

## **Crise financière, gratuité des services et rétribution des ministres**

### **Présentation**

**Gratuité des services  
et crise financière des Églises**

*Félix Moser*

**Un problème  
partiellement théologique :  
la rétribution des ecclésiastiques**

*Bernard Reymond*

**La situation actuelle  
des Églises en Occident :  
réflexions sur quelques images  
non moins actuelles**

*Bernard Reymond*

**Mémoire sur la consécration  
des ministres**

*Pierre Gisel &  
Bernard Reymond*

**« Une homilétique curative »**

*Bernard Reymond*

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 chœur ouvert. Introduction à la liturgie du culte réformé.*
8. Dietrich BONKEFFER, *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 all), *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

Crise financière oblige : bulletin d'un institut de *pastorale*, notre publication se doit d'aborder quelques-uns des problèmes très concrets qui se posent en ce moment dans la plupart des Églises de Suisse romande, voire d'Europe occidentale. Mais sa vocation est de le faire en prenant du recul par rapport à la gestion au jour le jour que sont bien obligées de pratiquer les paroisses et les directions d'Églises. Le présent *Cahier* parle donc de finances ecclésiastiques et de salaires ministériels, mais s'efforce de le faire sans perdre de vue la dimension théologique, voire spirituelle des questions en jeu.

Il devrait intéresser un cercle de lecteurs beaucoup plus large que celui de nos abonnés habituels. N'hésitez donc pas à en parler autour de vous. Nous avons prévu un tirage plus élevé que d'habitude. Un coup de téléphone, ou un message par fax ou par e-mail à notre Institut, et nous ferons droit à votre demande dans les délais les plus brefs. Nous consentons des rabais importants pour les commandes groupées à partir de dix exemplaires.

Félix Moser, l'auteur du premier article, s'est déjà fait remarquer par sa thèse sur *Les croyants non pratiquants* (Genève, Labor et Fides, 1994). Il est maintenant entièrement attaché à la Faculté autonome de théologie protestante de l'Université de Genève, où il seconde le professeur Mottu dans l'enseignement de la théologie pratique. L'article que nous publions est en prise directe sur ce domaine spécifique de la théologie.

Le troisième article de cette livraison est un simple essai de rendre sensible, par le truchement de quelques photos, des problèmes également très actuels de nos institutions ecclésiastiques.

Dans notre livraison précédente (1996/2), nous avons publié un article de Kathy Black sur l'homilétique, en faisant allusion au livre qu'elle allait publier incessamment sur les problèmes que pose la prédication dans les milieux de handicapés. Il est sorti de presse. Deux ou trois pages qui restaient innocuées en fin du présent *Cahier* sont l'occasion de le présenter brièvement.

Dans la collection « Pratiques » (Labor et Fides) dont l'IRP a la responsabilité éditoriale, signalons enfin la sortie imminente, encore pendant l'hiver en cours, de *La relation d'aide* du professeur Ermanno Genre, de la Faculté vaudoise de Rome. L'IRP. a collaboré très directement à la mise au point de cette édition française d'un livre qui a déjà beaucoup retenu l'attention dans sa version originale italienne. Cette publication nous semble d'autant plus heureuse qu'Ermanno Genre développe dans ce livre une vision à la fois très protestante et très contemporaine de la théologie pastorale.

Un document plus circonstanciel complète cette livraison : le mémorandum sur la consécration des ministres, dont la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne a confié la rédaction à deux de ses professeurs (M. Pierre Gisel et le soussigné), pour répondre à une demande du Conseil Synodal de l'Église évangélique réformée du Canton de Vaud. Il est accompagné d'un tableau comparatif sur les usages en la matière dans différentes Églises réformées de Suisse romande et d'Europe. Il nous semble susceptible d'intéresser nos lecteurs.

Le directeur de l'IRP : Bernard REYMOND

N. B. :

Comme vous pouvez le constater, cette livraison des *Cahiers de l'IRP* se présente sous la forme d'un numéro double. Cela est dû à la taille et au nombre des contributions que nous avons jugé bon d'y intégrer. Mais cela nous permet également de rattraper le léger retard que nous avons pris l'année passée, qui n'avait vu paraître que deux *Cahiers*.

## AVIS IMPORTANT POUR NOS ABONNÉS ET LECTEURS DE FRANCE

L'année dernière, nous vous avons promis l'ouverture d'un compte en France sur lequel vous pourriez plus facilement régler vos abonnements et factures d'achats de Cahiers.

Nous sommes heureux de vous annoncer que nos démarches ont abouti et que la Société des Amis et Anciens Étudiants de la Faculté de Théologie de Strasbourg a gentiment accepté de nous «héberger» dans son compte bancaire. Qu'elle en soit ici chaleureusement remerciée.

Vous pouvez donc dès maintenant renouveler votre abonnement pour l'année 1997.

Voici où vous pourrez désormais effectuer vos versements :

Société des Amis et Anciens Étudiants  
de la Faculté de Théologie Protestante  
(Compte Théo. prat.),  
9, Place de l'Université,  
67084 Strasbourg CEDEX,  
Compte n°10 320 82742/1  
à la SOGENAL Strasbourg

Les factures seront dorénavant exprimées en francs français :

- Abonnement : FF.50.-
- Un numéro isolé : FF.20.-
- Une série de cinq numéros au choix : FF.60.-
- La série des anciens Cahiers (sans les épuisés) : FF.160.-

Cependant, les commandes et la correspondance doivent toujours être adressées à Lausanne.

### ATTENTION !!!

Cette nouvelle formule ne concerne que nos amis qui résident en France. Nos lecteurs et abonnés habitant dans d'autres pays continuent à verser leur abonnement sur notre compte suisse.



## GRATUITÉ DES SERVICES ET CRISE FINANCIÈRE DES ÉGLISES

Par Félix MOSER

Aux amis du Locle  
et des Brenets  
pour qui la communion  
entre proche et lointain  
n'est pas une  
réalité abstraite.

« N'y aurait-il donc pas de  
*signes* de la surabondance de la  
grâce hors de la vie intérieure,  
hors des petites communautés-  
refuges ? pas de signes sur la  
grande scène du monde ? »<sup>1</sup>

### INTRODUCTION : COMMENT ATTESTER DE LA GRÂCE DE L'ÉVANGILE AUJOURD'HUI ?

« Pour attester, même indirectement, que ce monde reste la bonne création de Dieu, il est besoin de signes, de lieux et d'hommes. Si enfoui soit-il, le message de la réconciliation demande à vivre quelque part, à être porté par quelqu'un, à s'incarner en quelque façon »<sup>2</sup>. Cette citation de D. Bonhoeffer traduit le champ de préoccupations dans lequel s'inscrit cette contribution. Dans le monde des relations interhumaines, la grâce de Dieu n'est pas perceptible sur le mode de l'immédiateté. Par contre, nous pouvons observer des signes de cette grâce. Le monde de la vie quotidienne émet tous les jours une polyade de signes, parfois ambigus, qui tous supposent une interprétation susceptible de leur conférer une signification précise. Dans les lignes qui suivent, il va être question de l'attesta-

---

<sup>1</sup> Paul RICEUR, « L'image de Dieu et l'épopée humaine », in *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, coll. Esprit, 1955<sup>3</sup>, p. 123.

<sup>2</sup> Raymond MENGUS, *Théorie et pratique chez D. Bonhoeffer*, Paris, Beauchesne, coll. Théologie historique no 50, 1978, p. 489.

tion de la grâce de Dieu par des humains. Dieu reste libre et souverain, mais il nous invite à témoigner de sa grâce. Celle-ci est fugitive, elle appartient à l'instant. Elle est de l'ordre de l'imprévu, donc du non maîtrisable. J'aimerais me focaliser sur une des manifestations humaines de la grâce divine : la gratuité des services donnés par l'Église. On peut regrouper les enjeux de la discussion en quatre rubriques : épistémologique, anthropologique, théologique et ecclésiologique. L'examen de ces enjeux structurera les différentes parties de cet article.

1. Réfléchir à ce que nous faisons et disons en parlant du signe de la gratuité dans notre société marquée par la recherche du profit renvoie à la question *épistémologique*. Pour y répondre, je présenterai quelques éléments de sémiotique, puisque cette science se donne pour mission de décrire le fonctionnement et la signification des signes.

2. Le célèbre essai de M. Mauss<sup>3</sup> sur le don aidera à préciser l'enjeu *anthropologique*. Grâce à la notion d'échanges symboliques structurés autour des trois verbes « donner – recevoir – rendre », cet ouvrage éclaire les relations qui régissent toute société archaïque, et aussi partiellement la nôtre.

3. Pour l'approche *théologique*, je présenterai une page de l'apôtre Paul. Celle-ci articule précisément la grâce de Dieu et ses nécessaires applications dans le domaine de la générosité et du don gratuit. Il sera intéressant de voir comment le théologien qui a mis en forme de façon radicale la justification par la foi s'y prend pour inviter la communauté de Corinthe à participer à la collecte.

4. Enrichi par ces trois regards, je me placerai dans une perspective *ecclésiologique* pour apporter des éléments de clarification à une question lancinante : faut-il oui ou non, dans les Églises séparées de l'État, imposer les actes ecclésiastiques ?

## 1. REGARD ÉPISTÉMOLOGIQUE : LA GRATUITÉ COMME SIGNE

### 1.1. Approche d'une définition du signe

Affirmer que la gratuité peut devenir signe humain du don gratuit offert par Dieu ne va pas de soi. Habituellement, ce type de problème est résolu par une articulation du type de la corrélation ou du type du paradoxe. Il en va en définitive toujours de l'effort de mettre en relation des grandeurs qui, de prime abord, apparaissent comme irréductibles l'une à l'autre : grâce divine et gratuité humaine, Royaume de Dieu et domaine

<sup>3</sup> Marcel MAUSS, « Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presse universitaire de France, 1993<sup>5</sup> [1960], pp. 143-280.

du monde, Église visible et invisible, loi et Évangile, etc. En portant mon attention sur le bref connecteur « et », je n'innove nullement : l'articulation dialectique demeure la pierre de touche de tout effort théologique. La jonction des termes de ces binômes par la voie du paradoxe<sup>4</sup> me laisse cependant un goût d'inachevé : elle laisse en plan la portée pratique de ce genre d'assertions. La crainte légitime de voir l'Évangile se transformer en nouvelle loi a souvent muselé les prédicateurs sur la question décisive de la praticabilité de leurs discours. Un silence pudique s'est installé autour du « comment faire ». Je revendique pour la théologie pratique qu'elle aide l'auditeur à forger sa propre compétence pragmatique. La proclamation de l'Évangile s'adresse à des sujets adultes, appelés à être les témoins d'une *praxis*. Dans cette optique, la question du don gratuit, que ce soit en temps ou en argent, mérite mieux qu'une justification legaliste ou moralisante. Cette manière de concevoir la problématique nous oblige à revoir la question de la médiation. La logique du signe nous renvoie à une autre manière d'appréhender le réel. Il nous faut donc entrer, par approfondissements successifs, dans la notion de signe.

« Une chose n'est signe que parce qu'elle est interprétée comme le signe de quelque chose par un interprète »<sup>5</sup>. Le signe « a été mis en place de quelque chose d'autre »<sup>6</sup>. Le signe renvoie donc à une réalité qu'il dénote. Prenons l'exemple d'un panneau de signalisation routière, qui indique un virage ; le panneau n'est pas le virage ; tout l'enjeu de la sémiotique est d'explicitier d'une part les rapports existant entre le panneau et la réalité qu'il indique, et d'autre part les rapports induits par celui qui a posé le panneau et par celui qui interprète le panneau. Le signe se donne à lire comme un élément dans un processus de significations. Il peut se schématiser par un triangle dont chacune des pointes comprend un élément constitutif : « le [...] signifiant, ou expression perçue comme entité physique [le panneau] ; [...] le [...] signifié, ou contenu, qui ne présente pas une entité physique [attention au virage dangereux] ; [le référent] : l'objet auquel le signe se réfère et qui est, de nouveau, une entité physique, ou encore un événement [le virage en lui-même] ou une action [le fait de prendre le virage] »<sup>7</sup>.

La définition ci-dessus met le doigt sur un autre point essentiel : l'interprétation du signe dépend, en fin de compte, du destinataire. Ce qui importe est la manière dont le signe est perçu. Celui qui pose un signe se

---

<sup>4</sup> Je suis conscient que les paradoxes fourmillent dans la Bible. Voir par exemple 1 Co 29-31.

<sup>5</sup> Umberto ECO, *Le Signe, Histoire et analyse d'un concept*, trad. Jean-Marie Klinckenberg, Paris, Labor, coll. Le Livre de Poche, Biblio essais no 4159, 1988 [1980], p. 49.

<sup>6</sup> U. ECO, *Op. cit.*, p. 34.

<sup>7</sup> U. ECO, *Op. cit.*, p. 36.

dessais de sa signification dans l'acte même de le poser. Celui qui le reçoit l'interprète et réagit en conséquence.

Parler de gratuité comme signe de la grâce divine nécessite de concevoir le signe comme un symbole. Le rapport entre don de Dieu et signe de gratuité est arbitraire. Une opération intellectuelle est nécessaire pour appréhender ce que le symbole veut signifier. Cet acte mental ne s'accomplit pas n'importe comment. Il obéit à des règles<sup>8</sup>. De fait, parler de « signes » constitue une simplification de langage. Il est plus exact de dire que l'univers culturel est composé de fonctions sémiotiques<sup>9</sup>, qui s'élaborent en fonction d'un contexte. Dans notre cas, l'interprétation est guidée par une association d'idées qui renvoient aux multiples acceptions et connotations de la gratuité conçue comme signe. Les nombreuses significations de ce signe l'exposent à des erreurs de compréhension. En particulier, l'intentionnalité du destinataire peut être trahie. La gratuité, présentée comme signe du don reçu par Dieu, peut aussi être perçue comme un exutoire de la mauvaise conscience. Cette ambiguïté foncière tient à la nature même du signe. L'idée spontanée que nous avons de la production d'un signe doit donc être amendée. Cette conception naturelle nous fait imaginer, à tort, que la production d'un signe peut être strictement référentielle : par exemple, j'accomplis un acte ecclésiastique « gratuitement », persuadé que l'autre comprendra ce geste comme un signe du service évangélique. Or l'idée de la transparence entre l'intention et l'action constitue une erreur d'optique : ce qui connote le signe n'est

---

<sup>8</sup> Pour les passionnés, je reproduis ici une définition technique du signe tirée de U. ECO, *Op. cit.*, p. 251 : « Un signe, ou *representamen*, est quelque chose qui tient lieu pour quelqu'un de quelque chose sous quelque rapport ou à quelque titre. Il s'adresse à quelqu'un, c'est-à-dire crée dans l'esprit de cette personne un signe équivalent ou peut-être un signe plus développé. Ce signe qu'il crée, je l'appelle *interprétant* du premier signe. Ce signe tient lieu de quelque chose : de son *objet*. Il tient lieu de cet objet, non sous tous rapports, mais par référence à une sorte d'idée que j'ai appelée quelquefois le *fondement* du *representamen* ». Voir également pp. 251-255. Dans l'état actuel de ma recherche, j'avoue mon incapacité à intégrer et à appliquer avec la rigueur nécessaire la logique peircienne qui préside à la production du signe. Un résultat de l'interprétation aboutirait à examiner non moins de dix classes de signes qualifiées chacune à l'aide de trois paramètres. Pour ceux qui souhaiteraient approfondir la problématique, je me borne à signaler comment éviter trois pièges qu'il est utile de repérer :

1. Ne pas confondre l'interprétant (c'est-à-dire la médiation entre le *representamen* et l'objet) et l'interprète (la personne qui interprète le signe).
2. Éviter que la relation triadique du signe ne soit segmentée en relation dyadique. Par nature, le signe est composé de trois éléments indissociables.
3. Respecter les règles conventionnelles qui président à l'élaboration de la culture (entendue ici comme le système des signes) et qui déterminent la manière dont le signe posé est interprété (voir U. ECO, *Op. cit.*, p. 254).

<sup>9</sup> Dans l'univers de la sémiologie, on ne communique jamais par signes isolés, mais on se fonde toujours sur un contexte qui montre comment la société use des signes. Voir U. ECO, *Op. cit.*, p. 29.

pas d'abord une référence (ici, à la grâce de Dieu) mais bien des unités culturelles (par exemple, une conception moderne de la gratuité, que nous cernerons plus loin). Un système de signes suppose l'existence de codes d'interprétation admis par tous. Pour qu'un signe soit compris, l'émetteur et le destinataire doivent avoir un code commun : « la lisibilité » du signe dépend de l'existence de ce code, autrement dit de règles établies par les conventions en cours dans une culture donnée<sup>10</sup>.

## 1.2. Les malentendus liés au signe de la gratuité

La tâche s'avère ardue pour qui veut interpréter la manière dont le témoignage de la gratuité est compris aujourd'hui, car trois codes coexistent : le premier relève de l'idéologie, le deuxième renvoie à des préconstruits culturels, le troisième est formé par des habitudes et des pratiques<sup>11</sup>. Le code idéologique (cette expression ne comporte pas de nuance péjorative) désigne ce que A. Berrendonner appelle le monde du « on vrai », c'est-à-dire le monde des croyances et des opinions partagées sur le mode de l'évidence par la majorité de nos contemporains. Le code du préconstruit culturel repère dans les éléments du discours ce qui fait appel à une connaissance collective, relativement stable. Les préconstruits dessinent un faisceau de significations, qui sont culturelles au sens où « elles sont déjà là » ; par exemple, le fait que l'on associe « Bacchus » au mot « vin » fait partie d'une réalité préconstruite. L'expression de cette mémoire collective rejaillit aussi lorsque l'on parle des services rendus par une Église. Grâce au code des habitudes et des pratiques, on traduit les représentations collectives auxquelles chacun se plie sans y avoir forcément réfléchi auparavant. Par exemple, il est de bon ton d'offrir des fleurs à l'occasion d'une invitation. Pour notre thème, le décryptage des coutumes religieuses actuelles fournit des indices précieux sur la manière dont les gens qui font appel au service d'une Église perçoivent la gratuité.

Au plan du code idéologique, on découvre un monde assujéti à de nouvelles tables de la loi : celles de la rentabilité et de la recherche du profit ; dans cette axiomatique de l'intérêt<sup>12</sup>, chaque chose a son prix. Les discours contemporains laissent transparaître une inversion de la valeur attribuée à la gratuité ; jadis prônée, voire exaltée, elle aujourd'hui dévalorisée : ce qui est gratuit ne vaut plus rien.

---

<sup>10</sup> Voir U. ECO, *La production des signes*, trad. M. Bouzaher, Paris, Librairie Générale Française, coll. Le Livre de Poche, Biblio essais no 4152, 1992 [1976], p. 31.

<sup>11</sup> Pour ces notions que j'adapte librement, voir Jean-Blaise GRIZE, *Un signe parmi d'autres*, Hauterive, Gilles Attinger, coll. Cahiers de l'Institut neuchâtelais, Nouvelle série 24, 1992, pp. 65-67.

<sup>12</sup> Voir Alain CAILLÉ, *Don, intérêt et désintéressement*, Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres, Paris, La découverte/M.A.U.S.S., 1994, p. 101.

La recherche du profit me semble la traduction laïque d'une théologie des mérites. Il s'agit de gagner à tout prix à la fois sa place dans la société et son bonheur (qui en fin de compte se mérite). Cette conception exclut l'idée du don et du désintéressé. Elle se distingue par une connotation fortement volontariste : « quand on veut vraiment, on peut ». Dans cette perspective, vivre dans la gratuité ou accomplir un travail bénévole est contraire non seulement à la loi du profit, mais également à « l'éthique » qui découle de cette dernière. Mêmes ceux qui sont exclus du circuit économique remettent en cause le bénévolat et la gratuité. Témoin ces lignes tirées d'un journal distribué par une personne « sans-domicile-fixe » à Paris : « Il n'y pas dans ce cahier de bénévoles, de gens qui travaillent gratuitement. Tous nos collaborateurs sont indépendants. En les payant nous nous libérons, nous les libérons. Le bénévolat, l'assistantat volent des emplois et aident à l'incapacité »<sup>13</sup>.

Le modèle de l'offre et de la demande dicte la manière dont on perçoit les actes ecclésiastiques. L'aspiration au religieux n'est plus qu'un besoin parmi d'autres : il faut le satisfaire en respectant les mêmes critères que pour toute offre de service.

**Au plan des préconstruits culturels**, la conception déglagée sur le modèle du profit doit être nuancée. L'Église reste très largement perçue comme un lieu d'accueil. Elle est appréhendée comme une institution au service de tous, sans acception de personne ; en particulier elle est censée ne pas tenir compte des éventuelles disparités sociales et financières des demandeurs.

**Au plan des pratiques**, j'interprète partiellement la crise financière que traverse l'Église comme un choc entre le monde du préconstruit culturel et le code idéologique. Les pratiques actuelles ne ressortissent ni exclusivement à l'un ni totalement à l'autre ; elles sont révélatrices de l'ambiguïté des représentations qui les gouvernent. Dans le souvenir du préconstruit culturel européen, le service rendu par une Église est perçu comme un dû : il est normal que les pasteurs accomplissent gratuitement les actes pastoraux. Ce sentiment du service dû est renforcé par le fait que, dans les Églises dites d'État, les impôts ecclésiastiques sont obligatoires. Dans l'optique du code idéologique, la loi de l'offre et de la demande domine. Ceux qui ne paient pas leur impôt ecclésiastique s'acquittent d'une offrande, qu'ils ne considèrent ni comme un don véritable, ni comme un paiement équitable. Celui qui donne une gratification la comprend comme un présent réel offert à l'Église, puisqu'il s'imagine que le service est gratuit ; celui qui la reçoit la ressent comme un signe de non

---

<sup>13</sup> Le journal *Le Réverbère* cité par Sozick CROCHET, « Le sacrifice impossible, contradictions de l'action humanitaire », in *À quoi bon (se) sacrifier, sacrifice don et intérêt*, la revue du M.A.U.S.S. semestrielle no 5, premier semestre 1995, La Découverte/M.A.U.S.S., p. 83.

reconnaissance, puisqu'il pense que cette obole devrait rétribuer son travail.

Devant l'enchevêtrement de ces représentations contradictoires, des voix s'élèvent pour réclamer plus de clarté afin que l'Église cesse de cautionner ces malentendus dévastateurs. Dans les Églises, le temps n'est-il pas venu d'imposer les actes ecclésiastiques auprès de ceux qui jouent au *Trittbrettfahrer*<sup>14</sup> avec l'institution ecclésiastique ? Au nom de la justice la plus élémentaire envers les militants, ne serait-il pas grand temps d'imposer financièrement ceux qui recourent au service de l'Église sans s'acquitter de leur impôt ecclésiastique facultatif ? Par ignorance ou indifférence, ne creusent-ils pas le déficit financier de l'Église concernée et ne mettent-ils pas son fonctionnement en péril ? Avant de nous hâter de répondre à ces questions, poursuivons notre réflexion. Je le fais en proposant le deuxième éclairage qui porte sur ce que « donner » veut dire.

## 2. REGARDS ANTHROPOLOGIQUES

### 2.1. *L'Essai sur le don* de M. Mauss<sup>15</sup>

La vie sociale peut s'appréhender comme un système de relations de divers signes qui constituent ces relations<sup>16</sup>. J'aimerais relever les traits fondamentaux qui caractérisent les systèmes d'échange mis en lumière par M. Mauss.

