

FORMES ET STRUCTURES

Recherches en homilétique,
en ecclésiologie et en architecture religieuse

- Présentation

- Communication pluriforme.

La vidéo pour analyser la prédication

Jean-Michel Sordet

- Eglise, groupe, mouvement. Formes futures
de la pratique ecclésiale

Fritz Stolz

Congrès international de TP :

- Rapport

Bernard Reymond

- Commentaires

Bruno Bürki

- L'Architecture et l'avenir de l'Eglise

Bernard Reymond



PRESENTATION

Les contributions rassemblées dans ce 14e Cahier de l'IRP s'inscrivent dans le prolongement de recherches, rencontres et congrès qui ont eu lieu au cours de ces 12 derniers mois.

Le texte de Jean-Michel Sordet a pris forme lors des rencontres locales lausannoises de l'IRP et nous donne un écho des recherches que l'assistant de notre Institut poursuit sur ce qui se passe lors d'un culte.

Le texte de Fritz Stolz, professeur de science des religions à l'Université de Zürich, a d'abord été présenté à Berne lors d'une conférence sur l'Evangélisation en Suisse organisée conjointement par l'Institut de sociologie pastorale de Saint-Gall et l'Institut d'éthique sociale de la FEPS, sous les auspices de la Conférence des Evêques suisses et du Conseil de la Fédération des Eglises protestantes de la Suisse. Il fait donc partie du dossier suscité par l'enquête Croire en Suisse, conduite en particulier par Roland Campiche, et qui vient de paraître aux éditions l'Age d'Homme, à Lausanne.

Les trois derniers textes sont en relation directe avec le Congrès international, oecuménique et francophone de théologie pratique qui a eu lieu à Lausanne en mai 1992. Le premier d'entre eux est le rapport général établi à la suite de ce Congrès.

Nous y joignons une réaction, reçue de Bruno Bürki, qui aurait tout aussi bien pu figurer dans le Cahier précédent.

Enfin mon propre texte poursuit la réflexion entreprise à cette occasion sur les méthodes de la Théologie pratique, mais cette fois-ci en fonction d'un domaine trop négligé par cette discipline : l'architecture des lieux de culte. Ce texte sera présenté en anglais à un congrès qui aura lieu à Princeton du 16 au 21 août 1993 sur Théologie pratique et avenir de l'Eglise.

Bonne lecture !

Le directeur de l'IRP
Bernard REYMOND

COMMUNICATION PLURIFORME LA VIDEO POUR ANALYSER LA PREDICATION

Par Jean-Michel Sordet, Lausanne

L'ambition de cet article est d'illustrer comment une prédication enregistrée en vidéo peut être analysée du point de vue de la cohérence entre la communication verbale et la communication non verbale.

Je remercie le pasteur Michel Müller-Mornod, qui a bien voulu que sa prédication du 13 janvier 1992 à Yverdon-les-Bains soit discutée dans le cadre de notre colloque local à Lausanne et fasse l'objet d'une reprise critique pour les Cahiers de l'IRP. Une remarque préalable s'impose : cette prédication n'a pas été choisie parce qu'elle serait meilleure ou pire qu'une autre. Elle a le simple mérite d'avoir été effectivement prêchée devant un auditoire réel.

Le texte ci-dessous est la transcription de cette prédication, non telle que son auteur l'a écrite, mais

telle qu'elle a été enregistrée. Le découpage des paragraphes est partiellement inspiré des notes du prédicateur, mais quelques coupures sont dues à la logique des indications figurant dans les colonnes adjacentes.

J'ai codé au fil du texte une partie des signes non verbaux observables sur l'enregistrement. La colonne de gauche donne la structure illocutoire¹ de la communication, celle de droite les observations (en italique) et commentaires. Pour faciliter l'analyse, certaines séquences ont été numérotées.

¹ J'ai réalisé l'analyse illocutoire d'une autre prédication enregistrée dans « De l'action dans la prédication » *Hokhma* 48/1991, pp. 65-76.

L'analyse repose sur une triple hypothèse : l'effort global de communication est réparti sur plusieurs canaux simultanés ; chaque canal tient un « discours » propre ; la cohérence entre les canaux fait la force et la qualité de la communication.

1. *Les gestes.* J'ai transcrit les « bâtons » par le signe ✓. J'entends par là un geste, généralement de la main, qui met un accent sur un mot. Dans ce geste, la main semble frapper ou scander, parfois de façon répétitive, avec un doigt tendu ou le poing fermé. Dans un texte écrit, cela reviendrait à souligner un mot pour le mettre en évidence. Les gestes « iconiques » ➡ illustrent le propos. La forme du geste ressemble à ce qu'il accompagne : la main en cornet derrière l'oreille pour suggérer l'idée de bien écouter.

2. *Le regard.* Les signes ↑, ↓, ⇒, ⇐, ⇔ indiquent respectivement si le regard est levé vers l'assemblée, bas et dirigé sur les papiers du prédicateur, dirigé à gauche, à droite, ou s'il balaie de part et d'autre. On s'attend à ce que la communication soit renforcée par le contact du regard dans les moments les plus importants. Un soulignement indique la durée approximative d'un regard ou d'un signe iconique : ➡ oreilles.

3. *La voix.* J'ai noté séparément le ton et le volume. Le volume est fort ou augmente <, il est faible ou diminue >. Le ton monte ↗ (noté surtout lorsqu'on

s'attendrait naturellement à ce qu'il descende) ou il retombe ↘.

4. *La force illocutoire.* J'analyse sous ce titre les types particuliers de rapports ou de relations qui s'établissent entre le locuteur et ses auditeurs au travers des paroles. Il s'agit donc d'actions effectuées par le fait même de prononcer certains énoncés. Parmi eux : les questions qui mettent en demeure de répondre, les assertifs engageant la croyance qu'une certaine opinion est vraie, les expressifs qui place entre les interlocuteurs un affect, une émotion intérieure, le directif qui prescrit à l'auditeur de faire quelque chose. La distribution et l'évolution de ces rapports forment la structure illocutoire du discours global.

5. *Marqueurs pragmatiques.* Parmi les termes qui ne prennent de sens qu'au moment où ils sont employés dans une situation concrète, les pronoms personnels jouent un rôle important. Ils reflètent principalement entre qui et qui s'établit la structure illocutoire. Leur repérage permet d'évaluer la clarté de cette structure. J'ai marqué en majuscules ces pronoms, avec des crochets lorsqu'ils sont implicites.

Ceux qui souhaiteraient pratiquer une telle analyse filmeront le prédicateur en plan fixe, puis transcriront intégralement la prédication avant de visionner la bande au moins une fois pour chaque canal, en reportant dans le texte les codes et commentaires adéquats.

Question
[JE]-
VOUS

1

Chers frères et soeurs,

Comment vous portez-vous aujourd'hui ?

Avez-vous des ✓oreilles, pour entendre ce que l'Esprit veut vous ✓dire ? Avez-vous du ✓goût, pour apprécier les fruits de l'arbre de la vie ? Avez-vous des yeux, pour apercevoir l'étoile de celui qui veille sur vous ? Avez-vous bon chaud, êtes-vous rassurés et guidés par la lumière que ✓vous portez ?

Comment vous portez-vous ce matin ?

Vous sentez-vous meurtris à l'intérieur, encore tout affaiblis, comme lorsque vous vous relevez d'une longue et douloureuse grippe ? Etes-vous encore tout bouleversés de très anciens et persistants chagrins ? Etes-vous encore tout remués par ce conflit récent, qui vous a remis en question profondément ? Ou alors êtes-vous encore tout agités par cette crise encore ✓palpable, qui vous a obligés à vous interroger à nouveau fondamentalement sur votre identité, votre vie, votre foi ?

Assertif
JE-VOUS

2

Dans votre corps aujourd'hui, je le sens, c'est l'inconfort qui domine. Des sentiments d'insatisfaction qui restent sur le coeur. Des émotions violentes pas encore digérées. Vous êtes fatigués et découragés, avec l'impression que pas ✓grand'chose↓ n'avance. Vous soupirez d'accablement, vous cherchez le soulagement.

Dans vos oreilles résonnent encore les propos malveillants, les mauvaises nouvelles et les colères définitives.

Montre de la main l'organe correspondant.

Gestes iconiques et bâtons cohérents avec le contenu verbal.
Sourire.

Le style interrogatif convient, au début de ce processus de communication. Il établit le contact direct entre prédicateur et assemblée.

Ton plus doux et plus lent.

Le changement de ton correspond à la fois au changement illocutoire (on passe des question à l'assertif) et au contenu verbal (intériorité).

Assertif,
expressif
[JE-VOUS
ou NOUS]

3

4

Sur votre langue persiste l'amertume d'en avoir trop dit ou pas assez, l'acidité du petit mot ✓pointu et ✓assassin. Devant vos yeux dansent les figures grimaçantes de l'intolérance et de la lâcheté, de la souffrance et de la mort. A l'intérieur, le coeur vous manque par surcroît d'indignation, vous ✓étouffez d'impuissance, ou alors il n'y a plus que la nuit glaciale de la détresse et de la solitude.

» Hiver de l'Eglise à Yverdon-les-Bains.

Plus envie de se battre, d'expliquer, de s'engager. Plus envie de < dépenser du ✓temps et de ✓l'énergie pour un résultat ➡ insignifiant, ou ➡ moyen dans le moins pire des cas. Envie de dire ➡ STOP et de se ➡ retirer. Envie de sortir, de ➡ prendre de la distance, ne serait-ce que pour se ➡ ressourcer, faire le ➡ point et reprendre souffle.

Les signes non verbaux sont nombreux jusqu'à la fin de la section 4.

Mains + poings serrés devant l'estomac.

Voix plus douce.

Nombreux gestes.

Les assertifs deviennent expressifs. Ils correspondent à l'abondance de signes non verbaux. La mise en place initiale culmine ici.

Ici s'achève la première partie caractérisée par une forte cohérence des divers canaux de communication. On observe la concordance des gestes iconiques, des bâtons et des mots importants. Après s'être mis en relation avec son auditeur de façon très naturelle (« Comment vous portez-vous ? »), le prédicateur renforce la relation avec son auditoire et donne l'impression d'entrer dans une intériorité plus grande par un changement de voix (à deux reprises : sections 2 et 3). La progression question-assertif-expressif, correspond à l'emploi abondant du support non verbal, le

tout à l'intérieur d'une structure JE-VOUS constante, sans hésitation.

A peine pourrait-on se demander si les images verbales de la section 2 ne sont pas un peu forcée pour un début de prédication.

