

Institut Romand de Pastorale
Cahiers de l'IRP

N° 49

Août 2004

Vivre la proximité

Avant-propos

Félix MOSER

Le Dieu proche et le Dieu des lointains.
Un itinéraire théologique

Henry MOTTU

Le service funèbre comme engagement
éthique

Félix MOSER

Recensions :

*Appel à témoins. Mutations sociales et
avenir de la mission chrétienne*

Annick KOCHER

Précis de théologie pratique

Steve MARIDOR

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.* (épuisé)
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 chœur ouvert. Introduction à la liturgie du culte réformé.*
8. Dietrich BONHAEFFER, *La Parole de la Prédication. Cours d'homilétique à Finkenwalde,* (2^{ème} édition en 2003).
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.* (épuisé)
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.*
21. Bernard REYMOND, *Théâtre et christianisme.*

AVANT-PROPOS

Henry Mottu, qui dirige l'Institut Romand de Pastorale depuis l'automne 1998, sera officiellement en retraite dès le 30 septembre prochain. C'est pourquoi nous débutons ce *Cahier de l'IRP* par un avant-propos consacré à son écriture théologique. Les lignes introductives qui suivent se veulent un hommage à celui qui porta pour une large part les destinées de l'Institut.

La vague de l'année universitaire 2003/2004 qui s'est accélérée jusqu'à l'écume du mois de juin ne nous a guère permis de réaliser que l'actuel directeur ne « ferait » pas la rentrée cet automne. Toucher une limite n'est pas facile : pour cette raison, entre autres, les rites sont importants. L'université possède aussi les siens ; parmi ceux-ci, les leçons d'adieux. Celle prononcée par Henry Mottu le 15 juin 2004, portée par la passion communicative de son auteur, restera mémorable pour les collègues et amis réunis à l'aula de l'université de Genève. Au nom de toute l'équipe de théologie pratique, je remercie l'auteur de donner aux *Cahiers* la primeur de la publication de cette conférence. Pour vous présenter ce texte, je risque une formule :

« *Spero ut intellegam* »

« J'espère afin de mieux comprendre » me semble bien cerner le projet théologique d'Henry Mottu. En effet, l'espérance (entendue ici comme attente active de l'Accomplissement du règne de Dieu pour tous les êtres humains) anime tous ses écrits. L'érudition et l'intelligence théologique se fixent pour tâche essentielle de

conjuguer l'espérance et la lucidité¹. Le combat de l'auteur a été et sera de décrypter la société d'aujourd'hui à la lumière de l'espérance chrétienne. Seule cette dernière permet de savoir au *nom de qui* et *pour qui* le théologien de métier accomplit le mandat qui lui est confié.

En mettant la question de la confession au Dieu de Jésus-Christ au cœur de sa recherche, l'auteur invite à refaire constamment le *chemin des limites vers le centre*. Les questions liminaires et secondaires doivent être subordonnées à la quête véritable. « Le diable n'est-il pas dans les détails ? » se plaît à dire ce professeur. Il faut alors porter *directement* le fer vers le foyer brûlant de la révélation ; ainsi le théologien trouvera l'inspiration et le souffle nécessaires pour persévérer dans sa tâche.

Le centre, il vaut la peine de le rappeler, est multiforme. Le lecteur ne trouvera ici nulle trace de christomonisme. Au contraire, le centre nous conduit vers *les manifestations et les traces diverses* de Dieu dans l'histoire : le Dieu libérateur de l'Exode, le Dieu tour à tour violent et consolant des prophètes, en particulier Esaïe et Jérémie, la figure du Dieu proche incarné en Jésus de Nazareth, le Dieu de la justification paulinienne qui nous accepte tels que nous sommes, sans oublier l'agneau immolé debout et vainqueur désignant le Christ dans l'Apocalypse johannique. Ces *différentes manières dont Dieu se révèle aux humains* en font le Dieu d'une promesse. En donnant un a-venir aux humains, Dieu défatalise le futur.

En gardant sans cesse en tête la question de la foi au Dieu trinitaire manifesté dans les Ecritures, les théologiens « entrent à fond » dans les interrogations incontournables : celles de l'existence de Dieu et de la permanence du mal et de l'injustice, celles d'attestations croyantes qui prennent en compte le caractère décapant et critique de l'Évangile.

¹ Ce binôme est développé par l'auteur, voir « Espérance et lucidité », in : Bernard LAURET et François REFOULÉ (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie. Ethique*, T. 4, Paris, Cerf, 1983, pp. 318-355. Je vous renvoie aussi au recueil d'articles à paraître dans la *Revue de Théologie et de Philosophie*, « La théologie de l'oïkoumène, Barth, Bonhoeffer et la théologie africaine-américaine », No 21 (2004).

Mais *pour qui* faisons-nous de la théologie ? L'auteur rappelle que nous sommes au service d'un *centre qui nous décentre*. La concentration extrême ouvre sur l'élargissement. Les chrétiens ont une identité de voyageurs. Elle les ouvre aux horizons de l'œcuménisme. Le Dieu du « grand Code » invite les croyants à faire confiance à Celui qui délivre de la peur. Il appelle au courage du délogement. Il exhorte à se déplacer, à déménager, pour voir comment d'autres vivent et expérimentent leur foi. Plus largement encore, le Dieu de la promesse nous incite à côtoyer des personnes de tous bords et de toutes contrées, personnes qui vivent au quotidien le combat de la lutte contre les injustices, et qui se reconnaissent dans « le rêve éveillé » d'un monde plus juste et plus pacifié.

