

Homilétique, internet et vie quotidienne

Présentation

Bernard Reymond

**La prédication: une présence
au-delà des mots**

Kathy Black

**Virtuelle religion.
Religion et monde virtuel ?**

***Jörg Herrmann &
Andreas Mertin***

**Pour revenir à la vie
quotidienne**

Pierre-Luigi Dubied

L'Institut Romand de Pastorale pilote la collection «Pratiques.» des éditions Labor et Fides, à Genève. Il a été le maître d'œuvre d'autres ouvrages. Il collabore étroitement à la mise au point des manuscrits ou des traductions, et veille parfois jusqu'à leur mise en page.

Liste des titres parus:

Aux éditions Labor et Fides, Genève :

1. *Pratique et théologie. Hommage à Claude BRIDEL (P. GISEL, éd.).*
2. Hans VAN DER GEEST, *Entretiens en tête à tête.*
3. Pierre-Luigi DUBIED, *Le pasteur : un interprète.*
4. Fred B. CRADDOCK, *Prêcher.*
5. Walter HOLLENWEGER, *Expérience de l'Esprit. Jalons pour une théologie interculturelle.*
6. Bernard REYMOND, *Entre la grâce et la loi. Introduction au droit ecclésial protestant.*
7. Laurent GAGNEBIN, *Le culte à cœur ouvert. Introduction à la liturgie du culte réformé.*
8. Dietrich BONHÖFFER, *la Parole de la Prédication. Cours d'homilétique à Finkenwalde.*
9. Pierre-Luigi DUBIED, *Apprendre Dieu à l'adolescence.*
10. Maurice BAUMANN, *Jésus à quinze ans. Didactique du catéchisme des adolescents.*
11. Matthias PREISWERK, *Apprendre la libération. Exemples d'éducation populaire en Bolivie.*
12. Félix MOSER, *Les croyants non pratiquants.*
13. Gerd THEISSEN (et alii), *Le défi homilétique. L'exégèse au service de la prédication.*
14. Bernard REYMOND, *L'architecture religieuse des protestants. Histoire, caractéristiques, problèmes actuels.*

À paraître :

Ermanno GENRE, *La relation d'aide. Itinéraires de théologie pratique.*

Aux éditions Beauchesne, Paris :

Bernard REYMOND/Jean-Michel SORDET (éd.), *La théologie pratique. Statut, méthodes, perspectives d'avenir.*

Aux éditions L'Âge d'Homme, Lausanne :

Doris JAKUBEC/Bernard REYMOND (éd.), *Relectures d'Alexandre Vinet.*

PRÉSENTATION

Ce cahier vous propose de commencer l'exploration de nouvelles voies. Le hasard des rencontres m'a d'abord fait découvrir, au gré de quelques visites sur place, la personne, les idées, enfin le texte ci-dessous de Kathy Black, professeur d'homilétique à la « School of Theology at Claremont », l'une des meilleures institutions académiques de Californie. C'est là que la « Process Theology » a son centre, avec des enseignants comme John Cobb Jr, David Ray Griffin ou Marjorie Shushoki. C'est aussi là qu'enseigne Mary Elizabeth Moore dont nous avons publié dans notre livraison précédente une remarquable table d'orientation sur la théologie pratique au États-Unis. Kathy Black prépare actuellement un ouvrage d'homilétique qui explorera des pistes toutes semblables à celle qu'esquisse le texte que nous publions ici. Ce texte est déjà paru en anglais en septembre 1994 dans l'*Occasional Paper 4/2* de l'institution où elle enseigne. La Californie est actuellement l'un des pays où les milieux intellectuels et religieux se montrent très soucieux de respecter et défendre les droits des minorités, de quelque ordre qu'elles soient. D'où le ton de « political correctness » qui affleure dans ces lignes. Mais c'est aussi la raison pour laquelle il sait prendre autant au sérieux les problèmes que la surdité pose à l'homilétique et aux théologies auxquelles elle s'adosse. Cette remise en cause des théologies de la Parole devrait nous donner à réfléchir : au bout du compte, elle n'atteint pas seulement l'homilétique, mais aussi d'autres champs de la recherche théologique.

Nous nous demandions par quel biais aborder quelques-uns des problèmes que pose aux Églises l'extension d'Internet quand, lors d'une session sur « Théologie et esthétique », à l'Académie protestante de Hofgeismar, en juin dernier, j'ai entendu la communication de Jörg Herrmann et d'Andreas Martin. Ils m'ont aimablement donné l'autorisation de la traduire et de la publier en français, ce qui nous permet de la mettre sous les yeux de nos lecteurs à peu près au même moment où elle paraît dans les colonnes d'une revue théologique allemande. Ils nous permettent ainsi d'entrouvrir un dossier qui n'est certes pas près de se fermer. En même temps qu'à ces deux auteurs, ma gratitude va à Mme Anne-Lise Fink, enseignante d'allemand et théologienne par goût, qui a bien voulu transférer ce texte dans notre langue.

Pierre-Luigi Dubied, président de l'IRP, est enfin en train de prolonger la réflexion de ses derniers livres, en particulier de celui qu'il a consacré au *Pasteur : un interprète*, en explorant les attentes que les développements de notre vie quotidienne représentent pour l'exercice actuel du ministère pastoral. Il nous donne ici un premier écho de ces investigations, de quoi nous mettre déjà en appétit pour le livre qu'il prépare sur ce sujet.

Nos lecteurs attendaient peut-être de trouver également dans ces pages des échos du colloque que l'IRP a organisé en mai dernier, à Francheville près de Lyon, sur l'enseignement de l'homilétique – le premier du genre en langue française. Ce furent quatre jours d'intense travail théologique. Les contributions qui y ont été présentées constituent un ensemble trop important pour trouver place dans de simples cahiers. D'autre part, leur qualité et leur unité nous ont conduits à souhaiter les rassembler toutes en un même document. Mais en faire un véritable livre était hors de question, pour des raisons tant financières que techniques. Nous en avons donc fait un épais cahier spécial de documentation, en format A4, que l'on peut se procurer en s'adressant directement à l'IRP (voir le bulletin de commande joint au présent Cahier).

Le Directeur de l'IRP : Bernard Reymond

AVIS IMPORTANT

La publication de la brochure *Comment enseigner l'homilétique ?* (cf. papillon ci-joint) nous a fait prendre quelque retard quant à la parution régulière des *Cahiers de l'IRP*. Le numéro 26 vous parviendra donc seulement au mois de janvier 1997. Nous vous remercions de votre compréhension.

POUR NOS ABONNÉS FRANÇAIS

Nous sommes par ailleurs heureux d'annoncer à nos abonnés et lecteurs français qu'ils pourront prochainement payer leur abonnement sur un compte en France; ce sera ainsi plus simple et moins coûteux. Les derniers détails concrets n'étant pas encore tout à fait réglés, nous les prions d'attendre un peu avant de payer leur abonnement 1997. Nous les avertirons dès que possible de la nouvelle marche à suivre.

LA PRÉDICATION : UNE PRÉSENCE AU-DELÀ DES MOTS *

Par Kathy BLACK, professeure d'homilétique,
School of Theology at Claremont (Californie)

Traduit de l'américain par Jean-Luc ROJAS

Mon expérience de sept ans de prédication dans une communauté d'aveugles m'a beaucoup appris quant aux différentes manières dont le langage et la communication peuvent s'exprimer sans discours ni écoute. Le langage des signes était le principal moyen de communication et le culte était « proclamé » dans une forme visuelle et kinesthésique – théâtre, danses liturgiques et mime. Théologiquement, je n'étais pas préparée à cette réalité, tant le langage de la foi et du ministère, à l'instar des manières habituelles de célébrer et de prêcher, part de la présupposition que tout le monde parle et entend. Prêcher dans une église de sourds m'a donc fait comprendre que certaines personnes ne peuvent entendre, que d'autres ne peuvent parler et que d'autres enfin ne peuvent ni parler ni entendre, mais que ces capacités ne sont constitutives ni de l'intelligence ni de la réponse de foi d'une personne. Les sourds perçoivent le monde différemment, car leur expérience linguistique et culturelle n'est pas basée sur un langage parlé et linéaire, mais sur le langage des signes, qui a sa grammaire, sa syntaxe, son vocabulaire et ses idiomes¹.

Notre identité chrétienne – son histoire et sa théologie – est profondément enracinée dans la « Parole ». Il est difficile de parler d'homilétique sans traiter des différentes significations des termes « Parole/parole ». De même, des termes tels que « orateur » et « auditeurs » sont d'usage commun dans le champ de l'homilétique. La plupart des homiléticiens qualifient la communauté d'« auditoire » et le

* Cet article a paru en septembre 1994 dans *Occasional Paper*, School of Theology at Claremont, Vol. 4, n° 2, sous le titre « Beyond the Spoken Word : Preaching as Presence ».

¹ Dans le cadre de cet article, la « littérature homilétique » désigne les écrits des homiléticiens et des prédicateurs. Cela comprend aussi les ouvrages que ces auteurs citent à l'appui de leurs théories du langage, tels ceux de Walter ONG, d'Amos WILDER et de théologiens tels que Martin LUTHER.

prédicateur d'« orateur ». Charles Bartow dit que « la prédication, en tant que communication, requiert deux éléments – la parole et l'écoute »².

Ces termes représentent une réalité quotidienne pour la plupart d'entre nous. Nous n'y pensons même pas. Nous les utilisons comme si tout le monde avait la capacité de parler et d'entendre. En réalité, cependant, ces termes sont utilisés par les gens dans une perspective spécifique – celle de personnes qui entendent et sont capables de parler. Ce n'est pas la réalité de tout le monde. Ce n'est certainement pas vrai dans la communauté de sourds. Il est naturel d'utiliser sa propre expérience lorsqu'on essaie de communiquer des idées. Cependant, l'*universalisation* de sa propre expérience risque de devenir oppressive et d'exclure ceux qui ne font pas l'expérience du monde sous le même angle³.

C'est une tâche très importante que de discuter des caractéristiques spécifiques de l'Église des sourds et des dons extraordinaires qu'elle a à offrir à ceux qui prêchent dans les communautés d'entendants ; mon approche sera donc celle d'une homiléticienne profondément préoccupée par le langage que nous utilisons pour décrire le champ de l'homilétique. Ma critique de la littérature homilétique provient bien évidemment de mon expérience dans la communauté des sourds, mais cet article traite d'homilétique, et non de la pastorale des sourds.

La littérature homilétique a toujours présupposé que chacun pouvait entendre et parler. Cette réalité n'a jamais été mise en question auparavant. Avec mon expérience de personne entendante qui s'est trouvée impliquée dans la communauté des sourds, la lecture de la littérature homilétique contemporaine est pour moi une tâche fascinante, mais surtout frustrante. Dans toute cette littérature, les auteurs assimilent souvent « parole » et « discours », « discours » et « langage ». De plus, comme le discours est assimilé au langage, l'intelligence et la capacité de penser sont aussi assimilées à la capacité de parler. Non seulement l'intelligence se trouve liée au discours, mais, comme nous le noterons plus loin, la foi elle-même en vient à dépendre de l'écoute.

Il est important de reconnaître les différents usages des termes « Parole » et « parole » quand ils se rapportent à la prédication de l'Évangile. De plus, l'analyse de l'usage interchangeable des termes « parole », « discours » et « langage » nous permettra de comprendre comment le langage est utilisé pour désigner la capacité d'avoir la foi et

² Charles L. BARTOW, *The Preaching Moment*, Nashville, Abingdon Press, 1980, p. 13.

³ Nous sommes plus habitués aux appels des féministes et d'autres groupes culturels qui nous appellent à nous montrer plus critiques quant au langage que nous utilisons et à ce que nous supposons être une expérience universelle. La communauté des sourds nous le demande également.

définir les bases de la personnalité. Cet article discutera donc de l'image de la prédication comme acte oral, et se demandera comment le silence fonctionne dans la vie culturelle de la communauté de sourds.

Le résultat de notre effort pour comprendre ce qu'est la prédication se vérifient cependant aisément en examinant quel langage est utilisé pour parler de cet événement que l'on appelle la prédication. Parmi les expressions auquel il recourt pour traiter du discours et de l'écoute, Brueggemann parle aussi de « communion réelle ». Bien qu'exprimé de manière verbale, ce terme « communion » implique également une présence en relation. De même, Thomas Long utilise le mot « communion » pour tenter de décrire le Dieu qui parle en relation avec le peuple qui écoute. Fred Craddock, David Buttrick et Sheldon Tostengard utilisent également le mot « présence » pour décrire l'événement de la prédication en termes de communication directe. Ces termes impliquent que prêcher signifie davantage que parler et écouter. Le problème est que le langage utilisé pour décrire le but de la « communion », de la « présence » et de la « communication directe » est encore un langage oral.

Il est dès lors important que les homiléticiens analysent le langage qu'ils utilisent et qu'ils reconnaissent les différents usage des termes « Parole » et « parole » quand ils se rapportent à la prédication de l'Évangile. De plus, l'analyse de la manière interchangeable dont la littérature utilise « parole », « discours » et « langage » nous permettra de comprendre comment le langage est utilisé pour désigner la capacité d'avoir la foi et définir les bases de la personnalité.

