

CAHIERS DE L'

IRP

n° 23 Novembre 1995

ÉGLISE ET IMAGINAIRE

- Présentation

- L'Église et l'imaginaire

Félix Moser

- Église et imaginaire :
À propos d'Actes 2, 42-47

Nicolas Cochand

- Quelques remarques sur
l'imaginaire institutionnel
des chrétiens

Bernard Reymond

Institut Romand de Pastorale, BFSH 2, CH-1015 Lausanne



PRÉSENTATION

L'image et ses problèmes, donc plus largement tout ce qui touche aux arts, sont en train de faire un retour en force dans la réflexion théologique protestante, tout spécialement dans le secteur de la théologie pratique. Mais l'image (et les arts), c'est aussi une affaire d'imagination. De là à nous préoccuper de l'imaginaire, il n'y qu'un pas à franchir sans hésiter.

C'est ce à quoi nous invite Félix MOSER. Sa thèse sur *Les croyants non pratiquants* avait déjà effleuré implicitement le problème. Il le reprend ici de front et nous oblige ainsi à commencer l'exploration d'un secteur que notre réflexion théologique a probablement trop laissé en friches. Paradoxalement, il le fait sans se préoccuper beaucoup d'images visuelles, mais c'est pour accorder d'autant plus d'importance aux problèmes fondamentaux de la fonction imaginative. Nicolas COCHAND, assistant diplômé de Nouveau Testament à la Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel, relance la balle et nous aide à faire un pas de plus dans cette direction en nous confrontant à la dimension imaginaire d'un texte biblique bien connu. Quelques remarques sur l'imaginaire institutionnel des chrétiens complètent cette livraison des *Cahiers de l'IRP*. Elle aura atteint son but si elle se montre capable de réveiller tant soit peu notre imaginaire à tous, à commencer par celui dont notre réflexion théologique ne cesse d'avoir besoin.

Le directeur de l'IRP : Bernard REYMOND

QUELQUES NOUVELLES

C'est à un autre type d'imaginaire, celui de *la ville*, que s'est intéressé en août dernier, à Montréal, le deuxième congrès de la Société internationale de théologie pratique, fort de quelque quatre-vingt participants venus d'Afrique, d'Europe, du Pacifique et d'Amérique du Nord. Le thème en était très vaste, donc difficile à circonscrire. D'où un ensemble de contributions entre lesquelles le lien était parfois un peu difficile à établir. Mais l'ensemble n'en fut que plus riche, du fait de sa di-

versité même. Il est encore trop tôt pour savoir sous quelle forme les actes de ce congrès deviendront accessibles à nos lecteurs.

Nous avons déjà la collection « Pratiques », des éditions Labor et Fides, dont l'IRP a la responsabilité. Elle subsiste dans toute sa vigueur et deux ou trois volumes vont sortir de presse au cours de l'année à venir, à commencer, en février, par *L'architecture religieuse des protestants*, de Bernard REYMOND. Parallèlement à cette collection vient de prendre corps une autre collection intitulée « Théologies pratiques », publiée conjointement par trois maisons d'édition catholiques : Novalis (Montréal), Lumen Vitae (Belgique), et Le Cerf (Paris), et par une maison protestante : Labor et Fides (Genève). L'IRP est aussi associé à sa gestion. Oecuménique et internationale, cette nouvelle collection est un résultat direct des contacts et des amitiés qui se sont noués au travers de la Société internationale de théologie pratique. Deux volumes viennent de voir le jour dans cette collection : *Écrits de théologie pratique*, par Jacques AUDINET, de l'Institut catholique de Paris, et *L'Église disséminée - Itinérance et enracinement*, par Gérard DELTEIL et Paul KELLER, de la Faculté de théologie protestante de Montpellier.

Le programme du colloque sur *l'enseignement de l'homilétique*, du 15 au 18 mai 1996 à Francheville, près de Lyon, est sous toit. Les personnes qui s'y intéressent (en priorité les enseignants en homilétique) peuvent obtenir de plus amples renseignements en s'adressant à l'Institut romand de pastorale, BFSH 2, CH-1015 Lausanne.

Pour la rentrée d'automne 1995, l'Institut romand de pastorale s'est doté pour trois ans d'un *programme de recherche* portant sur le retour des images figuratives dans les temples de Suisse romande. L'inventaire en avait déjà été fait partiellement par la section d'histoire de l'art de l'Université de Lausanne. Il s'agit de le compléter et surtout de se demander à quoi ce retour a correspondu, à quoi elles correspondent aujourd'hui dans l'esprit des paroissiens, à quoi tient la tendance actuelle à les faire disparaître. Cette recherche est évidemment à mettre en relation étroite avec l'intérêt nouveau qui se manifeste dans nos Facultés de théologie, surtout en théologie pratique, pour les problèmes de l'image et pour le rôle des arts en général dans l'expression de la foi chrétienne.

L'ÉGLISE ET L'IMAGINAIRE¹

Par Félix MOSER

« Les historiens sentent et objectent à juste titre que les sociologues font trop d'abstraction et séparent trop les divers éléments des sociétés les uns des autres. [...] Après avoir forcément un peu trop divisé et abstrait, il faut que les sociologues s'efforcent de recomposer le tout »².

M. MAUSS

« Toute vérité nouvelle naît malgré l'évidence, toute expérience nouvelle naît malgré l'expérience immédiate »³.

E. KLEIN

I. BUT ET OBJET DE L'ÉTUDE

L'imaginaire idéaliste, dont nous tenterons de cerner les manifestations et les effets, distille une liqueur forte et enivrante. L'imaginaire ecclésial, dont il sera essentiellement question, s'inscrit dans le contexte global de l'évanouissement des idéaux. Chacun songe aux désillusions engendrées par la chute du communisme et aux réveils brutaux suscités par

¹ Cet article refond et reprend très partiellement une recherche qui a connu trois premières moutures :

— d'abord un cours donné à la Faculté de théologie de Lausanne durant le semestre d'hiver 1994/1995 ;

— ensuite un état de la recherche partagé le 2 février 1995 avec les participants du Colloque post-licence de la Faculté de théologie de Neuchâtel ;

— enfin une série de contributions orales présentées le 17 mai 1995 à Genève lors d'un colloque de l'Institut Romand de pastorale.

L'Église (visible et invisible !) ainsi que l'imaginaire sont deux continents si vastes que nous nous y sommes souvent perdu. Dans l'esprit de notre Institut qui stimule la réflexion pastorale, nous livrons cependant cette synthèse. Elle se veut pistes de réflexion à reprendre.

² M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., coll. Quadrige, 1993⁵, [1950], p. 276.

³ E. KLEIN, *Conversations avec le Sphinx. Les paradoxes en physique*, Paris, Albin Michel, coll. Sciences d'aujourd'hui, 1991, p. 55.

l'extinction des idéologies du progrès. Les responsables d'institutions ou d'associations le savent : nos contemporains ont troqué les souliers et l'ardeur des marches militantes contre les pantoufles d'une sagesse résignée. La vie leur a appris que le bonheur était fragile. Mieux vaut alors se calfeutrer frileusement dans la sphère du privé.

Et s'il existait un rapport entre la sagesse secrètement découragée et l'imaginaire ? Ces deux phénomènes apparaissent comme les deux faces d'une seule et même médaille. Nos contemporains sont déçus par l'Église, mais cette déception s'inscrit dans un scepticisme beaucoup plus vaste : l'ensemble de notre société semble globalement déprimée et dominée par la conscience malheureuse. Nous limiterons pourtant notre champ d'investigation à l'imaginaire ecclésial. Nous mettrons l'accent sur les relations et les interconnexions avec les nouveaux mythes qui semblent avoir supplanté les utopies et les valeurs traditionnelles de notre société. Nous aborderons ce thème en deux parties : « Approches de l'imaginaire ecclésial » d'une part et « Guérison de l'imaginaire » d'autre part. Voici les deux questions qui sous-tendent cet essai :

— Quelles sont les manifestations de cet imaginaire ecclésial ?

— Et surtout, est-il possible de le guérir au nom des principes qui guident l'ecclésiologie réformée ?

II. APPROCHES DE L'IMAGINAIRE ECCLÉSIAL

1. QUESTIONS DE MÉTHODE

1.1. L'ecclésiologie du réverbère

Par ecclésiologie, nous entendons la branche de la théologie pratique qui se donne pour tâche prioritaire de saisir et de décrire la compréhension que l'Église a d'elle-même. Le point le plus brûlant de cette réflexion se focalise sur la manière d'articuler deux paradigmes : la perception que nous avons de l'Église empirique d'une part et la lecture théologique que nous faisons de cette même réalité d'autre part. En nous centrant sur ce décalage pour voir comment on peut le réduire, nous entrons également dans le monde des représentations. Nous définissons ces dernières comme « le produit et le processus d'une activité mentale par laquelle un individu

ou un groupe reconstitue le réel auquel il est confronté, et lui attribue une signification spécifique »⁴.

Par l'expression « ecclésiologie du réverbère », nous soulignons une focalisation de la recherche sur l'aspect empirique. En nous intéressant prioritairement aux manifestations tangibles, nous portons alors le gros de nos efforts sur une transformation des structures, en sous-estimant la force des représentations et des images qui commandent notre manière d'agir. Qui choisit cette manière d'opérer ressemble à un homme qui a perdu son porte-monnaie et qui le cherche sous le faisceau dessiné par l'éclairage d'un réverbère. Un passant lui demande : « Êtes-vous sûr que c'est bien ici que vous avez perdu votre porte-monnaie ? » Et l'autre de répondre : « Non pas du tout. Mais je le cherche là où je suis sûr de voir quelque chose ». Il est légitime de commencer de chercher son porte-monnaie là où il y a un éclairage. Mais les problèmes commencent lorsque nous nous plaignons de ne pas trouver le porte-monnaie sous le réverbère.

Cette manière de mettre en lumière le champ de recherche soulève deux difficultés. D'une part, elle provoque un rétrécissement aux seuls aspects visibles et d'autre part, elle nourrit l'illusion d'une réflexion autonome. Pour corriger cette manière de faire réductionniste et illusoire, il faut nous mettre en quête d'une méthodologie adaptée.

1.2. Le dépassement de l'ecclésiologie du réverbère

Le choix de la méthode doit tenir compte des deux objets de notre recherche, à savoir la prise en compte de l'imaginaire⁵ collectif ainsi que l'approche globale du phénomène Église. La méthode mise en œuvre par M. MAUSS répond à ces deux exigences. L'Église n'est jamais une réalité isolée et isolable, mais elle est insérée dans l'ensemble de la société. Les manifestations imaginaires et concrètes sont en interdépendance. Elles engendrent des habitudes et des coutumes. Par exemple, l'attitude à l'égard de la contribution ecclésiastique, facultative dans le canton de Neuchâtel, est révélatrice : plutôt que de s'acquitter de cette contribution, certains paroissiens préfèrent remettre au pasteur une enveloppe (avec don en argent) en échange de la prestation symbolique rendue (baptême, mariage ou enterrement, voire lors d'une visite ordinaire). C'est dire que « l'unité

⁴ M. DORAI, « Le noyau central d'une représentation stéréotypique peut-il être un stéréotype ? », in *Les Cahiers de psychologie sociale*, n° 40, octobre 1988, p. 28.

⁵ En théologie, l'imaginaire a surtout été pris en compte dans le cadre du dialogue pastoral. Voir J. ANSALDI, *Le dialogue pastoral. De l'anthropologie à la pratique*, Genève, Labor et Fides, 1986 ; voir aussi D. VASSE, notamment, *Le poids du réel, la souffrance*, Paris, Seuil, 1983.

du tout est encore plus réelle que chacune des parties »⁶. « Il y a dans cette façon de traiter un problème un principe heuristique que nous voudrions dégager. Les faits que nous avons étudiés sont tous, qu'on nous permette l'expression, des faits sociaux totaux ou, si l'on veut [...] généraux : c'est-à-dire qu'ils mettent en branle dans certains cas la totalité de la société et de ses institutions »⁷. Il nous faut donc observer tout à la fois les modes de vie qui façonnent la mentalité de nos contemporains et les manifestations de l'imaginaire collectif. M. MAUSS essaie justement d'analyser le fonctionnement des sociétés archaïques en partant d'une conception globale de la réalité sociale. Ses intuitions sur l'échange des prestations sociales nous semblent d'une grande pertinence pour notre propos. Dans son *Essai sur le don*, l'ethnologue observe que, dans la majorité des peuples, « la vie matérielle et morale, l'échange, y fonctionnent sous une forme désintéressée et obligatoire en même temps. De plus, cette obligation s'exprime de façon mythique, imaginaire ou, si l'on veut, symbolique et collective : elle prend l'aspect de l'intérêt attaché aux choses échangées : celles-ci ne sont jamais complètement détachées de leurs échangistes ; la communion et l'alliance qu'elles établissent sont relativement indissolubles. En réalité, ce symbole de la vie sociale – la permanence d'influence des choses échangées – ne fait que traduire assez directement la manière dont les sous-groupes de ces sociétés segmentées, de type archaïque, sont constamment imbriqués les uns dans les autres, et sentent qu'ils se doivent tout »⁸.