La théologie ainsi esquissée prend en compte l'historicité. Il en va, non pas de se lancer dans une théorie abstraite, mais d'écrire une théologie de l'espérance *incarnée* au cœur de l'histoire incertaine et ambiguë du troisième millénaire. En se consacrant pleinement à ce geste d'écriture historique, Henry Mottu est pleinement théologien pratique. Il nous apprend que l'espérance d'aujourd'hui est vivifiée par les médiations des porteuses et des porteurs d'espérance. Notre foi est mise en route par la remémoration des témoins d'hier. Elle devient palpable et praticable par le truchement de figures concrètes. Ainsi l'essai de l'auteur consacré aux sacrements évoque des femmes et des hommes de foi qui nous transmettent par l'exemple de leur vie la manière d'aimer Dieu et de servir son prochain.

Mais ce rappel de grandes figures est délicat : le risque d'hagiographie est grand. Là aussi, la manière dont l'auteur procède mérite d'être soulignée. La figure singulière ne conduit pas à l'exaltation d'un destin, mais ouvre sur l'histoire écrite par tous les compagnes et compagnons de lutte, y compris les anonymes et celles que Gustavo Gutierrez appelle les « non-personnes », c'est-à-dire des personnes ne possédant pas le minimum vital et qui ne sont pas reconnues à part entière. L'évocation de grandes figures fait entrer dans un combat collectif animé par une vision globale de l'histoire. Ne voyons nul millénarisme sécularisé dans cette dernière ; le projet est porté par la confession de foi que le Dieu de l'Accomplissement sera, envers et contre toutes les puissances, le

Vainqueur. La figure humaine, la biographie singulière intéresse parce qu'elle a su éveiller les consciences de ses contemporains, parce qu'elle a su mettre en route des gens qui se sentaient abandonnés sur les bas-côtés de la croissance et du progrès social. Les témoins nous concernent : ils montrent par leurs actes et leurs paroles qu'il vaut la peine de persévérer.

« J'espère pour mieux comprendre », un beau programme à poursuivre et qui me semble de surcroît d'une grande actualité :

- à l'heure où la foi de l'individu se fait souvent introspection inquiète,

- à l'heure où les chrétiens risquent d'accepter sans rechigner la relégation de la foi et des croyances religieuses dans la sphère privée,

- à l'heure où la minorité chrétienne risque d'émousser le tranchant d'une Parole en développant une stratégie de l'accommodement,

- à l'heure où la précarité de nos Eglises risque de faire de nous des sédentaires du corps et de l'esprit,

- à l'heure où la crispation identitaire risque d'assigner Dieu à résidence dans nos écoles théologiques et dans le provincialisme de nos réflexes cantonaux voire locaux.

J'espère dans le Dieu qui décentre, donc j'exerce mon métier de théologien, et j'en accepte les risques et les difficultés. En définitive, Henry Mottu se fait, pour nombre d'entre nous, la figure de quelqu'un qui a réussi à s'accepter et à persévérer *comme intellectuel engagé*. Il a lutté pour délivrer une parole théologique et humainement informée, qui puisse engager l'Eglise et les croyants dans une action concrète. Le travail de l'intelligence clarifiante qui mène à une action sensée nécessite une discipline tenace. Ce labeur côtoie souvent les mille tâches toutes plus urgentes les unes que les autres. La collection pratique, les *Cahiers* ainsi que leurs « suppléments » constituent les traces écrites de ce labeur théologique, les convocations aux colloques, les contributions des doctorants, les procès-verbaux du conseil, ceux du comité de gestion, les pièces comptables (y compris les tickets de train !), sont la mémoire archivée du travail de rencontres effectuées par l'IRP. Cette masse de documents n'est pas que de la « paperasse », elle atteste ce que signifie le passage de l'espérance pensée vers sa mise

en œuvre pratique. Ces archives préservent de l'oubli bien sûr mais plus fondamentalement encore, elles nous épargnent l'éternel retour du même et nous invitent à faire fructifier l'héritage.

Outre la contribution d'Henry Mottu, vous trouverez dans ce numéro un article écrit dans le sillage d'un séminaire qui se déroula au semestre d'été 2004. Il a été consacré à l'évocation de la vie des défunts dans le cadre des services funèbres. Vous pourrez également prendre connaissance de deux recensions.

REMERCIEMENTS À L'ÉQUIPE

La figure du directeur sortant est associée à tout un réseau de collaborateurs que je tiens à remercier.

Tout d'abord, il faut unir dans une commune reconnaissance les assistant-e-s de l'IRP. Sachez que sans eux *rien* ne marche vraiment dans un département de recherches. Ce sont eux qui donnent son sens le plus plénier à l'adjectif pratique. Merci donc à Jean-Luc Rojas dont nous nous souvenons de la malice théologique, à Olivier Bauer un autre pilier de notre institut à qui nous envoyons un cordial salut à Washington, à Simon Butticaz aussi discret qu'efficace et qui s'est montré aussi compétent en Nouveau Testament qu'en liturgique, ainsi qu'à Gaëtane Valazza dont l'entrain et l'acuité théologique profiteront encore à l'équipe des enseignants et étudiants de la Faculté de Neuchâtel.