On remarquera l'absence presque totale de regards dirigés vers le bas, signe de la présence active du prédicateur auprès de ses auditeurs.

La deuxième partie ne présente pas la même cohérence globale.

- 5a "Voici ce que déclare celui qui tient les sept étoiles dans sa main droite et qui marche au milieu des sept lampes d'or..."
- IMPER-SONNEL (Assertif) 5b ↓Ce sont les premiers mots d'une lettre que l'auteur du texte reçoit l'ordre d'écrire à l'ange de ✓l'Eglise d'Ephèse.
- 5c Le maître des anges et des Eglises ♦ s'adresse à son peuple.
- Structure illocutoire hésitante 5d Dans le langage de l'Apocalypse, les étoiles représentent ici les anges affectés chacun à une Eglise locale particulière. Les ✓↓répondants, en quelque sorte, ou les représentants célestes, auprès de Dieu, de chaque Eglise locale. Les lampes représentent les Eglises elles-mêmes. Il y a sept étoiles, donc sept anges, sept lampes, donc sept Eglises, et sept lettres qui leur sont destinées.
- 5e Mais ce ♦ nombre est là aussi pour signifier que le Seigneur des anges et des Eglises tient à faire connaître son message à l'ensemble de son peuple dans le monde.
- [NOUS ?] 6 Lettre à l'ange de l'Eglise d'Yverdon.

Regard bas continu.

Geste large suggérant que «peuple» = les fidèles présents.

Regard bas.

Geste large : mains depuis devant vers les côtés.

Idem.

Les sections 5-6 ouvrent la partie centrale de la prédication. L'élément solide en est le triple geste (5c, 5e et 6) qui exprime non verbalement un point important, avant qu'il ne soit dit verbalement : Celui qui s'adresse à l'Eglise d'Ephèse dans l'Apocalypse s'adresse à l'Eglise d'Yverdon. C'est d'ailleurs ainsi que le prédicateur avait formulé, avant le culte, un but de sa prédication: « adresser une lettre à la Paroisse d'Yverdon ».

Cette antécédence du non verbal est un procédé très fort, mais les interférences sont fortes sur d'autres canaux (5 b, e, e) : on passe à l'impersonnel (le contenu verbal consiste en des explications bibliques) ; les phrases restent des assertifs, mais dont on ne connaît pas vraiment le locuteur ; le regard descend de façon prolongée et le contact avec l'auditeur diminue.

Comment fallait-il communiquer verbalement pour être en harmonie avec ce triple geste ? Le prédicateur (parlant au nom de Celui qui l'inspire) aurait sans doute pu endosser davantage le message du « maître des anges » qui parle par la plume du rédacteur de l'Apocalypse. Il aurait effectué une superposition du locuteur actuel et du locuteur cité en remplaçant la déclaration de 5b par le geste clair de lire 5a dans la Bible, et

en passant directement à 5c puis à 6. Ensuite il pouvait déclarer le message de la lettre à l'Eglise d'Yverdon et remplacer éventuellement l'explication de 5d par une actualisation : « Imaginez les sept étoiles. Elles sont là, aujourd'hui. Elles représentent nos Eglises ; l'une d'elle est la paroisse d'Yverdon. Ecoute, Eglise d'Yverdon, Celui qui te tient dans sa main droite... »

Assertif
TU

7

"Je connais tout ce que tu as fait, je connais la peine que tu t'es donnée et la patience que tu as montrée. Je sais que tu ne peux pas supporter les méchants; tu as mis à l'épreuve ceux qui se disent apôtres mais ne le sont pas et tu as découvert qu'ils sont menteurs. Tu as de la patience, tu as souffert à cause de moi et tu ne t'es pas découragé."

Assertif
NOUS

8

Ainsi donc, nos peines et nos efforts, ↓ nos soucis et tout ce qui rebouille en nous, tout cela n'est pas restés sans écho. Le Seigneur lui-même nous fournit ✓ ↓ quittance de ce que nous avons entrepris en son nom. Il reconnaît notre engagement sans réserve, l'engagement de ✓ ↓ toute notre vie. Il rend hommage à notre endurance face aux forces contraires, à la persécution de l'indifférence, à la tentation de la facilité.

*Mains cachées par la chaire.
Regard bas prolongé.
Bâton et regard bas simultanément.
Idem.*

Ces sections 7 à 8 reviennent au projet général (les assertifs de 7, juste après 6, font une forte actualisation; les thèmes de 8 reprennent ceux du début de la prédication). Les paroles visent à encourager, mais le regard

tombe. Le prédicateur est moins présent. Cette faiblesse va-t-elle de pair avec des phrases trop générales (« tout cela, tout ce que... ») ?

(Assertif)
IMPER-
SONNEL

9

"... tu détestes ce que font les Nicolaïtes, tout comme moi." Une ✓identité [↓↗] est donnée à ces apôtres menteurs. Il s'agissait plus d'une tendance à ✓l'intérieur même de l'Eglise chrétienne, à l'époque, qu'une secte ↗hérétique douteuse située ↗en-dehors. Cette ↓tendance dans l'Eglise chrétienne professait que l'être humain et le monde étaient constitués de ↓deux ↗parties ↓bien distinctes. D'un ↗côté la matière, et de ↗l'autre l'esprit. Seul ↗l'esprit compte pour recevoir et vivre le salut. La matière, pour les Nicolaïtes, était méprisable. Ainsi, la vie terrestre n'avait aucune incidence sur le salut éternel, les actes humains, aussi répugnants soient-ils, ne touchaient pas l'homme véritable.

Les Nicolaïtes, qui sont-ils? Les Nicolaïtes, ce sont, hier comme aujourd'hui, tous ceux qui pensent qu'on peut être chrétien seulement avec son esprit, seulement avec une ✓partie de soi-même, être chrétien avec la partie de soi-même qui est la ↗plus élevée et la plus noble, tandis que le ↗corps ne compte pas.

*Pouces et index pressés.
Volonté d'être précis ?*

*Grimace.
Geste main droite simulant
dans l'espace les séparations et
les cloisonnements évoqués
dans les mots.*

☉

Assertif
NOUS

10

Nous pourrions aussi peut-être traduire "Nicolaïtes" par "chrétiens du dimanche", ceux qui pensent qu'il est possible de ne vivre sa foi ✓qu'en venant au culte, sans ✓du tout [↓↗] essayer de vivre ✓toute la semaine ce > qu'ils ont reçu à l'église. Les chrétiens du dimanche, ce sont > des briseurs d'élan, de perpétuels metteurs en cause d'engagement, des minimalistes, manquant de profil, des médiocres qui ravagent - sans même le vouloir et le savoir parfois - toute la communauté.

Geste de lever, puis de rejeter.

11 Le Seigneur nous montre qu'il aime et approuve ceux et celles qui ne se contentent pas des apparences. Ceux et celles qui répondent à son amour avec ↓✓ tout ce qu'ils sont, avec ✓ tout ce qu'ils sont, et autant qu'ils le peuvent dans ↓✓ tout ce qu'ils font. Ceux et celles qui osent risquer, à cause de Dieu, leur confort (qu'il soit ↓✓ matériel, ↓✓ intellectuel ou > même ↓ spirituel). Ceux et celles qui se mettent en mouvement.

Le volume diminue sur le troisième terme.

Ces trois sections sont représentatives du mélange et de l'hésitation qui caractérisent cette partie centrale. La visée est de trouver les équivalents actuels des Nicolaïtes et de ceux qui leur résistent. Mais le prédicateur fournit plutôt des explications que des identifications claires. Lorsqu'il donne des explications verbales claires, avec des gestes iconiques, son regard tombe (9) ; lorsqu'il définit les Nicolaïtes actuels, le volume de la voix s'efface au moment même de les qualifier clairement (10) ; en 11, les phrases sont générales (« tout ce que, ceux qui... ») et les mots marqués d'un bâton sont accompagnés d'un regard qui tombe. Le prédicateur met des bâtons là où il estime dire des choses importantes, mais son regard dit l'inverse, par hésitation, pudeur ou doute de sa part (?). Ces marques non verbales

ne sont donc pas entièrement cohérentes avec le projet, ce que montre aussi l'utilisation de l'impersonnel et du NOUS (alors que la citation biblique, en JE-TU, aurait fourni un bon modèle pour la structure illocutoire). On remarque ici l'absence presque totale de gestes iconiques.

Globalement, cette partie centrale est marquée par le fait que les divers canaux de communication interfèrent les uns avec les autres dans le désordre. Ils s'éparpillent, se contredisent ou se renforcent tout à tour. L'effet en est une communication difficile à suivre, l'auditeur risque de s'ennuyer, ou du moins d'être peu concerné.

Assertif
devenant
Directif
NOUS

- 12 Mais la lettre continue: "Mais voici ce que j'ai contre toi: tu ne m'aimes plus comme au commencement. Souviens-toi donc d'où tu es ✓ tombé, ✓ change d'attitude et agis comme tu l'as fait au commencement. Si tu ne changes pas, je viendrai à toi et ✦ j'enlèverai ta lampe de sa place." Le constat du Seigneur, c'est aussi de nous dire que la lutte a émoussé notre motivation ✦, usé notre amour ✦. Le combat laisse des ✓ traces, et nous voilà tout secoués ✦. ↓
- 13 ↓ Mais Dieu y va décidément très fort ✦. ↓
- 14 ↓ Nous sentons ↑ que nous avons besoin de ✦ recupérer et
- 15 son encouragement ne consiste pas à nous ✦ caresser dans le sens du poil ni à nous faire asseoir ✦ tranquillement au coin du feu.
- 16 Mais alors, nous encourage-t-il pour mieux nous ✓ descendre ? Nous fait-il crédit de notre ✓ peine, de notre ✓ travail et de notre ✓ amour pour mieux nous envoyer ↓ ✓ ✦ par terre l'instant d'après ? ✦
- 17 Nous servons un Seigneur exigeant, qui tient compte de ce que nous sommes, qui connaît ✓ bien nos faiblesses et nos erreurs. Il est présent ✦, plein d'amour ✦ et de pardon ✦. Mais il est exigeant quand même ✦.
- 18 C'est une condition même de survie ✦ en tant que ↓ communauté chrétienne, qu'un engagement ✓ ↓ total et sans ✓ compromission, refusant la facilité et refusant d'avancer juste ✦ comme ça, au coup par coup. Le Seigneur est clair : nous n'avons plus le droit d'être des chrétiens du dimanche et même, de ↓ ✓ ✦ commencer à le devenir. [...]

Débit ; pression accrue.
Emphase.
Début du pathos.

Geste de prendre en ramenant à soi.

Début des ✦.
Ton et regard ≠ texte.
Geste de reprendre son souffle.