- Le système de relations constitue de fait une institution basée sur la circulation des dons et des contre-dons (c'est-à-dire un nouveau don, offert en réponse à un don reçu). Dans les civilisations archaïques étudiées entre autres en Polynésie, en Mélanésie et dans le Nord Ouest américain, « les sociétés ont progressé dans la mesure où elles-mêmes, leurs sous-groupes et enfin leurs individus, ont su stabiliser leurs rapports, donner, recevoir, et enfin rendre »<sup>17</sup>.

- L'échange de dons et la réponse par les contre-dons ne sont pas de l'ordre de la pure spontanéité, mais ils créent un réseau d'obligations. Ils relèvent à la fois de la contrainte, imposée par un ordre de justice (une alliance) et de liberté liée au don. « La vie matérielle et morale, l'échange, y fonctionnent sous une forme désintéressée et obligatoire en même temps. De plus, cette obligation s'exprime de façon mythique,

<sup>14</sup> Le *Trittbrettfahrer*, littéralement, « celui voyage sur le marche-pied du wagon » est un resquilleur, puisqu'il ne paie pas de titre de transport. Cette expression est celle de Francis Gerber, pasteur qui anime la formation continue des ministres des Églises romandes.

<sup>15</sup> M. MAUSS, *Op. cit.*, pp. 143-280.

<sup>16</sup> Voir U. ECO, *Le Signe*, *Op. cit.*, p. 17.

<sup>17</sup> M. MAUSS, *Op. cit.*, p. 278.

imaginaire ou, si l'on veut, symbolique et collective : elle prend l'aspect de l'intérêt attaché aux choses échangées : celles-ci ne sont jamais complètement détachées de leurs échangistes ; la communion et l'alliance qu'elles établissent sont relativement indissolubles. En réalité, ce symbole de la vie sociale – la permanence d'influence des choses échangées – ne fait que traduire assez directement la manière dont les sous-groupes de ces sociétés segmentées, de type archaïque, sont constamment imbriqués les uns dans les autres, et sentent qu'ils se doivent tout »<sup>18</sup>.

• Le système apparaît comme « un arrangement social fondamental »<sup>19</sup>. Il crée des droits et engendre des obligations. L'obligation de donner est l'essence du *potlatch*<sup>20</sup>. Le fait de donner maintient le prestige du donateur. Ce don implique l'obligation de recevoir : sous peine de faire perdre la face au donateur, celui qui reçoit doit accepter le don, puis il doit le rendre. Le fait de rendre est lui aussi contraignant. « L'obligation de rendre dignement est impérative. On perd la face à jamais si on ne rend pas »<sup>21</sup>. Le système d'échanges fonctionne donc comme un tout indécomposable : donner, recevoir et rendre sont intrinsèquement liés.

• Les lois de la socialité fonctionnent essentiellement sur le mode de la libéralité et de l'honneur. Le système d'échange est un système de prestations totales, en ce sens qu'il met en jeu l'ensemble des réalités sociales<sup>22</sup>. Il explicite les statuts des membres dans le cadre de la société où ils vivent, ainsi que les relations tissées avec d'autres groupes. Il indique donc la place et le rôle des individus dans la tribu concernée. Le don établit une hiérarchie entre les personnes. Il n'a pas seulement une valeur d'échange marchande ; on lui attribue également une valeur de signification du statut social. On comprend mieux alors la démesure du *potlatch*, qui peut prendre la forme d'une grande dépense et d'une prodigalité impressionnante. « Donner, c'est manifester sa supériorité, être plus, plus haut, *magister* ; accepter sans rendre ou sans rendre plus, c'est se subor-

---

<sup>18</sup> M. MAUSS, *Op. cit.*, p. 194.

<sup>19</sup> Paul FAUCONNET et M. MAUSS, « Sociologie », in M. MAUSS, *Oeuvres, 3. Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Paris, Minuit, coll. Le sens commun, 1969 [1901], p. 151.

<sup>20</sup> Voir M. MAUSS, *Op. cit.*, p. 151-152 ; dans les tribus du nord-ouest américain, « potlatch » veut dire essentiellement « nourrir », « consommer ». Le potlatch est une institution que l'on peut qualifier de « prestation totale de type agonistique », *Ibid.*, p. 153. Voir également p. 197 et *passim*.

<sup>21</sup> M. MAUSS, *Op. cit.*, pp. 205-214, en particulier p. 212.

<sup>22</sup> Voir M. MAUSS, *Op. cit.*, pp. 149-153, en particulier p. 152 : « Il y a prestations totales en ce sens que c'est bien tout le clan qui contracte pour tous, pour tout ce qu'il possède et pour tout ce qu'il fait, par l'intermédiaire de son chef ».

donner, devenir client et serviteur, devenir petit, choir plus bas (*minister*) »<sup>23</sup>.

## 2.2. Validité anthropologique de l'Essai

À la première lecture, les descriptions du célèbre ethnologue laissent une impression d'étrangeté. Elles apparaissent comme un moment de l'évolution de nos sociétés. Effectivement, nous ne vivons plus au temps des tribus gouvernées par un système de prestations totales. Nous n'échangeons plus « des festins, des rites, des services militaires, des femmes, des enfants, des danses, des fêtes, des foires »<sup>24</sup>. Deux questions légitimes se posent pourtant :

- Les observations résumées ci-dessus recèlent-elles une permanence d'ordre anthropologique ?

- Si oui, comment notre problématique est-elle renouvelée par ces découvertes ?

Mesurer l'inévitable distance entre les sociétés archaïques observées et celles de notre vingtième siècle ne suffit pas pour ranger les descriptions de Mauss au musée des curiosités ethnographiques. Deux arguments peuvent être opposés à ceux qui concluraient au caractère dépassé et « folklorique » des faits présentés : l'examen de « l'esprit de la chose donnée » et celui de « la triade indécomposable formée par les trois verbes donner, recevoir et rendre ».

### *L'esprit de la chose donnée*

Mauss rapporte qu'un bien offert n'est pas un objet inerte, mais qu'il constitue un élément de soi. « Il est net qu'en droit maori, le lien de droit, lien par les choses, est un lien d'âmes, car la chose elle-même a une âme, est de l'âme. D'où il suit que présenter quelque chose à quelqu'un c'est présenter quelque chose de soi »<sup>25</sup>. À première vue, l'esprit de la chose donnée semble attribuer une vertu magique aux choses, c'est pourquoi certains chercheurs l'assignent à résidence dans des mondes antiques ou exotiques. Cette restriction est erronée, car l'esprit de la chose donnée atteste d'une dimension fondamentale de la condition humaine : il permet l'exercice même de la pensée symbolique. Par nature, celle-ci comporte « une ration supplémentaire » de signifiant qui ne peut être attribuée sans autre à un seul signifié<sup>26</sup>. Sans cet excès de signifiant, nous ne pourrions pas comprendre ce qui ressortit à l'ordre symbolique, nous serions imperméables aux réalités qui donnent signification et valeur à toute vie es-

<sup>23</sup> M. MAUSS, *Op. cit.*, pp. 269-270.

<sup>24</sup> M. MAUSS, *Op. cit.*, p. 151.

<sup>25</sup> M. MAUSS, *Op. cit.*, pp. 160-161.

<sup>26</sup> Voir Claude LÉVI-STRAUSS, in M. MAUSS, *Op. cit.*, p. XLIX.

thétique. Que deviendraient l'art, la littérature, la poésie, la musique ? Ce point nous renvoie directement à la signification du signe. Peu importe si, aujourd'hui et dans nos contrées, cet esprit ne s'appelle plus *mana* ou *hau* ; seule compte la permanence du processus d'attribution aux choses.

*La triade indécomposable des trois verbes donner, recevoir et rendre*

« Cet esprit de la chose échangée » concerne également les relations humaines, en particulier celles que tissent nos échanges de dons. Les faits bruts n'explicitent jamais s'il s'agit d'un don ou de quel don il s'agit. Par exemple, il ne suffit pas que je fasse passer mon stylo de ma main gauche à ma main droite et que je signe un reçu pour qu'il y ait don<sup>27</sup>.

Pour être compris, le don a besoin de l'esprit de la chose donnée que l'on peut à bon droit qualifier d'interprétant. Ce dernier se présente comme la médiation entre le signe et son objet. Seule la prise en compte de l'esprit de la chose donnée permet aux destinataires de percevoir la signification ultime des signes reçus. Trois partenaires ne suffisent pas pour établir une véritable relation de donateur à donataire : une chose qui se laisse donner, quelqu'un pour la donner, et quelqu'un pour accepter le don. Il faut une condition supplémentaire : « Il faut donc qu'on ne puisse se donner la relation entre deux objets qu'en passant par le troisième membre du système. Ce troisième objet [...] est ce qu'on peut appeler un *médiateur* »<sup>28</sup>.

La validité anthropologique de ce système d'échanges se joue dans le caractère indécomposable des trois verbes d'actions qui structurent les relations entre les hommes. Ce caractère renvoie, comme nous l'avons vu, à un ordre de justice, aussi indispensable à la bonne marche de la société que les lois officielles consignées dans le code pénal ou celui des obligations. Cette loi orale renvoie à des us et des coutumes. Elle se donne à lire à travers les habitudes. Les règles de politesse et de bienséance en constituent l'exemple paradigmatique. La pratique langagière demeure son lieu de vérification par excellence. La triade maussienne trouve ici sa plus belle illustration. La parole non seulement se prend, mais la conversation « prend un tour », selon des règles subtiles qui tiennent au statut des partenaires du dialogue et au cadre. Quelqu'un me donne la parole, je la reçois et j'espère aussi que je sais parfois la rendre.

### 2.3. L'apport de M. Mauss

La lecture de M. Mauss vient nous guérir de notre faculté d'oubli. Elle nous rappelle quelques vérités anthropologiques évidentes... si évi-

<sup>27</sup> Voir Vincent DESCOMBES, *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996, pp. 237-266, en particulier pp. 241-242.

<sup>28</sup> V. DESCOMBES, *Op. cit.*, p. 243.

dentes que notre société a tendance à les occulter. Il est utile non seulement de nous les remettre en mémoire, mais d'en mesurer également les implications. Il vaut la peine de méditer sur les trois moments incarnés par les verbes « donner », « recevoir » et « rendre », et de voir comment ils s'articulent l'un à l'autre.

• Au commencement de chaque vie s'inscrit un don. Cette vérité n'est pas seulement d'ordre biologique, elle est aussi d'ordre affectif, social et culturel. Tout ce qui tisse la trame de nos existences dépend, pour une large part, de tout ce que nous avons reçu des autres : de la famille, de l'école, des amis, des compagnons de travail. Si le don est véritable, il doit laisser la liberté à son destinataire. Le don ne doit pas enfermer l'autre et l'assujettir ; la tradition orale véhicule de nombreuses histoires, parfois cocasses, de cadeaux qui ne sont pas des présents véritables. Le don ne peut donc s'identifier avec l'acte d'offrir. Le fait de donner comprend un moment de dessaisissement : il implique un lâcher prise. L'objet ne nous appartient plus et le lien qu'il crée pour l'autre doit rester marqué par la liberté. A. Caillé et J. Godbout distinguent avec raison le don de l'échange ; ils qualifient le don de « toute prestation de bien ou de service effectuée, sans garantie de retour, en vue de créer, nourrir ou recréer le lien social entre les personnes »<sup>29</sup>. L'avantage de cette définition restreinte est qu'elle permet d'isoler un mode de circulation de biens et de services qui est clairement distinct des transactions monétaires ainsi que des mécanismes liés aux impôts et à la redistribution étatique.

• Le donner implique le recevoir, clef de voûte<sup>30</sup> de tout le système. Le recevoir ouvre à la possible conscience de la finitude de la personne et de la singularité d'autrui. Je ne puis recevoir que *d'un autre* qui n'est pas moi. Je ne puis recevoir que si j'accepte *ce qui est autre*, quelque chose qui ne m'habite pas encore. La capacité de recevoir s'impose comme l'irréductible témoin du jeu de la différenciation, nécessaire à toute relation authentique et condition première de toute identité véritable. Accepter de recevoir, c'est donc accepter que je ne suis pas un être complet pouvant vivre en autarcie, me suffisant à moi-même. L'acceptation de recevoir constitue l'élément premier, véritablement fondateur de toute vie communautaire.

---

<sup>29</sup> Alain CAILLÉ et Jacques T. GODBOUT, in A. CAILLÉ, *Op. cit.*, p. 236. La fonction de créer du liant nous amène à la définition de la religion qui signifie, selon une de ses étymologies, créer du lien entre les personnes.

<sup>30</sup> Anne-Marie FIXOT, « Le don à la croisée du symbolique et du possible », in Collectif, *À qui se fier ? Confiance, interaction et théorie des jeux*, La revue du M.A.U.S.S. semestrielle, no 4, 2<sup>e</sup> semestre 1994, La découverte/M.A.U.S.S., pp. 176-189. Je m'inspire de ces lignes, même si je ne peux suivre l'auteur dans sa lecture et sa critique d'un certain christianisme (dont la présentation est tellement simplifiée qu'elle frise la caricature).

• Passons maintenant à l'acte de rendre. Le fait d'avoir reçu la vie nous « oblige » de façon radicale. Cette obligation nous détermine fondamentalement comme des êtres dotés de liberté et appelés à la responsabilité : « que vais-je faire de ma vie, de cette vie que j'ai reçue ? » L'essai sur le don nous renvoie à une éthique de la responsabilité. La difficulté de recevoir s'avère peut-être plus profonde que nous ne l'imaginons : il n'en va pas d'abord d'un orgueil blessé, mais de la prise de conscience du fait que je suis appelé « à faire quelque chose de ma vie ». Le recevoir se présente comme un appel à donner sens et valeur à ce que quelqu'un d'autre m'a donné. On comprend dès lors pourquoi le recevoir ne peut pas être compris comme un moment isolé et isolable ; il nous tourne obligatoirement vers le rendre.

Il vaut la peine de prolonger certaines pistes ouvertes par M. Mauss, en analysant notre société à l'aide des découvertes rappelées ci-dessus.

• Notre société n'apprécie guère les débiteurs. Personne n'aime avoir des dettes, surtout pas celles qui prennent la forme diffuse de la reconnaissance. Mais la démesure à l'œuvre dans le don incite à la réflexion : je suis invité à casser l'idée d'équivalence stricte et de pure symétrie. Le verbe allemand « *revanchieren* » en est une illustration patente. Il n'y a pas de retour direct du don, hormis dans l'échange de cadeaux dont on perçoit parfois le côté artificiel. Il n'y a pas de rendre intégral. En Église, il arrive que les militants s'identifient totalement avec le service qu'ils donnent ou rendent : ils en oublient que l'important ne réside pas dans la chose donnée mais dans l'esprit du don. En identifiant le don avec l'acte de donner, ils confondent le signifié et le signifiant, le panneau avec ce qu'il devrait indiquer. Ce faisant ils ne laissent plus le don être don. Ils veulent le maîtriser et le canaliser, pour en mesurer l'effet.

• En oubliant le moment essentiel du recevoir, l'homme du 20<sup>e</sup> siècle est renvoyé à une harassante solitude. Il s'imagine à tort qu'il est seul responsable de donner un sens à sa vie. Sa tâche devient alors écrasante. En se forgeant une identité de *self made man*, il se tuera littéralement pour accomplir une œuvre dans l'espoir illusoire de laisser une marque dans le cours tourmenté de l'histoire. Or tout don, à commencer par ma venue au monde, comporte une dimension de passivité. Je dois ma naissance à d'autres. En pouvant rendre à autrui ce qu'il lui revient, la question du sens se relativise. En découvrant que je suis inscrit dans une filiation, donc dans une histoire et des traditions, je ne suis plus prisonnier de mon présent, de ses échecs et de ses réussites. Je réalise que je suis héritier de valeurs qui existaient avant moi et qui demeurent en dehors de moi. Personne ne recommence l'humanité. Le sentiment d'impuissance qui mine les fondements de notre société occidentale trouve là une explication importante. En perdant la conscience de nos origines et celle d'une transmission, nous avons perdu la mesure de notre inscription réelle et pos-

sible dans l'histoire. La triade maussienne ouvre à la connaissance généalogique de nos existences. Elle dégage le chemin d'une responsabilité possible. Ce que j'ai reçu dans la liberté, je suis appelé à le rendre à d'autres et aux générations suivantes. En Église (mais l'analyse pourrait s'étendre à d'autres organismes à but non lucratif), un danger inverse se présente : tout est centré sur l'empressement à rendre ce que l'on a reçu. Les croyants engagés se dépensent alors sans compter. Ils se focalisent sur ce qu'ils doivent apporter, à commencer par leur disponibilité. Ils perdent la capacité de se mettre à juste distance de ce qu'ils accomplissent.

• Toute vie humaine ne peut vivre que d'échanges. Les descriptions de M. Mauss nous les livrent dans toute l'épaisseur de leur contingence et de leur temporalité. Les relations, matérialisées et incarnées par des civilisations différentes, attestent de la permanence du besoin qui habite les hommes de communiquer et de se rencontrer sur le mode d'une certaine gratuité. Ce constat nous amène à nuancer une description hâtive de notre société moderne, qui serait construite sur une socialité uniquement marquée par l'économicisme. Cette forme de pensée et d'agir tend à soumettre les modes de vie des humains à l'aune de la loi de la productivité et de la rentabilité immédiate. Notre manière d'être et de vivre ensemble ne se réduit pas à cela. Malgré les pressions économiques, les relations d'échange entre les humains ne peuvent être classées « exclusivement en termes d'achat et de vente. Les choses ont encore une valeur de sentiment en plus de leur valeur vénale, si tant est qu'il y ait des valeurs qui soient seulement de ce genre. Nous n'avons pas qu'une morale de marchands »<sup>31</sup>. La vie quotidienne demeure marquée par des échanges qui relèvent à la fois de l'obligation et du désintéret. Les gens continuent de s'inviter, de se faire des cadeaux, de dépanner leurs voisins, de se rendre des services. La vie associative, qui alimente une partie importante de notre socialité, ne pourrait tout simplement pas vivre sans l'ossature du bénévolat.

• Le caractère mixte de l'obligation et l'apparente liberté que comporte l'échange font sauter les fausses alternatives que notre imaginaire idéaliste s'empresse d'échafauder. Nous parlons de liberté ou d'obligation, de don ou de profit, d'intérêt ou de désintéressement. Dans l'*Essai sur le don*, cette logique de l'exclusion vole en éclat. Le don et le service sont à la fois gratuits et coûteux, libres et contraints. A. Caillé prolonge cette réflexion en distinguant « l'intérêt à » de « l'intérêt pour ». Le premier est de l'ordre de l'instrumentalité et de l'utilitaire, il se déploie dans le registre de l'avantage immédiat : le professeur a intérêt à bien préparer ses leçons, car sans cela les étudiants ne viendront plus les suivre. « L'intérêt pour » relève du domaine du plaisir ; l'action est effectuée

---

<sup>31</sup> M. MAUSS, *Op. cit.*, p. 259.

pour elle-même, elle devient elle-même sa propre fin : les étudiants ont de l'intérêt pour l'archéologie, dont ils suivent assidûment les cours en dépit du fait que cette branche est facultative. Il importe de noter que « l'intérêt à » et « l'intérêt pour » sont souvent dans une tension dialectique : le joueur de football professionnel s'est d'abord livré à ce sport par passion, puis il a transformé son loisir en gagne-pain ; pourtant il ne peut rester un bon professionnel que si la dimension de gratuité de son intérêt initial continue de l'animer. L'examen des motifs qui engendrent une action désintéressée nous amène à revisiter notre idée de la gratuité : l'intérêt ne la flétrit pas, mais la rend possible. Les motivations de tout acte dépendent toujours des quatre facteurs suivants : la spontanéité et l'intérêt pour, l'obligation et l'intérêt à<sup>32</sup>. L'anthropologie rejoint ici les analyses psychanalytiques<sup>33</sup> qui, par d'autres voies et d'autres méthodes, dévoilent le caractère intéressé de la gratuité.

• Le principe d'échanges et de responsabilité présenté ci-dessus est mis à mal par la majorité des gens qui recourent au service de l'Église. Les demandeurs d'actes ecclésiastiques préfèrent se considérer comme des clients et régler l'acte pour être quittes. La pratique actuelle traduit la volonté d'aplanir un endettement mutuel considéré comme négatif. L'individualisme moderne accentue l'idée de sincérité et de transparence : un don doit être fait de bon cœur. Le don n'est plus lié exclusivement au statut social, il ne confère plus une valeur de dignité aux personnes. Dès lors, nos contemporains accentuent fortement l'idée de liberté au détriment de celle d'obligation. Cette différence de perception par rapport sociétés décrites par M. Mauss constitue un obstacle au principe de responsabilité dégagé ci-dessus. Pour surmonter cette difficulté, les deux billets pauliniens consacrés à la collecte (2 Co 8 et 9) nous aideront. Ils profilent théologiquement la question pratique des finances et, partant de là, du don et de la gratuité.

---

<sup>32</sup> Voir A. CAILLÉ, *Op. cit.*, pp. 262-272, en particulier pp. 265-266.

<sup>33</sup> Voir Thierry DE SAUSSURE, « De la gratuité : propos d'un psychanalyste », in *Communion et diaconie* no 12, mars 1982, pp. 19-22.

### 3. REGARDS THÉOLOGIQUES SUR 2 CORINTHIENS 8

#### 3.1. Texte biblique<sup>34</sup>

##### *Introduction (1-5)*

<sup>1</sup> Nous voulons vous faire connaître, frères, la grâce que Dieu a accordée aux églises de Macédoine. <sup>2</sup> Au milieu des multiples détresses qui les ont éprouvées, leur joie surabondante et leur pauvreté extrême ont débordé en trésors de libéralité. <sup>3</sup> Selon leurs moyens et, j'en suis témoin, au-delà de leurs moyens, en toute spontanéité, <sup>4</sup> avec une vive insistance, ils nous ont réclamé la grâce de participer à ce service au profit des saints. <sup>5</sup> Au-delà même de nos espérances, ils se sont donnés eux-mêmes, d'abord au Seigneur, puis à nous, par la volonté de Dieu.

##### *Présentation des faits (6)*

<sup>6</sup> Aussi avons-nous insisté auprès de Tite pour qu'il mène à bonne fin chez vous cette œuvre de générosité, comme il l'avait commencée.

##### *Annonce (7-8)*

<sup>7</sup> Mais puisque vous avez de tout en abondance, foi, éloquence, science et toute sorte de zèle et d'amour que vous avez reçus de nous, ayez aussi en abondance de la générosité en cette occasion.

<sup>8</sup> Je ne le dis pas comme un ordre ; mais, en vous citant le zèle des autres, je vous permets de prouver l'authenticité de votre charité.

##### *L'apport des preuves (9-15)*

<sup>9</sup> Vous connaissez en effet la générosité de notre Seigneur Jésus Christ qui, pour vous, de riche qu'il était, s'est fait pauvre, pour vous enrichir de sa pauvreté.

<sup>10</sup> C'est un avis que je donne à ce sujet : c'est ce qui vous convient à vous, puisque vous avez été les premiers, non seulement à réaliser, mais aussi à décider cette œuvre dès l'an dernier. <sup>11</sup> Maintenant donc, achevez de la réaliser ; ainsi à vos beaux projets correspondra aussi la réalisation selon vos moyens. <sup>12</sup> Quand l'intention est

---

<sup>34</sup> Une étude exhaustive devra examiner l'ensemble des textes qui traitent de la question de la collecte (notamment II Co 9, 1-4) ainsi que les passages bibliques qui abordent le thème du juste salaire pour les ministres de l'Évangile (en particulier I Co 9, 1-23). Voir également, dans le présent cahier, l'étude de Bernard REYMOND qui prend à bras le corps la question de la rémunération des pasteurs. Le texte biblique reprend la traduction de la TOB, le plan mis en exergue est inspiré de celui de Hans Dieter BETZ, *2. Korinther, 8 und 9, Ein Kommentar zu zwei Verwaltungsbriefen des Apostels Paulus*, Gütersloh, Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 1993 [1985], pp. 81-85.

vraiment bonne, on est bien reçu avec ce que l'on a, peu importe ce que l'on n'a pas !<sup>13</sup> Il ne s'agit pas de vous mettre dans la gêne en soulageant les autres, mais d'établir l'égalité.<sup>14</sup> En cette occasion, ce que vous avez en trop compensera ce qu'ils ont en moins, pour qu'un jour ce qu'ils auront en trop compense ce que vous aurez en moins : cela fera l'égalité<sup>15</sup> comme il est écrit : Qui avait beaucoup recueilli n'a rien eu de trop, qui avait peu recueilli, n'a manqué de rien.