Notre gratitude va ensuite au conseil de l'IRP : Isabelle Ott Bächler, Olivier Blanc, Geneviève Corajoux, Pierre-André Bettex, Olivier Perregaux, Daniel Marguerat, qui nous ont soutenus en particulier dans les moments difficiles. Un merci tout particulier enfin à son président Jacques Küng, qui sait stabiliser le bateau par sa présidence calme et décidée.

QUELQUES NOUVELLES DE L'INSTITUT ROMAND DE PASTORALE MAINTENANT

Nous avons mis sur pied un **colloque en l'honneur du Directeur de l'IRP**, sur le thème

Pour une réhabilitation théologique du politique

Cette manifestation est organisée au centre de rencontres de Cartigny les 24 et 25 septembre 2004, et nous aurons le plaisir d'avoir des moments de travail théologique et de festivités. Vous pouvez encore vous inscrire à l'adresse suivante :

Bruno Gérard
Faculté autonome de théologie protestante
Université de Genève
3, place de l'Université
1211 Genève 4

bruno.gerard@theologie.unige.ch ; felix.moser@theologie.unige.ch

En raison de la restructuration des trois Facultés, l'IRP cesse ses activités à Lausanne à partir du 31 août. Dès le 1^{er} septembre 2004, l'avenir de l'IRP se dessinera à la Faculté de théologie de Neuchâtel. La publication des *Cahiers de l'IRP* se poursuivra sous la responsabilité de la nouvelle équipe.

L'équipe des enseignants nommés ou reconduits à Neuchâtel se compose des professeur-e-s Lytta Basset, Pierre-Luigi Dubied, Martin Rose et Félix Moser ainsi que des assistant-e-s Nicoletta Acatrinei (50%), Bruno Gérard (50%), Annick Kocher (50%), Steve Maridor (50%) et Gaëtane Valazza (50%).

Une page se tourne mais le livre reste ouvert et l'histoire continue de s'écrire... Nous aurons plaisir à accueillir celles et ceux qui le peuvent à la rentrée de l'année académique à Neuchâtel. Celle-ci s'ouvrira par un colloque qui aura lieu les 19 et 20 octobre 2004. Il est intitulé ***Valeurs et actions sociales, quelles***

articulations ? Cette rencontre interdisciplinaire est organisée à l'occasion du 40^{ème} anniversaire du Centre social protestant du Canton de Neuchâtel. La Faculté de théologie de l'université de Neuchâtel y prendra une part active. Pour tout renseignement ou pour une inscription vous pouvez vous adresser par e-mail au secrétariat de la Faculté (secretariat.factheol@unine.ch).

Vous recevrez, en guise du no 50 de ce *Cahier*, une information précise quant à la poursuite de nos travaux et des projets de théologie pratique. En attendant, veuillez d'ores et déjà noter la **nouvelle adresse** pour toute information concernant les *Cahiers*.

**Université de Neuchâtel
Faculté de théologie
Fbg. de l'Hôpital 41
2000 Neuchâtel**

Téléphone : ++ 41 (0)32 718 19 00

Courriel : secretariat.factheol@unine.ch

Félix MOSER

LE DIEU PROCHE ET LE DIEU DES LOINTAINS. UN ITINÉRAIRE THÉOLOGIQUE

LEÇON D'ADIEU D'HENRY MOTTU
15 JUIN 2004 – GENÈVE

Henry MOTTU
Professeur à la Faculté de théologie de Genève et
directeur de l'IRP

Je partirai de cet oracle de Jérémie, qui a été probablement le fil conducteur de mon parcours :

*« Je ne serais que le Dieu de tout près – oracle du Seigneur –,
et je ne serais pas le Dieu des lointains ? »*
(Jr 23,23 selon la Traduction Oecuménique de la Bible)

Dans sa lutte contre les prophètes nationalistes, qui imaginent que Juda sera sauvé par Dieu *in extremis* de l'envahisseur babylonien, Jérémie annonce le malheur, la ruine et bientôt l'exil. Or, si l'exil est inéluctable, du point de vue de la réalité, il est aussi voulu par Dieu. La *golah* (les exilés) vient d'un verbe hébreu, *gala*, qui signifie « exiler », mais aussi « révéler ». L'exil peut devenir pour le peuple *une révélation*, une occasion de s'ouvrir aux autres, d'élargir son horizon et de connaître Dieu autrement. Car Dieu n'est

pas « une divinité domestique », nationale ou raciale, mais « le Dieu de l'univers »¹.

C'est ainsi que Jérémie fait prendre conscience à son peuple déporté en Mésopotamie que cet exil durera, qu'il convient de s'installer en pays étranger, qu'il faut même prier pour un Etat étranger :

« Soyez soucieux de la paix du pays où je vous ai déportés et intercédez pour lui auprès du Seigneur : sa paix est la condition de la vôtre »
(Jr 29,7)

On pourrait traduire « paix », *shalôm*, par « avenir » et interpréter : « son avenir est la condition de votre avenir ». La tradition talmudique retiendra la leçon, de sorte que selon le dicton : *dina dé-malkhuta dina* – « la Loi du pays est la Loi », les croyants auront à s'adapter à leur condition d'étrangers en suivant les lois en vigueur dans leur pays d'adoption pour tout ce qui concerne les lois extérieures ne relevant pas de la religion. Le premier christianisme connaîtra la même situation, selon la formule d'intercession de 1 Timothée 2,1-4 : « Je recommande donc, avant tout, que l'on fasse des demandes, des prières, des supplications, des actions de grâce, pour tous les hommes, pour les rois et tous ceux qui détiennent l'autorité, afin que nous menions une vie calme et paisible en toute piété et dignité ». Car « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité ».