1. LES CONCEPTS DE « PAROLE/PAROLE »

Le terme « parole » a été utilisé dans la littérature homilétique pour désigner des choses bien différentes. Par exemple : Parole de Dieu (c'est-à-dire Jésus en tant qu'Incarnation de Dieu, la Bible, ou les deux à la fois), Parole et sacrement (c'est-à-dire la prédication ou la proclamation), prêcher la Parole (c'est-à-dire généralement prêcher l'Évangile de Jésus-Christ), le ministère de la Parole (c'est-à-dire généralement la prédication) et la parole de Dieu ou du Seigneur (c'est-à-dire les actes par lesquels Dieu communique avec son peuple). Nous parlons aussi des paroles des cantiques (c'est-à-dire un texte imprimé) ou des paroles d'un sermon (le plus souvent une communication orale). Il est difficile d'imaginer la prédication sans utiliser l'une ou l'autre de ces significations du mot « Parole/parole ».

En lui-même, le terme « parole » ne fait pas problème. Cependant, lorsque « parole » est assimilé à « discours », c'est qu'un glissement majeur s'est opéré. La compréhension qu'avait Martin Luther de la « parole » est très claire : « La Parole [...] était de manière prééminente

la parole proclamée de l'Évangile de Jésus, une parole proclamée par la bouche et entendue par l'oreille »⁴.

Toute la littérature homilétique n'assimile pas la parole au discours, mais une compréhension commune s'est instaurée selon laquelle les « vraies » paroles sont celles qui sont dites. Richard Lischer affirme que la parole comme son est la « réalité la plus fondamentale et la plus primaire », et que « le son produit par la parole dite est le plus vivant et le plus réel de tous »⁵. Walter Ong écrit : « ... la parole réelle, la parole dite, est en elle-même profondément liée à l'existence humaine présente et passée, et [...] sans la parole, la distanciation dont toute pensée abstraite a besoin ne peut avoir lieu »⁶. Pour défendre sa position, Ong se réfère à la culture hébraïque qui, pour lui, est focalisée sur le sens auditif, ce qui revient à assimiler la parole à la parole dite⁷.

Ong n'est pas le seul théologien ou homiléticien à fonder son argumentation sur la culture hébraïque et l'autorité de la Bible. Buttrick affirme : « Ce n'est pas étonnant que la Bible insiste tant sur les paroles : Dieu a créé par une parole, et la foi vient de ce que l'on entend »⁸. Tostengard souligne l'importance de la voix de Dieu dans l'acte de création : « Il est clair que Dieu ne créa pas le monde avec de grandes mains, mais par une parole, une parole prononcée qui appela la création à l'être. Dieu dit et cela fut »⁹. Luther croyait que « en employant Son Discours ou Sa Parole pour créer le monde, Dieu avait fait de Sa Parole l'élément essentiel et constitutif de ses relations avec le monde »¹⁰.

L'importance de la parole dite dans le champ de l'homilétique ne semble pas provenir seulement de l'autorité de la Bible ou de ce que la plupart des gens considère comme « réalité universelle », savoir que chacun peut parler et entendre. Il y a également une tension entre la parole dite et la parole écrite. Cette tension repose sur la correspondance entre la parole orale et l'écoute, et entre la parole écrite et la vue. Le discours et l'écoute sont considérés comme des événements communautaires, tandis que la vue serait une expérience individuelle. Par conséquent, la tendance serait d'accorder plus de valeur à la parole écrite.

⁴ Sheldon A. TOSTENGARD, *The Spoken Word*, Minneapolis, Fortress Press, 1989, pp. 13-14.

⁵ Richard LISCHER, *A Theology of Preaching*, Nashville, Abingdon Press, 1981, p. 67.

⁶ Walter ONG, *Interfaces of the Word*, Ithaca, Cornell University Press, 1977, p. 20.

⁷ *Ibid.*, p. 12.

⁸ David BUTTRICK, *Homiletics : Moves and Structures*, Philadelphia, Fortress Press, 1987, p. 175.

⁹ Sheldon A. TOSTENGARD, *Op. cit.*, p. 60.

¹⁰ Henry Steward WILSON, *The Speaking God : Luther's Theology of Preaching*, Ann Arbor, University Microfilms International, 1977, p. 9.

L'oralité est antérieure à la parole imprimée, elle est plus importante qu'elle. [...] Voir est quelque chose que l'on peut et devrait faire seul, tandis que parler et écouter sont des événements communautaires¹¹.

Le discours établit une relation spécifiquement humaine qui tempère la cruauté de la vision [...]. Par contraste, la vision est en elle-même une opération à sens unique¹².

La distinction entre vision/individualité et écoute/communauté est une fausse dichotomie basée sur la seule parole imprimée et non sur le sens de la vision. La vision restreinte à une expérience individuelle n'est en aucun cas une vérité dans la communauté des sourds. La vision y est nécessaire, car la communication ne peut advenir QUE dans le face à face, du fait que l'on ne peut « voir » quelqu'un se trouvant dans un autre espace. La vision est ici, par nécessité, communautaire.

Que les paroles dites soient nécessaires pour être dans ce monde est un présupposé commun dans une culture dont la vision du monde est fondée sur l'écoute et le discours. Cela est d'autant plus vrai dans le champ de l'homilétique : nous y fondons une partie de notre raison d'être sur nos capacités oratoires et sur la fonction d'auditoire que nous assignons à la congrégation. Nous pouvons suppléer à la parole dite par des expressions du visage, par des gestes, par le langage de notre corps, mais ces éléments restent périphériques par rapport à l'importance que nous accordons au discours et à son écoute. En réalité, cependant, la littérature homilétique ne fait pas qu'associer les paroles au discours, elle assimile encore discours et langage.

2. DISCOURS ET LANGAGE

Le problème avec l'assimilation du discours et du langage, c'est que l'on suppose que si une personne n'a pas l'usage de la parole (langage), elle n'a pas la possibilité de penser, et par conséquent pas ou peu de capacité intellectuelle. Tostengard défend l'idée que la parole dite connaît un déclin dans le monde contemporain. Craddock serait d'accord avec lui. En ce qui me concerne, je pense que si, en surface, la parole dite semble effectivement se déprécier, quelqu'un qui n'a pas l'usage de la parole est réellement dévalué, presque réduit à n'être plus rien, À CAUSE de ce handicap. Notre société valorise tellement le discours et la parole dite que beaucoup d'entre nous auraient de la peine à imaginer un monde qui en soit privé. C'est un donné pour nos Églises et pour la société tout entière

¹¹ Sheldon A. TOSTENGARD, *Op. cit.*, pp. 20 et 43.

¹² Walter ONG, *Presence of the Word*, New Haven, Yale University Press, 1967, pp. 166-167.

que la parole et l'écoute sont nécessaires pour faire pleinement partie de quelque communauté que ce soit.

L'expérience que j'ai vécue s'est faite dans une communauté de sourds qui n'ont pas de discours compréhensible ou qui choisissent de ne pas utiliser leur voix. D'ordinaire, on les croit mentalement ou intellectuellement déficients. Mais il faut tenir compte de ceux qui ont une paralysie cérébrale avec des incidences mineures sur le langage, ou encore de ceux qui, après une attaque, ont perdu tout usage de la parole. La société regarde les personnes qui ne peuvent parler comme des gens sans langage, donc sans intelligence. La communication est la clé de la communauté, mais communication ET langage peuvent exister de manière non-verbale et non-orale. Tandis que le contenu de la parole orale semble se déprécier dans notre culture, la valeur de la parole dite, la valeur du discours comme premier moyen de communication, demeure aussi prépondérante qu'elle l'a toujours été.

La littérature homilétique est sous-tendue par cette présupposition : que le discours est nécessaire au langage et donc à l'intelligence. Craddock cite Martin Heidegger, qui croit que l'écoute, et non seulement le discours, est nécessaire au langage. Heidegger affirme que « la capacité d'entendre et de parler une langue est primordiale »¹³. Et Craddock de poursuivre : « On reconnaît généralement que le son est le coefficient sensoriel le plus immédiat de la pensée, et que parler est lié de près à la pensée »¹⁴. Craddock citait probablement Ong, qui avait écrit avant lui :

C'est un fait historique que le monde du son [...] s'est révélé, dans toutes les cultures, le coefficient sensoriel le plus immédiat de la pensée. [...] Les termes dans lesquels tous les hommes [*sic*]* pensent correspondent aux mots, donc aux sons¹⁵.

Ong observe que le langage dépend non seulement du discours, mais encore d'un appareil anatomique idoine : « Les langages viennent de l'intérieur et ils sont distinctifs de l'être humain en ce qu'ils requièrent, entre autre, l'appareil oral et vocal propre à l'homme [*sic*] »¹⁶.

Tostengard s'appuie sur l'ouvrage *Philosophy in a New Key* de Susan Langer quand il affirme :

¹³ Fred B. CRADDOCK, *As One Without Authority*, Nashville, Abingdon Press, 1979, p. 36.

¹⁴ *Ibid.*, p. 32.

* La sensibilité *politically correct* américaine conduit l'auteure à marquer d'un *sic* toutes les fois qu'une citation qu'elle utilise emploie le masculin pour parler de l'humanité en général ou attribue à Dieu un caractère masculin; notre traduction respecte donc cette volonté de l'auteure (N.d.t.).

¹⁵ Walter ONG, *Presence of the Word*, p. 40.

¹⁶ Walter ONG, *Interfaces of the Word*, p. 140.

Susan Langer a observé que le phénomène particulier qui nous différencie des animaux est le langage. Nous sommes des animaux qui parlent. L'aptitude à parler est le point culminant de notre existence corporelle et la mise en œuvre de notre dimension spirituelle. La parole est corporelle, allant de la bouche à l'oreille. La parole est spirituelle, produisant du sens en un instant, puis disparaissant sans que nous puissions la contrôler ou la changer. La parole est aussi une partie des plus nobles activités de l'esprit, puisque la pensée et le langage sont liés¹⁷.

En plus de cette assimilation du discours au langage et du langage à l'intelligence, certains théologiens et homiléticiens laissent entendre que ce qui nous rend humains et fait de nous des miroirs de l'image de Dieu est notre capacité de parler et d'entendre.

3. QU'EST-CE QUI NOUS REND HUMAINS ?

Wilder l'affirme clairement : « Bien sûr, l'homme [*sic*] est créé à l'image de Dieu en ce que, lui [*sic*] aussi, peut parler, nommer et communiquer » Selon Craddock, « l'homme [*sic*] est un animal doué de parole »¹⁸. « Que les gens puissent parler et entendre, voilà leur premier don »¹⁹. Brueggemann souligne que « nous sommes en fait des créatures de parole [...]. Nous vivons par des paroles, des paroles dites, des paroles entendues, des paroles qui s'adressent à quelqu'un et auxquelles on répond »²⁰. Tostengard croit aussi que la parole dite est le seul moyen idoine pour s'adresser à Dieu : « Quand les cieux ont loué Dieu, cela a dû être sous la forme de sons, de paroles ou de chants. Par quel autre moyen remercier un Dieu qui a créé par une parole ! »²¹

Dans ces observations, il est intéressant de noter que c'est la capacité de parler qui est le point focal de notre humanité. C'est cette capacité qui nous rend semblables à notre Créateur, qui nous rend capables de langage, donc d'intelligence. Cependant, c'est le sens de l'*ouïe* que requiert la foi en Dieu.

¹⁷ Sheldon A. TOSTENGARD, *Op. cit.*, p. 26.

¹⁸ Fred B. CRADDOCK, *Op. cit.*, p. 34.

¹⁹ *Ibid.*, p. 42.

²⁰ Walter BRUEGGEMANN, *Finally Comes the Poet*, Minneapolis, Fortress Press, 1989, p. 49.

²¹ Sheldon A. TOSTENGARD, *Op. cit.*, p. 62.

4. « LA FOI VIENT DE CE QUE L'ON ENTEND » (ROMAINS 10, 17)

Il est impressionnant de voir combien d'homiléticiens utilisent ce texte des Romains, rendu populaire par Luther. Du moment que la prédication est (pour la plupart) basée sur l'oralité, et que prêcher, c'est proclamer la « Parole » de Dieu, la littérature homilétique admet couramment qu'il est nécessaire d'avoir le sens de l'ouïe pour « entendre » la parole et avoir la foi.

Craddock répète souvent que « l'événement de la Parole de Dieu requiert une oreille, car la foi vient de l'écoute »²². Buttrick est du même avis, lorsqu'il dit : « Si "la foi vient par l'écoute", nous devons nous efforcer d'être entendus »²³. Brueggemann affirme que « c'est la parole, et la parole seule qui relie Dieu et les créatures humaines »²⁴. Charles Rice répète Luther et Paul quand il dit : « La foi est une "affaire acoustique", [...] elle vient de l'écoute de la Parole »²⁵. Wilder défend de la même manière l'union de la foi et de l'écoute : « [...] la foi s'identifie fondamentalement à l'art d'écouter, alors qu'elle s'oppose à la vue et au toucher »²⁶.

Wilson Steward cite Luther, qui établit une fois pour toutes l'importance des oreilles – qui entendent bien – pour la foi :

Dieu n'a plus besoin des pieds ni des mains ni d'aucun autre membre ; Il [*sic*] ne requière que les oreilles [...]. Car si vous demandez à un chrétien quelle œuvre l'a rendu digne du nom de "chrétien", il [*sic*] ne pourra donner absolument aucune autre réponse que de dire que c'est l'écoute de la Parole de Dieu, c'est-à-dire la foi. C'est pourquoi les oreilles seules sont les organes du chrétien [*sic*], car il [*sic*] est justifié et déclaré chrétien non à cause des œuvres d'aucun de ses membres, mais à cause de sa foi²⁷.