#### *La désignation de la délégation (16-22)*

<sup>16</sup> Grâce soit à Dieu qui a mis au cœur de Tite le même zèle pour vous.<sup>17</sup> Il a accepté notre invitation et, plus empressé encore, c'est spontanément qu'il est parti vers vous.<sup>18</sup> Nous avons envoyé avec lui le frère dont toutes les églises chantent la louange au sujet de l'Évangile.<sup>19</sup> Mieux encore, il a été désigné par les églises pour être notre compagnon de voyage dans cette œuvre de générosité, service que nous entreprenons pour la gloire du Seigneur lui-même et pour la réalisation de nos bonnes intentions.<sup>20</sup> Nous prenons bien garde d'éviter toute critique dans la gestion de ces fortes sommes dont nous avons la charge.<sup>21</sup> Nous nous préoccupons du bien non seulement aux yeux de Dieu, mais aussi à ceux des hommes.<sup>22</sup> Avec les délégués nous avons envoyé notre frère, celui dont nous avons souvent, dans bien des cas, éprouvé le zèle et qui maintenant en montre bien plus encore, car il vous fait pleinement confiance.

#### *L'autorité plénipotentiaire des envoyés (23)*

<sup>23</sup> Tite, c'est mon compagnon et mon collaborateur auprès de vous ; nos frères, ce sont les délégués des églises, la gloire du Christ.

#### *Conclusion du discours (24)*

<sup>24</sup> Donnez-leur donc, à la face des églises, la preuve de votre amour et de la fierté que nous avons de vous auprès d'eux.

### **3.2. Présupposés exégétiques<sup>35</sup>**

Le débat met en jeu les facteurs suivants : les voyages de Paul, les décisions prises à l'assemblée de Jérusalem, les relations de Paul avec les Corinthiens, la question aujourd'hui très controversée de l'agencement des différentes parties qui composent la deuxième aux Corinthiens, ainsi

---

<sup>35</sup> Merci à Éric Dubuis, pasteur à Bienne, qui m'a aidé à clarifier certains points délicats de la deuxième lettre aux Corinthiens.

que celle de la datation des lettres de Paul. Voici les réponses aux principales questions que je me suis posées.

Malgré les parallèles littéraires et thématiques évidents entre 2 Co 8 et 2 Co 9, ces deux billets (envoyés probablement dans un intervalle de temps très court) sont indépendants, comme le démontre notamment<sup>36</sup> la mention des destinataires. Chacun de ces chapitres de la correspondance avec les Corinthiens présente une communauté en exemple à une autre : la Macédoine sert d'exemple à l'Achaïe en 2 Co 8 et en 2 Co 9, c'est l'Achaïe qui devient un modèle pour les Macédoniens.

L'obligation de la collecte ne fait pas partie des décisions prises à l'assemblée de Jérusalem. Le point de vue paulinien, reflété en Ga 2, 6-10, indique que l'accord stipule un partage du champ missionnaire, ainsi qu'une reconnaissance réciproque des ministères. Tout dépend de l'interprétation que l'on donne des versets suivants : « ces personnages ne m'ont rien imposé de plus » (Ga 2, 6c), « simplement, nous aurions à nous souvenir des pauvres, ce que j'ai eu bien soin de faire » (Ga 6, 10). Le verset 10 exprime un vœu et non une réglementation juridique<sup>37</sup> et, du point de vue thématique, il suit immédiatement les propos tenus en 6c. La collecte est de l'ordre du don et non une sorte d'impôts qui prendrait la forme d'une obligation répétée. Dans le passage de 1 Co 16, 1-4, qui traite également de la collecte, on découvre que cette dernière a bien un caractère officiel et qu'il existe une prééminence de l'Église judéo-chrétienne de Jérusalem. Mais ces deux aspects n'entraînent pas une obligation. L'argumentation est d'ordre théologique : dans l'unique Église de Jésus-Christ, les chrétiens sont appelés à vivre la solidarité, qui comporte une réciprocité du « donner et recevoir », c'est-à-dire la communion entre les Églises. Si l'on se situait dans l'ordre de l'obligation, on devrait contre-carrer l'argument *a silentio*<sup>38</sup> : pourquoi Paul aurait-il tu le caractère obligatoire d'un engagement explicite pris à Jérusalem ?<sup>39</sup>

La collecte de 2 Co 8 est destinée aux saints de Jérusalem ; il faut entendre par là les chrétiens socialement défavorisés de la ville sainte.

<sup>36</sup> Bonne présentation de la discussion par Maurice CARREZ, *La deuxième épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Genève, Labor et Fides, coll. Commentaire du Nouveau Testament, deuxième série, VIII, 1986, pp. 189-190.

<sup>37</sup> Voir Pierre BONNARD, *L'épître de Saint Paul aux Galates*, Genève, Labor et Fides, coll. Commentaire du Nouveau Testament, IX, 1972<sup>2</sup> [1953], pp. 43-47.

<sup>38</sup> On connaît la faiblesse générale de l'argument *a silentio*, mais il a sa pertinence pour l'interprétation de ce passage.

<sup>39</sup> Curieusement, nous ne trouvons qu'une mention de la collecte dans le livre des Actes des Apôtres (Ac 24, 17). Dans le cadre de la plaidoirie que Luc met dans la bouche de Paul, l'aumône et les offrandes peuvent être assimilées à l'impôt du temple (voir note x de la TOB, pp. 428-429). Pour Paul au contraire, comme le montrent tous les passages où il traite de cette question, la collecte est le signe tangible de la réciprocité matérielle et spirituelle que se doivent les Églises.

Rm 15, 31 indique que le doute subsiste chez l'apôtre quant à l'accueil de cette collecte : le signe d'amitié et de solidarité risque d'être refusé par les judéo-chrétiens purs et durs. Cet indice renforce la conviction que nous sommes bien dans le registre du « don ». La collecte ne se limite pas à une aide caritative, mais elle est solidaire d'un univers symbolique qui implique précisément la reconnaissance réciproque des Églises et des ministères. La collecte se veut signe de l'unité des diverses communautés. Le partage a une dimension théologique (Rm 15, 22-29, en particulier Rm 15, 26).

### 3.3. Au fil du texte

Je livre ici les résultats de ma lecture en retenant quatre remarques qui viennent renouveler la question des services gratuits rendus par l'Église à l'heure où la crise financière a sonné.

#### *La diversité et la richesse de la χάρις*

La grâce mentionnée au verset 1 sert de fil conducteur à toute l'argumentation : les occurrences de ce terme (telles qu'elles apparaissent dans le texte grec) sont significatives puisqu'elles en font apparaître la polysémie :

- v. 1 la grâce reçue de Dieu
- v. 4 la grâce de participer au service des saints
- v. 7 la grâce qui devient l'équivalent de la libéralité dans la participation à la collecte
- v. 9 la grâce de notre Seigneur Jésus Christ
- v. 16 la grâce de Dieu dans le sens de la louange
- v. 19 les œuvres de grâce, à comprendre comme l'œuvre de la générosité des Corinthiens.

Il est remarquable que pour désigner la collecte, Paul se meut dans le vocabulaire de la grâce.

#### *Le fondement christologique*

« Vous connaissez en effet la générosité (littéralement la grâce) de notre Seigneur Jésus-Christ qui, pour vous, de riche qu'il était, s'est fait pauvre, pour vous enrichir de sa pauvreté » (2 Co 8, 9). La correspondance avec l'hymne christologique de Ph 2, 6-11 est frappante. Mais la transposition du couple « nature divine et nature humaine » vers celui de « richesse et pauvreté » doit retenir toute notre attention : le fondement de la générosité réside non dans l'abaissement du Christ, mais dans sa pauvreté. Hormis ce texte, le statut social et le dénuement du Christ ne

sont évoqués que dans les récits de l'enfance<sup>40</sup> et on ne peut pas démontrer qu'il existe un lien direct entre 2 Co 8 et les récits de la nativité. Le changement terminologique qui décrit l'abaissement et l'élévation du Christ dans les termes de la pauvreté et de la richesse se comprend mieux si l'on reste fidèle au contexte de l'épître : il s'articule à la richesse des dons reçus de Dieu par les Corinthiens (voir 2 Co 8, 7). Le don implique la reconnaissance de mon interdépendance dont il est une matérialisation : « Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? » (1 Co 4, 7). L'ancrage christologique et anthropologique de ce billet éclaire de façon originale le jeu symbolique induit par la triade des verbes « donner, recevoir et rendre ». La lecture de M. Mauss laissait sans réponse l'interrogation de savoir de qui nous recevrons ultimement. La relecture du billet sur la collecte répond à cette question : Dieu est le donateur premier, c'est de lui que nous recevons tout et c'est à lui que nous devons tout. La donation du Seigneur revêt un caractère unique. Dans les évangiles (plus particulièrement dans celui selon Jean<sup>41</sup>), le don du Christ n'apparaît pas comme un sacrifice<sup>42</sup> marqué par une sorte de déterminisme causal, mais il est traversé par la dialectique de la nécessité et de la liberté. Le don du Christ s'inscrit justement dans une libre décision qui se joue dans les verbes donner, recevoir, rendre. La donation excède la série des causes, elle se présente comme une folie. L'antécédence du recevoir que nous avons soulignée du point de vue anthropologique est fondée ici de façon radicale par l'approche théologique.

### *Le don eschatologique*

Le deuxième membre de ce verset-clef, « afin de vous enrichir de sa pauvreté », est difficile à interpréter. Par-delà le choc des paradoxes, Paul mentionne l'incarnation du Christ – sa pauvreté – comme don eschatologique : Christ, par la voie de l'abaissement, a assumé la condition humaine et par là-même il nous invite à accepter notre humanité. L'itinéraire du Christ nous aide à traverser notre propre existence, marquée par l'insécurité. Paul n'exalte pas la pauvreté en soi, mais la pauvreté du Christ devient possibilité pour nous. L'interprétation proposée s'inscrit

<sup>40</sup> On relira en particulier Lc 2, 1-7. Voir également pour cette question les remarques de H. D. BETZ, *Op. cit.*, pp. 119-120.

<sup>41</sup> Voir par exemple Jn 10, 17-18.

<sup>42</sup> Le service gratuit est souvent assimilé à un geste totalement désintéressé, sur le mode de celui que le Christ a accompli pour nous. Cette conception est plus proche d'une théorie païenne du sacrifice que des sources bibliques. On sait que les passages bibliques, tel celui de 2 Co 8, ont ouvert la voie à une théologie de la *paupertas Christi*. Pourtant, si nous respectons le message biblique, nous ne sommes pas appelés sur la voie de l'*imitatio*. Aucun d'entre nous ne doit ni ne peut ressembler à Jésus-Christ. L'interprétation de la suivance impliquant un dépouillement total des richesses matérielles s'est développée plus tard et a connu un regain au moment de la naissance des ordres mendiants ; François d'Assise en est la figure emblématique.

dans la ligne de l'ensemble de la théologie de la deuxième lettre aux Corinthiens. Les richesses, tant matérielles que spirituelles, ne sont pas des possessions qui protégeraient l'homme des aléas de l'existence. La vie apostolique s'inscrit dans une perspective contraire à celle de notre entendement naturel : elle nous rend libres face à la sécurité illusoire des richesses, pour nous inciter au dépouillement. Car au cœur de la précarité subsiste la promesse que le combat mené pour Christ est habité par sa présence : « pressés de toute part, nous ne sommes pas écrasés ; dans des impasses, mais nous arrivons à passer ; pourchassés, mais non rejoints ; terrassés, mais non achevés ; sans cesse nous portons dans notre corps l'agonie de Jésus afin que la vie de Jésus soit elle aussi manifestée dans notre corps » (2 Co 4, 8). L'acceptation de la pauvreté proposée par le Christ nous offre une nouvelle manière de vivre, qui appelle la découverte de nouvelles priorités : l'accentuation sur les relations humaines. Nous sommes libérés de la paralysie provoquée par le sentiment d'insécurité. Seul quelqu'un qui est libéré de la peur de manquer peut se montrer généreux. Le verset 15 de notre texte, qui fait allusion au don de la manne, montre bien que le stockage des biens ne sert à rien.

Le don eschatologique a deux conséquences pour notre vie de croyants. Premièrement, il appelle au partage des richesses de tous ordres, « car vous avez été, en lui, comblés de toutes les richesses, toutes celles de la parole et toutes celles de la connaissance », comme le dit 2 Co 8, 7, qui relaie l'affirmation donnée en 1 Co 1, 5. Le fil de l'argumentation mérite d'être précisé : la richesse spirituelle des Corinthiens, fruit de la grâce divine, devrait tout naturellement les conduire à achever la collecte. Deuxièmement, les dons et les service que nous rendons ne peuvent que renvoyer à la donation ultime. Cette distinction entre « don » et « donation » corrige notre vision ambitieuse des dons humains. Ils sont signes de la donation, ils renvoient à Dieu, le seul vrai donateur ; ils ne peuvent jamais remplacer son acte.

#### *Le rétablissement de l'égalité : une question de justice*

« Il ne s'agit pas de vous mettre dans la gêne en soulageant les autres mais d'établir l'égalité » (2 Co 8, 13). Paul nous invite à ne pas poser une fausse alternative entre la charité et la justice. Il propose de réviser les discours réactifs qui opposent ces deux notions. Il nous aide à conjoindre l'idée de droit légal et celle de générosité. La charité est première, elle est de l'ordre du coup de cœur ; et l'apôtre n'hésite pas dans son exorde à chatouiller l'orgueil des Corinthiens, en leur citant l'exemple des Macédoniens, pour qu'eux-mêmes se montrent plus généreux (voir 2 Co 8, 2). Mais ensuite, il inscrit cet appel dans l'horizon ample et vaste de la justice. Cette dernière est de l'ordre du social ; elle renvoie à la solidarité qui selon sa belle étymologie signifie « former un tout ». Seule la justice

parachève le don. Pour affronter la difficile durée, la charité est portée par sa finalité qui est d'« établir l'égalité ».

L'articulation entre l'appel à la spontanéité (2 Co 8, 8) et les arguments de bon sens (2 Co 8, 10-12) a été remarquablement mis en lumière par l'analyse rhétorique de H. D. Betz<sup>43</sup>. Elle appuie nos découvertes anthropologiques : le don assortit tout à la fois à la spontanéité et à la contrainte. L'éthique de la conviction fonde une éthique de la responsabilité.

### 3.4. Apport de 2 Co 8 à notre problématique

#### *Le rendre à Dieu*

Les réformateurs ont dégagé, comme cœur de l'Évangile, la grâce de Dieu qui justifie l'homme pêcheur. Cette proclamation de la justification par la foi replace l'homme dans une juste attitude. La dignité de l'homme ne se joue pas dans ses œuvres<sup>44</sup>. Autrement dit : « Ce n'est pas sa propre activité qui peut transformer l'homme de façon fondamentale. En choisissant pour sauver l'homme la voie de la justification par la foi, plutôt que de réformer son action par des lois, Dieu atteste qu'il ne veut pas confondre l'être de l'homme avec son faire. Il ne tient pas ce que fait l'homme pour insignifiant, mais comme le déclare Luther, polémiquant contre Aristote : "Ce n'est pas en faisant ce qui est juste que nous devenons justes, mais c'est en tant que nous sommes justifiés que nous faisons ce qui est juste." Dieu justifie non notre action, mais notre être »<sup>45</sup>. Ce qui rend possible le don, c'est la grâce divine comprise comme don eschatologique. Lui seul nous ouvre à la reconnaissance qui culmine dans le rendre à Dieu. Cela signifie d'abord et positivement rendre gloire à Dieu, lui donner la place et le rôle qui lui reviennent dans nos vies. Cela implique aussi, de façon libérante, que tout n'est pas de mon ressort, qu'il y a une distance entre la donation de Dieu et le don humain. L'œuvre de grâce conduit à donner ce que l'on peut, parfois au-delà de ce que l'on peut, elle n'obéit plus à la loi.

#### *Le rendre aux hommes*

Le don est par nature antidéterministe, tant pour le donateur que pour le donataire. Il permet à celui qui l'accepte de recevoir de nouvelles chances dans sa vie et à celui qui donne la possibilité d'exister pour au-

---

<sup>43</sup> Voir H. D. BETZ, *Op. cit.*, pp. 79-159.

<sup>44</sup> Comme le signifiera la fin de cet article, cette proclamation ne signifie pas pour autant que les actions, les signes que nous posons, soient méprisables : la foi chrétienne s'inscrit dans l'existence croyante et celle-ci nous ouvre non pas aux œuvres mais à l'action.

<sup>45</sup> Roger MEHL, *Vie intérieure et transcendance de Dieu*, Paris, Cerf, coll. *Cogitatio fidei* 103, 1980, p. 17.

trui. Les équivalences fastidieuses de l'ordre marchand sont cassées. On quitte le monde du calcul mécaniste pour entrer dans une véritable relation. Le don devient signe d'un rapport vivant entre les hommes. La sotériologie de l'apôtre Paul se révèle très pertinente. Car si nous sommes enrichis de la pauvreté du Christ, nous avons la possibilité de nous placer dans une juste position les uns à l'égard des autres. Tout donateur est appelé à devenir aussi demandeur, à se reconnaître comme débiteur. Le rendre implique une attitude juste devant autrui. L'inégalité sociale ne peut être dépassée que si nous acceptons de prendre conscience de notre foncière égalité anthropologique devant Dieu. Par la grâce de Jésus-Christ, tout humain est appelé à donner et aussi à recevoir d'autrui. La dissymétrie liée à l'exercice de la charité est relativisée. Il n'y a plus un être supérieur qui donne avec condescendance, et un être inférieur qui est obligé de recevoir et qui se trouve ainsi lié par une pesante dette de reconnaissance. Reprenons l'exemple extrait du journal imprimé par les S.D.F. ; si l'on ne paie pas le journal, ce n'est pas le bien qui est dévalorisé, mais la valeur de la personne. Lorsqu'un S.D.F. vend un journal, ce que le signifié véhicule est en jeu : le vendeur ne veut pas être un assisté mais vivre du produit de son travail. Il ne veut pas que son activité soit considérée comme un acte gratuit au sens où nous parlons d'acte gratuit pour manifester sa futilité voire son inutilité.

Relevons que le don anonyme revêt une grande valeur, car il se conjugue avec l'idée de discrétion et permet la circulation des biens. « Que ta main droite ignore ce que donne ta main gauche » n'est pas seulement une mise en garde contre le fait de transformer nos dons en œuvres ostentatoires, flattant notre désir de considération ; plus fondamentalement, cette sentence évangélique nous aide à percevoir la nécessité du don dans sa signification la plus haute : le don est créateur, il permet la relation et donc la vie, mais à condition qu'il circule. Je donne à quelqu'un quelque chose et, à son tour, ce quelqu'un, d'une autre manière et en un temps qu'il choisira, l'offrira à une tierce personne. Pour qu'il y ait circulation, il faut qu'il y ait libre circulation et donc non maîtrise du don.

#### 4. L'APPROCHE ECCLÉSIOLOGIQUE

Nous pouvons en guise de synthèse résumer notre problématique sous la forme de trois logiques.

##### 4.1. La logique du manque

Dans la perception de la crise financière de l'Église, il est indéniable que c'est la restriction qui est ressentie d'abord, avec son cortège de réductions de postes et d'amenuisement apparent des possibilités. Cette

logique du manque s'exprime sur le mode de la perte par rapport à un acquis existant ou ayant existé. Elle entraîne des réflexes compréhensibles de peur et de survie, qui valorisent ce qui existe déjà. Elle constitue un frein puissant au changement, car dans la mentalité ambiante « un tiens vaut mieux que deux tu l'auras ». Elle nous pousse également à nous centrer sur les relations immédiates ; ce qui est lointain paraît moins urgent à sauvegarder. La logique du manque limite l'échange.

#### **4.2. La logique de l'équivalence et de la complémentarité**

Cette logique découle de la vision économiciste de notre société, marquée par le donnant – donnant. Un conseiller de paroisse visitait des personnes récemment arrivées dans sa commune ; lorsqu'il a apporté le descriptif de la paroisse et des activités proposées aux nouveaux venus, ce paroissien lui a répondu : « Je ne consomme pas, donc je ne paie pas ». Ce propos illustre fort bien la logique de l'équivalence, signe amer de l'endettement mutuel négatif. Des personnes ne peuvent pas accepter la gratuité, parce qu'elles devraient ensuite rendre quelque chose. La logique de l'équivalence engendre, par des régulations diverses, un jeu à somme nulle : il ne faut rien devoir à personne. Il s'agit d'être quitte. Cette logique est de l'ordre du calcul. La réciprocité stricte constitue son fondement.

#### **4.3. La logique de la surabondance**

Dans les deux billets consacrés à la collecte<sup>46</sup>, la surabondance est un des vocables préférés de l'apôtre Paul. Cet emploi n'est pas accidentel, il fait écho à maints autres passages des Écritures. Le lecteur ne peut être que frappé par la prodigalité de Dieu qui vient bouleverser les déterminismes et les calculs humains. Pour illustrer son ampleur et la diversité des formes que revêt l'abondance divine, donnons quelques exemples. Elle est décrite dans les paraboles dites de la croissance, pour manifester une des caractéristiques du Royaume de Dieu : un grain de blé en produit trente, soixante, voire cent (Mt 13, 8), et une minuscule graine de moutarde devient un arbre si grand que les oiseaux peuvent s'y nicher (Mt 13, 32). Les récits de miracles, et nous pensons ici particulièrement au récit de la multiplication des pains, éclairent aussi à leur manière cet excès de biens offerts par Dieu : après que la foule a été rassasiée, il reste du pain et des poissons (Mc 6, 30-44 et parallèles). Dans un tout autre registre, Paul déploie sa théologie de la surabondance : « Si la faute d'un seul a entraîné la mort des autres, à plus forte raison la grâce de Dieu et le don de cette grâce venant d'un seul – Jésus-Christ – ont-ils abondé pour les

---

<sup>46</sup> Dans notre seul billet, elle apparaît plus de quatre fois. Pour s'en convaincre le lecteur pourra relire 2 Co 8, 2.7.14.

autres » (Rm. 5, 15). L'expression *πολλῶ μᾶλλον* (à combien plus forte raison) donne le sens de la mesure divine qui vient briser la détermination du péché<sup>47</sup>.

Ce qui frappe en relisant les Écritures et en particulier le premier billet sur la collecte, c'est que la logique de la surabondance jaillit dans la logique du manque : au milieu des multiples détreesses qui les ont éprouvés, leur joie surabondante et leur pauvreté extrême ont débordé en trésors de libéralité... (voir 2 Co 8, 2-3).

## CONCLUSIONS

Pour que le service gratuit ait un sens, il doit s'inscrire du point de vue réformé non dans le registre de l'œuvre, mais dans celui de l'action. L'acte ecclésiastique comporte cette capacité de ne pas disjoindre parole et action. La parole est le commentaire nécessaire de l'action. L'action authentifie la parole, elle lui donne sa dimension d'incarnation véritable. En célébrant un service funèbre, par exemple, le ministre manifeste de façon tangible son désir d'accompagner des vivants touchés par le deuil.

