahiers de l'IRP* 3/1989).

La tradition éthique chrétienne a ordonné la différenciation sexuelle à la *procréation*. L'amour est au service de l'espèce. Le plaisir et les sentiments sont secondaires. La sexualité a été particulièrement suspectée à cause de son caractère pulsionnel et anarchique, menaçant l'ordre social. La théologie ecclésiastique du mariage fut polarisée sur l'acte sexuel, conduisant ainsi à une *morale biologique*. Elle a été notamment utilisée pour fonder et imposer une certaine notion de la fidélité, de l'indissolubilité ontologique, pour condamner l'adultère, les moyens contraceptifs « artificiels », le remariage des divorcés, etc. Cette manière de penser et de moraliser est dénoncée aujourd'hui par les éthiciens catholiques romains eux-mêmes.

Le thème de l'*universalité des valeurs* est privilégié. On retrouverait partout des valeurs fondamentales qui devraient régir l'ordre moral. Derrière cette métaphysique s'exprimerait la volonté divine. Un ordre transcendant présiderait au fondement des choses. Aujourd'hui, ces valeurs fondamentales sont très souvent invoquées pour justifier des points

de vues souvent idéologiques (les médecins, infirmières, objecteurs de conscience, la radio-TV y recourent pour défendre leurs thèses et positions).

Mais quelles sont-elles ? Qui décrète leur statut ? Dans quelle mesure ne sont-elles pas rappelées pour nourrir une conspiration idéologique ? Bref, la thèse de l'universalité des valeurs est fortement problématisée aujourd'hui.

Il existerait aussi une *conscience morale universelle fondée sur des valeurs partout reconnues*. La mauvaise conscience se manifesterait lorsque cette sorte d'intuition spontanée ou d'évidence éthique serait transgressée. Il y aurait donc une orientation transcendantale de la conscience humaine qui pointerait vers la justice, la paix et l'amour. Ce donné anthropologique esquisserait ce qu'on appelle le *bien commun*. Ces notations suffisent ici pour rappeler quelques argumentations qui voudraient légitimer une morale de type objectif.

Mais faut-il jeter le bébé avec l'eau du bain ? Certes, il est toujours difficile et ambigu de défendre l'objectivité d'un ordre social, religieux, moral, car cette défense peut servir parfois au maintien d'un statu quo injuste et pervers et légitimer des mouvements réactionnaires intégristes. Nous le savons. Mais ce n'est pas une raison pour méconnaître la part de vérité que comporte ce point de vue.

Il faut dire davantage encore. C'est au sein de cette grande objectivité que peut s'affirmer notre subjectivité. Ainsi, avant nous, des hommes et des femmes se sont mariés. L'Eglise chrétienne, relayée par le droit romain, a sanctionné une certaine image, une certaine fonction de la sexualité et du mariage. Nous ne pouvons ni penser, ni agir comme si cette longue histoire n'avait pas eu lieu.

Il n'en reste pas moins que les notions d'institution, de valeurs universelles, de bien commun, sont questionnées au nom de la dimension singulière de la personne et, ici particulièrement, du désir amoureux et de la liberté d'aimer.

Cette nouvelle sensibilité éthique a préparé l'avènement de ce qu'on peut appeler la morale subjective.

THESE 3. LE MONDE DE LA SUBJECTIVITE

Il prend le contre-pied de la perspective précédente. La nature, le corps sexué, les institutions et les normes socio-religieuses ne sont plus ici déterminants, mais les requêtes de la personne singulière. On proposera donc une révision de l'enseignement traditionnel sur le couple et le mariage.

Voici quelques thèses éthiques privilégiées :

- reformulation des valeurs ; priorité au relationnel ;
- libération sexuelle ;
- critique des lois morales ;
- déplacement du parental vers le conjugal ;
- désacralisation de l'enfant ;
- légitimité des conjugalités non légalisées ;
- notion de couple évolutif ;

Questions critiques : que signifient ces positions anti-institutionnelles, ce refus d'entrer dans une institution ? Quels enjeux révèlent-elles ?

Commentaires

Les exigences du désir, de la conscience singulière du sujet, des sentiments amoureux en particulier, ont toujours fait problème pour la société et les Eglises. Elle contrarient en effet la rationalité, l'universalité, la prétention exhaustive de la normativité du droit et des lois. Les déviantes ont toujours été marginalisés ou rejetés par la société et les Eglises. L'exercice de la sexualité, les conjugalités non légalisées furent particulièrement visées. Il n'y a pas si longtemps que le concubinage était pénalement condamné dans notre pays. Les partisans d'une morale axée sur les requêtes de la subjectivité prennent leur point de départ dans le primat accordé au sujet et à la contingence de l'existence. Car chaque être est unique et irremplaçable. Le particulier est plus profond et plus exigeant que le général. Le sujet est ici le lieu de l'élaboration de la norme morale. Il appartient à chacun de réaliser son existence comme absolu (S. de Beauvoir). C'est pourquoi il doit assumer lui-même sa responsabilité éthique. Je dois prendre en main mon destin et faire moi-même le sens de ma vie. La vérité n'est pas donnée toute faite, elle doit se chercher et se faire. On jouera donc ici l'homme singulier contre l'idée, la vie contre le principe, la créativité contre l'institution. Le sens est davantage à faire qu'à découvrir déjà donné. Nous avons donc là une position totalement opposées aux conceptions idéalistes ou ontologiques de la morale dite objective. Les aspérités, les contradictions, les passions, la souffrance, les

exultations sont plus importantes que le platitudinisme programmé des systèmes et des doctrines.

Bref, on passe d'une notion statique et fermée de la vie et de la pensée à une conception dynamique, évolutive et ouverte de l'existence (Vatican II, *Constitution « Gaudium et Spes »*, n. 5, al. 3, 1968). C'est dans ce cadre de références que vont s'élaborer et se justifier de nouvelles manières de penser et de faire l'amour, le couple et le mariage.

Ce courant de pensée a toujours existé, mais depuis une trentaine d'années, il est fortement réactualisé.

Thèmes éthiques privilégiés :

- Nouvelle constellation des valeurs : individualisme, hédonisme ; primauté de l'instant sur la durée, du couple sur le mariage ; nouveau statut de la femme, augmentation massive des divorces par consentement mutuel ;

- Dans cette mouvance, forte réserve envers les entreprises de moralisation ;

- Les couples non mariés deviennent un fait de société pris en compte par le droit ; allergie contre tout ce qui est imposé de l'extérieur ;

Nouvelle manière de considérer et de vivre le couple : on ne souligne plus son aspect fusionnel et complémentaire, mais l'altérité et l'autonomie des deux conjoints.

Deux mots sur ce qu'on appelle *le couple évolutif*. Son présupposé : acceptation du développement spécifique de chacun. On refuse ici l'image statique traditionnelle du mariage. Il est davantage l'engagement de deux personnes libres.

L'idée d'un couple idéal reste présente, mais comme but à atteindre. La vie de couple progresse par succession de mises à jour. Il s'agit de prendre en considération deux histoires, deux cheminements singuliers, d'inaugurer des distances significatives.

On ne cherche pas à cacher que le couple a des histoires et on prend appui sur elles pour en faire l'occasion d'une mise en question, d'une réévaluation. Ce qui implique des risques. Le couple évolutif admet que chacun, à l'intérieur du couple, vive et interprète *différemment* les choses de la vie. Il prend comme référence la nécessité d'évoluer, de reconnaître ses erreurs, de se réajuster. Chacun se redéfinit par rapport à l'autre. On y dialogue à partir des crises, car elles révèlent des inadéquations et des prises de conscience. On ne raisonne plus à partir d'une ontologie fixiste qui escamote l'histoire.

Cette attitude implique une révision des typologies conjugales traditionnelles, une relativisation des modèles en cours, un remaniement de notre inconscient collectif.

Nous sommes aujourd'hui imprégnés par cette morale fondée sur les requêtes de la subjectivité.

Il n'en reste pas moins que ces deux modèles objectif et subjectif de l'éthique conjugale coexistent, non seulement dans la société, mais encore, très souvent, de manière ambivalente, en nous-mêmes. Selon les temps, les lieux, les circonstances, mais aussi les idéologies régnautes, on insistera sur l'un ou l'autre de ces deux pôles. On retrouve dans la Bible ces deux lignes d'interprétation de l'existence. Par exemple dans les typologies prophète-roi, esprit-lettre, Jésus-César, grâce-loi, amour-institution, etc. Une question fondamentale se pose ici : faut-il durcir ces oppositions en contradictions exclusives ou plutôt les considérer comme des points de vue questionnants et enrichissants ? Je vais plaider pour le deuxième terme de l'alternative.

THESE 4. POUR UNE ETHIQUE EXISTENTIELLE

L'éthique existentielle prend en compte la légitimité des requêtes *objective et subjective* et tente de les penser en corrélation dialectique. Il s'agit d'une réflexion inclusive et compréhensive et non d'une argumentation exclusive et condamnatrice. Elle procède de questionnements mutuels et s'enrichit des différences légitimement constatées.

Commentaires

Par les quelques questions critiques que j'ai posées aux morales dites de l'objectivité et de la subjectivité, nous avons compris que nous ne pouvons ériger ni l'une ni l'autre en vérité absolue et contraignante.

Il importe donc de les envisager en *corrélation dialectique*. Car chacune des perspectives comporte une part de vérité.