Ce qui va donc m'intéresser dans cette leçon, ce sont les notions d'*exil* et de *diaspora*. L'exil ou aujourd'hui la marginalisation, la diaspora ou la dispersion sont au cœur tant du problème de l'Eglise que de notre propre identité. En effet, tant que l'Eglise avait encore pignon sur rue, tant qu'elle était hégémonique, le problème du rapport à l'Autre, aux lointains, ne se posait pas, ou du moins pas de cette manière. Maintenant qu'elle se trouve dans une large mesure marginalisée, nous voici aux prises avec une situation de diaspora et un sentiment de dispersion, voire d'abandon.

Or, en exil Dieu n'est plus perçu comme proche seulement, mais comme disparaissant pour ainsi dire dans les lointains de l'histoire,

¹ TOB notes *ad hoc*.

médiatisé par les distances, les migrations, les éloignements, les dépaysements. Lorsqu'on a tout perdu, sa terre, son temple, son roi, on n'est plus le même, on a changé. Vivre à Jérusalem ou à Alexandrie, à Genève ou à Washington aujourd'hui, à Bruxelles ou à Damas, ce n'est pas la même chose. On s'initie à d'autres langues, on se met à traduire, on bouge et on commerce, on noue de nouvelles amitiés. Que la mère patrie est désormais lointaine ! Ce qui était proche se fait lointain et le lointain paraît désormais familier. Mais cette situation « exilique » crée également de nouvelles énergies : c'est aux savants juifs que nous devons notre canon hébraïque, la traduction des Septante (de l'hébreu au grec), l'invention du culte synagogal. Bref, cette conscience mondialisée d'un monde devenu un *oikoumène* nous amène à repenser Dieu, l'Eglise et notre propre identité.

Ce seront donc les trois moments de ma réflexion :

1) Que *devient* le Dieu proche lorsqu'il se fait lointain ? A quoi reconnaissons-nous encore « notre » Dieu, le Dieu vivant ? Ou ne faudrait-il plus l'appeler « notre » Dieu ? Lointain, quel sera son visage ?

2) Que devient-elle à son tour, cette « pauvre Eglise », dans ce tourbillon ? Où se trouve-t-elle ? Quel est le rapport entre l'Eglise visible et l'Eglise invisible ? Au Dieu des lointains correspond en effet l'Eglise invisible, que j'aborde ici au sens spatial de l'Eglise universelle répandue sur toute la terre.

3) Qu'en est-il enfin de notre identité de chrétiens ? N'est-elle pas elle-même double ou triple, écartelée entre diverses allégeances parfois contradictoires ? Entre rester soi-même et s'ouvrir aux autres, entre le repli identitaire et l'œcuménisme, entre la loyauté envers soi-même et le respect de l'autre, faut-il choisir ? Je ne le pense pas et nous allons voir pourquoi.

Mon problème pourrait se résumer ainsi :

- sur le plan théologique, quel est le rapport entre le Même et l'Autre en Dieu ?
- sur le plan ecclésiologique, quel est le lien entre l'Eglise locale et l'Eglise universelle ?

- sur le plan anthropologique enfin : « *Déménager ou rester là ?* » selon le titre d'une chanson de la Québécoise Pauline Julien...

I. THÉOLOGIE : LE DIEU PROCHE ET LE DIEU LOINTAIN

J'avais prévu ici tout un développement de haute voltige théologique sur le Dieu révélé et le Dieu caché dans le *De servo arbitrio* de Luther, sur le rapport entre l'*opus proprium* et l'*opus alienum* de l'ancienne dogmatique, sur l'admirable paragraphe 27 de la *Dogmatique* de Barth au sujet de l'incognito de Dieu².

Au lieu de cela, ou plutôt appuyé sur ces grandes lectures, je préfère vous surprendre peut-être et réexaminer cette matière classique à la lumière d'un événement qui a marqué l'histoire mondiale récente ainsi sans doute que notre propre histoire : l'attentat du 11 septembre 2001 sur les deux tours du *World Trade Center* à New York. Peu de gens en Europe, à ma connaissance, ont réfléchi à cet événement de manière vraiment théologique : en quoi cet attentat a-t-il affecté l'image que nous nous faisons de Dieu ? Si la tragédie de la *Shoah* était celle de la génération qui nous a précédés, le 11 septembre 2001 est désormais notre affaire, notre problème avec toutes les conséquences que cet événement a comporté pour le Moyen-Orient et pour le monde entier.

Il me semble que trois interprétations théologiques peuvent se présenter ici.