1.3. Quelques définitions

1.3.1. Imaginaire, imagination et imaginaire social

L'*imaginaire* fascine, l'*étude* de l'imaginaire risque d'assommer⁹. Le décalage entre l'objet foisonnant et l'étude, qui se veut essentiellement méthodique et rigoureuse, paraît total. Il dévoile une aporie. Par nature, l'imaginaire se montre réfractaire à une investigation rigoureuse. Il résiste à toute tentative d'emprisonnement. À la vérité, la littérature consacrée à ce thème dénote un certain embarras¹⁰. Nous nous risquons cepen-

⁶ M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., coll. Quadrige, 1993⁵, [1950], p. XXXVIII, voir également pp. 275 et passim.

⁷ M. MAUSS, *op. cit.*, p. 274.

⁸ M. MAUSS, *op. cit.*, p. 194.

⁹ En témoigne la masse d'études consacrées à ce thème. On en trouvera des références quasi exhaustives dans les *Bulletins de liaison des Centres de Recherches sur l'Imaginaire* que l'on peut commander à l'Association pour la recherche sur l'image, Faculté des lettres – Bureau 142, Bd Gabriel 2, F-21000 Dijon. Nous remercions C. KARAKASH de nous avoir indiqué l'existence de ces brochures.

¹⁰ J.-J. WUNENBURGER, *L'imagination*, Paris, P.U.F., coll. Que sais-je ?, 1991, p. 25.

dant à indiquer quelques caractéristiques, en partant de l'usage courant. L'acception du mot imaginaire indique un jugement de valeur négatif, jugement dont on trouve la confirmation dans les dictionnaires ¹¹. L'imaginaire est un domaine créé par l'imagination et qui s'oppose au réel. Il « se rapporte à la catégorie particulière des fictions, donc du faux et de la feinte » ¹². Cette manière de le comprendre est celle qui nous a guidé dans la première partie de cet article. Notre diagnostic, au départ, n'est pas sans accointances avec un certain malade imaginaire mis en scène par MOLIERE.

Au vu de la deuxième partie de cette contribution, intitulée « la guérison de l'imaginaire », il faut rappeler qu'« imaginaire » n'est pas synonyme d'« imagination ». Cette dernière revêt un sens positif, car elle est comprise comme une faculté de l'esprit, comme une possibilité de se représenter, de former ou de combiner des images ¹³. La force de l'imagination est bien mise en lumière par les vocables allemands, qui dans leur traduction intègrent l'idée de puissance ; par exemple, on peut rendre le terme « imagination » par *Vorstellungskraft*. P. RICŒUR définit l'imagination comme « un libre jeu avec des possibilités, dans un état de non-engagement à l'égard du monde de la perception ou de l'action. C'est dans cet état de non-engagement que nous essayons des idées nouvelles, des valeurs nouvelles, des manières nouvelles d'être au monde » ¹⁴.

Notre étude relève surtout de l'**imaginaire social**. Par cette expression, les spécialistes signifient que la vie sociale excède la base matérielle de la société. L'imaginaire social est décrit alors comme la « pierre de touche de la fonction pratique de l'imagination » ¹⁵. Il n'est pas sans intérêt pour notre thème de voir que pour les sociologues tels que E. DURKHEIM et M. MAUSS, l'imaginaire social constitue précisément le domaine de la sociologie religieuse. Les rites, les croyances et l'Église entraînent « le fidèle au-delà de ce que lui apportent les données immédiates de l'expérience sensible » ¹⁶.

¹¹ A titre d'exemple, citons P. FOULQUIÉ, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, P.U.F., 1982⁴ [1962], p. 342 : « Imaginaire. – Dans ses différentes acceptions s'oppose à réel. [...] B. Domaine créé par l'imagination ».

¹² J.-J. WUNENBURGER, *op. cit.*, p. 3.

¹³ Voir A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1983¹⁴ [1926], p. 467.

¹⁴ P. RICŒUR, « L'imagination dans le discours et dans l'action », in *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique, II*, Paris, Seuil, coll. Esprit, 1986, p. 220.

¹⁵ P. RICŒUR, *op. cit.*, p. 214.

¹⁶ F. BOURRICAUD, « Imaginaire (– social) », in *Les notions philosophiques, tome I*, volume dirigé par S. OUROUX, Paris, P.U.F., 1990, p. 1234.

1.3.2. Imaginaire, réel et réalité

L'imaginaire a partie liée avec notre manière de redessiner la réalité. Pour baliser le chemin qui va de l'imaginaire à une pratique imaginative, il faut opérer une distinction, qui s'avère capitale, entre réel et réalité.

L'imaginaire se nourrit de l'idée qu'il n'existe qu'une seule réalité, souvent érigée en normes et en critères absolus. Nous nous imaginons alors que nous pouvons plier les faits à notre propre définition du réel. En ce sens, l'imaginaire heurte ce que P.WATZLAWICK appelle la réalité du premier ordre, qui « a trait aux propriétés purement physiques, *objectivement* sensibles des choses, et est intimement lié à une perception sensorielle correcte, au sens "commun" ou à une vérification objective, répétable et scientifique »¹⁷. Ce premier ordre de la réalité, nous l'appellerons *la butée du réel*, c'est-à-dire tout ce qui d'une manière ou d'une autre nous résiste et remet en cause notre conception du monde et nos croyances. Il fait partie de ce que nous devons admettre, sinon accepter, comme fait. Par exemple, l'érosion sociologique des pratiquants du culte fait partie de ce premier ordre de réalité. Par contre, la lecture que nous faisons de cette désaffection appartient quant à elle aux réalités du second ordre. Ces refigurations de la réalité sont l'habitable privilégié de l'imaginaire. Elles sont le lieu de l'interprétation idéaliste. Elles produisent une certaine image du monde. Le second ordre de la réalité vise donc la signification et la valeur que nous attribuons aux choses. L'imaginaire idéaliste, en tant qu'il nous dit ce que la réalité *devrait être*, est bien une réalité du second ordre¹⁸.

2. LES IMAGES QUE L'ÉGLISE RÉFORMÉE A D'ELLE-MÊME

2.1. L'épanouissement et la colonisation de l'imaginaire

Les historiens des mentalités, en particulier J.DELUMEAU, observent et décrivent, documents à l'appui, l'attitude ambiguë de l'institution ecclésiale face à l'imaginaire collectif et religieux. D'une part, l'Église a en quelque sorte libéré l'imaginaire ; elle a encouragé son expression en

¹⁷ Nous reprenons pour notre thème, P.WATZLAWICK, *La réalité de la réalité. Confusion, désinformation, communication*, trad. E. ROSKIS, Paris, Seuil, coll. Points 162, 1978 [1976], en particulier l'extrait intitulé précisément « Les deux réalités », pp. 137-138, citation p. 137.

¹⁸ « Nous sommes donc confrontés à deux "réalités". Nous pensons que l'une existe objectivement, hors de nous, de façon indépendante (nous lui donnerons le nom de *réalité du premier ordre*). L'autre est le résultat de nos "opinions" et de notre jugement et constitue donc notre image de la première (nous l'appellerons *réalité du deuxième ordre*) » P.WATZLAWICK, *Le langage du changement. Éléments de communication thérapeutique*, trad. J.WIENER-RENUCCI et D.BANSARD, Paris, Seuil, 1980 [1978], p. 49.

nourrissant les mythes (notamment les représentations de l'au-delà), ainsi que la vie des saints. D'autre part, elle a cherché à coloniser et à canaliser cet imaginaire, lorsque ce dernier alimentait des croyances qui échappaient à son contrôle. Nous en voulons pour preuve son attitude à l'égard des hérétiques.

2.2. La rhétorique de l'imaginaire ecclésial

Comment repérer les expressions de l'imaginaire dans les conversations quotidiennes ? Puisqu'il est en partie inconscient, l'imaginaire apparaît souvent dans les implicites. Pourtant, il est des lieux où il est repérable.

— L'expression prototypique révèle une image intériorisée et idéalisée. Elle s'énonce par un démonstratif qualificatif : « Le pasteur Sieber, ça c'est un chrétien ». L'image intériorisée du chrétien devient critère absolu, à l'aune de laquelle tous les éléments de la catégorie sont jugés. Ce qui caractérise le prototype, c'est qu'il se nourrit de l'illusion de l'illimitation. La figure cristallisée dans le prototype focalise sur elle seule tous les rôles et toutes les qualités attribués à une catégorie donnée. La référence imaginaire implicite fonctionne comme instance normative.

— L'imaginaire s'exprime à travers l'utilisation de l'hypothétique formulé sur le mode de la question indirecte. Cette dernière insinue un manque, présenté comme une marque indispensable à la définition de l'institution ecclésiale. Preuve en est ce titre : « Et si l'Église devenait... ? » ; cette question fut imprimée sur un dépliant distribué aux paroisses par l'Église Évangélique Réformée du Canton de Vaud. Suit une série d'injonctions qui toutes utilisent des adverbes de quantité et d'intensité : « ... plus courageuse face aux nécessités et moins structurée dans son organisation », « ... moins fonctionnaire et plus spontanée ». L'Église est comprise comme devant incarner visiblement l'idéal imaginaire. Le résultat de telles a-perceptions est la fuite hors des contingences du réel.

— L'absolutisation de l'imaginaire trouve son support linguistique dans une série d'adverbes du type « absolument, nécessairement, obligatoirement », ainsi que dans des expressions qui traduisent la totalité. Cette manière de parler souligne que la perception de la réalité mise en jeu est investie de façon immédiate et passionnée. Lorsque la déception est trop forte parce que l'idéal ne peut décidément prendre corps, les paroissiens engagés disent parfois : « J'ai envie de tout lâcher » ou « L'Église, je ne veux plus en entendre parler ».

— L'utilisation de jugements prescripteurs formulés à l'aide des verbes « falloir » et « devoir » traduit l'illusion d'une capacité immédiate à opérer les changements nécessaires (illusion liée au désir de toute-puissance dont s'abreuve l'imaginaire) : « Il faut que l'Église se secoue les

puces », « Il faudrait dire aux catéchumènes de venir au culte », « Il faut modifier l'habitude de penser que ce sont les autres qui doivent changer pour rejoindre les paroisses [...] Il faut cesser de se reposer sur le fait qu'il y a eu durant une très longue période une sorte de concession exclusive et officielle du religieux sur un territoire précis »¹⁹.

— L'utilisation de pseudo-évidences traduit l'imaginaire en tant que lieu de la toute-puissance du savoir et du pouvoir. « Il faut être réaliste ». Nous aimerions relever le paradoxe : l'imaginaire se loge aussi dans une croyance aveugle dans la capacité qu'a le raisonnement d'opérer sur le réel. « Les esprits logiques n'ont pas compris que lorsqu'on a dans la réalité certaines prémisses, celles-ci n'aboutissent pas nécessairement à des conclusions qu'il suffirait de déduire par un raisonnement logique ni même par un calcul des probabilités »²⁰. L'imaginaire est restructuré à partir d'une prétendue neutralité des faits, qui sont généralisés.

— L'expression d'alternatives tranchées²¹ met en perspective une vision dichotomique de la réalité. Les oppositions sont polarisées et négligent la nécessaire insertion dans des contextes déterminés. En tant qu'une des modalités de la compréhension du réel, l'imaginaire oblitère la complexité, ainsi que les nuances de l'existence humaine, pour entrer dans une logique du tout ou rien. Cela explique sans doute en partie pourquoi certains de nos coreligionnaires préfèrent changer d'Église que de réformer celle à laquelle ils appartiennent.

— La mise entre parenthèses de la position du locuteur se repère par les tournures impersonnelles : « On devrait leur dire de payer leurs impôts ecclésiastiques ». Cette indistinction du locuteur omet la question de l'adhésion et laisse entendre un écart entre le rêve et un possible investissement personnel. En gommant le lieu propre de l'énonciation, le locuteur n'indique pas quelle part il pourrait prendre à la réalisation, il reste ainsi tributaire de son rêve imaginaire qui abolit les contingences, les pesanteurs et les ambiguïtés de l'action.

— Les propositions d'ordre semi-général, du type « Les pasteurs devraient visiter systématiquement tous leurs paroissiens » ou « L'Église doit s'occuper prioritairement du terrain », renvoient également au mé-

¹⁹ Pour la dernière citation : V. ROCHAT, *Les absents ont-ils toujours tort ? Crise des Églises : diagnostic et perspectives*, Le Mont-sur-Lausanne, Ouverture, coll. Théologie et spiritualité, 1993, p. 137.

²⁰ A.-M. ROVIELLO, « L'aveuglement au réel », in *Esprit* n° 8-9, *La passion des idées*, numéro spécial, août-septembre 1986, pp. 176-182. J.-D. KRAEGE (*Les pièges de la foi. Lettre ouverte aux « évangéliques »*, Genève, Labor et Fides, coll. Entrée libre n° 29, 1993) nous semble tomber dans ce travers, parce qu'il oublie qu'un système de pensées et de croyances ne s'analyse pas seulement à partir de la « cohérence » et des seules procédures de la logique formelle.