J'appelle *éthique existentielle* la prise en compte de ces deux polarités pour en faire une sorte de mixte qui tienne compte à la fois de la singularité irrémissible du sujet et de la présence incontournable de la réalité du monde socio-économique, politique et aussi psychique (cf. principe de plaisir et de réalité en psychanalyse). C'est comme être-au-monde que je pense et agis, mais c'est aussi en tant que personne unique. C'est toujours à travers la densité et les contraintes d'un champ culturel et d'expériences que je peux m'exprimer et affirmer ma personnalité, assumer la responsabilité de mes choix. L'acte de compréhension et la décision éthique se font toujours sur l'arrière-fond d'une pré-compréhension. Or, il appartient à la pensée réflexive de reprendre les expériences passées, ces sédimentations accumulées par les siècles de culture, et d'élaborer notre propre éthique à partir de ce donné.

Je me distancie donc à la fois d'une explication de type *positiviste* (l'homme est uniquement déterminé par sa raison, sa programmation

biologique ou psychologique, son contexte socio-économique), de type *existentialiste* (l'homme est déterminé par sa seule liberté), mais aussi de type *métaphysique* (l'homme n'est interpellé que par une transcendance extrinsèque). Il faut s'efforcer de penser selon un principe de *totalité*, qui prenne en compte les parts de vérité que comportent les exigences personnelles et collectives. Cela implique un dialogue entre l'expérience et la doctrine, l'orthopraxie et l'orthodoxie, d'où sortira quelque chose de différent. Ouverture à l'expérience, expérience ouverte à la réflexion. Pas moins que cela pour un homme et une femme adultes et responsables. Pas moins que cela pour des théologiens, des chrétiens... et des pasteurs ! C'est dire aussi que la pastorale doit sans cesse être accompagnée par une réflexion dogmatique et que la diversité des moeurs doit être reprise par la réflexion. Sinon adviennent crise et malaise, dérapage et manque de crédibilité. Ça ne fonctionne plus. Donc, ni éthique abstraite, ni pastorale sauvage, ni théologie fermée sur elle-même, mais en confrontation constante avec les sciences humaines.

Ainsi, la doctrine « chrétienne » du mariage doit-elle être confrontée aux expériences que vivent les couples contemporains, et ceux-ci doivent accepter de chercher la part de vérité que transmet l'enseignement traditionnel (qui est beaucoup plus riche et pertinent qu'on ne le pense souvent).

Il me reste à montrer maintenant comment l'institution du mariage peut trouver sa justification dans le cadre d'une pensée et d'une éthique existentielles, telles que je viens de les définir.

THESE 5. LE JEU DE L'AMOUR ET DE L'INSTITUTION

L'institution du mariage résulte de la prise en compte des exigences objectives de la *société* et de celles, subjectives, de la *personne*. L'institution du mariage est donc une structure ouverte et en constante évolution.

Sa généalogie se visualise en quatre mouvements :

- elle dit *l'institutionnalité de l'existence humaine* (d'autres couples ont existé avant nous) ;
- elle est sans cesse *questionnée par des événements instituants* (les requêtes des nouvelles conjugalités) ;
- les valeurs instituantes appellent leur *institutionnalisation* (l'avènement d'autres valeurs ont un retentissement sur l'image et la pratique du mariage traditionnel et le renouvelle progressivement) ;
- pour être crédible, l'institution doit pouvoir être *acceptée*.

Commentaires

1) L'institutionnalité de l'existence

Nous parlons communément de l'institution traditionnelle du mariage. Mais nous ne devons pas oublier qu'elle est elle-même le produit d'expériences antérieures de conjugalités. Elle a initialement tenté d'englober, de cadrer une sorte de transaction entre l'imprévisible sentiment amoureux et la nécessité de l'ordre social. Et à chaque époque, au gré des évolutions psycho-sociales, l'institution du mariage s'est transformée, institutionnalisant certaines valeurs et courants de pensée privilégiés (*concubitus, consensus, copula sacerdotalis*; ordre des fins du mariage; divorce par consentement mutuel; cohabitation, avortement; etc.).

Les institutions sont humaines, en constante transformation. Sous peine d'être déclassées ou discréditées, elles doivent refléter et codifier l'évolution des moeurs en cours.

2) La provocation institutive

Le désir amoureux, fondé sur la polarité sexuelle, constitue l'événement instituant qui donne vie à l'institution du mariage et la justifie. Or, sexualité et amour sont de l'ordre de l'imprévisible, du surgissement et de l'irrationnel. Si vous pouvez expliquer pourquoi vous aimez, alors vous n'aimez pas vraiment! «La voici os de mes os...» (Gn 2,23). Voilà comment un couple biblique désirent et amoureux exprime l'incommunicable!

L'instituant «désir amoureux» désécurise ainsi l'institution du mariage, l'interpelle sur ses fondements et ses justifications. Il la désacralise en démasquant sa faiblesse au coeur même de sa nécessité. (je parle ici et maintenant dans un contexte occidental où l'amour est la valeur privilégiée pour un mariage).

Or, ce sont précisément ces idées nouvelles, ces provocations, ces insatisfactions, le besoin de renouvellement qui la contraignent à s'adapter. Ainsi la prise en compte des contestations de conjugalités libres constituent la condition *sine qua non* de la survie de l'institution du mariage! La provocation subjective vit en symbiose avec l'institution et celle-ci a besoin d'elle pour demeurer crédible. C'est bien ce qui se produit présentement: la notion contemporaine du mariage a tellement emprunté aux requêtes – dans un premier temps provocatrices – des couples non mariés qu'on a de la peine à voir la différence qui les sépare (cf. la notion dynamique, évolutive du couple).

Ainsi, les différents types de conjugalités contemporaines – qui privilégient l'expression du désir amoureux, de la spontanéité, de l'authenticité ou de la fidélité successive – sont nécessairement confrontés à la norme du mariage traditionnel (bourgeois). Mais celui-ci défend à

son tour ses propres valeurs, obligeant en retour ces nouvelles conceptions de l'amour à les intégrer dans leurs revendications. Nous sommes dans une sorte de cercle herméneutique.

3) La valeur instituante vise son institutionnalisation

Je me réfère ici à la loi universelle de l'incarnation du sens. L'amour ne peut subsister caché et anonyme. Il vise une extériorisation, une reconnaissance sociale. A quoi servirait un désir d'amour s'il ne tendait vers une réalisation visible ? A se contenter de la seule provocation, du seul défi, il demeure sans lieu.

Ainsi la logique existentielle du désir amoureux est de reproduire à nouveau de l'institution. Mais toujours en dialectique d'ouverture, de procès et non de clôture ou de totalisation. C'est ainsi que l'institution du mariage peut s'enrichir de possibles pour lesquels elle n'était pas faite initialement.

Ainsi le mariage est la forme qui recueille les forces et les désirs de l'amour, et ceux-ci maintiennent celui-là en éveil et en ajustement. A cause de cette dialectique instituant-institué, le mariage a encore de beaux jours devant lui ! L'idée que l'on se fait du mariage va encore changer et l'on ne sait pas ce qu'elle sera dans l'avenir, mais cette institution est en quelque sorte condamnée à perdurer, car les conjugalités ont besoin d'elle pour leur donner visibilité, reconnaissance et substance. C'est ici qu'un plaidoyer pour les rites, les cérémonies civiles et religieuses, les anniversaires, les fêtes de mariage pourraient trouver leur justification.

Ceci encore : cette finalité du désir amoureux, qui court vers son institutionnalisation, dit aussi la faiblesse et la précarité du sentiment amoureux ! Il ne peut se maintenir en l'air, il doit s'exprimer en terme de culture, il doit trouver un lieu sous peine de demeurer utopique. Le théologien devrait ici être en terrain connu puisque la loi de l'incarnation est fondamentale en christianisme.

Il y a donc une sorte d'engendrement, d'ensemencement réciproque entre l'ancien et le nouveau, entre l'amour instituant et l'institution instituée. Ce dialogue entre les requêtes des mondes objectif et subjectif est ainsi le plus sûr garant de la permanence et de l'attraction de l'institution du mariage ! C'est à cette condition que celle-ci peut vraiment rester au service du couple. L'amour voulait s'échapper de l'institution, il est intégré en elle ; l'institution voulait emprisonner l'amour, celui-ci la contraint de se modifier.

4) Le consentement de la personne à l'institution

Le quatrième terme de la généalogie de l'institution est son acceptation par le sujet. Or, ce consentement ne se fera pas sans limitation ni perte. L'idéal devra entrer en histoire, les sentiments apprendre la socialisation. Je peux alors faire l'expérience que l'obstacle crée la valeur, et

que ce dur travail de deuil peut donner accès à une réalité et à une vérité conjugales plus vraies et plus mûres. Cette sorte d'acceptation humble de l'institution, avec les limites et les renoncements qu'elle implique, nous éloigne des thèses subjectivistes, idéalistes ou romantiques, mais il se pourrait bien qu'elle soit la condition de l'humanité authentique de l'amour. Le sujet peut alors reconnaître que l'institution du mariage n'est pas seulement limitante et peut-être frustrante par rapport à l'idéal d'aimer, mais qu'elle est aussi une aide, le moyen pour le désir amoureux de devenir existentiel et de se réaliser en une histoire qui pourrait avoir quelque avenir. S'il en est ainsi, je devrais pouvoir aussi aimer l'institution du mariage comme étant vraisemblablement, encore et toujours, la chance de l'amour du couple.

