

Institut Romand de Pastorale
Cahiers de l'IRP

N° 38

Décembre 2000

Herméneutique Sacraments

Avant-propos

Henry MOTTU

**Le théologien et son objet :
problème de méthode**

Pierre Yves BRANDT

**Les sacrements dans une
vie de foi**

Maarten van BEEK

Collection « Pratiques », chez Labor et Fides à Genève :

1. Pierre GISEL (éd.), *Pratique et théologie. Hommage à Claude BRIDEL.*
2. Hans VAN DER GEEST, *Entretiens en tête à tête.*
3. Pierre-Luigi DUBIED, *Le pasteur : un interprète.*
4. Fred B. CRADDOCK, *Prêcher* (épuisé).
5. Walter HOLLENWEGER, *Expérience de l'Esprit. Jalons pour une théologie interculturelle.*
6. Bernard REYMOND, *Entre la grâce et la loi. Introduction au droit ecclésial protestant.*
7. Laurent GAGNEBIN, *Le culte à cœur ouvert. Introduction à la liturgie du culte réformé.*
8. Dietrich BONHÖFFER, *La Parole de la Prédication. Cours d'homilétique à Finkenwalde.* (épuisé)
9. Pierre-Luigi DUBIED, *Apprendre Dieu à l'adolescence.*
10. Maurice BAUMANN, *Jésus à quinze ans. Didactique du catéchisme des adolescents.*
11. Matthias PREISWERK, *Apprendre la libération. Exemples d'éducation populaire en Bolivie.*
12. Félix MOSER, *Les croyants non pratiquants.*
13. Gerd THEISSEN (et alii), *Le défi homilétique. L'exégèse au service de la prédication.*
14. Bernard REYMOND, *L'architecture religieuse des protestants. Histoire, caractéristiques, problèmes actuels.*
15. Ermanno GENRE, *La relation d'aide. Une pratique communautaire.*
16. Pierre BÜHLER et Carmen BURKHALTER (éd.), *Qu'est-ce qu'un pasteur ?*
17. Henry MOTTU, *Le geste prophétique. pour une pratique protestante des sacrements.*
18. Bernard REYMOND, *De vive voix. Oraliture et prédication.*
19. Kathy BLACK, *Évangile et handicap. Une prédication pour restaurer la vie.*
20. Henry MOTTU, Jérôme COTTIN, Didier HALTER et Félix MOSER, *Confessions de foi réformées contemporaines.*

Bernard KAEMPF (dir.), *Introduction à la théologie pratique*, Strasbourg, Presses universitaires, 1997.

Bernard KAEMPF (dir.), *Rites et ritualités (actes du 3^{ème} congrès de la SITP)*, Paris, Cerf, 2000.

AVANT-PROPOS

Herméneutique et sacrements : ce numéro des Cahiers présente deux articles différents.

La première contribution est celle de Pierre-Yves Brandt, nouveau professeur associé de psychologie de la religion dans nos deux Facultés de Lausanne et de Genève, que nous accueillons chaleureusement dans notre équipe de l'IRP. L'auteur s'efforce de traverser le problème de l'herméneutique biblique des Réformateurs à aujourd'hui, en s'attachant plus particulièrement à des questions précises telles que celle du canon biblique, du « retour au source » – quelque peu ambigu –, de la tradition, etc. Ce texte dense et vivant a le mérite d'aboutir non à un historicisme plat, mais à une revendication d'ordre théologique : « Le théologien ne peut pas se contenter d'adopter une position d'arbitre entre diverses positions. Il doit entrer dans le jeu... » Il doit, je dirais, s'engager et prendre des risques, dire ce qu'il veut ou ne veut pas.

Le second article nous vient d'un jeune théologien de l'Église réformée de France, Maarten van Beek. Il s'agit à mon avis d'une contribution très originale et rare dans le protestantisme, en ce sens que son auteur s'emploie à coordonner réellement les deux sacrements du baptême et de la cène (que l'on examine le plus souvent séparément). Il pense que la cène devrait être célébrée dans une totale ouverture, y compris aux petits-enfants (comme dans l'orthodoxie), tandis que le baptême ne devrait être le fait que d'adultes (comme chez les Baptistes). Maarten van Beek est donc « multitudiniste » à propos de la cène, et « professant » au sujet du baptême ! Cette proposition décoiffante, mais profonde et bien argumentée, intéressera vivement ceux et celles qui réfléchissent à ces questions et ont la charge de présenter aux Eglises des propositions nouvelles.

Veuillez faire bon accueil au bulletin ci-joint, destiné à vous permettre de renouveler votre abonnement. Sachez que nous comptons sur votre fidélité. Parlez de nos Cahiers autour de vous !

Henry MOTTU

3^{ème} Cycle œcuménique de Théologie Pratique

Les Eglises au risque de la visibilité ; nécessité et ambiguïté des signes humains

| | |
|-----------|---|
| Qui ? | Licenciés en théologie |
| Quoi ? | Exposés, débats, recherches |
| Quand ? | 2 sessions indépendantes : 12-15 février 2001 et 25-28 juin 2001 |
| Où ? | Villars sur Glâne |
| Combien ? | Possibilité de financement par les Universités ou par les Églises |

| lundi 12 février | mardi 13 février | mercredi 14 février | Jeudi 15 février |
|--|---|---|---|
| Félix Moser : « Proclamer un Dieu caché dans une société du spectacle » | Philippe Meirieu : « Transmettre : une tâche impossible ? » | Jean Zumstein : « La portée christologique du signe dans le quatrième évangile » | Henry Mottu : « Qu'est-ce que le concile de Vatican 2 voulait dire par "signes des temps" ? » |
| Martial Pasquier : « La boîte à outil sémiotique : en quoi la sémiotique est-elle utile ? » | Martial Pasquier : « Appropriation des signes et des symboles chrétiens par le marketing » | Ateliers bibliques | Présentation des travaux pratiques des participantEs |
| Atelier pratique pour les pasteurEs et prêtres Atelier méthodologique pour les doctorantEs | Ateliers pratique et méthodologique | Pierre-Luigi Dubied : « La technique du malentendu et de l'ironie dans le quatrième évangile et ses implications pratiques » | |

| lundi 25 juin | mardi 26 juin | mercredi 27 juin | Jeudi 28 juin |
|--|---|--|---|
| Francis Gerber : « L'Église comme organisation à but non lucratif » | Klauspeter Blaser : « Église visible et Église invisible, une distinction pertinente pour aujourd'hui ? (point de vue protestant) » | Léo Karrer : « Église visible et Église invisible, une distinction pertinente pour aujourd'hui ? (point de vue catholique) » | Isabelle Grellier : « Les Églises visibles en tant que signes » Présentation des travaux pratiques des participantEs |
| Nicolas Cochand et Jean-Marie Pasquier : « Les ministres : des signes des Églises en chair et en os » | Jean-Paul Flipo : « L'Église et le marketing » Olivier Bauer : « Etre sexy ou transparent ? Quelques stratégies utilisées par les Églises » (titre à confirmer) | Alfred Marx : « Alliance, arc-en-ciel, sabbat, circoncision... des signes à interpréter ? » | Alexandrette Bugelli, Félix Moser, Olivier Bauer : Synthèse des deux semaines |
| Ateliers pratique et méthodologique | Ateliers pratique et méthodologique | Ateliers pratique et méthodologique | |

S'inscrire auprès de
Institut Romand de Pastorale

LE THEOLOGIEN ET SON OBJET : PROBLEME DE METHODE

par Pierre-Yves Brandt,
professeur associé de psychologie de la religion
aux Universités de Lausanne et Genève ¹

Introduction

Il est de tradition dans l'Église orthodoxe de n'accorder l'épithète de théologien qu'à trois auteurs : l'évangéliste Jean, Grégoire de Nazianze et Syméon le Nouveau Théologien ².

¹ Texte légèrement modifié d'une conférence donnée aux Archives Jean Piaget, Université de Genève, le 26 mai 1998 dans le cadre du séminaire interdisciplinaire 1998 *La Méthode dans les différentes disciplines*. À l'époque de la conférence, je n'étais affilié qu'à l'université de Genève.

² J. GOUILLARD, « Syméon le Jeune, le Théologien ou le Nouveau Théologien », *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XIV, 2, col 1941, discute le sens du titre τοῦ νέου θεολόγου attribué à Syméon (949 ?-12 mars 1022). Le terme νέος peut aussi bien être traduit par « jeune » que par « nouveau », et rien n'oblige de le lier à « théologien ». Ceux qui traduisent par « Nouveau Théologien » y voient pour les uns une comparaison avec Grégoire de Nazianze, pour d'autres avec l'évangéliste Jean. Ces derniers se fondent sur une citation de Nicéas Stéthatos, disciple de Syméon, qui en a écrit la vie et qui dit « qu'il parlait de Dieu (etheologeï) comme le disciple bien-aimé, et consacrait des nuits entières à la théologie » [*Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, texte grec inédit avec introduction et notes par Irénée HAUSHERR, *Orientalia Christiana*, 12, 1928, 2-229, ici page 48].

Si l'on s'en tient à ce descriptif, vaut-il encore la peine de parler de méthode en théologie alors que le succès de l'entreprise paraît si « improbable » ? Platon, semble-t-il, se posait déjà la question :

« Platon ne mentionne le terme que dans son sens étymologique : "théologie" signifie discours ou propos sur Dieu, sur les dieux ; il ne l'utilise que pour répondre à la question : comment parler du divin, en bien parler, en parler comme un poète ? » ³

Y a-t-il une méthode pour être poète ? Et surtout, comment parler de théologie dans les locaux des *Archives Jean Piaget*, alors que Piaget lui-même associait la théologie à un épiphénomène constitutif de l'adolescence. Si la Première Guerre Mondiale l'amène au début de l'année 1916, alors qu'il avait 20 ans, à publier dans *l'Essor* une sorte de prière intitulée « Les mystères de la douleur divine » ⁴, ces élans mystiques sont suivis en effet à peine un an et demi plus tard par une critique sans appel de la théologie. On en trouve l'expression dans une lettre qu'il écrit en août 1917 à Romain Rolland :

« Chacun est métaphysicien à 18 ans et de plus théologien, quand on est Suisse romand. Mais je crois m'être débarrassé de tout cela, depuis deux ans que je le cherche. Je crois plus que jamais au Christ mais il m'enseigne à être homme et toute croyance religieuse m'empêcherait de l'être. La foi seule est grande et la foi c'est la décision de vivre malgré le mystère qui est au fond de tout. C'est là toute ma métaphysique, une métaphysique qui n'a rien d'intellectuel, vous le voyez, et qui n'est que la métaphysique implicite à toute vie. On ne vit pas sans affirmer une valeur absolue qui donne un sens à la vie. Je l'affirme sans preuve, c'est là la foi. Dès lors le grand problème est de baser la morale sur la science, puisque la foi

³ Henry DUMERY, art. théologie, *Encyclopaedia Universalis. Corpus 17*, pages 1108-1109, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1985, ici page 1108.

⁴ *Supplément de L'Essor. Coin des Jeunes*, n° 1, 5 février 1916. Ce texte a été retrouvé, publié et commenté récemment : Fernando VIDAL, « Les mystères de la douleur divine. Une « prière » du jeune Jean Piaget pour l'année 1916 », Lausanne, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 126, 1994, pages 97-118.

est indépendante de la métaphysique et que la métaphysique est vaine et c'est le problème qui fait ma vie. »⁵

Toute l'erreur serait-elle finalement venue par Aristote qui, lui, ne se contente pas d'une métaphysique implicite : « "Théologie", chez Aristote, désigne ce que nous appellerions ontologie, métaphysique »⁶ ? Ou s'agit-il plutôt de partir d'une définition de la théologie qui ne la confonde pas d'emblée avec une métaphysique ?

Je partirai en première approximation d'une définition très large que donne un ancien collaborateur du *Centre d'épistémologie génétique*, Gérard Noelting, lorsqu'il compare épistémologie génétique et théologie :

« l'épistémologie génétique traite du développement des concepts, la théologie aborde la question de notre rencontre avec une réalité qui nous dépasse. »⁷

Noelting rejoint ici, d'une certaine manière, ce que dit Piaget lorsqu'il affirme : « On ne vit pas sans affirmer une valeur absolue qui donne un sens à la vie. » Une réalité qui nous dépasse, une valeur absolue : Tillich parlerait de l'inconditionné. Posons au départ de la réflexion que le terme « Dieu » désigne cette catégorie, dont on pourrait dire qu'elle est catégorie « vide », au sens où nous ne saurions rien en dire *en soi*. Et posons que la théologie se présente comme le discours humain dès lors qu'il veut s'énoncer avec méthode en prenant cette catégorie comme objet. Autant dire d'emblée qu'il y a *des* théologies, pour autant que l'on admette qu'il peut y avoir des discours qualifiés sur le divin autres que le sien propre. Dans mon propos, je me bornerai cependant à parler pour l'essentiel de la théologie chrétienne, et même de la théologie réformée, parce que c'est la seule qui m'est un peu familière.

⁵ Cité par Fernando VIDAL, *art. cit.*, page 102.

⁶ Henry DUMERY, art. théologie, *Encyclopaedia Universalis. Corpus 17*, pages 1108-1109, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1985, ici page 1108.

⁷ Gérard NOELTING, « L'évangile et Paul Tillich à la lumière de l'épistémologie génétique », in : *Religion et Culture : Actes du colloque international du centenaire Paul Tillich, Université Laval, Québec, 18-22 août 1986*, sous la direction de Michel DESPLAND, Jean-Claude PETIT et Jean RICHARD, pages 487-503, Québec, Presse de l'Université Laval ; Paris, Cerf, 1987, page 487.