1) La première interprétation est celle de l'avertissement divin, du Jugement de Dieu sur un Occident dépravé. « Ce qui vous est arrivé, vous l'avez bien mérité ». C'est au fond l'application au religieux des rapports de cause à effet, le péché humain entraînant la punition divine. L'humiliation de peuples entiers, la longue nuit subie par les masses appauvries, le ressentiment religieux – tous ces

² Je mentionnerai seulement un article de Eberhard JÜNGEL qui m'a inspiré : « Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes. Ein Beitrag zum evangelischen Verständnis der Verborgenheit des göttlichen Wirkens », in : *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, München, Kaiser, 1960, pp. 163-182.

facteurs auraient concouru à attiser la colère des peuples et, dans l'ultime, la Colère de Dieu. La « main gauche » de Dieu (son *opus alienum*) aurait été ici à l'œuvre. Contrairement à beaucoup d'auteurs contemporains, je suis loin de considérer cette interprétation comme totalement aberrante. Je pense en effet que nous devons sortir d'une théologie de la pure intimité – de « la belle âme » comme disait Hegel – pour retrouver une théologie plus difficile, celle des lointains précisément. Cet argument demeure, dans sa dureté même, fort respectable, et c'est d'ailleurs celui de la théologie prophétique et du courant « deutéronomiste » dans la Bible hébraïque. Même s'il se heurte à la conscience moderne (Dieu relève de la moralité intérieure de l'être humain et non plus de l'explication des événements extérieurs), ce n'est pas une raison pour le refuser et l'on pourrait se demander si le thème du Jugement, presque totalement délaissé aujourd'hui, ne devrait pas faire l'objet de nouvelles recherches.

2) La deuxième interprétation consiste à en revenir au Dieu proche, à nos sources immédiates, en l'occurrence pour ce qui est des Etats-Unis à la religion civile, que j'avais analysée ailleurs³, et qui se fonde sur notre idéal de la liberté et de la démocratie en Occident. Répondons par la force au terrorisme et retournons à la religion des Pères fondateurs ! *God bless America* : c'est le Même qui bénit le même. On pense devoir (et pouvoir) faire retour à une religion identitaire réactive, applicable au monde entier, pour que celui-ci comprenne enfin que « la liberté que nous célébrons n'est pas un cadeau de l'Amérique au monde, c'est le don de Dieu à l'humanité », selon l'expression du président Bush. L'image de Dieu est ici non plus celle du Vengeur, mais celle d'un Père-Noël distribuant les cadeaux ainsi que les bonnes et les mauvaises notes au monde entier. Revenons donc à ce Dieu proche et à *notre* religion contre celles des autres et éradiquons tous ces méchants de la terre... L'argument le plus fort contre cette dérive est ce que disait Hegel encore dans la Préface à la *Phénoménologie de l'Esprit* : « Le bien-connu en général est justement, parce qu'il est bien connu,

³ « La religion civile américaine est la légitimation religieuse de la liberté », in : *Le Temps* du mardi 13 mai 2003, p. 11.

inconnu »⁴. Ce qui est proche, y compris « notre » religion, doit, pour être re-connu, être mis à distance de l'immédiateté.

3) La troisième interprétation est celle de « l'éclipse de Dieu ». Martin Buber⁵ avait naguère introduit, dans un contexte un peu différent⁶, cette belle image, qui ne veut pas dire que Dieu soit mort, ni que Dieu soit tellement infini et incompréhensible que parler de Lui deviendrait impossible ; mais elle veut dire que Dieu pour un temps s'est retiré, que pour un temps c'est *son ombre* seule que l'on discerne dans l'événement mais que cette occultation (on retrouve le Dieu caché) est la condition de la foi. Dieu se retire devant cet excès de Mal, mais il ne se retire pas pour toujours. Il prend un autre visage – le visage non du meurtrier mais de la victime. Ce retrait momentané de Dieu, sa radicale humilité, font qu'il demeure un Dieu d'amour et un Dieu compréhensible. Je me sens très très proche ici de Hans Jonas⁷ ainsi bien sûr, pour ce qui est de la théologie chrétienne, de Jürgen Moltmann et de son *Dieu crucifié*. Pour les modernes en effet ce n'est pas l'incompréhensibilité de Dieu qui fait problème, mais le scandale produit par le Mal dans le monde qui « obscurcit » notre rapport à Dieu.

Si ma préférence personnelle va vers la troisième interprétation, il n'en reste pas moins que le problème du Mal reste entier et que le visage de Dieu demeure comme caché, déformé par ces événements tragiques. Comment conjoindre dans ces conditions le Dieu des lointains et le Dieu proche, sa justice et son amour, sa colère et sa grâce ?

⁴ HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966, éd. bilingue, pp. 74s (« Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt »).

⁵ Martin BUBER, *L'éclipse de Dieu. Considérations sur les relations entre la religion et la philosophie*, Paris, Nouvelle Cité, 1987 (traduction fr. de *Gottesfinsternis*, 1953).

⁶ Écrit au lendemain de la Shoah, ce texte oppose à l'idée nietzschéenne de « la mort de Dieu » celle d'une éclipse de Dieu où c'est l'éclipse de la lumière divine qui est paradoxalement la condition d'une foi authentique. C'est lorsque Dieu se tait qu'il nous est demandé de croire en lui.

⁷ Hans JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive*, Paris, Rivages poche, Petite Bibliothèque, 1994.

Je pense trouver cette conjonction dans la non-violence. Je m'explique. Dans plusieurs livres et articles, certains théologiens américains, tels Stanley Hauerwas, Walter Wink, John Howard Yoder (*The Politics of Jesus*), Lee Griffith, considèrent maintenant la non-violence comme la seule réponse adéquate au 11 septembre⁸. Pourquoi ? Je retiens deux arguments qui me paraissent les plus convaincants de ce nouveau pacifisme chrétien.