THESE 6. INSTITUTION DU MARIAGE ET CONJUGALITE VECUE

Dans la perspective de cette réflexion, il est donc possible et demandé de défendre l'institution du mariage. Elle me paraît encore et toujours donner un cadre approprié offrant une chance optimale pour l'amour et pour les couples.

Commentaires

Cette affirmation découle de ce que nous avons dit précédemment de la corrélation entre le désir d'aimer et son institutionnalisation. Si vraiment les requêtes de la personne singulière vivent en symbiose avec le monde institutionnel que nous connaissons, alors événement de l'amour et institution conjugale sont inséparables.

Consentir à l'institution du mariage, c'est finalement parier qu'elle soutient et oriente nos désirs profonds et qu'en ce sens elle n'est pas l'ennemie de l'homme, mais son éducatrice. Dit autrement encore : entrer en institution, c'est entrer en humanité, c'est aussi l'enrichir de mes désirs singuliers, de mes questions et du témoignage que peut constituer mon couple, mon mariage. Finalement, je crois que nous avons moins à critiquer l'institution du mariage que la médiocrité des couples qui vivent en elle et la discrédite. Je pense qu'elle est non seulement éducatrice mais qu'elle est aussi une aide et une chance parce qu'elle offre au couple de s'exprimer en visibilité sociale, et lui donne une forme et un cadre porteur qui permettent aux conjoints de s'adapter l'un à l'autre et de faire une histoire qui, avec le temps, puisse produire du sens.

L'institution du mariage ainsi comprise permet aussi de contrer ces mythes anti-conjugaux qui font rêver de liberté, de plaisir et de beauté, mais qui ne trouvent finalement leur résolution que dans la désillusion et la mort. Il n'est pas interdit de rêver, mais nous devons savoir que la conjugalité concrète est davantage que rêve et utopie. Elle doit manger le

pain quotidien du manque, de l'insatisfaction, de l'égoïsme et, pourquoi ne pas le dire ici, du péché. Je ne dirai pas que l'institution du mariage est sainte, mais qu'elle est saine, parce qu'elle fait barrage à tous ces rêves pervers d'innocence, de transparence, d'immédiateté et de bonheur paradisiaques qui ne sont finalement que des offres de régression ! On pourrait se rappeler ici que le christianisme a condamné le docétisme...

J'ai livré cette réflexion quelque peu ardue parce que j'estime qu'elle peut nous permettre de mieux comprendre ce qui nous arrive lorsque nous formons couple et mieux nous repérer devant les jugements souvent contradictoires qui se disent à propos du mariage. Il existe un mal faire, un mal être, un mal croire. Il existe aussi un mal penser. L'honneur, le fondement et la justification de l'éthique sont d'abord dans l'exigence difficile d'un bien penser, c'est-à-dire qui soit le plus adéquat à son objet. C'était ici l'institution du mariage et la conjugalité vécue.

Je conclus : le couple ne peut vivre longtemps du seul cri passionnel. Il a besoin d'une durée, d'un lieu et d'une fidélité pour inscrire une histoire sensée. L'amour, comme la foi, n'échappent pas à la loi royale de l'incarnation du sens. Dans le monde avant-dernier, l'institution du mariage – tout relative qu'elle soit – me paraît être une chance offerte au couple pour vivre son aventure de manière optimale. Mais il n'en reste pas moins que c'est à chaque couple de désirer le bonheur d'aimer, toujours humble et précaire, de le chercher et de le faire. Nous savons que Quelqu'un d'Autre peut nous y aider.

LE TEXTE DE L'ANCIEN TESTAMENT ET LA PREDICATION CHRETIENNE : QUEL RAPPORT ?

Par Samuel Amsler, Lausanne

Conférence légèrement remaniée prononcée au Premier Colloque de LIRE ET DIRE, Centre de Crêt-Bérard, le 11 juin 1991.

Il n'est pas rare que la question du rapport entre la Bible et la proclamation de l'Évangile soit posée sous la forme vectorielle d'un passage du texte à la prédication. L'homilétique réformée y trouve son compte, elle qui insiste sur le rôle de fondement de la Bible pour la prédication. C'est pour se conformer à cette règle que le prédicateur a l'habitude d'ouvrir son sermon en annonçant le texte biblique qui va guider son message.

Mais ce passage du texte à la prédication n'est que l'aspect visible d'un rapport plus complexe, où le message n'est pas toujours second par rapport au texte. Je ne pense pas ici au procédé douteux qui consiste à chercher un texte-prétexte afin de donner au message qu'on entend délivrer un semblant de légitimité biblique. Mais j'évoque le souci pastoral du prédicateur appelé à transmettre à sa communauté le message dont elle a besoin dans les circonstances où elle se trouve. La prédication ne saurait être un message passe-partout, même lorsqu'elle se fonde sur un texte biblique. Le prédicateur honnête se doit de prendre en compte les destinataires de son message. Sa démarche consiste donc aussi à partir de sa mission de prédicateur de l'Évangile pour aller vers la Bible et notamment vers un texte particulier qui lui servira de guide. Ce passage-là ne se produit pas seulement au moment du choix d'un texte – choix toujours risqué. En fait, il ne cesse de se produire, qu'on en soit conscient ou non, au cours de l'élaboration et de la mise en forme de la prédication, laquelle résulte d'un constant va-et-vient entre le message à délivrer et le texte à méditer.

Qui dit va-et-vient laisse entendre, pour le moins, qu'il y a une distance à franchir. En effet, quelle que soit sa forme rhétorique, la prédication est bien autre chose qu'une leçon d'explication de texte. C'est vrai, elle ne peut... ou plutôt : elle ne devrait jamais se passer d'une approche exégétique du texte, c'est-à-dire d'une écoute renouvelée qui met en question ce que l'on croit avoir compris du texte pour le laisser dire lui-même

ce qu'il veut dire. Mais dans cette démarche, le prédicateur prend avec lui sa communauté pour se laisser mettre en question, lui d'abord, et sa communauté avec lui. Ce choc en retour du texte sur l'auditoire appelle une opération herméneutique qui n'est pas moins périlleuse que le saut d'un bord à l'autre d'une rivière. Tout prédicateur connaît les risques, mais aussi les joies du métier de sauteur !

La distance à franchir ainsi posée, on peut se demander s'il existe quelque part non pas des règles qui dispenseraient le prédicateur de sauter, mais tout au moins des points d'appui qui lui permettent de sauter correctement de la prédication au texte et du texte à la prédication.

On me permettra d'aborder ici cette problématique sous un angle particulier : celui de l'emploi des textes de l'Ancien Testament. Comme lecteur familier de la Bible hébraïque, je suis depuis longtemps fasciné par les ressources homilétiques quasi infinies des textes vétérotestamentaires, mais aussi par le problème complexe que pose leur emploi au service de la prédication de l'Évangile. En me concentrant sur cet aspect de la question, je voudrais encourager les prédicateurs à tenter de sauter... même là où la rivière à franchir est la plus large.

*

* *

Commençons par quelques précisions sur le second terme de notre dialectique : la prédication. Par rapport aux Juifs, des mains de qui l'Église reçoit la Bible hébraïque, il n'est pas superflu de préciser que nous parlons ici de la prédication chrétienne. Sommes-nous vraiment en droit d'utiliser, nous aussi, les textes de l'Ancien Testament pour annoncer l'Évangile ? Ne devrions-nous pas laisser ce droit aux Juifs, eux qui peuvent y entendre directement la parole adressée jadis à leur peuple et qui y trouvent aujourd'hui un miroir révélateur de leur identité juive devant Dieu et dans le monde ? On suit avec émotion et un brin de jalousie, le dimanche matin sur les ondes d'Antenne 2, l'émission télévisée de J. Eisenberg partageant avec un frère juif les richesses que le texte hébraïque recèle pour aujourd'hui. Si frappante que soit cette lecture juive, il serait illusoire de penser qu'elle jaillit de l'Écriture elle-même. C'est une lecture qui scrute le texte à la lumière d'une longue tradition, laquelle, dans le meilleur des cas, ouvre le texte à des dimensions insoupçonnées mais qui, dans beaucoup d'autres cas, consiste à trouver dans le texte des vérités qui viennent d'une tradition ultérieure. Cette méthode est conforme à l'orthodoxie juive, selon laquelle la Tora orale (la tradition) surplombe et déborde la Tora écrite (le texte) et contribue à son constant renouvellement (Hiddoush). Lecture féconde, imaginative, surprenante. Mais, demanderons-nous, qu'en est-il du texte lui-même ? Cette « lecture

infinie » (D. Banon) lui reconnaît-elle le droit de dire ce qu'il veut dire, tout ce qu'il veut dire, mais rien que ce qu'il veut dire ?