H. Arendt<sup>48</sup> distingue l'action à la fois du travail et de l'œuvre. Le travail exprime la nécessité de « survivre », l'œuvre est la dimension de la réalisation personnelle, avec le prestige et toutes les dérives de glorification qui lui sont liées, entre autres pour asseoir sa position sociale. Quant à elle, l'action témoigne de la volonté d'agir d'abord pour le monde de façon désintéressée. Elle n'est pas quantifiable, à l'inverse du travail et de l'œuvre. La gratuité de l'action a autorité pour augmenter le monde. Un geste, un regard, une parole prononcée à bon escient peuvent changer le cours de l'existence de mon prochain, même si cela reste de l'ordre de l'insaisissable. Bien sûr, le service que rend le pasteur fait partie du travail pastoral. Mais en le considérant comme une action, nous délivrons le ministère ecclésial d'une conception fonctionnaliste, qui risque de nous entraîner dans une dérive utilitariste. Si nous nous plaçons de ce point de vue, nous perdons l'esprit de la chose échangée. La référence tierce, si nécessaire à la compréhension même de l'acte, est gommée. Si quelqu'un disait : « Je vous paie pour que vous baptisiez mon enfant », il faudrait protester énergiquement, car les pasteurs ne sont pas payés pour fonctionner, mais ils sont mandatés pour que les parents réalisent ce que le baptême signifie et implique. Le problème inhérent aux services rendus ne vient pas de ce que nous accomplissons ; les objections naissent de ce que nous ne trouvons plus de sens à ce que nous faisons. Retrouver des

<sup>47</sup> Voir P. RICŒUR, « L'image de Dieu et l'épopée humaine », art. cit., p. 122.

<sup>48</sup> Voir Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, trad. Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy (Pocket), coll. Agora, 1994, pp. 231-314.

raisons fortes qui légitiment l'engagement au service d'une Église de multitude devient alors nécessaire et urgent. Une réflexion sur la signification théologique de l'action nous y aide, car cette dernière ne révèle pas ce que nous faisons, mais elle peut dire qui nous sommes et au nom de qui nous agissons.

Nous l'avons vu au cours de cette étude, les difficultés qui militent contre les signes institutionnalisés de la gratuité sont nombreuses. Pour mémoire, je rappelle les principales : ambiguïté du signe, nécessité du rendre, environnement culturel et idéologique marqué par une logique du donnant – donnant. Faut-il alors facturer les services rendus par l'Église, plus particulièrement les actes ecclésiastiques ? Cette imposition permettrait-elle d'atténuer la crise financière, tout en offrant la possibilité d'un « rendre » qui soit équitable ? Si oui, le sentiment légitime de reconnaissance des ecclésiastiques serait-il comblé et la dette des paroissiens soldées ?

Je réponds non et j'aimerais légitimer cette position à l'aide d'arguments que j'expose en commençant par ceux qui relèvent de l'attestation de la grâce divine.

- Il me paraît impossible pour une Église de se cantonner dans la logique de la réciprocité stricte ; elle y perdrait sa spécificité. Si nous voulons attester la grâce divine, il faut que d'une manière ou d'une autre, notre position ne puisse être assimilée à un service payant qui implique un strict donné – rendu. Les gens qui sont éloignés de l'institution ecclésiale ne demandent finalement que cela : pouvoir payer le service reçu pour être quittes. Entrer dans ce jeu signifierait pour nous renoncer à interpeller les personnes rencontrées sur les origines ultimes de l'acte de « recevoir », ainsi que sur les implications de celui de « rendre ». Or, comme nous l'avons vu, le « rendre » doit permettre d'entrer dans un réseau de relations, qui ne se limitent pas à la rencontre entre un officiant et une famille. À ceux qui recourent à nos services, il faut adresser un appel à la liberté et à la responsabilité, pour qu'à leur tour ils le répercutent plus loin et qu'ils s'ouvrent aux prochains et aux lointains.

- En se plaçant dans une logique commerciale, la liberté de parole risque de faire naufrage. Selon le principe du client roi, les pasteurs risqueraient de devenir les otages des demandeurs. L'avantage du système ecclésial actuel, même s'il contredit radicalement le *Zeitgeist*, est qu'il ne referme pas le rite sur lui-même. Ce dernier n'appartient pas seulement à celui qui le paie ; il n'est pas seulement un geste privé, mais doit comporter un aspect social.

- Je crains pour ma part que si l'on se place sur le terrain de l'offre et de la demande, on n'en arrive subrepticement à réintroduire une différenciation de traitement dont la coutume des différentes « classes » dans les enterrements demeure un cuisant souvenir. Car si l'on se place dans la perspective de la logique marchande, on ne voit pas pourquoi on refuse-

rait des prestations spéciales à ceux qui le demanderaient et qui seraient prêts à les payer en espèces sonnantes et trébuchantes. Au creux de l'inégalité sociale et financière actuelle, il me paraît essentiel de manifester en actes que l'Église proclame l'égalité foncière devant Dieu, et donc devant la vie et la mort. (On mentionnera au passage que la question d'argent n'est pas à négliger : elle est une des raisons qui motivent un service funèbre célébré dans l'intimité, car ce mode de faire restreint le nombre de personnes participant à l'agape qui suit le service).

- La réciprocité stricte du paiement de l'acte brise la spirale du don et prive l'Église de sa capacité d'interpellation pour un vrai partage. Comme le montre Paul, ceux qui sont au loin doivent aussi pouvoir bénéficier de nos richesses : la communion avec les lointains fait partie de l'être même de l'Église.

- Les pasteurs émettent souvent des réserves face à une imposition des actes ecclésiastiques en arguant du fait que nous retomberions dans la conception qui a légitimé les indulgences. Cet argument paraît solide, bien que la compréhension du péché et de la pénitence ne soit plus la même qu'au temps des réformateurs. L'enjeu qui a motivé la querelle des indulgences demeure actuel. Cette pratique laissait croire que l'on pouvait se fier plus à ses possibilités humaines qu'à l'amour et à la puissance de Dieu. Accepter un paiement direct d'un acte pastoral induirait une compréhension faussée de la condition de chrétien.

- En plus des raisons théologiques évoquées ci-dessus, l'imposition des actes ecclésiastiques offrirait une embellie financière de courte durée. Entrer dans le monde de la loi de l'offre et de la demande signifierait aussi se placer sur le terrain de la concurrence. Dans le cas des services funèbres, il n'est pas évident que ce ministère d'accompagnement reste l'apanage des Églises. À terme, les rentrées risquent de s'avérer aléatoires. De plus, au niveau des effets indirects, les Églises séparées de l'État ne pourraient plus légitimer leurs moyens de perception par le biais des contributions facultatives. Le fait d'instaurer un nouveau système contribuerait à brouiller d'avantage les cartes.

- Ce qui précède ne signifie pas qu'il faille renoncer à la clarté. Une Église ne doit pas à avoir honte de demander ; elle ne doit pas se lasser de dissiper les malentendus. Elle peut manifester qu'elle ne vit pas de l'air du temps, elle ose suggérer, voire rappeler qu'elle vit de la contribution ecclésiastique volontaire. Cette manière de faire qui est de mise dans le canton de Neuchâtel me paraît judicieuse. Il faut oser en tirer les conséquences. L'impôt ecclésiastique facultatif peut engendrer un sentiment d'injustice envers ceux qui s'en acquittent : ils paient pour les autres. Nous devons donc accepter, dans la situation actuelle, que certains chrétiens plus engagés soient au service d'une multitude moins concernée par le rayonnement de l'Église.

En conclusion, la logique de l'équivalence me semble incompatible avec l'Évangile. L'accepter signifierait se soumettre au règne de la loi et se fermer à l'imprévisible de la grâce. Les possibles sont supprimés, broyés par une logique du calcul. Au contraire, la référence à l'Écriture nous appelle à vivre de la logique de la surabondance. Au creux même de nos manques, nous pourrions alors donner selon nos moyens et même au-delà de nos moyens, en toute spontanéité (voir 2 Co 8, 2). Nous expérimentons que les services « gratuits » ont un coût, mais surtout qu'ils sont d'un grand prix. Ils peuvent attester l'inattendu et l'imprévu de la grâce, ils peuvent devenir des signes de la surabondance de la grâce de Dieu dans ce monde. Car la mesure de Dieu est justement « une bonne mesure, tassée, secouée, débordante qu'on versera dans le pan de votre vêtement » (Lc 6, 38). La bonne mesure, c'est la règle de mesure qui se brise, la vérité ultime de Dieu qui casse la logique de l'équivalence mise en place par les humains. C'est à ce prix, comme nous y invite P. Ricœur dans la citation qui ouvre cet article, que nous pourrions « poser des signes sur la scène du monde ».



## UN PROBLÈME PARTIELLEMENT THÉOLOGIQUE : LA RÉTRIBUTION DES ECCLÉSIASTIQUES

par Bernard REYMOND

Les restrictions financières auxquelles doivent faire droit, les unes après les autres, les Églises de Suisse romande incitent à se poser une fois de plus le problème de la rétribution (du salaire) des ministres – pasteurs, diacres ou autres. Comment concevoir cette rétribution, comment l'évaluer ? Dans un premier temps, pour éviter de trop compliquer le problème, nous nous occuperons essentiellement des revenus strictement pastoraux et ne ferons allusion qu'en fin de parcours à la rétribution d'autres ministères.

### DU NOUVEAU TESTAMENT À L'ÈRE CONSTANTINIENNE

Le problème n'est pas nouveau. Dans les épîtres pauliniennes déjà apparaissent deux types de solution : Paul rappelant d'une part aux chrétiens de Corinthe que, pour survivre, lui et ses compagnons n'ont pas hésité à « travailler de leurs propres mains » (1 Co 4, 12) et qu'il leur a « annoncé l'Évangile gratuitement » et « sans être à charge à personne » (2 Cor 11, 8-9 – dans ce second cas il est vrai grâce au « salaire » que d'autres Églises lui ont versé), et d'autre part que les serviteurs de l'Évangile ont eux aussi « le droit de manger et de boire » (1 Co 9, 4), donc de recevoir une compensation matérielle de ceux auprès desquels ils œuvrent pour le Seigneur, cela au nom d'un argument d'origine vétér testamentaire repris en 1 Tm 5, 18 : « Tu n'emmuselleras pas le bœuf qui foule ton grain » (Dt 25, 4). Mais aucune indication du N.T. ne permet de déterminer si les titulaires des divers ministères qui y sont mentionnés recevaient une rétribution ou non ; nous pouvons seulement supposer que, très vraisemblablement, la plupart d'entre eux, y compris les *episcopi*, étaient des bénévoles.

Mais dès le moment où l'on est passé des « charismatiques itinérants » décrits par Gerd Theissen<sup>1</sup> à un corps de ministres plus stables, parce qu'ils étaient attachés au service de communautés résidentes, le principe même d'un soutien matériel régulier à ces ministres pour leur permettre de s'adonner entièrement à leur tâche doit s'être imposé progressivement comme une sorte de règle allant de soi. L'importance de ce soutien et la manière dont il leur était dispensé devaient varier beaucoup d'un endroit à l'autre ; tout donne toutefois à penser que, dans la plupart des cas, cette contribution prenait la forme de biens en nature. Le fait que des prêtres mendiants et vagabonds aient parfois pris la relève des charismatiques itinérants ne change rien au principe de tels soutiens matériels puisque, pour subsister, ils comptaient finalement sur la charité publique.

La constantinisation du christianisme a eu pour conséquence d'asseoir encore mieux cette règle : jouissant d'une position analogue dans son ordre à celle des préfets dans le leur, les évêques bénéficiaient vraisemblablement d'une situation matérielle équivalente à la leur, et les curés de paroisse, prenant le relais des prêtres préchrétiens, doivent avoir hérité de sources de revenus plus ou moins identiques.

#### DISPARITÉS MÉDIÉVALES

L'instauration progressive d'une règle n'entraîne toutefois pas la mise en place d'une régulation au sens où nous l'entendons aujourd'hui quand nous prenons des mesures pour que tous les membres d'un corps de métier jouissent de revenus comparables. Jusqu'à l'aube des temps modernes, l'histoire des Églises est jalonnée, entre autres, de problèmes très concrets tenant aux disparités de revenus entre les ecclésiastiques attachés au service d'une même Église locale, d'un même diocèse. Ces problèmes n'ont d'ailleurs pas complètement disparu de notre horizon. Les Églises d'Afrique auraient beaucoup à nous en dire sur ce point – et nous savons quelles différences salariales parfois importantes existent entre les Églises cantonales de Suisse, voire entre les différentes paroisses de certains cantons alémaniques.

À la veille de la Réforme, suite à l'évolution des usages ecclésiastiques, le corps sacerdotal de l'Église occidentale en vint à être formé de tout un prolétariat ecclésiastique à côté d'un corps sacerdotal richement doté : des évêques ou des curés de grandes paroisses jouissaient de revenus leur permettant de mener un grand train de vie, tandis que de nombreux prêtres n'étaient parfois affectés au service que d'un seul autel pour y célébrer des messes votives. Aussi ce bas clergé se livrait-il volontiers, pour subsister, à toutes sortes d'activités annexes ou de petits commerces

---

<sup>1</sup> *Histoire sociale du christianisme primitif*, Genève, Labor et Fides, 1996, pp. 17 ss.

plus ou moins douteux. Ni l'arrivée du protestantisme ni les réformes consécutives au Concile de Trente ne suffisent d'ailleurs à régler la question au sein de l'Église romaine : à la Constituante de 1789, le bas clergé fit cause commune avec le tiers-état, ce qui était une manière de mettre en cause les privilèges matériels du haut clergé<sup>2</sup>.

#### LES RÉVISIONS DE LA RÉFORME

L'un des premiers soucis de la Réforme, dans nos régions en tout cas, fut de mettre de l'ordre dans cet aspect de la vie ecclésiastique. En fermant les couvents et en supprimant les bénéfices attachés au fait de dire des messes fondées par des corporations ou par des particuliers, on réduisit considérablement le nombre des ecclésiastiques à temps plein. Mais cette réorganisation de la vie ecclésiastique sous l'angle des emplois professionnels ne toucha pas, ou fort peu, au système du quadrillage paroissial du territoire ; il avait dès le haut Moyen Âge fait la preuve de son efficacité tant sous l'angle de la mission que sous celui de la pastorale. Considérée sous cet angle, la Réforme n'a fait le plus souvent que remplacer les curés par des pasteurs<sup>3</sup>.

Le fonctionnement et le montant des rétributions qui devaient permettre à ces pasteurs de vivre n'en furent pas moins entièrement revus. Sauf erreur, aucune enquête historique n'a encore inventorié systématiquement cet aspect des choses et je n'ai ni la prétention, ni le temps, ni les moyens de combler cette lacune. Je dois à cet égard me contenter comme tout un chacun d'informations lacunaires, de souvenirs de lectures et de suppositions que je tiens pour parfaitement plausibles.

Les anciens bénéfices ecclésiastiques, en particulier ceux des chanoines et des évêques, furent évidemment supprimés. En revanche, il semble que dans la plupart des paroisses les revenus des curés, moyennant certaines adaptations, furent transférés sur les pasteurs. Ceux qui étaient manifestement trop élevés furent très vraisemblablement révisés à la

---

<sup>2</sup> La Contre-Réforme avait eu pour dessein de parer aux défauts de cette disparité matérielle. En fait elle entraîna, par une sorte de surimposition, l'action d'ordres religieux assidus à mettre son programme en oeuvre, surtout dans les villes, mais elle ne réussit pas à masquer « la présence plus ancienne et parfois plus visible de riches chanoines et de multiples confréries » (Claude LANGLOIS, « Les croisades du XIXe siècle », in *Urbanisme*, 291/nov.-déc. 1996, p. 57). En France, c'est la Révolution qui eut raison de cette situation d'un clergé à deux niveaux.

<sup>3</sup> La fonction était finalement la même : prendre soin (avoir « cure ») de la population sur un territoire donné ; seule la manière de l'assumer a changé, parce qu'elle aussi a été « réformée ». C'est la raison pour laquelle, dans les pays germanique, le terme antérieur de *Pfarrer* est resté inchangé (en français, on aurait tout aussi bien pu continuer à appeler les pasteurs du nom de « curés ») et, dans la majeure partie de la Suisse romande, les demeures pastorales s'appellent toujours des « cures ».

baisse, et ceux qui étaient trop modestes doivent avoir été revalorisés, mais peut-être avec moins d'empressement.

En Suisse, l'un des premiers soucis des autorités semble avoir été de doter les pasteurs de logements dignes de leur fonction. Même si de nombreux curés, jusque là, avaient vécu au vu et au su de tous avec leur servante comme concubine et entourés de leurs enfants communs, la nouveauté de la Réforme fut qu'il s'agissait désormais de loger une famille pastorale, en tout bien tout honneur. Une étude de Monique Fontannaz sur les cures vaudoises<sup>4</sup> montre même, dans le Pays de Vaud, les Bernois appliquèrent dans ce domaine une politique visant à faire de la maison du pasteur l'une des plus importantes de la localité et, partant, à inscrire ainsi d'autant mieux dans les esprits l'idée que le pasteur était l'un des personnages importants de la vie sociale. Cette politique se vérifie dans d'autres régions. Dans les régions majoritairement protestantes, cette politique architecturale s'est d'ailleurs poursuivie quasiment jusqu'à la veille de la première guerre mondiale<sup>5</sup>.

#### REVENUS EN NATURE ET EN ESPÈCES

À la campagne, ces cures ou presbytères étaient toujours accompagnés d'un terrain dont le rendement (arbres fruitiers, jardin potager, éventuellement vigne ou pâture pour le cheval, etc.) représentait une partie des revenus pastoraux. Certaines de ces cures étaient même assorties de tout un domaine agricole, ce qui pouvait poser des problèmes de gestion quand le pasteur était d'origine urbaine ou quand, issu de la campagne, il en venait à reprendre des habitudes de paysan. Si l'on y ajoute les problèmes matériels que pouvait poser l'obligation de vivre dans des demeures aux dimensions parfois très respectables, on comprend la charge que pouvait représenter pour les pasteurs l'entretien de tout un train de vie, avec domestiques de campagne aussi bien que de maison. Ils devaient donc bénéficier de revenus supplémentaires, dont une partie était en nature, l'autre en espèces.

Les revenus en nature étaient faits de produits de la région. Les pasteurs recevaient ainsi une certaine quantité de bois, de céréales, de vin, etc. Le volume de ces redevances dépendait presque toujours des conditions climatiques et pouvait diminuer beaucoup les années de disette. Mais

---

<sup>4</sup> Monique FONTANNAZ, *Les Cures vaudoises*, Lausanne, Bibliothèque Historique Vaudoise, 1986. Voir aussi Martin GREIFFENHAGEN (éd.), *Das evangelische Pfarrhaus. Eine Kultur- und Sozialgeschichte*, Stuttgart, Calver, 1984.

<sup>5</sup> C'est ce que montre très bien pour le Palatinat (région de tradition réformée) Friedhelm HANS, « Das pfälzische Pfarrhaus im Wandel der Zeit », in *Der Turmhahn, Blätter vom künstlerischen Schaffen und Bauen in der pfälzischen Landeskirche*, Speyer, 1992/3-4.

il arrivait aussi qu'il excédât les besoins du seul ménage pastoral. Le pasteur devait alors s'arranger pour en tirer quelque profit. Les *Ordonnances pour les églises*<sup>6</sup> du Pays de Vaud édictées à Berne en 1758 contiennent à cet égard une disposition très révélatrice de cette situation : « Soigneux à éviter tout ce qui peut être une occasion de scandale que [les ministres] ne fassent point de leurs maisons des tavernes, en vendant le vin de leur pension. Ils ne peuvent en acheter pour le revendre, et Nous ne voyons pas même avec plaisir qu'ils vendent ainsi le vin de leur pension, ou celui de leur crû, dans leur cure. Cela ne peut être excusable que dans certains lieux, où le besoin le demande et l'autorise. Dans ce cas encore, ils doivent veiller qu'il ne se commette point d'excès »<sup>7</sup>.

Les revenus en espèces devaient permettre aux pasteurs d'assumer les frais d'une existence qui, du fait des activités intellectuelles ou culturelles qui la caractérisent, ne pouvait être exactement celle de leurs paroissiens campagnards. En ville, de tels revenus compensaient l'absence de biens fonds attachés à la demeure pastorale. Quand, toujours en milieu urbain le pasteur devait se loger par ses propres moyens, il recevait une compensation d'ordre financier. Tous les indices convergent pour vérifier que, pour l'époque, les revenus pastoraux se situaient relativement haut dans l'échelle des salaires. Vers 1830, dans le canton de Vaud, ils étaient encore suffisamment élevés pour situer les pasteurs « au sommet de l'échelle sociale »<sup>8</sup>, du moins dans la catégorie des personnes tributaires d'un salaire ; seuls les membres du gouvernement cantonal et les receveurs de l'État avaient droit à une rétribution supérieure à la leur. À titre de comparaison, en 1829 et toujours dans le canton de Vaud, le salaire annuel d'un pasteur était en moyenne de 1'200 francs, celui d'un instituteur de 200 francs seulement<sup>9</sup>. La situation ne devait pas être bien différente dans les autres cantons protestants de Suisse.

---

<sup>6</sup> « Église » signifie ici « paroisse ».

<sup>7</sup> Louis JUNOD, *La double vie du pasteur Berne*, Lausanne, Payot, 1980, a détaillé le cas d'un pasteur qui commettait justement de tels « excès ». La recommandation de Leurs Excellences n'était donc pas sans fondement, bien que l'expression leur « déplaisir » semble avoir été sans aucun effet. Henri VUILLEUMIER rapporte que le doyen Leresche (= premier pasteur de Lausanne) avait l'habitude, année après année, de « mettre son vin en pension » par voie d'annonce dans le journal local ; « si le vin était de bonne qualité, les amateurs ne faisaient pas défaut » (*Histoire de l'Église réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois*, vol. IV, Lausanne, Concorde, 1933, – voir pp. 66ss. pour plus de détails sur les revenus matériels des pasteurs vaudois sous le régime bernois).

<sup>8</sup> Gérald ARLETTAZ, *Libéralisme et société dans le canton de Vaud 1814-1845*, Lausanne, Bibliothèque historique vaudoise, 1980, p. 173.

<sup>9</sup> ARLETTAZ, *op. cit.*, p. 105, a calculé que les dépenses de l'État pour les cultes (essentiellement les salaires pastoraux) se montaient en 1829 à 22,5 % du budget cantonal, celles pour l'instruction publique à 6 % et pour la police à 7,8 %.

## DIFFICULTÉS D'ORDRE MATÉRIEL

Cela ne signifie toutefois pas que les pasteurs aient toujours roulé sur l'or. Il y avait d'abord des différences de revenus d'une paroisse à l'autre. Vuilleumier avait relevé que, pour le canton de Vaud, « le montant total du traitement annuel, évalué approximativement en florins au taux moyen du prix des denrées, variait considérablement d'un poste à l'autre »<sup>10</sup>. Aussi l'une des raisons qui pouvaient pousser un pasteur à changer de paroisse était-elle toute matérielle : « On conçoit qu'en de telles conditions économiques et étant donné de pareilles inégalités de traitement [entre paroisses], il se soit établi de bonne heure une sorte de classification des cures, en rapport avec l'avancement des ministres par rang d'ancienneté »<sup>11</sup>.