Emphase.
Pathos.
Geste d'écarter.

Ton ≠ texte.
Mains l'une dans l'autre en boule, bougeant de haut en bas.
Pathos.

Pathos.

- 19 Nous sommes destinés à vivre et à croire dans un monde farci d'indifférence, qui ne nous fera ✓ pas de ➔ cadeaux✓. | *Geste de refus.*
Nous rencontrerons constamment le ✓ mensonge de la ✓ neutralité et du ✓ désengagement. Y résister sera la ✓ seule option que nous puissions prendre.
- 20 Soyons des chrétiens entiers. Des chrétiens qui à la fois savent qu'ils ne sont ✓ pas au ↓ ciel, et à la ✓ fois qui reconnaissent que la terre n'est ✓ pas leur seule référence. ◀ | *Pathos.*
Dans le monde sans être du monde, résistants aussi bien aux extrêmes que sont la rigueur ➔ ascétique et la ➔ frénésie matérialiste. | *Voix forte.*
- 21 ➤ "Seigneur, je te présente tout ce que j'ai entrepris pour toi, je viens à toi avec ma lassitude. Je voudrais être réconforté. | *Plus doux.*
Que me réponds-tu?" | *(Rythme ?).*
- 22 "Continue!"
Amen.

Dans cette troisième partie de la prédication, les seuls éléments peu cohérents sont quelques regards qui tombent au moment où un bâton semble marquer un mot important.

La nouveauté non verbale, qui caractérise cette partie, est l'apparition d'un pathos : le débit du discours s'intensifie, le ton est plus marqué, les bâtons sont nombreux. Très souvent, des mots ou des finales de phrases

voient le ton monter [✓] plutôt que descendre. Une seule exception : la section 13 où, malgré l'importance du contenu de la déclaration, le ton tombe et le regard est bas dès avant cette phrase, et jusqu'au début de la suivante.

Dans cette dernière partie, la communication est donc à nouveau pluriforme et cohérente. En particulier, le ton, le volume de la voix, les gestes s'allient bien au projet implicite de cette partie : terminer sur un direc-

tif : « Continue ! » (22). Après avoir exprimé, de la voix et des gestes, l'état de ses auditeurs (première partie), le prédicateur encourage, prescrit, voire galvanise son auditoire, voix, corps et verbe unis.

La question qui se poserait ici ne relève plus de l'analyse liée à l'utilisation de la vidéo, mais porte sur le projet de cette prédication : le but était-il vraiment de terminer sur ce directif ? Le prédicateur voulait-il répondre au découragement décrit verbalement et non verbalement (sections 1-3, rappelé à la section 21) par cette exhortation (section 22) à persévérer, à continuer, à aller jusqu'au bout malgré tout ? Que devient la félicitation implicite mentionnée à la section 7 et 9 ? Que devient la menace de la section 12 ? Et la promesse d'Apocalypse 2,7, qui est passée sous silence ?

Reprenons pour conclure l'analogie de la communication sur plusieurs canaux simultanés. Indépendamment du contenu des idées, cette prédication connaît trois temps. Le premier et le dernier développent une communication pluriforme cohérente, alors que la partie centrale est rendue confuse par du « bruit ». Il s'agissait dans cet article de décrire succinctement des

moyens de repérer la bonne ou la mauvaise intégration des canaux de communication les uns avec les autres. Ce but est maintenant atteint, mais la question homilétique et pragmatique qui demeure est celle-ci : quel peut être l'effet de la communication sur l'auditeur lorsque cette harmonieuse intégration des canaux est réalisée, ou lorsqu'elle ne l'est pas ?

Il y a fort à parier que cet effet sera double. Plus l'intégration des différents canaux entre eux sera claire et harmonieuse, plus l'auditeur restera en contact avec la personne du prédicateur. Du contact pourra naître la relation, et de la relation la communion de l'auditeur avec le prédicateur et avec Celui qui l'inspire). D'autre part, l'intégration libère l'accès aux paroles du prédicateur, à son message, à ses idées (et pourquoi pas à la Parole ?).

Produite par une intégration déficiente des divers canaux de communication, la confusion – que l'auditeur la perçoive consciemment ou qu'elle lui soit infligée inconsciemment – va produire un effet de coupure. Qui sait si cette coupure ne va pas simplement déboucher sur une absence mentale et spirituelle de l'auditeur, qui se mue bien vite en absence tout court ?

EGLISE, GROUPE, MOUVEMENT FORMES FUTURES DE LA PRATIQUE ECCLESIALE

Par Fritz Stolz,
Professeur à la Faculté de théologie de l'Université de Zurich

1. REGARD VERS L'AVENIR ET AVENIR DE L'EGLISE MULTITUDINISTE

On m'a demandé de parler de formes *futures* de la pratique ecclésiastique. Parler de choses futures est affaire de prophètes et non d'historiens de la religion. Les prophètes annoncent l'avenir, prétendent détenir la vérité et placent devant des décisions à prendre. Tout cela, je ne puis le faire. A vrai dire, les sciences sociales ont tenté à maintes reprises, mais sans grand succès, de faire des pronostics. Et plus on avance, plus il semble clair que l'impossibilité de faire des pronostics n'est pas due simplement à l'imprécision des méthodes ou au nombre limité des données, mais à des éléments beaucoup plus fondamentaux ; une évolution s'opère à l'intérieur de systèmes complexes, par principe d'une manière imprévisible.

Mais l'impossibilité de faire un pronostic ne signifie pas pour autant que l'on ne puisse se préparer d'une certaine manière à une évolution future. Car l'on peut parfaitement tirer les grandes lignes de l'évolution ultérieure de la situation religieuse. On peut prolonger jusque dans l'avenir, à la manière de simulations, des tendances qui se manifestent dans le présent. Que se passerait-il si telle ou telle tendance s'accroissait ? Comment y réagir valablement ? Et comment se préparer aujourd'hui déjà à une réaction de demain ?

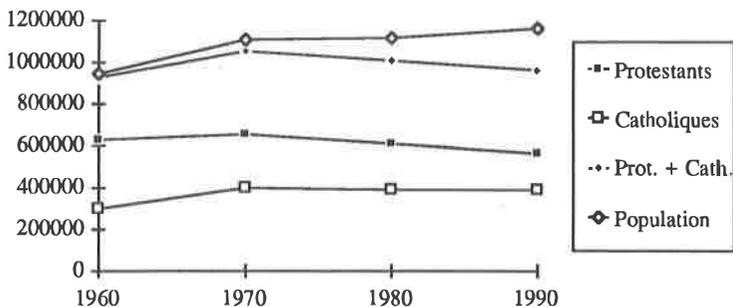
Mais on ne peut pas directement repérer de telles tendances à partir des données fournies par l'enquête dont nous disposons. L'enquête des instituts de St-Gall et de Lausanne a mis en lumière une image ponctuelle de la situation, et naturellement, il serait précieux de pouvoir la comparer à des sondages analogues effectués antérieurement. Nous devons donc prendre en considération la dimension historique ; elle est le résultat d'une interprétation qui peut se référer à des travaux analogues réalisés dans d'autres pays, à des situations historiques, etc.

A vrai dire, on ne peut pas déceler toutes les tendances à travers une enquête quantitative. De nouvelles tendances se manifestent parfois très soudainement ; dans ce cas, elles ne sont tout d'abord perceptibles que dans des cercles restreints et n'apparaissent aucunement dans un sondage

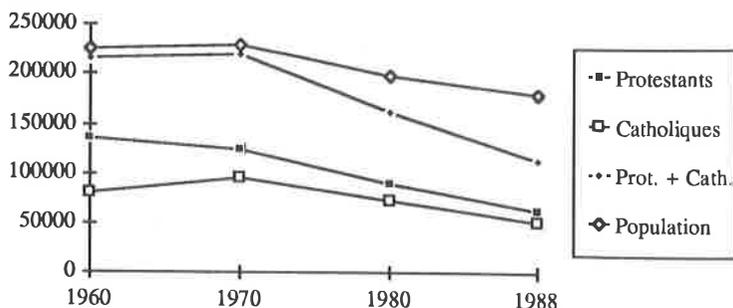
représentatif. La dynamique ne se développe pas à partir de situations équilibrées et courantes, mais de constellations de circonstances bien éloignées de la stabilité. Pour percevoir de telles constellations, des enquêtes qualitatives sont nécessaires et je vais inclure dans ma réflexion les observations que permettent de telles approches.

Dans le domaine de la religion, il y a incontestablement une tendance assez nette qui est déjà attestée sur le plan démographique : les Eglises multitudinistes enregistrent une baisse du nombre de leurs membres. En revanche, les effectifs relatifs aux religions étrangères, en particulier l'islam, augmentent et avant tout le nombre des personnes sans confession devient toujours plus important. Je vais le démontrer brièvement en prenant l'exemple des cantons de Zurich et de Bâle. A Bâle, le processus de réduction du nombre des fidèles est le plus rapide de Suisse ; Zurich représente peut-être le type moyen d'une région dans l'ensemble fortement urbanisée (voir graphique ci-dessous). Le processus de régression concerne donc les deux grandes confessions ; l'Eglise catholique a bénéficié encore longtemps de l'arrivée des immigrants, mais cela n'est désormais plus le cas.

Zurich : Protestants, catholiques et population. 1960-1990



**Bâle-Ville : Protestants, catholiques et population.
1960-1990**



Si l'on compare cette tendance à celle des pays aux habitudes culturelles analogues, en particulier la Hollande et l'Allemagne, une constante se dégage pourtant. C'est en Hollande que cette évolution est allée le plus loin. Là c'est moins de la moitié de la population qui fait partie d'une Eglise chrétienne. En Allemagne règnent encore des conditions plus stables au niveau confessionnel (il faut certainement y voir une réaction compensatoire face à la déstabilisation interne provoquée par le nazisme et la guerre); les conséquences de la réunification ne sont pas encore prévisibles.

Il existe donc une certaine probabilité que les Eglises multitudinistes deviennent des Eglises minoritaires, et ceci dans un environnement non chrétien, voire même postchrétien. Veulent-elles alors continuer à être multitudinistes, et si oui, qu'est-ce que cela signifie ? Cela crée en tout cas des problèmes dans différents domaines.

D'abord des problèmes financiers qui naturellement apparaîtront là où maintenant encore existent des relations très étroites entre l'Eglise multitudiniste et l'Etat. On arrivera alors à une modification de la relation interne entre Eglise et Etat, les Eglises ne seront plus autant l'autorité morale et la caution de l'Etat que maintenant. Savoir si cela représenterait un avantage pour l'Etat est une autre question. Mais je ne veux pas m'exprimer plus longuement sur ces deux problèmes.