LE STATUT DES ÉCRITURES POUR LES RÉFORMATEURS

Depuis la Réforme, la question de la méthode peut être située dans le débat entre Écritures ⁸ et tradition. Les Réformateurs sont très critiques face à l'Église catholique de leur temps parce qu'elle ajoute, selon une expression de Calvin, des « traditions humaines » aux Écritures. Les Écritures sont même d'une certaine manière soumises à la tradition, puisque l'interprétation qu'on en donne est soumise à l'autorité du magistère de l'Église. Au magistère extérieur représenté par le pape, les Réformateurs veulent en quelque sorte opposer un magistère qui serait intérieur aux Écritures elles-mêmes. C'est la revendication du « *Sola Scriptura* » de Luther ⁹. Ce magistère intérieur concerne à la fois la délimitation de ce qui constitue les Écritures Saintes et la manière de les interpréter.

Pour Luther, et plus généralement pour les Réformateurs, le « *Sola Scriptura* » a trois implications :

- a) refus de mettre la tradition au-dessus des Écritures ;
- b) prise au sérieux renforcée de la définition du canon ;
- c) affirmation que l'Écriture a tout en elle-même pour permettre son interprétation.

Prenons successivement ces trois points.

a) refus de mettre la tradition au-dessus des Écritures

Calvin écrit à ce propos :

⁸ Par « Écritures », il faut entendre ici la Bible.

⁹ Selon Bernard ROUSSEL, « Des protestants », in : Guy BEDOUELLE et Bernard ROUSSEL, *Le temps des Réformes et la Bible*, pages 309-325, Paris, Beauchesne, 1989, ici page 309 : « C'est à [la] Dispute [de Leipzig] (juillet 1519) que Luther, en présence de J. Eck, opposa une première fois de manière intransigeante l'autorité de l'Écriture à celle des traditions de l'Église. »

« Car si l'Eglise Chrestienne a esté de tout temps fondée sur la prédication des Apostres et les livres des Prophètes, il faut bien que l'approbation de telle doctrine ait précédé l'Eglise laquelle elle a dressée, comme le fondement va devant l'édifice. C'est donques une resverie trop vaine d'attribuer à l'Eglise puissance de iuger l'Escriture, tellement qu'on se tienne à ce que les hommes auront ordonné pour savoir que c'est de parole de Dieu ou non. Parquoy l'Eglise en recevant l'Escriture sainte et la signant par son suffrage ne la rend pas authentique, comme si auparavant elle eust esté douteuse ou en différant; mais pource qu'elle la cognoist estre pure vérité de son Dieu, elle la révère et honnore comme elle y est tenue par le devoir de piété. Quant à ce que ces canailles demandent dont et comment nous serons persuadez que l'Escriture est procédée de Dieu si nous n'avons refuge au décret de l'Eglise, c'est autant comme si aucun s'enqueroit dont nous apprendrons à discerner la clarté des ténèbres, le blanc du noir, le doux de l'amer. Car l'Escriture a de quoy se faire cognoistre, voire d'un sentiment aussi notoire et infallible comme ont les choses blanches et noires de monstrier leur couleur, et les choses douces et amères de monstrier leur saveur. » (1541)¹⁰

Autrement dit, ce n'est pas le jugement humain qui reconnaît la légitimité des Écritures, mais les Écritures qui servent de référence pour évaluer la légitimité de toute tradition. La question est alors d'expliquer quel est le processus qui aboutit à la reconnaissance de ce qui constituera les Écritures. Calvin postule que les Écritures ont le moyen de faire reconnaître le statut particulier qui est le leur. Si elles ont ce moyen, c'est par le « témoignage intérieur (ou secret) du Saint-Esprit » (1541), car c'est à la fois le Saint-Esprit qui a inspiré les Écritures et qui permet à celui qui les lit de les comprendre¹¹.

¹⁰ *Institution de la Religion Chrestienne*, I, 7, 2. Édition de Jean-Daniel BENOIT, Paris, Vrin, 1957.

¹¹ *Institution de la Religion Chrestienne*, I, 7, 4, où Calvin ajoute entre autres en 1560 : « Parquoy il est nécessaire que le mesme Esprit qui a parlé par la bouche des Prophètes entre en noz coeurs et les touche au vif pour les persuader que les Prophètes ont fidèlement mis en avant ce qui leur estoit commandé d'enhaut. »

Cependant Calvin ne s'en tient pas absolument aux seules Écritures dans la mesure où il reconnaît aussi aux premiers conciles œcuméniques, c'est-à-dire à une tradition ultérieure, une vertu pour combattre les hérésies. Il les accepte tous jusqu'à Chalcédoine ¹² (451). Et il en a effectivement besoin pour combattre les conceptions anti-trinitaires, car la doctrine trinitaire ne s'est véritablement fixée qu'à une période post-biblique, au fur et à mesure de ces conciles justement. Pour lui, il n'y a cependant pas de contradiction avec le principe qui refuse de mettre la tradition au-dessus des Écritures, car, à son avis, si l'on veut bien voir, les conciles œcuméniques jusqu'à Chalcédoine ne sont qu'une pure interprétation des Écritures ¹³. D'ailleurs les conciles ne doivent jamais être simplement reçus en tout ce qu'ils disent sans jugement critique à l'aide de la Parole de Dieu :

« Car i'ay cela tout persuadé, que la vérité ne meurt point et n'est pas esteinte en l'Eglise, encore qu'elle soit oppressée en un Concile, mais qu'elle est miraculeusement conservée de Dieu, afin de se remettre au dessus en son temps. Mais ie nie que cela soit perpétuel, de dire que toute interprétation qui aura esté approuvée en un Concile soit pourtant vraie et convenante à l'Escriture. » ¹⁴

b) prise au sérieux renforcée de la définition du canon : aucun texte n'est de rang égal à la Bible

Le problème consiste dès lors à définir ce que sont les Écritures !

Contrairement au Coran pour les musulmans, ou au Livre de Mormon pour les adeptes de cette tradition, la Bible n'est pas un

¹² Alexandre GANOCZY, *Calvin, théologien de l'Eglise et du ministère*, Paris, Cerf, 1964, page 132.

¹³ Quoique, comme toute interprétation, elle est forcément en concurrence avec d'autres interprétations des mêmes Écritures. D'une certaine manière, c'est donc bien une *tradition* d'interprétation qui se présente comme norme pour lire les Écritures.

¹⁴ *Institution de la Religion Chrestienne*, IV, 9. 13.

écrit provenant d'une seule source. De ce fait, les Réformateurs, pas plus que l'Église catholique de leur temps d'ailleurs, ne considèrent les Écritures comme un donné dont les frontières seraient définies par Dieu indépendamment d'une reconnaissance par ceux à qui elles sont destinées : la liste des écrits canoniques n'est pas interne au canon des Écritures ! D'où les discussions sur le canon.

Dans sa préface au Nouveau Testament de 1522, Luther écrit :
« En résumé, l'évangile de Jean et sa première lettre, les lettres de Paul et tout particulièrement les épîtres aux Romains, aux Galates et aux Éphésiens, ainsi que la première lettre de Pierre, voilà les livres qui te montrent le Christ et qui t'enseignent tout ce que tu as besoin et qu'il t'est utile de savoir, même si tu ne devais jamais voir ni entendre aucun autre livre ni enseignement. C'est pourquoi la lettre de Jacques est, par comparaison avec ces livres, une vraie épître de paille »¹⁵.

« Pour Luther, certains livres bibliques constituent comme le noyau de l'ensemble, une sorte de canon dans le canon dont le condensé est parfaitement résumé par les mots suivants : la justification par la foi seule »¹⁶.

Qu'en est-il pour Calvin ?

« ... qu'est-ce qui constitue pour Calvin la Bible ? Autrement dit, qu'accepte-t-il comme canonique dans le Livre que, à son époque, l'Église catholique gardait et expliquait comme Parole écrite de Dieu ? Nous avons la Confession de l'Église de France datée de 1559, qui est considérée comme substantiellement œuvre de Calvin lui-même. L'article 3 de ce document rejette Tobie, Judith, Sagesse, Ecclésiastique et les deux Maccabées, donc tous les « deutérocanoniques » de

¹⁵ Traduction dans : Martin LUTHER, *Oeuvres. III*, Genève, Labor et Fides, 1963, pages 261-262. Dans sa version du Nouveau Testament en langue vulgaire de 1522, Luther déplace en conséquence l'épître aux Hébreux, celles de Jacques et de Jude et l'Apocalypse à la fin du recueil. Mais le passage cité est supprimé dans les éditions du Nouveau Testament à partir de 1537, et les éditions de la Bible (dont la première est de 1534) ne l'ont jamais contenu.

¹⁶ Hans CONZELMANN *Théologie du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides ; Paris, Centurion, 1969, page 19.

l'Ancien Testament, alors qu'il conserve tous les livres du Nouveau, y compris l'épître de Jacques suspectée par Luther. »¹⁷

Ici encore, pour Calvin, c'est le témoignage intérieur du Saint-Esprit qui jouera un rôle prépondérant : si les Écritures ont le moyen de se faire reconnaître par elles-mêmes, celles qui sont vraiment inspirées réussiront à persuader ceux qui les lisent que tel est bien le cas. Et c'est semble-t-il ainsi que Calvin envisage la manière par laquelle le canon s'est imposé : en ce sens, c'est Dieu lui-même qui en est garant.

Dès lors, le canon une fois défini, les Écritures sont le référent pour tout énoncé théologique. Ce qui signifie que tout énoncé doit pouvoir être fondé scripturairement. C'est le principe de base de tout débat théologique mené par les Réformateurs. Ce principe s'inscrit dans le grand mouvement du retour aux sources qui caractérise la Renaissance et qui s'exprime en particulier par l'accent mis sur l'étude des textes dans leurs langues originales.

c) affirmation que l'Écriture a tout en elle-même pour permettre son interprétation

En renonçant à un magistère extérieur pour régler les problèmes d'interprétation, les Réformateurs doivent énoncer un autre mode d'arbitrage des différends que l'argument d'autorité. Car ils sont bien contraints de reconnaître que les Écritures comportent

¹⁷ Alexandre GANOCZY, *Calvin, théologien de l'Église et du ministère*, Paris, Cerf, 1964, page 127. Il faut tenir compte du fait que ces écrits ne font pas partie de la Bible hébraïque et que le « retour aux sources » correspondait au souci de remonter à l'hébreu et non au grec. (La *Lettre d'Aristée* était connue et l'on savait que la LXX était une traduction). Cela a eu un impact décisif sur Calvin pour la délimitation du canon vétérotestamentaire. Quant à la disponibilité du texte hébreu à Genève, il y avait à Genève, à l'Académie, et à Lausanne, des hébraisants formés à Bâle. Calvin ne lisait pas le texte hébreu mais pouvait bénéficier de telles aides. Quant à Luther, il savait l'hébreu. Cf. Siegfried RAEDER, *Das Hebraeische bei Luther untersucht bis zum Ende der ersten Psalmenvorlesung : eine philologisch-theologische Studie*, Tübingen, 1961.

des passages obscurs qui ne sont pas immédiatement compréhensibles.

À ce propos, Luther estime qu'il faut éviter l'obsession du détail et adopter une lecture christocentrique des Écritures¹⁸. Pour les passages obscurs et contradictoires de la Bible, il adopte, à la suite d'Augustin, le principe de l'interprétation de l'Écriture par elle-même : « *scriptura sui ipsius interpres* »¹⁹.

Augustin a lui aussi une clef herméneutique à laquelle doit être soumise toute interprétation : « l'Écriture a pour fin l'exercice des vertus théologiques, surtout de la charité »²⁰. Tout passage obscur dont on ne peut montrer que le sens propre renvoie à cette fin doit être interprété au sens figuré :

« Tout ce qui, dans la parole divine, ne peut se rapporter, pris au sens propre, ni à l'honnêteté des mœurs, ni à la vérité de la foi, est dit — sachez-le bien — au sens figuré. L'honnêteté des mœurs a pour fin l'amour de Dieu et du prochain, la vérité de la foi, la connaissance de Dieu et du prochain. (...). L'Écriture ne prescrit que la charité et ne condamne que la cupidité. »²¹

Ce que Bertrand de Margerie commente ainsi :

« Le langage biblique est vu comme un ensemble de signes signifiant deux attitudes inséparables : la condamnation de la cupidité ou amour désordonné de soi, l'exaltation de la charité ou amour ordonné de Dieu, du prochain et de soi-même. Tous les signes sont ordonnés à cette double réalité. Si donc une parole divine ne présente pas, lorsqu'elle est prise

¹⁸ WA 6, 560s ; 18, 606ss. On peut aussi par exemple consulter à ce propos Marc LIENHARD, *Martin Luther : un temps, une vie, un message*, Genève, Labor et Fides, 1991³, pages 324-328.

¹⁹ WA 7, 96s ; 606ss.

²⁰ Bertrand de MARGERIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse. III. Saint Augustin*, Paris, Cerf, pages 44-45. Les vertus théologiques sont considérées, à partir d'une interprétation de 1 Corinthiens 13,13 (cf. aussi 1 Timothée 1, 3 ; 5,8 ; Colossiens 1,4-5 ; Hébreux 10, 22-24), comme étant la foi, l'espérance et l'amour.