L'inflation des revenus pouvait d'autre part mettre les pasteurs dans un embarras matériel certain. Ce fut par exemple le cas dans les Grisons vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle : de nombreuses communes rechignaient depuis des décennies à réadapter, en dépit de l'inflation, les salaires qu'elles étaient tenues de verser aux pasteurs. Aussi le Synode des Liges grises (c'est-à-dire, dans ce canton, la compagnie des pasteurs) en vint-il à décider une véritable grève des services pastoraux : dans les communes qui refuseraient d'adapter au coût réel de la vie, dans un délai donné, le salaire qu'elles devaient assurer au pasteur, ce dernier avait l'interdiction d'accomplir quelque acte ecclésiastique que ce soit, à l'exception des services funèbres, cela jusqu'à satisfaction de la revendication synodale. Et pour mettre les pasteurs à l'abri de toute faiblesse envers les autorités locales dont ils dépendaient financièrement, cette interdiction était assortie de la menace d'exclusion du corps pastoral au cas où l'un des intéressés ne s'en tiendrait pas à la décision du Synode. Le résultat ne se fit pas attendre : toutes les communes se mirent en règle dans le délai prescrit – ce qui est un indice intéressant de l'importance que la société attribuait alors à la fonction pastorale<sup>12</sup>.

Dans le même ordre d'idée, Robert Centlivres<sup>13</sup> a signalé la situation matérielle très difficile dans laquelle se sont trouvés les pasteurs vaudois au temps de la République helvétique (1798-1803) du fait que les dîmes et redevances avaient été supprimées, mais sans être remplacées par un impôt pour alimenter les caisses de l'État. Ils ne reçurent aucun salaire pendant près de dix-huit mois, mais sans trop s'en plaindre ; pour la plu-

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p. 66.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, p. 67.

<sup>12</sup> On se demande si l'éventualité d'une grève d'ecclésiastiques aurait aujourd'hui le même retentissement !

<sup>13</sup> *L'Église réformée vaudoise de 1798 à 1803*, Lausanne, Bibliothèque Historique Vaudoise, 1975, pp. 64 ss.

part, ils continuèrent à assurer leur ministère avec dignité, tant était grave la situation matérielle dont souffrait alors l'ensemble de la population.

Dernière disparité bien réelle : entre les pasteurs fortunés et ceux qui ne l'étaient pas. Cette différence existe encore aujourd'hui. Mais à l'époque elle pouvait avoir des conséquences nettement plus discriminantes, ainsi qu'en témoigne cette remarque de Pierre Roques, pasteur de l'Église française de Bâle, à propos de certains de ses jeunes collègues : « Ils n'ont pas toujours toute la prudence possible, dans les mariages qu'ils contractent. N'écoutans que leur passion, ils ne réfléchissent pas, que n'ayant que peu ou point de bien, s'ils prénent une personne, qui en soit dépourvûë, ils s'exposent volontairement à vivre misérables, & à avoir besoin du secours d'autrui ; bien loin d'être en état d'en accorder aux nécessiteux. Même, il y en a plusieurs qui entrent, trop tôt, dans l'état du mariage ; de là vient, d'un côté, que leurs études en souffrent ; & de l'autre, qu'avant qu'il aient un bénéfice médiocre, ils se trouvent une famille sur les bras »<sup>14</sup>.

#### CHANGEMENTS DE LOGIQUE SALARIALE

Les chiffres cités ci-dessus montrent combien les traitements pastoraux correspondaient encore, au début du XIXe siècle, à l'image qu'on se faisait de la religion et de son rôle au siècle précédent – une image conforme à l'un des thèmes dominants de la prédication du pasteur neuchâtelois Jean-Frédéric Ostervald : la religion est « la chose la plus importante de toutes, la seule importante, la seule nécessaire »<sup>15</sup>. C'est probablement au nom de cette même vision de la fonction pastorale que, au moment où Napoléon décida de faire bénéficier les pasteurs, tout comme les curés, d'un salaire versé par l'État, les protestants n'hésitèrent pas à demander pour les trois pasteurs de Paris un traitement annuel de 6'000 francs ; les services de l'empereur ne leur en accordèrent que 3'000, mais c'était déjà plus du double de ce que recevaient les curés<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> *Le Pasteur évangélique ou Essais sur l'excellence et la nature du St. Ministère ; sur ce qu'il exige de ceux qui en sont revêtus, & sur les Sources du peu de progrès que fait, aujourd'hui, la Prédication de l'Évangile*, Bâle 1723, p. 326. Cet ouvrage de 559 pages est la principale théologie pastorale du XVIIIe siècle en français.

<sup>15</sup> *Douze sermons sur divers textes de l'Écriture sainte*, Genève 1722, p. 12. J'ai déjà cité ce texte à propos de l'importance prise par l'architecture des temples dans *L'architecture religieuse des protestants*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 110.

<sup>16</sup> Chiffres cités par Daniel ROBERT, *Les Églises réformées en France (1800-1830)*, Paris, P.U.F., 1961, p. 103. Il signale que « le régime concordataire, dans l'Église Catholique [était] d'esprit aristocratique ou méditerranéen : évêques bien dotés, clergé paroissial pauvre ». Les 6'000 francs demandés (mais non accordés) pour les pasteurs de Paris étaient donc l'équivalent d'un salaire plus épiscopal que paroissial. Pour le reste de la France, un arrêté de 1804 fixa à 2'000 francs le traitement des pasteurs dans les com-

Cette allusion à la situation française nous fait entrer de plain pied dans la perspective d'une logique salariale différente de celle qui avait prévalu jusqu'à la fin de l'ancien régime. En France, en effet, la fonction pastorale, du point de vue matériel, repartait pour ainsi dire à zéro et les traitements versés aux pasteurs n'étaient assortis ni d'autres avantages, ni de redevances en nature. C'est la même logique qui a fini par s'imposer progressivement dans la plupart des cantons suisses, en particulier dès le moment où cessèrent presque entièrement<sup>17</sup> les rétributions en nature et où il fut entendu que les pasteurs devaient s'acquitter d'un loyer, même modeste, pour l'usage du logement de fonction qui leur était attribué<sup>18</sup>. Cette logique-là est celle des salaires de la fonction publique, calculés entièrement en espèces, selon un barème qui les étage les uns par rapport aux autres.

Or, de même que l'on constate une diminution constante, depuis le début de notre siècle, de la visibilité des cures ou presbytères<sup>19</sup>, jusqu'à les construire de telle sorte qu'elles ne distinguent plus du tout des maisons alentour ou à les remplacer par des appartements de fonction en immeubles locatifs, de même les traitements pastoraux ont rétrogradé dans l'échelle des salaires. C'est évidemment le cas, de manière parfois criante, dans les Églises séparées de l'État ; mais ce l'est aussi, même si c'est dans une proportion moindre, dans celles où ces salaires continuent d'émarger aux finances publiques. Nous allons y revenir, car cette rétrogradation pose un problème devenu toujours plus délicat à résoudre : compte tenu de ce qu'est sa fonction, quel est le « juste salaire » pour un pasteur, quels sont les critères théologiques ou autres qui peuvent permettre de le fixer ?

#### ALEXANDRE VINET : UNE AUTRE VISION DES CHOSES

Jusqu'ici, nous sommes restés dans la perspective générale des conceptions héritées des siècles précédents, même si elles ont subi plusieurs adaptations. Mais le Réveil a introduit dans le débat une tout autre

---

munes de plus de 30'000 habitants, à 1'500 francs dans les communes entre 5'000 et 30'000 habitants, à 1'000 francs dans les communes de moins de 5'000 habitants.

<sup>17</sup> La nuance est nécessaire : pendant longtemps, le fait de pouvoir habiter dans une cure fut considéré comme un avantage matériel de taille. Aujourd'hui, l'obligation d'y résider est au contraire souvent ressentie comme une charge supplémentaire, en particulier par les maîtresses de maison.

<sup>18</sup> Toutes les Églises protestantes de la francophonie ne se sont pas ralliées à cette solution qui prévaut depuis longtemps dans le canton de Vaud. Les Églises qui considèrent la gratuité du logement de fonction comme une part du traitement pastoral versent une compensation en argent aux pasteurs contraints de se loger par leur propres moyens, ce qui revient pratiquement au même.

<sup>19</sup> Voir l'article de F. HANS, cité supra, sur les cures protestantes du Palatinat.

manière d'envisager cette question des salaires pastoraux. La formulation la plus claire et la plus mordante s'en trouve sous la plume d'Alexandre Vinet dans son premier traité destiné à prôner la séparation de l'Église et de l'État. Pour lui, l'union de ces deux entités était carrément adultérine<sup>20</sup> et il y voyait une des causes majeures des faiblesses spirituelles qui affectaient les Églises protestantes. Ces faiblesses semblent l'avoir surtout frappé dans la personne des pasteurs : « La qualité de fonctionnaire public dénature souvent le caractère du pasteur [...] Dans le système de la religion de l'État, la profession d'ecclésiastique est une ressource, et une ressource commode. Si elle n'ouvre pas une brillante perspective, elle offre à la médiocrité même une existence assurée ; elle devient un genre d'industrie précieux, le plus facile à exploiter »<sup>21</sup>.

Le remède, il le voyait précisément dans le tarissement de cette source de revenus : « Dans le système opposé [i.e. celui de la séparation], la vocation intérieure a le dessus. Celui-là seul s'enrôle parmi les soldats de Jésus-Christ, qui se sent du goût pour les travaux de cette milice sacrée [...] À des âmes élevées et sensibles, les fonctions de prêtre ne paraîtraient-elles pas d'autant plus belles et plus attrayantes, qu'aucun avantage temporel n'y serait attaché ? Dès lors, le candidat au sacerdoce n'est plus un futur copartageant du fonds assigné aux dépenses ecclésiastiques de l'État ; c'est un futur missionnaire, un évangéliste, un confesseur, un apôtre. Certes, ou je me trompe fort, ou il y aura peu de mauvais ecclésiastiques ; car celui qui se mettra sur les rangs pour l'être est d'avance un bon ecclésiastique, pour ce qui concerne les sentiments et la foi »<sup>22</sup>.

Cette argumentation ne cesse d'avoir du succès. C'est la version savante d'une opinion qui semble très répandue, en tout cas dans les régions où les pasteurs continuent de bénéficier de salaires versés par l'État ou dépendant de la perception d'un impôt ecclésiastique obligatoire : « Rétribuons moins bien les pasteurs, rendons leur situation matérielle moins assurée, ils n'en seront que meilleurs ». Est-ce bien certain ? Quelques remarques critiques, bien qu'un peu terre-à-terre, sont ici nécessaires :

1° Lorsqu'il écrivait ces lignes, Vinet ne courait pas grand risque : professeur de français à Bâle, dûment rétribué par les finances publiques,

---

<sup>20</sup> « ... les relations qu'on a établies entre l'État et la religion [...] sont adultères et funestes » (*Lettre* du 8.2.1824). Pour un examen plus détaillé de la position de Vinet, voir mon essai *À la redécouverte d'Alexandre Vinet*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1990, pp. 84 ss.

<sup>21</sup> *Mémoire en faveur de la liberté des cultes*, rééd. Lausanne, Payot, 1944, pp. 224-225. À noter que le principal adversaire de Vinet sur la question de la séparation de l'Église et de l'État, Henry Drucey, n'avait pas du corps pastoral vaudois une opinion bien meilleure sur ce point particulier.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 225-226.

il se trouvait dans une situation qui le mettait à l'abri des conséquences financières qui auraient pu être liées à une éventuelle, mais à ce moment-là fort improbable, séparation de l'Église et de l'État. En d'autres termes, il caressait un rêve, mais sur le dos d'un corps pastoral dont il ne se résolut jamais à assumer concrètement le ministère, même s'il a laissé derrière lui l'une des plus lues parmi les théologies pastorales d'expression française.

2° Comment Vinet concevait-il la situation matérielle de ces pasteurs privés de revenus réguliers ? Les voyait-il dépendre entièrement de la générosité de leurs paroissiens ? C'est bien possible. Mais un peu de réalisme aurait dû le mettre en garde. Comment n'a-t-il pas vu que ces pasteurs pourraient dépendre du bon vouloir des familles aux revenus les plus élevés, donc de celles qui seraient le plus susceptibles de se ménager la compréhension des pasteurs envers les exigences de la fortune ?

3° Vinet n'avait que 28 ou 29 ans lorsqu'il écrivit les lignes citées ci-dessus. Quand, vingt ans plus tard, en 1845-47, il s'est trouvé confronté au problème très réel posé par la situation des pasteurs vaudois mis à pied par le gouvernement Druey, et par la nécessité de faire fonctionner une Église libre séparée de l'État, il s'est vite rendu compte de la nécessité d'assurer à ces hommes chargés de famille des revenus leur permettant de continuer à vivre, même plus modestement qu'auparavant. Vinet, il est vrai, est mort trop tôt (1847) pour participer directement à la gestion de ce problème. Mais il a bien fallu, ensuite, que les responsables de l'Église libre, comme ceux de toutes les Églises qui sont passées par une séparation du même ordre, trouvent les moyens d'assurer des revenus réguliers à leurs pasteurs. Bien qu'ils ne s'en soient jamais plaints, ils durent bien vite prendre conscience de la distance séparant l'ancien rêve de Vinet des réalités pastorales auxquelles ils avaient à faire.

4° Si Vinet avait vécu assez longtemps, il aurait probablement déchanté de son rêve idyllique de 1826. Comme le montre l'expérience des Églises tant rattachées à l'État, quelle qu'en soit la manière, que séparées de lui, le zèle ou l'absence de zèle des pasteurs dépendent en général fort peu de leur condition matérielle. Des revenus trop élevés peuvent sans doute assoupir la spiritualité. Mais comme Pierre Roques, déjà cité, l'avait signalé, une situation matérielle trop difficile peut devenir si préoccupante qu'elle est susceptible d'obérer tout un ministère. Le problème réel est d'un autre ordre : il est celui de la vocation.

#### VOCATION EXTERNE ET VOCATION INTERNE

La distinction entre vocation externe et vocation interne est une constante bien connue du protestantisme, et l'on sait combien les réformateurs ont insisté sur ce point. Est *interne* la vocation qui relève directe-

ment de l'action secrète du Saint-Esprit dans l'intimité de la personne qui en est l'objet. Elle est, écrivait Calvin, celle « dont chaque ministre doit avoir témoignage en sa conscience devant Dieu »<sup>23</sup>. Nul ne peut en témoigner ni juger de sa réalité, sinon celui ou celle qui se sait ainsi appelé. D'où cet adage bien connu de la Réforme classique : *De intimis non iudicat ecclesia*<sup>24</sup>.

La vocation *externe* est celle « qui appartient à l'ordre de l'Église »<sup>25</sup>. Il en est d'elle comme de la « parole externe », qui est celle que l'on lit de ses yeux ou entend de ses oreilles, celle que l'on adresse à autrui, mais qui est sans effet si elle ne s'accompagne de la « parole interne » qui, elle, est l'œuvre du Saint-Esprit ; ou encore des sacrements dont l'extériorité est sans effet, seul le Saint-Esprit, toujours lui, pouvant opérer ce qu'ils ont fonction de signifier<sup>26</sup>. La « matière », comme disait encore Calvin, de la vocation externe « gît en quatre points : c'est que nous sachions *quels* doivent être les ministres qu'on élit, *comment* on les doit élire, *qui* sont ceux qui ont le droit d'élection, et *avec quelle cérémonie* on les doit introduire en leur charge »<sup>27</sup>.

La lecture, non seulement de l'*Institution* calvinienne, mais de tous les textes ecclésiastiques réformés du XVIIe au XVIIIe siècle, en particulier des théologies pastorales, montre que, sur ce point, c'est toujours la vocation externe qui retient d'abord l'attention et occupe le plus grand nombre de pages ; la vocation interne est plutôt le fait de conseils paternels à l'adresse des jeunes ministres ou de sermons de consécration. Car le problème, dans l'ordre du gouvernement ecclésial, est effectivement de bien gérer les différents aspects de la vocation externe – de le faire en tenant compte de la priorité spirituelle et théologique de la vocation interne, mais sans empiéter sur elle ni prétendre la contrôler en aucune manière, car ce serait s'imaginer capable d'avoir barre sur le Saint-Esprit. Considérée sous cet angle, l'ecclésiologie réformée est toujours étroitement conjointe à la pneumatologie<sup>28</sup>.

---

<sup>23</sup> *Inst.* IV, III, 11. Calvin dit aussi : « Cette vocation secrète est une bonne assurance que nous devons avoir en notre cœur » (*ibid.*).

<sup>24</sup> L'Église n'a pas à se prononcer sur ce qui relève de l'intimité du cœur ou de la conscience.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Cette dialectique de l'« intérieur » et de l'« extérieur » se reconduit évidemment dans celle de l'Église « invisible » et de l'Église « visible » – l'« intérieur » et l'« invisible » ayant dans tous ces usages une forte connotation eschatologique.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> Elle l'est d'ordinaire plus nettement que l'ecclésiologie luthérienne qui, elle, relève davantage de la christologie. Cette manière pneumatologique et réformée d'envisager les choses remonte surtout à Zwingli.

Or quand on compare ces textes ecclésiaux de la Réforme classique à la manière dont Vinet, dans sa *Théologie pastorale*, a envisagé le même problème, on constate une inversion de l'importance accordée respectivement à la vocation externe et à la vocation interne<sup>29</sup>. À le lire, c'est la seconde seule qui lui importait vraiment, y compris sous l'angle de la gestion des problèmes ecclésiaux. Sa revendication, à bien la comprendre, était à bien des égards du même ordre que celle d'Eugen Drewermann quand il dénonce le fait que le sacerdoce, dans ses formes instituées, finit trop souvent par étouffer la subjectivité du prêtre qui en assume la fonction<sup>30</sup>. Mon sentiment n'en est pas moins que Vinet n'aurait pas pu imaginer permettre à l'Église d'avoir de meilleurs ministres, plus motivés, en déstabilisant leur situation matérielle, s'il n'avait implicitement conçu que le statut de la vocation externe peut conditionner le bon fonctionnement de la vocation interne. Je n'en exclus pas la possibilité ; nous allons d'ailleurs y revenir. Mais une institution ecclésiale consciente de ses responsabilités « patronales » envers ces « employés »<sup>31</sup> que sont les pasteurs peut-elle se permettre de jongler avec leur situation matérielle sous le prétexte que, s'ils sont appelés de Dieu, ils n'ont qu'à vivre par la foi ? Ce serait soit de la manipulation psychologique, soit du chantage salarial à la vocation.

#### UNE PROBLÉMATIQUE CORRÉLATIVE

Ces quelques rappels le montrent bien : le problème des salaires pastoraux relève tout entier de la vocation externe, mais ne peut ni ne doit être traité en faisant abstraction de la vocation interne. La notion de vocation externe n'a en effet de sens et de raison d'être qu'en fonction de la vocation interne qui seule est déterminante, tant théologiquement que spirituellement. La vocation externe est faite d'un ensemble de stratégies destinées à permettre à la vocation interne de s'exercer dans les meilleures conditions possibles.

Mais remarquons aussi que l'existence d'une vocation interne, selon la tournure qu'elle peut prendre, n'entraîne pas qu'une Église doive né-

---

<sup>29</sup> Cette inversion des proportions n'est pas le fait de Vinet seulement, mais de tout le Réveil et d'une bonne partie du protestantisme libéral.

<sup>30</sup> C'est l'un des thèmes dominants de son livre *Les fonctionnaires de Dieu*, Paris, Albin Michel, 1993/1995.

<sup>31</sup> Les guillemets sont nécessaires : les pasteurs (ou les diacres) sont toujours *Verbi Divini Ministri*, serviteurs de la parole divine, et non pas, comme on l'entend trop souvent dire, serviteurs de l'Église. Plus exactement, ils sont serviteurs de cette parole auprès de l'Église, le meilleur service qu'il puisse rendre à cette Église étant justement de ne pas s'asservir aux attentes et autres *desiderata* de l'institution ecclésiale ou des fidèles qui la gèrent, mais de ne s'y sentir liés que par les seules exigences de la parole de Dieu.

cessairement faire administrativement sa place au candidat qui s'en réclame. Les responsables d'une institution ecclésiastique relèvent quasi obligatoirement de l'ordre de la sagesse (il y a aussi une forme évangélique de la sagesse !). Ils peuvent n'être pas toujours en mesure de faire droit à certaines revendications « folles » ou « prophétiques »<sup>32</sup>. D'autre part, Dieu peut susciter des vocations qui, par nature, sont faites pour bousculer l'ordre établi des ministères trop bien organisés ou trop bien réglementés. Il peut donc y avoir des vocations internes dont ceux ou celles qui affirment en être l'objet savent aussi devoir faire le sacrifice des commodités que pourraient leur offrir les aménagements d'une vocation externe. Une Église peut toujours avoir besoin d'être bousculée dans son extériorité par tout ce que l'intériorité d'une vocation peut avoir d'imprescriptible, d'incontrôlable et d'inattendu. La liberté de Dieu, c'est aussi de ne cesser de nous surprendre par son imprévisibilité même – et de nous inciter le cas échéant à remettre de l'ordre, le sien, dans notre ordre devenu désordre par défaut d'attention aux exigences de son Évangile.

Cela dit, les conditions auxquelles doit satisfaire une vocation externe, donc ecclésiale, sont toujours tributaires d'une situation historique, sociale et culturelle donnée. Les quelques éléments d'information historique évoqués plus haut suffisent à mettre en évidence les changements par lesquels sont passées, par exemple, l'image et la condition sociale des pasteurs : personnages-clefs de la société d'hier, ils ne le sont plus aujourd'hui – du moins plus au même titre. D'autres fonctions et d'autres professions sont venues occuper le créneau des plus hauts salaires de la fonction publique, ou du droit aux logements parmi les plus honorifiques d'une localité. Alors comment, dans ces conditions, fixer le montant des traitements qui devraient être « normalement » alloués aux pasteurs et autres titulaires de ministères ecclésiastiques ?

Le problème s'était posé très concrètement dans le canton de Vaud au lendemain de la deuxième guerre mondiale, quand l'État décida de revoir complètement l'échelle des salaires versés aux fonctionnaires<sup>33</sup>. On essaya, dit-on, plusieurs grilles d'appréciation susceptibles de prendre en considération tous les aspects des diverses fonctions de l'État. Mais aucune ne s'avéra convenir aux pasteurs, ou plutôt à l'image que l'on se faisait de leur fonction spécifique : ou bien ils finissaient par pouvoir prétendre à des salaires tenus pour beaucoup trop élevés, ou bien on arrivait à des

<sup>32</sup> Cf. 1 Co, 2, évidemment !

<sup>33</sup> À noter que, dans le canton de Vaud, les pasteurs ne sont pas à proprement parler des « fonctionnaires ». C'est-à-dire que l'État s'abstient par principe de toute incursion dans le contenu de leur activité, ne leur donne pas d'ordres quant à la manière de l'exercer et garantit la liberté de leur prédication. Cet aspect-là de leur ministère est l'affaire de l'Église. Aussi leur statut matériel est-il traité *par analogie* avec celui des fonctionnaires.

chiffres nettement trop bas. Autre élément important du dossier : dans le cas des pasteurs, on ne rétribue pas tellement des heures de travail (en cas d'urgences, les pasteurs sont disponibles 24 heures sur 24) ; on leur accorde bien plutôt un statut matériel suffisamment décent pour leur permettre d'assumer leur tâche sans devoir faire face à des soucis financiers susceptibles d'entraver l'exercice de leur ministère. Les partenaires à ces négociations salariales en sont finalement venus à préconiser la seule solution à la fois sage et raisonnable : à études et diplômes comparables, salaires plus ou moins égaux. L'accession au ministère pastoral supposant des études universitaires couronnées par une licence, comme dans le cas des maîtres secondaires, les pasteurs furent attribués à des classes de salaires comparables aux leurs<sup>34</sup>.