Cette théologie qui insiste sur le rôle de l'écoute dans le développement de la foi en relation avec une prédominance orale de la prédication est un phénomène constant depuis la Réformation, si ce n'est même depuis les origines de l'Église. Il semble naturel que le discours et l'écoute soient entrelacés de manière complexe. Le champ de la prédication dépend de la communication, c'est indiscutable. Mais de quelle sorte de communica-

²² Fred B. CRADDOCK, *Op. cit.*, p. 31.

²³ David BUTTRICK, *Op. cit.*, p. 211.

²⁴ Walter BRUEGGEMANN, *Op. cit.*, p. 49.

²⁵ E. STEIMLE, M. NIEDENTHAL, C. RICE, *Preaching the Story*, Philadelphia, Fortress Press, 1980, p. 7.

²⁶ Amos WILDER, *Op. cit.*, p. 20.

²⁷ Henry Steward WILSON, *Op. cit.*, p. 121.

tion ? Discours et écoute sont-ils les seuls moyens de communication ? La foi a-t-elle vraiment besoin de l'« écoute » ?

5. PRÊCHER EN TANT QU'ACTE ORAL

De même que Rice affirmait que la foi est « une affaire acoustique », Henry Grady Davis, Lischer et Craddock s'inscrivent dans la lignée de Luther, qui considérait que « prêcher est un "événement acoustique" »²⁸. De concert avec Rice et Craddock, Ong parle aussi de la prédication comme d'un « événement sonore »²⁹.

Il est compréhensible que la prédication ait accordé une importance prépondérante au discours et à l'écoute. Historiquement, la prédication est liée à la rhétorique et la rhétorique se base sur les trois éléments que sont l'orateur, le discours et l'auditeur³⁰. Aujourd'hui encore, prêcher relève de la communication orale. S'il en est bien ainsi dans la plupart des cas, ce n'est pas vrai en ce qui concerne certains prédicateurs et certaines congrégations. Tous les gens ne parlent pas ou n'entendent pas. Il est temps que le champ homilétique reconnaisse que la prédication sous forme d'acte oral n'est pas une réalité universelle.

Je suis consciente que la plupart des homiléticiens me rétorqueront que leur usage des termes « auditeurs », « orateur », etc., doit être pris de manière métaphorique et non littérale. Cependant, le langage ne doit pas être utilisé à la légère. Il est aisé d'utiliser l'imagerie de l'écoute et du discours parce que c'est la réalité de la plupart d'entre nous. Mais, comme nous l'avons vu plus haut, le langage va au-delà de l'image métaphorique de ce qui se passe dans l'acte de prêcher. Le langage commence par décrire Dieu, la foi et même ce qui constitue l'humanité. Les métaphores partent d'une réalité physique, et il n'y a pas beaucoup de distance entre la signification littérale et la signification métaphorique.

Du point de vue de gens qui ne peuvent ni entendre, l'usage d'un tel vocabulaire exclut ceux qui sont privés de ces capacités. La personnalité et, plus gravement, l'image de Dieu sont définis dans des termes qui sont étrangers à leur réalité. C'est comparable à l'usage d'une terminologie masculine pour parler de l'humanité en général. Le langage sexiste n'est pas seulement exclusif ; il donne de surcroît, de manière in-

²⁸ Henry Grady DAVIS, *Design for Preaching*, Philadelphia, Fortress Press, 1958, p. 7; Richard LISCHER, *Op. cit.*, p. 70; E. STEIMLE, M. NIEDENTHAL, C. RICE, *Op. cit.*, p. 7; Fred B. CRADDOCK, *Overhearing the Gospel*, Nashville, Abingdon Press, 1978, p. 100.

²⁹ Fred CRADDOCK, *Op. cit.*, p. 25.

³⁰ George KENNEDY, *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1980, p. 15.

correcte, une définition masculine de la réalité universelle. Le langage de l'écoute et du discours est également exclusif et il tient pour universelle une réalité qui n'est pas vraie pour tous.

Pour les sourds, la foi elle-même semble inaccessible quand elle se fonde sur la « Parole » prononcée. Si l'on suppose que ceux qui posent cette équation le font par simple ignorance de la communauté des sourds et du langage des signes, l'usage métaphorique de la terminologie du discours et de l'écoute, sans cesser d'être oppressif, peut devenir plus facile à accepter. Mais en réalité, certains homiléticiens utilisent la communauté des sourds pour confirmer l'oralité de leurs conceptions ou utilisent les mots « sourd/muet » pour défendre leurs positions.

6. CRITIQUE DE L'USAGE DE LA SURDITÉ DANS LA LITTÉRATURE HOMILÉTIQUE

L'usage des termes « sourd » et « muet » peut être considéré comme métaphorique. Cependant, en ce temps où l'impact négatif des langages sexiste et raciste est largement reconnu, je pense qu'il est indispensable d'examiner de près les affirmations des homiléticiens contenant les termes « sourd » et « muet ». L'usage du mot « muet » pour désigner l'incapacité d'une personne à parler implique automatiquement ce que nous avons noté plus haut – qu'une personne sans parole est fondamentalement une non-personne, parce que l'incapacité de parler supposerait une insuffisance intellectuelle.

Plusieurs homiléticiens utilisent « muet » pour opposer le Dieu qui parle à un dieu « non-verbal ». De même, la littérature homilétique utilise parfois les termes « sourd » et « muet » pour signaler ce que le prédicateur doit ou ne doit pas être. Davis met les prédicateurs en garde contre les mots qui ne vont pas ensemble et leur enseigne à entendre les rimes dans la prose. Il affirme que « seul un homme [*sic*] temporairement sourd pourrait écrire "irresponsable in evading giving" »³¹. Wilder encourage les prédicateurs à devenir « muets » afin qu'ils cessent de babiller et utilisent le langage verbal de manière efficace. « Nous devons devenir muets avant de pouvoir apprendre à réutiliser les noms et les mots fidèlement », écrit-il³².

L'utilisation du mot « muet » est offensante par elle-même, quel que soit l'usage qu'on en fait. L'usage du mot « sourd » est irritant pour certains, offensant pour d'autres. Cependant, l'usage métaphorique que

³¹ Henry Grady DAVIS, *Op. cit.*, p. 269. (Le sens de cette expression est difficile à traduire hors contexte : elle joue sur les assonances et Davis ne la cite que comme exemple d'une phrase imprononçable [N.d.t.]).

³² Amos WILDER, *Op. cit.*, p. 9.

Craddock, Ong, Wilder et Tostengard font des mots « sourd » et « muet » montre qu'ils n'en tiennent pas compte. Ils admettent l'existence d'enfants et d'adultes sourds, et veulent prouver, par leur « infériorité intellectuelle » supposée, que l'écoute est nécessaire non seulement pour la foi, mais encore pour le bien-être psychologique. Craddock affirme :

Le travail avec les sourds a montré la fonction vitale et significative du langage parlé. On a développé des techniques pédagogiques pour introduire, de manière certes indirecte, les sourds-muets au monde du son, car il a été démontré que si on les néglige, les sourds congénitaux connaissent plus de retard intellectuel que les aveugles congénitaux. On peut trouver d'autres parallèles avec les problèmes émotionnels des sourds³³.

Craddock ne cite aucune source ni aucune étude à l'appui de cette affirmation. Il se contente de citer Wilder, qui cite lui-même un article d'un numéro de 1960 de l'*American Journal of Psychotherapy* :

L'observation d'enfants sourds a prouvé l'importance des expériences auditives pour l'interprétation de la réalité [...]. Un monde privé de son est un monde mort ; lorsque le son est éliminé de notre expérience, il apparaît combien l'expérience visuelle est inadéquate et ambiguë si elle n'est pas accompagnée de l'interprétation auditive [...]. La vision seule sans perceptions acoustiques ne donne pas accès à la compréhension³⁴.

Cet article a été écrit par un psychologue, Clemens E. Benda, qui n'avait et n'a (pour autant que je le sache) aucun rapport avec des personnes aveugles. Ses réflexions sur la surdité ne se fondent, de manière flagrante, sur aucune r eference³⁵. Craddock cite Benda pour étayer sa théorie, mais aucune évidence ne vient confirmer leurs affirmations sur la surdité.

Sans donner de preuve, Ong affirme que les enfants sourds ne peuvent apprendre que de personnes douées de parole. Il prétend également que ceux qui sont priv es de sons, les sourds-muets, sont intellectuellement inférieurs :

Jusqu'au perfectionnement récent des techniques pédagogiques qui visent à les faire participer plus profondément, quoique toujours indirectement, au monde oral-auditif, les sourds-muets

³³ Fred B. CRADDOCK, *As One Without Authority*, p. 28.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Clemens E. BENDA, «Language, Consciousness, and the Problem of Existential Analysis», in *American Journal of Psychotherapy*, vol. 14, n o 2, 1960, p. 262.

ont toujours souffert d'un développement intellectuel inférieur à la normale ³⁶.

Comme *Presence of the Word* a été écrit en 1967, alors que le langage américain des signes et les langages signés en général n'avaient encore accédé que tout récemment au statut de véritable langue de communication, Ong est excusable d'avoir écrit : « Nous n'avons aucun exemple de langages qui ne soient pas constitués d'une manière ou d'une autre par des sons » ³⁷.

L'impact de ces affirmations et de ces positions n'a cependant pas disparu pendant les années 60, ni même pendant les années 70. Bien qu'il ne le mentionne pas, Tostengard, dans son livre de 1989, héritait assurément des informations de Craddock. Les deux auteurs, en ne donnant aucune référence à l'appui de leurs suppositions, perpétuaient en fait des croyances fausses à seule fin de soutenir leurs positions. Tostengard écrit :

Une personne moderne croit de manière intuitive que la pire chose qui puisse lui arriver est la privation de la vue, quoique des études montrent que les enfants qui ne peuvent entendre ou parler sont plus gravement appauvris, si on les néglige ³⁸.

À une époque où de nombreuses personnes sourdes ont un doctorat, président une université, détiennent des postes directeurs chez IBM, sont écrivains, linguistes et même professeurs de séminaire, il semble absurde qu'une telle désinformation puisse être encore publiée. Une telle situation montre bien que notre réalité, notre manière d'être au monde, nos relations, nos manières d'apprendre, d'enseigner et de prêcher dépendent tellement d'un monde qui entend et qui parle, que nos esprits rencontrent les plus grandes difficultés à pressentir d'autres modes d'existence.

En réalité, les enfants sourds forcés de renoncer à leur langage visuel et kinesthésique au profit d'une méthode de communication orale sont souvent appauvris, parce qu'ils perdent leurs années scolaires à singer des mouvements de bouche sans accéder pour autant à un langage structuré, alors qu'ils pourraient employer tout ce temps à étudier l'histoire, les sciences, les mathématiques et la religion.

De nombreux groupes minoritaires nous invitent, nous homiléticiens, à devenir plus attentifs au langage que nous utilisons et aux informations que nous avançons comme « faits » lorsque nous parlons d'un groupe culturel particulier autre que le nôtre. La culture des sourds et les points de vue de ceux qui sont atteints de diverses infirmités ont été jusqu'à présent trop rarement intégrés dans la liste des groupes minoritaires. Le

³⁶ Walter ONG, *Presence of the Word*, p. 142.

³⁷ *Ibid.*, p. 141.

³⁸ Sheldon A. TOSTENGARD, *Op. cit.*, p. 44.

champ de l'homilétique est celui d'une prédication de l'Évangile à tous les peuples – pas seulement à ceux qui peuvent entendre et parler.

7. LE RÔLE DU SILENCE

En plus de leurs réflexions sur les préjudices intellectuels, émotionnels et physiques que l'absence de sons provoque chez ceux qui sont atteints de surdité, Craddock et Tostengard prétendent que le silence est dangereux. Selon Craddock, le silence est destructeur. C'est pourquoi, la relation ne peut exister que par l'intermédiaire d'une parole dite :

Non seulement pour les sourds, mais pour tout un chacun, le silence distord la réalité et détruit en fin de compte la santé émotionnelle et sociale. Chaque individu se découvre lui-même et mûrit par sa relation à autrui. Ces relations fondamentales et essentielles se développent et s'appuient sur des paroles dites³⁹.

Tostengard est manifestement opposé au silence, même s'il n'utilise pas l'exemple de la communauté des sourds pour soutenir son point de vue. Il fonde sa théorie sur le caractère inadéquat du silence pour une communauté qui est orale par nature. Selon Tostengard, la seule raison acceptable de faire silence dans une action liturgique est le respect dû aux morts :

La parole est le point central du rassemblement ; et si, pour un instant, il doit y avoir du silence, ce ne pourrait être que par respect pour quelqu'un qui est mort ou pour demander qu'une parole plus grande vienne de l'au-delà⁴⁰.

L'idée que l'Église est une communauté orale, dans laquelle le silence n'a par conséquent aucun rôle à jouer, est profondément enracinée dans la théologie de Martin Luther. Tostengard dit que Luther « n'aurait pas aimé une église silencieuse. Il n'aurait pu imaginer une église sans sons »⁴¹. Luther essayait de réformer l'Église Romaine et pour cela soulignait particulièrement l'oralité et le fait d'être entendu. Les années 1990 sont assez différentes. Beaucoup de protestants redécouvrent les mystiques et le rôle du silence dans leur vie. Cependant, pour la plupart des théories homilétiques contemporaines, la question du silence est noyée dans une théologie qui défend l'idée que Dieu doit être entendu et que la capacité de parler est non seulement le plus grand don que Dieu nous ait fait, mais encore très certainement ce qui nous fait à l'image de Dieu.

³⁹ Fred B. CRADDOCK, *As One Without Authority*, p. 28.

⁴⁰ Sheldon A. TOSTENGARD, *Op. cit.*, p. 16.

⁴¹ *Ibid.*, p. 13.