1) La non-violence ou mieux « la force d'aimer » de Martin Luther King ou le *satyagraha* de Gandhi (littéralement « le combat pour la vérité ») est la seule attitude susceptible d'arrêter l'infinité du Mal. Comme chacun le sait ou devrait le savoir, le cycle infernal du crime et de la vengeance n'a pas de fin, sauf si l'on change radicalement de niveau. Le grand problème de la « guerre contre le terrorisme » ou de la « guerre préventive »⁹ est que cette guerre n'a pas de fin ; il s'agit d'un nouveau type de conflit sans déclaration de guerre ni armistice. Or, pour tenter de stopper ce processus d'illimitation de la violence, la non-violence pose un signe et instaure une autre logique, celle de la parole échangée et du verbe prenant la place de la force brute. La non-violence est ce moment où je préfère le monde à moi-même. Je fonde maintenant cette attitude sur l'*amor mundi*, l'amour du monde, cher à Hannah Arendt, comme seul instrument pour reconstruire le monde.

2) Mais le pacifisme chrétien se fonde plus profondément encore sur l'idée même de Dieu : son renoncement à sauver le monde par la violence. Si la croix de Jésus, le Christ, signifie quelque chose, c'est bien ce changement de l'image d'un Dieu qui souffre, tandis que son Fils va librement à la mort. Le salut du monde ne provient pas alors d'un coup de force, mais d'un choix, de la part de Dieu, pour le

⁸ Cf. *Dissent from the Homeland: Essays after September 11*, numéro spécial de *The South Atlantic Quarterly* (Duke University, Durham, NC), vol. 101, 2, Spring 2002 ; voir en particulier les articles de Robert N. BELLAH, « Seventy-Five Years », pp. 253-265 et de Stanley HAUERWAS, « September 11, 2001: A Pacifist Response », pp. 425-433.

⁹ L'ancien Secrétaire général de l'ONU M. Boutros Boutros-Ghali l'a encore récemment montré dans une conférence à Genève, le 27 janvier 2003, intitulée : « Le règlement pacifique des conflits après le 11 septembre ».

pardon et donc pour la persuasion. « Il n'y a pas de violence en Dieu » selon la remarquable *Epître à Diognète* (VII,4)¹⁰. L'originalité de cette conception est de fonder la non-violence non sur l'éthique seulement, mais sur l'œuvre de salut de Dieu.

C'est ainsi, me semble-t-il, que nous tenons un point sûr et que nous sommes en mesure d'établir un pont entre le Dieu proche et le Dieu lointain. L'amour des ennemis, prêché par Jésus (le noyau dur de l'Évangile), n'est-il pas justement la rencontre entre la dureté des rapports de force (Jésus ne dit pas que nous n'avons pas d'ennemis !) et la singularité d'une réponse constructive à la violence ? N'est-ce pas ce « combat pour la vérité » qui tendrait à rapprocher le lointain sans le détruire et à éduquer le prochain pour le faire progresser ?

Je sais que cette option n'est pas sans problème. Je connais la distinction de Max Weber entre l'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité. Mais je suis d'avis qu'on a forcé cette distinction et qu'il ne faut pas en exagérer la portée. Être chrétien, n'est-ce pas tendre à rapprocher ces deux plans ? Sans la responsabilité, la conviction peut battre l'air sans s'incarner nulle part, mais il est tout aussi vrai que sans la conviction, la responsabilité risque de parier sur la seule domination. Je préfère redire ma propre conviction avec Martin Luther King :

« Ce qu'il faut c'est comprendre que le pouvoir sans l'amour est abusif et dénué de scrupules ; de même que l'amour sans le pouvoir est sentimental et anémique. Le pouvoir, sous son meilleur jour, c'est l'amour répondant aux demandes de la justice ; et la justice sous son meilleur jour, c'est le pouvoir écartant tout ce qui s'oppose à l'amour »¹¹.

Je refuse donc d'abandonner aux cyniques le soin de s'occuper des relations longues et je plaide pour que les chrétiens s'en préoccupent et cessent de prier un Dieu intime, proche du cœur, qui dénature notre foi en un sentimentalisme autocentré. Dieu est proche, certes, « parmi vous », mais il est aussi loin de vous ; il vous

¹⁰ Ecrite probablement à Alexandrie vers la fin du IIe siècle par un auteur inconnu.

¹¹ Martin Luther KING, « *Je fais un rêve* ». *Les grands textes du pasteur noir*, Paris, Bayard, 1998 (nouv. éd.), p. 201.

échappe, parce qu'il vous précède, présent dans le vaste monde avant même que vous y soyez. Job 38 à 42 est le grand rappel à la conscience subjective de l'ampleur de l'œuvre de Dieu – sans Job et néanmoins pour lui. Le monde est grand et beau et ne t' imagine pas que tu en es l'origine ! J'admire cette remarque de Jean Lévêque, un commentateur du livre de Job : « La première limite de l'homme est d'être né après le monde »¹². Dieu a tout créé, les bons et les méchants, l'hippopotame comme le crocodile, Béhémôt comme Léviathan, les imbéciles et les intelligents (ou qui se croient tels), les proches comme les lointains. Il peut même envoyer à son peuple d'étranges Messies, Cyrus le Perse par exemple, pour rappeler aux siens l'étrangeté de son œuvre, l'altérité dans son Etre, le devenir qui fait partie de son essence. Esaïe 45,15 ne veut pas dire « Tu es un Dieu caché », absolument parlant, mais plutôt « Tu es un Dieu *se cachant* » sous les traits d'un roi étranger mandaté par Dieu pour sauver son peuple. Le thème continu de ma vie aura été de réfléchir sur l'imprévu de l'action de Dieu dans l'histoire.