Certes, le chrétien ne saurait contester au juif le droit de lire le texte biblique à la lumière de sa tradition. Mais ce n'est pas une raison pour douter de son bon droit de lire, lui aussi, les textes vétérotestamentaires, et de le faire selon sa méthode et à la lumière de sa tradition chrétienne. On sait que le témoignage rendu par les Ecritures à l'Évangile est l'un des thèmes fondamentaux du kérygme chrétien primitif : « Christ est mort pour nos péchés *selon les Ecritures*. Il a été enseveli, il est ressuscité le troisième jour *selon les Ecritures...* » (1 Co 15,3-4 ; cf. Ac 2,14ss. ; Rm 1,2 etc.). L'usage particulier que les auteurs du Nouveau Testament font des citations scripturaires ne nous paraît guère recommandable du point de vue exégétique. Mais ce n'est pas la méthode qui importe ici ; c'est le fait de recourir à l'Écriture qui est déterminant. C'est une manière d'affirmer que l'on ne comprend quelque chose à Jésus et à son Évangile qu'en relation avec l'Écriture. Tel est aussi le sens que l'apôtre Paul reconnaît à l'Écriture quand, le premier, il en parle comme de « l'ancienne alliance » (*palaiā diathèkè* : 2 Co 3,14), formule géniale forgée symétriquement sur celle de « nouvelle alliance » (*kainè diathèkè* : 2 Co 3,6) produite jadis par Jérémie (Jr 31,31) et inscrite dans la toute première liturgie eucharistique (1 Co 11,25 et par.). Encore faut-il laisser à la formule paulinienne sa visée positive : toute « ancienne » qu'elle soit, l'Écriture témoigne d'une « alliance » révélatrice de Dieu (*diathèkè*). Je crois l'avoir montré ailleurs¹, cet usage des Ecritures dans le Nouveau Testament n'est pas un procédé occasionnel destiné à convaincre les seuls lecteurs juifs. C'est un facteur constitutif du témoignage chrétien, même devant un auditoire formé de païens (par exemple devant Corneille, Ac 10,43). Je n'hésite donc pas à affirmer que cette partie hébraïque de la Bible appartient aussi bien à la tradition « chrétienne » qu'à la tradition « juive ». Elle EST-là, comme le Dieu vivant dont elle témoigne EST-là (Ex 3,14), à disposition du peuple qui, tant juif que chrétien, se rassemble pour y entendre la voix de son Maître.

Ceci dit, tentons de donner de la prédication chrétienne, non pas une définition complète – si tant est qu'il en existe une – mais une description fonctionnelle. La prédication chrétienne pourrait être caractérisée par sa visée comme un acte de communication visant à fournir à la communauté réunie une grille de lecture de son existence devant le Dieu qui s'est révélé en Jésus-Christ. Presque toujours, ce Dieu n'est pas un inconnu pour la communauté – même s'il peut l'être encore pour tel ou tel auditeur occasionnel. C'est le Dieu vivant avec lequel la communauté s'est mise en

¹ *L'Ancien Testament dans l'Eglise. Essai d'herméneutique chrétienne*. Neuchâtel-Paris 1960, p. 46.

chemin, dans la suivance de Jésus. Pourtant l'Eglise n'est qu'en chemin ; elle n'a pas atteint la Fin. Aussi Dieu est-il toujours, pour elle comme pour les Juifs d'ailleurs, à la fois connu et in-connu, à reconnaître dans ce qu'il a fait et à découvrir aujourd'hui dans son action salutaire pour demain. Rien de ce qu'il a dit et fait pour se faire connaître n'est sans importance pour ceux qui désirent le re-connaître aujourd'hui et discerner ce qu'il attend d'eux à son service dans le monde. C'est pourquoi l'Ancien Testament n'est pas seulement utile à la prédication de l'Evangile. Il est indispensable au déploiement du message chrétien, dans sa dimension à la fois historique et eschatologique, particulière et universelle.

*
* *
*

Passons maintenant à l'autre terme de notre dialectique. Les textes bibliques peuvent être caractérisés comme des traces écrites, plus ou moins précises et plus ou moins ouvertes, de témoignages oraux rendus au Dieu vivant dans des circonstances particulières et à l'intention d'auditeurs particuliers.

Dans l'Ancien Testaments surtout, on le sait, le texte écrit est rarement premier. Il présuppose très souvent une tradition orale, elle-même issue d'un vécu historique qu'elle transmet et qu'elle fait revivre. Pensons au rôle que jouent les récits de la sortie d'Egypte ou aux perspectives ouvertes par les oracles des prophètes. Cette actualisation spirituelle s'opère aussi par la prière des Psaumes ou par le déroulement du drame de Job. Parler du texte biblique comme d'une trace, c'est faire entendre qu'il n'est qu'une trace laissée par des événements – vécus ou supposés – mais aussi que la trace est suffisante pour faire venir ces événements dans l'actualité du lecteur. Or quelle est la mission du prédicateur sinon de prolonger ce mouvement de transmission jusqu'à ses auditeurs actuels ? On le voit, les textes bibliques sont, eux déjà, des prédications² adressées à des destinataires premiers, dans les circonstances qui ont été les leurs, et dont la trace a été providentiellement conservée à l'intention de nouveaux destinataires, dans les circonstances différentes mais tout aussi particulières qui seront les leurs. Soulignons-le, le texte biblique fournit une trace assez précise pour que le lecteur soit mis au bénéfice d'un vécu qui lui est transmis afin de le mettre en question ou de fortifier sa foi. Mais cette trace reste suffisamment ouverte pour laisser au lecteur un certain jeu dans l'application à la situation qui est la sienne. Je pense ici au rôle inépuisable des Psaumes dans la prière séculaire des Juifs aussi bien que dans celle des chrétiens.

² Cf. W. ZIMMERLI, *Das Alte Testament als Anrede*, München 1956, p. 62-64.

Est-ce à dire que les textes bibliques transcendent l'histoire et deviennent a-temporels, du simple fait qu'ils sont des traces écrites : *verba volant, scripta manent* ? Certes pas, et c'est heureux, sinon le prédicateur se trouverait devant une tâche impossible : celle de faire entrer dans l'actualité de ses auditeurs un texte qui serait de nature éternelle. Au contraire, c'est parce que les textes de la Bible sont traces de messages adressés à des auditeurs en situation particulière qu'ils peuvent et qu'ils veulent rejoindre les auditeurs dans la situation qui est aujourd'hui la leur. En cela aussi, la prédication s'inscrit dans le prolongement direct du mouvement de communication opéré par les textes bibliques. Certes, et c'est important, les circonstances changent, tant du côté des hommes interpellés que du côté de Dieu qui, depuis les temps de l'ancienne alliance, a pris une initiative salutaire nouvelle, l'envoi de son Fils. Il appartient donc au prédicateur chrétien d'opérer une re-lecture du texte, une de plus après toutes celles dont témoigne déjà le texte, et de le faire à la lumière de ce nouveau contexte de communication. J'ai nommé ailleurs cette opération « l'analogie des situations »³. Elle consiste à dégager le « front polémique » du texte véterotestamentaire dans la situation où il a été fixé par écrit pour le transposer dans la situation homilétique actuelle. Ce passage ne s'opère pas pour chaque texte isolément, mais par une réflexion sur l'ensemble de la confession de foi dont chaque texte contribue à mettre un élément en relief.

Ainsi le texte biblique n'est-il pas autre chose qu'une sorte de prédication « mise en conserve écrite » afin de redevenir, dans de nouvelles circonstances, une parole vivante pour de nouveaux auditeurs⁴.

*

* * *

Avant d'en venir au contenu même du message proclamé par l'Ancien Testament, je voudrais attirer l'attention des prédicateurs sur les ressources rhétoriques que constitue la diversité des genres littéraires de l'Ancien Testament. Commandements et lois casuistiques, oracles et visions prophétiques, louanges et plaintes, sentences métaphoriques et allégories, récits de tout genre : étiologie, récit mythique, épopée, mémoire autobiographique, chronique, etc., autant de registres différents. Cette diversité formelle, susceptible de toucher les auditeurs les plus distraits, ne devrait pas se noyer dans la monotonie d'un « discours reli-

³ Cf. "L'Ancien Testament et la prédication de l'Évangile", in *Pratique et Théologie. Volume publié en l'honneur de Claude Bridel* (P. GISEL éd.), Genève 1989, p. 138.

⁴ C'est pourquoi, à mon sens, le prédicateur ne devrait pas laisser entendre qu'il prêche sur un *texte* ("le texte du jour"), mais qu'il transmet une *parole*, celle qui est dans le texte.

gieux ». On sait les tentatives récentes de prédications narratives qui cherchent à respecter la forme littéraire du récit avec ses sous-entendus, ses suspenses, sa dynamique. J'entendais récemment une étonnante prédication où Jonas lui-même, se présentant comme le remplaçant occasionnel du pasteur du lieu, venait raconter l'aventure cuisante qu'il venait de faire à Ninive ! On m'a rapporté qu'une paroisse vaudoise avait eu la chance de découvrir en chaire, un dimanche matin, la peu recommandable Gomer, s'émerveillant d'être aimée, malgré toutes ses infidélités, par son prophète de mari, Osée, le témoin de l'amour indéfectible de Dieu.

Mais pourquoi la prédication, parfois, ne se ferait-elle pas prière, en se laissant mettre en forme par un psaume : « Ce matin, mes frères, j'ai quelque chose sur le cœur. Ce n'est pas à vous que j'aimerais le dire mais, avec vous, à Dieu lui-même. Car décidément, je n'arrive plus à le comprendre. Pourquoi, Dieu, pourquoi nous laisses-tu nous débattre tout seuls ? Pourquoi ne viens-tu pas à notre secours ? Et pourtant, nous savons que tu es fidèle. Alors... ? » C'est la forme rhétorique que nous proposent les Psaumes. Elle donne voix aux questions que tant de croyants se posent aujourd'hui sans oser se les avouer. Au prédicateur de leur donner voix et de les mettre en forme selon la structure exploitée par le psaume. Car à la manière souvent audacieuse dont le psaume interpelle Dieu, on découvre qui il est et ce qu'on peut attendre de sa grâce.