Brueggemann affirme que « c'est la parole de Dieu, nouvelle, souveraine, gracieuse, qui brise l'emprise du silence »⁴².

Plus nous considérerons le silence comme une négation du son ou une absence de Dieu (du moment que Dieu vient à nous en tant que parole parlée), plus il nous sera difficile d'imaginer vivre dans un monde silencieux. Cela équivaudrait à vivre en quelque sorte dans un vide. Une perspective théologique qui définit le silence comme destructeur, ou pour le moins comme un comportement impropre à la communauté chrétienne, suppose une fois de plus (intentionnellement ou non) qu'il y a quelque chose de destructeur ou d'impropre dans la réalité que vivent les sourds, eux qui s'identifient souvent au « silence » dans les noms qu'ils donnent à leurs clubs ou à leurs journaux. Chose plus grave, une telle attitude théologique supposerait que Dieu ne peut révéler sa divinité qu'au travers d'une parole prononcée et de notre capacité à l'entendre. C'est une idolâtrie caractéristique, puisque nous n'adorons plus qu'un seul aspect de la révélation divine – Dieu qui parle et les êtres humains qui écoutent. Nous limitons les manières dont Dieu se révèle à nous.

8. UNE PRÉSENCE

Si on les interroge, les théologiens admettront que la « voix » de Dieu n'est pas nécessairement « entendue » par une « écoute » physique, mais qu'elle est ressentie. De même, la plupart des homiléticiens diront que la présence, la relation et les méthodes de communication sont plus importantes pour la prédication que les actes physiques de « parler » et d'« entendre ». Buttrick dit que « le langage de la prédication est en fin de compte un langage de présence »⁴³, et Wilder affirme que « toute la manifestation [de Jésus] était bien une présence »⁴⁴.

La plupart de ces homiléticiens défendent l'importance du discours et de l'écoute *parce qu'ils valorisent une communication « face à face »*. Le but est fondamentalement le même, mais le langage que nous utilisons pour l'atteindre est souvent très exclusif. Tout en insistant sur la parole dite, Wilder plaide pour cette présence physique quand il parle d'une « communication orale dans un face à face direct »⁴⁵. Craddock affirme que « prêcher est de l'ordre de l'incarnation ». Pour moi, « l'ordre de l'incarnation » implique une présence corporelle. D'un autre côté, Craddock relie encore l'incarnation au discours quand il dit que « comme la Parole est venue dans la chair, elle est venue sous la forme du discours

⁴² Walter BRUEGGEMANN, *Op. cit.*, p. 49.

⁴³ David BUTTRICK, *Op. cit.*, p. 184.

⁴⁴ Amos WILDER, *Op. cit.*, p. 22.

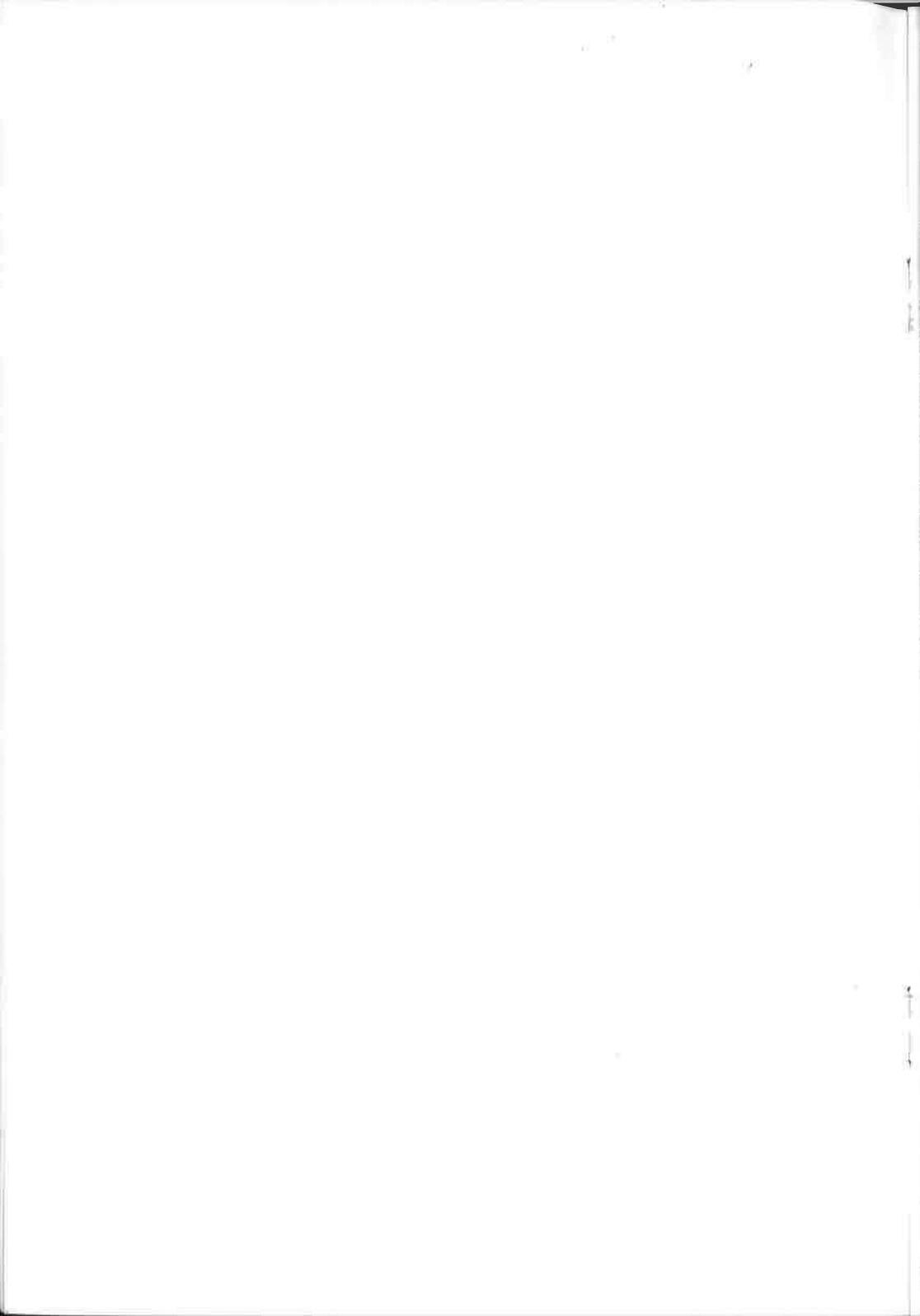
⁴⁵ *Ibid.*, p. 21.

humain »⁴⁶. Néanmoins, plus profondément, cela implique une communication sous forme de présence et de face à face. Autrement, la théologie reste superficielle.

En réalité, aucun langage n'est à bien des égards capable d'exprimer pleinement la vie. Il est très difficile de traduire par des mots tout ce que l'on ressent et ce que l'on vit. C'est pourquoi la plupart des gens s'expriment aussi bien de manière visuelle et kinesthésique qu'oralement. Le discours et l'écoute sont centraux, mais ils ne sont pas exhaustifs en ce qui concerne l'acte de communiquer. La présence et la relation représentent la dimension profonde de tout langage – du langage oral comme du langage des signes.

La tendance qui consiste à définir l'événement de la prédication en termes de présence, de communion et d'incarnation n'a pas encore commencé à se préoccuper du langage que nous utilisons pour décrire la communication particulière qui s'instaure dans l'acte de prêcher. L'usage exclusif du langage du discours et de l'écoute, de ses images et de ses métaphores, limite cet événement des plus importants pour la vie de l'Église plutôt qu'il ne lui permet de s'épanouir. En élargissant le champ de notre imagination, et par là de notre langage, nous comprendrons mieux la complexité de ce qui se joue dans cet acte de communication particulier que nous appelons prêcher.

⁴⁶ Fred B. CRADDOCK, *As One Without Authority*, p. 46.



VIRTUELLE RELIGION. RELIGION ET MONDE VIRTUEL ?

LE DÉFI QUE LES NOUVEAUX MÉDIAS LANCENT À LA THÉOLOGIE ET À L'ÉGLISE

par Jörg HERRMANN et Andreas MERTIN
Traduit de l'allemand par Anne-Lise FINK

L'Église entretient avec les nouvelles techniques de communication des relations empreintes d'une curieuse ambivalence, elles oscillent entre le refus total et la passion. Tandis que la plupart des théologiennes et théologiens observent la plus extrême réserve, un petit nombre d'autres y subodorent à l'évidence des possibilités missionnaires et se précipitent tête baissée dans le flot des données informatiques. Déjà, quelques Églises instituées créent des ministères de responsables sur Internet ou y sont présentes avec leur offre propre. Quant aux protagonistes des nouvelles technologies, le vif intérêt qu'ils portent au thème de la religion est de caractère ludique, toujours très individualisé et le plus souvent liées à un problème spécifique. Jusqu'à maintenant, la réflexion théologique ne fait qu'effleurer la surface des phénomènes. On s'est borné à étudier jusqu'ici l'apparition du religieux sur Internet. L'analyse n'a guère été poussée jusqu'à ce point central que représente le défi lancé par les nouvelles formes de sociabilité et les nouvelles expériences de transcendance dans l'espace virtuel : la possibilité d'une « New Church of Information ».

HISTOIRE DES ORIGINES

Rosanne Stone a décrit l'histoire des origines des différents systèmes virtuels. Son intérêt va aux espaces de sociabilité dans le cyberspace, aux communautés et à leur façon de fonctionner dans une civilisation virtuelle, à une forme de communication donc qui ne repose pas sur la présence physique des participants. Dans le développement des civilisations virtuelles, Stone distingue quatre époques. La première commence au XVIIe siècle, lorsque Robert Boyle développe l'exposé académique, cette forme qui permet aux savants de décrire des expériences scientifiques de

telle sorte qu'elles puissent être reproduites sur la base de la simple lecture du texte. Il en est résulté le style propre aux textes scientifiques, style qui s'est maintenu jusqu'à nos jours. La deuxième époque est, au début de notre siècle, celle des premières communautés électroniques, dont le lien est représenté par le télégraphe, le phonographe, la radio, le film et la TV. Avec l'ordinateur se développent des possibilités de communautés virtuelles totalement nouvelles. À l'époque des techniques de communication, entre 1960 et 1984, apparaissent les premiers réseaux d'ordinateurs qui représentent déjà une tentative de dépasser le simple échange d'informations. Au commencement de cette troisième époque, la pensée, le « online Board System » (BBS), était fortement inspirée par la spiritualité, comme le montrent par exemple les débuts du réseau d'ordinateurs du *Groupe CommuniTree*. Ce groupe puisait son inspiration dans le cycle de films de « La guerre des étoiles », il s'agissait, à l'aide de moyens technologiques de faire du bien. C'est celui qui apprend à « faire confiance à ses sentiments » qui gagne le futur. Des conférences sur des questions d'intérêt général devaient être organisées régulièrement.

La première phrase de l'annonce de la première conférence était : « Nous sommes comme des dieux et pourrions devenir très bons dans ce domaine. » Cette prétention techno-spirituelle remplie des promesses de la puissance libératrice de la technologie et pétrie de ce vague mysticisme oriental « mettant l'univers entier en relation » qui était très répandu dans les couches supérieures du Nord de la Californie est typique des premières conférences. Comme le laisse pressentir le style de cette annonce, la première conférence, intitulée « Origines », avait pour objet les religions du futur.

L'infiltration de jeunes gens qui ne partageaient les intérêts spirituels et sociaux des fondateurs amena la ruine du réseau. Un autre réseau, Habitat, qui avait été créé pour le légendaire C64, développa très rapidement une vie sociale marquée :

Habitat a fait preuve d'un caractère nettement social. Pendant le test bêta d'Habitat apparurent spontanément diverses institutions sociales. Il y eut ainsi des cérémonies de mariage, des divorces, une église (avec un prêtre orthodoxe grec venu du monde réel), une association occasionnelle de voleurs, un shérif élu (pour combattre les voleurs), un journal au producteur passablement excentrique et bientôt aussi deux avocats qui posèrent leur plaque afin de délimiter leur domaine respectif ; tout cela se produisit avec une participation de cent cinquante personnes seulement.

La troisième époque de la civilisation virtuelle est caractérisée par le fait que les participants apprennent à faire remplacer leur présence physique dans le système par des médiations. « On commence à voir surgir des lieux de sociabilité qui sont à la fois naturels, artificiels et constitués par l'inscription dans un système. » Quant au développement de la qua-

trième époque de la réalité virtuelle et du cyberspace, il ne fait que commencer. C'est à peine si l'on peut déjà en envisager les conséquences sociales et anthropologiques. Mais là aussi se profilent des tendances à des changements radicaux dans les formes sociales.

QU'EST-CE QUI EST RÉEL ? QU'EST-CE QUI EST VRAI ?

Ainsi se développent de nouvelles formes de communication dans lesquelles les distinctions de sexe, race et religion sont abolies à l'intérieur du système. Les technologies nouvelles ouvrent des possibilités de fiction et de simulation nouvelles et insoupçonnées. Un cas, entré dans la légende, est celui de Julie, une handicapée physique d'un certain âge qui, vers le milieu des années 80, développa d'intenses relations avec les autres usagers d'un réseau new-yorkais. Ce ne fut qu'au bout de quelques années qu'il s'avéra que Julie n'existait pas : elle était la simulation d'un psychiatre-homme d'âge moyen. La communauté des usagers du réseau en fut choquée.