²¹ *De Doctrina Christiana*, III. 10. 14-15. Traduction française tirée de la Bibliothèque Augustinienne, t. XI, Paris, DDB, 1949.

littéralement, au sens propre, un sens conforme à ce double horizon, il convient de l'interpréter comme une métaphore, comme une figure. Et puisque Augustin (...) considère la métaphore comme un sens spirituel, il est enclin, sous ce rapport du moins, à réduire beaucoup plus que nous ne le ferions aujourd'hui le champ d'application du sens littéral et à majorer celui de l'allégorie. »²²

Ainsi donc, la méthode d'interprétation va partir des passages considérés comme clairs pour aller vers les passages considérés comme obscurs :

« Car dans les passages de l'Écriture, mis sous une forme claire, se trouve tout le contenu de la foi et de la morale ainsi que, bien entendu, de l'espérance et de la charité. »²³

Ce qui signifie que pour élucider les passages obscurs :

« On y arrive, en prenant des exemples dans les textes plus clairs, pour éclairer les expressions plus obscures et en levant par des preuves tirées de phrases de sens certain, le doute qui s'attache à des phrases de sens incertain. »²⁴

En fait, Augustin ne fait que reprendre à son compte une méthode en vigueur avant lui dans l'Église et dont on trouve les principes au deuxième siècle déjà, sous la plume d'Irénée, lorsque ce dernier énonce les règles d'exégèse qui vont lui permettre de contrer ce qu'il considère comme les fausses gnoses (Valentin et d'autres) qui refusent l'Ancien Testament en prétendant qu'il ne se rapporterait pas au Dieu suprême (*Adv. Hae.* III.5.1). Ces règles sont au nombre de cinq²⁵ :

1. Règle de la vérité : l'exégèse de l'Écriture ne peut être qu'ecclésiastique : elle ne peut être en contradiction avec les vérités fondamentales de la foi transmises par l'Église.

²² Bertrand de MARGERIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse. III. Saint Augustin*, Paris, Cerf, page 45.

²³ AUGUSTIN, *De Doctrina Christiana*, II. 9. 14.

²⁴ AUGUSTIN, *De Doctrina Christiana*, II. 9. 14.

²⁵ On en trouve une présentation résumée dans : Bertrand de MARGERIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse. I. Les pères grecs et orientaux*, Paris, Cerf, 1980. pages 65-71.

2. Règle de la Tradition : l'interprétation correcte garantie par succession sans interruption par les évêques à partir des apôtres.
3. Concordance/consonance d'un passage avec les autres textes de Ecritures. Car toutes les Ecritures ont le même Dieu, son Verbe, son Esprit, comme Auteur : Dieu ne peut se contredire.
4. Expliquer les passages obscurs à l'aide des passages clairs.
5. La recherche de solution à ce qui nous échappe ne doit pas se faire en quittant ce qui est sûr. En dernier ressort, il faut laisser le dévoilement des problèmes insolubles à Dieu (p. ex. ce que faisait Dieu avant la création).

Augustin reprend donc la troisième et la quatrième règle d'Irénée.

Cette méthode de l'explication intra-scripturaire est donc une sorte de mise à plat des écrits bibliques, sans importance accordée au fait que les énoncés bibliques se sont élaborés pour la plupart d'entre eux sur une longue durée. C'est l'importance accordée à cette dimension diachronique qui va au contraire marquer progressivement l'exégèse protestante des textes bibliques entre le XVI^e et le XX^e siècle. On assiste donc à un changement de méthode interprétative durant cette période.

ANALYSE DIACHRONIQUE DU TEXTE BIBLIQUE

Un des grands axes de la théologie protestante consiste dans ce retour aux sources qui caractérise la Renaissance. Ce mouvement de « retour » est implicitement associé à l'idée que les processus de transmission au cours du temps ont tendance à dégrader ce qui est transmis. Dans le cas de la transmission d'un texte, cette dégradation peut consister à la fois en ajouts d'éléments qui n'étaient pas là à l'origine et en détérioration de l'objet transmis. La démarche de retour à la source équivaut à restaurer l'objet, ici le texte, dans son état d'origine.

1^{ère} illustration du « retour aux sources » poussé à l'extrême : la reconstruction du « texte originel » du Nouveau Testament.

Prendre la Bible comme référence, cela ne signifie pas seulement définir la liste des écrits que l'on considérera comme canonique, mais aussi la teneur exacte du texte qui aura valeur de norme. Or, la découverte progressive de l'ampleur des variantes présentes dans les divers manuscrits du texte biblique oblige à développer des principes de critique textuelle de plus en plus élaborés. Il suffit de consulter la dernière édition du *Novum Testamentum Graece* ²⁶ et son apparat critique pour se rendre compte de la complexité de la tâche. Et cette tâche est cependant incontournable, puisqu'il s'agit de déterminer le texte qui va servir en particulier de base pour la traduction de la Bible dans les diverses langues du monde. La démarche a quelque chose de paradoxal. Elle est en un sens présidée par ce que l'on pourrait appeler « le mythe du texte originel », puisqu'elle vise à reconstituer un texte qui soit le plus proche possible du texte d'origine. Mais la méthode « généalogique-locale » ²⁷ consistant à prendre une décision particulière en chaque lieu-variant du texte conduit à reconstituer un texte qui, dans l'ensemble, ne se trouve tel quel dans aucun manuscrit ancien, puisqu'il résulte d'une composition des variantes considérées comme les meilleures mais provenant de ce fait de divers manuscrits. Le paradoxe consiste en ceci que le « retour aux sources » poussé à l'extrême aboutit à un « texte-source » de construction tout à fait récente, autrement dit à une sorte de « monstre » dont il est absolument sûr que nous sommes, en l'état, les premiers lecteurs.

2^e illustration du « retour aux sources » poussé à l'extrême : le mythe des « ipsissima verba » de Jésus et l'échec de la « 2^e quête du Jésus historique ».

En 1954, Ernst Käsemann peut écrire :

« La crédibilité historique de la tradition synoptique est devenue problématique sur toute la ligne, alors que nous manquons encore totalement, pour la mise en évidence des éléments provenant authentiquement de Jésus, d'une

²⁶ dit « Nestle-Aland », 27^e édition, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

²⁷ Pour le détail, cf. Kurt ALAND et Barbara ALAND, *Der Text des Neuen Testaments*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1989.

hypothèse de base, c'est-à-dire d'un coup d'œil d'ensemble sur la période la plus ancienne de la chrétienté primitive et que des critères suffisants et plausibles nous font presque entièrement défaut. En quelque sorte nous n'avons de sol sûr sous nos pas que dans un unique cas : lorsqu'une tradition, pour des motifs quelconques, ne peut être ni déduite du judaïsme, ni attribuée à la chrétienté primitive, et spécialement lorsque le judéo-christianisme a tempéré comme trop audacieuse ou a remanié la tradition qu'il avait reçue. »²⁸

Il illustre ensuite entre autres cette opinion à l'aide de la première, de la deuxième et de la quatrième antithèse du Sermon sur la montagne, comme il les appelle. Jésus y revendique selon lui une autorité qui le place au-dessus de Moïse. « Le caractère exorbitant de la parole prouve son authenticité. »²⁹

Poussées à l'extrême, ces règles de reconstruction par exclusion risquent de ne plus laisser comme certainement authentique que ce qui fait de Jésus un « déviant » par rapport à ce qui est constitutif du milieu de l'époque³⁰, et finalement on brossera le portrait d'un extra-terrestre ?

3^e illustration du « retour aux sources » poussé à l'extrême : le mythe du monothéisme pur de l'époque davidique ou salomonienne (X^e siècle).

Au fond, le paradigme est encore toujours celui du « *Sola Scriptura* », mais « revisité ». On a pris conscience que le texte a une histoire, qu'il a évolué. On cherche le noyau dur qui servira de référence fondamentale. Ce noyau dur est identifié avec ce qui doit

²⁸ Ernst KÄSEMANN, « Le problème du Jésus historique », in : Ernst KÄSEMANN, *Essais exégétiques*, pages 145-173, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1972, page 164 (1^{re} publication : *ZThK*, 51, 1954, 125-153).

²⁹ Ernst KÄSEMANN, *art. cit.*, page 165.

³⁰ Käsemann (page 171) ne va pas si loin. Il estime que l'on peut généralement reconnaître l'authenticité des paraboles. Le problème, c'est que l'on ne peut dissocier les paraboles du reste de la prédication de Jésus sans tomber dans le moralisme.

être le plus ancien. Les méthodes servent à dégager le noyau le plus ancien des couches ultérieures. L'exégèse de l'Ancien Testament passe jusqu'à la fin des années soixante par une époque où la décomposition en couches rédactionnelles est à l'honneur, où l'on cherche à dissocier le noyau traditionnel de la gangue des ajouts rédactionnels. La méthode cherche les tensions, les ruptures dans le texte pour repérer les incohérences, identifier les sutures. Dans cette perspective, rédaction est en général associé à trahison.

Ainsi, jusque dans les années septante, le consensus considère le « Yahviste », daté de l'époque salomonienne et défenseur d'un monothéisme exclusif, comme l'épine dorsale du système. Les travaux historico-critiques vont conduire en fin de compte à un renversement de perspective.

« La vision d'un Israël archaïque, animé d'un yahvisme primitif mais « pur », poursuivant son chemin à travers les atteintes de l'intérieur et de l'extérieur — confrontation avec la religion cananéenne ou avec des religions impériales des suzerains assyrien et babylonien — mais soutenu en cours de route par les sursauts prophétiques (Amos, Osée, Ésaïe, Jérémie, etc.) et toujours ramené à nouveau à sa vraie vocation par ses historiographes inspirés — le Yahviste, l'Elohiste, le Deutéronomiste, l'auteur sacerdotal — avant de sombrer, à l'époque postexilique dans le légalisme, le ritualisme et la doctrine sclérosée du judaïsme naissant, cette vision est-elle encore tenable dès le moment où la gestation même du Pentateuque s'inscrit dans ce contexte considéré jadis comme décadent ? »³¹

Et effectivement, les travaux plus récents situent la rédaction deutéronomiste, qui serait la première synthèse d'unités indépendantes auparavant, à la période postexilique ; le monothéisme lui-même pourrait avoir été inspiré par des conceptions répandues en Perse alors que les déportés d'Israël s'y trouvaient en exil.

³¹ Albert de PURY et Thomas RÖMER, « Le Pentateuque en question : position du problème et brève histoire de la recherche », in : Albert de PURY (éd), *Le Pentateuque en question*, pages 9-80, Genève, Labor et Fides, 1989 [Le Monde de la Bible 19], ici page 11.

Recherche du canon dans le canon

Recherche des « *ipsissima verba* » ou recherche du monothéisme pur de l'époque du roi Salomon, il s'agit encore et toujours, comme Augustin déjà, même si c'est d'une autre manière, d'une recherche du canon dans le canon. Cette recherche doit cependant affronter le manque d'homogénéité qui apparaît lorsque l'on met côte à côte les matériaux considérés comme les plus anciens, en Ancien Testament comme en Nouveau Testament : il n'est pas si évident que la réduction des textes à un plus petit dénominateur commun débouche sur un énoncé qui ait une véritable pertinence théologique. Par ailleurs, une meilleure connaissance du milieu environnant dans lequel les textes bibliques ont vu le jour (en particulier des textes écrits à la même époque que textes bibliques : Nag Hammadi, Qoumrân, pour le Nouveau Testament par exemple, Ugarit, en Mésopotamie, pour l'Ancien Testament) indique que les « noyaux traditionnels les plus anciens » s'ancrent dans un dialogue avec ces traditions environnantes.

La conclusion principale à laquelle parvient l'étude diachronique des textes bibliques consiste dans le fait que les énoncés théologiques considérés comme les plus spécifiques du corpus biblique ne peuvent pas être identifiés à un « noyau originel ». En Ancien Testament, le monothéisme n'apparaît pas comme un donné de départ. Les traditions les plus anciennes sont marquées par le polythéisme (Asherat...). Et le monothéisme bien plutôt comme une construction en bout de parcours, peut-être en Perse vers le V^e siècle, relisant toute la tradition antérieure. Dans le Nouveau Testament, c'est la diversité des énoncés théologiques et non l'unité qui caractérise l'origine. La recherche d'unification se présente bien plutôt comme une tentative de rapprochement secondaire, dont le canon serait une des réalisations. Autrement dit, le paradigme s'est inversé : la « révélation » n'est pas formulée de manière définitive à l'origine, mais apparaît comme le résultat d'une énonciation progressive.

Le principe du « *Sola Scriptura* » en théologie, confronté à la méthode historico-critique, débouche dès lors sur une sorte de contradiction interne : la découverte que les *Écritures elles-mêmes*

sont le fruit d'une tradition ! Leur délimitation à un certain moment de cette tradition (fixation du canon ³²) et dans un certain état du texte (*textus receptus*, Vulgate, Texte massorétique, Pentateuque samaritain, ...) correspond à un choix qui n'est pas imposé de l'intérieur des Écritures elles-mêmes. Autrement dit, le texte est d'une manière ou d'une autre soumis à l'instance qui l'interprète, ou du moins dans un rapport dialectique avec celle-ci.

Ce qui souligne la faiblesse d'un discours théologique qui n'aurait comme seule méthode de production les méthodes historico-critiques appliquées au texte biblique. Un tel discours théologique confondrait en effet vérité historique avec vérité théologique : l'établissement d'un fait historique (par exemple la mort de Jésus-Christ, attestée par plusieurs sources du I^{er} siècle) n'a pas forcément de signification théologique.

Ce constat a conduit à un renversement de perspective dans les études bibliques : on passe du « mythe » ³³ de l'objet primordial qui aurait chuté dans l'histoire et qu'il faudrait dégager de sa gangue ³⁴ à l'objet qui se construit dans un dialogue ³⁵ avec une tradition située en amont. Mais si, en considérant les Écritures, j'en arrive à la conclusion que la « révélation la plus accomplie » de Dieu est au bout du processus de rédaction, la logique du renversement voudrait que je considère que ce discours sur Dieu qu'est la

³² Les études sur le canon montrent que sa fixation résulte bien d'un processus, donc qu'il est instauré par une tradition ; cf. par exemple C. F. D. MOULE, *La genèse du Nouveau Testament*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1971, en particulier pages 153-177.