Autre registration possible : alors que je travaillais à mon commentaire sur le livre de Zacharie, je me suis risqué, un dimanche, à prêcher sur la troisième vision du prophète (Za 2,5-11). Voici comment j'ai ouvert mon sermon : « Mes frères, cette nuit, j'ai eu une vision (voir Za 1,8a). C'était curieux ! (en hébreu : *hinneh*, v. 5a). J'ai vu un géomètre, avec sa perche rouge et blanche à la main, qui partait au travail. Il avait l'air pressé de sortir de ville. Où allait-il ? J'ai remarqué qu'il se mettait à faire le tour de la ville, à l'extérieur, là où se dressaient les anciennes murailles. Il commençait à prendre des mesures, en long et en large... » Je sentais l'auditoire intrigué et légèrement inquiet : voilà encore un de ces visionnaires charismatiques ! Alors, par touches progressives, j'ai peu à peu levé le voile : c'était à Jérusalem ; ça se passait après notre retour d'exil à Babylone, alors que la ville n'était plus protégée par ses anciens murs de défense, situation inconfortable pour une ville de cette importance... Finalement, je me présentais : « je suis Zacharie, fils de Bérékya, petit-fils de Iddo – et c'est là ce que je raconte dans mes mémoires, au chapitre 2 ». Ouf de soulagement dans l'auditoire ! Mais la vision était maintenant là, présente à chacun, fascinante, donnant à penser, invitant l'Eglise et chaque croyant à vivre comme une « ville ouverte » (v. 8), sans autre protection que celle de son Seigneur, ce « rempart de feu » (v. 9).

A vrai dire, je n'ai jamais osé emprunter du haut de la chaire le genre littéraire audacieux de l'oracle prophétique, où c'est Dieu lui-même

qui parle en JE et qui interpelle l'assemblée en TU. « Toi, paroisse de tel et tel village, Je sais la part que Tu prends à mon Evangile. Mais serais-Tu aveugle pour ne pas remarquer que Tu restes à mi-chemin, etc. ? » Il en est un, on le sait, qui a osé le faire, car il en avait l'autorité, et nous pouvons en répercuter les paroles, celles d'un ambassadeur revêtu de l'autorité même du Dieu qui l'envoie : « Mais Moi, je vous dis... » Ou encore : « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, c'est Moi qui vous ai choisis... » Pour rester modeste, notre prédication n'a pas besoin de devenir pâle ou timide !

*

* *

Venons-en au problème central, celui du saut herméneutique spécifique à opérer entre les textes de l'Ancien Testament et l'annonce de l'Evangile de Jésus-Christ.

Et d'abord, ce saut est-il toujours possible ? Certains textes ne nous conduisent-ils pas dans une impasse par l'image étrange, voire scandaleuse, qu'ils nous transmettent de Dieu ? A cette grave question, je réponds volontiers avec l'auteur de l'épître aux Hébreux qui caractérise la parole de Dieu aux pères au moyen de deux adverbess : « *Polymerôs kai polytropôs* » (Hb 1,1), c'est-à-dire : « A bien des reprises et de bien des manières », comme le traduit la TOB. J'entends ce caractère partiel et multiforme à deux niveaux.

D'abord, c'est vrai dans ce que disent les textes, chacun pour sa part et chacun dans son langage. Dans ce chœur de témoins, il y a des voix prudentes et d'autres qui s'aventurent loin des orthodoxies. Nous ne sommes pas en présence d'un traité de dogmatique mais d'un défilé de témoins qui parlent tous du même Dieu, saint et unique, mais sans jamais prétendre en avoir fait le tour. Il nous disent un trait de son visage, et encore un trait qu'ils n'ont fait qu'entrevoir à la lumière de ce qui s'est passé ou de ce qu'on leur a rapporté. Mais ce trait les frappe et ils tiennent à le communiquer à d'autres, engagés comme eux dans l'aventure de la foi. Et comment pourrait-on jamais faire le tour d'un Dieu qui, ils en sont convaincus, n'a pas fini d'agir et de se faire re-connaître ?

Mais c'est vrai aussi à un second niveau, qui n'est pas dans ce que les textes disent, mais dans ce qu'ils *veulent dire* à leurs lecteurs. Les textes ont été rédigés, comme des lettres, à l'intention de destinataires en situation particulière. Aussi n'est-ce pas tant ce que le texte en soi dit qui est important, mais ce que le texte *veut dire* à ses lecteurs. Par exemple, le livre de Josué, avec ses récits de guerres de YAHWEH, fait d'énormes difficultés au lecteur chrétien. Mais il faut savoir que ce livre fait partie de « l'historiographie deutéronomiste », achevée au lendemain de la ca-

tastrophe nationale de 587, et destinée aux exilés, écrasés par le malheur. En racontant comme il le fait les circonstances de l'entrée en Canaan, avec ses succès et ses revers, le livre de Josué est une prédication narrative qui évoque l'avenir à travers sa fresque du passé : c'est en écoutant la voix de Dieu dans la loi que, vous aussi, vous entrerez de nouveau un jour dans le pays ! En exigeant le *Hérem* sur les Cananéens, Dieu n'est pas une divinité sanguinaire car, à l'époque du texte, il y a longtemps que les Cananéens n'existent plus ! Mais par ce trait narratif, le témoin biblique veut dire aux exilés que leur salut ne sera jamais dans le mélange des religions mais dans le retour au Seigneur unique du ciel et de la terre.

Ayant dit cela, je ne prétends pas que l'Ancien Testament dit tout l'Evangile – ce ne serait plus l'Ancien Testament ! Mais je dis que l'Ancien Testament ne nous trompe pas quand il nous présente le Dieu vivant comme il le fait, et souvent de manière tout à fait surprenante. C'est plutôt nous, je crois, qui avons de la peine à sonder les dimensions insoupçonnées de l'Evangile, où se condense de manière unique la révélation de Dieu. C'est pourquoi cet Evangile a besoin non seulement des témoignages du Nouveau Testament, concentrés sur l'événement à la fois le plus révélateur et le plus mystérieux, mais encore de la foule des textes de l'Ancien Testament qui diffractent en couleurs vives et contrastées la lumière blanche de l'Evangile.

ITINERAIRES DE LA THEOLOGIE PRATIQUE PROTESTANTE ALLEMANDE

par Bernard Reymond, Lausanne

Tous les manuels de théologie pratique, ou presque, se plaisent à saluer en SCHLEIERMACHER le père de cette discipline. Il l'est incontestablement pour la théologie pratique d'expression allemande, à défaut de l'avoir été à ce point pour celle d'expression française¹. Mais comme plusieurs auteurs récents ont eu raison de le rappeler², SCHLEIERMACHER n'est pour autant ni l'inventeur de cette expression ni le fondateur de cette discipline.

1. PREDECESSEURS

Deux antécédents remontant au temps de la Réforme méritent d'être rappelés ici :

a) D'abord LUTHER qui s'exprimait entre autres ainsi : « *Vera theologia est practica, et fundamentum ejus est Christus, cujus mors fide apprehenditur. Omnes autem hodie qui non sentiunt nobiscum, et non habent doctrinam nostram, faciunt eam speculativam* »³. Le sens de l'adjectif « pratique » n'est évidemment pas le même aujourd'hui qu'il était au temps de Luther. Le réformateur partageait sur ce point la conception médiévale qui voyait d'abord dans la théologie ce que FARLEY appelle un *habitus*, c'est-à-dire une sagesse conjuguant connaissance et orientation de l'âme vers Dieu ou, comme il le dit encore, « une disposition cognitive et une orientation de l'âme, une connaissance de Dieu et de ce qu'il révèle » (p. 35). C'est dans le même sens que le scolastique luthérien David

¹ Cf. mes remarques à ce propos dans "Théologie et pratique dans les théologies pratiques francophones", in *Pratique et théologie*, coll. publié en l'honneur de Claude Bridel, Genève, Labor et Fides, 1989, 163-181.

² Cf. en particulier E. FARLEY, *Theologia. The Fragmentation and Unity of Theological Education*, Philadelphia PA, Fortress, 1983 ; D. RÖSSLER, *Grundriss der Praktischen Theologie*, Berlin, de Gruyter, 1986.

³ « La théologie véritable est *pratique*, et son fondement est le Christ dont la mort s'apprehende par la foi. Tous ceux donc qui aujourd'hui ne partagent pas notre sentiment et ne professent pas notre doctrine la rendent *spéculative* ». Les soulèvements ne sont pas de Luther.