Plus importantes sont dans notre contexte, les questions relatives à l'idée que les Eglises se font d'elles-mêmes. Les Eglises multitudinistes peuvent nécessairement compter sur un certain pluralisme. « Si l'église veut être universelle, il faut qu'elle ait quelque chose pour tout le monde » (citation d'une paysanne de Normandie chez F. X. Kaufmann). Le traditionnel degré d'ouverture de ce pluralisme varie selon la confession et l'époque. Mais dans l'ensemble il a toujours existé une certaine

marge dans les possibilités de variation. Dans le protestantisme, cette marge s'est beaucoup élargie depuis le 19^{ème} siècle ; dans le catholicisme, le même processus s'est développé, mais avec d'autant plus de rapidité après Vatican II. A l'extension du pluralisme au niveau culturel général correspond ainsi une même extension à l'intérieur de l'Eglise, phénomène logique pour une Eglise multitudiniste. Mais qu'advient-il de ce pluralisme lorsque la base de l'Eglise multitudiniste se rétrécit, lorsque « multitude » et « Eglise » prennent des dimensions totalement différentes l'une de l'autre ? Je laisse cette question momentanément en suspens pour l'aborder ensuite par un autre biais.

2. RELATION TRADITIONNELLE, MODERNE ET TRADITIONALISTE A LA TRADITION

Les Eglises, et respectivement leurs autorités, ont probablement une certaine image de « l'adhérent idéal ». Elles attendent de lui la loyauté sur le plan de la doctrine et de l'adhésion. Dans l'étude susmentionnée, on a questionné les gens sur ces deux points. Celui qui est loyal au niveau de la doctrine apparaîtra dans l'enquête, d'une part comme un « chrétien et rien d'autre », d'autre part comme un « adhérent ». Considérons deux membres de l'Eglise. L'un dit un oui sans restriction à l'énoncé suivant : « Il n'y a qu'un Dieu qui s'est manifesté en Jésus-Christ ». L'autre affirme tout aussi inconditionnellement : « Dieu, ce n'est pour moi rien d'autre que ce qui a de la valeur en l'homme ». On comprend immédiatement lequel des deux a la préférence des autorités ecclésiastiques. Le « fidèle idéal » se caractérise à n'en pas douter par son appartenance à une typologie confessionnelle : il est significatif que dans le catholicisme, le « noyau » des fidèles se caractérise plutôt par son comportement, dans le protestantisme plutôt par sa doctrine.

Plus importante me paraît la question de la caractéristique de cet adhérent idéal. Comment se comporte-t-il face à l'ensemble des problèmes de la « modernité » qui ont conduit la religion à sa crise actuelle, et surtout face au postulat d'autonomie ? On peut se représenter trois groupes différenciés : d'abord les « partisans » de la tradition, les conservateurs qui sont encore enracinés dans des milieux tout à fait traditionnels. Dans le domaine religieux, ils ne sont pas encore fondamentalement irrités par la modernité. Puis les « modernes » qui ont réussi une synthèse entre tradition et rationalisme ; pour eux, les exigences de la tradition sont si plausibles qu'elles ne contrarient pas leurs exigences d'autonomie (peut-être même les confirment-elles). La plupart des théologiens qui, en règle générale, ont étudié et enseignent une théologie compatible avec le rationalisme verraient probablement en eux les vrais fidèles modèles (mais il est à craindre que, statistiquement, ils ne pèsent pas lourd dans la balance). Enfin les « traditionalistes » (évangéliques [*Evangelikale*], inté-

gristes, fondamentalistes), en quelque sorte des postmodernes partiels qui, parmi différentes approches de la réalité, en choisissent une (en cela ils sont postmodernes) et en font un absolu (en quoi ils sont anti-postmodernes). Naturellement, nous aimerions bien être renseignés sur la répartition de ces trois groupes, mais les questions correspondant à ce point manquent dans l'enquête.

On identifie souvent partisans de la tradition prémodernes et traditionalistes postmodernes. Mais il n'y a pas lieu de le faire. Pour les prémodernes, une certaine ouverture va de soi, bien qu'elle ne soit pas objet de réflexion. Pour les traditionalistes postmodernes, le pluralisme est présent dans la réflexion, mais il est consciemment nié. Ainsi se développe une tendance qui s'éloigne de l'Eglise multitudiniste, devenue entre-temps pluraliste au sens moderne du terme. On ne peut pas simplement revenir à un stade antérieur de l'histoire.

Il serait donc à l'avenir extrêmement important de savoir si ce sont des cercles modernes ou des cercles traditionalistes postmodernes qui joueront un rôle dominant dans l'Eglise. Actuellement déjà on peut observer ce phénomène dans les Eglises protestantes. Là où des groupes traditionalistes agissent comme minorité et en subculture, ces groupes ont fréquemment tendance à se séparer de l'Eglise multitudiniste. Mais lorsqu'ils deviennent dominants apparaît la situation d'une « Eglise à minorité dominante », dans laquelle seuls les évangéliques sont actifs, mais où les autres se sentent évincés. C'est selon ce mécanisme que l'intégrisme catholique, dans le cas de Lefèbvre, a été marginalisé. Nous avons maintenant affaire à une Eglise catholique libre que l'on peut en quelque sorte comparer à la communauté de Chrischona*. Ce qui se passera à la longue si des représentants de ces tendances obtiennent des responsabilités dans l'Eglise n'est pas encore évident. Si ces tendances devaient l'emporter, il en résulterait comme modèle une église de minorité, fermée sur le plan doctrinal, clairement profilée (et socialement marginalisée ?); dans le cas contraire, on en restera à des Eglises aux réflexes de fermeture peu prononcés, avec une orientation pluraliste sur le plan de la doctrine, de la piété et de l'adhésion. Mais quel est le degré d'ouverture tolérable, lorsque la base se rétrécit? Quel degré de pluralisme une association marginalisée peut-elle supporter?

3. FORMES D'ORGANISATION ET DE COMMUNICATION

Un type déterminé de pluralisme s'exprime par l'intermédiaire des termes Eglise, groupe ou mouvement. Il s'agit là de phénomènes qui ne

* Aucun exemple romand nous semble être l'exact équivalent de cette situation alémanique (NdT).

sont comparables que sous certaines réserves. Le terme « Eglise » est à la fois théologique et sociologique. Dans le christianisme, on parle dès les plus anciennes confessions de foi, de l'Eglise une et universelle, donc catholique. A travers ces expressions apparaît déjà le lien de l'Eglise, en tant qu'organisation avec la réalité sociale.

Tout aussi problématique est le phénomène du groupe. Déjà dans 1 Corinthiens, il est question de « groupes » ou de « partis » et, en fait, dans une optique négative. D'un point de vue historique, l'existence de groupes rivaux est tout à fait naturelle. Dès le début, la théologie discute la légitimité et l'importance de tels groupes, étant donné l'unité de l'Eglise.

La notion de « mouvement » a souvent été utilisée tout au long de l'histoire de l'Eglise. On parle par exemple des mouvements des spirituels franciscains au moyen âge, ou des anabaptistes au temps de la Réforme. Les mouvements présentent un faible degré d'organisation, une grande fluctuation du nombre de ses membres et un extraordinaire dynamisme. Les mouvements ont la plupart du temps quelque chose d'anarchique, ce qui est plus ou moins apprécié selon les endroits. Depuis peu, l'on parle volontiers de « mouvement de Jésus », appellation historiquement justifiée. La plus ancienne forme de christianisme semble avoir été celle d'un mouvement aux multiples facettes, sans limitations distinctes, fluctuant, extrêmement dynamique et dépassant le cadre du judaïsme. Les Eglises organisées ressentent toujours les mouvements comme des facteurs de trouble ; mais ces mouvements sont souvent générateurs d'un dynamisme qui est finalement nécessaire aux Eglises.

Lorsque nous disons : « Eglise, groupe, mouvement », différents points de vue sont en jeu, exprimant un jugement de valeur. Je vais essayer de choisir une optique délibérément non théologique, donc de présenter les problèmes sous une perspective extérieure. Ce faisant, je vais me concentrer sur les questions d'organisation et de communication.

Si l'on considère les formes d'organisation des Eglises, on est frappé par la nette analogie qu'elles présentent avec l'organisation des Etats. Vu de l'extérieur, le protestantisme est organisé sur le modèle d'une démocratie, le catholicisme sur celui de la monarchie (étant entendu qu'entre la Suède et l'Arabie Saoudite, toutes les formes possibles de monarchie existent). La structure interne de l'Eglise correspond de même à celle d'un Etat, ce que l'on pourrait aisément montrer dans le détail. Les structures traditionnelles de communication et de répartition sont ou étaient parallèles à celles de l'autorité. Les sujets avaient la religion de leurs princes, les enfants celle de leurs parents, les élèves celle de leurs maîtres. L'ensemble de l'organisation sociale est et était interprété et légitimé par la religion. Cela correspond à l'Eglise multitudiniste.

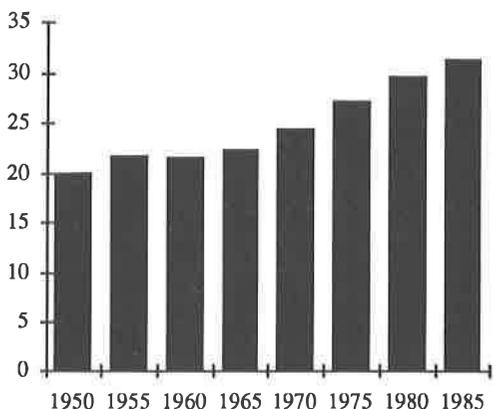
Bien entendu, la religion a de tout temps été transmise d'une autre manière également. L'islam, par exemple, a accompagné les marchands

dans leurs déplacements, il s'est donc transmis parallèlement aux objets des échanges commerciaux. La diffusion d'une religion peut donc aussi se faire en liaison et par analogie avec les échanges de marchandises. Il s'agit, d'une certaine manière, d'un « bien spirituel ».