La solution est élégante. Elle attribue aux pasteurs des salaires qui se situent dans une sorte de juste milieu, tout en étant très révélatrice du nouveau statut qu'on leur attribue dans la société : on trouve apparemment très normal, aujourd'hui, que médecins, avocats et notaires jouissent d'une situation matérielle considérablement plus confortable, alors qu'ils étaient jadis au même niveau que les pasteurs<sup>35</sup>, voire un peu au-dessous. L'avantage, pour les pasteurs, est en l'occurrence de ne pas devoir dépendre des largesses des milieux aisés<sup>36</sup>, sans pouvoir être soupçonnés de bénéficier de salaires indûment élevés. La dignité et la liberté de leur ministère s'en trouvent également préservées, du moins autant que c'est humainement et administrativement possible (cela reste dans l'ordre de la vocation *externe*).

Toutes les Églises n'ont toutefois pas ce privilège de pouvoir compter sur les finances publiques pour assurer l'ordinaire de leurs ministres, qui dépend alors de la libéralité des fidèles, donc du montant des sommes disponibles pour les rétribuer. Les Églises à régime synodal ont raison, à cet égard, de faire dépendre le salaire de leurs pasteurs d'une caisse centrale qui permet de les rétribuer selon un barème identique pour tous et d'éviter ainsi les inconvénients des régimes congrégationalistes où les

---

<sup>34</sup> « Comparable » et non pas strictement « égal », car il fallait tenir compte des logements de fonction, etc.

<sup>35</sup> En France, lors de la Révocation de l'Édit de Nantes (1685), les pasteurs désormais interdits de ministère avaient la possibilité de s'installer comme médecins, notaires ou avocats. Leurs études de théologie passaient pour les avoir suffisamment préparés à l'exercice de ces professions et le fait de les exercer ne les faisait guère changer de statut social. Cf. Elisabeth LABROUSSE, « Une foi, une loi, un roi ? » *La Révocation de l'Édit de Nantes*, Paris/Genève, Payot/Labor et Fides, 1985, pp. 77 ss.

<sup>36</sup> Il semble aller de soi que, dans un régime de cet ordre, les pasteurs s'interdisent de garder pour leur usage personnel les dons en espèces qui leur sont remis, même quand les dons en questions leur seraient personnellement destinés. Telle est d'ailleurs bien la règle de déontologie à laquelle sont censés se conformer les pasteurs vaudois. Cette règle laisse toutefois en suspens le problème des dons en nature et de leur juste attribution.

pasteurs à succès se voient offrir des salaires considérablement plus confortables que les pasteurs moins doués dans le domaine des relations mondaines<sup>37</sup>. Mais, selon les cas, cette caisse centrale peut n'être pas en mesure d'assurer à ses pasteurs des salaires suffisants pour les mettre à l'abri de trop grandes difficultés financières.

Là encore, les principes doivent être mis en relation avec les circonstances. Il existe actuellement des Églises, par exemple en Afrique ou dans les pays de l'ancien glacis soviétique, qui ont beaucoup de peine à verser régulièrement le salaire de leurs pasteurs et qui, quand elles le peuvent, n'ont pas les moyens de leur assurer autre chose que le minimum vital. Elles en sont réduites à compter sur la fermeté de la vocation interne des intéressés, tant sont fragiles les conditions de leur vocation externe. Mais de telles situations d'urgence n'ont rien de choquant<sup>38</sup> dans la mesure où cette quasi indigence est le fait de l'Église dans son entier : les pasteurs en sont réduits à la portion congrue, parce que leurs paroissiens le sont aussi.

Le cas des sociétés d'abondance, même en situation passagère ou prolongée de crise, est bien différent. Si, comme je l'ai déjà souligné, la vocation externe se situe par définition dans l'ordre du « normal », tandis que la vocation interne seule peut s'offrir le luxe (c'est-à-dire le plus souvent l'indigence matérielle) de l'anormalité financière, est-il normal que, dans une société de ce type, des Églises doivent restreindre beaucoup le salaire de leurs ministres, tandis que les fidèles eux-mêmes jouissent d'une situation matérielle nettement plus avantageuse ? La réponse, me semble-t-il, devrait être négative dans la plupart des cas.

#### DES RÉAJUSTEMENTS, MAIS LESQUELS ?

Les choses, il est vrai, ne sont pas si simples. Comme le dit le langage populaire, on essaie toujours de « sauver les meubles », en l'occurrence de préserver un nombre inchangé de ministres. Mais si la caisse chargée de les rétribuer ne bénéficie plus des mêmes rentrées ni des mêmes réserves, comment faire ? Diminuer le montant des salaires ? Cette solution part du principe que le nombre de postes ministériels rétribués par une Église ne saurait être restreint sans porter atteinte à sa mission. Est-on toujours certain que ce soit le cas et sur quoi se fonde-t-on

---

<sup>37</sup> Cette gestion congrégationaliste des salaires est le système le plus répandu aux U.S.A., aussi une « carrière pastorale » bien conçue consiste-t-elle presque toujours à passer de paroisses aux revenus très modestes à des paroisses capables d'assurer des traitements pastoraux toujours plus élevés. C'est, si l'on veut, le système de l'émulation capitaliste appliqué au domaine des choses religieuses.

<sup>38</sup> Elles doivent néanmoins l'être pour nous, qui ne sommes pas dans cette situation-là !

pour déterminer le nombre de ministres nécessaires au bon fonctionnement d'une Église<sup>39</sup> ?

L'autre solution consiste à se demander combien de ministres les sommes encore à disposition permettent de rétribuer convenablement et, le cas échéant, à diminuer leur nombre en conséquence. C'est la politique des « restructurations d'entreprises », comme le dit le jargon lénifiant du capitalisme contemporain pour éviter de parler de mises au chômage. Cette perspective et cette manière-là de gérer la situation met d'ordinaire très mal à l'aise les milieux ecclésiastiques qui se trouvent confrontés à des problèmes d'échéances salariales. Ce n'est pas ainsi, dit-on alors, qu'une Église doit résoudre ses problèmes. Est-ce bien certain ? Pourquoi les responsables d'une institution ecclésiastique se trouveraient-ils à l'abri des mêmes défauts de prévision ou faiblesses de gestion que l'on peut reprocher aujourd'hui à bien des organes politiques ? La crise financière peut fort bien être l'occasion d'empoigner enfin le problème du nombre de ministres dont une Église a effectivement besoin, et de le faire avec un certain réalisme. Cela fait aussi partie des contingences liées aux aspects tout matériels de la vocation externe.

Tant en France qu'en Suisse romande, les réajustements auxquels les Églises doivent maintenant faire droit impliquent donc qu'elles prennent simultanément en considération le problème du nombre de ministres nécessaires et celui de leur juste rétribution, qui peut les conduire à beaucoup pondérer ce nombre, mais sans oublier de prendre en considération le facteur fondamental que demeure la vocation interne de ces ministres, sans faire non plus de cette référence à l'action du Saint-Esprit un oreiller de paresse financière ou une raison de ne pas prendre toutes leurs responsabilités patronales à l'endroit des ministres concernés.

Mais comment assumer concrètement ces responsabilités ? Qu'elles soient ou non séparées de l'État, toutes les Églises de la francophonie, en particulier celles de Suisse romande, se voient obligées de réviser leurs budgets à la baisse. Ce peut et ce doit être l'occasion de faire preuve d'imagination institutionnelle. Entre de nombreuses solutions possibles, nous pouvons imaginer trois cas de figure :

**1° Ministres à temps partiel** – Jusqu'à maintenant, le pastorat a presque toujours été conçu comme un emploi rétribué à plein temps. Faut-il qu'il le demeure ? Dans l'Église d'Angleterre, on se pose sérieusement la question du statut des ministres ordonnés, mais non rétribués ; ce problème n'est toutefois pas exactement celui des Églises réformées dans la mesure où, chez les anglicans, le ministère est conçu sous un angle résolument sacerdotal et où l'on se demande si la présence de personnes ordonnées à la prêtrise, mais exerçant une activité professionnelle pro-

---

<sup>39</sup> À son *bene esse*, comme on dirait en termes d'école.

fane, n'est pas susceptible d'avoir une influence bénéfique, par une sorte de contamination spirituelle, sur leurs compagnons de travail profane ; ce sont autrement dit des ministres n'exerçant pas de ministère à proprement parler. Tout autre pourrait être le statut de pasteurs partageant leur temps entre un emploi civil et un ministère proprement ecclésiastique<sup>40</sup>. La diminution progressive des temps de travail dans le secteur public aussi bien que privé, voire le partage d'un même poste de travail entre deux ou plusieurs personnes, permet d'envisager sérieusement une telle solution. Elle présenterait deux très grands avantages : diminuer d'autant les charges financière d'une Église et mettre le ministre concerné en contact permanent avec le concret du monde profane. Mais il faudrait alors que les paroisses bénéficiant de ministères partiels de ce type révisent profondément la liste de leurs attentes à l'endroit des pasteurs.

**2° Financement mixte** – Par habitude, on s'est mis à n'envisager le statut des Églises qu'en termes soit de séparation, soit d'union avec l'État<sup>41</sup>. Pourquoi n'envisagerait-on pas une troisième solution : celle d'un financement mixte ? Dans nos sociétés de type occidental, les ministres des Églises reconnues assument en effet deux sortes de services : les uns sont fortement intra-ecclésiaux en ce sens qu'ils s'adressent quasi uniquement aux fidèles du cercle paroissial, mais les autres ont toutes les caractéristiques d'un service public largement offert à l'ensemble de la population (services funèbres, mariages, action sociale, assistance spirituelle accessible à tous, maintien dans le pays d'une dimension religieuse profitable à tous<sup>42</sup>, aumôneries d'établissements publics, etc.). Toutes ces dernières années, ce sont de tels arguments qui, en Suisse, ont voué à l'échec les tentatives politiques de provoquer de nouvelles séparations, des Églises et de l'État. On imagine mal, dans le contexte occidental actuel, que les pays connaissant le régime de la séparation reviennent à un régime d'union<sup>43</sup>. Pourquoi, en revanche, des Églises bénéficiant d'un régime d'union n'accepteraient-elles pas, progressivement, d'assumer la part des salaires pastoraux destinée à rétribuer les activités strictement ecclésiastiques de leurs ministres, tandis que l'État, selon des modalités à définir, assu-

---

<sup>40</sup> Le cas de ministres partageant leur temps, selon des pourcentages variés, entre plusieurs charges ecclésiastiques est tout différent. Il n'intéresse guère cet aspect-là de notre problématique.

<sup>41</sup> Les modalités concrètes de ces régimes d'union ou de séparation peuvent varier beaucoup : la séparation à la neuchâteloise est fort différente de la séparation à la française, et l'union à la vaudoise ne peut se comparer à l'union à la bernoise, etc.

<sup>42</sup> Voir par exemple les remarques de Grace DAVIES (*La religion des Britanniques de 1945 à nos jours*, Genève, Labor et Fides, 1996) sur la contribution de l'Église d'Angleterre à la vie sociale et culturelle du pays, de même qu'au maintien d'une authentique liberté religieuse.

<sup>43</sup> Encore que ce soit plus ou moins le cas dans plusieurs pays de l'ancien glaxis soviétique.

merait la part de ces ministères qui profite à l'ensemble de la population ? Et pourquoi les pays ou cantons ayant entériné un régime de séparation n'envisageraient-ils pas de prendre en charge, toujours selon des modalités à définir<sup>44</sup>, la part des finances ecclésiastiques qui couvre le service public des Églises ? Rien n'interdit de rêver à une telle solution, d'autant moins que des cantons comme Genève ou Neuchâtel assument déjà la formation académique des futurs pasteurs (au même titre qu'elles le font pour les futurs médecins, avocats, gestionnaires et autres représentants de professions libérales ou ne relevant pas de la fonction publique), ou que la République française accepte de subventionner des enseignements ou recherches de troisième cycle dans des Facultés de théologie pourtant séparées de l'État, qu'elle n'hésite pas à assurer le salaire des aumôniers militaires et qu'elle met presque gratuitement à disposition des Églises reconnues un patrimoine immobilier relativement important<sup>45</sup>. La vie religieuse d'un pays mérite finalement autant d'attention que sa vie sportive, théâtrale ou littéraire.

**3° Bénévolat** – Il ne faut enfin pas exclure que des personnes bénéficiant d'une formation adéquate proposent d'exercer bénévolement, en marge d'une autre activité professionnelle<sup>46</sup>, un ministère dont l'habitude voulait jusqu'ici qu'il soit assumé par des salariés à plein temps. Les « prédicateurs laïcs » de l'Église réformée de France posent déjà les jalons d'une telle solution, à cette différence près que la plupart d'entre eux n'ont pas fait toutes les études de théologie qui sont normalement requises des candidats au ministère pastoral au plein sens du terme – ce qui n'empêche pas certains de quelques-uns laïcs de se montrer meilleurs prédicateurs que certains théologiens patentés. Mais on peut aussi imaginer que des licenciés ou des maîtres en théologie<sup>47</sup>, en raison même de cette formation académique, trouvent un emploi de cadres dans l'administration, l'industrie ou le commerce<sup>48</sup>, mais souhaitent mettre malgré tout leurs compétences théologiques ou pastorales au service de leur Église –

---

<sup>44</sup> Les exonérations fiscales dont bénéficient les Églises américaines, pourtant rigoureusement séparées de l'État (voir le 1er amendement de la Constitution américaine) est à sa manière l'une de ces modalités.

<sup>45</sup> Voir Christian VIGOUROUX, « L'Église et l'État », in *Urbanisme*, 291/nov.-déc. 1996, pp. 50-52.

<sup>46</sup> Ce cas est donc différent de celui de la prêtrise non salariée à laquelle songe l'Église d'Angleterre.

<sup>47</sup> Les deux termes sont ici nécessaires, dès lors que la licence en théologie porte maintenant en France le nom de maîtrise.

<sup>48</sup> Le patronat de l'Europe continentale ne s'y est pas encore mis, mais celui des pays anglo-saxons a compris dès longtemps l'intérêt que peut présenter pour lui une formation aussi généraliste et diversifiée que les études de théologie. Il n'hésite donc pas à engager des personnes au bénéfice d'une telle formation académique, quitte à leur donner ensuite la formation-maison que requiert encore leur nouvel emploi.

cela au nom d'une vocation interne sur les modalités de laquelle une Église devra toujours s'interdire de se montrer trop curieuse<sup>49</sup>. Les exigences concrètes de toute vocation externe ne devraient pas être diminuées pour autant. Ce serait honorer de telles offres de bénévolat que de soumettre les candidats à tous les examens voulus pour s'assurer qu'ils ont bien les qualités et compétences requises. Cette précision n'est pas de trop dans la mesure où, dans les Églises, on n'est que trop volontiers porté à se montrer peu exigeant envers tout ce qui relève du bénévolat.

#### **Diversité des ministères = disparités salariales ?**

À temps plein, à temps partiel ou même bénévoles, quel que soit leur statut les pasteurs dont il vient d'être question n'en exercent pas moins un même ministère. Or nous avons par expérience combien l'exercice d'un ministère à plein temps peut donner lieu à des prises de pouvoir, même si c'est de manière rampante ou au nom des intentions les plus louables. En termes d'organisation, les ministres salariés sont les permanents d'une organisation sans buts lucratifs<sup>50</sup>. Ni leur dévouement, ni leur esprit de consécration à ce service n'y peuvent rien changer. Leur disponibilité de fait les met dans une position de force et, le temps passant, ils ont souvent de la peine à accepter vraiment que des bénévoles ou des titulaires d'emplois ecclésiastiques à temps partiel puissent avoir dans leur sphère d'activité autant d'influence ou d'autorité qu'eux-mêmes. Le passage à de nouvelles formes de salariat devrait donc aller de pair avec des décisions sur les éventuels degrés de subordination entre les titulaires de ces différents statuts, ou au contraire sur leur égalité, et la mise en place de mécanismes régulateurs susceptibles de parer aux inconvénients liés à la diversité de leur statut professionnel.

Mais le problème des égalités ou des inégalités, tant de statut que d'échelle salariale, ne se pose pas à propos des seuls pasteurs. Il existe aussi du fait que coexistent, au sein d'une même Église, des ministères de divers types. Les Églises de Suisse romande ont par exemple réglé de manière variable le problème de la différence ou de l'égalité de statut entre diacres et pasteurs. Suffit-il que deux personnes exercent un ministère ecclésiastique, quelle que soit sa nature, pour qu'elles aient droit au même salaire, ou bien la diversité des formations et la différence des responsabilités doivent-elles se traduire par des inégalités salariales ? Difficulté supplémentaire : en cas d'option pour une solution d'égalité, la parité

---

<sup>49</sup> Cette précision n'est pas de trop. Nous devons sur ce point rompre avec le schématisme selon lequel une vocation interne au pastorat, si elle est authentique, ne pourrait être qu'une vocation visant un ministère à plein temps. Ce schématisme-là a toutes les apparences d'une mainmise humaine et institutionnelle sur une réalité, la vocation interne, sur laquelle l'institution ecclésiastique et ses représentants n'ont justement pas barre.

<sup>50</sup> Voir les excellentes analyses de Jean-Paul WILLAIME, *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève, Labor et Fides, 1992.

doit-elle exister seulement entre titulaires de ministères « consacrés », ou entre tous les employés de l'Église en cause (secrétaires, concierges, organistes, catéchistes, agents sociaux, cuisiniers/administrateurs de centres paroissiaux, etc.) ?

Rien ne semble justifier une différence de principe, sous l'angle du statut matériel, entre des personnes au bénéfice d'une formation équivalente sous le prétexte que les uns sont des ministres consacrés et les autres des employés laïcs non consacrés. La « vocation interne » peut en effet être le fait des seconds aussi bien que des premiers, et le fait d'engager quelqu'un comme employé dans une organisation ecclésiastique peut aussi être considéré comme la reconnaissance d'une telle vocation, donc comme l'équivalent, dans son ordre, d'une vocation externe, à cette seule différence près qu'elle ne donne pas lieu à un acte cultuel et public<sup>51</sup>.

En revanche, on peut s'interroger sur le bien-fondé de la solution qui consiste à mettre par principe sur pied d'égalité salariale, pour la seule raison que les unes et les autres sont au bénéfice d'une consécration, des personnes qui ont suivi des formations professionnelles peu comparables sous l'angle de la durée et des exigences requises. Dans un contexte économique comme celui de la société occidentale, cela revient à prendre la vocation interne comme critère d'échelle salariale, alors que ces questions d'ordre financier relèvent de ce qui touche à la vocation externe. Ou alors, il faudrait affirmer clairement qu'une telle égalité salariale a en fait pour but de faire contre-modèle et de contester le bien-fondé des inégalités salariales qui prévalent l'ensemble de la société. Mais si tel est bien le choix d'une Église, elle devrait aussi en conclure à l'égalité salariale de tous les employés de l'institution ecclésiastique, qu'ils soient consacrés ou non, et même se demander si elle ne devrait pas inciter ses fidèles à pratiquer de même dans le champ de leurs occupations profanes.

De toute manière, nous ne pouvons raisonner en ces matières que selon l'ordre de la simple sagesse humaine. Aussi la situation des employés ecclésiastiques, consacrés ou non, semble-t-elle ne pouvoir être réglée sur le mode d'une identité de salaires que dans le cas où ces revenus sont proches du minimum vital, donc dans des situations de grande urgence ou d'extrême dénuement collectif. Sinon, en situation « normale », on voit mal comment ne pas tenir compte, fût-ce de manière très modérée, de la différence des voies de formation (elles sont plus ou moins longues, plus ou moins onéreuses), des exigences de statut social (différences de mode de vie entre travailleurs intellectuels et manuels), de responsabilités concrètes (implication de la vie familiale dans une aire

---

<sup>51</sup> Dans plusieurs Églises réformées, la consécration était initialement un acte qui se déroulait au sein de la seule compagnie des pasteurs, en l'absence de fidèles, donc presque en privé.

professionnelle strictement délimitée), etc. En d'autres termes, des inégalités salariales entre les différents ministres d'une Église paraissent parfaitement admissibles, peut-être même nécessaires, à condition toutefois qu'elles n'encouragent ou ne sacralisent pas de fait l'apparition et l'accroissement de « fractures sociales » en contradiction flagrante avec les exigences d'une solidarité collective bien comprise.

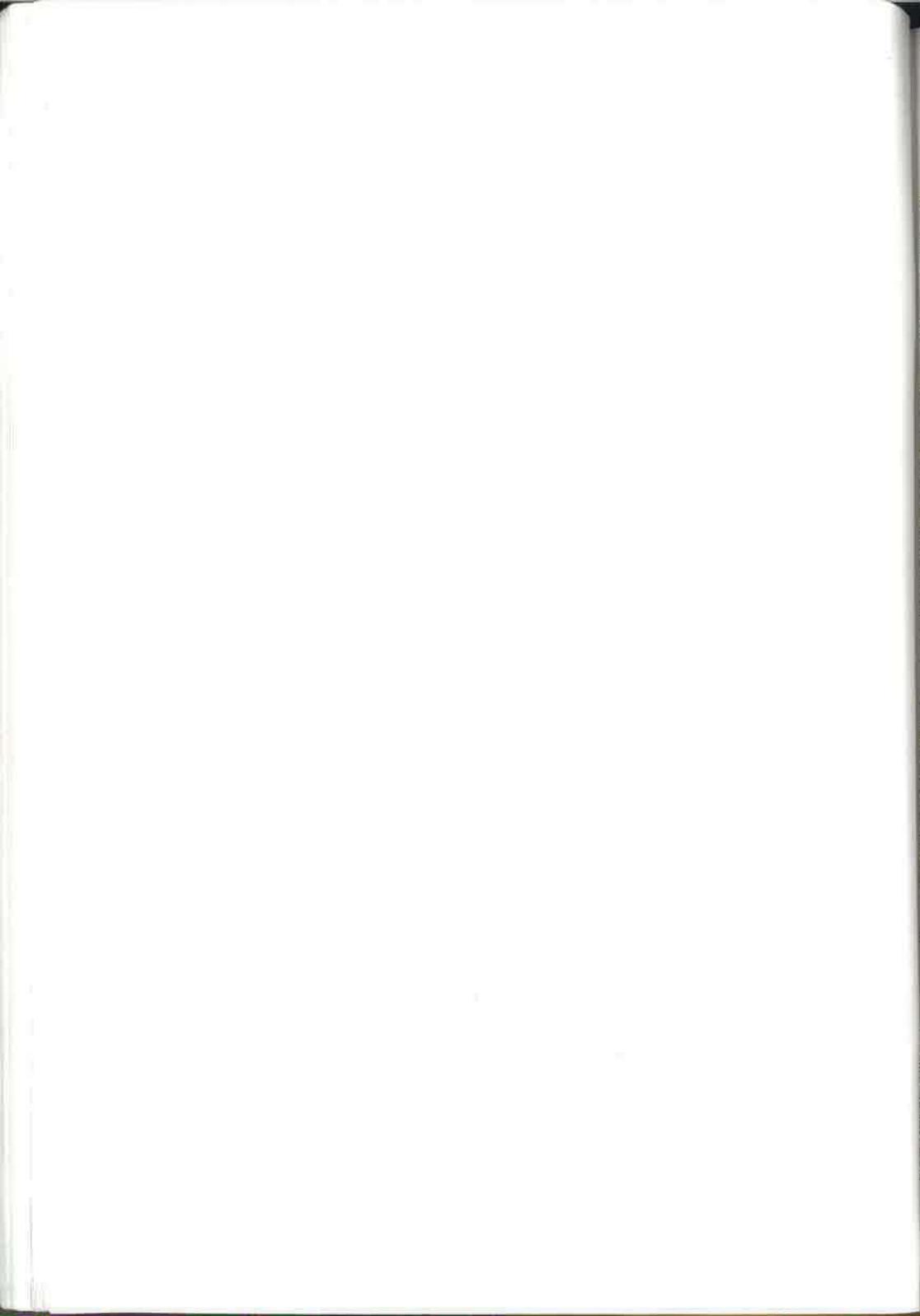
#### LA VOCATION INTERNE ET SES EXIGENCES

Le statut même de la vocation externe suppose que la condition matérielle des ministres soit sans cesse réajustée selon que l'évolution de la situation sociale et ecclésiale le requiert. Quelle que soit la solution adoptée, cette vocation demeure de l'ordre du contingent, du discutable et du transitoire. Théologiquement, elle reste seconde par rapport à la vocation interne, seule déterminante spirituellement, c'est-à-dire pour la personne même des ministres. Eux seuls peuvent décider ce qu'ils entendent faire de la condition matérielle que les responsables d'une Église leur aménagent. Ils peuvent la trouver insuffisante ou excessive ; ils peuvent souhaiter en faire l'objet d'une délibération avec leur employeur ; mais ils doivent rester libres de faire l'usage qui leur semble bon des biens qui leur sont alloués<sup>52</sup>. Leur esprit de retenue ou leur attitude de générosité sont affaires strictement personnelles qui relèvent de leur délibération intime.