HOLLAZ (1648-1713) pouvait écrire au XVII^e siècle : « *Theologia est scientia eminens practica* ». Ni LUTHER ni HOLLAZ, on le remarquera, ne parlaient de « théologie pratique » au sens où nous l'entendons aujourd'hui, c'est-à-dire comme d'une sous-discipline de la théologie. C'est la théologie dans son ensemble qu'ils qualifiaient de pratique et, indice non moins significatif, LUTHER réservait la qualification de « spéculative » pour la théologie dont il ne voulait justement pas : celle qui à ses yeux n'était pas en prise directe sur le Christ tel que la foi seule peut l'appréhender, donc une théologie partielle, incomplète et mal orientée. Pour que l'expression « théologie pratique » se mette à désigner un secteur particulier de la théologie, il faudra d'abord que s'impose l'idée selon laquelle la théologie « spéculative » est première par rapport à la théologie « pratique » – ces deux adjectifs ayant alors un sens très différent de celui que LUTHER leur donnait.

b) On attribue volontiers à SCHLEIERMACHER la subdivision de l'organon théologique en trois disciplines à la fois distinctes et complémentaires : théologie « philosophique », théologie « historique » et théologie « pratique ». C'est oublier le précédent d'Andreas HYPERIUS (1511-1564), professeur à Marbourg, dont le rôle dans la structuration de la théologie protestante immédiatement après la Réformation est presque aussi important que celui de MELANCHTHON. Il a publié en 1556 un important ouvrage en quatre volumes intitulé *De recte formando theologiae studio*. HYPERIUS y proposait de répartir l'enseignement de la théologie selon trois domaines distincts : étude de la Bible, de la doctrine et de tout ce qui touche à la vie chrétienne, tant individuelle que collective. Avec cette troisième orientation, son souci était de développer les compétences pratiques des futurs pasteurs, ce qui supposait aussi que la vie chrétienne puisse devenir comme telle objet d'une étude distincte de celle des Écritures ou de la doctrine. Très significativement, le quatrième volume de son opus magnum était tout entier consacré à la *gubernatio ecclesiastica* (gouvernement, voire pilotage de l'Eglise) et s'occupait de problèmes de droit ecclésiastial, de pédagogie et de liturgique.

2. PIETISME ET AUFKLÄRUNG

FARLEY consacre plusieurs pages de son étude sur le devenir des études de théologie à l'influence que le piétisme a eue sur leur conception et leur organisation. C'est le piétisme qui s'est mis à distinguer entre les choses qu'il faut *savoir* (la doctrine) et leur *application* à la vie des individus et des communautés. Une telle distinction ne pouvait que plaire à l'Aufklärung. Elle eut sur le moment beaucoup de succès en Allemagne et, par la volonté des Bernois, entraîna une réorganisation des études de

théologie à Lausanne⁴. Mais tandis que l'*Aufklärung* était portée à l'interpréter dans le sens où la théologie « théorique », qui a pour tâche l'étude des doctrines spéculatives, est première et déterminante, et où la théologie « pratique », chargée d'envisager leur application au vécu des individus et des communautés, n'est finalement que la conséquence des principes posés par la théologie théorique, le piétisme inversait cet ordre de priorité : l'enseignement de la doctrine ayant essentiellement pour but l'éveil de la piété et l'épanouissement de la religion, la théorie se trouvait subordonnée aux fins poursuivies par la pratique. Non sans conséquences pour la « pratique » elle-même : dans les facultés de théologie, elle se trouvait ainsi réduite à l'enseignement des voies et moyens par lesquels l'action pastorale peut concourir à cet éveil et à cet épanouissement de la sensibilité pieuse.

L'expression « théologie théorique » ne tarda pas à disparaître de l'horizon académique. Est-ce une conséquence du soupçon de superfluité que la conception piétiste faisait implicitement planer sur toute conception trop « théorique » de la foi, ou bien les excès d'intellectualisme auxquels succombèrent parfois certains tenants de la théologie « théorique » finirent-ils par la discréditer ? C'est bien possible. Mais la distinction qui avait donné lieu à l'usage de ces deux adjectifs ne disparut pas pour autant ; elle fit école tout au long du XIX^e siècle dans un vocabulaire différent et mieux adapté aux problèmes auxquels elle était censée faire droit : on se mit à distinguer entre théologie et religion – le terme religion étant alors chargé de désigner la foi (ou l'incrédulité) vécue, et la théologie la formalisation réflexive et systématique dont cette religion peut être l'objet.

Ainsi la nouveauté de l'apport que la théologie allemande doit à SCHLEIERMACHER ne tient ni à la répartition de la théologie en trois champs d'investigation distincts, ni au souci de faire droit à des préoccupations « pratiques », mais à son parti d'élever désormais la théologie pratique au rang de discipline académique à part entière et au programme qu'il lui a assigné.

3. L'APPORT DE SCHLEIERMACHER

La définition la plus courte que SCHLEIERMACHER a donnée de cette discipline désormais distincte est à elle seule tout un programme : elle doit être une « théorie de la pratique ». Le contraste avec ce que l'on entendait jusqu'alors par « théologie pratique » est patent : sa fonction n'est plus d'appliquer à des situations particulières les conséquences des grandes affirmations que la théologie philosophique ou spéculative définit

⁴ Cf. art. cité note 1.

du haut de son empyrée, ni son contenu la seule dispensation de conseils pratiques à l'usage des pasteurs à l'oeuvre sur le terrain. Sa fonction première est de formuler des règles générales pour le service et le gouvernement de l'Eglise, autrement dit des règles qui permettent de considérer les cas particuliers dans l'horizon d'une certaine généralité, sous l'angle des principes qui doivent régir ce service et ce gouvernement. Cette manière d'envisager les choses est ce que SCHLEIERMACHER appelait « esprit scientifique ».

« Tous les préceptes de la théologie pratique ne peuvent être que des expressions générales, dans lesquelles l'art et la manière de leur application à des cas particuliers ne sont pas prédéterminés », écrivait-il dans la troisième et dernière partie de son *Encyclopédie théologique*⁵ (2e éd. § 265), qui est précisément consacrée à définir la visée et les tâches de la théologie pratique. Ou encore : « Les préceptes de la théologie pratique ne peuvent être exprimés que de manière relative et non déterminée par une situation, du moment qu'ils ne deviennent positifs et précis que par le caractère individuel de tout cas concret et seulement en fonction de lui » (1e éd. § 12). Raison pour laquelle SCHLEIERMACHER pouvait affirmer au § 258 : « La théologie pratique n'a de raison d'être que pour ceux qui réunissent en eux *l'intérêt pour l'Eglise et l'esprit scientifique* »⁶ – « l'intérêt pour l'Eglise » tenant ici aux « sentiments de plaisir et de déplaisir » que l'on peut éprouver pour l'état de l'Eglise (nous dirions aujourd'hui à la satisfaction ou à l'indignation qu'elle nous inspire) à un moment donné de l'histoire, et « l'esprit scientifique » une activité réflexive préparant à une action réfléchie (ce qui la distingue radicalement de « l'activisme qui ne cherche pas la connaissance et dédaigne les règles »).

C'est dans ce sens que SCHLEIERMACHER pouvait concevoir la théologie pratique comme une « science » du service et du gouvernement de l'Eglise⁷. Ce qui signifie que, pour lui, la théologie pratique se constitue dans l'établissement d'une constante corrélation entre la prise en considération des contingences et leur mise en relation avec les exigences posées

⁵ J'en emprunte la version française à la traduction établie par Bernard KAEMPF, de Strasbourg. Cette traduction est actuellement en révision avant d'être publiée par les éditions Labor & Fides.

⁶ Je souligne.

⁷ Il a effectivement traité d'abord du service, ensuite seulement du gouvernement. Lui-même affirme que cet ordre n'a pas d'importance. Il n'est pourtant pas aussi innocent qu'il le dit. Dans sa perspective ecclésiologique et confessionnelle, le service de l'Eglise, qui s'exerce à l'échelon de la paroisse, est effectivement premier, constitutif de l'Eglise. Le gouvernement, qui englobe toutes les paroisses d'un pays ou d'une région, n'est jamais que l'art de rendre possible dans les meilleures conditions l'exercice de ce service primordial dans l'ordre des institutions ecclésiales.

par les principes – contingences et principes ne cessant de s'influencer réciproquement dans un mouvement de va-et-vient toujours recommencé.

4. L'HERITAGE DE SCHLEIERMACHER

Ainsi, au premier terme d'une évolution qui avait vu l'éclatement de la théologie en diverses disciplines distinctes les unes des autres et de plus en plus tentées par leur autonomie les unes par rapport aux autres - une évolution qui interdisait donc à la théologie d'être encore dans son ensemble une « *scientia eminens practica* » –, SCHLEIERMACHER aboutissait à mettre en place une nouvelle cohérence entre les principaux secteurs de la théologie et conférait à celui d'entre eux qui seul, maintenant, s'appelait « pratique » la dignité d'une discipline à part entière, dotée d'un programme spécifique, tout en restant étroitement solidaire des deux autres secteurs « philosophique » et « historique » en lesquels il répartissait le reste de l'activité théologique.

« Père de la théologie pratique », SCHLEIERMACHER n'a pourtant jamais enseigné cette discipline comme telle ni demandé que l'on créât pour lui une chaire correspondante. De son vivant, la tripartition de l'*Encyclopédie théologique* est restée une proposition de synthèse et de réorganisation. Mais ce petit traité d'introduction aux études de théologie ne tarda pas à rencontrer une telle audience qu'il entraîna bientôt un peu partout en Allemagne la création de chaires de théologie pratique au sens qu'il avait donné à cette expression. La création et/ou l'extension de telles chaires répondaient en effet à deux attentes conjointes : a) celle des théologiens chargés jusque là d'enseigner une théologie pratique au sens de la dispensation d'un certain savoir-faire pastoral et qui se trouvaient tout heureux de pouvoir enfin constituer leur enseignement en une véritable discipline académique, érigée au rang de science spécifique; b) celle des autorités ecclésiastiques et politiques toujours plus soucieuses de pouvoir compter sur un corps pastoral de mieux en mieux formé pour faire face aux exigences de l'heure.