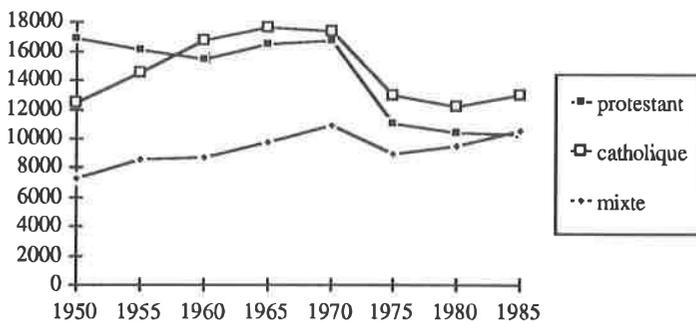
Plus la distance augmente entre les Eglises et la « multitude », (donc plus augmente la « sécularisation » pour employer un terme susceptible d'interprétations variées), plus la diffusion de la religion par le canal de l'autorité diminue. En revanche, les mécanismes de diffusion analogues à ceux de l'échange de marchandises deviennent toujours plus importants ; les « Kirchentage » protestants allemands ont institutionnalisé le « marché des possibilités », et c'est effectivement une manière particulièrement actuelle de transmettre aujourd'hui la religion : selon la loi de l'offre et de la demande. De plus, la société moderne a développé d'autres codes de communication, par exemple celui d'une intimité que n'interfère ni avec les problèmes d'autorité ni avec les problèmes économiques et qui sert essentiellement aux régulations émotionnelles ; c'est là que les théologiens cherchent, en principe, un point d'attache pour la formulation du message religieux.

Dans un Etat certaines choses doivent être claires ; il ne peut y avoir qu'un droit, qu'une réglementation légale pour un processus donné. En économie, il faut différentes offres pour que le client reçoive ce qu'il y a de meilleur. Il vaudrait la peine qu'une réflexion théologique amène à se demander quel est le rapport entre la vérité religieuse et, d'une part, l'unité du droit, d'autre part la multiplicité des bonnes offres commerciales. Le « pluralisme » fréquemment cité est donc souvent conditionné par ce transfert de formes d'organisation et de processus de communication, respectivement de diffusion.

Dans ces circonstances un grave problème surgit : les Eglises continuent à être organisées sur le modèle de l'Etat, mais la diffusion des « biens » religieux se fait, dans une large mesure, selon le modèle du marché. Les membres des Eglises ont encore grandi, en majorité, dans des familles de confession unique. Leur appartenance à une confession est ainsi déterminée en suivant les règles de l'autorité traditionnelle ; mais c'est en « clients », non en « adhérents » qu'ils examinent le plus souvent l'offre des Eglises chrétiennes, et dans cet examen ils englobent également des offres d'une toute autre provenance. Lors du mariage, il semble que le facteur confessionnel ne joue pour ainsi dire plus aucun rôle ; en tout cas, l'augmentation des mariages mixtes, dont le nombre est resté relativement stable pendant une longue période, est frappante à partir de la fin des années 60.



Mariages en Suisse 1950-1985



Les Eglises sont donc confrontées aux mêmes problèmes que l'économie dans les pays de l'Est : elles doivent affronter un changement d'orientation et passer d'une direction calquée sur celle d'un Etat à un comportement conforme aux lois du marché. Naturellement, un tel processus exige de la part des théologiens l'exercice d'une réflexion qu'on ne perçoit pas encore beaucoup.

Dans ce contexte, à côté des Eglises organisées presque comme des Etats, et en opposition à ces Eglises, s'installent des groupes et des mouvements qui, de prime abord, sont difficilement comparables. Le meilleur moyen d'établir la comparaison consiste à fixer clairement des normes à

partir desquelles on pourra faire des regroupements, donc élaborer un système de classification.

Nous nous attacherons donc aux points suivants sans prétendre être exhaustif :

1. Niveau d'organisation (groupements organisés de manière extrêmement formelle et formations à peine organisées)
2. Mécanismes de démarcation et règlements d'exclusivité (critères de sélection forts / faibles, formels / informels)
3. Mécanismes de recrutement
4. Stabilité (sur ce point on peut envisager une efficacité à court terme)
5. Arrière-plan « idéologique » (origine spécifiquement confessionnelle ou autre)
6. Choix du code de transmission du message religieux (média)

Sur la base de ces questions, il serait possible d'inscrire différents modèles de groupements et de mouvements dans un système de coordonnées.

Un groupement comme l'*Opus Dei*, par exemple, est un mouvement catholique stable, élitaire, avec un degré d'organisation élevé et conforme aux exigences de la modernité, avec des mécanismes de démarcation claires, dans lesquels les différences qui existent au sein des confessions traditionnelles jouent également un rôle. Il s'agit donc d'un cas typique d'attitude traditionaliste où les problèmes des temps modernes sont entièrement pris en compte, mais avec une certaine approche consciemment choisie (dans ce sens postmoderne), et adoptée à l'exclusion de toute autre (dans ce sens anti-postmoderne).

Campus pour Christ est, à l'opposé, l'exemple typique d'un mouvement au faible degré d'organisation. On n'y trouve pas de critères d'appartenance formels ; à vrai dire d'autres mécanismes de sélection informels ceux-là, sont en vigueur, par exemple l'expérience de la conversion. Beaucoup d'actions de ce groupement sont limitées dans le temps comme « l'Action Vie Nouvelle ». Les formes et le cadre de l'évangélisation sont extrêmement souples et vont de la rencontre féminine autour d'un petit déjeuner au cercle de prière traditionnel. Quand bien même *Campus* prend sa source dans la tradition de l'Eglise protestante, les séparations entre confessions n'y sont, par principe, pas prises en considération. L'évangélisation se fait aussi en milieu catholique, mais sans aucune intention de détourner les gens de leur Eglise.

Des groupements à cheval sur les frontières confessionnelles peuvent être suscités par de nouvelles orientations très diverses. Une organisation comme *Kirche wohin* se définit par le refus des tendances de gauche, où qu'elles se manifestent ; de même les cercles qui sont à l'origine de « l'initiative de Zurich » pour la possibilité d'une double appartenance,

tant à l'Eglise protestante qu'à l'Eglise catholique, se caractérisent par l'orientation commune vers une autre « spiritualité ». L'effet de sélection de la nouvelle orientation est si prononcé que les lignes de démarcation traditionnelles reculent devant ce phénomène.

A partir de là, la question de l'exclusivité devient intéressante. Jusqu'ici, il a toujours été évident qu'en acceptant une conception de la vérité chrétienne, on ne pouvait être membre que d'une seule religion ou confession. Dans plus d'un nouveau groupement, ce principe continue à aller de soi, mais dans d'autres, il n'est plus guère plausible. L'appartenance à plusieurs confessions devient alors pensable.

Les différentes formations existantes évoluent donc sur des plans tout à fait différents. Des offres complètement différenciées, pourrait-on dire, interpellent des destinataires également différenciés ; la « religion » est devenue quelque chose qui peut prendre de multiples formes. Dans ce sens, la concurrence entre ces groupements en ce qui concerne les intérêts, n'est que ponctuelle. L'*Opus Dei* et *Campus* entrèrent difficilement en conflit dans le recrutement de nouveaux adeptes. Bien entendu, il y a des conflits au niveau de la prétention à être l'Eglise, c'est-à-dire à représenter légitimement la tradition chrétienne. Mais depuis longtemps, même cette prétention ne s'exprime pas partout.

4. NOUVELLES CONFIGURATIONS DE LA RELIGIOSITE

Il ressort fréquemment de l'enquête citée que les attaches religieuses traditionnelles ne sont plus si fortes qu'auparavant. Certains éléments des systèmes symboliques religieux ont perdu leur stabilité. Chacun, qu'il le veuille ou non, est obligé d'être l'artisan de sa propre orientation. La « nécessité d'être hérétique » est inévitable. Le mot d'ordre devient : « bricoler ». A la place de l'ancien ordre religieux, c'est le chaos qui s'est installé.

Dans le chaos qu'explorent les physiciens et les chimistes, on aboutit souvent à un nouvel ordre autorégulé. De même, dans notre contexte, il est loisible de demander si l'on peut combiner à son gré des éléments de systèmes symboliques religieux, si la « nécessité d'être hérétique » conduit à l'absence de règles. Ou y a-t-il aussi, comme dans le chaos physique, de mystérieuses particules qui en attirent d'autres, des points de cristallisation qui conduisent à un nouvel ordre ? Quels pourraient être ces points de cristallisation ?

J'aimerais définir l'un d'eux en parlant de « religiosité manipulative ». De même que, dans l'antiquité, une substructure religieuse s'est formée autour de la magie et de la sorcellerie, de même aujourd'hui, les pratiques magiques sont de nouveau en vogue. Il s'agit de ce qui, dans l'enquête, est traité sous le terme « occulte ».

Un deuxième élément concerne l'expérience corporelle. Dans l'histoire des religions, l'analogie entre le corps social et celui de l'individu joue un grand rôle, et l'expérience religieuse s'inscrit souvent dans le corps. La religiosité occidentale s'est concentrée - depuis l'antiquité gréco-chrétienne - sur l'étude du monde extérieur et a, en revanche, accordé relativement peu d'attention au corps - à l'exception de domaines plutôt marginaux comme la mystique. Aujourd'hui apparaissent manifestement des compensations à ce déficit.

Les guérisons jouent un rôle de premier plan dans les religions. Jésus, le Sauveur, a souvent pris le rôle d'Asclépios. Les grands saints sont en premier lieu les grands guérisseurs. Après une période où l'on distinguait nettement la médecine de la religion, il se manifesta maintenant des signes d'une nouvelle appréciation religieuse de la guérison.

Mais d'autres ensembles d'expériences modernes sont récupérés par la religion : par exemple l'annonce pompeuse de la réorganisation et du perfectionnement du monde dans la théologie politique ou de l'émancipation de la femme dans le féminisme.

Entre ces divers points de cristallisation apparaissent certaines affinités, mais aussi des éléments de différenciation bien nets. Comme je l'ai déjà dit, il n'est pas possible de combiner n'importe quoi avec n'importe quoi d'autre. Et les nouveaux mouvements religieux ne peuvent pas tous se plier à n'importe quelle forme pensable d'organisation. Ici, un large champ de recherche attend encore d'être exploré.

5. CONCLUSION

Comme promis, j'ai tenté de présenter quelques tendances de l'époque actuelle qui pourraient être d'une importance encore plus grande pour l'avenir. Pour les responsables de l'Eglise et de la théologie se pose la question de savoir comment il convient de réagir à cette provocation, soit sur le plan théologique, soit sur le plan de l'organisation. Dans ce processus il faut d'emblée être au clair sur le fait que l'on ne peut ni planifier ni diriger l'histoire. Les responsables de l'économie qui font la même tentative avec des moyens bien plus efficaces pourraient en dire long sur ce chapitre. On peut néanmoins se préparer de manière à disposer des moyens spirituels nécessaires pour pouvoir, le moment venu, mener valablement les discussions sur le problème de la vérité.