²¹ Voir V. ROCHAT, *op. cit.*, pp. 131-132.

canisme de fuite et d'oblitération du réel. Elles sont souvent colorées par une idéalisation du passé. L'imaginaire ecclésial transpire également à travers tout le vocabulaire lié à la surcharge : « Trop de commissions », « trop d'imprévus ». Dans ce cas, l'imaginaire se rapproche de l'imagination reproductrice, car il dévoile une dépendance à l'égard des réalités extérieures préalablement perçues par nos sens. La conception géographique de la réalité paroissiale accentue le fait que nous définissons nos ministères d'abord par rapport à nos tâches et non par rapport à notre mission. Dans cette manière de se comprendre, le difficile et nécessaire débat sur les priorités s'enlise. Faute de discussions sur les critères, tout un chacun projette sur l'Église ses attentes. En partant de la triade « désir / imaginaire », puis « besoin » et enfin « moyen », nous nous condamnerons à vivre dans la conscience malheureuse. Illustrons par un exemple tiré de notre contexte local. Dans l'Église Réformée Évangélique Neuchâteloise, lorsqu'un nouveau pasteur arrive dans une paroisse, la discipline ecclésiastique veut que les laïcs responsables préparent avec lui un cahier des charges. Cette élaboration commence par la mise en forme des attentes et des désirs du Conseil de paroisse. On énumère tout ce qui se fait – et donc qu'il est nécessaire de continuer – ainsi que tous les projets nouveaux qui seraient à mettre en œuvre. En confondant le concevable et le réalisable, le procédé donne libre cours à l'imaginaire. Il oublie de tenir compte des données réelles de la communauté locale.

— Les propositions d'ordre général ou semi-général cherchent également à préserver une situation a-conflictuelle. L'imaginaire est à l'œuvre dans la formulation consensuelle de priorités si générales qu'elles ne peuvent que rencontrer l'adhésion de tous. Le même processus de non-confrontation est à l'œuvre lorsque le propos est particularisé à outrance, par le recours au subjectivisme. L'assertion est soustraite en quelque sorte à la discussion : « Je ne fais ici que donner ma petite idée toute personnelle, un point c'est tout ».

— Quand les priorités sont factices, car trop nombreuses, on glisse facilement dans une ecclésiologie de l'intentionnalité. Combien avons-nous d'idées et de projets qui restent finalement lettres mortes ? Or à terme, ce décalage constant entame notre crédibilité. Et ce d'autant plus que nous nous jugeons nous-mêmes à nos intentions et que nous mesurons la capacité des autres à leurs actions effectives. Les évangiles selon Matthieu et Luc nous rendent déjà attentifs à cette attitude, lorsqu'ils rapportent les paroles de Jésus-Christ sur « la paille et la poutre »²². Le dialogue œcuménique joue le rôle de test révélateur. Nous avouons souffrir de la division de nos Églises, nous disons notre intention de faire des

²² Mt 7, 1-5 et parallèles lucaniens.

célébrations ou des manifestations communes, mais la pratique ne suit que trop rarement.

Nous résumons ce que la rhétorique de l'imaginaire dévoile implicitement. Elle indique une tendance à soumettre le réel à des représentations préétablies. Ces dernières culminent dans l'image idéale que l'Église réformée se fait de ce qu'elle devrait être. Les représentations (idéales ou non) sont un donné anthropologique ; mais c'est le rapport que l'Église entretient avec ces images qui est en jeu. Le découragement et l'insatisfaction quant à l'Église empirique naissent dans la quête éperdue de correspondance à une image idéale. La refiguration du réel opérée par l'imaginaire croit que celui-ci peut transcender le temps et l'espace.

3. LES MYTHES MODERNES QUI INFLUENCENT L'ÉGLISE RÉFORMÉE

La compréhension que l'Église a d'elle-même ne surgit pas *ex nihilo*. Nous aimerions donner consistance à l'hypothèse suivante : l'imaginaire ecclésial est imprégné des mythes²³ modernes de notre société. Il les refigure et se les réapproprie à son propre compte. Par mythes, nous entendons les représentations et constructions collectives qui gouvernent nos contemporains. Ils sont pourvoyeurs d'idéologies, liées « à la nécessité pour un groupe social de se donner une image de lui-même, de se représenter, au sens théâtral du mot, de se mettre en jeu et en scène »²⁴.

Nous aimerions illustrer notre propos en réfléchissant à la manière dont la figure emblématique de l'abbé Pierre est appropriée par l'imaginaire. Mais écartons d'entrée tout malentendu ! Dans ce qui suit, il ne s'agit nullement de juger l'action de ce militant infatigable, ni d'ailleurs les communautés Emmaüs qui essaient partout dans le monde. Cette œuvre suscite en nous beaucoup d'admiration. Mais au stade de l'analyse, les jugements positifs et négatifs doivent être mis entre parenthèses. Ce que nous évaluerons, par contre, ce sont les difficultés suscitées pour le remodelage opéré par l'imaginaire. À son corps défendant, ce prêtre est présenté comme le modèle du chrétien. R.BARTHES analyse l'apparence du célèbre abbé – d'aucuns diraient son look. En quelques coups de plume suggestifs, il décrit les symboles de la vocation, de la liberté et de la pauvreté chrétiennes, symboles qui façonnent l'imaginaire collectif. Il se demande pourquoi la société actuelle « consomme si avidement l'affiche de la charité qu'elle en oublie de s'interroger sur ses conséquences, ses em-

²³ Pour l'élaboration de ces mythes, nous nous inspirons librement de P.-L.DUBIED, Polycopié du cours *La vie quotidienne*, Faculté de théologie de Neuchâtel, été 1993.

²⁴ P. RICEUR, « Science et idéologie », in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, Paris, Seuil, coll. Esprit, 1986, p. 306.

plois et ses limites »²⁵. En effet, que signifie cette mise en scène très médiatique et involontaire de ce saint moderne ?

Ce qui nous frappe dans le personnage de l'abbé Pierre, c'est le caractère classique de l'image. La barbe et la tête chauve de l'abbé provoquent des associations avec les prophètes barbus et autres moines mendiants. Ils renvoient en somme à l'image de la sainteté telle qu'elle a été véhiculée par la religiosité populaire. Mais l'imaginaire collectif allie cette image classique au très moderne culte de la performance et de l'apparence. Le film « *Hiver 54* », ainsi que les nombreuses émissions de télévision consacrées à l'abbé Pierre, sont télescopés dans l'imaginaire collectif. L'imaginaire et le réel se rejoignent à tel point que leurs frontières s'effacent²⁶. Ce flou contribue à faire de l'abbé Pierre un héros dont on ne sait plus s'il est mythique ou réel. Cette propriété facilite le passage à la représentation prototypique. Le renversement mérite d'être relevé. L'abbé Pierre n'incarne plus la figure d'un chrétien parmi d'autres ; il devient le modèle performant de ce que doit être un chrétien. La dimension de la charité devient ainsi l'équivalent définitionnel de l'idéal de perfection si cher à un certain christianisme. Nos contemporains reconnaissent dans l'œuvre et l'action de l'abbé Pierre une efficacité parfaite. Notre société de performance et de compétition offre une légitimation paradoxale à cet homme qui agit en faveur des exclus de cette même société.

Dans cette image idéalisée du personnage de l'abbé Pierre, nous relevons un dérapage : la mise en scène médiatique de cette figure populaire permet à la majorité de nos contemporains de rester spectateurs bienveillants de la misère et de garder leurs distances par rapport à un éventuel engagement. L'action de l'abbé Pierre a une fonction de substitution.

Certains chrétiens absolutisent ce modèle et cherchent à s'y conformer. Le mythe²⁷ qui exige la satisfaction des désirs de nos contemporains augmente encore la nécessité d'imiter ce modèle. Il touche aussi la conception des chrétiens réformés et les entraîne dans une dépréciation d'eux-mêmes. Car, par nature, on ne peut jamais répondre totalement et correctement aux attentes et aux besoins d'autrui. Cette conformation illusoire provoque parfois la paralysie de l'action. La peur d'échouer censure l'imagination ; cette autocensure prive les croyants « de s'engager dans

²⁵ R. BARTHES, « Iconographie de l'abbé Pierre », in *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957, p. 59.

²⁶ On notera la même tendance dans la publicité. Même sans grammaire des images, dont l'acquisition nous manque, le profane sera frappé par l'hyper-réalisme des publicités Benetton. Le rêve et l'actualité y sont constamment mêlés.

²⁷ Ce mythe trouve une illustration dans la dictature de l'audimat.

des expériences nouvelles, tout résultat imparfait se traduisant [...] en une profonde humiliation »²⁸.

Le rapport non critique face aux attentes de nos contemporains prive l'Église de délivrer son message qui est aussi de l'ordre de la critique sociale. La conscience ecclésiale réformée se modèle davantage sur les images qui lui sont renvoyées d'elle-même que sur une connaissance claire de ses principes spécifiques.

Condensons la problématique sous forme de diagnostic. Ce qui précède nous apprend que l'imaginaire ecclésial réformé est peuplé, à son insu, par des idéologies en vogue. Nous avons succinctement débusqué le culte de la performance et du succès, le jeu de l'apparence et de la médiation, ainsi que la nécessaire satisfaction des besoins et des désirs des hommes de notre temps. Nous avons cherché également à mesurer les conséquences de cette accommodation aux critères de notre société. La perte du sens de la mission de l'Église, la peur d'échouer et la paralysie de l'action sont les plus manifestes.

Arrivés à ce point, la boucle paraît bouclée. Comme lecteur, vous vous sentez peut-être happé par une spirale qui ne fait qu'aviver le découragement. Souvenons-nous alors qu'un diagnostic n'a de sens qu'en vue d'un possible rétablissement. Dans la seconde partie, nous aimerions offrir quelques pistes de réflexion sur le chemin de la guérison de notre imaginaire ecclésial.

III. LA GUÉRISON DE L'IMAGINAIRE

« Oui, ce commandement [i.e. l'écoute du Seigneur et la mise en pratique de la loi] que je te donne aujourd'hui n'est pas trop difficile pour toi, il n'est pas hors d'atteinte. [...] Oui, la parole est toute proche de toi, elle est dans ta bouche et dans ton cœur, pour que tu la mettes en pratique ».

Deutéronome 30, 11 et 14

1. LA « GUÉRISON » DE L'IMAGINAIRE

Comment guérir le versant de l'imaginaire qui conduit notre conscience à une fuite hors du réel ? On l'a vu, l'enjeu n'est pas de supprimer illusoirement les représentations imaginaires, mais de leur permettre d'habiter notre vie quotidienne. La guérison évangélique ne propose pas une correspondance à nos attentes et à nos désirs, mais elle invite à leur déplacement. Elle nous entraîne à une prise de distance face à notre

²⁸ T. SANDOZ, « Le perfectionnisme, maladie de société. Quand rien n'est assez bon », in le quotidien *L'Impartial*, Lundi 27 mars 1995, La Chaux-de-Fonds.

appréhension immédiate de nos expériences de vie. Il restera toujours un écart, une insatisfaction entre notre vision de l'Église et l'institution visible. Aider chacun et chacune à vivre cet écart, voilà certainement une des tâches prioritaires des pasteurs et des théologiens.

2. LA TRADITION RÉFORMÉE COMME LIEU POSSIBLE DE LA GUÉRISON

2.1. Rapport à la tradition réformée

L'analyse que nous avons effectuée nous invite à remettre sur le métier des doctrines qui semblaient aller de soi. Trop souvent, nous les comprenons comme des principes intangibles. Nous nous centrerons dans ce qui suit sur la question de la justification par la foi²⁹, qui doit être lue comme un principe critique de l'ecclésiologie luthérano-réformée. Marquées par le lourd poids de leur passé et traversées par le désir de se conformer à l'image de l'amour, nos Églises réformées ont travesti, croyons-nous, cette pièce maîtresse qui fonde toute ecclésiologie. Cette découverte vitale est devenue une vérité anhistorique. Or le contexte religieux qui l'a vu naître était marqué par un imaginaire collectif façonné par des schémas apocalyptiques. La peur de Satan, des Turcs, de l'enfer, la désignation du Pape comme Antéchrist en témoignent³⁰. Une reprise herméneutique ne visera évidemment pas à réhabiliter ces images.

La fidélité à la tradition implique qu'on la réinterprète : pour dire la même chose, il faut le formuler différemment en fonction de notre contexte. Seul le traditionalisme, qui est une lecture particulière de l'histoire, croit que la tradition est immuable³¹. Ce qui change d'abord dans notre perspective, c'est le statut des principes ecclésiologiques réformés. De vérités révélées appartenant quasi au premier ordre de réalité, nous voulons leur conférer la place qui leur revient : des formulations transi-

²⁹ Voir D. RÖSSLER, *Grundriss der Praktischen Theologie*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1986, pp. 241-252. Ce principe a déjà fonctionné de cette manière au temps de LUTHER contre une Église qui se comprenait comme une institution de salut objective. Ce point de départ pour examiner ensuite les questions d'ecclésiologie se retrouve chez d'illustres théologiens, notamment chez G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens III*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1993³, [1979]. Il est révélateur de constater à ce sujet l'ensemble de l'architecture de la dogmatique, et plus singulièrement l'agencement du chapitre 10. L'ecclésiologie est placée en conclusion à des développements consacrés à la justification par la foi ainsi qu'à la Parole de Dieu comprise à la fois comme Parole et sacrements.

³⁰ Voir en particulier J. DELUMEAU et al., « Les Réformateurs et la superstition », in *Un chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation*, Paris, Fayard, 1981, pp. 51-79.