Pour le dire dans une perspective légèrement différente, la formulation d'un programme de théologie pratique tel que le proposait SCHLEIERMACHER correspondait à la nécessité de faire face à deux faits également perturbateurs : a) l'évolution du monde occidental qui obligeait l'ensemble de la théologie à se resituer en fonction de changements affectant l'ensemble de la société; b) le sentiment de désécurisation, voire de déstabilisation qui en résultait pour de nombreux fidèles et pasteurs, d'où la nécessité de redéfinir les modes d'une présence ecclésiastique et pastorale susceptible de les aider à retrouver leur assiette parmi leurs contemporains.

5. L'APPORT DE NITZSCH

La manière dont le programme de théologie pratique esquissé par SCHLEIERMACHER a été mis en œuvre par ses après-venants correspondait-il effectivement à ce qu'il avait entrevu, ou bien ses successeurs ont-ils trop cédé à la pression des circonstances socio-culturelles et l'ont-ils indûment amputé de toute une partie de son ambition première ? Les témoins actuels de la théologie pratique en Allemagne leur reprochent volontiers d'en avoir restreint l'horizon qui, englobant chez SCHLEIERMACHER l'ensemble de la vie chrétienne dans toutes ses manifestations, à commencer par tout ce qui touche à l'éthique, ne serait plus chez eux que celui des préoccupations strictement ecclésiastiques et pastorales. On peut en discuter, non sans se demander également dans quelle mesure ces critiques actuels des après-venants n'en appellent pas à un SCHLEIERMACHER plus imaginaire que réel.

Le fait est que, dès le milieu du siècle dernier, en Allemagne, les perspectives « scientifiques » que SCHLEIERMACHER avait ouvertes à la théologie pratique se sont concrétisées de manière plus spécifique dans trois directions : l'homilétique, la catéchétique et la poiménique⁸. L'un des principaux artisans de cette structuration de la théologie pratique en discipline académique est Carl Immanuel NITZSCH (1787-1868), d'abord systématien à Bonn, puis titulaire de la chaire de théologie pratique de l'Université Humboldt, à Berlin. Les mêmes théologiens qui en appellent aujourd'hui à l'ouverture de SCHLEIERMACHER contre les rétrécissements que ses successeurs auraient imposés à l'horizon de la théologie pratique accusent volontiers NITZSCH d'avoir contribué plus que tout autre au repli de cette discipline sur les seuls problèmes ecclésiastiques et pastoraux. Mais ce procès d'intention est-il équitable ? Là encore, on peut se permettre d'en douter.

NITZSCH reste en tout cas l'auteur d'un ouvrage qui, lui aussi, a fait date : *System der praktischen Theologie*, 3 vol., Bonn 1847-1867. Il nous intéresse surtout par le souci qu'il manifeste de penser la théologie en fonction du contexte socio-culturel en devenir au cours du XIXe siècle. Comme l'a très bien montré Reinhardt SCHMIDT-ROST dans une étude sur l'enseignement de la théologie pastorale au siècle dernier⁹, l'un des aspects les plus significatifs de l'inflexion que NITZSCH a imposée à la théologie pratique est d'avoir fait de la cure d'âme un objet de recherche et d'enseignement (une *Seelsorgelehre*). Le « souci des âmes » n'était pas

⁸ De poimèn, le berger.

⁹ *Seelsorge zwischen Amt und Beruf. Studien zur Entwicklung einer evangelischen Seelsorgelehre seit dem 19. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.

nouveau comme tel dans l'horizon de la formation pastorale. Le Réveil, en particulier, insista beaucoup sur son importance. Mais tandis que le Réveil et de larges milieux du protestantisme continuaient dans ce domaine à faire confiance aux vertus du dévouement et de la piété, NITZSCH (mais aussi des « praxologues » comme Christian PALMER, Arthur DREWS et d'autres) a voulu asseoir la pratique de cette cure d'âme sur une réflexion de type scientifique (au sens de SCHLEIERMACHER), donnant lieu à un enseignement susceptible de faire des pasteurs, non des charismatiques de la visite pastorale, mais des professionnels bien formés pour l'exercice de cette activité spécifique de leur ministère.

Quant à la seule poiménique, la mise en oeuvre de ce programme appelle deux remarques touchant au contexte dans lequel il a pris son essor :

a) Revivaliste ou scientifique, la promotion de la cure d'âme individuelle correspondait à une révision assez fondamentale de la conception implicite que l'on se faisait de la manière dont l'action de Dieu s'articule à notre réalité. Tandis que les siècles précédents situaient volontiers le lieu de cette articulation dans la nature ou dans les corps constitués de la société humaine (Eglise, corporations, ordres monastiques, etc.), les chrétiens du XIXe siècle ont été de plus en plus portés à voir Dieu essentiellement à l'oeuvre dans l'intimité des individus, dans l'intériorité profonde des subjectivités individuelles. Dès lors, c'est sur cet aspect-là de la réalité humaine que devait porter essentiellement l'activité des pasteurs. Comme le montrent les lettres que les étudiants en théologie du XVIIIe siècle écrivaient à leurs familles, les futurs pasteurs des siècles précédents s'intéressaient avant tout à l'homilétique; maintenant ils devenaient toujours plus attentifs aux différents aspects de la cure d'âme individualisée. D'où le succès des théologies pastorales qui, comme celle de VINET, véritable nouveauté à l'époque sur ce point, se sont attachées à différencier et décrire dans le détail les différentes catégories de personnes auxquelles la cure d'âme peut être destinée, avec leurs diverses particularités de tempérament, de foi ou même d'incrédulité.

b) Dans cette perspective, les bons sentiments, la bonne volonté, le dévouement ou la piété des pasteurs ne suffisaient plus à assumer une tâche pareille. D'où la nécessité de les préparer à l'exercice de cet aspect particulier, mais primordial, de leur ministère en les équipant d'un certain nombre de connaissances susceptibles de rendre plus efficace l'aide qu'ils étaient censés accorder aux individus objet de leur pastorale dans la gestion de leur relation intime avec Dieu. Considéré sous cet angle, l'enseignement de la théologie pratique vise donc à former des professionnels qui deviennent pour ainsi dire des spécialistes de la subjectivité individuelle. Ce qui a conduit les auteurs de théologies pratiques à

s'intéresser de très près, dès la fin du siècle, aux découvertes de la psychologie expérimentale¹⁰.

6. DANS LES REMOUS D'UNE ÉPOQUE

Le développement de la théologie pratique en Allemagne dès la moitié du XIXe siècle se caractérise ainsi de quatre manières au moins :

a) Son modèle dominant est étroitement tributaire d'une certaine conception du pastorat qui, professionnalisé comme nous venons de le voir, n'en demeure pas moins une fonction dominante de la vie ecclésiale, donc une figure-clef de la théologie pratique.

b) Suite aux avancées « scientifiques », donc aux connaissances de caractère empirique, qui favorisent son essor et son renouveau, la théologie pratique se situe toujours plus nettement à l'articulation du théologique et du religieux. Comme l'a montré Volker DREHSEN au gré d'une volumineuse étude systématique et historique sur les conditions dans lesquelles une théologie pratique digne de ce nom est susceptible de se constituer¹¹, le religieux devient même le terrain spécifique de ses enquêtes et de ses interventions (DREHSEN passe en revue surtout les conceptions de NITZSCH, DREWS, STAHL, RITSCHL et TROELTSCH, pour aboutir à la conclusion que, si NITZSCH reste trop tributaire du rétrécissement ecclésial que j'ai signalé plus haut, TROELTSCH est à son sens le théologien qui a le mieux circonscrit le terrain propre de la théologie pratique – un terrain qui n'est plus celui des seules activités spécifiquement ecclésiales, mais celui de la religion dans son acception la plus largement ouverte aux diverses manifestations de la culture).

c) Simultanément, toujours dans la foulée de SCHLEIERMACHER, la théologie pratique allemande de cette époque demeure fidèle à l'idée que l'un des buts essentiels de toute pastorale est encore et toujours de « rassembler le troupeau ». Mais, avec SCHLEIERMACHER encore, les représentants de cette discipline sont de plus en plus conscients des décrochements qui se manifestent entre Églises et société, de la nécessité aussi de distinguer l'Église de son encadrement étatique. D'où de nombreux

¹⁰ Inflexion identique et très nette dans le domaine de théologie pratique francophone entre 1895 et 1920 : la montée en force de la psychologie religieuse, avec des hommes comme Théodore FLOURNOY, Gaston FROMMEL, Georges FULLIQUET, Charles DURAND-PALLOT, Georges BERGUER, Ernest MURISIER, Emile LOMBARD, Henri BOIS, etc. Cf. B. REYMOND, "Quand la théologie de la Faculté de Genève était tentée de virer à la psychologie religieuse", in *Actualité de la Réforme*, Genève, Labor & Fides, 1987, 191-206.