Raison de plus pour terminer ces quelques réflexions par une citation empruntée au plus ancien traité réformé de théologie pastorale, *Le Berger*, qui restitue les termes du long sermon que Zwingli prononça sur ce thème lors de la seconde dispute de religion de Zurich, à la fin de 1523 : « ... aucun pasteur véritable ne regarde au salaire, car s'il ne doute pas que ce salaire soit certain, c'est que la foi est déjà là. Et si la foi est là, l'Amour la suit. Ainsi donc la confiance et l'amour étant là dès l'abord, le pasteur sera poussé par eux à travailler, et non à regarder au salaire. Les mercenaires ne regardent qu'au salaire, les fils n'y regardent pas, mais travaillent fidèlement dans la maison de leur père : ils lui laissent le soin de fixer leur salaire s'il leur en octroie un et comme il le voudra. Or nous sommes fils de Dieu (Gal. 4) et cohéritiers du Christ (Rom. 8, 17). Pourquoi donc regarder au salaire comme des serviteurs dénués de liberté, et non pour le seul honneur de Dieu notre père, lui laissant nous donner notre part d'héritage comme il lui plaît ? »<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> Jadis, on aurait précisé : dans la mesure de la dignité qui sied au ministère. Cela va évidemment de soi. Peut-être devrait-on parfois le rappeler plus expressément.

<sup>53</sup> *Le Berger*, traduction française (par Jacques COURVOISIER) du traité *Der Hirt*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 61.



## **LA SITUATION ACTUELLE DES ÉGLISES EN OCCIDENT : RÉFLEXIONS SUR QUELQUES IMAGES NON MOINS ACTUELLES**

**Par Bernard REYMOND**

Les théologiens travaillent souvent trop avec des idées, pas assez avec des images. En classant quelques photos de ces derniers mois, l'idée (mais oui !) m'est venue d'envisager certains aspects de la situation de nos Églises occidentales précisément à partir de ces images-là et des réflexions qu'elles suggèrent.

Mais commençons par le commencement. Nous visitons avec des amis français les temples de l'Engadine et du val Bregaglia. Ils en valent la peine. Nos amis protestants de France ont été les premiers à en convenir, non sans s'extasier à plusieurs reprises sur leur état d'entretien et sur la qualité des mesures de conservation dont ces édifices ont bénéficié. Comparés aux temples de France, dont l'entretien dépend si étroitement des finances souvent restreintes des communautés auxquelles ils appartiennent, ceux de Suisse sont en effet presque tous en excellent état, surtout quand ils dépendent des finances publiques. Certains d'entre eux ont même été l'objet, ces dernières années, de coûteux travaux de restauration. Dans quelques cas, on a investi des sommes considérables pour restaurer des édifices dont on se demande s'il vaut vraiment la peine de les maintenir ouverts à titre de lieux de culte, tant les communautés qui les fréquentent se sont effritées au fil des dernières décennies.

À elle seule, l'image de ces temples ou églises si pimpants au cœur de nos cités, mais à moitié ou aux trois-quarts vides le dimanche matin, fait problème. Si nous posons sur eux un regard à la fois lucide et critique d'observateurs extérieurs et sans complaisance, ne les verrions-nous pas davantage comme les mausolées en devenir d'une religion déjà moribonde que comme des signes visibles d'une foi chrétienne fortement consciente de sa mission présente et à venir ?

À quelques temps de là, le « 22. Evangelischer Kirchenbautag » m'a donné l'occasion de visiter plusieurs sites architecturalement intéressants

de l'ex-RDA. Trois d'entre eux me donnent plus directement à penser dans la ligne de ce qui précède.

#### ZERBST : DES RUINES AU COEUR DE LA CITÉ

Zerbst est l'une des trois principales villes de l'ancienne principauté d'Anhalt. Au moment de la Réformation et jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, Zerbst fut une ville prospère. Elle abrita une académie réformée de renom. Elle vit naître et grandir (éducation luthérienne) la princesse qui, par mariage, devint la célèbre et redoutable Catherine II de Russie. Moins de trois semaines avant la capitulation allemande, en 1945, la ville fut détruite à plus de 80% par un bombardement. Au lieu de restaurer son visage d'antan, les premiers fonctionnaires du régime communiste voulurent profiter de l'occasion pour gommer autant que faire se pouvait l'allure trop princière de cette ancienne cité et lui conférer un style plus prolétariens. La ville fut ainsi doublement sinistrée.

Toutes les églises de la ville furent gravement touchées par les bombes. Celle de la Trinité, construite au XVIII<sup>e</sup> siècle par un Hollandais sur un plan typiquement réformé, mais dévolue dès le début au culte luthérien, a pu être reconstruite très tôt à l'identique. Elle assume en plein cœur de la ville de principal lieu de culte protestant. En face d'elle se dressent les ruines de l'ancienne cathédrale médiévale, devenue temple réformé au moment de la Réforme. C'était un édifice de très grandes dimensions. En subsistent actuellement les deux tours du porche occidental et tout le pourtour de la nef et du chœur. Leur silhouette continue de dominer la cité. Elle en constitue comme jadis le signe distinctif, à cette différence près que, avant 1945, cette cathédrale avait un toit et servait effectivement au culte, tandis qu'elle n'est plus aujourd'hui qu'un vestige de bombardement entouré d'un grillage qui, par mesure de sécurité, en condamne l'accès.

Pour les autorités ecclésiastiques comme pour celles de la ville, le problème est aujourd'hui le suivant : que faire de cette ruine ? Si on la laisse en l'état, les murs encore debout finiront par s'effondrer et l'effet de délabrement sera encore plus accablant qu'aujourd'hui. Mais faut-il reconstruire ce sanctuaire dont l'Église n'a plus réellement besoin ? La question est trop complexe et trop tributaire du contexte local pour que des visiteurs de passage puissent y répondre ou même aider à lui trouver une réponse.

L'image, au cœur même de la cité, de cette nef encore debout, mais vide et dont on ne sait au juste ce qu'il faut en faire, est étonnamment parlante. Ceux qui croient pouvoir miser déjà sur la péremption du christianisme au sein de nos sociétés occidentales ne sauraient souhaiter imagerie plus adaptée à leur discours. Mais cette argumentation-là n'est



Zerbst: des ruines au coeur de la cité

pas entièrement nouvelle. Elle rejoint la poésie des ruines si chère au romantisme naissant : on aimait aussi, au début du siècle dernier, voir la religion essentiellement sous l'aspect de ruines donnant à rêver, voire à rêvasser. La nostalgie de la foi remplaçait la foi proprement dite. On se demande parfois si ce n'est pas aussi la manière dont nos contemporains regardent les Églises : comme des monuments vénérables susceptibles de leur dispenser quelques effluves d'une spiritualité dont ils ne saisissent plus le lien avec leurs préoccupations les plus actuelles et les plus quotidiennes.

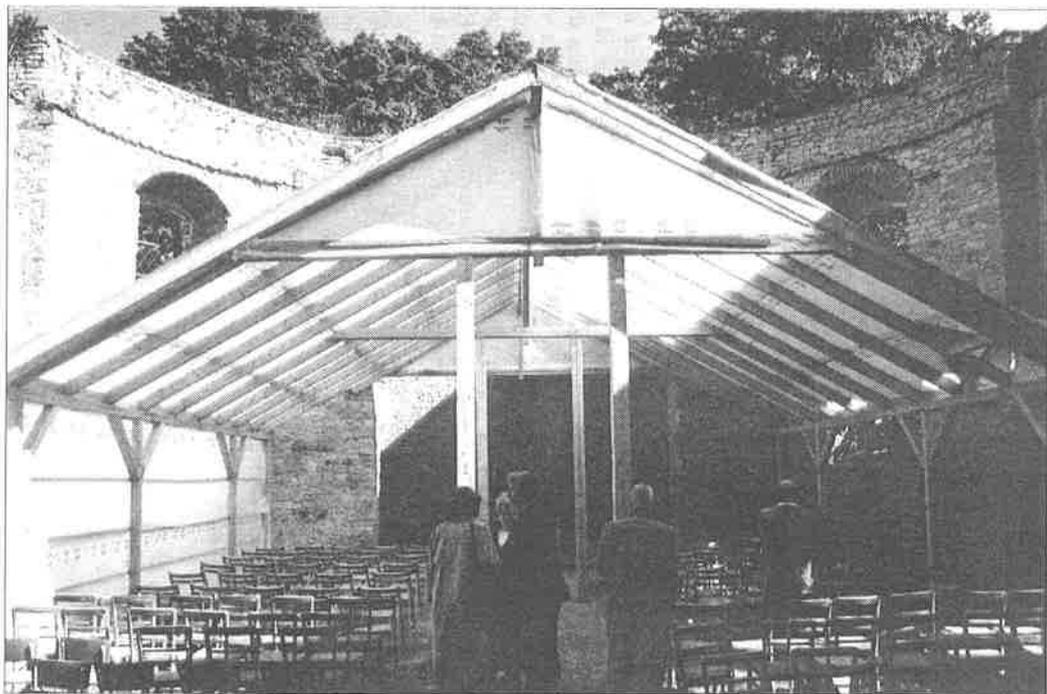
#### DOMMERSLEBEN : L'ÉGLISE RENAISSANTE AU SEIN DES RUINES

Deuxième station : Dommersleben, un village des environs de Magdebourg. L'église luthérienne en fut construite au XVIII<sup>e</sup> siècle sur un plan particulièrement intéressant du point de vue architectural : un grand rectangle se terminant par des esquisses d'absides sur ses deux petits côtés, le tout étant adossé à un clocher plus ancien.

La localité, très rurale, n'a pas trop souffert des bombardements. Mais une batterie de DCA était installée sur une colline non loin du temple. C'est cette batterie que visèrent les bombardements. La toiture du temple en fut fortement ébranlée. Elle fut réparée dès 1945, mais avec les moyens du bord, c'est-à-dire en particulier avec des ferrements qui, loin d'épargner la charpente, favorisèrent les infiltrations d'eau jusqu'au cœur des poutres maîtresses. Faute de soins, parce que la paroisse locale n'avait tout simplement ni les moyens ni le droit d'entreprendre de nouveaux travaux, l'ensemble du toit finit par s'effondrer, sauf erreur à la fin des années 1960. L'intérieur du temple n'était plus qu'un amas de décombres et les fidèles durent se résoudre à célébrer le culte toute l'année dans la petite salle où ils avaient déjà pris l'habitude de se réfugier en hiver.

Les murs du temple n'en étaient pas moins toujours debout, en relativement bon état. Les paroissiens supportaient mal cette présence à leur côté d'un édifice consacré au culte, mais dont l'intérieur était un monceau de ruines. À la faveur de la « Wende », comme on désigne maintenant la fin du régime communiste, ils décidèrent de se mettre au travail, de débarrasser la surface intérieure de leur église de tout ce qui l'encombrait et d'y célébrer parfois le culte en été, lors de fêtes comme la Pentecôte, la confirmation ou les récoltes. Ce qui n'était plus qu'une ruine a ainsi commencé à retrouver une raison d'être actuelle et à vivre.

Dans des climats comme celui d'Europe centrale, on ne peut jamais être certain que le temps sera beau au jour voulu. À deux ou trois reprises, les fidèles de cette paroisse ont été surpris par la pluie au moment même du culte. La reconstruction de la toiture demeure toutefois impensable pour l'instant, à la fois pour des raisons d'ordre financier et parce



Dommersleben: l'Église renaissante au sein des ruines

que la paroisse ne sait pas encore au juste ce dont elle aura besoin dans les années à venir.

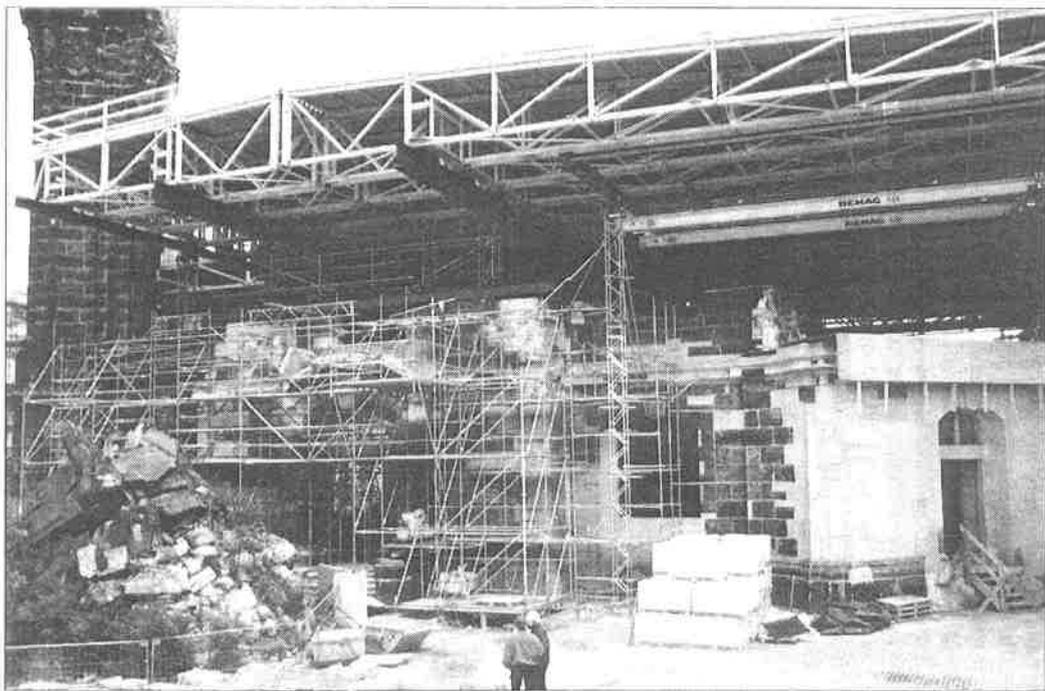
Le conseil de paroisse a finalement opté pour une solution qui s'est imposée à moi comme une image très forte de ce que l'Église peut être quand elle reprend courage : il a décidé de dresser avec des moyens de fortune, au sein même de l'enceinte délimitée par les murs de l'ancienne église, un léger châssis de bois, sur lequel il a tendu une bâche de plastique résillé transparent. C'est éminemment provisoire, fragile même. Mais ce lieu de culte n'est déjà plus une ruine. Il commence à revivre. Il se présente comme une invitation à participer au culte. Je me suis surpris à penser qu'une telle installation, dans l'une de nos villes, serait considérablement plus parlante pour les passants que nos temples trop léchés, trop surveillés, trop engoncés dans leur dignité d'hier. Ce n'est plus la poésie des ruines. C'est la promesse d'un renouveau.

#### DRESDE : LA *FRAUENKIRCHE* EN RECONSTRUCTION

Dresde, ville martyr, mais pas davantage que d'autres villes de la même région qui restent les témoins, par leurs plaies mêmes, de la folie aut destructrice du régime nazi (Hitler : « L'Allemagne n'est pas digne de moi et doit disparaître avec moi »). Là encore, au centre de la ville, une ruine : celle de la *Frauenkirche*, qui fut l'un des édifices les plus célèbres de l'architecture protestante, avec la plus grande coupole d'Europe après celle de Saint-Pierre de Rome. Avant le bombardement de 1945, sa silhouette symbolisait la personnalité même de cette ville hors du commun.

La *Frauenkirche* avait assez bien résisté au bombardement lui-même. Mais sa vaste crypte servait alors d'abri antiaérien pour les films produits par l'UFA, qui fut la plus grande firme allemande de production cinématographique. Comme tous ceux de cette époque, ces films étaient à base de nitrate, un produit hautement inflammable, explosif même. Dresde avait été arrosée de bombes incendiaires. La ville fut en flammes pendant plusieurs jours. La chaleur fut telle que les films stockés dans le sous-sol de la *Frauenkirche* prirent feu et provoquèrent l'implosion de l'édifice.

Les ruines de *Frauenkirche* demeuraient au centre de Dresde comme le mémorial de ce que la ville avait souffert. Les deux bombardements successifs firent ensemble plus de morts que la bombe d'Hiroshima et restent l'un des crimes les plus patents et les plus inutiles, stratégiquement, de la deuxième guerre mondiale. Comme ils furent entièrement le fait de l'aviation américaine et anglaise, il n'est pas exclu que les autorités de RDA aient encouragé le maintien de la *Frauenkirche* à l'état de ruine pour mieux mettre en évidence la « sauvagerie » du camp occidental. Cette montagne de ruines n'en restait pas moins un lieu d'Église et, à la



Dresde: la *Frauenkirche* en reconstruction

fin du régime communiste, lorsque la police chargeait les manifestants pacifistes, ils s'y réfugiaient et d'y allumaient de ces bougies qui ont si bien symbolisé, à ce moment-là, l'espérance et la prière pour la paix.

Mais la *Frauenkirche* devait-elle rester éternellement à l'état de ruine au cœur de cette ville actuellement couverte de chantiers de ravalement ? Sous l'impulsion de la très occidentale *Dresdner Bank*, la décision a été prise de la reconstruire à l'identique. Le chantier s'est ouvert l'an dernier. Il durera près de dix ans et la facture se montera à quelque 250 million de DM. Près de 80% de cette somme seraient déjà rassemblés. C'est actuellement l'un des plus impressionnants sites de reconstruction que l'on puisse visiter.

Lors du « Kirchenbautag » auquel j'ai fait allusion plus haut, l'un des plus haut placés parmi les conservateurs allemands du patrimoine a fait remarquer que cette reconstruction allait finalement de soi. À longue échéance, selon lui, la population d'une ville ne supporte pas de vivre avec une ruine au cœur de ses quartiers les plus animés, en particulier quand la ruine en question correspond à des réalités encore vivantes, comme l'est par exemple l'existence de l'Église luthérienne dans cette capitale de la Saxe-Anhalt (l'Acropole d'Athènes ou le Forum de Rome relèvent à cet égard d'une autre logique).

Aussi, après que j'aie, dans un premier temps, tiré parti de la comparaison entre l'état de nos Églises et la ruine de l'église de Zerbst, le chantier de la *Frauenkirche*, à Dresde, me conduit à cette autre comparaison : n'est-il pas l'image de ce que devraient redevenir nos Églises dans le monde occidental ? Elles donnent trop l'impression de mausolées achevés, pas assez celle de chantiers en pleine activité, avec de grands moyens pour envisager l'avenir.

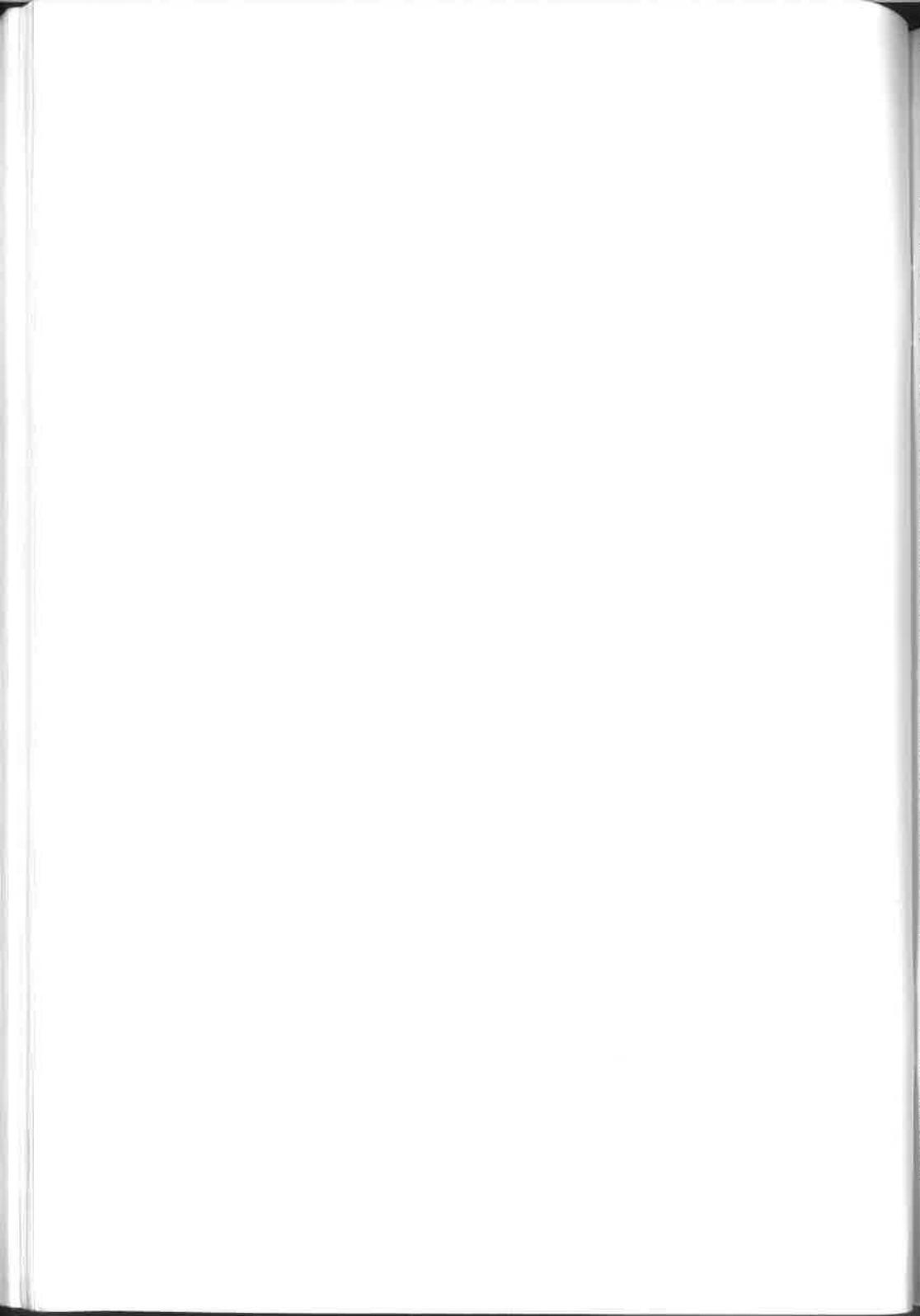
#### DE LA MÉTAPHORE À LA RÉALITÉ

Que deviendront ces trois sites dans les décennies à venir ? Une fois sa reconstruction achevée, la *Frauenkirche* posera les mêmes questions que suscitent déjà nos édifices ecclésiastiques si pimpants, mais si peu fréquentés. À quoi correspondra-t-elle ? Sera-t-elle le lieu d'une Église vivante ou plutôt un monument de prestige ? L'un n'exclut pas l'autre. Mais le défi est de taille et les autorités ecclésiastiques de la « Kirchenprovinz Sachsen » en sont déjà vivement conscientes.