³¹ Voir H. HATZFELD, « La tradition porte aussi en elle une tendance au changement », in *Les Racines de la Religion. Traditions, Rituels, Valeurs*, Paris, Seuil, coll. Esprit, 1993, pp. 55-62, en particulier pp. 58 et 61.

toires, dont il convient de tester la pertinence. Nous formulons l'hypothèse suivante : les « principes » réformés ont une fonction iconoclaste (au sens littéral) de la conception imaginaire qui remodèle aujourd'hui nos Églises. Mais pour qu'ils puissent être véritablement opératoires, nous devons les comprendre non pas comme des dogmes intangibles, mais comme des vérités discutables. Nous mesurerons leur impact à leur capacité de nous libérer effectivement du découragement secrété par l'imaginaire ecclésial.

Pour avoir quelque chance dans cette entreprise, il fallait nous concentrer dans un premier temps sur l'analyse de l'Église empirique et sur celle de l'histoire des effets des conceptions et des stratégies pastorales. Nous l'avons tenté dans la première partie de notre contribution. Mais ce point de départ ne constitue qu'une partie de l'analyse. Il risque de nous entraîner dans l'enfermement du réel, comme si la manifestation *hic et nunc* de l'Église en constituait la totalité. Pour éviter cette réduction de l'Église à sa seule visibilité, nous pouvons prendre comme horizon les principales intuitions de la Réforme. Remarquons que cette manière de procéder cherche à traduire concrètement un autre principe réformé connu : celui de l'*ecclesia semper reformanda*. Ainsi, nous voulons embrasser dans un même regard la réalité empirique (pierre de touche de l'ecclésiologie) et les visées théologiques mises en forme par les Réformateurs.

Les principes de la Réforme gardent à nos yeux une dimension utopique. Cet adjectif indique qu'ils ne s'inscrivent jamais totalement dans nos réalités ecclésiales, et ce pour des motifs d'ordre à la fois historique et psychologique. Les pratiques imaginatives que sont l'idéologie et l'utopie se rejoignent sur le fond d'un critère commun de non-congruence à l'égard de la réalité historique et sociale. De plus, l'utopie indique plus particulièrement une exterritorialité spatiale. Et c'est à partir « – de ce non-lieu, au sens propre du mot – qu'un regard neuf peut être jeté sur notre réalité, en laquelle désormais plus rien ne peut être tenu pour acquis. Le champ du possible s'ouvre désormais au-delà de celui du réel »³². Les principes réformés peuvent opérer alors comme facteurs de contestation et devenir des instruments critiques de nos pratiques. De plus, ils nous aident à définir positivement la tâche et le rôle de l'Église dans notre société.

2.2. Arrière-plan des principes réformés

Les quatre particules exclusives de la Réforme (*sola fide, sola gratia, solo verbo, sola scriptura*) constituent le soubassement des principes ec-

³² P. RICŒUR, « L'imagination dans le discours et dans l'action », in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris, Seuil, coll. Esprit, 1986, p. 232.

clésiologiques sur lesquels nous voulons centrer notre réflexion. Bornons-nous à en rappeler trois répercussions utiles pour notre sujet.

2.2.1. La précédence de la christologie par rapport à l'ecclésiologie

G.EBELING rappelle avec vigueur que « la distinction entre le Christ et l'Église est fondamentale pour la compréhension que l'Église a d'elle-même »³³. À partir de cette distinction, comprise comme une règle, toutes les questions ecclésiologiques sont relativisées. Cette distinction nous invite également à penser l'ecclésiologie dans le cadre d'une théologie de la croix qui seule nous permet de prendre pleinement en compte l'historicité de l'Église et l'eschatologie cachée qu'elle recèle. La prise de conscience de cette non-coïncidence entre le Christ et l'Église nous permet d'éviter une centration exclusive sur nous-mêmes et nous aide à nous définir par rapport à Celui qui nous envoie et par rapport à la mission qu'Il nous confie. Dans notre situation de repli et d'érosion, la tentation est grande de confondre l'urgent et le prioritaire. L'urgent paraît l'amendement de l'administration, la réforme des structures, la mise en place d'une stratégie efficace, voire le lancement d'opérations de marketing. Tout cela a des raisons d'être, à condition que l'on place au milieu du village le Christ et l'écoute de la Parole³⁴, et non l'Église. Car, soyons honnêtes ! dans la situation actuelle de l'Église réformée, il n'en va pas seulement de questions stratégiques et de faisabilité concrète, mais surtout, du sens et du but de notre mission. Dans le contexte de relativisme et de pseudo-tolérance qui marque cette fin de siècle, nous ne sommes plus au clair sur le sens que revêt notre témoignage. Nos hésitations et la timidité relative de nos paroisses et de nos ministères spécialisés sont le symptôme d'un malaise plus profond. Ce qui est en jeu, ce n'est pas seulement le *comment*, mais encore le *pour quoi* du rôle de l'Église réformée et de ce qu'elle peut apporter de spécifique. Le recentrage sur la mission entraîne une décrispation. Cette dernière ne nous conduit pas à nier les questions qui traversent l'Église empirique, mais elle nous permet de les reprendre avec plus de distances et donc de libertés. De plus, l'écart entre la confession au Christ et la réalité de nos paroisses nous aide à trouver une « juste distance » à l'égard de l'édification strictement paroissiale.

2.2.2. Le rôle d'une théologie de la Parole

Les analyses psychanalytiques sont instructives. La guérison de l'imaginaire passe nécessairement par le langage et plus singulièrement par une parole. La parole qui nous nomme, nous délivre de l'identification immédiate et meurtrière à nos images. Elle renvoie à une altérité. « Cette

³³ Voir G. EBELING, *op. cit.*, pp. 331-384, en particulier p. 357.

³⁴ Voir O.FATIO (éd.), *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, Genève, Labor et Fides, Publications de la Faculté de théologie de l'Université de Genève, n° 11, 1986.

révélation de l'Autre en nous, par la médiation des limites et à travers la déchirure de nos images, c'est ce que nous appelons la Parole »³⁵. D.VASSE complète en disant : « Parler vraiment à quelqu'un revient à courir le risque du délogement, le risque d'être entendu et écouté d'*ailleurs* que du point imaginaire où notre discours nous place. S'offrir à ce déplacement, le supporter, le souffrir est nécessairement ressenti comme une menace. [...] Cette souffrance risquée au nom de la foi qu'une telle adresse suppose, autorise un autre à m'entendre *autrement* que, moi, je m'entends. De ce rapport qu'instaure le risque de parler, naît un écart, celui-là même de la parole dans sa référence à l'Autre. Dans cet écart se pointe et se développe le désir d'être entendu en ce que je ne dis pas et que je ne sais pas dire, de me livrer à une "vision" de moi qui ne s'origine pas dans l'image que j'ai de moi, qui n'est pas l'image spéculaire et qui, à cause de cet écart, témoigne de ma *division* dans un face-à-face où le miroir est brisé, dans le lieu d'une chute constamment renouvelée de l'image »³⁶.

Du point de vue du théologien, ce qui requiert une précision face aux analyses de l'école lacannienne, c'est le vocable « parole », donc, en vérité, l'*instance* devant laquelle nous nous plaçons pour « guérir » de l'imaginaire. Parmi les multiples sens possibles, retenons ceux qui intéressent directement notre propos. La parole humaine doit être distinguée de la Parole de Dieu, médiatisée par les Écritures. Ces dernières demeurent, dans une optique réformée, la norme principielle et originaire, alors que la tradition qui en découle nécessairement ne donne que des normes dérivées³⁷. La Parole devenue chair est réinterprétée dans le témoignage des premières communautés chrétiennes qui instaurent cette Parole comme prédication. L'apôtre Paul va se faire le témoin privilégié de la prédication de la *parole de la croix*, c'est-à-dire de l'événement décisif de la foi chrétienne. Les prédicateurs d'aujourd'hui visent à rendre intelligible et actuelle cette unique Parole.

La parole de la croix nous invite à une dépossession de nous-mêmes. Nous ne pouvons atteindre Dieu avec une échelle de Jacob ou à l'aide de nos connaissances. Mais dans l'acte de foi, nous reconnaissons être saisis par Dieu. Dans la conception luthérienne du péché, l'homme est toujours *en fuite* devant Dieu, tel qu'il se donne à connaître en Jésus-Christ. Il préfère se réfugier dans l'imaginaire, lieu des rêves de la toute-puissance et de l'infini. Pour que la Parole de Dieu puisse opérer de façon significative, il s'avère nécessaire de lui conserver sa nature paradoxale. Ce carac-

³⁵ D.VASSE, *Le poids du réel, la souffrance*, Seuil, Paris, 1983, p. 29.

³⁶ D.VASSE, *op. cit.*, pp. 72-73.

³⁷ Voir la préface de G.WIDMER, in *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, *op. cit.*, p. 12.

tère renvoie à la non-maîtrise de cette Parole. Pourtant cette dernière ouvre le chemin vers une acceptation de notre finitude et de nos limites. Pour illustrer cette propriété, citons la première béatitude dans la belle traduction du français courant : « Heureux ceux qui se savent pauvres en eux-mêmes, car ils verront Dieu »³⁸. La limite ouvre l'accès au réel. Ainsi elle ne se présente plus comme une menace constante, mais elle peut être comprise comme la condition même de notre existence véritable. Dans cette optique, notre manque à être devient le tremplin qui permet l'ouverture vers Dieu et vers les autres.

Pour guérir de l'imaginaire, il nous faut consentir à l'écoute de Dieu, des autres et du monde, et cette écoute nous révèle la réalité autre que celle que nous imaginions. D'un point de vue évangélique, il nous faut donc accepter une parole qui nous bouscule et nous interpelle, pour mieux nous édifier et nous mettre debout. En termes classiques, cette Parole nous convie à une conversion et à un changement de nos mentalités.

Balisons encore avec plus de précisions le chemin de la guérison de l'imaginaire par la Parole de Dieu. Pour ce faire, penchons-nous sur un des aspects centraux des énoncés bibliques, à savoir leur capacité performative³⁹. Cette problématique se noue d'un point de vue linguistique dans une réflexion de ce que l'on accomplit dans l'acte même de parler. Le performatif s'oppose au constatif, c'est-à-dire à la réalité telle qu'elle est. « Une expression est appelée constative si elle ne tend qu'à décrire un événement. Elle est appelée performative si : 1) elle décrit une certaine action de son locuteur et, si 2) son énonciation revient à accomplir cette action ; on dira donc qu'une phrase commençant par "Je te promets que" est performative, car, en l'employant, on accomplit l'acte de promettre : non seulement on dit promettre, mais, ce faisant, on promet »⁴⁰. Les énoncés performatifs ont donc cette propriété que leur sens intrinsèque ne se laisse pas saisir indépendamment d'une certaine action qu'ils tentent d'accomplir. La tension paradoxale de l'Évangile et le performatif ont donc un point essentiel en commun : ils ne se laissent pas réduire au présent, et surtout ils ne peuvent se ranger dans les catégories du vrai et du faux. De même, « au sens strict, le paradoxe [logique] désigne une assertion dont on ne peut démontrer si elle est vraie ou si elle est fausse »⁴¹. De plus, paradoxe et performatif recèlent tous deux une tension indépassable, qui peut être féconde et créatrice dans la mesure où elle met en route l'imagination du sujet. C'est en se plaçant sous le signe de la pro-

³⁸ Mt 5,3.

³⁹ Voir J.-L. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, trad. G. LANE, Seuil, coll. Points Essais n° 235, Paris, 1970 [1962], pp. 40-47.

⁴⁰ O. DUCROT / T. TODOROV, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Seuil, coll. Points Sciences humaines n° 110, Paris, 1972, pp. 427-428.

⁴¹ E. KLEIN, *Conversations*, op. cit., p. 33.

messe, et singulièrement du don du Saint-Esprit, que nous recevrons la force de guérir nos images. La tension paradoxale que recèle l'Évangile possède donc la vertu de nous ancrer dans le réel tout en nous permettant de mettre en œuvre notre imagination créatrice.

2.2.3. *L'articulation entre la loi et la justification par la foi*

La justification par la foi ne se comprend qu'au regard de son corollaire : la justification par la loi ou par les œuvres. Et c'est précisément ce rapport perturbé à la loi et aux œuvres des hommes qui est sécrété par le culte contemporain de la performance. Ce dernier est sous-tendu par une loi implicite : l'auto-réalisation éperdue de soi-même. Seule l'articulation correcte entre la loi et la justification peut nous guérir de notre volonté de toute-puissance et de toute maîtrise engendrées par l'imaginaire. La justification par la foi présuppose la dénonciation de cette « œuvre prométhéenne ». L'homme ne peut trouver en lui-même ou dans le miroir que lui renvoie la société son propre fondement. La loi biblique joue ici le rôle d'altérité indispensable. Sans cette loi, l'imaginaire reste prisonnier et ne peut entrer dans le pôle symbolique, qui ouvre l'accès au réel et permet une communication véritable. L'ordre symbolique peut être ainsi caractérisé comme « un système de relations, de rapports, définis par une loi, un pacte, une alliance par lequel les individus qui se soumettent, ou sont soumis à cette loi, se voient ouvrir un espace de relations et d'expériences telles qu'ils se reconnaissent mutuellement avec le statut d'assujettis à la loi »⁴².

Le principe de la justification par la foi est libérateur, dans la mesure où il dévoile la référence extérieure qui donne la loi. Autrement dit, par la foi en la justice de Dieu, nous découvrons une instance qui permet de vivre sous le jugement. Comprise de cette manière, la loi nous délivre de l'illusion d'être notre propre origine et notre propre accomplissement. Elle nous aide à surmonter la tentation de nous ériger ainsi en juges.