LA THEOLOGIE PRATIQUE D'EXPRESSION FRANÇAISE AUJOURD'HUI: STATUT, METHODES ET PERSPECTIVES D'AVENIR

CONGRES INTERNATIONAL, OECUMENIQUE ET FRANCOPHONE DE THEOLOGIE PRATIQUE

RAPPORT FINAL

Le congrès international, oecuménique et francophone de théologie pratique qui a eu lieu à Lausanne et Crêt-Bérard du 27 au 31 mai 1992 était la première manifestation de cette nature et de cette envergure en théologie pratique d'expression française. Il a rassemblé plus de 70 participants, dont une trentaine de Canadiens, Québécois pour la plupart, une quinzaine de Français, une quinzaine de Suisses romands et des représentants de l'Afrique, de Madagascar, du Proche-Orient (Liban), de Belgique, d'Italie, de Grèce, de Hollande et de Tchécoslovaquie. A deux exceptions près (Bruxelles, Kinshasa), toutes les Facultés de théologie de la francophonie, tant catholiques que protestantes, étaient représentées par un ou plusieurs membres de leur corps enseignant. Le professeur Alexandre Stavropoulos, d'Athènes, représentait l'orthodoxie.

Chacune des cinq matinées a fait place à trois exposés magistraux de 30 minutes, suivis d'une discussion générale, et s'est achevée par une synthèse intermédiaire, la dernière d'entre elles par une synthèse finale. Placée sous le thème « La théologie pratique d'expression française : statut, méthodes, perspectives d'avenir », la démarche générale était la suivante :

1. Situer la théologie pratique dans ses visées dominantes (Bernard Kaempf, prot., Strasbourg ; Marcel Viau, cath., Québec ; Lytta Basset, prot., Genève ; synthèse : Claude Bridel, prot., Lausanne) ;

2. Faire le point sur ses méthodes, en particulier sur ses relations avec les sciences humaines (Jean Joncheray, cath., Paris ; Laurent Gagnebin, prot., Paris ; Jacques Grand'maison, cath., Montréal ; synthèse : Solange Lefèbvre, cath., Montréal) ;

3. L'examiner sous l'angle de sa fonction herméneutique (Camil Ménard, cath., Chicoutimi ; Henri Bourgeois, cath., Lyon ; Jean-Guy Nadeau, cath., Montréal ; synthèse : Gérard Delteil, prot., Montpellier) ;

4. Prendre conscience des effets de contexte, avec des exposés sur la situation dans des pays extérieurs à ceux de la plupart des participants

(Wardé Maksour, cath. maronite, Beyrouth; André Karamaga, prot., Nairobi; Milos Rejchrt, prot., Prague; synthèse: Gilles Routhier, cath., Québec);

5. La saisir dans ses enjeux théologiques (Marc Pelchat, cath., Québec; Isabelle Grellier, prot., Strasbourg; Marc Donzé, cath., Fribourg; synthèse finale: Jacques Audinet, cath., Paris, et Jean-François Collange, prot., Strasbourg).

Trois après-midis ont permis de répartir les participants en six groupes thématiques (Méthodes, Pastorale 1, Pastorale 2, Formation 1, Formation 2, Catéchèse et liturgie), chacun de ces groupes ayant à discuter, après l'avis de préopinants désignés à l'avance, sur des contributions dont le texte avait été reçu avant le congrès. Cette manière de travailler s'est avérée particulièrement propice à des échanges intensifs et structurés. Elle a permis de couvrir un très large champ de préoccupations et de recherches. Un après-midi d'excursion a conduit les participants à Payerne, Chêne-Pâquier et Yverdon; des commentaires directement ordonnés à des thèmes de théologie pratique leur ont donné l'occasion de s'initier à quelques particularités de l'architecture religieuse tant médiévale que protestante.

Les exposés du matin et une partie des contributions discutées lors des après-midis feront probablement l'objet d'une publication dont le projet doit encore être examiné de près par des responsables de France, du Québec, de Suisse romande et de la SITP (voir plus bas).

La durée du congrès, cinq jours, a été un élément décisif de son succès. Les Canadiens ne connaissaient en général pas la majeure partie des participants Européens, et réciproquement. Tous parlent heureusement la même langue et leur connivence culturelle devint rapidement évidente. Mais que de différences dans la manière de circonscrire et d'aborder le champ de la théologie pratique: les références académiques diffèrent beaucoup de part et d'autre de l'Atlantique, et les attaches confessionnelles des protestants et des catholiques n'ont pas toujours les mêmes effets dans la façon de formuler les problèmes. Du temps était donc nécessaire pour que les questions, voire les confrontations de fond aient le loisir d'apparaître dans un climat suffisant de transparence et de confiance réciproque. Ce qui a été le cas. Les convergences n'en ont été que plus manifestes et mieux assurées: sur la conviction que les méthodes déductives ont fait leur temps, que les méthodes purement inductives sont insuffisantes, que seules des perspectives interactives et corrélatives sont susceptibles de faire droit aux exigences de ce qui fait l'objet de la théologie pratique; sur l'impossibilité de s'arrêter à une définition fermée ou exhaustive de la théologie pratique et sur la nécessité de la considérer toujours soit comme une discipline de la frontière, soit comme une discipline en chemin, donc toujours inachevée, soit encore comme la discipline dont les autres disciplines de la théologie ne sauraient faire l'économie sans

perdre une bonne part de leur raison d'être ; sur la nécessité surtout de poursuivre les échanges que ce congrès a rendus possibles de telle sorte que nos diverses approches puissent se féconder réciproquement.

D'où la décision rapidement prise de donner suite à la proposition canadienne de fonder une Société Internationale de Théologie Pratique (SITP), première du genre, dont le Conseil d'Administration a été composé comme suit : Président : Bernard Reymond, Lausanne ; Secrétaire général : Marc Pelchat, Québec ; Organisateur du prochain Congrès : Jean-Guy Nadeau, Montréal ; Membres : Jacques Audinet, Paris, et Samuel Motsebo, Yaoundé.

La préparation et la gestion de ce congrès ont reposé pour une bonne part sur l'assistant de l'IRP, M. Jean-Michel Sordet, qui a fait preuve en l'occurrence d'une maîtrise, d'une précision et d'une efficacité exemplaires.

Nous devons enfin dire notre gratitude envers les institutions qui nous accordé les subsides sans lesquels un rassemblement de cette importance n'eût pas été possible : l'Université de Lausanne ; le Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique ; Le Fonds d'Aide au Protestantisme Réformé ; le Département Missionnaire des Eglises Protestantes de Suisse Romande ; l'Entraide Protestante suisse ; Action de Carême, oeuvre d'entraide catholique suisse ; un fonds caritatif du catholicisme français.

L'organisateur du Congrès :
Prof. Bernard Reymond,
directeur de l'Institut romand de Pastorale,
Faculté de théologie de l'Université de Lausanne

Lausanne, le 9 juin 1992

COMMENTAIRES

10

Bruno Bürki

**Pasteur à Neuchâtel et Chargé de cours à l'Université
de Fribourg, Suisse**

D'accord que la théologie pratique doit être corrélative. Je l'envisage dans mon article sur le sujet dans *Flambeau* n° 36 (1972-sic) 238-249, pour un contexte social, culturel, politique africain.

Il est alors utile que la réflexion de théologie pratique se fasse à partir de la pratique de l'Église et pour celle-ci, comme le souhaite Marc Donzé, inspiré par le modèle canadien. Nous avons développé un tel modèle, dernièrement, dans le cadre des stages pastoraux et diaconaux des Églises réformées de Suisse romande. Nous parlons à ce propos de théologie appliquée (qui est autre qu'une application de la théologie). L'analyse doit être ici participative.

Dans la corrélation, le théologien ou la théologienne se situe au sein de la tradition ecclésiale. Celle-ci est par définition vivante et ouverte. Elle s'inscrit entre la révélation par le Christ Jésus et la révélation dernière que nous attendons avec la venue du Seigneur. La référence à la tradition fonctionne donc par le mémorial et l'épiclese. Elle est pneumatologique.

Je regrette quand on disqualifie cette référence en l'assimilant à une démarche abusivement déductive. Le ou la théologienne doit savoir écouter et observer. Elle ou il doit aussi avoir ses références propres.

Une identité théologique précise permet au théologien de s'ouvrir sans restriction ni arrière-pensée aux interpellations de quiconque. C'est ainsi qu'il ou elle peut entrer en corrélation. Elle ou il ne s'y comportera pas en personne ayant réponse, faite d'avance, à tout. La nature de la tradition chrétienne ou de l'histoire du salut rend impossible une telle attitude suffisante ou fondamentaliste.

La théologie pratique, en cette fin de siècle, se risque dans l'inculturation de l'Évangile sur le mode de l'incarnation du Verbe divin.

Liturgiste, je tiens à l'autonomie de la science liturgique qui lui est attribuée dans les études catholiques. *Disciplina principalis*, dit *Sacrosanctum Concilium* de Vatican II (n° 16). La liturgie tient une place

propre (*sui generis*) dans la vie de l'Église et du monde ; ses relations avec la tradition et la doctrine chrétienne demandent à être prises en considération pour elles-mêmes. La science liturgique est pourtant et heureusement en rapport privilégié avec la théologie pratique. Je recours donc à un exemple liturgique pour illustrer mon propos sur la théologie pratique.

La tradition des Églises a développé une structure de la célébration eucharistique à laquelle se réfère le texte de Lima du COE sur l'eucharistie, au n° 27. Le théologien appréciera le fonctionnement de cette structure dans le contexte actuel, avec ses données socio-culturelles et œcuméniques, etc. L'appréciation se fera dans une démarche participative. L'Église de ce temps peut développer une multiplicité de prières eucharistiques nouvelles. Cependant, son eucharistie restera toujours reconnaissable dans la tradition qui vient des apôtres.

L'ARCHITECTURE ET L'AVENIR DE L'EGLISE UN PROBLEME DE METHODE EN THEOLOGIE PRATIQUE

Par Bernard Reymond, Lausanne

1. ARCHITECTURE ET THEOLOGIE PRATIQUE

Prises dans leur ensemble, les diverses disciplines de la théologie n'ont guère l'habitude de se préoccuper d'architecture religieuse. Les historiens des Eglises eux-mêmes préfèrent abandonner ce thème de recherche aux historiens de l'art. Quant aux liturgologues, ils ne semblent s'y intéresser que si des dispositifs liturgiques sont en jeu ; ils ne s'aventurent quasiment jamais à parler d'architecture proprement dite, comme si les formes architecturales étaient trop secondaires pour retenir leur attention, à l'exception des mouvements qui, comme la *Camden Ecclesiological Society* de Cambridge au siècle dernier, ont prôné un retour inconditionnel au gothique¹.