Les sites de Zerbst et de Dommersleben poseront à leur tour des problèmes à peu près identiques. Des décisions ne tarderont pas à être prises quant à l'avenir de ces deux églises encore en ruines. Tout indique que leurs responsables ne se résoudront pas à les raser. S'ils en ont les moyens, ils les reconstruiront. Sera-ce à l'identique ? Pas nécessairement. À Dommersleben, des plans existent déjà pour aménager au sein des murs

encore existants les locaux dont la paroisse a manifestement besoin ; mais une fois dans les murs, on ne reconnaîtra plus la salle de culte d'antan. Quant à Zerbst, la paroisse locale n'a pas réellement besoin de ce lieu de culte supplémentaire. De toute manière, les sommes à investir seront énormes et nul ne sait encore ce qu'on pourra faire de tout cet espace. Quoi qu'il en soit, dans l'un et l'autre cas, l'image que refléteront ces édifices ne sera plus la même qu'aujourd'hui, et maintenir la situation actuelle serait une mesure parfaitement artificielle.

Comme quoi l'usage métaphorique d'un bâtiment faisant image est une chose, l'utilisation concrète de ce même édifice en est une autre. Métaphoriquement, il suffit d'un rien pour que la manière dont il nous « parle » change – un rien qui peut tenir à l'apparence même de l'édifice, à l'usage qu'on en fait ou encore à des modifications touchant au site dans le quel il se trouve. Quant à l'usage concret, surtout quand il s'agit d'édifices religieux, le gros problème est de ne pas se laisser dominer entièrement par la métaphore, c'est-à-dire par les significations qu'on a projetées sur l'édifice au fil des ans et des événements. Mais il arrive aussi que la métaphore soit la plus forte. Le bâtiment s'en trouve alors si chargé de projections symboliques, comme à Dresde, qu'il faut bien en tenir compte. Cela aussi appartient à la condition concrète de l'Église pérégrinante, militante et servante.



## MÉMORANDUM SUR LA CONSÉCRATION DES MINISTRES

Par Pierre GISEL et Bernard REYMOND

Les points suivants ressortent de l'examen des textes réformés classiques et de leur confrontation à la « Concorde du Leuenberg » comme au document œcuménique « Baptême, eucharistie, ministère » :

1. « Sacerdoce universel » et « ministères » (ou services) sont deux notions distinctes. Le sacerdoce universel est le fait de tous les fidèles, ministres compris ; les ministères institués ont pour but d'aider les fidèles à vivre la réalité de ce sacerdoce.

2. L'existence de ministères institués et faisant l'objet d'un acte de reconnaissance en bonne et due forme est nécessaire à l'existence normale d'une Église. C'est dans ce sens que les textes de la Réforme considèrent ces ministères, en particulier le ministère pastoral, comme institués par la volonté même de Dieu.

3. La Réforme réformée reconnaît l'existence et la nécessité de plusieurs types de ministères (anciens, pasteurs, diacres, enseignants, chantres, etc. – mais les diacres vaudois et neuchâtelois d'ancien régime étaient des pasteurs en second). Organisée en régime presbytéro-synodal, elle en valorise surtout deux : les anciens et les pasteurs – l'exercice du ministère pastoral étant toujours articulé à celui des anciens (normalement, jadis, un pasteur ne célébrait pas un culte, en particulier un sacrement, sans la présence d'anciens ou de conseillers assumant cette fonction).

4. Comme la Réforme luthérienne, les Églises réformées accordent une importance primordiale au service de la parole divine (d'où l'ancien titre des pasteurs : *Verbi divini minister*, étant entendu que la parole divine se manifeste sous forme de parole *audible* – sermon – et de parole *visible* – sacrements). L'exercice du ministère pastoral comporte néanmoins d'autres tâches moins décisives pour l'existence de l'Église – des tâches qui n'entraînent pas *ipso facto* la nécessité d'une accréditation aussi lourde de signification que celle que requiert le service de la parole divine. Qu'il soit à temps plein ou à temps partiel, ce service-là doit en re-

vanche bénéficier d'une certaine distance par rapport à l'emprise que les communautés locales pourraient prendre sur lui, cela pour trois raisons : 1° il s'agit de marquer l'antériorité de l'initiative divine sur la constitution des communautés locales (exigence symbolique et théologique) ; 2° il y va de la liberté de prédication et d'intervention pastorale des ministres auprès des fidèles et des corps constitués de leur paroisse (exigence de sagesse ecclésiale) ; 3° une instance supra-paroissiale est mieux à même de maintenir des exigences de qualité à l'égard des candidats à l'exercice du ministère pastoral et d'organiser leur formation en conséquence (exigence pédagogique). Aussi les Églises réformées font-elles dépendre d'une procédure relevant de l'échelon synodal (ou d'un échelon tenu pour équivalent) l'admission au ministère pastoral, tandis que l'accès à d'autres ministères (anciens, diacres, etc.) peut plus aisément rester de la compétence locale. Cette différence d'échelon dans la reconnaissance des ministères ne s'accompagne toutefois d'aucune supériorité d'ordre hiérarchique des uns sur les autres.

5. Toutes les Églises de la Réforme tiennent pour fondamentale la distinction entre vocation « interne » et vocation « externe ». La vocation interne ou « secrète » (Calvin) est l'affaire du Saint-Esprit opérant dans le secret des coeurs et des consciences. L'institution ecclésiastique n'est jamais en mesure de se prononcer sur elle ; elle doit se l'interdire et faire confiance, sur ce point, à ce qu'affirment ceux et celles qui disent être l'objet d'une telle vocation. Mais il ne suffit pas que quelqu'un se prétende appelé pour qu'une Église doive instituer un ministère correspondant.

6. La vocation externe est celle qu'une Église adresse à un individu quand elle reconnaît la vocation interne dont il atteste être l'objet, quand elle le juge apte à exercer un ministère institué (aptitudes psychologiques, compétences théologiques et/ou culturelles, etc.) et estime avoir besoin qu'il l'exerce en son sein, dans le respect des règles établies. Quand une Église reconnaît la vocation interne d'un ministre, elle le reçoit comme un don de Dieu. Dans ce sens, les ministres ne sont jamais serviteurs « de l'Église » ou d'une Église particulière ; ils sont serviteurs de la parole de Dieu (ou serviteurs du Christ) auprès de cette Église et en son sein.

7. Au début, toutes les Églises réformées n'ont pas connu une cérémonie de consécration en bonne et due forme. C'est l'examen des candidats et la reconnaissance de fait de leur vocation qui leur importait au premier chef, ce qui pouvait se faire dans le cercle restreint d'un conseil académique ou d'une compagnie des pasteurs, mais à condition que cette procédure soit connue de tous et que chacun soit en mesure d'élever des objections à l'admission de tel ou tel candidat. Très tôt les Églises réformées en sont toutefois venues à souligner cette reconnaissance par un acte culturel public, généralement accompagné d'un geste d'imposition des mains (l'une des disciplines du XVI<sup>e</sup> siècle précise : sauf dans les cas où il y a risque de prêter la main à la superstition – d'où les Églises réformées

qui ont remplacé l'imposition par une poignée de mains). Le sens d'une telle cérémonie est de manifester l'assentiment de toute l'Église, de remercier Dieu pour le don de nouveaux ministres et d'appeler la bénédiction de Dieu (l'action de son Esprit) sur leur service. Cette cérémonie s'appelle « consécration » dans les Églises réformées d'expression française, « ordination » dans les autres langues ; pour éviter toute confusion sur le sens de ces expressions, l'Église réformée de France parle depuis 1984 de « reconnaissance liturgique des ministères », ce qui revient finalement au même.

8. L'acte public et cultuel de consécration au ministère pastoral a lieu soit lors d'une session synodale (par exemple dans le canton de Vaud), soit lorsque le candidat est installé dans son premier poste pastoral (par exemple en Écosse). Dans le premier cas, la dimension synodale tient au moment même où la cérémonie a lieu. Dans le second il comporte toujours une dimension synodale fortement affirmée (en Écosse : cérémonie présidée par le modérateur du Synode ou une personne déléguée par lui, liturgie très développée, etc.) et il reste entendu que l'acte d'installation ultérieure dans un autre poste évitera toute analogie avec un acte de consécration. L'avantage d'un système comme celui de l'Église vaudoise est à cet égard de bien distinguer entre la consécration, qui est du ressort synodal et n'est pas renouvelée (même après de longues interruptions de ministère), et l'installation qui a lieu après que la paroisse locale a choisi un ministre dans le contingent des ministres consacrés et donc éligibles par les paroisses. (N.B. : Les Églises qui ont synodalisé la consécration au ministère diaconal procèdent par analogie avec la consécration au ministère pastoral).

9. Les titulaires de ministères (permanents ou temporaires) qui n'ont pas une importance ou une dimension synodale, mais strictement locale, ne sont pas privés de consécration pour autant. L'Église presbytérienne des États-Unis prévoit par exemple la consécration des anciens quand ils accèdent pour la première fois à cette charge ; ce ministère est sujet à renouvellement périodique par voie d'élection démocratique, mais il n'y a pas de cérémonie particulière lorsqu'un ancien se trouve simplement ré-élu pour une nouvelle période législative. Dans ce sens, on peut considérer que l'installation des conseillers de paroisse au début d'une période législative est l'équivalent d'une consécration (voir le libellé des liturgies *ad hoc*), mais sans en porter le nom. À noter que dans une Église à organisation synodale, les paroisses ne sont pas libres d'inventer ou d'instituer des ministères selon leur fantaisie (tentation congrégationaliste) ; elles restent liées par les règles synodales, y compris pour les ministères strictement locaux.

10. Dans les circonstances actuelles, on peut considérer que le fait de conjointre la consécration et l'installation dans un premier poste pastoral peut restreindre la portée symbolique de l'acte de consécration en donnant

à penser que la portée de ce ministère se limite à cela seulement qui en touche l'exercice dans un lieu ou des conditions donnés. De plus, elle peut prêter à des penchants congrégationalistes qui ne sont pas dans la tradition réformée. Il faut alors prendre garde à bien distinguer ce qui est consécration de ce qui est seulement installation.

11. La consécration au lieu et au moment d'une session synodale fait échapper symboliquement l'exercice des ministères qui en sont l'objet à un assujettissement trop étroit aux exigences d'une communauté locale. Elle souligne la portée générale de tels ministères – une portée qui va bien au-delà des seuls milieux ecclésiastiques : elle les accredité comme pasteurs auprès de la société dans son ensemble. Son inconvénient peut être de ne pas lier suffisamment la notion de vocation externe à celle de l'appel à exercer une tâche donnée dans une Église concrète.

12. Dans les deux cas, il importe du point de vue de la signification des actes liturgiques que la ou les personnes présidant la cérémonie de consécration représentent bien la dimension synodale de l'institution. Certaines Églises tiennent à ce que seuls des ministres consacrés soient appelés à procéder à l'acte de consécration proprement dit, d'autres leur associent des délégués synodaux laïcs pour bien marquer le fait que la reconnaissance des ministères est l'affaire des laïcs aussi bien que des pasteurs.

13. Il découle de ce qui précède que l'important, pour les Églises réformées, est d'abord de savoir si un ministre est dûment reconnu ou non ; l'acte cultuel de consécration n'en est que la conséquence symbolique et l'expression théologique. Autre aspect du même problème : il s'agit moins de savoir si les ministres sont consacrés dans les formes liturgiques requises, mais quels ministères doivent faire l'objet d'une consécration synodale et lesquels peuvent être laissés à des consécérations paroissiales. L'Église vaudoise a par exemple choisi de faire bénéficier les diacres d'une consécration synodale, mais d'autres Églises pourraient tout aussi bien décider de les faire relever d'actes de reconnaissance purement locaux. (N.B. : Dans la tradition réformée, les pasteurs relèvent obligatoirement d'une reconnaissance synodale, ce qui met en évidence l'altérité de leur service de la Parole par rapport aux communautés dans lesquelles ils sont appelés à exercer leur ministère. Pour les rédacteurs du présent rapport, la consécration synodale des diacres n'a pas la même portée théologique ; en revanche ce type-là de reconnaissance ecclésiastique leur paraît opportun pour assurer la qualité de la formation requise et permettre aux intéressés ainsi reconnus de changer de poste en cours de ministère.)

14. Si les actes liturgiques importants (cultes, sacrements, actes pastoraux) doivent normalement être présidés par des ministres dûment reconnus et habilités à le faire, leur validité ne tient pas au fait de leur consécration. En cas de nécessité, une direction d'Église doit toujours conserver la possibilité de déléguer temporairement de telles fonctions à

des personnes non consacrées, mais désignées par elle. Le sacrement n'est pas une oeuvre qu'opérerait le pasteur, et il n'appartient en propre à personne ni à aucune Église particulière ; il doit rester signe et attestation du don gratuit et inconditionnel de Dieu.

15. La distinction entre pasteurs et diacres constitue un cas particulier de toute cette problématique. S'il est vrai que l'acte de consécration est étroitement lié à la vocation externe des ministres, cette consécration apporte alors sa caution à un ministère dont l'exercice suppose une formation et des compétences adéquates, différentes pour ces deux types particuliers de ministères. Dès lors, un diacre désirant devenir pasteur, ou réciproquement, du moment qu'il devra acquérir de nouvelles compétences, devra aussi se soumettre à une procédure de reconnaissance de ses aptitudes à exercer cet autre ministère ; la solution la plus logique semble bien être qu'il soit consacré à cet autre ministère. Les formulaires de consécration devraient tenir compte de cette différence.

16. Les consécérations doivent-elles être à vie ou à terme ? En fonction de ce qui a été dit ci-dessus, il semble bien que, du côté de l'Église, la reconsécration à un même ministère n'a guère de sens. Le fait qu'un ministre exerce temporairement une autre activité ou prenne sa retraite, ne met pas fin pour autant à sa consécration. Mais on peut aussi parfaitement comprendre qu'un jeune ministre refuse de se voir imposer une consécration assortie de la promesse d'être fidèle à son service jusqu'à la fin de ses jours. La solution la plus équilibrée à ce problème est probablement la suivante : les textes liturgiques devraient éviter toute manière de dire qui soit susceptible de se rapprocher de la formule « *tu es sacerdos in aeternum* » ; ils devraient peut-être même donner à entendre que, le jour où le consacré pourrait en venir à quitter l'exercice du ministère, il sera libre de le faire et que l'Église respectera sa décision. De son côté, l'Église doit rester libre de mettre fin à l'exercice d'un ministère, voire au fait d'appartenir au corps des ministres consacrés.

## « UNE HOMILÉTIQUE CURATIVE »

Par Bernard REYMOND

C'est ainsi que l'on pourrait rendre en français le titre du livre que vient de publier Kathy Black : *A Healing Homiletic. Preaching and Disability* (Nashville, Abingdon, 1996, ISBN 0-687-00291-5). Comme elle s'en explique dans le corps de l'ouvrage, elle tient en effet à éviter absolument qu'on ne le comprenne dans le sens d'une homilétique « guérissante » ou « guérisseuse » (en anglais *curing*). Même nuance importante dans le sous-titre : *Preaching and Disability*. Par respect pour les personnes concernées, elle n'aime pas parler de « handicapés ». Mais comment traduire *disabled*? *Handicaped* a pour Kathy Black des nuances désobligeantes qui ne se retrouvent pas au même degré dans l'usage de notre langue, ou alors les autres adjectifs français auxquels nous pourrions recourir (« désavantagés », « déficients ») sont plus accablants encore. Faute de mieux, chaque fois qu'il sera donc question ci-dessous de personnes « handicapées », ce sera pour parler de celles que Kathy Black désigne du nom de *disabled*.

L'article de cette homiléticienne que nous avons publié dans notre *Cahier* 1996/2 s'en prenait essentiellement à un aspect de la théorie homilétique. Elle entendait mettre en évidence l'inconvenance d'une homilétique construite sur une théologie de la parole dès lors qu'il s'agit de s'intéresser à la prédication dans un milieu de sourds. *A Healing Homiletic* touche à un problème à la fois plus fondamental et d'intérêt plus immédiat pour les praticiens de la prédication : non seulement le fait de la prédication dans un milieu de personnes handicapées ou, si c'est en contexte paroissial, en tenant compte de leur existence, voire de leur présence, mais aussi la manière de prêcher sur des péripécies évangéliques rapportant des récits de « guérisons ».

Kathy Black parle d'expérience : elle a été pasteur dans différents milieux de handicapés, en particulier des sourds et des aveugles. Elle-même souffre d'un léger handicap intermittent. Dans un premier chapitre, elle aborde de front les problèmes de théodicée que pose l'existence de tout handicap et les différentes réponses que prétendent leur apporter les prédicateurs. Le fait que l'auteure enseigne actuellement à l'École de théologie de Claremont (Californie), qui est en même temps le principal

centre de la *Process Theology*, n'est probablement pas étranger à la radicalité avec laquelle elle évoque ces problèmes. Même si elle ne le cite pas, elle doit bien connaître les réflexions d'un David Ray Griffin qui, dans *God, Power and Evil, a Process Theodicy* (Philadelphia, Westminster, 1976), a remis en évidence toutes les difficultés théologiques et même logiques dont prédicateurs et/ou théologiens émaillent leur discours, en particulier quand ils rattachent le problème du mal ou de la souffrance à celui de la toute-puissance divine.

Kathy Black passe successivement en revue, de manière rapide mais suffisante, les réponses qu'elle voit traîner dans les prédications de tous ordres. Les uns donnent à entendre que les handicapés seraient particulièrement bénis de Dieu, d'autres au contraire (ou en même temps !) qu'ils sont rejetés par lui. Il y a aussi l'idée que s'ils sont ainsi affligés, c'est que Dieu l'a voulu. Ou bien (cela se rencontre encore et toujours dans la prédication de certains milieux) que le handicap résulte de la punition d'un péché. On prétend aussi que le handicap serait une épreuve (un *test*) pour la foi, une occasion que Dieu donne aux personnes touchées d'affermir leur caractère, ou que Dieu les choisirait pour avoir l'occasion de manifester en elles son pouvoir, que leur souffrance aurait un caractère rédempteur, enfin que la seule solution serait de s'incliner devant le mystère de l'omnipotence divine.

Aucune de ces réponses, évidemment, ne convient à la situation, spécialement pour deux raisons : elles font souffrir les handicapés de discrimination au sein de la communauté chrétienne, voire humaine ; loin de leur apporter quelque soulagement, à eux ou à leur entourage, elles ne font que les accabler davantage, ce qui n'est le but ni de la prédication chrétienne en général, ni en particulier celui des péripécies rapportant des récits de « guérisons ». Kathy Black ne prétend pas apporter de réponse théorique à ces problèmes. Elle voit une issue dans ce qu'elle qualifie de « théologie de l'interdépendance », c'est-à-dire une théologie prenant en considération le fait primordial de l'interdépendance de tous ceux et toutes celles qui constituent la communauté chrétienne. Concrètement, cela signifie par exemple qu'aucune prédication ne devrait pouvoir faire abstraction de l'existence, à nos côtés, de nombreuses personnes handicapées, que la prédication doit non seulement tenir compte de leur présence, mais la rappeler à ceux qui seraient trop vite portés à l'oublier, et proposer des pistes de réflexion qui aident la communauté chrétienne dans son ensemble à affronter les problèmes du handicap, voire à les surmonter dans la mesure où ces problèmes sont très souvent beaucoup moins ceux des handicapés eux-mêmes que ceux des bien-portants, incapables d'accepter la différence du handicap.

Un second chapitre, intitulé « Accidents herméneutiques », reprend de manière très équilibrée le problème de la maladie dans différents contextes culturels, en particulier ceux de la Bible et le nôtre, et met tout

spécialement en évidence le danger des interprétations métaphoriques. Cet écueil est repris plusieurs fois dans la suite du livre. C'est à juste titre. Un exemple : devant un récit de guérison d'un aveugle ou d'un paralytique, les prédicateurs en viennent volontiers à parler de la cécité ou de la paralysie spirituelles susceptibles d'affecter tous les membres de la communauté, à commencer par les bien-portants. Mais la grande différence est que la cécité ou la paralysie sont des handicaps subis, tandis que la cécité ou la paralysie spirituelles sont des attitudes choisies. Résultat : de telles interprétations métaphoriques des textes bibliques ne font qu'augmenter l'accablement et la discrimination dont pâtissent déjà les handicapés.

Les chapitres suivants passent successivement en revue la cécité, la surdité, la paralysie, la lèpre et autres maladies chroniques, les maladies mentales. Kathy Black explique ce que chacun de ces handicaps représente concrètement pour les personnes concernées et pour leur entourage. Puis elle traite aborde les différentes péricopes évangéliques dans lesquelles ces handicaps apparaissent et qui figurent dans le lectionnaire américain révisé. Une section herméneutique examine chacun de ces textes de près, suivie chaque fois d'un paragraphe passant en revue les bévues de la prédication que Black qualifie de « traditionnelle » : c'est souvent accablant, y compris quand elle cite des extraits de traités d'homilétique. Elle propose enfin pour chaque texte abordé une « homilétique curative », c'est-à-dire une manière de l'aborder en chaire qui en fasse l'occasion d'une prédication réellement libératrice.

Écrit dans une langue simple et claire, ce livre est de nature à intéresser non seulement les prédicateurs en puissance, mais aussi les animateurs de groupes bibliques et, *last but not least*, les exégètes néotestamentaires qui ne sont pas toujours conscients de ce que les handicaps rencontrés dans le Nouveau Testament représentent pour les handicapés eux-mêmes.

Kathy Black propose des interprétations qui me semblent particulièrement opportunes sur deux points : 1° Elle met en garde contre toute interprétation de ces récits qui en fait trop hâtivement des récits de guérisons « miraculeuses », ce qui en fausse la signification et éveille chez les handicapés ou dans leur entourage des espérances infondées. 2° Elle relève à plusieurs reprises que le premier handicap à surmonter est celui des bien-portants : souvent ils créent de toutes pièces la peine dont souffrent les handicapés, tout simplement parce qu'ils se montrent incapables de supporter le handicap d'autrui. Ainsi pour les aveugles de naissance : n'ayant jamais joui de la vue, ils ne souffrent pas de ne pas voir ; ce sont les voyants qui souffrent d'avoir à comprendre, à accepter et à aider des gens qui ne sont pas comme eux.

## **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.  
**Cahier 25 :** Homilétique, internet et vie quotidienne

**Vous pouvez vous procurer des anciens numéros aux prix suivants :**

**1 numéro : FS.5.- FF.20.-                    5 numéros : FS.15.- FF.50.-**

**La série des anciens Cahiers (*sans* les épuisés) :**

**FS. 40.-    FF.160.- (sous réserve)**

**Vous pouvez passer votre commande par lettre ou par fax à**

**Institut Romand de Pastorale**

**BFSH 2**

**CH-1015 Lausanne**

**Suisse**

**Fax : ++21 / 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 champ  
de la théologie pratique  
dans les trois Facultés  
de Genève, Lausanne et  
Neuchâtel.*

---

**Prix de ce cahier : FS.5.- FF.20.-**

**Prix de l'abonnement : FS.12.- FF.50.-**

---

**ISSN : 1015-3063**