II. L'EGLISE VISIBLE ET L'EGLISE INVISIBLE, LOCALE ET UNIVERSELLE

Ce que nous avons dit jusqu'ici ne doit pas faire penser que l'œuvre de Dieu, si elle s'est accomplie une fois pour toutes en Jésus-Christ, hors de nous et pour nous, ne devrait pas être poursuivie concrètement par nous et avec nous. Nous avons notre part de responsabilité, même infime, dans ces grands problèmes que nous venons d'évoquer : la guerre et la paix, le choc des civilisations, le Dieu des horizons lointains par rapport à ce que « nous » avons connu ou connaissons.

Qu'en est-il donc des lointains, c'est-à-dire maintenant des hommes et des femmes *concrets* que nous rencontrons *et* que nous ne rencontrons jamais – sinon par la médiatisation écrite ou télévisuelle ? Qu'en est-il de notre perception, désormais mondialisée, de ce qu'on appelle « le prochain » ?

¹² Jean LÉVÊQUE, *Job et son Dieu*, tome 2, Paris, Gabalda, 1970, p. 517 (tout le chapitre « La Théophanie », pp. 499ss, est à méditer).

C'est ici que je propose d'introduire dans le débat une nouvelle notion, celle de *l'inconnu proche*. On se souvient que Paul Ricoeur avait distingué et mis en relation le *socius*, d'une part, et le prochain, d'autre part¹³. Or, je me demande si la situation actuelle ne devrait pas nous amener à proposer une troisième forme de proximité paradoxale, celle de cet Inconnu qui prie dans une mosquée de mon quartier, celle de cette femme voilée qui fait ses achats tout comme moi dans le même magasin, celle de ce fonctionnaire d'une institution internationale dans laquelle tout se passe en anglais (et à deux pas d'ici), cet Inconnu qui pourtant *se trouve là* tout proche. La nouvelle dialectique n'est plus celle du *socius*, relevant d'un groupe social unifié (le salariat, le monde ouvrier, la race), d'une part, et du prochain immédiat, d'autre part, mais celle du lointain qui s'est rapproché par l'effet des migrations, voulues ou non voulues, et du village global dans lequel nous sommes, qui vit « chez nous » mais qui reste soi-même, avec son mode de vie, sa morale et, *last but not least*, sa religion. Voilà, me semble-t-il, le nouveau prochain que l'histoire nous donne : l'inconnu proche. C'est ainsi que les « relations longues » de Ricoeur sont en fait devenues des « relations courtes », de sorte que l'on ne sait plus très bien qui est proche et qui est lointain et, à la limite, qui est qui. Bref les peuples se rapprochent de fait, les morales et les religions se mélangent. Proximité des lointains.

Mais à l'inverse, j'aimerais également insister sur cet étrange phénomène selon lequel plus on se rapproche, moins on se comprend. Car cette proximité dont j'ai parlé – je le répète : souvent non voulue, mais forcée par la recherche d'un travail par exemple – demeure somme toute superficielle. On se trouve côte à côte, mais où se rencontre-t-on vraiment ? Le mystère s'épaissit. Le voile demeure. Nous sommes devant un redoublement de la figure du prochain : proche et différent, se-trouvant-là-à-mes-côtés et parlant une autre langue, intégré et à jamais inassimilable, semblable à moi et autre que moi. Le rapport similitude et altérité ne s'est-il pas complètement modifié ? Alors qu'au temps de l'hégémonie occidentale un groupe dominant pouvait prétendre encore « intégrer » l'autre, c'en est fini désormais de cette prétention,

¹³ Dans un article devenu classique : Paul RICOEUR, « Le *socius* et le prochain », in : *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 1964, pp. 99-111.

puisque chacun est partout. Le conflit des hégémonies a commencé sur le même site. Il n'y a plus d'espace uniforme. Mais les lointains ici demeurent pourtant ailleurs. Ils sont là dans leur altérité propre. Comment les comprendre vraiment ? Comment prendre la mesure de la « lointainitude » dans la proximité elle-même ? Voilà notre problème¹⁴.

Or c'est ici qu'il s'agit d'introduire un troisième terme, celui de rencontre. Non pas « clash » des civilisations, « choc » et conflit, au sens de Samuel Huntington (bien que ce dernier, on ne l'a pas assez remarqué, ait pris le soin de mettre un point d'interrogation au titre de son livre), mais reconnaissance mutuelle. N'est-ce pas cette ancienne notion de rencontre qui pourra éviter et la juxtaposition et le communautarisme ? La juxtaposition, c'est de vivre côte à côte sans chercher à mieux se connaître. Le communautarisme, c'est le groupe qui se complaît à s'auto-célébrer et à s'auto-engendrer. Mais si nous voulons réduire les distances sans les nier, que nous reste-t-il à faire concrètement sinon à nous rencontrer paisiblement sans minimiser les conflits ?