³³ Je parle intentionnellement de « mythe », car l'entreprise de démythologisation repose en quelque sorte sur ce « mythe » fondateur de la rencontre *existentielle* de l'individu avec le Ressuscité et dont l'expression première trouve sa forme dans la proclamation du kérygme post-pascal.

³⁴ On ne remonte pas à Dieu comme on ne retourne pas dans le sein de sa mère ; cf. Évangile de Jean 3, 4-9.

³⁵ L'image est empruntée à Pierre BÜHLER, « Le lecteur éclairé : la clarté comme clarification », Montpellier, *Études Théologiques et Religieuses*, n° 71, 1996, pages 245-258, qui utilise le récit du combat de Jacob avec l'ange en Genèse 32 pour rendre compte de la transformation qui s'opère dans le lecteur qui se confronte au texte pour l'interpréter.

théologie sera encore plus « accompli » dans l'interprétation des Écritures, et finalement dans mon propre discours théologique ³⁶. Cette perspective n'est pas incompatible avec la recherche d'un canon dans le canon, à condition de ne pas faire de ce canon dans le canon un donné posé au départ et que l'on devrait dégager d'un « enrobage » ultérieur. Il s'agit au contraire toujours d'une construction secondaire produite par l'interprète et résultant d'un travail sur un donné polyphonique. C'est une manière de poursuivre après-coup le processus qui a conduit antérieurement à la délimitation du canon lui-même.

Cependant, rien ne garantit que cette construction ultérieure dont je peux être par exemple l'auteur produira un discours « plus accompli » que les discours antérieurs. Mais rien ne l'interdit *a priori*. Il s'agit d'un possible ouvert, d'une promesse associée à l'entreprise. Mais sans garantie : il y a des interprétations qui obscurcissent plutôt qu'elles ne dévoilent ³⁷. Pour avoir quelques chances d'éclairer le texte des Écritures plutôt que de l'obscurcir, la méthode encore une fois doit être recherchée. Mais non pas seulement une méthode historico-critique d'analyse des textes. Car, nous l'avons vu, elle ne suffit pas. Il faut y ajouter une méthode herméneutique, c'est-à-dire une méthode qui contrôle le rapport entre le donné (ce qui est reçu : le texte *et* la/les tradition/s d'interprétation antérieure/s) et le discours produit.

HERMENEUTIQUE

Du point de vue herméneutique, le discours théologique ne peut se contenter d'être une étude des croyances à un moment donné. La théologie ne se confond pas avec une histoire des religions. Dans une perspective protestante, elle consiste dans

³⁶ C'est ainsi que, dans la perspective juive, David BANON peut, selon le titre d'un de ses livres, parler de « la lecture infinie » et que, dans cette perspective, Jésus a pu prétendre venir accomplir la Loi (Évangile de Matthieu 5, 17).

³⁷ Voir ce que dit justement Pierre BÜHLER, *art. cit.*, 1996, de ce jeu avec le « clair-obscur ».

l'interprétation des Écritures, interprétation qui engage celui qui en propose l'interprétation. Le discours qui en résulte provient de la confrontation de l'interprète avec le texte biblique dont il suppose qu'il le renvoie à une réalité qui le dépasse. Lorsque Noelting dit que la théologie a pour objet « la question de notre rencontre avec une réalité qui nous dépasse », le théologien réformé suppose que cette rencontre se produit de manière privilégiée dans la confrontation avec le texte et que le discours théologique qu'il énoncera résultera de l'expérience de cette confrontation. La méthode consiste ici dans le contrôle de la production d'un tel discours.

La question de l'objet :

Si l'on reprend la question du point de vue de l'objet, il me semble que l'objet de la théologie n'est pas à proprement parler cette « réalité qui nous dépasse », ou l'« ultime », ou l'« inconditionné », c'est-à-dire ce que faute de mieux nous appelons « Dieu ». Il y aurait en effet un problème à assimiler simplement, comme Ebeling semble le faire, l'objet de la théologie à « Dieu » lui-même :

« mais si l'objet de la théologie n'est pas le néant mais Dieu, il est nécessairement temps de s'en occuper. »³⁸

Car, comment prendre Dieu pour objet ? Par définition, parler d'une réalité qui nous dépasse, c'est dire que l'on ne peut pas la « comprendre » au sens de la saisir, et qu'il devient dès lors improbable que l'on puisse la traiter comme un objet de discours ou même de pensée. L'objet de la théologie consiste à mon sens plutôt dans l'expérience que fait l'être humain lorsqu'il se place (ou lorsqu'il est placé) devant cette réalité. Expérience-limite de se penser devant l'au-delà, devant l'absolu. Expérience de l'ultime qui peut se résumer dans la vie d'un sujet à une expérience ponctuelle, voire unique : expérience de la mort, d'un éblouissement esthétique ou amoureux, etc. Ou expérience répétée, quotidienne, par choix peut-être de se situer volontairement à la limite de soi (jeûne prolongé, vie précaire, sports extrêmes...). Expériences qui ne se traduisent pas forcément par un « discours sur ». Le discours passe

³⁸ Gerhard EBELING, *Théologie et proclamation*, Paris, Seuil, 1972, pages 13-14 ; (original all. 1961).

du registre de témoignage à celui de la théologie qu'au moment où il devient réflexion sur cette expérience, même si, du point de vue de l'observateur, tout discours, et en particulier tout témoignage portant sur une expérience-limite, est susceptible d'être objet d'une analyse théologique qui en mettra en évidence la théologie implicite, comprise ici comme la conception implicite d'une posture devant l'ultime. Autrement dit, il y a théologie lorsque l'énonciateur du discours se situe lui-même devant cette « réalité qui le dépasse » et qu'il interprète ce qui est dit (son propre discours ou celui d'autrui) en se plaçant dans cette posture. En ce sens, l'objet de la théologie est « objet textuel »³⁹

La « place de "Dieu" »

À ce stade de la réflexion, le discours théologique n'est pas conditionné *a priori* par une tradition donnée. La réalité qui dépasse l'interprète peut renvoyer à son propre système de croyance, totalement privé. La spécificité d'une théologie chrétienne, juive, musulmane, hindouiste, bouddhiste, etc, c'est qu'elle renverra à une tradition particulière pour donner sens à l'expérience. (C'est peut-être là ce qui est propre à la méthode théologique : cette obligation à faire quelque chose *d'un donné traditionnel déterminé*). Pour la théologie réformée, la Bible et la tradition d'interprétation de celle-ci constitue un référent incontournable. La caractéristique du discours théologique réformé, c'est qu'il cherchera toujours à éclairer l'expérience de l'ultime en la mettant en relation avec le témoignage des Écritures. Cette nécessité d'intégrer la tradition engendre donc une méthode d'interprétation.

Dans le cas d'une herméneutique chrétienne des textes bibliques, le statut unique de Jésus en tant qu'interprète de ce qui le précédait sera affirmé. L'herméneute chrétien part du presupposé que Jésus a parfaitement *accompli* la tradition dont il est l'héritier, autrement dit qu'il l'a totalement dévoilée. Il devient dès lors entièrement constitutif du donné que ceux qui se réclament de lui veulent interpréter (l'aboutissement est déjà anticipé ; Jésus

³⁹ Claude GEFRE, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1983 [Cogitatio Fidei 120], pages 56-59.

interprète eschatologique des Écritures ; nous ne pouvons que chercher à atteindre à sa suite ce qu'il a déjà atteint).

Et puisque cela suppose que l'interprète se situe lui-même devant la « réalité qui nous dépasse » telle que les écrits bibliques en parlent, cela veut dire aussi que l'interprète sera engagé dans le discours qu'il produit :

« ...l'objectivité de la théologie, c'est de réfléchir à l'événement de la proclamation, en prenant ses responsabilités... » ⁴⁰.

« Si, à la différence de la théologie rationnelle, spéculative, on laisse la théologie se rapporter au donné historique ("à une manière déterminée de croire, c'est-à-dire à une forme déterminée de la conscience de Dieu"), la question se pose de savoir quel donné historique, dans la variété contradictoire de la tradition chrétienne, doit en être constitutif. Si la théologie est destinée non à dégénérer en science purement historique et à cesser ainsi d'être théologie, mais plutôt à prendre la responsabilité de l'objet qu'on lui oppose historiquement, elle doit alors — comme Schleiermacher l'affirme aussi — procéder par la réflexion et l'examen critiques. Le donné historique y contraint lui-même, pour peu qu'on ne s'en remette pas aveuglément au hasard, ou qu'on ne tienne pas ce donné pour réglé, c'est-à-dire n'obligeant à nulle prise de responsabilité. Dans la théologie vue comme science positive, vont de pair une part de critique et une part de responsabilité. » ⁴¹

Dans cette perspective, l'objet du théologien n'est donc pas extérieur à lui mais il correspond à ce qu'il construit en dialogue

⁴⁰ Gerhard EBELING, *Théologie et proclamation*, Paris, Seuil, 1972, page 23 ; (original all. 1961).

⁴¹ Gerhard EBELING, *Théologie et proclamation*, Paris, Seuil, 1972, page 150 ; (original all. 1961). Voir aussi Jean LADRIERE, *L'articulation du sens : II. Les langages de la foi*, Paris, Cerf, 1984, page 215 qui dit que les propositions qui constituent le langage théologique « mettent en jeu, de par leur structure même, leur locuteur, en ce sens qu'elles impliquent, de la part de celui-ci, des attitudes d'engagement et de reconnaissance... ».

avec la tradition (Écritures et leurs interprétations) ⁴². Cette tradition peut elle-même être considérée comme un objet. Mais elle n'est pas au sens propre l'objet théologique du théologien ; elle n'est que l'objet historique ou littéraire à partir duquel le théologien construira éventuellement son objet propre : un discours théologique, c'est-à-dire un discours qui prétendra (plus ou moins consciemment) révéler quelque chose de Dieu. Et cet objet ne se trouve pas à proprement parler en amont de son discours, mais il est façonné par la confrontation que l'herméneute fait subir à l'expérience présente lorsqu'il la place en face du donné traditionnel. C'est en ce sens que l'on peut dire avec Ladrière ⁴³ que l'un des aspects de la méthode propre à la théologie consiste dans la nécessaire intégration de discours précédents.

Toute notre réflexion sur l'objet du théologien nous a ainsi conduits à le situer entre deux extrêmes. À un bout, l'objet du philosophe, que le philosophe a tout loisir de délimiter comme il l'entend. Le théologien, au contraire, est contraint par un canon, un ensemble de textes qui lui sont donnés *a priori* au moment où il élabore son discours. À l'autre bout, l'objet de l'historien qui peut se contenter de décrire des positions théologiques et de les situer dans leur contexte. Le théologien, au contraire, ne peut pas se contenter d'adopter une position d'arbitre entre diverses positions. Il doit entrer dans le jeu, prétendre reconstruire à nouveaux frais l'objet du discours de ses prédécesseurs. Transposé sur le plan de la méthode, la méthode du théologien ne sera ni strictement celle du philosophe, ni strictement celle de l'historien. La méthode du théologien consiste dans le fait d'assumer un donné traditionnel déterminé et

⁴² Karl BARTH, *Dogmatique I/2 vol.3*, Genève, Labor et Fides, 1955, pages 269-285, distingue trois moments de l'herméneutique : 1) l'examen critique du texte, qui est examen historique et littéraire, 2) la réflexion, qui est effort d'assimilation et de compréhension, et qui est commentaire, 3) l'appropriation : « nous sommes capables de « penser par nous-mêmes ce que nous avons préalablement réfléchi » : « la Parole de Dieu devient notre propre parole » (page 281).

⁴³ Jean LADRIÈRE, *op. cit.*, page 161 par exemple. On lira aussi avec profit les pages 214-225 sur le statut du langage théologique et la démarche qui caractérise son élaboration : « La pensée, ici, est son perpétuel dépassement... (...). Il s'agit donc d'une pensée qui déconstruit la représentation au fur et à mesure qu'elle s'accomplit. » (page 224).

de s'obliger à montrer comment le discours théologique élaboré se situe en dialogue avec ce donné, l'assume.

LES SACREMENTS DANS UNE VIE DE FOI

**UNE CONTRIBUTION AU THEME SYNODAL 2000-2001
DE L'ÉGLISE REFORMÉE DE FRANCE**

**par Maarten van BEEK
pasteur de l'Église Réformée de France**

UN CONSTAT : DEUX SACREMENTS APPAREMMENT SANS LIEN

À la lecture des documents synodaux et des ouvrages ou articles traitant de ce sujet, il est frappant de constater qu'il y est question ou des sacrements (le baptême et la cène sont alors cités ensemble), ou du baptême, ou de la cène. Nulle part je n'ai trouvé de réflexion cherchant à articuler le baptême et la cène, à voir comment ils peuvent résonner ensemble, comment ils peuvent effectivement être, en Église et pour chacun, les béquilles dont nous parle Calvin.

Précisons bien deux choses à propos de cette contribution qui va essentiellement traiter des sacrements. Premièrement, elle est faite dans le cadre d'une Église issue de la Réforme, dans laquelle c'est bien la Parole lue dans la Bible, annoncée et expliquée dans la prédication qui est première. Deuxièmement, sont aussi issues de la Réforme des traditions et des Églises qui n'administrent pas les

sacrements ¹. L'Église réformée de France (ERF) les administre de façon conjointe à la Parole, et je m'inscris dans cette tradition.

Le seul lien évoqué entre les deux sacrements est celui, ancien, de la nécessité, voire de l'obligation d'être baptisé pour pouvoir participer à la cène. Ce lien est coupé maintenant, tout au moins pour l'Église Réformée de France, qui a inscrit cette disjonction jusque dans sa Discipline (articles 1 et 7).

Comme je le disais, nous disposons de trois ensembles de travaux.