3. INCIDENCE DES PRINCIPES RÉFORMÉS SUR LE MESSAGE DE L'ÉGLISE : DE LA VIE MODÈLE AU MODÈLE DE VIE

Face à l'imaginaire idéaliste, les chrétiens risquent de se laisser modeler par la même idéologie que celle de notre société, à savoir celle de la compétition et des prestations. Les croyants cèdent trop souvent aux pressions indirectes dont ils sont l'objet et dont nous trouvons une trace dans le stéréotype : « Les chrétiens ne sont pas meilleurs que les autres ». Pour relever le défi, ils essaient alors de « prêcher par l'exemple ». Mais

⁴² A. DELZANT, *La communication de Dieu. Par-delà utile et inutile. Essai théologique sur l'ordre symbolique*, Paris, Cerf, 1981, p. 29.

est-ce possible ? Autrement dit, pouvons-nous répondre à l'imaginaire collectif et copier ce que le Christ a accompli ou imiter quelques grands témoins d'exception⁴³ ? Les Réformateurs répondent en s'inscrivant dans une filiation directe avec l'apôtre Paul. Ils offrent une libération qui demeure valable aussi pour les chrétiens d'aujourd'hui. L'alternative peut se résumer de la façon suivante : devons-nous imiter le Christ ou accepter l'extériorité de la grâce ? Dans cette alternative, c'est bien « l'ensemble de la vie chrétienne qui est en jeu »⁴⁴. Malgré l'accord formel sur la prédication de Jésus-Christ crucifié, Paul va en découdre avec ses adversaires pour leur montrer qu'ils doivent troquer la vie modèle de l'imitation contre le modèle de vie, offert par le Saint-Esprit. Cette opposition entre vie modèle et modèle de vie est dégagée par l'exégète U. RUEGG à la lecture des oppositions pauliniennes « marche dans la chair / vie dans l'Esprit » et également « pratique de la loi / message de la foi ». L'Évangile « propose-t-il une *vie modèle* clairement définie une fois pour toutes ou propose-t-il des *modèles de vie* dont la réalisation peut prendre différentes formes selon la créativité de la communauté et de chacun de ses membres »⁴⁵ ? L'opposition se cristallise dans la manière de se référer au modèle et donc dans le rapport à nos représentations. Du point de vue de Paul, le modèle n'existe pas de façon préexistante, fixée une fois pour toutes, mais il est là pour que nous créions du neuf à partir de lui. Cette précision est capitale, lorsqu'il est question de l'amour chrétien : il n'y a pas d'amour sans liberté et aucune loi ne peut fixer comment nous devons concrètement aimer notre prochain⁴⁶. Ce message peut et doit retentir d'abord à l'intérieur de nos Églises ; mais il s'avère riche d'implications pour tous ceux que nous voulons rejoindre. Nos contemporains s'imaginent être les artisans de leur propre grandeur et les seuls ouvriers de leur bonheur. La doctrine de la justification par la foi assigne à l'homme sa juste place dans la création, il peut ainsi se situer correctement dans le monde face à lui-même, aux autres et à Dieu. Il peut s'assumer dans ses contradictions et dans sa vulnérabilité.

⁴³ Bien sûr, l'expression « Faites comme je dis, mais pas comme je fais » n'a jamais recueilli l'adhésion des masses. Pourtant, l'Évangile se montre à la fois plus radical et plus libérateur. Il affirme que l'homme ne peut accomplir par lui-même le bien qu'il voudrait faire. Voir Rm 7, 13-25, en particulier le verset 19.

⁴⁴ J. ALLAZ et al., *Chrétiens en conflit. L'Épître de Paul aux Galates, dossier pour l'animation biblique*, Genève, Labor et Fides, coll. Essais bibliques n° 13, 1987, p. 146.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Dans cette perspective, on relira la belle méditation de B. RORDORF, « L'idéal de perfection, falsification de l'Évangile », in *Bulletin du Centre protestant d'études*, Genève, 33e année, n° 3, mai 1981, en particulier p. 58.

4. INCIDENCES AU PLAN DE L'ECCLÉSIOLOGIE

4.1. La distinction entre l'Église visible et l'Église invisible

« Il semble que l'Église soit presque du tout estinte, et qu'il n'en reste aucune trace : ce que nous voyons estre advenu du temps d'Helie, et en d'austres temps semblablement »⁴⁷. Pour les Réformateurs, l'Église ne se limite pas à sa seule visibilité, si souvent décevante. Il existe aussi une Église invisible « qui ne peut être aperçue par le jugement humain »⁴⁸. Notre compréhension de l'Église ne saurait se laisser réduire à ce que l'on voit d'elle. L'argumentation a une connotation fortement eschatologique, car Dieu seul connaît les siens. L'Église est et restera une Église pécheresse, autrement dit un *corpus mixtum* dans lequel on ne peut séparer le bon grain de l'ivraie. Précisons alors l'articulation entre l'Église visible et l'Église invisible. La conscience de la souveraineté de Dieu, qui seul sait où est l'Église, n'entraîne pas un mépris pour l'Église visible. « De même donc qu'il nous est nécessaire de croire l'Église qui nous est invisible et connue de Dieu seul, aussi il nous est commandé d'avoir cette Église visible en honneur, et de nous maintenir en sa communion »⁴⁹. Pour que la distinction mentionnée devienne éclairante, il faut noter trois changements de contexte.

— Tout d'abord, si l'on se place du point de vue d'une sociologie quantitative, le schéma est aujourd'hui exactement inverse par rapport au temps des Réformateurs⁵⁰. Aujourd'hui l'Église invisible déborde les institutions ecclésiales. Au temps de M.LUTHER et de J.CALVIN, il fallait discerner à l'intérieur d'une masse où était l'Église véritable.

— Ensuite, l'Église visible souffre du décalage entre son héritage et sa situation réelle. Bien des gens la perçoivent encore comme une Église de privilèges, alors qu'elle doit déployer de grands efforts pour assurer son assise sociologique et financière. Cela est particulièrement évident pour les Églises séparées de l'État.

— Enfin, la société dans laquelle baigne l'Église a changé. Nous sommes passés du point fixe aux réseaux. Avec A.DELZANT, nous pouvons bien en mesurer les conséquences, qui touchent tous les domaines. Cette révolution entraîne une redéfinition de notre épistémologie théolo-

⁴⁷ « La confession helvétique postérieure », in *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, op. cit., p. 261.

⁴⁸ J. CALVIN, *Institution de la religion chrétienne. Livre quatrième*, Genève, Labor et Fides, 1958, p. 20.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Ce changement de contexte a été schématisé de façon éclairante par B.REYMOND, *Entre la grâce et la loi. Introduction au droit ecclésial protestant*, Genève, Labor et Fides, coll. Pratiques n° 6, 1992, pp. 103-104.

gique et a des implications jusque dans nos stratégies ecclésiales les plus concrètes. « Se donner un point fixe c'est se donner un modèle, idéalement réalisé, et qu'on se propose d'imiter. C'est donc se donner un monde en représentation. [...] À la problématique du point fixe, nous pouvons voir se substituer la problématique du "réseau", c'est-à-dire un système complexe d'interconnexions, de relations, de rapports, constitués par une pluralité de centres, et de liens dont aucun n'est privilégié a priori »⁵¹.

Compte tenu de ces changements, quelle est alors la pertinence de la distinction de l'Église visible et de l'Église invisible ? Il nous semble que son apport est triple.

Premièrement, cette dissociation nous évite de tomber dans le piège de l'auto-apitoiement. Plus nous nous crispions sur la survie de l'Église institutionnelle, plus nous nous éloignons de la solution du problème. En cherchant une clarification absolue, en oubliant de distinguer entre le nécessaire aspect juridique de la question du membre de l'Église et une conception théologique ouverte, nous provoquons des fermetures et des blocages. Cette crispation a des incidences au niveau de notre pastorale. Plus nous nous sentirons préoccupés par l'intégration de nouveaux membres, plus les distancés de l'Église risqueront de se sentir piégés. Ce point mérite d'être développé, car toute organisation (et l'Église n'échappe pas à la règle) a besoin du soutien de membres actifs. Plus encore, pour rayonner et avoir l'influence que mérite son message, l'Église réformée doit avoir une visibilité. Ce qui est remis en cause, par contre, c'est le prototype de l'adhérant idéal compris comme devant participer aux activités régulières de la communauté paroissiale. La majorité de nos contemporains ne se reconnaissent pas dans cette image que nous nous faisons d'eux. Et si nous nous cramponnons à cette image comme croyants engagés ou comme pasteurs, la déception sera inévitable. En particulier, la pastorale des actes ecclésiastiques nous entraînera dans le découragement, car il est vrai qu'elle est souvent sans grand lendemain communautaire. On peut être guéri de cette déception constante grâce à la redécouverte suivante : L'Église n'est pas elle-même sa propre fin, mais elle ne vit que par rapport à Celui qui la fonde.

Deuxièmement, la saine articulation entre l'Église visible et l'Église invisible nous délivre de la peur et de la tâche écrasante d'être les représentants patentés de Dieu sur la terre. Cette surdétermination a conduit nos communautés à jouer trop souvent le rôle de gardiennes de la vérité révélée.

Troisièmement, l'affirmation de l'Église invisible nous entraîne dans un acte de foi qui affirme la liberté de Dieu. L'événement « Église » peut surgir hors de notre institution, là où peut-être nous ne l'attendons pas ou

⁵¹ A. DELZANT, *op. cit.*, pp. 22-24.

plus. Croire en l'Église invisible impliquera donc de comprendre notre Église réformée comme une Église d'occasion(s). À vrai dire, ce vocable lui convient assez bien. Ne ressemble-t-elle pas à une vieille voiture qui a beaucoup roulé et causé pas mal d'accidents ? Assumant son passé, consciente qu'il y a toujours en elle des « reliques d'imperfection » (pour parler avec J.CALVIN), mais sans se laisser enfermer dans ce diagnostic, elle peut saisir les occasions qui lui sont offertes par le contexte multitudiniste. La nature même de l'Église réformée, façonnée par toute son histoire, ainsi que la perception qui lui est renvoyée, lui permettent de prospecter davantage l'ordre symbolique global qui régit notre société. Une étude minutieuse effectuée dans le sillage de M.MAUSS nous permettrait certainement de redécouvrir des permanences de cet ordre, qui se jouent autour de trois verbes. « Les sociétés ont progressé dans la mesure où elles-mêmes, leurs sous-groupes et enfin leurs individus, ont su stabiliser leurs rapports donner, recevoir et rendre »⁵². L'interprétation strictement économique enferme le rôle de l'Église dans le cadre de la loi de l'offre et de la demande. Cette façon de voir nous semble trop courte, et à vrai dire elle ne fait qu'aviver le découragement. Car qu'advierait-il d'une Église qui verrait d'un côté l'activisme de ses producteurs et de l'autre la passivité de consommateurs d'ailleurs de plus en plus exigeants ? Notre société ne fonctionne pas seulement selon les canons de l'utilitarisme. Qu'en serait-il alors de toutes les associations et sociétés qui en fin de compte tissent la trame de notre vie quotidienne ? Le soi-disant sain réalisme, à force d'avoir les pieds sur terre, entraîne l'Église réformée à les avoir quelques pieds en-dessous. Il nous faut troquer cette fausse lucidité pour entrer en polémique contre ce faux-réalisme et ce au nom même d'une analyse phénoménologique de notre société. Cette dernière révèle des lieux où l'Église peut être présente et intervenir. Saurons-nous saisir les occasions favorables qui nous sont offertes ? La tâche plus spécifique de l'Église réformée dans ces réseaux serait d'y promouvoir une diaconie du sens⁵³ et des valeurs. D'ailleurs, c'est bien ce que l'on nous demande souvent, que ce soit dans des conversations privées ou dans des débats plus larges. Pour ne donner qu'un exemple, citons le dernier papillon reçu, qui émane de la société de Thanatologie⁵⁴. Celle-ci nous invite à repenser avec elle la manière dont nous accompagnons les familles en deuil.

Cette compréhension de l'Église réformée, dérivée de la distinction entre l'Église visible et invisible, est placée sous le signe des occasions fa-

⁵² M. MAUSS, *op. cit.*, p. 278.

⁵³ L'expression est empruntée à G.DELTEIL, professeur honoraire à l'Institut protestant de théologie à Montpellier.

⁵⁴ Le 14^e colloque de cette société est présenté en ces termes : « Pour une communication entre la pastorale du présent et l'étude de nouveaux rites funéraires ».

vorables et de la promesse de Dieu. Cette conception nous invite à lever une confusion fréquente. L'ordre symbolique présuppose non seulement « donner », mais également « recevoir » et « rendre ». Nous nous illusionnons sur nous-mêmes et sur les autres quand nous cherchons uniquement à donner. L'épuisement, avec son cortège de sentiment d'échec, de dépréciation de soi-même et de perte de sens, n'est pas loin. Nous confondons alors la grâce et la gratuité. La grâce désigne un don de Dieu. Nous la saisissons généralement après coup. Elle est de l'ordre de l'instant fugitif, du miracle qui ne peut ni se figer, ni être érigé en dogmes. Elle s'inscrit dans une relation réciproque. On ne peut donner véritablement que ce que l'on a reçu et on ne peut vivre durablement que sur le mode de l'échange. Dans notre société, le sens profond de la gratuité est galvaudé. Cette notion renvoie à ce qui est sans motif, sans grande valeur et donc à ce qui n'a pas de raison d'être. Elle est souvent employée dans le sens « d'affirmation gratuite », c'est-à-dire qui n'a pas de fondement. Ainsi, il faut garder en mémoire deux questions qui ne se résolvent pas sur le papier : Comment vivre réellement de la grâce de Dieu ? Et dans cette perspective, comment accepter véritablement ce que les autres – croyants ou non – nous donnent ?