La théologie pratique ne fait guère exception à cette règle. Elle a tort. On trouve difficilement un champ de réflexion et de recherche qui corresponde mieux à son objet et l'oblige à ce point à s'interroger sur ses propres démarches et méthodes².

Deux remarques en relation étroite avec les deux mandats que Schleiermacher assignait à la théologie pratique³ suffiront à nous persuader, en une première approche, que l'architecture religieuse relève bien de cette discipline. Premier mandat : s'intéresser scientifiquement au « gouvernement de l'Eglise ». Or pendant la durée de leur ministère, presque tous les pasteurs et responsables ecclésiastiques doivent se préoccuper au moins une fois d'une construction ou en tout cas d'une restauration d'église. L'une des tâches de la théologie pratique ne devrait-elle pas

¹ Sur ce mouvement, voir J. F. WHITE, *The Cambridge Movement: The Ecclesiologist and the Gothic Revival*, Cambridge, University Press, 1962/1979.

² L'incitation à pousser la réflexion sur cet aspect-là de l'architecture religieuse me vient de H. SCHWEBEL, *Evangelischer Kirchenbau und kirchliche Kunst*, texte à paraître incessamment chez Kohlhammer, München.

³ Cf. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, § 274.

être non seulement de les y préparer, mais de leur fournir les éléments d'une réflexion solidement fondée dans ce domaine ?

Deuxième mandat : le « service de l'Eglise », c'est-à-dire des fidèles. Sauf à tenir ces derniers pour de purs esprits, privés d'yeux et ne tenant aucune place mesurable dans la société humaine, comment n'être pas attentif à l'importance de l'architecture au sein de laquelle ils participent au culte et par laquelle se traduit visuellement, voire géographiquement, la présence de leur Eglise dans la cité ? Là aussi, on voit mal la théologie pratique ne pas se préoccuper pas d'un problème aussi étroitement lié à la pratique chrétienne, et cela aussi bien théologiquement que pratiquement.

Ce qui nous renvoie directement à des problèmes de méthode. Mais nous n'en comprendrons la portée qu'à condition de bien percevoir tout ce que la confrontation à l'architecture peut avoir de déconcertant pour la théologie. La théologie, en effet, a l'habitude de travailler prioritairement sur des idées et en référence à des textes. Ou bien, sous la pression de disciplines comme la psychologie et la sociologie, elle s'est mise à prêter beaucoup d'attention aux problèmes d'affects et de comportements. Ou encore, elle se montre volontiers portée à développer toute une réflexion sur le symbolique et sur l'imaginaire. Mais avec l'architecture, elle se trouve confrontée non seulement à des problèmes d'espaces à agencer et de styles chargés de leur propre expressivité. Elle doit encore prendre en considération toute la manière dont une architecture se constitue, depuis les problèmes de financement jusqu'à des choix qui, pour paraître secondaires, n'en prennent pas moins de l'importance pour ceux qui doivent les faire et pour ceux qui doivent ensuite soit en pâtir, soit en bénéficier (qu'on pense aux problèmes de sièges, de chauffage, d'acoustique).

Or dans le traitement de tous ces problèmes, les démarches mêmes de la théologie pratique, donc sa méthode, sont en jeu.

2. UN PROBLEME DE METHODE

Les auteurs allemands qui traitent d'architecture religieuse aiment rappeler une sentence qui implique à elle seule tout un programme méthodologique : *Die Liturgie ist Bauherrin der Kirche*, – la liturgie est le maître d'oeuvre du bâtiment-église. A titre d'exemple, on cite presque toujours et aussitôt le cas de l'Eglise médiévale : peintres, sculpteurs et architectes se seraient alors conformés strictement aux consignes des prêtres et des théologiens, en particulier quand les ordres monastiques tenaient le haut du pavé.

Eventuellement plausible, et encore, à propos des icônes dans les Eglises de tradition orientale, cette soumission des architectes et autres artistes aux consignes de la hiérarchie me semble relever, pour la tradi-

tion occidentale en tout cas, du genre des fictions apologétiques, au même titre que l'est le mythe du XIII^e siècle, « siècle de la foi ». Ou plus exactement, s'il est vrai que les prêtres et surtout les évêques ont toujours tenu à dire leur mot dans le choix des formes architecturales et des couleurs, ou dans la manière de représenter certains thèmes religieux (qu'on pense aux caleçons que le pape d'alors fit ajouter aux nudités de la chapelle sixtine), leur influence réelle dans ce domaine fut certainement beaucoup moins importante qu'on aime à le prétendre. D'une part parce qu'ils n'ont pu se passer des peintres, des bâtisseurs ou des illustrateurs, et que ces derniers ont inmanquablement fait passer dans leurs oeuvres beaucoup de significations échappant par nature au contrôle ecclésiastique (les significations hérétiques se sont souvent réfugiées dans la peinture, même dans celle de certains retables célèbres comme celui d'Isenheim⁴). D'autre part parce que les décideurs religieux, même dans ces sortes de républiques autonomes qu'étaient les communautés monastiques, n'ont jamais été des hommes seuls, mais formaient de véritables sociétés sacrées en marge de la société profane, et que les artistes en cause faisaient le plus souvent partie intégrante de ces sous-sociétés sacerdotales.

L'architecture à usage paroissial, qu'elle soit celle des villes ou des campagnes, n'a certainement jamais procédé d'une démarche aussi simple, voire aussi simpliste. Que des prêtres ou des pasteurs aient cherché à définir les critères auxquels cette architecture devait se conformer et aient pu se donner l'illusion d'être les véritables décideurs en la matière est une chose. La manière dont ces édifices ont été conçus et dont leur construction a été menée à chef en est une autre. Entreprendre de bâtir un temple ou une église suppose en effet un ensemble de choix et de démarches au sein desquels le point de vue spécifique du théologien n'intervient jamais qu'en interaction avec d'autres. Une évocation sommaire des questions à trancher quand on se lance dans une telle entreprise suffira à nous en convaincre :

Pourquoi songe-t-on à édifier un nouveau lieu de culte ? Quel quartier va-t-on choisir ? Comment la parcelle sera-elle située ? Quelles seront les dimensions de l'édifice ? Quelle impression devra-t-il donner ? Sera-ce seulement un lieu de culte, ou bien tout un ensemble paroissial ? Sera-t-il strictement protestant ou bien plusieurs confessions ou dénominations s'en partageront-elles l'usage ? Quel effort financier requérera-t-il ? Que signifiera-t-il par rapport aux autres investissements paroissiaux ? Sollicitera-t-on un subside des pouvoirs publics ? Edifiera-t-on un clocher et de quelle hauteur ? A quel architecte va-t-on s'adresser et selon quels critères ? Pourquoi choisir tel projet plutôt que tel autre ?

⁴ Voir l'étude très éclairante de H. STEIN-SCHNEIDER, « Le Retable d'Isenheim et son message dissident », *Études théologiques et religieuses*, 1990, 27 ss., 191 ss.

L'esthétique choisie s'intégrera-t-elle dans celle du voisinage ou fera-t-elle délibérément contraste avec elle ? De quels matériaux privilégiera-t-on l'usage ? Installera-t-on des orgues ou d'autres instruments ? Songera-t-on à beaucoup ou peu de couleur, à des peintures, à des sculptures, à des vitraux ? Voudra-t-on du figuratif ou s'en tiendra-t-on à des motifs abstraits ? Comment règlera-t-on les problèmes d'acoustique, de chauffage, d'entretien ? Quelles seront les voies d'accès ? Que fera-t-on des voitures ? Y aura-t-il un patio, une aire d'accueil, un vestiaire ? Etc.

On peut difficilement imaginer champ de recherche, de réflexion et de réalisation non seulement plus interdisciplinaire, mais associant plus étroitement à une même entreprise des gens de responsabilités, de formations et d'origines plus variées. Si d'autres domaines de la théologie peuvent éventuellement se plier à des démarches de type déductif, ici c'est carrément impossible. Avec l'architecture religieuse, la théologie pratique doit composer avec des démarches et des ordres de compétence dont la maîtrise lui échappe. Une partie de ces autres approches est parfaitement identifiable parmi les disciplines qui font l'objet d'enseignements ou de recherches dans les milieux académiques : sémiotique architecturale, histoire de l'art, sociologie, géographie, démographie, aménagement du territoire, etc. Mais il faut en sus prendre au sérieux des manières de faire de la théologie qui, elles, ne sont généralement pas considérées comme relevant de cette discipline : ce sont tous les choix concrets à travers lesquels les fidèles associés à l'édification d'un temple ou d'une église expriment leur propre manière de concevoir la foi chrétienne et de la situer dans la société actuelle.

Trois exemples permettront de mieux saisir ce type d'enjeu. 1^o L'idée que l'on se fait de la religion et de sa fonction actuelle n'est pas la même selon que l'on décide d'édifier un nouveau lieu de culte à même une rue passante, parmi d'autres bâtiments à usage strictement profane, ou que l'on choisit au contraire de le construire un peu à l'écart, sur une éminence ou dans un parc. 2^o Même différence selon que l'on s'en tient à un édifice à usage strictement cultuel ou que l'on opte au contraire pour un centre paroissial à usages multiples (*Multi-purpose Church*) parmi lesquels l'action sociale et éducative pourrait avoir priorité. 3^o Même différence encore selon que l'on choisit une architecture misant sur un fort effet de contraste avec le paysage urbain environnant, ou que l'on tient au contraire à une certaine discrétion plus conforme au statut réel de la foi dans le moment présent. Or dans ces trois cas, l'expérience montre que les théologiens n'ont souvent ni le premier ni le dernier mot, que les pouvoirs publics eux-mêmes ne laissent pas d'exercer une influence parfois très lourde sur les décisions à prendre (on le constate par exemple lorsque les services archéologiques de l'Etat imposent leurs conceptions lors de restauration d'immeubles répertoriés comme monuments historiques) et

que les prétendus « goûts » des fidèles engagent en général des options beaucoup plus fondamentales qu'il n'y paraît.

Pour la théologie pratique, le défi méthodologique consiste en l'occurrence à tenir compte simultanément de toute cette diversité d'approches, d'intérêts et de modes d'expression, sans sacrifier pour autant le point de vue proprement théologique qui fait aussi sa raison d'être, mais en faisant au contraire valoir sa pertinence au sein même de toutes ces interactions. On ne saurait souhaiter démarche plus corrélative.