Le premier traite des sacrements. Ils y sont définis, énumérés et replacés dans la perspective réformée. Nous y trouvons l'origine des mots « sacrement » et « misterion », leur explication, la mention du passage du monde grec au monde latin et le déplacement de sens et d'orientation ainsi opéré. Nous y trouvons aussi la définition classique de Saint Augustin (signe visible d'une grâce invisible), complétée par l'apport et la précision de la Réforme, à savoir qu'ils doivent renvoyer à l'œuvre du salut et avoir été institués par Jésus-Christ, avec des paroles et des gestes associés (d'où la proposition récurrente d'un troisième sacrement, le lavement des pieds...). Et enfin, un certain nombre d'éléments touchant au concret, au visuel, à la tension entre parole et geste, la prise en compte du corps, le renvoi à l'incarnation.

Le deuxième ensemble concerne le baptême. Bien qu'il ne soit plus une condition de participation à la cène, il est toujours encore cité en premier. Là aussi, origine, traditions, pratiques et sens sont exposés, ainsi que les enjeux des débats entre le baptême d'adulte et le baptême d'enfant, quand ce ne sont pas directement les enjeux du débat entre le baptême d'enfant et la présentation d'un enfant (le premier débat est alors complètement occulté), voir exclusivement les difficultés pastorales (quand ce ne sont pas des impasses) liées au seul baptême d'enfant ². Je mentionne l'article de Claire Clivaz ³

¹ Cf. André GOUNELLE in : *Information, évangélisation : Église en débats*, 1999, n° 4, pages 63-65.

² C'est comme cela que je lis l'article de Raymond DODRE dans *Église en débats*, 1999, n° 4. La suite de mon propos montrera pourquoi.

³ Claire CLIVAZ, « Un baptême, des spiritualités baptismales ? » in *Études Théologiques et Religieuses*, Tome 75, 2000, n° 1, Montpellier, pages 39-56.

comme exemplaire de ces exercices d'équilibristes qui tentent de résoudre les nécessaires tensions entre rupture et continuité ou entre acte individuel et acte communautaire en s'appuyant sur une seule béquille.

Le troisième ensemble traite de la cène, marqué par les soubassements métaphysiques du Moyen Age, par les mots et les définitions issus de la Réforme du XVIe et des orthodoxies confessionnelles qui s'en sont suivies et par les positions doctrinales des discussions interconfessionnelles du XXe siècle. Nous ne sommes plus pris par la pratique de la cène célébrée comme une deuxième partie du culte (après la « petite bénédiction »), ni par la mention de l'indignité (1 Corinthiens 11, 27) – bien qu'il y ait encore quelques réminiscences chez les anciens –, mais le débat est maintenant marqué par la question de l'accueil des enfants à la cène. Nous retrouvons ici aussi la tension entre rupture et continuité, individu et communauté, et bien sûr grâce et foi, don de Dieu et réponse de l'homme.

Ce sont donc « deux signes particuliers que Dieu a donnés à son Église », deux béquilles, qui sont utilisés *sans aucune coordination entre eux*. Devons-nous encore nous étonner de trébucher pastoralement et ecclésialement dans les situations que je vais maintenant mentionner ?

Quel baptême administrons-nous lorsque les parents qui formulent la demande annoncent d'emblée ou admettent au cours de la préparation n'avoir aucune connaissance et aucune pratique de foi et de vie ecclésiale et qu'ainsi tout le monde (parents et pasteur) *sait* qu'ils ne pourront pas remplir les « engagements que l'Église attend d'eux » ? Quel avenir est véritablement ouvert ? Alors que, dans notre Église, il n'y a aucune structure, aucun espace constitué, structuré, pour accueillir et accompagner ces parents, ces adultes ? Quelle place est donnée à l'enfant, à la parole qu'on espère qu'il prononcera un jour ? À partir de quoi la prononcerait-il ? D'un hypothétique catéchisme après qu'un de mes successeurs se sera échiné à multiplier les courriers, les coups de téléphone et les visites ?

Quel baptême administrons-nous lorsque dans un couple qui demande le baptême pour leur enfant, l'un des parents dit ouvertement, clairement, que la question ne l'intéresse pas du tout, que c'est pour son conjoint qu'il accepte, que celui-ci est libre de le faire puisqu'il le désire, et que l'autre parent fait état d'une quête personnelle et formule déjà le désir d'être baptisé lui-même un

jour ? La réponse adéquate est-elle vraiment d'accéder à la demande initiale ?

Lorsque ce sont les grands-parents qui formulent la demande et font les démarches, quelle place laissons-nous aux parents ainsi contournés ? Et l'enfant, presque objet entre grands-parents, parents et « Dieu » ? Dans quelle mesure la communauté est-elle véritablement prise en compte, quand elle ne connaît aucun des membres de ces familles et n'est connue d'aucun d'entre eux ? Et qu'elle sait pertinemment qu'elle ne reverra plus personne ? Nous savons en effet que le baptême d'enfant fonctionne aussi comme un « bon de sortie » et que par ce baptême, des familles estiment être en règle avec Dieu (ou le divin).

Dans la pratique du baptême d'enfant et de la confirmation, il me semble qu'il y a un double langage. Premièrement, lors d'un baptême d'enfant, nous affirmons que, par le baptême, l'enfant est intégré au corps du Christ, qu'il devient membre de l'Église. Et que « même s'il venait à s'en éloigner, sa place y restera toujours marquée » (liturgie de 1963) : ce marquage est fait bien malgré lui ! Alors quel est le poids accordé à son choix ? À cet éloignement qui peut s'instaurer un jour ? Avons-nous tant de mal à accepter que quelqu'un dise non ? La liturgie de 1996 a modifié ce texte, mais ne supprime pas la tension du deuxième langage, qui tient à la formulation liée à la confirmation : on dit que le catéchumène « entre dans l'Église », qu'il en devient un « membre à part entière ». Ne l'était-il pas déjà par le baptême ?

La panoplie de pratiques autour de la confirmation, c'est-à-dire (au choix) imposition des mains individuelle, ou collective, emploi de la formule trinitaire, fête de fin de catéchisme distincte des professions individuelles, simple bénédiction, tout cela manifeste le malaise autour de cette étape, à la fin du catéchisme.

On sait que pendant longtemps, l'âge traditionnel de la confirmation a correspondu au passage de l'enfance à l'état adulte, du monde de l'école au monde du travail ⁴. Ce n'est plus du tout le cas aujourd'hui. Il n'y a plus coïncidence entre le moment de la fin du catéchisme et indépendance familiale, économique : nous demandons aux adolescents de 15 ans d'assumer une pleine responsabilité et une participation adulte alors qu'ils n'en ont pas les

⁴ *Église et débats*, 1999, n° 4, page 16.

moyens financiers ni matériels. A fortiori pas les moyens psychiques et existentiels. Nous leur demandons à 15 ans de prendre une décision qui engage toute une vie, laquelle peut maintenant aller jusqu'à 80 ou 90 ans ! Et nous leur demandons de prendre une décision qui engage toute une vie alors qu'ils sont en plein dans les bouleversements pubertaires, ou qu'ils commencent à en sortir et entament le chemin pour se situer sexuellement comme homme ou comme femme. Pour que « véritablement il n'y ait plus, en Christ, ni homme, ni femme », ne faut-il pas qu'il y ait d'abord pleinement homme ou femme ?

Au cours du catéchisme, et plus particulièrement à la fin, nous jonglons sur le porte-à-faux suivant : nous appliquons une catéchèse d'explication à quelque chose qu'ils ont vécue sans le savoir, sans pouvoir s'en souvenir, sans pouvoir raccrocher l'explication à quelque chose de connu existentiellement parlant, à savoir le baptême d'enfant. Et nous appliquons dans le même temps une catéchèse d'enseignement à quelque chose qu'ils ne vivent pas encore, qui apparaît comme un but, à tout le moins un palier, et sur lequel ils seront livrés à eux-mêmes une fois qu'ils l'auront atteint, à savoir la cène ! Ce porte-à-faux est encore brouillé par ce fait supplémentaire : nous nous adressons à des groupes composés à la fois d'adolescents non-baptisés et d'adolescents baptisés à l'enfance ; en parlant du baptême nous disons à l'un « tu vas le vivre si tu demandes le baptême » et à son voisin, en même temps, « tu l'as vécu étant enfant et tu ne peux pas t'en souvenir » !

Les catéchumènes ont la possibilité de ne pas demander la confirmation au terme du catéchisme : mais l'ERF n'a prévu aucune disposition pour leur permettre de la vivre plus tard, comme si elle ne prenait pas véritablement en compte ce « non ».

Nous pratiquons l'hospitalité de la table de communion la plus ouverte, disant que nous ne faisons que relayer l'invitation du Christ à tous les hommes, et en même temps nous posons une limite d'âge. Est invoqué alors le discernement nécessaire (1 Corinthiens 11 :27 et l'article 7 de la Discipline) ; sauf que nous ne l'appliquons qu'aux enfants, et pas aux adultes totalement inconnus qui se trouvent être là. Qu'entendons-nous alors par discernement et jusqu'où l'appliquons-nous ?

Dans le débat entre baptême d'adulte et baptême d'enfant, une place primordiale est faite aux versets bibliques qui viendront

soutenir l'une des deux options ou affaiblir l'autre. Nous savons maintenant que le débat ne peut être tranché sur cette base ⁵. N'est-il pas surprenant de constater que pour le débat concernant l'accueil des enfants à la cène, il y ait un silence complet quant aux références bibliques ? Il est vrai que, comme pour le baptême, le débat ne pourra être tranché sur cette base. Je reviendrai plus loin sur la référence au discernement.

Généralement, un baptême d'enfant concerne un enfant de moins de 2-3 ans. Lorsqu'une demande est faite par un enfant de 10-12 ans ou plus, il est invité à aller faire son catéchisme. Mais quand il est entre ces deux âges ? Il arrive alors qu'il soit baptisé. Mais pourra-t-il pour autant participer à la cène ? Généralement non. Alors en quoi serait-il assez grand pour pouvoir demander le baptême et le recevoir mais pas assez pour participer à la cène ? Quelle différence de discernement faisons-nous entre l'œuvre de l'Esprit dans le baptême et l'œuvre de l'Esprit dans la cène ?

Dans une paroisse qui avait mis en place l'accueil des enfants à la cène, les choses avaient été présentées et longuement expliquées et débattues au conseil, en assemblée, avec les parents et les enfants. Et quand est arrivée la fin du catéchisme, les parents ont réalisé qu'on leur avait « volé » la première communion de leur enfant !

Il me semble que l'ERF a évolué dans sa pratique des sacrements en prenant en compte les changements survenus dans la société et dans les mentalités, mais je dirais qu'elle l'a fait en gardant en tête, de façon nostalgique (ah, les marmites bien pleines du pays d'Égypte, les temples bien pleins d'autrefois...), le schéma ancien du baptême d'enfant et de l'admission à la cène dans une société christianisée. L'Évangile appelle cela mettre du vin nouveau dans de vieilles outres : ça craque !

Que seraient de nouvelles outres ?

⁵ Elian CUVILLIER, « Le baptême chrétien dans le Nouveau Testament » in *Études Théologiques et Religieuses*, Tome 70, 1995, n° 2, Montpellier, pages 161-178.

PROPOSITIONS POUR COORDONNER NOS DEUX BEQUILLES

À une question posée un jour sur les liens possibles entre les deux sacrements, la réponse « ah, mais ils ne sont pas de même nature ! » avait coupé court à toute discussion. Et j'ai cherché ce qui les séparait tant. Et puis devant les incohérences de certaines des pratiques que je viens d'évoquer, j'ai voulu retourner la recherche. En posant la question : mais comment pourraient-ils être liés ? Ne pourraient-ils pas avoir un rapport autre que celui de l'admission à l'un par l'autre (rapport que l'ERF a de toutes façons déjà abandonné) ? Puisqu'ils ont, en ecclésiologie réformée, une fonction pédagogique, quel chemin de foi pourraient-ils baliser ensemble, de concert ? Pourquoi continuer à fonctionner avec deux béquilles à appuis multiples et non-coordonnées ?

Posons d'abord le fondement, tel que le rappelle André Dumas⁶ : le premier et l'unique sacrement est Jésus-Christ lui-même, il est le véritable « signe visible de la grâce invisible de Dieu ». C'est de cette affirmation de base que vient un des deux critères pour définir les sacrements en Église, à savoir qu'ils doivent renvoyer à l'œuvre du salut opéré en Jésus-Christ, le vrai sacrement. De ce fait, seuls la cène et le baptême seront retenus par la Réforme.

Pour la cène, il n'y a pas d'ambiguïté quant à cette référence. Les paroles mêmes de la cène, des textes d'institution, renvoient directement à la personne de Jésus-Christ, à sa vie et à sa mort.

Pour le baptême, les sens sont plus multiples, et c'est Paul dans sa lettre aux Romains qui exprime ce qui fait spécifiquement le baptême chrétien : la participation du croyant, par l'œuvre de l'Esprit, à la mort et à la résurrection du Christ.

À cause de cette référence fondamentale commune, je me sens autorisé à chercher comment articuler ces deux sacrements dans une vie de foi. Cela n'enlève rien aux différences entre ces deux sacrements, paroles prononcées, supports matériels employés, acte plus collectif ou acte plus individuel, événement qui peut être répété ou événement unique... Mais ces différences touchent à leur

⁶ André DUMAS, « Qu'est-ce qu'un sacrement ? » in *Église en débats*, 1999, n° 4, pages 66-68.

administration et non à l'œuvre de l'Esprit qui opère la rencontre, la communion, la réconciliation entre Dieu et la créature.

Comment poursuivre maintenant ?