4.2. Sacerdoce des fidèles

Précisons simplement la teneur de cette affirmation pour en dégager l'une ou l'autre implication.

D'abord, la thèse est d'ordre sotériologique : l'Église et les rites qu'elle dispense ne sont pas une médiation obligée pour obtenir le salut.

Ensuite, la compréhension du sacerdoce des fidèles s'ancre dans l'anthropologie : la conscience doit rester libre par rapport à toutes les institutions humaines qui cherchent à la domestiquer. Chaque croyant est appelé à écouter et à mettre en pratique la Parole de Dieu. « Car personne ne peut nier que tout chrétien possède la Parole de Dieu, qu'il est instruit et sacré prêtre par Dieu. [...] ce sont les chrétiens, les frères du Christ qui, avec lui, sont sacrés prêtres ; ainsi que le dit aussi saint Pierre (I Pierre 2) : "Vous êtes le sacerdoce royal, pour annoncer les vertus de celui qui vous a appelés à sa merveilleuse lumière". [...] Car, et tu l'as entendu, en cas de nécessité, chacun peut non seulement faire un prédicateur [...], mais encore, il doit lui-même accourir, se présenter et enseigner, s'il le peut. Car la nécessité est la nécessité et elle ne connaît pas de limite ; tout comme chacun a le devoir d'accourir et de s'empresser lorsqu'il y a un incendie dans la ville, et ne pas attendre qu'on l'y invite »⁵⁵.

⁵⁵ M. LUTHER, *Qu'une assemblée ou communauté chrétienne a le droit et le pouvoir de juger toutes les doctrines, d'appeler, d'installer et de destituer des prédicateurs.*
(suite de la note à la page suivante)

Enfin, la thèse est ecclésiologique. Il n'existe pas de différence d'essence entre un baptisé et un ministre de Dieu quel qu'il soit. Par contre, il y a différentes fonctions. Aujourd'hui, l'excès du pouvoir pastoral n'est plus que partiellement en jeu. Par contre, le sacerdoce des fidèles pose la question infiniment plus délicate de l'acquisition de compétences par les laïcs. Cette formation de théologie appliquée doit leur offrir les moyens de ne pas rester démunis face aux critiques populaires adressées à l'Église et à son message. Elle visera à former des chrétiens adultes co-responsables du témoignage rendu au Dieu des Écritures. La mise en œuvre de ce principe réformé rencontre, il est vrai, de sérieux obstacles. Ils sont essentiellement d'ordre psychopédagogique. La difficulté du pasteur à déléguer réellement ses tâches rencontre le sentiment d'indigence des nombreux laïcs. La voie de la résolution de cette double difficulté réside dans la prise de conscience que l'acquisition de compétences, y compris l'envie de les acquérir, commence lorsqu'on est véritablement en situation de responsabilités⁵⁶.

Ainsi, l'imaginaire pastoral qui a pour corollaire la surcharge pourra trouver guérison dans la mise en œuvre du sacerdoce des fidèles, parce que celui-ci entraîne du coup la clarification du rôle et de la fonction pastorale.

4.3. L'Église comme communauté d'apprentissage

L'Église réformée pourra se comprendre comme la communauté des justifiés par la foi, ou, pour le reformuler dans notre problématique, comme le rassemblement de ceux qui veulent guérir de l'imaginaire irréalisant. En conséquence, la définition classique de l'Église peut prendre un sens nouveau. Nous la rappelons : « Pour que soit assurée l'unité véritable de l'Église chrétienne, il suffit d'un accord unanime dans la prédication de l'Évangile et l'administration des sacrements conformément à la Parole de Dieu »⁵⁷. Ce recentrage nous apparaît d'abord comme une nécessité pratique. Car il devient le lieu où nous recevons une Parole externe, qui remodèle nos représentations et qui nous autorise à être ce que nous sommes, avec nos limites et nos incohérences, mais sans nous complaire en elles. L'Église pourra alors non seulement devenir le lieu où nous nous interpellons, mais encore représenter un espace où nous nous « défatiguons », où ensemble nous reprenons des forces pour habiter

(suite de la page préc.)

Fondement et raisons tirés de l'Écriture, in *Œuvres*, tome IV, Genève, Labor et Fides, 1958, pp. 85 et 87.

⁵⁶ Dans le canton de Neuchâtel, la mise en œuvre d'un véritable ministère de prédicateurs laïcs, entre autres engagements, s'avère riche de potentialités.

⁵⁷ « La confession d'Augsbourg, Article VII », in A.BIRMELÉ et M.LIENHARD (éd.), *La foi des Églises luthériennes, confessions et catéchismes*, trad. A.JUNDT et P.JUNDT, M.DAUTRY et R.WOLFF, Paris / Genève, Cerf / Labor et Fides, 1991, p. 47.

mieux et autrement le réel. Dans cette démarche, nos compagnes et compagnons de route nous sont indispensables. Car la conscience que nous avons de la réalité coule dans un flux non positionnel. Nous oscillerons toujours entre l'envie de tout laisser tomber et le désir de croire que tout est possible. C'est ici que l'« être ensemble » trouve un de ses appuis les plus forts, parce que nous sommes tour à tour des enthousiastes et des découragés, et que nous ne le sommes pas au même moment.

La force de ce message peut et doit retentir ailleurs que dans nos institutions. Car, s'il est une universalité de l'Évangile, c'est bien qu'il peut être compris comme un éclairage sur l'existence de tous et de tous les jours. Nous espérons avoir montré que la guérison de l'imaginaire indique le chemin du devenir chrétien et que la réception de l'Évangile implique le chemin d'une véritable humanisation.

L'Église peut se comprendre comme un lieu de reconnaissance mutuelle. Mais cet espace sera réellement Église dans la mesure où cette dernière acceptera de mettre à l'épreuve sa vie communautaire au regard de la tension eschatologique. Car nous le savons, les lois qui régissent tout groupement nous pousseront toujours à former des communautés de préférence, c'est-à-dire des lieux où « qui se ressemble s'assemble ». L'institution, si souvent décriée, peut paradoxalement offrir un cadre extérieur et minimum qui endigue ces dangers inhérents à toute vie de groupe. Il demeure essentiel de nous souvenir que la vocation propre de toute Église implique la capacité d'accueillir tout ce qui lui est étranger, jusqu'au jour où il n'y aura plus « ni juif ni grec, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme »⁵⁸ et où nous ne formerons plus qu'un en Jésus-Christ.

⁵⁸ Gal. 3, 28.

ÉGLISE ET IMAGINAIRE : À PROPOS D'ACTES 2, 42-47

par Nicolas COCHAND

Il est de coutume, dans les réflexions ecclésiologiques actuelles, de refuser tout fondement historique à la représentation lucanienne de l'Église primitive. Actes 2, 42-47 n'est pas une restitution fidèle de l'histoire, mais revêt plutôt le caractère de l'idéalité. La première Église décrite par Luc est issue de l'imagination de l'auteur, elle est le fruit d'un fantasme (sans que le terme soit porteur d'un jugement négatif).

Disons immédiatement que nous ne contestons pas le diagnostic. Sur le principe, nous pouvons effectivement souscrire à l'idée que dans ces versets, Luc se fait l'écho d'un idéal, celui de ses contemporains, celui de l'Église de son temps. De ce point de vue, Actes 2, 42-47 doit être lu comme une projection sur le passé de l'Église dont rêve l'auteur à Théophile.

Qu'il nous soit toutefois permis ici d'adresser une question aux auteurs de ce déni. Quel est le statut du texte biblique ? Conserve-t-il quelque autorité ? Il semble que le passage en question soit privé de toute pertinence à partir du moment où l'on a prouvé son caractère non historique. L'intention du déni est bien évidemment de s'opposer d'une part à une lecture non critique de l'Écriture, et d'autre part à une ecclésiologie de type déductif, pour laquelle l'idéalité sert de modèle à la réalité. Le passage par la négation du caractère historique du texte est donc nécessaire. Mais cela ne suffit pas.

La vérité ou l'autorité d'un texte ne dépendent pas de son historicité. Une fois que l'on a admis que la représentation lucanienne de l'Église primitive n'est pas un compte-rendu historique, on a certes évité au lecteur un piège de l'interprétation et rendu au texte son caractère d'idéalité. Pourtant, on n'a pas encore interprété le texte. Une exégèse sérieuse ne saurait se satisfaire de négations.

Il faudrait en outre tempérer l'affirmation radicale de la non-historicité de la narration. Nous ne disposons évidemment pas de sources directes. Les études qui tentent de donner un visage à la première Église la décrivent souvent comme une communauté vivant dans l'urgence de l'at-

tente eschatologique. Les disciples attendent le retour de leur maître, identifié à la figure du Fils de l'homme. Le début du livre des Actes va totalement à l'encontre de cette attente, même si la remarque des « anges » (Ac 1, 11) laisse entendre qu'une telle attente a pu persister assez longtemps. Les indices textuels se font rares pour décrire la vie de cette communauté primitive. L'activité missionnaire a-t-elle été immédiate ? Quels en ont été les facteurs déclenchants ? Il ne nous appartient pas ici de résoudre ces questions. Si nous les évoquons, c'est qu'elles ne sont pas sans lien avec les thèmes du début des Actes. Il est même probable que certains traits du passage que nous évoquons se rapprochent de ce qu'a pu être la communauté eschatologique des origines.

Il convient toutefois de ne pas se tromper dans l'approche du texte. S'il doit être porteur d'une historicité, c'est de celle de Luc qu'il s'agit. En effet, nous pouvons postuler que la représentation de l'Église primitive recouvre le portrait idéalisé de la structure et de la vie d'une communauté ecclésiale vers la fin du premier siècle. Nous distinguons donc deux éléments dans l'analyse : d'une part les données textuelles proprement dites, et d'autre part les indications que celles-ci donnent sur la perception de ce qu'est une communauté ecclésiale au temps de Luc. Si nous travaillons sur ces deux niveaux, l'intérêt portera dès lors sur le rapport entre les deux, sur la dynamique créée, dans une lecture du texte lucanien par une communauté ecclésiale de la fin du premier siècle, par le décalage entre l'image véhiculée par le texte et la perception de la réalité des croyants réunis.

Le travail proprement herméneutique visera donc le même effet. La cible de l'interprétation ne sera cependant pas uniquement la réalité ecclésiale, mais également les propres fantasmes de notre modernité. L'image utopique de l'Église véhiculée par le militant moderne aussi bien que par le distancé ne saurait en effet se substituer au texte biblique, du moins dans une perspective réformée. Le travail biblique se pose dès lors en instance critique aussi bien de la réalité imparfaite que de la nostalgie d'un passé imaginaire. Ce travail aura comme visée explicite la dynamisation de la communauté ecclésiale, tant par le sens donné à son expérience que par la critique visant ses compromissions.

Ces considérations nous donnent en même temps la ligne de ce que pourrait être une ecclésiologie libérée du mythe des origines : premièrement, elle s'efforcerait de décrire de manière objective la réalité de l'expérience. Deuxièmement, elle chercherait à donner sens à cette expérience. Troisièmement, elle procéderait à la critique de l'expérience et des modèles d'interprétation, critique constructive, c'est-à-dire allant dans le sens d'une dynamisation de la communauté ecclésiale. L'Église ne saurait se contenter d'être ce qu'elle est. Elle ne saurait non plus prétendre à la perfection, à la pureté. C'est dans l'espace créé par la mise en perspective de l'expérience et de l'idéalité que se situe sa véritable existence. Le

propre du travail herméneutique biblique est précisément de créer cette tension dynamique.

Revenons au texte. Rappelons d'abord que la perspective générale de Luc est celle d'une histoire du salut. En écrivant une histoire de l'Église naissante, prolongement de son évangile, l'auteur insère la communauté ecclésiale de son époque dans un temps défini, celui de la proclamation universelle du salut. Alors que l'expérience pourrait précisément être celle d'une coupure par rapport au temps du Christ et à celui des premiers chrétiens, Luc replace la communauté dans la continuité d'une histoire maîtrisée par Dieu. Cela est d'autant plus remarquable que la situation de l'Église est loin d'être paisible et acquise, et c'est plutôt l'image d'une barque ballottée par les vents qui s'imposerait de prime abord à un observateur contemporain de Luc. L'historiographie est la plupart du temps l'œuvre des dominants. C'est dans une situation de précarité des chrétiens que le livre des Actes affiche sa confiance dans la maîtrise de Dieu sur l'histoire. En dépit de sa fragilité, l'Église est l'instrument de Dieu dans le temps de la proclamation du salut.

On peut même aller plus loin. Pour Luc, l'Église est la communauté eschatologique. Elle réunit ceux qui ont trouvé le salut (Ac 2, 47). Notons que la trajectoire des croyants se présente comme un chemin personnel, marqué par une suite d'interventions divines. L'appel à la conversion adressé par Pierre (2, 37ss) est tout entier placé sous le signe de l'action divine : baptême au nom de Jésus-Christ, don du Saint-Esprit, appel de Dieu. Il y a constamment deux niveaux, deux sujets de l'action : le v. 41 institue les croyants en acteurs, alors que le v. 47 les soumet à l'initiative divine. L'Église a la mission de proclamer le salut. Elle réunit ceux qui ont trouvé le salut. Elle demeure une communauté ouverte : l'œuvre de salut n'est pas achevée. Action des hommes ? Action de Dieu ?