De même qu'à l'âge de la digitalisation il n'y a pas de véritables photographies, de même il n'y a pas sur le réseau de vérité au sens du monde de la vie. Pour l'élaboration d'un concept de vérité « authentique », les sujets sont renvoyés au monde quotidien. C'est ce monde qui reste le critère déterminant pour la vie, et les nouveaux médias n'y changent rien. Leur domaine propre est l'élargissement. En combinant l'homme et la machine, les nouvelles technologies peuvent, au moyen de la simulation, procurer des expériences dans une mesure dont on n'avait pas encore l'habitude, elles peuvent élargir le domaine du sensible, dépasser les limites du corps. En même temps, ces nouvelles possibilités attirent durablement notre attention sur le caractère construit de toutes les images, espaces et textes que nous produisons. Elles soulèvent ainsi avec une radicalité inconnue à ce jour la question du rapport entre les différents mondes plus ou moins virtuels.

RELIGION VIRTUELLE

Si l'on veut tirer les conséquences du mot « virtuel » (qui existe en puissance, par l'essence, le contenu ou la possibilité), on peut aussi poser la question du caractère virtuel de la religion. La mystique christologique de Paul et son affirmation de la communauté en tant que corps du Christ sont-elles autre chose que des imaginations dans le cyberspace ? Comment peut-on interpréter les représentations chrétiennes du Saint Esprit autrement que comme des formes de virtualité prétechnique ? Comprendre le caractère fondamentalement virtuel des mondes des représentations religieuses pourrait contribuer à une compréhension de la re-

ligion moins tributaire de l'identité et de la philosophie, mais plus axée sur la vie pratique et la communication.

Cependant, l'apparition d'espaces virtuels n'incite pas seulement à réfléchir au caractère du religieux, elle permet aussi de nouvelles expériences de transcendance au sens décrit par Alfred Schütz et Thomas Luckmann. Car si Internet forme de plus en plus un « univers symbolique » en soi, alors, il représente *de facto* un espace de signification particulier à l'intérieur de ce qu'il est convenu d'appeler les grandes transcendances. D'après Alfred Schütz, les espaces de signification des grandes transcendances présentent un style de connaissance et d'expérience différent de celui du quotidien, à l'instar des mondes de l'imaginaire, du rêve, du jeu ou de la vision théorique et, justement, du monde du cyberspace. Cependant, le domaine de signification du « cyberspace » n'est pas construit sur un mode individuel et individualisant, comme on l'en soupçonne toujours, mais sur un mode communicatif et social. Il crée des communautés sociales, des utopies et des histoires.

LE VILLAGE GLOBAL EST-IL LA NOUVELLE JÉRUSALEM ?

Précisément parce que le domaine de ce qu'on peut et doit percevoir et expérimenter est illimité, l'attrait de cette nouveauté, de cette aventure qu'aucun autre domaine social ne saurait offrir (à ce point) demeure entier. Les prophètes de l'Internet, Bill Gates, directeur de Microsoft en tête, qui nous promettent un ciel rempli de satellites et une nouvelle terre où la communication sera sans limite, mettent tous leurs efforts à réaliser la vision de leur Jérusalem céleste nommée « Village global ». C'est ainsi qu'IBM fait sa réclame : « Solutions for a small planet : Il se passe sur cette planète quelque chose de fascinant. Les distances diminuent, les hommes se rapprochent. La raison en est toute simple. On découvre dans le monde entier, depuis Andorre jusqu'au Zimbabwe en passant par Sylt, les possibilités illimitées offertes par Internet. »

L'enthousiasme quasi religieux avec lequel les sociétés occidentales veulent s'engager dans l'expérience de la télématisation représente un défi pour la réflexion théologique. Car les technologies nouvelles ouvrent à l'humanité des possibilités sans précédent pour se modeler soi-même, se transformer et agir sur son environnement. Les participant(e)s à CommuniTree n'avaient pas tout à fait tort d'affirmer : « Nous sommes comme des dieux et pourrions devenir très bons dans ce domaine ». Mais où donc conduisent ces nouvelles potentialités de création, est-ce que les nouveaux moyens réalisent la nouvelle terre sans larmes, sans douleur et sans guerre que nous fait entrevoir l'Apocalypse de Jean ? Est-ce finalement réalisation de ce que promet le serpent dans le jardin d'Éden : « *Vous serez comme des dieux ?* » L'homme se découvre-t-il lui-même

comme *alter deus*, à l'instar de Nicolas de Cuse qui, au début de la Renaissance a déjà décrit l'homme comme le deuxième dieu, surtout en raison de sa capacité de créer des « *formes artificielles* » ?

Est-ce qu'au seuil du troisième millénaire, l'homme est en passe de prendre la place de Dieu ? Le vieux Dieu des Saintes Écritures est-il mûr pour l'abdication définitive ? Ou surgit-il sur les réseaux des mondes virtuels dans une surprenante nouveauté ? Ou bien, face à au brusque accroissement des possibilités humaines de création, l'expérience que la vie échappe totalement et définitivement à notre emprise, expérience conservée dans la religion, prend-elle justement, de façon nouvelle et critique une signification déterminante ? Quoi qu'il en soit, à l'intérieur comme à l'extérieur des réseaux, la question de Dieu se pose de façon radicalement nouvelle. C'est ainsi que dans le troisième livre de « *Mona Lisa Overdrive* », sa Trilogie du Cyberspace, l'écrivain William Gibson discute fort sérieusement de cette question : « Est-ce que sur le réseau, Dieu existe sur un mode qui transcende les virtualités du système ? »

DÉFI POUR LA THÉOLOGIE ET L'ÉGLISE

Avec de telles réflexions en toile de fond, l'intérêt des églises établies ne saurait s'épuiser à présenter une page d'offres sur le World Wide Web, à nommer un(e) pasteur(e) sur Internet et assurer sous une forme modernisée une sorte de cure d'âme par téléphone. La question est de savoir si les Églises ne comprennent les réseaux que comme la continuation de notre civilisation du verbal par d'autres moyens plus modernes ou si elles entrent en matière sur les transformations qualitatives surgies avec les mondes virtuels. Est-ce qu'Internet ne représente pour elles qu'un système complexe de connaissances, sur lequel on se doit d'être présent et l'on peut répandre des informations sur le christianisme, les Églises, la théologie et les questions de foi, ou les Églises engagent-elles le dialogue avec les nouvelles formes de sociabilité qui se développent ? Quelles conséquences la virtualité de ces technologies entraîne-t-elle pour la gamme des expériences religieuses et leur traduction au niveau communautaire ?

Quoi qu'il en soit, la tendance du réseau à l'anarchie est patente. Ce qu'on recherche, ce sont moins les offres des institutions que l'échange fondé sur l'expérience personnelle. Et cet échange a un caractère particulier, qu'on n'a pour une grande part pas encore étudié et qui soulève de nombreuses questions : quelle valeur attribuer par exemple à l'interaction de la présence à distance dans l'espace virtuel et en temps réel par rapport à une conversation entre partenaires présents physiquement ? Est-ce que dans l'espace virtuel, la résistance physique de l'autre ne se perd pas ? Et quelle est la signification de cette perte ? Est-il possible de célébrer ses

cultes dans l'espace virtuel ? mais peut-être cette question est-elle mal posée, puisqu'elle part du présupposé que le culte du dimanche, dans sa forme traditionnelle, est une marque nécessaire de la religion.

PRÉSENCE RÉELLE

Les Églises d'Europe occidentale, à la différence de certaines Églises américaines, misent tout sur la présence physique des croyants. Dès leurs débuts, les cultes à la radio ou à la TV encoururent le soupçon de n'être que des succédanés insuffisants de la communauté réelle. Un des arguments principaux était l'isolement de l'individu devant son poste. La communauté des téléspectateurs, argumentait-on, n'est pas une « vraie » communauté. Cette évaluation porte ses fruits maintenant déjà, et pas seulement dans le domaine des technologies nouvelles. Maintenant déjà, ceux qui, sans être physiquement présents au culte, n'en sont pas moins virtuellement les membres de l'église sont exclus de tous les processus de décision. D'où la croissance du nombre de croyants sans église. « La foi et l'Église sont deux paires de souliers différentes, et je ne mettrais pas forcément l'une des deux. », déclarait un sondé lors d'une étude de sociologie religieuse. On peut interpréter cette évolution comme la conséquence de la prédominance du principe de la présence réelle qui détermine l'activité de communication de l'Église.

Quiconque n'apparaît que trois fois par an à l'église pour les fêtes solennelles est encore bien souvent regardé de travers et indirectement puni par sa mauvaise conscience. Mais qu'en serait-il si l'argument classique contre les cultes à la radio et à la TV ne tenait pas dans le cas des technologies nouvelles, si dans le cadre d'événements sur le réseau se formaient tout de même des communautés virtuelles, réunissant des croyants présents par leur branchement sur le réseau et en interaction authentique, communautés qui auraient au moins la même continuité qu'une paroisse d'étudiants ? À l'époque de la communication universelle, le lien exclusif de la communion à la présence physique des croyants va subir des modifications, les communautés sociales se fonderont davantage sur des accords et seront temporaires dans une mesure croissante.

L'HOMME NOUVEAU

Cependant, la question des communautés religieuses virtuelles n'est que l'un des aspects de la problématique des nouvelles possibilités techniques. La gamme des interrogations va de la question d'une compréhension nouvelle de la religion sous le signe de la virtualité, en passant par la question d'une éthique pour les mondes virtuels, jusqu'à la problématique de la recréation de l'homme par l'homme. L'un des théoriciens des nou-

velles technologies, Vilém Flusser, est allé jusqu'à voir l'humanité, armée de ses ordinateurs, en rivalité avec Dieu :

Aujourd'hui, elle peut littéralement faire cela, elle peut effectivement créer de la vie. Et ce faisant, elle ne peut pas seulement entrer en concurrence avec Dieu, mais elle peut faire mieux que Dieu, car Dieu a pour créer utilisé le principe du hasard, tandis que nous pouvons créer intentionnellement, délibérément. par conséquent, nous pouvons accélérer l'évolution et éviter nombre des fautes qui se sont produites.

Ce fantasme de toute-puissance n'est pas nouveau, on peut en étudier les prémices à la Renaissance. Et bien qu'il donne l'impression d'une révolte contre Dieu, c'est pourtant bien Lui qui reste le critère ultime : *être comme Dieu*. C'est pourquoi il s'agit bien moins de disqualifier ces idées que de reprendre théologiquement ce besoin de forger de sa vie et de lui donner sens qui se cache derrière elles et d'y réfléchir.

ÉGLISE ET NOUVEAUX MÉDIAS

Pour notre part, nous sommes convaincus que la tâche prioritaire de l'Église n'est précisément pas de saisir son rôle dans le nouvel espace culturel des réseaux de données, rôle de « porteuse de culture, rôle de force et d'avocate sociale et de missionnaire » ainsi que l'a demandé Johannes Neukirch dans les *Lutherische Monatshefte*. Cette façon de voir surestime l'influence de l'Église et ses possibilités dans le contexte actuel et cela surtout par rapport aux technologies nouvelles. De plus, qu'une institution tente d'exercer une influence sur le réseau, sa tentative est immédiatement interprétée comme une prise de pouvoir. Celui qui pense qu'on ne saurait prendre la responsabilité d'« abandonner les hommes et leur demande religieuse au hasard de l'évolution des discussions sur les différents réseaux » continue visiblement à se croire au centre de tout et considère l'Église comme détentrice monopolistique de la compétence d'interpréter le sens religieux de la vie. Mais les discussions religieuses naissent sur Internet parce que des gens ont pris leurs distances par rapport à la religion institutionnelle, parce qu'ils ne souhaitent plus que l'Église se dresse en face d'eux comme la missionnaire et l'unique représentante du religieux. La religiosité qui s'est développée sur Internet a justement sa pointe en ce qu'elle ne refuse de s'en tenir aux étiquettes propagées par l'Église, mais que les participants s'y manifestent eux-mêmes en tant que producteurs de théologie. C'est exactement pour cette raison qu'il est important pour l'Église de s'occuper des développements d'Internet, non pour y exercer une quelconque influence ou y occuper un segment du marché, mais pour participer aux événements de communication d'une forme de communauté en voie de constitution, que l'Église a de

tout temps propagée et qui se réalise sur Internet tout à fait indépendamment des intérêts ecclésiastiques. Pour l'Église, il pourrait s'agir surtout d'apprendre et de se laisser instruire par des gens qui préfèrent traiter de leurs représentations religieuses dans des espaces virtuels plutôt que de participer aux activités organisées par les paroisses et de suivre leurs lignes directrices. Une théologie qui s'intéresse à ces développements et soucieuse d'entrer en dialogue avec eux doit essayer de « rendre justice au sens spécifique de la communication quotidienne et de décrypter les questions virulentes qui y demeurent latentes, les contradictions, les objections critiques contre les certitudes et affirmations dogmatiques » (Henning Luther).

POUR REVENIR À LA VIE QUOTIDIENNE

par Pierre-Luigi DUBIED

Par une forme de dialectique de l'intérieur et de l'extérieur, j'ai tenté, dans mon essai de théologie pastorale¹, de montrer que les pasteurs paraissaient d'abord – à tort ou à raison ? – comme des êtres à part et des êtres en conflit. Aujourd'hui, je ne changerais rien à cette présentation mais je me félicite d'avoir ajouté alors, dans un chapitre subséquent, qu'ils étaient aussi et par là-même menacés de se trouver obsédés par eux-mêmes. Les turbulences du temps, en effet, nous poussent spontanément à tourner autour de nous-mêmes, à nous interroger nous-mêmes, à nous remettre en question nous-mêmes, sans trêve. J'en vois pour preuve, chez nous, le nombre des colloques entre pasteurs, l'importance de la consultation psychologisante à laquelle ils recourent pour eux-mêmes ou même qu'ils tâchent de pratiquer, les formations ad hoc et les supervisions par lesquelles on cherche à les rassurer ou à changer la conscience qu'ils ont d'eux-mêmes.