Tout simplement en nous appuyant sur la *valeur essentiellement pédagogique*⁷ que la tradition réformée attribue aux sacrements. Mes propositions sont donc les suivantes :

1. Premièrement, pratiquer une cène ouverte à tous, sans distinction aucune, sans aucune limite d'accès à la table de communion, sans contrôle ni information préalable. Elle signifie l'invitation constante du Christ à tous les hommes à vivre de la vie de Dieu et à s'en nourrir ; elle manifeste de façon continue que Christ toujours nous précède tout comme la grâce est première et ouvre au salut.
2. Deuxièmement, pratiquer le baptême d'adulte exclusivement, sur demande du seul intéressé et en lien avec une catéchèse baptismale. Il atteste la réception « pro me » de l'Évangile dans la vie du croyant.

Dans tout ce qui va suivre, je vous invite à bien avoir à l'esprit le schéma que je propose : la personne dont il sera question est un adulte non baptisé qui vient soit de l'intérieur de l'Église (enfant de parents pratiquants) et a donc participé à la cène dès son plus jeune âge⁸, soit de l'extérieur de celle-ci (avec tous les cas de figure possibles).

Ainsi tous les débats concernant la relation qui se noue entre le Christ et l'homme, tous ces débats duels, quand ils ne sont pas dualistes, que signalent les couples grâce et œuvres, évangile et loi, don de Dieu et foi de l'homme, dimension collective et dimension individuelle, etc... ne seraient plus portés par une seule béquille, ne seraient plus portés par un seul lieu (l'homme ou la cène ou le baptême...) mais pourraient s'articuler sur les deux points d'appui que sont les deux sacrements. Il n'y aurait par exemple plus lieu de s'épuiser à conjuguer continuité et rupture dans le baptême

⁷ André GOUNELLE, *op. cit.*

⁸ S'il doit un jour s'instaurer une période intermédiaire par le changement de pratique, il sera alors bien temps d'en travailler les dispositions concrètes.

(d'adulte, d'enfant...), ou continuité et rupture dans la cène (âge d'admission pour marquer un avant et un après) parce que nous nous appuierions sur les deux sacrements pour le faire.

Nous nous permettrions alors de vivre une tension féconde entre :

- D'une part, la dimension collective qui serait plus portée par la cène et d'autre part, la dimension individuelle qui serait plus marquée dans le baptême.
- D'une part, l'affirmation de la grâce première et continue incarnée par une participation à la cène possible de la naissance à la mort et d'autre part, la nécessaire réponse de l'homme signifiée dans la demande personnelle au baptême.
- D'une part, l'invitation constante et gratuite de Dieu aux hommes rappelée à chaque célébration de la cène et d'autre part, l'exigence de vérité et de fidélité que contient l'Évangile signifiée par l'âge minimum requis et la catéchèse baptismale.
- D'une part, la continuité marquée par la participation à la cène tout au long de la vie et d'autre part, la rupture qu'introduit l'Évangile dans nos vies incarnée par la libre demande d'entrer en catéchèse baptismale.

Bien sûr, le baptême ne serait pas coupé de sa dimension collective puisque par lui nous sommes « incorporés au Christ », qu'il est célébré au cours du culte, que la catéchèse est mise en place par la communauté et que celle-ci recevra le nouveau baptisé⁹. Il contiendra toujours le pôle de la continuité puisqu'il s'agira toujours du même individu avant et après, bien que ce ne soit plus la même personne. Quant à la cène, puisqu'elle rassemble des individus, elle sera toujours l'occasion du témoignage personnel et public de chacun des participants, l'apprentissage ou le renouvellement de l'engagement indispensable de tout un chacun. Et la fraction du pain et le partage de la coupe manifesteront toujours la rupture originelle qui fonde la nouvelle alliance.

⁹ Rémi GOUNELLE, « Les baptêmes aux temps patristiques : Le cas de la Tradition apostolique », in *Études Théologiques et Religieuses*, Tome 70, 1995, n° 2, Montpellier, pages 179-190. Les problématiques dont traite cet article ont de fortes résonances avec notre situation ecclésiale dans la société occidentale au changement de millénaire.

Une cène ouverte à tout âge

Penchons-nous un moment sur la première proposition, celle d'une cène ouverte à tout âge. Entendons-nous : ce sera à compter du moment où le nourrisson ne risquera plus de s'étouffer en recevant un morceau de pain. Au-delà de cette limite, aucune exclusive. Qu'entendrons-nous alors par les mots « indignement » et « discerner » tels que Paul nous les transmet dans sa première lettre aux Corinthiens ?

L'ERF a heureusement pris du recul avec la liturgie de la cène qui répétait le verset de 1 Corinthiens 11, 27 et la charge morale que le XIXe siècle avait fait peser sur la compréhension de cette « indignité ». De plus, les études et les découvertes dans l'exégèse du Nouveau Testament nous permettent de comprendre cette indignité dans le domaine de la pratique ecclésiale, dans la façon dont les uns et les autres se comportaient quand, après avoir partagé la cène, les participants se tournaient le dos pour rester entre gens du même milieu, du même niveau social. En d'autres termes, la célébration de la cène n'avait aucune incidence sur les rapports qu'ils entretenaient en Église.

Pour le mot « discerner », je voudrais d'abord faire un détour par les évangiles, et plus particulièrement celui de Marc, en renvoyant aux profondes réflexions que nous a livrées Jean Valette¹⁰ dans ses commentaires des passages de Marc 1, 40-45 ; 2, 1-12 et 5, 21-43. Je cite ici ce qu'il dit du mouvement qui pousse le lépreux vers Jésus : « le contenu de cette confiance, de cette foi, est sans doute à peu près nul, si nous le comparons au contenu de notre foi de chrétiens. L'intensité de notre confiance est sans doute à peu près nulle, si nous la comparons à l'intensité de la sienne. » Ou à propos de la foi de l'homme paralysé et de ses quatre porteurs et troueurs de toit : « Ces hommes ne savent rien de ce que nous savons. Rien de la Croix, de la Résurrection, de l'Incarnation, rien de l'Évangile, sauf ce que trop souvent nous ne savons plus et sans quoi la foi ne saurait se voir : que ce Jésus porte en lui la puissance divine qui sauve et guérit. » Peut-être avons-nous indûment réduit ce nécessaire discernement au seul savoir objectif, à un contenu cognitif.

¹⁰ Jean VALETTE, *L'évangile de Marc. Parole de puissance, message de vie*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1986, tome 1.

Ensuite, toujours à propos du mot « discerner », je ne m'épuiserai pas dans le débat « que peut comprendre un enfant ? » parce que le problème n'est pas là. Le problème se situe du côté des adultes qui dans la question de l'accueil des enfants à la cène ont un pouvoir sur ces enfants, sur leur devenir et sur celui de l'Église puisque ce sont eux qui peuvent décider de pratiquer ou non cet accueil de tous à la cène. L'alternative est alors simple : vont-ils rester sur le piédestal d'un hypothétique savoir sur le mystère de la communion qu'ils partageront avec les enfants qui auront fait leur catéchisme, et après la première fois, l'enfant se dit « ah, c'est tout ? » et prendra de la distance ? Ou accepter que la fraction du pain et le partage de la coupe renvoient à une rupture fondamentale, invitent à une rupture dans les relations humaines et appelle à recevoir le pouvoir comme un service ? ¹¹

Enfin, arrêtons-nous sur la foi de l'enfant, telle que l'évoque Raymond Dordré ¹² : n'y aurait-il pas de foi chez l'enfant ? ¹³ J'insiste bien évidemment sur le mouvement de la foi, celui qui manifeste la confiance, le fait de s'en remettre à un autre. L'enfant (le tout petit) fait confiance à ses parents pour tout : en fait il n'a pas le choix, il ne peut faire autrement que s'en remettre à ses parents ; n'est-ce pas ce à quoi l'Évangile nous appelle vis-à-vis de Dieu ? Savez-vous ce que fait un enfant lorsqu'un de ses parents le lance vers le haut et qu'il est suspendu en l'air, sans plus aucune prise sur quoi que ce soit, à la merci de l'adulte en dessous ? Il éclate de rire : c'est peut-être d'abord à cette foi-là que le texte « si vous ne devenez comme un enfant » fait référence. Dire dès le plus jeune âge à un enfant qu'il peut faire confiance, le lui signifier par le partage du pain et de la coupe tout au long de son enfance, n'est-ce pas de l'ordre de la grâce ?

Nous gagnerons beaucoup en élargissant ainsi notre compréhension du mot « discerner ».

¹¹ Les textes bibliques parlent du partage de la coupe, pas de son contenu. Il faudra bien évidemment quitter le vin, boisson réservée aux adultes et donc exclusive en elle-même.

¹² Raymond DORDRE, *op. cit.*

¹³ André GOUNELLE, « Pédobaptisme. Le débat au XVI^e siècle », *Études Théologiques et Religieuses*, Tome 70, 1995, n° 2, Montpellier, page 197.

Quant au texte de Paul, il parle de « discerner le corps », sans précision. Certains manuscrits ont l'ajout suivant : « du Christ ». Peut-être notre Discipline (art 7) est-elle trop restrictive en ayant cette mention « corps du Christ », comme pour se protéger d'une foi qui se cherche, qui comprend parfois uniquement qu'il y a là une communauté humaine dans laquelle, on se sent bien.

Dans les évangiles synoptiques, le contexte de l'institution de la cène est celui de la passion : Judas est présent qui va trahir peu après, Pierre est présent qui va renier Jésus, les disciples sont tous là qui vont se sauver et se cacher après l'arrestation de Jésus. Le problème n'est pas de savoir s'ils ont compris ou pas ce qui se passait. La problématique est que *Jésus se donne*. Un point c'est tout ! Paul fait écho à ce don et précise « vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne ». Cette annonce ne dépend en rien de nous ; de ce que nous sommes, de ce que nous croyons ou pas, de ce que nous faisons ou pas, de ce que nous comprenons ou pas, mais du seul fait que le pain est mangé et la coupe bue. C'est peut-être pour cela que les textes bibliques ne sont pas utilisés dans le débat sur l'accueil des enfants à la cène. Ni d'un côté parce que dans ces conditions n'importe qui peut participer à la cène : ce qui importe, c'est de manger le pain et de boire à la coupe. Ni de l'autre côté à cause des conséquences peut-être pressenties d'une véritable ouverture de la table à chacun des présents. Par la célébration de la cène, nous annonçons des événements qui nous dépassent (la mort et le retour) et dont la réalité ne dépendent ni de notre foi ni de notre savoir. Et c'est cette mort annoncée, cette rupture du corps de Jésus qui doit être discernée comme amenant à de nouveaux rapports entre les humains. Comme par exemple, sortir du schéma enseignant-élève, de celui qui sait (adulte) face à celui qui ne sait pas (enfant) pour inaugurer un nouveau rapport, celui de pèlerins, de compagnons de route, de nomades de Dieu tout au long de la vie.

La réponse personnelle par le baptême d'adulte

Si l'annonce de la grâce prévenante et première de Dieu, le rappel de l'invitation constante de Jésus-Christ et la manifestation de l'appartenance à cette communauté humaine et spirituelle est signifiée dès le plus jeune âge par la participation à la cène, la réponse personnelle, qui exprime l'inscription de la foi dans notre propre vie, dans tous les aspects de notre être, sera manifestée dans

le baptême. Le baptême d'adulte étant déjà connu et pratiqué, je m'étendrai moins sur les sens qu'il recouvre. Néanmoins, il me paraît bon de m'arrêter un instant sur tel ou tel de ses aspects. Et principalement à ceux qui se rapportent à la dimension de la rupture, comme le lavement ou la purification, la mort au péché et la nouvelle naissance. Alphonse Maillot ¹⁴ nous rappelle à juste titre tous les dangers des mauvaises prédications à propos des péchés. Mais il rappelle aussi que ce qui est confessé, c'est bien la *rémission* de ces péchés. Et que s'il faut en parler, c'est pour pouvoir dire qu'ils peuvent être remis. Précisons encore. Je ne sais pas ce que c'est que le péché originel. Mais je sais qu'il est quelque chose, que la Bible appelle le péché, quelque chose qui s'oppose à Dieu, qui nous tire et nous attire loin de lui et qui nous est indécrottement lié. Ce péché se rend visible, se manifeste dans des péchés, c'est-à-dire des paroles, des actes, des gestes ratés dans le cadre des relations que nous entretenons avec nos semblables. Ces ratés sont autant de blessures reçues ou infligées aux autres. Confesser la rémission des péchés, c'est dire que l'œuvre de l'Esprit consiste à prendre ce qui pèse dans nos vies et à le remettre à un autre, à celui qui se donne comme notre frère, Jésus-Christ. Choisir de ne pratiquer que le baptême d'adulte, c'est prendre au sérieux l'unicité de chacun ; la part irréductiblement individuelle qui est en chacun de nous et la nécessaire prise de conscience de soi qui devra s'opérer au fil du temps et des événements. Cette prise au sérieux permettra alors à chacun d'approfondir pour lui-même, dans sa vie, la signification des versets de la lettre de Paul aux Romains (6, 1-11). Le baptême, célébré à la demande personnelle de l'individu concerné, pourra l'être au terme du parcours de réappropriation et de positionnement personnel au regard de tout ce qu'on reçoit dans son éducation. Notre Église connaît et pratique le baptême d'adulte, plutôt rare, et généralement ce sont des personnes assez éloignées de l'Église avec qui la dimension de rupture signifiée liturgiquement est évidente. Elle sera beaucoup moins facile quand il s'agira majoritairement d'adultes issus de la communauté ecclésiale.