C'est dans ce double niveau que se joue l'interprétation. L'auteur confesse que Dieu maîtrise le devenir de l'Église, ou plus précisément, de la prédication du salut et de sa réception. Pourtant, il ne marque pas de distance entre cette maîtrise et l'action des hommes, qui se définit comme prédication, conversion, vie communautaire, solidarité économique, vie culturelle, partage du pain. Soyons plus précis. L'action divine se concentre sur la prédication du salut et sur sa réception, qui se manifeste par l'incorporation à la communauté. En revanche, les formes que prend la vie communautaire ne semblent pas soumises à l'action de Dieu. Ce qui est de Dieu, pourrait-on dire, c'est le salut. La proclamation et la réception sont gestes et paroles d'hommes. Mais elles sont aussi puissance de Dieu.

L'Église ne saurait donc s'instituer réalité première. Elle renvoie toujours à une autre réalité, la réalité du salut. Elle est au service de la proclamation, elle est un lieu de vie communautaire, manifestation de l'expérience du salut. Il s'agit bien de vie concrète, de gestes quotidiens,

de solidarité agissante. Tel est bien le message de Luc : on retrouve sa tendance marquée à souligner la manifestation concrète de la réception du salut, notamment dans le partage de la nourriture et dans les questions économiques. Loin de s'imposer comme réalité première, cette concrétude renvoie à l'origine du salut, à la maîtrise divine de l'histoire.

A son Église, Luc dit ceci : Vous êtes la communauté eschatologique. Malgré votre situation fragile, c'est dans votre vie concrète que se manifeste le salut. C'est à vous que la proclamation est à la fois adressée et confiée. Par conséquent, vous êtes toujours en recherche de justice, de communion, de solidarité.

Selon Luc, le salut s'offre comme une occasion à saisir. Ce n'est pas par hasard si le v. 42 place en tête l'enseignement des apôtres. Quel est le contenu de cet enseignement, sinon la manifestation du salut en Jésus-Christ ? Face à la parole, le croyant demeure en position d'altérité. Le thème de la prédication, c'est l'actualité du salut.

Il nous apparaît donc que c'est dans la mise en relation de la concrétude et de la réalité ultime que réside le cœur du message lucanien. Pour nous, une lecture fidèle s'inscrira dans la volonté de toujours distinguer les deux niveaux, mais sans les dissocier. A la suite de l'Évangile, les Actes proclament un salut qui se manifeste de manière concrète. En sens inverse, la forme concrète de la communauté renvoie à une réalité ultime qui la dépasse et la maîtrise. Cette distance se révèle de manière particulière dans la prédication, parole d'hommes et occasion de salut par la puissance de Dieu.

Une manière pernicieuse de nier la distance consiste à créer une différence entre une prédication de conversion, pour l'« extérieur », et un enseignement pour l'« intérieur ». En tant que communauté eschatologique, l'Église est un lieu d'expérience du salut. En ce sens, l'idéalité – telle celle véhiculée par Luc – joue son rôle non pas comme instance de jugement, mais comme support de la prédication, comme renvoi à celui qui lui donne vie. L'idéalité restituée à l'expérience son caractère présent, provisoire, et exprime la conviction que le salut n'est pas une réalité acquise, mais qu'il est toujours devant nous. L'idéalité interdit à l'expérience de s'ériger en norme.

QUELQUES REMARQUES SUR L'IMAGINAIRE INSTITUTIONNEL DES CHRÉTIENS

par Bernard REYMOND

La mise en place d'un certain type d'organisation dépend toujours, pour une bonne part, de l'image qu'on se fait du corps social à organiser. Jamais le passage d'un système social à un autre ne pourrait avoir lieu, même lorsqu'il est imposé par la force, si ses agents ne pouvaient miser sur les correspondances qu'il rencontre dans l'imaginaire des gens, ou du moins de la partie d'entre eux qui leur permettra d'en assurer le succès. Ce facteur tout imaginaire peut être de nature fort diverse : idéalisation du chef, espérance d'une société sans classe, besoin de valorisation ethnique, besoin de retour à des valeurs tenues pour ancestrales, etc. Quelle que soit la solution envisagée, l'imaginaire sur lequel elle prend appui et qui lui donne son élan est fait tout à la fois de rêve, d'éléments affectifs, de spéculations rationnelles, mais presque toujours liés à une image-force, à une idée, voire à un mot au pouvoir fortement mobilisateur. Comme les symboles (auxquels ils s'apparentent étroitement), ce mot, cette idée ou cette image s'imposent à l'imagination des gens à de certains moments, en de certaines circonstances, mais peuvent perdre tout prestige à d'autres moments et en d'autres circonstances. Quand ils trouvent des correspondances signifiantes dans l'imaginaire des collectivités intéressées, ils font pour ainsi dire office de catalyseurs institutionnels : ils aident à imaginer et mettre en place l'organisation dont une société donnée a besoin pour assurer son propre fonctionnement, donc sa survie.

Les Églises et mouvements religieux n'échappent pas à cette règle, à cette différence près que, en contexte chrétien, ils entendent toujours se référer expressément aux Écritures. Mais sauf à les lire de manière récurrente, c'est-à-dire à partir des modèles d'organisation ecclésiale qui se sont imposés à partir de l'Édit de Constantin ou même bien plus tard (voir les justifications que le Vatican croit pouvoir donner de l'institution pontificale), elles ne contiennent justement pas d'indications claires et convergentes sur la structure et le fonctionnement des institutions dont les chrétiens devraient se doter pour rester dans le droit fil du témoignage biblique. Il n'a en effet jamais été question, en régime de chrétienté, de

reconduire purement et simplement les institutions sociales ou politiques de l'Ancienne Alliance ; dans ce domaine, la référence chrétienne aux données de l'Ancien Testament n'est jamais allée au-delà d'une interprétation typologique, donc fondée sur des analogies plus discursives que structurelles. Quant au Nouveau Testament, chacun sait la diversité des modèles institutionnels qui, au fil des siècles, ont prétendu se réclamer de lui. Ni les évangiles, ni les Actes, ni les épîtres ne disent avec précision comment une Église doit s'organiser, comment elle doit être gouvernée, de quelles institutions elle doit se doter. Qui les lit avec de telles préoccupations à l'esprit n'y trouvera que des esquisses de modèles possibles. C'est ensuite à lui de s'en inspirer pour imaginer ce dont une Église ou un groupe chrétien donné a besoin *hic et nunc* pour assurer son fonctionnement, c'est-à-dire pour répondre le plus adéquatement et le plus fidèlement possible aux exigences de la vocation qu'il sait avoir reçue de Dieu.

Quelles sont alors les images dont se nourrit l'imaginaire institutionnel des chrétiens lorsqu'ils pensent à ce que leur Église, leur paroisse ou leur communauté est ou devrait être ? Les diverses enquêtes sociologiques qui ont porté ces dernières années ou décennies sur l'opinion et le comportement des gens dans le domaine religieux permettent de s'en faire une certaine idée. Mais aucune d'entre elles, sauf erreur, ne leur a posé cette simple question : quand vous pensez à l'Église ou à ce qu'elle devrait être, à quel mot ou à quelle image cela vous fait-il penser ? Ou bien : à quelle image de l'Église votre propre Église vous semble-t-elle ne pas faire assez droit ? Pour l'instant, faute d'être en mesure de nous livrer à une telle enquête, contentons-nous d'évoquer et de commenter, très subjectivement d'ailleurs, quelques-unes des images qui sont susceptibles de jouer un rôle plus ou moins déterminant dans l'imaginaire institutionnel des chrétiens.

Peuple – En dépit de sa forte présence dans les Écritures, cette image ne manque par d'ambiguïté, ou plutôt elle est susceptible d'évoquer diverses structures institutionnelles qui ne sont pas toujours compatibles entre elles, ni même avec les exigences les plus claires du témoignage biblique. Dans l'Ancien Testament déjà, cette ambiguïté est apparue dans toute sa portée lorsque les Israélites, malgré les mises en garde de Samuel, voulurent un roi pour être « comme les autres peuples » (voir I Sam 8). Aujourd'hui, cette ambiguïté demeure. Ainsi lorsque les protestants occidentaux, tout frottés de démocratie parlementaire, entendent ce mot et le rapportent à leurs Églises, ils le connotent presque toujours de démocratie et de parlementarisme. Des réactions semblables se font jour d'ailleurs jour du côté catholique : si la hiérarchie entend persuader les fidèles que, partageant une même foi, ils forment bel et bien un peuple, celui de l'Église, ils en déduisent qu'ils devraient aussi avoir aussi leur mot à dire dans les affaires de cette Église, jusqu'au plus haut niveau. Mais la notion de peuple peut aussi entraîner des associations d'idées beaucoup moins rassurantes. Dans les années 1932 et suivantes, les chré-

tiens-allemands (*Deutsche Christen*) s'en sont autorisés pour tirer argument de la notion de *Volkskirche* et affirmer qu'il convenait d'appliquer aux Églises protestantes d'Allemagne le même et autoritaire « principe du chef » (*Führerprinzip*) qui prévalait alors dans le domaine politique. Cette notion de *Volkskirche* n'est d'ailleurs pas liée à l'existence du régime nazi. Elle lui était très antérieure et se réclamait de conceptions bien différentes de ce qu'est un « peuple ». Aussi continue-t-elle à faire l'objet de nombreux débats dans l'aire germanophone, y compris en Suisse alémanique. L'idée que l'Église est un peuple ne suffit donc pas à résoudre le problème de son organisation. À trop évoquer cette image, on pourrait même aboutir à plus de malentendus qu'on ne s'y attendait.

Royaume - En Occident et en notre fin de siècle, ce terme a moins de succès, même si l'expression « Royaume de Dieu » ne cesse de réapparaître dans de nombreuses prédications. Mais elle y est utilisée sans éveiller de connotations institutionnelles. Il n'en fut pas toujours de même. La tradition ecclésiastique occidentale fut bel et bien monarchique dans son inspiration profonde, et elle le demeure dans le modèle institutionnel du catholicisme romain. Mais évitons les simplifications abusives. Fortement marqués par les devoirs réciproques qu'impliquait la féodalité, les royaumes du Moyen Âge n'étaient pas ce que furent plus tard les régimes absolutistes des monarques éclairés. Et les monarchies constitutionnelles des temps modernes relèvent d'un autre modèle encore (qui semble fort bien convenir à l'Église d'Angleterre). Mais nous pouvons au moins nous demander dans quelle mesure l'acheminement toujours plus rapide de l'Église catholique-romaine, dès la fin du XVIII^e siècle, vers l'idée d'infailibilité pontificale n'est pas une retombée de cette conception « éclairée », donc absolutiste, du pouvoir royal.

Famille - Le mot semble répondre à de nombreuses attentes dans les milieux chrétiens, souvent grands défenseurs de la famille, d'ailleurs à juste titre. Il peut aussi être riche de connotations ecclésiales. Il l'est effectivement s'il est pris dans son acception biblique, voire vétéro-testamentaire, mais qui n'a plus grand-chose de commun avec la famille nucléaire des cités occidentales contemporaines : père, mère, avec un ou deux enfants seulement. Les congrégations américaines d'origine *evangelical* qui se réclament du modèle familial (par exemple les *Enfants de Dieu*) entendent former des communautés nettement plus élargies que ce noyau parental réduit à son strict minimum ; la famille est pour elles une sorte d'état d'esprit ressenti comme plus chaleureux ou plus rassurant que ce à quoi les fait penser la notion de fraternité. Ils voient probablement l'Église comme un home ou un foyer (autre expression qui a eu son heure de gloire en contexte protestant, ainsi avec les « foyers de l'âme »). Mais la famille biblique est bien davantage encore : elle est déjà toute une tribu, avec presque toujours un patriarche à sa tête. Le modèle, dans ce cas, n'est pas d'inspiration constitutionnelle, mais relève plutôt de la tra-

dition orale et du droit coutumier. Peut-être les Églises orthodoxes sont-elles celles dont le fonctionnement (mais non la doctrine) correspond le mieux à ce type-là de structure institutionnelle imaginaire.