Toutes ces activités trouvent, bien sûr, leurs justifications. Mais leur multiplication peut légitimement, me semble-t-il, faire lever des doutes, des soupçons et même une certaine peur. Car lorsque l'intérêt pour soi tourne à la fiévre et même à la fièvre, il n'est pas exclu qu'on s'approche du désastre.

Président d'une société de pasteurs, j'avais été appelé, il y a fort longtemps, à un colloque régional dont les membres tenaient à me faire part de leurs difficultés. La discussion a révélé qu'on s'était laissé aller, dans ce cercle, à une sorte de naufrage dans l'obsession de soi, avec les meilleures justifications religieuses, évidemment. Ces collègues se réunissaient une fois par semaine tout un matin. Leur activité n'était ni l'étude ni la collaboration professionnelle. Non, ils racontaient chacun leurs manquements, leurs fautes et leurs incapacités, manifestées dans la semaine écoulée, à devenir les vrais pasteurs qu'ils auraient dû être, et communiaient ainsi ensemble dans le sentiment de leur indignité partagée devant

¹ Cf. Pierre-Luigi DUBIED, *Le pasteur : un interprète*, Genève 1990, Labor et Fides [Pratiques no 3], chapitres 2 et 3, pp. 33-61 et 63-86.

Dieu et devant les hommes. Ils étaient évidemment en bout de course, à un degré plus ou moins profond de déprime ou même de dépression. Qui s'en étonnerait ? L'obsession de soi sans frein conduit à de telles monstruosités. Mais moins loin et moins bas, elle est certainement un facteur de repli sur soi en même temps que sa nourriture.

Or ce retrait sensible des pasteurs sur eux-mêmes se conjugue avec celui de bien des croyants, de nombre de communautés et, finalement, des Églises sur eux-mêmes. Voilà qui fait effectivement peur. Car le repli sur soi est tentant, d'autant plus lorsqu'il paraît général. Les fascinations religieuses de beaucoup aidant, on résiste mal à la tentation de se recroqueviller. On se rabat alors sur le religieux, sur les convictions, sur les exercices de la piété : et on trouve à ce mouvement quantité de justifications évangéliques. En même temps on prétend donner à ceux qui réclament des certitudes absolues ce qu'ils demandent : n'est-ce pas notre rôle ? – demande-t-on.

Je me permets de penser qu'un tel repli n'est heureux ni d'un point de vue objectif ni d'un point de vue subjectif.

Au plan objectif, nous perdons ainsi un rapport étroit au réel : ce faisant nous rendons lâche une de nos attaches, celle de l'incarnation. Cette amarre nous est essentielle. Et nous ne pouvons guère accepter la mutation de la prédication de l'incarnation en une religiosité de l'opposition au monde ou même seulement du retrait.

En ce qui regarde le plan subjectif, je me contenterai d'une simple constatation : le renfermement ne paraît pas rendre les pasteurs plus joyeux, au contraire. Ceux qu'on voit céder à la tentation paraissent devenir pour beaucoup toujours plus ternes, plus gris, plus malheureux et plus hantés. Ce que certains pasteurs donnent à voir d'eux-mêmes ne plaide guère en faveur de la Bonne Nouvelle, mais assure au contraire le large public qu'il a bien raison de penser que la religion est rabat-joie et le christianisme une source de tristes ennuis.

Le repli sur l'entretien des élans religieux et spirituels est non seulement peu satisfaisant : il pourrait aussi se révéler inefficace tant pour le pasteur d'une Église ouverte que pour cette Église elle-même. Car dans ce domaine-là, la concurrence est aujourd'hui très forte et le pasteur autant que l'Église seront battus par la surenchère fondamentaliste et sectaire.

1. UNE FOI QUI S'EXPOSE (= LA FOI S'EXPOSE)

Je crois avoir montré, dans mon livre, que sa fonction faisait du pasteur un croyant exposé, qu'il le veuille ou non. Cette caractéristique pouvait apparaître dans un premier temps comme une embûche, comme une difficulté. Je propose de renverser ici cette perspective, à titre d'essai, en demandant : que se passerait-il si, au lieu de se laisser aller spontanément

ment au repli, le pasteur se retournait et faisait usage de l'attribut de son exposition ? Autrement dit : n'y a-t-il pas moyen d'utiliser la difficulté et de la rendre fructueuse ? Être exposé, n'est-ce pas aussi une chance ? peut-être même — qui sait ? — d'abord une chance ?

Il convient d'abord de bien préciser ce qu'on entend par « exposé » quand on l'emploie à propos du pasteur. « Croyant exposé », avons-nous dit. Cela signifie qu'au fond il est exposé dans ses convictions à l'épreuve de la vie et du monde, comme tout croyant. Mais lui l'est professionnellement, si bien qu'on peut raisonnablement penser, sans cléricisme excessif, que de manière privilégiée l'Église elle-même s'expose à travers ses pasteurs. Car avec la vie, avec le monde et surtout à travers l'expérience ordinaire, les pasteurs et l'Église réalisent tout particulièrement aujourd'hui des échanges parfois conflictuels, souvent douloureux d'indifférence. Rien de plus dur pour des convictions que la réponse indifférente. Mais à travers conflit et douleur comme à travers joie et succès, l'Église et les pasteurs s'affrontent au moins à eux-mêmes dans leur tâche d'interprétation. Quelque chose d'essentiel demeure vivant en elle et en eux. Tandis que le repli manifeste, lui, une volonté d'immunisation des convictions qui finissent par se figer et ne plus rien échanger : dans le cercle vicieux de l'autovalidation, plus on s'achoppe au réel, plus on renforce les convictions que contredit l'expérience. Si bien qu'on finit — dans l'absolu, bien sûr ! — par ne plus retrouver cette expérience ordinaire, par vivre la foi à côté d'elle, par juxtaposer sans plus articuler le religieux et le profane. La tentation du retrait, le refus d'une exposition authentique (que j'opposerais volontiers à un simple affichage de convictions qu'on donne pour indiscutables et valables dans l'absolu) proviennent vraisemblablement d'échecs répétés dans l'appréhension théologique de la vie, du monde et de l'expérience ordinaire. On a vécu alors l'angoisse d'une perte ou d'une remise en cause fondamentale du système de ses croyances. Et on a cru se réfugier dans l'abri des convictions. On a renoncé à toute exposition à d'autres éléments que ceux de la foi elle-même, telle qu'on la conçoit.

Une telle réaction n'est pas bonne, en général. Elle n'est pas recommandable pour les pasteurs. Mais pour la foi elle-même, elle est catastrophique. Car la foi n'a de sens qu'à pouvoir éclairer le réel et l'ordinaire tels qu'ils se présentent et non pas tels qu'on les démontre. Efforçons-nous d'être courageux et disons : si la foi n'était plus en mesure d'éclairer le réel et l'ordinaire, et de les restructurer d'une certaine façon, il faudrait la considérer comme caduque. Fort heureusement personne ne peut prétendre posséder la foi ou en disposer. Nous n'avons jamais que des interprétations de la foi ; et celles-là, nous sommes en mesure de les réviser. Moindre mal donc : une interprétation qui ne serait durablement plus en mesure d'éclairer le réel et l'ordinaire, et d'en proposer des restructurations, devrait être revue. La foi est faite pour cela : pour revoir ses inter-

prétations. Et elle le fait dans l'affrontement quotidien au monde, à la vie, à l'expérience ordinaire.

Pour les pasteurs qui, par leurs fonctions, sont appelés à exposer leurs interprétations publiquement, la question du système des convictions et de l'interprétation de la foi est donc vitale, essentielle. La foi, ma foi, notre foi est-elle encore capable d'éclairer le réel autrement que par de terribles simplifications ? Cette question est saine et elle peut être bien vécue. Elle n'entraîne pas forcément une malade obsession. Car, répétons-le, ce qu'il s'agit de remettre en cause, c'est l'interprétation de la foi, c'est le système des convictions. Et la foi elle-même peut nous y aider. Au fond, la foi qui nous est donnée, celle sur laquelle nous n'avons aucun pouvoir, la vraie foi décisive est en premier lieu une confiance : et donc aussi la confiance que la perte de l'état actuel de notre système de convictions n'est pas la fin de tout mais bien plutôt une occasion de vivre encore une exaltante aventure.

Or cette aventure, peut-être la dernière qui nous reste vraiment, implique qu'on s'expose, – les pasteurs les premiers –, qu'on prenne le risque d'être parfois démenti, au moins sur certains points !

2. L'ORDINAIRE ET LA CROISSANCE

Mais à quoi s'exposer ? Au réel, avons-nous dit, au monde, à la vie. Mais le réel, le monde et la vie sont multiples et divers. Il n'est pas dit que la foi ait autant à dire sur chacun de leurs aspects. Quels éléments relèvent-ils le mieux de la compétence religieuse ?

2.1. Les extrémités et le banal

Le discours théologique autant que la pratique religieuse se sont beaucoup préoccupés des extrémités de la vie, jusqu'à les monopoliser à certaines époques. La foi et la théologie ont certainement bien des choses à dire sur la mort et la naissance, sur la maladie et la béatitude, sur la victoire et sur l'échec. Mais le public n'a précisément que trop tendance à renvoyer le discours et la prétention religieux aux marges du réel, hors de l'ordinaire, c'est-à-dire aux extrêmes, pour qu'on l'y encourage davantage. Or nous avons besoin de sortir aujourd'hui du ghetto dans lequel, avec notre consentement, on nous a placés. Il est vital pour la foi, les pasteurs et l'Église de sortir du cercle du déjà-trop-connu et du toujours-plus-de-la-même-chose. D'ailleurs, sur bien des points, nous avons perdu le monopole de l'extrême et de l'extraordinaire : on ne nous écoute plus tant sur ces sujets, car on juge nos propositions connues et banales. Les religions et mystiques, orientales ou autres, fascinent mieux. Contentons-nous de nous exposer sur ces points aux occasions qui y sont réservées. Mais alors que nous restera-t-il ?

Peut-être que le meilleur terrain sur lequel nous pourrions aujourd'hui nous exposer avec profit serait précisément l'ordinaire, le banal et le quotidien ! Selon nos constantes prétentions, en effet, la foi a affaire avec la vie. Efforçons-nous d'être plus précis et de dire en quoi elle donne de la vie une image originale. Surtout, le terrain du quotidien devient aujourd'hui très problématique dans nos sociétés industrielles avancées. Il est l'objet de mutations dont l'aspect principal, pour une fois, pourrait bien ne pas être technique. Nous entrons dans une période de changements profonds, donc aussi de désarrois, qui affecteront la vie de tous les jours. Des choses nouvelles vont apparaître ; elles vont toucher notre compréhension de la vie la plus immédiate dans un sens ou dans un autre. La foi n'aurait-elle rien à dire et à proposer quand la vie humaine, par force, se réoriente aussi spirituellement ?

On peut, sans grand risque de se tromper, voir dans le changement principal dont je parle une évanescence de la croissance. Or la croissance n'a pas été que le facteur principal du développement économique ; elle a aussi constitué un mode de vie dont nous nous sommes souvent plaints dans nos prédications et dans nos moments d'amertume partagée. Si la croissance telle que nous l'avons connue s'en va, s'il deviendra impossible au plus grand nombre de vivre dans l'idéologie du « toujours plus », alors c'est la vie quotidienne elle-même qui subira une révolution. Et de même que le protestantisme, principalement le calvinisme à travers son interprétation puritaine, a une part de responsabilité dans l'origine de ce qui devint la civilisation de la croissance, de même nous ne pouvons nous soustraire à la tâche de comprendre ce qui est en train d'arriver et de faire notre possible pour l'influencer.

Le point sur lequel, au nom de la foi chrétienne, nous pouvons exercer une compétence spirituelle est celui de la modification de la compréhension générale de soi qu'impliquera la mutation ou la disparition de la croissance : si, de façon globale, le but de la vie humaine a été tacitement reconnu dans une sorte de progrès économique continu qui apportait à chacun et à l'ensemble la promesse d'un « toujours plus », qu'en est-il une fois cette illusion brisée ? Si, sur une telle question, nous sommes incapables d'avancer des propositions consistantes et cohérentes visant à alimenter la vie spirituelle de tous les hommes de nos sociétés, et même, plus largement, du monde, alors nous devons bien reconnaître que notre interprétation de la foi est vaine et qu'il nous faudra d'urgence la réviser. Car les implications d'un tel problème seront nombreuses et quotidiennes, comme je tendrai à le montrer par quelque exemple dans la suite. Le vaste enjeu de la mutation spirituelle devant laquelle l'Occident se trouve est au fond celui d'un nouvel humanisme à la définition duquel il serait bien triste que les chrétiens, et particulièrement ceux de dénomination protestante, ne participent pas. Quelle valeur faut-il reconnaître à la vie humaine et à chaque personne ? Et dans quel sens, par conséquent, faut-il

s'efforcer d'orienter les mutations imposées par le cours – en particulier économique – de notre histoire récente ?