Nous rejoignons ici le mouvement fondamental pour chaque être humain. Sous le toit et à la table familiales, l'enfant est porté, puis il fait ses premiers pas, apprend à marcher, à se mettre debout

¹⁴ Alphonse MAILLOT, *Le credo, une foi pour l'an 2000*, Lyon, Réveil publications, 1997, pages 167-172.

pour un jour se positionner et dire : je me reconnais (ou non) comme fils ou fille de ce père et de cette mère. Devenant donc sujet actif de son histoire, non plus enfant mais adulte. De même, l'enfant serait porté en Église, participant à la table commune, recevant l'annonce et la promesse, pour petit à petit apprendre que la Parole précède le geste, pour se positionner un jour et dire : je me reconnais (ou non) comme fils ou fille du Père. La célébration du baptême incarnera alors cette re-con-naissance au Père et la nouveauté de vie qu'elle engendre.

Nous touchons ici du doigt une différence importante entre la cène et le baptême. En effet, le baptême est le seul des deux sacrements qui soit explicitement lié à la résurrection du Christ. Dans la cène, il est question de la mort et du retour du Christ, ce qui sous-entend qu'il est vivant, mais ce n'est que sous-entendu. Dans le baptême, le croyant est explicitement assimilé à la mort et à la résurrection du Christ ; par le baptême, le croyant est incorporé au Christ. Et c'est seulement là qu'il « n'y a plus ni homme, ni femme, ni Juif, ni Grec ». Peut-être qu'en ce sens le véritable sacrement de communion n'est pas la cène mais le baptême ?

La question de la catéchèse

Évoquons maintenant la question de la catéchèse. Ce sera une catéchèse uniquement baptismale, c'est-à-dire en vue du baptême, adossée à une vie cultuelle comprenant la participation à la cène, et s'adressant à des adultes. Elle serait construite autour d'un enseignement, de la transmission d'un savoir, d'une systématisation de ce savoir et de l'expérience ecclésiale ; de temps de retraite spirituelle et d'un parrainage individuel. Ce serait une structure incontournable dans l'organisation de la vie d'Église, lieu d'accueil pour tous ceux qui demandent le baptême. Je placerais un âge minimum autour de 16 ans, une fois le gros des bouleversements pubertaires passé, au moment où se posent par ailleurs les questions des futures orientations professionnelles et où les adolescents commencent à apprendre à manier des idées, des concepts, à débattre et à faire des dissertations. Ainsi nous n'aurions plus à mettre en place un parcours axé sur la connaissance et le savoir pour les enfants jusqu'à 15 ans. Et à 16 ans se ferait l'offre du parcours vers le baptême. Mais il n'y aurait aucune obligation pour les enfants de la communauté à commencer ce parcours dès 16 ans.

Cette offre, je le rappelle, s'adosse à une pratique de la cène depuis la naissance. Rien n'empêche, et ce serait même heureux, d'avoir des activités pour les enfants, mais celles-ci seraient axées uniquement sur le plaisir de la découverte : découverte de la Bible, de la vie de groupe, de soi-même, de la prière, des chants, des thèmes d'actualité... sous forme très libre comprenant camps et week-ends. Mais uniquement de la découverte, sans obligation de savoir à la clé. *La question du savoir, de la systématisation des connaissances est confiée à la catéchèse en vue du baptême* ¹⁵. Je précise que cette question du savoir, des connaissances n'est évidemment pas limitée à la catéchèse baptismale. La prédication, les études bibliques et tout autre groupe déjà existant continueront à assurer l'enseignement et le partage.

Une telle structure sera de fait plus adaptée pour accueillir de jeunes parents admettant n'avoir aucune connaissance mais néanmoins désireux et demandeurs de « quelque chose » pour leur enfant et probablement pour eux. De même, devant l'arrivée croissante d'adultes en recherche, et envers qui aujourd'hui nous nous trouvons bien démunis, n'ayant qu'une catéchèse pour adolescents à offrir, une telle catéchèse serait la réponse immédiate et ecclésialement prise en charge.

Mes propositions étant maintenant exposées, il convient de relire brièvement les documents préparatoires au thème synodal, et plus particulièrement l'introduction donnée par les rapporteurs. Nous verrons qu'elles donnent suite à des intuitions, qu'elles répondent à des questions et des impasses et invitent à aller au-delà de certains constats.

¹⁵ La paternité de cette idée, catéchisme après 15-16 ans et parcours de découverte auparavant, revient à mon ami et collègue, le pasteur Jean-François Breynne.

QUELLE EST LA PERTINENCE DE CES PROPOSITIONS DANS LE DEBAT SYNODAL ?

Je commencerai par les questions, les remarques et les constats que formulent les rapporteurs ¹⁶ à propos de la catéchèse : la Réforme a donné naissance à une catéchèse du savoir dont nous avons hérité et avec laquelle nous nous sommes trouvés confrontés aux nouvelles pédagogies et aux découvertes faites en psychologie. Nous avons pris en compte ces découvertes et avons modifié nos méthodes d'animation, d'approche, évoluant vers un apprentissage plus interactif et les documents produits par la Société des Écoles du Dimanche le montrent bien. Mais sans pour autant quitter l'objectif du savoir ; car à 15 ans, ils partent et il faut quand même qu'ils aient un minimum de connaissances ! Et du coup nous avons tenté de marier une catéchèse du savoir avec une catéchèse du parcours et nous ne sommes pas heureux du résultat. Devant ce constat et les questions qu'il pose, que faire pour maintenir l'exigence de la formation et des connaissances et permettre à chacun de cheminer à son rythme ? Ouvrir l'horizon en levant la barre des 15 ans : inscrivons véritablement dans notre pratique que la catéchèse est l'affaire d'une vie entière, que *la participation à la sainte cène est le support de toute catéchèse* ¹⁷ et que la foi n'est pas seulement un contenu, mais qu'elle est d'abord rencontre. Nous avons entendu que l'âge traditionnel de la confirmation a longtemps correspondu au passage de l'enfance à l'état adulte, du monde de l'école au monde du travail. « A correspondu » : ce n'est donc plus le cas, alors tirons-en les conséquences. Tout le monde se trouvera libéré de cette contrainte : les pasteurs et les catéchètes au regard du « programme minimum » à boucler, et les enfants de la pression familiale et de l'obligation d'une décision aussi importante à ce stade de la vie. La participation à la cène dès le plus jeune âge permettra aux parents de voir leur enfant accueilli pleinement en Église et générera chez

¹⁶ « Les sacrements, paroles visibles » in *Église en débats*, 1999, n° 4, pages 3-20.

¹⁷ Décision XXIV, § 1. 3 du synode de Royan. Mes propos sur le discernement expliquent aisément pourquoi je ne cite que cette partie du texte.

les enfants un attachement lié à cette liberté offerte. Les activités pour les enfants seront de l'ordre de la découverte : avant toutes choses, une catéchèse du parcours, à la rencontre de celui qui se donne dans le pain partagé et la coupe bue. Le savoir se transmettra à travers les rassemblements et les activités, et sera accentué et systématisé lors de la catéchèse en vue du baptême¹⁸.

Cela me permet de passer à la question du lien entre la catéchèse et les sacrements : effectivement le baptême n'est pas plus le point de départ que la cène le point d'arrivée du processus. La cène reçue dès le plus jeune âge rappellera que le cheminement continue après le cycle de la catéchèse baptismale. Et le baptême marquera certes la fin de cette catéchèse spécifique, mais bien plus largement constituera une étape dans le cheminement spirituel.

Toutes les questions posées par la pratique du baptême d'enfant, que ce soit les tensions entre don de Dieu et réponse du croyant, entre grâce première et liberté de l'homme ne seront plus sans issue. Parce que comme je l'ai déjà dit, les premiers termes seraient principalement portés par la pratique de la cène et les seconds termes par le baptême d'adulte.

Nous sommes aujourd'hui dans un « entre deux » que le synode national a officialisé en 1983 en autorisant « à titre expérimental et temporaire », sous la responsabilité du conseil national, des communautés locales à pratiquer l'accueil des enfants à la cène. J'ai longtemps été gêné par les termes « expérimental » et « temporaire » : si « ça » (quoi ?) ne marche pas, les enfants d'une telle communauté locale n'auraient-ils tout à coup plus le droit de participer à la cène ? Ou bien le terme « temporaire » fait-il référence à une durée convenue entre le Conseil national et le Conseil presbytéral concerné, durée qui pourrait être renouvelée après une prise de recul sur la situation sous la conduite du Conseil national ? Et puis j'ai été choqué à l'idée de faire une expérience religieuse programmée : bien sûr je peux choisir d'aller faire une retraite, ou aller découvrir d'autres Églises ou religions et, cherchant une pratique spirituelle tenter différents chemins. Mais, dans ce cas, c'est moi qui choisis et qui suis le sujet de cette expérience. Peut-on ainsi expérimenter sur d'autres ? Faire participer des enfants à la cène pour voir ce que ça donne ? C'est à la

¹⁸ Ou d'une catéchèse après le baptême si on suit les conclusions d'Eliau CUVILLIER, *op. cit.*

limite du scandaleux... Si nous sommes ainsi dans un entre-deux, saisissons-nous de ce débat synodal pour faire un choix clair et en sortir. Et si nous choisissons d'accueillir tout le monde à la cène, ce ne sera pas pour céder à « la tendance contemporaine à considérer que les enfants doivent avoir accès à tout » : ce sera en relayant l'invitation du Christ, en ne donnant pas aux enfants l'accès au baptême et en maintenant l'importance de la décision personnelle à travers le baptême d'adulte.

La cène et le baptême resteront les marqueurs de l'identité chrétienne, mais comme l'affirmation centrale selon laquelle « la grâce de Dieu précède toute réponse humaine » sera manifestée dans la pratique de la cène ouverte, cela conduira à ne plus l'exprimer dans l'ERF par le baptême des enfants. Cela donnera une position très originale à l'ERF dans les relations interconfessionnelles, dans la Fédération Protestante de France, le Conseil Oecuménique des Églises etc... Nous rejoindrions les Églises baptistes pour ce qui est du baptême et les Églises Orientales pour ce qui est de l'accueil des tout-petits au repas du Seigneur.

Je suis conscient qu'un tel changement de pratiques provoquerait beaucoup de bouleversements dans notre vie d'Église. J'en mentionnerai un seul ici. J'ai déjà dit que la fraction du pain renvoie à une rupture fondamentale et nous oblige à une rupture dans les relations humaines normales. Partager tous ensemble la cène, c'est nous accueillir mutuellement comme des pèlerins, c'est se regarder soi-même comme ne sachant finalement pas grand-chose, si ce n'est qu'en définitive « je ne sais rien » et s'en remettre humblement à Dieu.

Si les deux sacrements ont effectivement une valeur essentiellement pédagogique, si les sacrements sont *des signes particuliers* que Dieu a donnés à son Église, les questions peuvent être : Qu'en faisons-nous ? Comment les utilisons-nous ? Comment sont-ils mis au service de la proclamation de la Parole de vie afin d'offrir à ceux qui cheminent, qui sont en quête, un parcours cohérent, des balises correctement posées ? Pour ces personnes qui cherchent et tâtonnent dans tout ce que notre société peut aujourd'hui offrir au point de vue religieux ?

Il est temps maintenant de regarder un moment hors de nos frontières pour entendre nos contemporains.

QUELLE PEUT ETRE LA PERTINENCE DE CES PROPOSITIONS POUR AUJOURD'HUI ?

Nous savons bien que nous ne sommes plus dans une société dont l'axe dominant serait l'identité collective. Dans une telle société, l'intérêt premier est celui du groupe, l'individu n'existe pas en lui-même, il n'existe qu'au travers des relations sociales et de la place que le groupe lui donne. L'identité personnelle n'est donnée que par la collectivité, elle ne s'acquiert ni ne se construit individuellement. La pratique religieuse est constitutive de l'identité collective et ne pose pas de question. L'apprentissage de la pratique et du savoir se confond avec l'apprentissage de la vie en général. Dans une telle société, la pratique du baptême d'enfant ne pose aucun problème et va presque de soi. C'est une identité reçue, qui précède la personne, comme tout le reste. Ce baptême reçoit du sens tout au long de l'enfance parce que l'éducation en général est assurée de façon collective et que les pratiques quotidiennes sont partagées par tous, ainsi que ce qui les fonde. Le passage du monde de l'enfance au monde adulte est marqué socialement, et l'admission à la cène au terme du catéchisme tiendra, sans problème, la place d'un rite de passage ou d'initiation. Et dans le monde du XVII^e siècle, les réformateurs n'avaient pas besoin de changer cet aspect de la pratique des sacrements¹⁹.

Mais voilà, le monde a changé, notre société occidentale au changement de millénaire n'est pas une société fondée sur une identité collective, son axe dominant est celui de l'identité individuelle. C'est ici que le concept d'*individuation* est à prendre au sérieux : il désigne le processus par lequel chaque individu se construit sa propre identité. Il ne la reçoit plus d'un ailleurs, quel qu'il soit, mais va se la forger à partir de ce qu'il pourra prendre autour de lui, au gré des rencontres, de ses goûts et de ses envies. Ce que d'aucuns avaient appelé avec humour le « quick, kit et self » : vite, parce que, dès le lycée, il faut savoir ce qu'on veut devenir, en prémâché et prêt à être assemblé, mais selon ses propres goûts. La mobilité des personnes, des biens, des idées, des cultures, des musiques, des vêtements, des styles de tous ordres, accentue le

¹⁹ André GOUNELLE, *op. cit.*

phénomène de choix personnels et les mélanges nouveaux. La circulation des personnes d'un pays à l'autre et les barrières tombées entre les différents groupes religieux amènent une relativisation de ce qu'on connaissait depuis tant de générations dans les familles, un effacement des aspérités, des différences et des repères identitaires forts. Les changements dans le monde du travail, amenant plus de changements d'emplois pour une même personne, les divorces et les remariages, l'allongement de la durée de vie et du coup l'apparition des étapes de la vie d'adulte, tout cela provoque autant de paliers, de moments où tout sera remis en question, de lieux de rupture dans une vie. Le réflexe premier est celui du repli identitaire. Les exemples sont assez nombreux autour de nous et notre Église n'est pas à l'abri de ce réflexe. Les intégristes en sont la manifestation extrême. Mais quel poids a un baptême d'enfant dans ce monde quand il n'est plus accompagné et porté socialement ? ²⁰ Quel sens aura une étape, un rite de passage à 15 ans, déconnecté de tout marqueur social extérieur au petit groupe, quand il y aura encore tant de moments de choix et de ruptures ?