Société – Avant même que les Quakers ne songent à se donner le nom de *Société des Amis*, qui pour eux était à lui seul tout un programme, y compris sous l'angle théologique, les grands mouvements monastiques ont voulu concrétiser l'image d'une société selon la volonté de Dieu en marge de la société des hommes. Un plan théorique comme celui de l'abbaye de Saint-Gall, au VIII^e siècle, concrétise bien cette ambition d'édifier une cité parfaitement ordonnée, mais à l'écart de la cité temporelle. Aujourd'hui, l'idée de société peut entraîner l'imagination dans deux directions fort opposées. Entendu au sens où les Quakers ou d'autres mouvements du même type se considèrent eux-mêmes comme formant une « société », le mot ne semble plus de nature à faire travailler l'imagination institutionnelle ou affective des chrétiens. Ils ne voient pas en quoi l'Église, considérée comme une « société », se distinguerait encore d'une société sportive, commerciale ou même « à responsabilité limitée » : un ensemble plus ou moins aléatoire de gens qui se réunissent pour des activités qui ne touchent pas (ou ne devraient pas toucher) au sens profond de leur existence. Le terme prend en revanche une connotation d'une tout autre portée et gagne en pouvoir mobilisateur quand il entre en composition dans une expression comme « modèle de société ». On l'a bien vu en 1968. De nombreux chrétiens pensent que, pour être fidèle à sa mission, l'Église (mais, institutionnellement, il faudrait toujours en parler au pluriel) devrait concrétiser au sein de la société actuelle, trop lourdement « de ce monde », le modèle et l'espoir d'une autre société préfigurant déjà ce que fait espérer la notion (ou le symbole) de « Royaume de Dieu ». D'où aussi la conviction que la confession de foi devrait se traduire par un certain type de comportement traduisant la liberté chrétienne en termes de libération sociale, économique et politique. L'imaginaire institutionnel des chrétiens vivant en Europe ou en Amérique du Nord ne semble actuellement pas s'en émouvoir beaucoup. Dans le tiers ou le quart-monde, en revanche, il s'en trouve souvent très fortement mobilisé. On le comprend sans peine.

Fraternité – Le mot a eu beaucoup de succès au début de notre siècle. Il correspondait exactement à ce que beaucoup attendaient d'une Église, dans le domaine social surtout : un milieu où l'on accueille fraternellement ceux et celles pour lesquels la société n'est précisément pas assez fraternelle, voire ne l'est pas du tout, cela au nom du fait qu'une commune appartenance au Christ devrait amener hommes et femmes à vivre en frères et en sœurs. Les fraternités ont donc cherché implanter en milieu populaire des espaces où prenne concrètement forme la chaleur qui faisait défaut ailleurs. Mais trop souvent les chrétiens moyens ont été portés à les considérer comme des fraternités pour les autres, non pour

eux-mêmes. Désespéraient-ils de voir leurs Églises devenir des milieux vraiment fraternels pour ceux et celles qui les fréquentent ? Ou bien des fraternités ecclésiales trop chaleureuses, donc aussi trop mobilisatrices, les mettaient-elles mal à l'aise ? C'est possible. Aujourd'hui, le mot semble être tombé dans une certaine désuétude à laquelle la montée de la sensibilité féministe n'est peut-être pas étrangère : pourquoi des « fraternités » et non des « sororités ». Ce nouveau terme prête à sourire. Mais sa maladresse même semble avoir déjà concouru à priver « fraternité » d'une partie de sa portée imaginaire.

Armée – Deux mouvements au moins (pour ne pas citer l'Opus Dei) se sont inspirés de cette image toute militaire, forts de l'idée, très biblique elle aussi, que le chrétien est un « soldat du Christ » : les jésuites et l'Armée du Salut. Tous deux ont un général, une hiérarchie, une consigne, d'obéissance aux supérieurs, etc. Leur action suppose une stratégie de l'action chrétienne, des plans de campagne, le choix d'objectifs précis. Le vocabulaire d'origine militaire n'ayant en ce moment pas très bonne presse dans le monde occidental, les jésuites sont portés à le passer sous silence, à se montrer moins soldats d'une même compagnie fermement commandée qu'ils ne le sont probablement en réalité. L'Armée du Salut, en revanche, y reste très attachée, non sans de bonnes raisons. Elle n'a pas ni n'a jamais eu la prétention de remplacer une Église. Ses responsables semblent n'avoir jamais imaginé non plus que toute une Église doive en venir à se mouler sur les institutions dont cette « armée » s'est dotée. Et puis, aucun de ces chefs ne s'est jamais cru investi de quelque infaillibilité que ce soit. En revanche, ils se savent être une sorte de commando du Christ dans une société où trop de gens ont besoin d'une intervention chrétienne efficace et bien organisée. Qui a vu travailler l'Armée du Salut dans les banlieues, les ghettos, les milieux marginalisés ou défavorisés ne peut que s'incliner devant cette mise en œuvre si convaincante d'une image qui, vue sous un autre angle, pourrait être si mal reçue aujourd'hui.

École – Aujourd'hui, en contexte religieux occidental, cette image-là n'a guère meilleure presse que la précédente. Mais elle n'en a pas moins connu une efficacité certaine, surtout dans les chrétientés occidentales. Saint BENOÎT avait déjà conçu les monastères dont il fut le fondateur comme des « écoles de charité ». Dès le XVI^e et plus encore dès le XVIII^e siècle, c'est évidemment cette même idée qui a poussé en sous-main à l'organisation systématique d'une catéchèse la plus efficace possible : il s'agissait bel et bien d'enseigner les rudiments de la foi, et de le faire scolairement, mais au bon sens du terme, c'est-à-dire en recourant aux moyens d'une pédagogie renouvelée (c'est ce dont témoigne la méthode des catéchismes par questions et réponses qui, aujourd'hui, nous laisse si rêveurs). Le culte protestant a eu tendance à devenir lui aussi de plus en plus scolaire, mais en un moins bon sens du terme, surtout aux

alentours du XVIII^e siècle, dans la mesure où son élément le plus didactique, la prédication, a pris de plus en plus la forme d'un enseignement magistral dispensé du haut de la chaire (d'où la forte valorisation architecturale de la chaire à ce moment-là et la transformation de l'assemblée chorale en auditoire). C'est encore le modèle de l'école, mais d'une école conçue comme un cercle d'émulation mutuelle, qui semble avoir inspiré à SPENER, l'initiateur du piétisme, ses *collegia pietatis*. Enfin, n'oublions pas que l'école a représenté à juste titre l'un des grands espoirs spirituels et sociaux du XIX^e siècle (« ouvrir une école, c'est fermer une prison »). C'est elle qui a donné leur élan aux « écoles du dimanche » - et nous savons tout ce que l'imaginaire chrétien leur doit. Elle n'a pas perdu toute efficacité, puisque l'on constate encore aujourd'hui son succès avec les « écoles de la prière » et, bien sûr, les « écoles bibliques » du protestantisme français.

Corps - L'image, ici, vient directement de I Cor 12. C'est celle de l'Église « corps du Christ ». On sait l'usage très pédagogique qu'en a fait l'apôtre Paul pour exhorter les chrétiens de Corinthes et de sa région, non seulement à rester unis, mais à s'organiser de telle sorte que les dons des uns et des autres soient respectés et sollicités pour l'utilité de tous, mieux encore pour l'édification commune. Mais l'histoire le montre : l'emploi de cette image peut être lourd de malentendus. Les uns l'entendent métaphoriquement et s'en tiennent là. Les autres lui voient une portée quasiment sacramentelle, voire ontologique : dès après la Pentecôte, l'Église serait réellement le corps mystique du Christ. L'apôtre Paul ne semble pas avoir voulu pousser cette image aussi loin. Il préférerait vraisemblablement qu'elle fasse sérieusement mouche dans l'imaginaire de ses lecteurs (ou des auditeurs de son épître), pour qu'ils se décident à constituer une Église plus convaincante que ce n'était le cas. Mais aujourd'hui, est-ce encore l'idée de corps qui emporte l'adhésion, ou bien les chrétiens ne seraient-ils pas plutôt sensibles surtout à la diversité et à la complémentarité des fonctions qu'elle permet de mettre en valeur ? Du point de vue institutionnel, voire tout simplement organisationnel, c'est cette seconde éventualité qui semble bien être la bonne. L'image, alors, ne permet pas de régler tous les problèmes d'autorité et/ou de pouvoir qui peuvent surgir au sein d'une communauté chrétienne. Mais relisant I Co 12, on peut et doit au moins en retenir que, sous la plume de l'apôtre, le Christ seul est identifié à la tête, sans personne, à aucun niveau, pour le remplacer dans cette fonction déterminante. L'image du corps ne résout donc pas les problèmes. Elle peut tout au plus donner des idées. L'ayant reçue, il faut ensuite prendre ses responsabilités et imaginer comment faire fonctionner les institutions qui peuvent s'en réclamer.

Conciliarité - Depuis le « concile de Jérusalem » (voir Actes 15), c'est un vieux rêve de la chrétienté. Les conciles œcuméniques des premiers siècles passent pour l'avoir assouvi, mais c'est de manière fort par-

tielle, voire partielle (cf. le sort réservé à ARIUS et à ses partisans), temporaire et insatisfaisante. LUTHER et d'autres réformateurs avaient initialement mis leurs espoirs dans la réunion d'un concile. La réponse, on le sait, fut le concile de Trente, qui prit le contre-pied de la Réformation. Beaucoup plus récemment est apparue l'idée que, pour se rapprocher les unes des autres, les différentes Églises et/ou confessions chrétiennes devaient entrer dans un esprit de conciliarité, c'est-à-dire d'abord de conciliation, mais aussi de reconnaissances réciproques. Les orthodoxes sont très attachés à cette perspective, en particulier quand ils évoquent la nécessité de convoquer un « concile pan orthodoxe » (mais dont nul ne sait quand il aura effectivement lieu ni si tous ses prétendus partisans y tiennent vraiment). Les protestants, surtout les réformés, se sentent aussi très à leur aise dans cette perspective conciliaire, surtout dans la mesure où, dans leur esprit, elle devrait impliquer des délibérations rappelant peut-être les processus propres aux institutions délibératives des régimes fédératifs, démocratiques et parlementaires. Il est vrai que les institutions à base de conseils délibératifs ne font plus beaucoup travailler notre imaginaire. C'est pourtant de perspectives de cet ordre que doit s'être nourri l'imaginaire de ceux qui, dès le XVI^e siècle, ont progressivement mis en place les principaux éléments de ce qui est devenu le régime presbytérien-synodal propre aux Églises réformées.

Presbytérat - C'est la lecture qu'ils faisaient du Nouveau Testament qui a inspiré aux réformateurs réformés le modèle d'une Église gouvernée par des conseils d'anciens (presbytres), à quoi est venu s'ajouter l'idée synodale du concile de Jérusalem. Mais elle ne leur serait pas venue à l'esprit s'ils n'avaient eu sous les yeux le modèle des villes libres qui, une fois leurs libertés acquises, confiaient leur gouvernement à des conseils bourgeoisiaux. Ce modèle-là, fondé sur la force du régime délibératif, nous est peut-être trop sage et trop rationnel pour parvenir à émouvoir suffisamment l'imaginaire de nos contemporains. Au XVI^e siècle, au contraire, il semble bien qu'un tel système parlait fortement à l'imagination. Ensuite, sous forme de régime presbytérien-synodal, il s'est imposé par son efficacité fonctionnelle. Conçu comme une structure institutionnelle de service, il suppose l'esprit de service, donc de ministère, de la part de ceux qui y assument des responsabilités. S'il ne parle plus autant à l'imaginaire des chrétiens actuels, il n'en correspond pas moins à ce que l'on est en droit d'attendre d'une organisation ecclésiale : qu'elle aide une Église à être fidèle dans son témoignage et son service.

À quelle(s) image(s) l'imaginaire chrétien peut-il s'alimenter aujourd'hui dès lors qu'il lui échoit d'imaginer concrètement l'Église, sa mission, son fonctionnement, ses institutions ? Dans un ouvrage qui vient de sortir de presse (*L'Église disséminée*, coll. « Théologies pratiques »), Gérard DELTEIL et Paul KELLER nous voient osciller à son propos entre itinérance et enracinement. On pourrait aussi dire que l'imaginaire des

chrétiens est sans cesse déchirés entre le nomadisme et le sédentarisme. Dans les temps d'incertitude, le besoin de sécurité incline au sédentarisme ; mais le souci de voir l'Église pleinement présente à un monde en constante transformation pousse à faire prévaloir le nomadisme, cela dit sans oublier que le fait institutionnel lui-même, par une sorte de pente naturelle, incline à la sédentarité, donc à un certain immobilisme. D'où, peut-être, des discordances de plus en plus fréquentes ou évidentes entre ce que sont les institutions ecclésiastiques, ou entre l'image qu'elles donnent d'elles-mêmes, et ce dont l'imaginaire des chrétiens contemporains semble avoir toujours plus urgemment besoin pour qu'ils se sentent mobilisés, attachés à leur Église et à sa mission, aidés à s'intégrer plus réellement dans le corps social qu'est toujours une paroisse ou une congrégation.

Nous ne pouvons nous contenter de réfléchir à de tels problèmes en termes de simple efficacité technique et gouvernementale. La situation impose que nous prenions sérieusement en compte cet imaginaire sans la mobilisation duquel tout un chacun se sent comme privé d'une moitié de lui-même. Or si nous sommes appelés à aimer et à servir de tout notre être, notre imaginaire doit en faire partie.



Pour s'abonner aux

CAHIERS DE L'IRP

s' adresser à :

Institut Romand de Pastorale
BFSH 2
1015 Lausanne — Suisse

Tél. : 021 / 692 27 39

Fax : 021 / 692 27 05

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 anciens cahiers :

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 • Formes et structures (Recherches en homilétique, ecclésiologie et architecture religieuse) • Pasteur/Pasteure, un profil professionnel • Ecclésiologie et architecture • Les cultes pour fatigués et chargés • Modèles homilétiques • Tissu social et lien ecclésial • Pédagogie et didactique du catéchisme • Le rêve • Musique et liturgie

Prix de ce cahier : SFr. 5.-

FF 20.-

Prix de l'abonnement : SFr. 12.-

FF 48.- l'an.

ISSN : 1015-3063