Le front auquel la foi et la théologie pourraient le mieux s'exposer aujourd'hui est donc celui de la vie quotidienne – la nôtre et celle de nos contemporains et concitoyens. D'une vie quotidienne en train de se transformer profondément. Répétons-le : il ne s'agit pas pour la foi et la théologie de prétendre à une compétence complète sur tous les problèmes. Plus modestement, la foi et la théologie chrétiennes – tout particulièrement protestantes –, partant des analyses profanes les mieux conduites et les mieux informées, ont à faire apparaître les enjeux spirituels et à se prononcer à leur endroit. J'appelle « spirituel » tout ce qui a trait à la compréhension de soi, celle-ci étant le centre de la perspective qui oriente les rapports des hommes à eux-mêmes, aux autres, à la vie, au monde et à Dieu. Nous pouvons relever assez facilement quelques traits du quotidien contemporain pour montrer leur pertinence spirituelle et théologique.

2.2. Caractéristiques du quotidien contemporain

L'idéologie de la concurrence et de la compétition, qui a presque officiellement marqué toute la dernière décennie et imprégné l'ordinaire des jours de chacun, et qui a créé des figures emblématiques auxquelles nous étions tous invités à ressembler, laisse sur le carreau d'une part une majorité de perdants et, de l'autre, un groupe de prétendus gagnants embarrassés par leur victoire. Il y a 2000 ans que nous disons des choses sur « gagner » et « perdre » et leur probable renversement. Peut-être pourrions-nous les répéter, ces choses, à titre non point de dénonciation indignée, mais à titre de suggestion modeste : n'y aurait-il pas avantage, dans la situation où nous nous trouvons, à changer notre perspective sur les valeurs, non point pour conduire à un nouveau misérabilisme, mais pour cultiver la véritable grandeur de l'homme ?

Tous les troubles, plus ou moins liés au *stress*, qu'on a coutume de désigner sous les noms de « déprime » et de « dépression » ont pris une place considérable dans la vie de tous les jours. Ils sont à l'origine d'une forte consommation médicamenteuse sauvage ou prescrite. C'est qu'on les considère comme l'obstacle, le handicap par excellence. On cherche à les écarter ou à les cacher tant qu'il est possible : voilà une des nouvelles maladies honteuses ! Nous n'allons évidemment pas prétendre que les instants de déprime et de dépression sont faciles. Mais nous pouvons encourager à faire ce qui n'est que rarement envisagé : s'interroger sur la signification possible de tels phénomènes. Nous les appréhendons comme de véritables contradictions de nous-mêmes : et s'ils pouvaient être plus et autre chose que cela ? S'ils décelaient une part de vérité que ces modes de vie dans lesquels nous nous laissons entraîner cherchent à tout prix à nier : cette part justement de passivité, de subi, de non-maîtrisé ? Quelle

signification positive la reconnaissance de cette part de vérité peut-elle nous révéler ?

Nos rapports aux sciences et aux techniques sont devenus, par leurs usages banals, presque exclusivement utilitaires et instrumentaux. La réaction qui commence à se manifester va, elle, plutôt dans le sens d'un rejet rageur. Si bien qu'on peut craindre pour demain des affrontements sévères et assez irrationnels entre partisans de ce qu'on a appelé communément « le progrès », qui mettent toute leur foi dans une poursuite obstinée sur les voies qui nous ont conduits là où nous sommes, et les plus exaltés des pourfendeurs de la civilisation industrielle. Ne venons-nous pas d'une tradition qui s'est préoccupée aussi de la juste place de la raison et qui lui a reconnu des aptitudes pour l'administration du quotidien ? À ce sujet, il n'est pas exclu que nous puissions rappeler à nos contemporains quelque chose qui les aide à discerner les véritables enjeux.

Le thème du divertissement donnera lieu, lui aussi, à des revirements nécessaires. Sur le rôle de l'image, sur l'activité si peu explorée des rêves éveillé, sur le jeu et sa signification dans notre rapport à la vie et aux autres, nous avons de riches ressources qu'il sera temps de faire fructifier lorsque l'espace de la vie libre et gratuite aura été redéfini.

Car tout donne à penser que nous tous, occidentaux, allons devoir ressaisir la réalité et la réinterpréter dans des directions parfois totalement nouvelles. Pour nous, chrétiens vivant dans cette aire, la question est dès aujourd'hui : notre foi nous permet-elle de nous comprendre de façon nouvelle et de restructurer notre réel ?

Afin de ne pas en rester seulement à la surface des thèmes évoqués, j'aimerais m'arrêter plus longuement à ce qui paraît être le seuil du changement qui s'annonce, et développer quelques considérations sur le travail.

3. LES « TALENTS » ET LA « ONZIÈME HEURE »

C'est dans le domaine économique que les mutations en cours nous atteignent concrètement. Elles remettent en cause la conception du travail dont nous avons vécu jusqu'à ce temps.

3.1. Économie

Grosso modo, l'Occident souffre d'un ralentissement économique généralisé en même temps qu'il bénéficie des rationalisations des productions, qui affectent gravement le marché du travail. Ainsi c'est un des dogmes fondamentaux de nos modes de vie qui se trouve réfuté. Les économistes sont partagés quant à notre avenir : certains attendent la reprise et feignent de croire qu'à partir d'elle le cours des choses reprendra comme avant. Le théologien n'en sait pas plus qu'eux. Il est cependant

conduit à penser, avec un certain nombre d'autres, que même si reprise il devait y avoir, elle ne permettrait pas une simple reconduction de la croissance que nous avons connue. Car nos sociétés et notre civilisation se trouvent devant un ensemble de tâches tel que les bénéfiques d'une croissance modérée y seraient absorbés.

À l'interne, nos sociétés auront à financer, en plus des impératifs de formation et des exigences sociales déjà manifestes, par exemple un coût croissant du troisième âge. Et puis elles auront à entretenir des systèmes de plus en plus complexes et, évidemment, de plus en plus onéreux.

À l'externe, elles ont à se préoccuper dès aujourd'hui des deuxième et troisième mondes. L'Europe de l'Est, on le voit bien, ne s'en sortira pas seule sans convulsions majeures. Quant à l'Afrique, par exemple, on ne peut pas la laisser encore longtemps voir se dégrader sa propre situation.

Si nous ajoutons à ces paramètres ceux de la crise écologique qui ne pourront qu'alourdir les factures, nous nous faisons une idée sommaire mais suffisante des charges futures.

Avec cela il faut compter que la rationalisation de la production industrielle et même de celle des services, gages d'une productivité renforcée et nécessaire à la simple satisfaction des besoins cités plus haut, entraînera une diminution des temps nécessaires de travail. À l'addition, nous pouvons envisager l'hypothèse de la fin du plein emploi salarié pour aujourd'hui ou pour demain. Et même l'augmentation continue du chômage jusqu'à un taux qui nous paraît aujourd'hui encore inouï. Dès lors il ne pourra plus être traité comme une maladie passagère. Il deviendra une réalité chronique à laquelle il faudra faire face autrement que par des mesures purement techniques. Des choix économiques, des choix de société s'imposeront alors. Les décisions devront être nourries de réflexions. Et ces dernières ne pourront éviter de se demander sur quelle conception de l'homme et de la vie elles reposent. Je parlais tout à l'heure de la nécessaire redéfinition d'un nouvel humanisme : nous y sommes. Mieux que cela : nous, protestants, nous y sommes déjà engagés, que nous le voulions ou non. Si nous nous replions, si nous nous contentons de regarder le monde s'agiter en préservant notre pureté, nous n'échapperons pas à notre responsabilité.

3.2. Vocation et travail

Nous sommes, en effet, pour quelque chose dans la conception moderne du travail. Car quoiqu'on en dise, quelque modération qu'on impose à la thèse de Max Weber², il demeure que le protestantisme, princi-

² Max WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, suivi de Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*, Paris 1967² [1905-1947], Plon [Agora].

palement dans sa version réformée, à travers les puritains anglo-saxons, a fait du travail une valeur en soi. Et cette valeur, laïcisée, détachée à la fois des croyances et de l'ascèse puritaines, est demeurée jusqu'à nos jours. Le chômage représenterait-il un drame aussi intense, si à travers lui, des êtres n'étaient pas coupés d'une valeur essentielle ? Le scandale du chômage des jeunes, en particulier, le révèle sans enjolivures : en lui déniait la possibilité du travail, la société signifie au jeune qu'elle le renie d'une certaine façon lui-même, qu'elle lui interdit le chemin d'une identité à laquelle il a droit. Pour le puritain, le travail était une façon d'affirmer son identité devant Dieu et devant les hommes : il était un croyant, il était un élu, il était un prédestiné. Le travail le gardait de toutes les tentations dans lesquelles il aurait pu galvauder son élection ; il lui permettait aussi l'enrichissement qui témoignait de sa bénédiction dont il faisait un peu profiter les pauvres auxquels il reversait une part de son bien. Sécularisons ce schéma, et nous avons les grands axes de la compréhension du travail à partir de laquelle s'explique le drame psychologique du chômage.

Nous, croyants protestants, avons été éduqués à cette représentation de la vie, en particulier à travers la parabole des talents (Mt 25, 14-30) dont on nous a donné une interprétation allégorique : nous y avons appris que chacun avait reçu la part qu'il avait pour tâche de faire fructifier et dont il aurait à rendre compte. Et il nous a été dit, au moins aux garçons, que le travail professionnel était le moyen de cette culture. C'est ainsi qu'on a justifié le jugement qu'on portait sur les paresseux, les mendiants et tous ceux qui se refusaient à cette obéissance. De la même manière on a voulu expliquer la peine et la souffrance, parfois l'absurdité du travail : développer ses talents n'est jamais une sinécure.

Nous avons notre part de responsabilité dans cette conception moderne du travail. Si le travail devient rare, nous sommes en devoir de repenser notre discours. Cela n'est pas difficile. Déjà chez Luther, la distinction de la vocation et du travail est possible. Ce qui est essentiel au chrétien, c'est sa vocation à servir les autres. Et il le fait le mieux dans son métier. À l'époque de Luther, les métiers représentaient plus que le travail aujourd'hui : ils étaient empreints de dignité autant que de savoir-faire. On en était à l'artisanat. Luther aurait-il prétendu la même chose du travail industriel, de la comptabilité et du secrétariat ? Rien n'est moins sûr. Pour lui l'essentiel était le service du prochain et non le travail.

Si bien que nous sommes habilités à prétendre que, depuis la Réforme, le service du prochain qualifie le chrétien avant le travail et peut-être en-dehors de lui.

3.3. Mise en cause de la rétribution

Mais il y a plus encore : la parabole dite des ouvriers de la onzième heure (Mt 20, 1-16). Elle brise le ressort de notre interprétation commune des talents autant que de la conception moderne du travail : celui de la rétribution. Nous trouvons dans l'Évangile une remise en cause de la valeur absolue du schéma rétributif sur la question du travail et du salaire. À partir de là, nous sommes certainement habilités à prétendre que le travail salarié n'est pas et ne doit pas être une condition *sine qua non* de la reconnaissance sociale. L'homme, chaque homme et tout homme, doit être reconnu avant même qu'on ait pu évaluer sa contribution aux autres et à l'ensemble de la communauté. C'est déjà l'affirmation explicite de toute déclaration des Droits de l'Homme. Les Droits sont *a priori* et ne doivent en aucune façon être supplantés par les devoirs, comme une certaine mentalité tend parfois à le faire. Les mutations en cours sont en train de nous offrir une occasion de renforcer concrètement cette affirmation spécifique de la civilisation occidentale.

On voit assez vite quelle part la tradition chrétienne a prise à l'établissement des Droits de l'Homme : pourquoi ne pas transférer cette même influence sur la question du revenu et du travail ? Nous pourrions donc, sans nous renier, militer pour que le chômage cesse d'être considéré comme une anomalie, mais comme le soit comme l'effet d'une transformation des conditions de production. Dès lors nous devrions à la fois exiger que soit prise en considération la nécessité d'un partage du travail demeurant à accomplir, mais aussi que soit réalisée la distribution d'un revenu de base égal pour chacun ; la société manifesterait ainsi que la vie de chacun est suffisamment précieuse pour qu'on lui assure préalablement la satisfaction de ses besoins minimaux. Nous pourrions voir là comme une métaphore de la grâce : ce ne serait pas de la récupération ou de l'apologie facile, mais le rappel à nos contemporains et concitoyens de ce à quoi tient la simple existence des personnes. Revenu de base indépendant de toute prestation préalable, travail partagé dans la production et donc temps d'activité professionnelle très réduit : resterait à aménager le reste. Avons-nous à dire des chose à ce sujet ?

En raison de la vocation au service déjà évoquée en tant que fondement de la vie sociale dans l'Écriture et chez Luther, nous avons toutes bonnes raisons de faire barrage à ceux qui auront tendance à préférer à l'idée d'un revenu de base celle d'une évaluation économique de tout ce que nous avons évoqué sous le titre de la vocation au service (en commençant par le salaire de la ménagère). Cette option existe déjà : on l'entend exprimée par ceux qui envisagent de salarier des actions et des productions qui, jusqu'ici, ne l'ont pas été. Le danger est ici celui d'un **économisme**, c'est-à-dire dans la volonté de considérer l'ensemble de la réalité humaine sous l'angle de la productivité, du profit et de la rétribu-

tion. Même si une telle perspective s'avérait plus efficace (ce qui est loin d'être démontré !), elle devrait être écartée : nous confessons, en effet, que la réalité humaine n'est pas économique seulement. Pour preuve : le grand problème que nous pouvons voir s'esquisser dans les projections que j'amorce est vraisemblablement celui, déjà mentionné, du divertissement. À supposer que nous soyons capables d'une transition vers ce nouvel ordre économique et social, nous aurons réglé, en principe, le problème de la justice sociale. Dans le partage et la redistribution, chacun aura son dû. Restera alors l'immense problème de la liberté. Si l'hypothèse envisagée devait, dans ses grandes lignes, se réaliser, il est évident que la liberté d'entreprendre ainsi que le pouvoir de consommer se trouveraient restreints.