Devant tant de lieux de rupture, de recherche, d'incertitudes, de multiplication des choix de vie, ne serait-il pas pertinent de signifier par une pratique de la cène ouverte l'invitation incessante de Jésus-Christ ? Une invitation qui s'origine dans un être situé dans l'histoire et la géographie des hommes, mais qui dans le même temps dépasse les temps et les frontières. Et qui dépasse donc aussi les situations humaines, aussi diverses soient-elles. Une invitation qui ne sera pas fonction du temps et du lieu, bien qu'elle s'incarne dans une communauté bien visible. Et ne serait-il pas pertinent de signifier par une pratique du baptême d'adulte que la réponse à cette invitation sera celle de chaque individu, inscrite dans sa propre histoire et récapitulant en Christ son parcours antérieur ?

Par ailleurs, il nous faut aussi prendre en compte l'évolution plus récente de la société, sur les trente dernières années. Et je dois ici faire référence aux synodes régionaux de jeunes qui se sont tenus dans la région Provence-Côte d'Azur-Corse de l'ERF dans les années 90. Les jeunes membres de l'équipe organisatrice de la première session (équipe paritaire jeunes – adultes) voulaient pouvoir « délibérer en Église » afin que leur parole soit prise au sérieux et

²⁰ Rémi GOUNELLE, *op. cit.*

que par conséquent ils existent autrement que par les discours des aînés. La forme synodale avait été choisie, parce qu'elle est typiquement ecclésiale, et hautement institutionnelle. Et tout le monde a été surpris de ce que les participants aient tellement investi cette structure si institutionnelle qu'ils ont souhaité voir leur synode des jeunes être reconvoqué, encore et encore. Tout le monde a encore été surpris lorsqu'au cours d'une des sessions (la quatrième) les jeunes délégués des Églises de la région ont rédigé une résolution demandant aux conseils presbytéraux de nommer des adultes accompagnateurs. Que s'est-il passé ? Les « jeunes » ont trouvé un espace de parole ouvert dans un cadre socialement marqué et ils l'ont investi, dans une société qui a de moins en moins d'espaces sociaux de rencontre et de parole. Et ils ont compris qu'ils avaient besoin d'aide pour pouvoir apprendre à y vivre, en l'investissant avec ceux qui étaient prêts à les accompagner. Nous n'avons pu qu'en conclure que les schémas issus de 68 étaient dépassés : les schémas d'opposition jeunes contre adultes et liberté contre institution ne sont plus à l'ordre du jour.

Je l'illustre à partir d'un autre constat : les jeunes femmes nées à la fin des années 60 et dans les années 70 ne sont pas féministes comme l'étaient et le sont encore parfois leurs aînées. Celles-ci ont eu à mener des combats et se sont souvent positionnées contre les hommes. Ces combats ne sont pas niés et ils ont porté des fruits. Et du coup les jeunes femmes sont plus féminines que féministes, elles ne cherchent pas l'opposé chez un homme mais la complémentarité.

Je pense que le schéma de base qui se dessine derrière ces constatations est celui de la collaboration, de l'élaboration dialoguée de la vie en commun, de ce qui la fonde et de ses manifestations. Le désir est de pouvoir participer à cette élaboration concertée, de pouvoir se dire, à partir de ce qu'on est, et d'être pris en compte en tant que tel. De voir sa parole s'inscrire dans la construction commune tout en faisant sa propre vie.

La pratique d'une cène ouverte à tous et dont le centre n'appartient à personne, articulée avec un baptême sur demande personnelle n'est-elle pas là aussi tout à fait en phase avec nos contemporains ?

Enfin, sur quel événement social collectif pourrait se fonder l'identité commune aujourd'hui ? Sur la guerre ? Seuls les plus anciens l'ont connue. Le baby-boom ? Rares sont ceux qui se souviennent du temps où il n'y avait pas de lave-linge, d'eau courante et de télévision à la maison. Mai 68 ? Nous venons de voir

que les rapports qui en étaient issus ne fonctionnent plus. Le choc pétrolier ? Il y a longtemps qu'il ne régit plus les rapports dans le monde. Alors quoi ?

Il reste deux principes de comportement qui se généralisent :

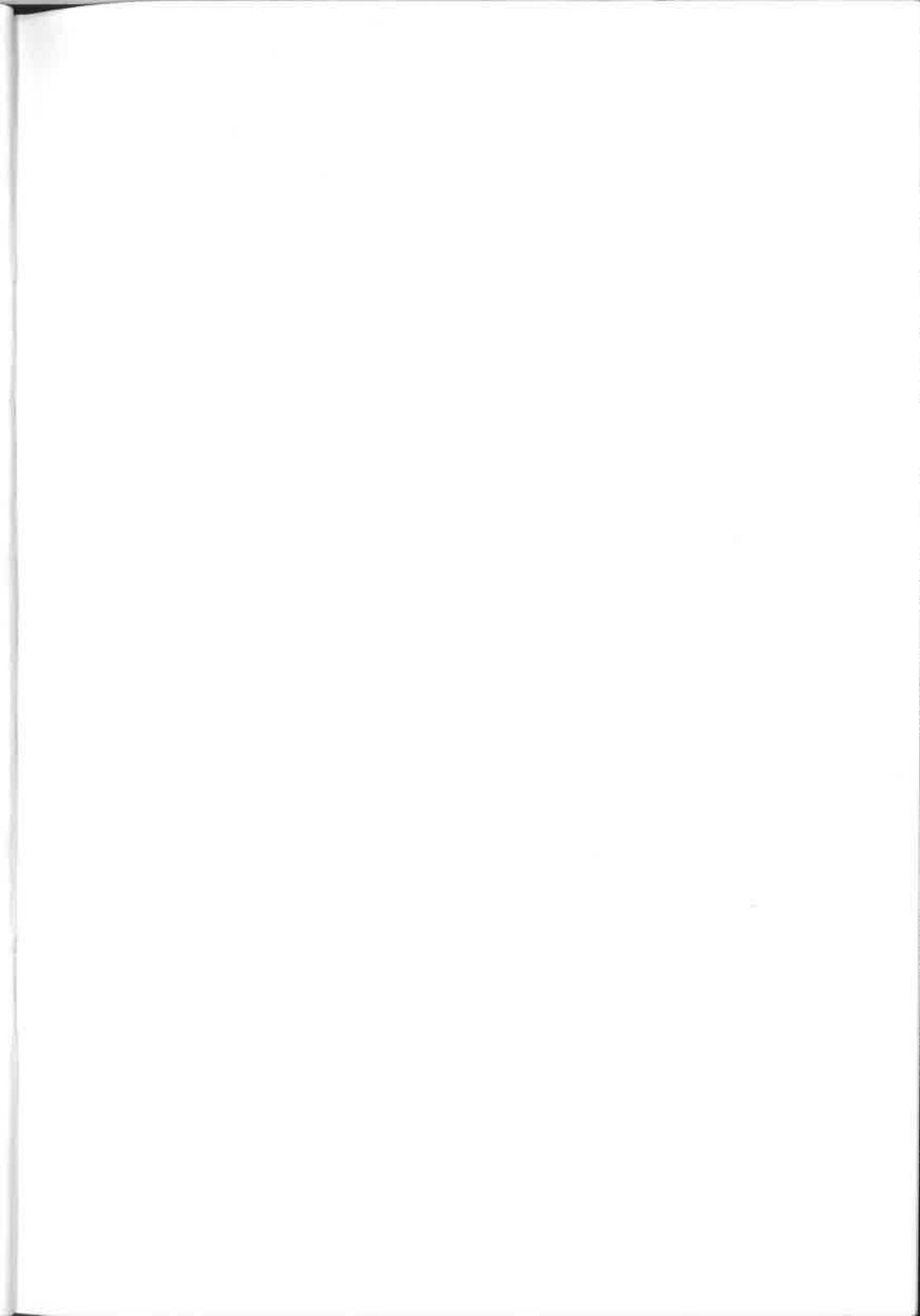
- Premièrement, le principe de l'égalité de tous. Pas pour un nivellement vers le bas. Mais comme une demande profonde que la vie de chacun soit prise en compte au même titre que celle du voisin. N'est-ce pas de la non-prise en compte par la collectivité de leur situation sociale que souffrent les habitants des banlieues, des chômeurs, des jeunes en mal d'avenir ?
- Deuxièmement, la petite phrase statuant que chacun vit sa vie. Est-ce de l'égoïsme ? Mais il en faut pour vivre : celui qui ne s'aime pas ne peut pas aimer son voisin. Pour ma part j'y entends plutôt le désir d'une prise en charge personnelle et responsable de sa propre vie, de ce qu'elle est et de ce qu'elle va devenir. N'y a-t-il pas là aussi une forte résonance avec la prédication d'un Christ absent-présent dans la cène, rassemblant en un cercle autour de sa table tous ceux qui entendent son appel, prédication articulée avec un baptême incarnant la reconnaissance personnelle d'être un fils ou une fille du Père ?

Notre Église resterait une Église de *multitude* par l'invitation à la cène ouverte à tout un chacun.

Notre Église serait toujours une Église de *professants*, par la pratique du baptême d'adulte.

En attendant, comme pasteur de l'Église réformée de France, Église qui pratique le baptême des petits enfants tout en proposant la présentation pour ceux qui souhaitent différer le baptême, qui pratique la table de communion ouverte avec une porte coulissante à largeur variable, je continuerai à claudiquer avec ces deux béquilles tordues et non coordonnées.

Oui à claudiquer, avec à l'horizon, pour évoquer le pain de vie (parole et pain) partage entre tous, la vision du plat de paella, rond, à bord bas, au ras du sol (ou de la table), accessible également de tous côtés, dans lequel chacun, petit ou grand, viendra puiser ce dont il a besoin : « celui qui avait ramassé plus n'avait rien de trop, et celui qui avait ramassé moins n'en manquait pas » (Exode 16, 18), « tous mangèrent et furent rassasiés » (Matthieu 14, 20 et parallèles).





Cahiers de l'IRP encore disponibles :

- N° 7 : Cure d'âme et supervision.
N° 8 : Le système de nos croyances.
N° 10 : Varia (Ancien Testament / Mariage / Théologie pratique allemande)
N° 11 : Flashs sur le pastorat.
N° 12-13 : La théologie protestante d'expression française : où en est-elle ?
N° 14 : Formes et structures.
N° 15 : Pasteur / Pasteure - Un profil professionnel.
N° 16 : Ecclésiologie et architecture.
N° 17 : Les cultes pour fatigués et chargés.
N° 18 : Modèles homilétiques.
N° 19 : Tissu social et lien ecclésial.
N° 20 : Pédagogie et didactique du catéchisme.
N° 21 : Le rêve.
N° 22 : Musique et liturgie.
N° 23 : Église et imaginaire.
N° 24 : Perspectives américaines en théologie pratique.
N° 25 : Homilétique, Internet et vie quotidienne.
N° 26-27 : Crise financière, gratuité des services et rétribution des ministres.
N° 28 : L'homilétique d'Alexandre Vinet et la nôtre.
N° 29 : La ritualité. Dimensions anthropologiques.
N° 30 : Flashs théologiques d'outre-mer.
N° 31 : Histoire et pratique des services funèbres.
N° 32 : Théologie pratique et théologie pastorale.
N° 33 : Identité théologique des pasteur(e)s ? Un débat.
N° 34 : Les cultes pour divorcés.
N° 35 : Faut-il toujours baptiser les nourrissons ?
No 36 : Enseignement et religion
No 37 : Pasteurs allemands contre l'antisémitisme nazi : une résistance exemplaire

1 numéro : FS. 6.- Euro 4.-

5 numéros : FS. 20.- Euro 13.-

Suppléments aux Cahiers de l'IRP

- No 1 : B. REYMOND et J.-L. ROJAS (éd.), « *Comment enseigner l'homilétique ?* », Textes et documents du Colloque de Lyon-Francheville sur les méthodes d'enseignements en homilétique, organisé par l'IRP du 15 au 18 mai 1996.
FS. 12.- Euro 8.-
- No 2 : H. MOTTU et O. BAUER (éd.), « *Le culte protestant* », Actes des États généraux du culte protestant, organisé par l'IRP du 16 au 18 juin 2000.
FS. 15.- Euro 9.-

Vous pouvez passer votre commande par lettre, télécopie ou courrier électronique :

Institut Romand de Pastorale

UNIL, BFSH 2

CH-1015 Lausanne Suisse

Téléphone : 021 692 27 39

Télécopie : 021 692 27 05

Courriel : Olivier.Bauer@irp.unil.ch

Commande en ligne : www.unil.ch/irp

Pour s'abonner aux
Cahiers de l'IRP
Institut Romand de Pastorale

s'adresser à :

*Institut Romand de Pastorale
UNIL, BFSH 2
CH – 1015 Lausanne
Suisse*

*Téléphone : 021/ 692 27 39
Télécopie : 021/ 692 27 05
Courriel : olivier.bauer@irp.unil.ch*

Commande en ligne : www.unil.ch/irp/

*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 6.– Euro 4.–

*Prix de l'abonnement (3 numéros par an)
FS 15.– Euro 9.–*

Abonnement de soutien : FS 50.– Euro 30.–

ISSN : 1015-3063