¹¹ *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie. Aspekte der theologischen Wende zur soziokulturellen Lebenswelt christlicher Religion*, 2 vol., Gütersloh, Mohn, 1988.

développements sur la notion de *Volkskirche* (qui ne se recouvre pas exactement avec la notion parallèle et francophone de « multitudineisme »¹²). Or la *Volkskirche* est une notion relevant d'une certaine vision de ce que l'Eglise peut et doit être dans la société, mais elle est aussi à de nombreux égards une réalité sociologique, passible d'enquêtes de caractère empirique. Elle se situe pour ainsi dire à l'articulation de l'Eglise et de la société, tout comme la théologie pratique est à l'articulation du théologique et du religieux. Elle constitue par conséquent un terrain particulièrement fécond pour le déploiement d'une théologie pratique, surtout dans l'horizon très situé de la *Vermittlungstheologie* et du *Kulturprotestantismus* qui tenaient à ce moment-là le haut du pavé en théologie protestante allemande.

d) Fidèles à l'idée de SCHLEIERMACHER selon laquelle la théologie pratique a d'abord pour but de faire la théorie du « service de l'Eglise », les représentants de cette discipline n'ont pas laissé de porter leur attention sur deux évolutions interdépendantes : celle de l'action pastorale et celle de la société. Que l'exercice du ministère pastoral doive s'adapter aux changements du contexte dans lequel il s'exerce allait pour ainsi dire de soi. Mais en plus, les maîtres de cette discipline ont espéré qu'un ministère mieux adapté aux exigences de l'heure aurait aussi pour effet d'influencer notablement l'évolution de la société, en tout cas celle de ses mœurs – ce qui était bien dans la visée qu'entretenait la notion de *Volkskirche* et correspondait à la situation d'Eglises qui, comme celles d'Allemagne, avaient encore prise sur l'ensemble des populations, ou presque.

7. LA PROTESTATION DE LA THEOLOGIE DIALECTIQUE

Comme P.-L. DUBIED l'a justement rappelé lors du colloque au cours duquel les présentes réflexions ont été proposées, l'un des derniers grands représentants de ce modèle-là de théologie pratique a été Friedrich NIEBERGALL (1866-1932). C'est en tout cas lui que les représentants de la théologie dialectique ont pris le plus vivement à partie dès le lendemain de la première guerre mondiale, de manière souvent sommaire et fort injuste d'ailleurs. La théologie dialectique a en effet voulu rompre délibérément avec tout le courant de théologie pratique dont nous venons de survoler rapidement les itinéraires tout au long du XIXe siècle. BARTH, THURNEYSSEN et leurs émules ont reproché à cette théologie dont ils ne voulaient plus de faire trop confiance à la *Kultur* et pas assez à la Parole de Dieu, de trop s'assujettir à l'une et donc pas assez nettement et inconditionnellement à l'autre. A quoi s'ajoutait une prise de conscience que les

¹² Cf. les différentes contributions contenues sur ce sujet dans le 1er Cahier de l'IRP.

effondrements culturels de la première guerre mondiale venaient de rendre particulièrement aiguë : du moment que l'influence des pasteurs n'avait pas réussi à conjurer la barbarie qui venait de se déchaîner, toutes les espérances que permettait d'entretenir la notion de *Volkskirche* n'étaient finalement que des leurre, qu'une vaine illusion découlant d'une malheureuse confusion entre l'Évangile et la culture.

Mais la conséquence d'un tel parti de tout faire dépendre de la seule notion de Parole de Dieu ne s'est pas fait attendre : le centre de gravité de la théologie pratique s'est déplacé de la poïménique à l'homilétique, et l'homilétique elle-même s'est trouvée amputée de toute réflexion sur la rhétorique (accusée d'être un artifice trahissant la méfiance du prédicateur envers la capacité de la Parole d'être convaincante par elle-même), donc sur la théorie de la communication, pour devenir essentiellement une entreprise de redressement doctrinal. Dès lors, les autres branches de la théologie pratique dans son acception la plus répandue n'ont plus été que des prolongements de la prédication : la cure d'âme est devenue une prédication individualisée¹³, et la catéchèse une prédication à caractère pédagogique.

Abrupte, parfois même tonitruante, cette rupture de la théologie dialectique avec les théologies pratiques qui l'avaient précédée n'a pourtant pas été aussi cardinale que ses mentors l'imaginaient : dans la foulée de SCHLEIERMACHER et de NITZSCH, mais aussi par la force acquise du rôle prépondérant qu'elle accorde à la notion de Parole, donc à la prédication, la théologie pratique de tendance dialectique a continué de voir dans le pasteur un personnage-clef de sa réflexion et du dispositif stratégique à mettre en place pour bien assurer l'articulation de Dieu et du monde; et du moment que, dans cette perspective, la pastorale est un prolongement individualisé de la prédication, l'individu demeure en fait le lieu privilégié de cette articulation. Or tel est précisément le point décisif à propos duquel les maîtres actuels de notre discipline en Allemagne tiennent à se distancer de leurs prédécesseurs : ils sont en quête d'une théologie pratique moins axée sur les problèmes strictement ecclésiastiques et pastoraux, donc en prise plus directe sur ceux de la culture et de la société – cela par-delà les divergences qui les opposent par exemple quant aux options politiques qu'implique le fait de prendre en considération un horizon considérablement plus élargi que celui de leurs prédécesseurs.

¹³ C'est l'un des traits essentiels de E. THURNEISEN, *Doctrine de la cure d'âme*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1958. Mais comme l'a signalé R. BOHREN, *Prophetie und Seelsorge – Eduard Thurneysen*, Neukirchen, Neukirchener V., 1982, sur ce point sa pratique pastorale n'a pas correspondu à son enseignement – parce qu'elle ne le pouvait pas !

8. REMARQUES FINALES

Au terme de ce survol, nous devons bien reconnaître que, pendant la même période, les titulaires des chaires de théologie pratique dans nos facultés protestantes francophones sont restés pour la plupart très en retrait de l'ampleur avec laquelle leurs pairs allemands ont cherché à envisager les problèmes de leur discipline. Ils se sont contentés le plus souvent de continuer à dispenser une sagesse et un savoir-faire pastoral au jour le jour (on parlait alors de cours de « prudence pastorale ») et n'ont pas tellement cherché à resituer le ministère pastoral, voire l'ensemble des problèmes relevant de la théologie pratique en fonction du contexte général de leur temps. Alexandre VINET et Wilfred MONOD, à quelque cent ans de distance l'un de l'autre, sont presque les seuls à avoir porté leur réflexion à ce niveau-là d'exigence. Mais ne jetons pas la pierre aux autres enseignants en théologie pratique de nos facultés : au terme de leurs études académiques, les étudiants qui suivaient leur enseignement entraient directement en charge de paroisse, sans autre préparation professionnelle que, précisément, les cours de « prudence pastorale » pompeusement appelés « théologie pratique » (ce qui n'allait pas entraîner bien des confusions ou des imprécisions sur le sens du mot « pratique »).

Aujourd'hui, un livre comme *Le pasteur : un interprète. Essai de théologie pastorale*, de P.-L. DUBIED¹⁴, offre à cet égard l'intérêt de renouer à sa manière, mais dans un état des relations entre Eglises et société bien différent de celui que connurent un NITZSCH ou un DREWS, avec leur parti de s'adonner à une recherche et une réflexion prenant simultanément en considération les mutations de cette société, la situation changée des Eglises en son sein et la fragilité nouvelle des ministères dont elles maintiennent l'existence.

¹⁴ Genève, Labor & Fides, 1990.

Le premier colloque LIRE ET DIRE en juin 1991 « Le texte biblique et la prédication, quel rapport ? » a été un succès : plus de soixante-dix participants. Le deuxième colloque sera lui aussi consacré à une question centrale dans le travail du prédicateur.

Prêcher, c'est communiquer

Deuxième colloque de LIRE ET DIRE

Mardi 12 mai 1992, de 9h à 16h

Centre de Crêt-Bérard (près de Lausanne), Suisse

Avec les interventions de :

**Daniel Borel, spécialiste en communication,
Fontainemelon (Neuchâtel)**

**Bernard Reymond, professeur de théologie pratique
(Université de Lausanne).**

On analysera d'abord le parcours de la communication avec l'aide d'un professionnel : quelles lois gouvernent la transmission d'un message, quel qu'il soit ? Puis on s'attachera à la situation particulière de la prédication, pour dégager les chances et expliquer les écueils à éviter. Une réflexion stimulante !

Bulletin d'inscription ultérieurement dans
LIRE ET DIRE
et dans les
CAHIERS DE L'IRP.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
DEPARTMENT OF CHEMISTRY
5800 S. DICKINSON DRIVE
CHICAGO, ILLINOIS 60637

RESEARCH REPORT NO. 1000

REPORT ON THE PROGRESS OF WORK

PERFORMED DURING THE YEAR 1964

BY THE STAFF OF THE DEPARTMENT OF CHEMISTRY

1965

DEPARTMENT OF CHEMISTRY
UNIVERSITY OF CHICAGO

CHICAGO, ILLINOIS 60637

This report contains a summary of the work done in the Department of Chemistry during the year 1964. The work was carried out by the staff of the Department of Chemistry, University of Chicago, and is published as a research report.

UNIVERSITY OF CHICAGO
DEPARTMENT OF CHEMISTRY
5800 S. DICKINSON DRIVE
CHICAGO, ILLINOIS 60637



Pour s'abonner aux

CAHIERS DE L'

IRP

s' adresser à :

Institut Romand de Pastorale
BFSH 2
1015 Lausanne — Suisse

Tél. : 021 / 692 44 79 — Fax. : 021 / 692 44 65
CCP : 10-16667-2

L' IRP associe en un travail commun les responsables des disciplines recouvrant le champ de la Théologie Pratique dans les trois facultés de Genève, Lausanne et Neuchâtel.

Cahiers disponibles :

- Services funèbres et multitudinisme (photocopies)
- Mariage et multitudinisme
- Théologie au féminin
- Confirmation et multitudinisme
- Baptême et multitudinisme
- Cure d'âme et supervision
- Le système de nos croyances
- Prêcher

Prix de ce cahier : SFr. 4.-

Prix de l'abonnement : SFr. 10.- l'an

ISSN : 1015-3063