3.4. Les angoisses et le divertissement

Est-il acquis d'avance que le temps libre dégagé soit spontanément occupé par des activités de service du prochain et par des efforts d'épanouissement humain ? Les penseurs qui se sont penchés sur ces questions³ n'abordent pas volontiers le problème de l'ennui et du divertissement. Supposer que la simple diminution du temps de travail et donc, pour beaucoup, la limitation drastique de l'abrutissement par des tâches souvent peu gratifiantes, l'introduction d'un revenu de base pour tous et la redistribution plus équitable des richesses suffisent pour dispenser les hommes de la mélancolie, de l'angoisse et du naufrage dans la dépression serait bien naïf. Comme si leur émergence ne dépendait que des conditions économique-sociales ! Par prudence, on accentuera, au contraire, la gravité de l'usage nouveau de la liberté. Les anciens avaient bien vu et souvent noté, pour mieux glorifier le travail, les effets néfastes de l'oisiveté. N'avons-nous pas à nous rendre attentifs à cette menace ? Le travail a aussi une double fonction disciplinaire : l'une répressive, dominante pour beaucoup d'exercices professionnels, l'autre structurante. Si l'amoindrissement de la part répressive est à saluer comme une conquête, la fonction structurante, elle, ne peut pas être abandonnée sans dommages. À travers Blaise Pascal, notamment, notre héritage théologique nous sensibilise à ce qu'il y a d'insupportable dans la condition humaine abandonnée toute nue à ses seules questions. Par Søren Kierkegaard nous nous souvenons des menaces de désespoir auxquelles l'homme est livré dans l'affirmation ou la fuite de soi. Une nouvelle conquête du temps libre risque d'amplifier les séquelles du désespoir-faiblesse, alors que notre mode actuel de vie a favorisé l'expression du défi. Seulement, la discipline du travail a relati-

³ Par exemple André GORZ, *Capitalisme, Socialisme, Écologie. Désorientations, Orientations*, Paris 1991, Galilée et *Métamorphoses du travail. Quête du sens. Critique de la raison économique*, Paris 1988, Galilée [Débats].

vement contenu ces effets. Dans une nouvelle manière de vivre, cette canalisation aura éclaté. Nous sommes là placés au cœur du problème spirituel dans lequel réapparaîtra, avec une vigueur redoublée, la question du sens de la vie et de l'ultime dépendance de l'homme.

Le spectacle télévisuel réduit à la vulgarité publicitaire par les taux d'écoute ne suffira plus à recouvrir les abîmes de l'angoisse. Si nous ne voulons pas aller tout droit à une civilisation du suicide, il nous faudra bien trouver autre chose que des parades ou des dérivatifs. Car nous ne pourrons plus alors laisser au libre choix purement privé des individus toutes ces questions sans réponses, ces questions vraiment fondamentales. Je parle ici évidemment des questions et non des réponses. Redéfinir un but formel de la vie humaine et de l'aventure commune se révélera nécessaire. Et si demeurera, pour chacun, la liberté d'adopter des réponses parmi toutes celles qui lui seront proposées, celles-ci ne pourront s'inscrire que sur un fond commun. Pour l'exprimer en une formule vaste : il faudra bien que nous tombions d'accord sur l'idée que nous nous trouvons sur la terre et dans la vie afin d'apprendre chacun et les uns par les autres à devenir ce que nous sommes, des humains.

Notre vie doit être une réponse à notre vocation d'hommes : dans un tel but, nous trouvons évidemment une large place pour le témoignage de la Révélation chrétienne dont les propositions ne devraient plus paraître négligeables. Dans le cadre de cette question un aménagement du temps libre, une promotion du divertissement et de la distraction sont pensables. Il serait à nouveau bien triste que l'Église porteuse de la tradition chrétienne ne puisse pas participer à cet aménagement et à cette promotion. Pour le protestantisme, renoncer à dire son mot dans ce qui adviendra d'une manière ou d'une autre serait désastreux. À moins, évidemment, qu'on prenne une autre voie, celle de la société dite « duale » ou « à deux vitesses », avec son cortège de misères et de conflits, son organisation policière, sa barbarie crépusculaire. Sur cette pente, à moins de participer activement à la résistance, le Christianisme perdrait son âme.

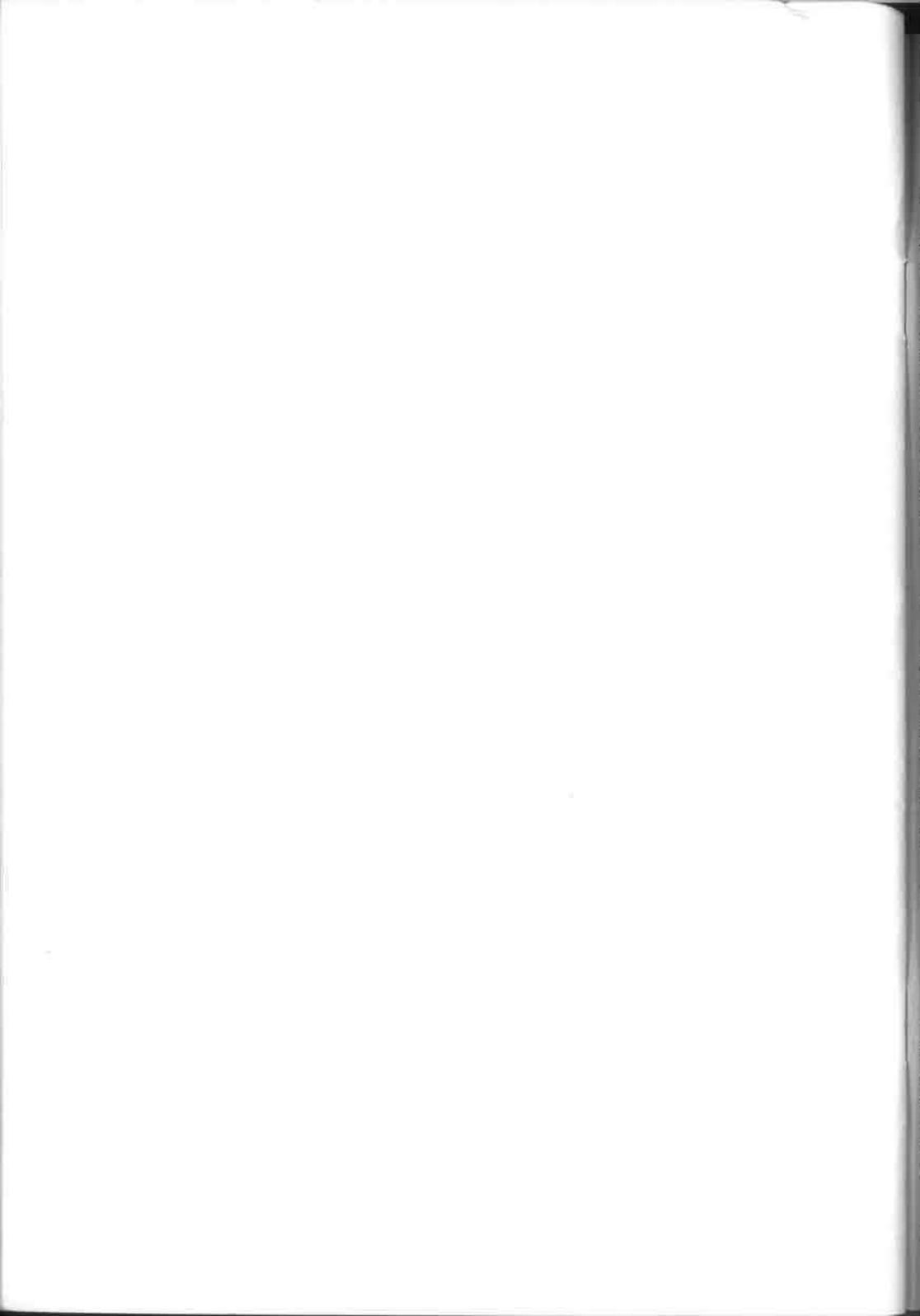
Mais en l'état des choses, les perspectives les plus probables et les plus souhaitables nous mettent littéralement à la onzième heure, c'est-à-dire en devoir de rectifier l'exploitation de nos talents.

CONCLUSION : LA DÉSOBSESSION DE SOI

Le panorama que je me suis efforcé d'esquisser met, me semble-t-il, le Christianisme ouvert en demeure de se ressaisir. Et les pasteurs pourraient, s'ils le veulent bien, se retrouver en première ligne, exposés, non pas pour leur plus grand malheur, mais pour leur bien en même temps que pour celui de l'Église et de la communauté des hommes. La tâche théorique et pratique promet d'être astreignante mais passionnante. Car

elle fait passer de l'attitude plutôt défensive qui a caractérisé l'ensemble de la communication chrétienne depuis des lustres, à une stratégie offensive dans laquelle le but à atteindre est non point d'abord la préservation de soi mais l'élaboration obligée d'un contexte nouveau pour la vie humaine, contexte d'abord local, visible avant d'être abstrait et général. Dans cette dynamique, l'enjeu théologique majeur est évidemment celui de la pertinence de la foi que nous défendons. Il s'agit de s'exposer non en martyrs, mais d'abord pour exercer la foi à l'épreuve du monde et de ses changements. Et dans ce processus nous aurons à vivre l'interprétation de la foi dans la remise en cause et la correction du système de nos convictions, en même temps qu'à manifester la force de cette foi dans sa capacité à dévoiler et à restructurer le réel. C'est ainsi que nous nous fortifierons : en nous exposant dans le sens précis que je viens d'indiquer. En le faisant, nous participerons à la revivification de l'Église et du corps des croyants ; plus encore, nous aurons notre chance de revivifier la vie quotidienne des hommes. Or cela, c'est ce que le Christianisme a toujours fait, certes avec plus ou moins de bonheur, suivant les temps et les lieux. On ne dit pas assez qu'en renonçant à cette ambition, le Christianisme renoncerait à une part essentielle de lui-même. Car n'est-ce pas le sens et la spécificité d'une religion de l'incarnation que d'imprégner le quotidien ? N'est-ce pas le chemin de la seule sanctification qui vaille ?

Pasteurs, nous sommes assignés à des lieux et mobilisés pour des tâches. Une de celles-ci, urgente, pourrait être de nous préparer, avec ceux qui attendent de nous des paroles, des actes et des impulsions, à une mutation de nos vies dans ce qu'elles ont de plus quotidien. Nous rendrons alors service aussi à ceux qui n'avaient pas l'habitude de nous voir dans de tels rôles et de nous faire confiance pour une réflexion humaniste. Nous jouerons notre rôle d'interprètes avec nos compétences théologiques chèrement acquises. Nous retrouverons une identité que nous pourrons vivre avec confiance et – pourquoi pas ? – avec bonheur et joie.



Cahiers de l'IRP parus à ce jour :

- Cahier 1 :** Multitudinisme hier, aujourd'hui, demain (*épuisé*).
Cahier 2 : Services funèbres et multitudinisme (*épuisé*).
Cahier 3 : Mariage et multitudinisme (*épuisé*).
Cahier 4 : Théologie au féminin (*épuisé*).
Cahier 5 : Confirmation et multitudinisme (*épuisé*).
Cahier 6 : Baptême et multitudinisme
Cahier 7 : Cure d'âme et supervision.
Cahier 8 : Le système de nos croyances.
Cahier 9 : Prêcher (*épuisé*).
Cahier 10 : Varia (Ancien Testament/Mariage/Théologie pratique allemande)
Cahier 11 : Flashes sur le pastorat.
Cahier 12-13 : La théologie protestante d'expression française : où en est-elle ?
Cahier 14 : Formes et structures.
Cahier 15 : Pasteur/Pasteure - Un profil professionnel.
Cahier 16 : Ecclésiologie et architecture.
Cahier 17 : Les cultes pour fatigués et chargés.
Cahier 18 : Modèles homilétiques.
Cahier 19 : Tissus social et lien ecclésial.
Cahier 20 : Pédagogie et didactique du catéchisme.
Cahier 21 : Le rêve.
Cahier 22 : Musique et liturgie.
Cahier 23 : Église et imaginaire.
Cahier 24 : Perspectives américaines en théologie pratique.

Vous pouvez vous procurer des anciens numéros aux prix suivants :

1 numéro : SFr.5.-

5 numéros : SFr.15.-

La série des anciens Cahiers (*sans* les épuisés) : SFr.40.- (sous réserve)

Vous pouvez passer votre commande par lettre ou par fax à

Institut Romand de Pastorale

BFSH 2

CH-1015 Lausanne

Suisse

Fax : 021 / 692 27 05

(Ne payez rien d'avance, attendez la facture ! Merci !)

Pour s'abonner aux

Institut Romand de Pastorale

Cahiers de L'IRP

s'adresser à :

**Institut Romand de
Pastorale
BFSH 2
CH - 1015 Lausanne
Suisse**

Tél. : 021/ 692 27 39

Fax : 021/ 692 27 05

CCP : 10-16667-2

***L'Institut Romand de Pastorale
associe en un travail commun
les responsables des disciplines
recouvrant le champs
de la Théologie Pratique
dans les trois facultés
de Genève, Lausanne et
Neuchâtel.***

Prix de ce cahier : SFr.5.-

Prix de l'abonnement : SFr.12.-

ISSN : 1015-3063