3. L'AVENIR OU LE DEFI DU LONG TERME

Parmi tous les facteurs dont l'architecture oblige la théologie pratique à tenir compte, l'un des plus contraignants tient au fait qu'un bâtiment est par définition quelque chose de durable et qui s'inscrit dans le long terme. C'est surtout vrai des édifices à caractère religieux : en Europe particulièrement, on hésite toujours à les détruire ou à les séculariser, ou on ne le fait pas sans un peu de mauvaise conscience, soit parce que les fidèles y attachent beaucoup de souvenirs très personnels, soit parce que, au sein d'une société qui n'est déjà pas portée à faire large place aux préoccupations religieuses, la fermeture d'un lieu de culte pourrait apparaître comme un recul ou comme une démission sur le front du témoignage. Ces deux raisons étroitement liées au fait même de la foi (ou du manque de foi !) font de l'architecture religieuse une réalité plutôt tournée vers le passé. D'autres facteurs plus profanes contribuent à l'orienter dans la même direction : le fait que la préservation des édifices religieux relève souvent des services publics chargés de veiller à l'entretien des monuments historiques, celui aussi que beaucoup d'églises semblent destinées désormais à satisfaire la curiosité des touristes plutôt qu'à abriter la ferveur des fidèles.

En réalité, un temple ou une église engèrent tout autant, voire davantage sur l'avenir que sur le passé. Ou plus exactement, le christianisme offre peu de manifestations qui le rattachent autant à son passé et empiètent aussi résolument sur son devenir. L'architecture constitue même l'une des principales gageures que la foi chrétienne puisse soutenir par rapport à elle-même : comment assumer ce que les générations précédentes ont légué à celles d'aujourd'hui sans s'asservir pourtant au passé ni chercher à le renier, et comment concevoir des lieux de culte ou des ensembles paroissiaux dont les générations à venir devront s'accommoder à leur tour, sans les assujettir pour autant aux conceptions actuelles ? Gageure d'autant plus redoutable qu'elle porte sur le long, voire le très long terme : plus un lieu de culte remonte haut dans l'histoire, plus on semble tenir à célébrer des cultes là plutôt que dans des édifices à l'esthétique trop contemporaine, et plus on souhaite qu'il en soit de même

longtemps encore. Les bâtiments ecclésiastiques se trouvent ainsi chargés de signifier quasi matériellement la pérennité de la foi dans un environnement urbain ou rural donné. Et plus ils sont anciens, plus ils semblent promettre ou annoncer que cette foi durera longtemps.

Avec l'architecture religieuse, la théologie pratique doit donc faire face à deux tentations complémentaires : celle du passé et celle de l'avenir. L'une et l'autre sont largement attestées par les courants architecturaux qui, depuis près de deux siècles, ne cessent de traverser les christianismes occidentaux.

Les uns sont résolument passéistes : ils sacralisent le style, les modes de construction et les dispositifs liturgiques d'une période donnée, par exemple le XIII^e siècle, et les donnent pour le modèle même d'une architecture chrétienne droitement conçue ; ils chargent donc cette architecture d'une capacité sémiotique qu'ils dénie à d'autres styles : celle de dire adéquatement la foi en langage architectural, quels que soient le style, l'ampleur ou l'emplacement des autres immeubles édifiés autour ou à proximité de l'église ou du temple en question. Du même coup, ils semblent postuler une inadéquation de principe entre la foi chrétienne et la culture profane du moment. Le déductivisme théologique auquel correspondent de tels courants liturgiques et architecturaux ne peut toutefois éviter les effets d'une induction qui, pour paraître plus profane, n'en a pas moins sa pertinence : ce passéisme architectural exprime probablement davantage la nostalgie et le dépaysement d'une foi décontenancée par la rigueur du temps présent, que la confiance en sa propre pérennité.

Les autres sont non moins résolument futuristes : ils cherchent à édifier non pas tellement les lieux de culte ou de réunion dont les chrétiens font usage d'aujourd'hui, mais ceux dont ils auront besoin demain. Cette orientation peut souvent donner lieu à des architectures plus époustouflantes que réellement disponibles aux éventualités de l'avenir ; dans ce cas, on se donne l'illusion d'échapper déjà aux difficultés du moment, par exemple en construisant des lieux de culte plus rutilants et plus largement dimensionnés que de raison⁵. Mais cet illusionnisme où les faux-semblants de l'architecture se combinent aux nostalgies des fidèles n'a de futuriste que les apparences. Il peut aussi correspondre au désir sournois d'imposer aux générations à venir des conceptions liturgiques ou culturelles tenues pour tellement adéquates qu'on cherche déjà à les rendre normatives. Le dérapage va ici en sens inverse du précédent : induisant à partir des architectures et des usages liturgiques qui semblent en passe d'être à la mode ce

⁵ L'Eglise catholique de Pologne semble succomber actuellement à ce travers, du moins si l'on en croit les très belles photos publiées par A.A. MROCZEK et K. KUCZAKUCZYNSKI, *Nowe kościoły w Polsce*, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1991.

que devrait être le christianisme de demain, on érige ce modèle en un nouveau dogmatisme de type déductif.

4. A LA RECHERCHE D'UNE METHODE

La théologie pratique pourrait évidemment faire abstraction du fait architectural. L'oublierait-elle qu'elle ne pourrait l'empêcher d'exister. La tentation existe pourtant, pour elle surtout, de chercher à en contourner toute la contraignance et toute la facticité, surtout quand elle est à pied d'oeuvre des problèmes qu'elle doit absolument affronter : la pratique chrétienne aujourd'hui et demain. Le débat actuellement en cours sur le sens de l'adjectif « pratique » n'y change rien : qu'on l'interprète dans le sens restreint des pratiques strictement ecclésiales ou dans celui plus large et mobilisateur des comportements éthiques, le fait est là que l'architecture ecclésiastique peut s'avérer redoutablement encombrante. L'exemple le plus flagrant est celui des cathédrales baroques en Amérique latine, avec tout ce qu'elles peuvent signifier en fait de volonté de pouvoir et de cécité envers les problèmes du moment : comment concilier leur existence avec l'Évangile des pauvres et pour les pauvres qui s'impose de plus en plus comme l'une des exigences premières pour les Eglises de ce continent ? Plus près de nous, que faire de bâtiments ecclésiaux dont tout dénote qu'ils ont été construits pour durer longtemps et pour résister aux innovations intempestives, quand une réflexion poussée sur la situation du christianisme aujourd'hui conduit à penser au contraire qu'ils devraient s'inspirer au contraire, selon l'expression de Roger Schütz, d'une « dynamique du provisoire »⁶ ?

Si elle est vraiment « pratique », la théologie ne peut spéculer sur de telles situations sans prendre rigoureusement en compte ce que Robert Pannet a qualifié de « religion populaire »⁷, c'est-à-dire au premier chef ce que pensent et ce que veulent les fidèles. Or ces fidèles ne sont d'ordinaire pas prêts à faire aussi bon marché de leurs temples ou de leurs églises que le souhaiteraient parfois les spéculations des théologiens. Ou bien, ils veulent que les propositions des théologiens ne fassent pas abstraction des bâtiments auxquels ils tiennent ou dont la nécessité leur semble s'imposer. Résultat : la théologie pratique ne peut plus, dans ces

⁶ C'est le signe qu'a voulu poser la communauté de Taizé, dont R. Schütz est le prier, en agrandissant au moyen d'une tente son église de la Réconciliation, après avoir abattu l'une de ses parois.

⁷ R. PANNET a proposé cette expression dans *L'avenir de la paroisse = la paroisse de l'avenir*, Paris, Fayard, 1979. En plein débat sur les remous consécutifs à Vatican II, il oppose la « religion populaire » à celle des clercs trop vite portés à imposer au nom de conceptions toutes théoriques des désacralisations dont les fidèles ne veulent pas ou dont ils ne comprennent pas le sens.

conditions, être une théologie de clercs ou de théologiens seulement ; elle devient une théologie à plusieurs voix et à compétences multiples, – une théologie de l'ensemble de ceux et celles qui ont intérêt ou vocation à affronter la situation sous le signe des exigences et des promesses évangéliques.

La méthode devient ainsi solidaire de toute une stratégie de la situation. C'est même la stratégie qui constitue l'essentiel de la méthode : on devra trouver les voies et les moyens pour dire et vivre la foi chrétienne aujourd'hui, réalités architecturales comprises, sans fermer la porte à des corrections de trajectoire si les solutions retenues ne s'avèrent pas entièrement convenantes. Le modèle le plus convaincant d'une telle cybernétique me semble être celui qui a été mis en oeuvre dans certaines villes allemandes pour repenser l'architecture d'églises devenues trop grandes ou trop solennelles pour l'usage des paroisses auxquelles elles appartenaient : on n'a pas hésité à construire des salles de réunion et même des logements dans des édifices religieux gothiques ou baroques, presque jusqu'à en faire les indices d'une contre-culture, ou du moins d'un espace libre au sein d'une culture urbaine devenue trop oppressante⁸. Mais on ne peut aboutir à de telles solutions si l'idée en est posée a priori, de manière autoritaire et déductive. Des choix de cette nature et de cette portée symbolique ne peuvent être le résultat de que de longs processus de prise de conscience, d'analyse, de réflexion, de décision.

Dans ce sens, les problèmes de l'architecture religieuse donnent à la théologie pratique une bonne occasion de repenser ses propres méthodes et d'en réapprécier la portée. Ils constituent un champ de recherche, de réflexion et de réalisation sur lequel s'éprouve dans toute son étendue la capacité de cette discipline à envisager l'avenir, en particulier celui de l'Eglise qui ne se conçoit guère sans cultes, donc sans églises, mais sans sacrifier pour autant les réalités du présent ni renier les héritages du passé. La méthode consiste en l'occurrence à assumer ce passé, dans une vive conscience du présent et dans une disponibilité sans cesse renouvelée pour tout ce que l'avenir réserve d'imprévisible. Car Dieu lui-même, la théologie chrétienne est là pour en témoigner, ne laisse pas d'être toujours imprévisible et surprenant.

⁸ Voir les exemples rassemblés par Martin C. NEDDENS et Valdemar WUCHER in: *Die Wiederkehr des Genius Loci - Die Kirche im Stadtraum - die Stadt im Kirchenraum*, Wiesbaden-Berlin, Bauerlag, 1987.



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.

Parmi les thèmes des cahiers disponibles :

Supervision	Multitudinisme et actes pastoraux
Théologie au féminin	Cure d'âme et supervision
Prêcher	Le pastorat
Le système de nos croyances	
La théologie pratique protestante d'expression française	

Prix de ce cahier : SFr. 4.- FF 16.-
Prix de l'abonnement : SFr. 10.- FF 40.- l'an.

ISSN : 1015-3063