Les proches rencontrant les lointains, les lointains retrouvant dans les proches ces autres semblables, ne serait-ce pas là la nouvelle figure de l'Eglise, qu'André Dumas appelait « le patriarcat conflictuel »¹⁵ ? Le monde est devenu un immense voisinage ; mais la question désormais est de savoir comment faire de ce voisinage une fraternité et une sororité conviviales ? Un *neighborhood* qui deviendrait enfin un *brotherhood*, selon l'expression de King ? C'est ici que l'Eglise pourrait devenir à nouveau pertinente. Et cela à plus d'un titre : dans l'entraide mutuelle et financière tant sur le plan local que sur le plan international ; dans le partenariat entre paroisses d'ici et d'ailleurs ; dans cette reconnaissance mutuelle que j'appelle de mes vœux – reconnaissance qui impliquerait que chaque chrétien soit affecté par ce qui arrive à un autre chrétien, mieux encore : que chaque être humain ici soit solidaire de ce qui arrive à

¹⁴ Je pense ici en particulier à nos étudiants de l'*Institut œcuménique de Bossey*, aux boursiers étrangers, aux doctorants du Tiers Monde : comment comprendre vraiment ce qui les a façonnés, formés, conduits ?

¹⁵ Dans un livre profond et un peu oublié aujourd'hui : André DUMAS, *Théologies politiques et vie de l'Eglise*, Paris, Chalet, 1977.

l'autre ailleurs. C'est cette dialectique de l'ici et de l'ailleurs, expression concrète du rapport entre le particulier et l'universel, qui sera le grand problème du christianisme de demain et auquel il devra répondre.

Voilà pourquoi je crois l'Eglise « visible et invisible, locale et universelle ». Tout simplement parce que nous avons dans cette figure, parfois ingrate et décourageante, la réalisation, certes partielle, de l'union du particulier et de l'universel. Autant le particulier est indispensable, pour que l'Eglise s'incarne et se manifeste, autant l'universel demeure l'horizon de la foi, sa « catholicité » au double sens du terme, intensif par sa rigueur doctrinale (je n'ai pas peur de ces mots !) et extensif par son déploiement « œcuménique » jusqu'aux confins de l'univers. « Et sans compter tout le reste, ma préoccupation quotidienne, le souci de toutes les églises »... (2 Co 11,28)

C'est pourquoi nous n'avons pas à choisir : ou bien l'Eglise locale, visible, ou bien l'Eglise invisible. C'est cette alternative qui nous tue. Au contraire, il faut tenir les deux bouts de la chaîne : « agir localement, penser globalement » selon le slogan bien connu. A ce propos, la prière d'intercession n'est-elle pas le lieu concret, culturel, de cette solidarité ? L'intercession en effet, contrairement à ce que beaucoup imaginent, est cette posture qui reconnaît les éloignements, avoue notre impuissance, creuse l'écart entre proches et lointains mais qui pourtant affirme la solidarité des proches avec les lointains et leur présence invisible. Une civilisation qui tuerait l'invisible est une civilisation qui irait tout droit à la barbarie. La prière dite à bon droit « universelle » (en liturgie : la prière des fidèles) demeure pour moi un élément essentiel de la vie chrétienne.

Voyez à nouveau l'*Epître à Diognète* : « ce sont les chrétiens qui portent, qui maintiennent le monde » (VI,7) par leur manière de vivre et par leur prière.

III. POUR UNE IDENTITÉ « DIASPORIQUE »

Mais ce ne sont pas seulement les lointains, l'inconnu proche, qui demeurent opaques ; ne sommes-nous pas devenus aujourd'hui opaques à nous-mêmes ? Notre identité chrétienne elle-même n'est-elle pas devenue sinon obscure, du moins tiraillée entre plusieurs

allégeances, appartenances et loyautés? Il y a aussi un redoublement de notre conscience. J'appartiens certes à une confession, une nation, une langue, mais, dans le même mouvement, je rêve de tendre la main à tous ceux et celles qui parlent une autre langue, vivent ailleurs et appartiennent à une autre confession. Plus encore : mon être a plusieurs faces, une face intime et cachée, une face publique, une « image » de soi désormais multiforme. Les échanges globaux dans lesquels nous vivons atteignent maintenant jusqu'à la compréhension que nous avons de nous-mêmes. La pluridimensionalité de la vie, c'est moi. La transversalité des identités, je la vis. La fluidité de la conscience devient ma conscience.

C'est pourquoi on a introduit aux Etats-Unis récemment une nouvelle discipline, les *diasporic studies*, qui sont les dernières d'une longue série d'innovations que sont les *black studies*, les *women's*, puis les *gender studies*¹⁶ et les *cultural studies*, avec le danger de l'ethnicisme. Or maintenant la *diaspora*, je reviens au début de mon exposé, est devenue le lot de tous et de chacun, notre condition interculturelle, interreligieuse, inter-mondes. Finis les volets clos du particularisme, finis les errements du communautarisme, le temps de la double conscience, des pensées métisses, des cultures délocalisées est arrivé. Les Noirs d'Amérique se nomment eux-mêmes maintenant *African Americans*.

Désormais je ne peux plus traverser l'Atlantique sans penser au beau et étrange livre de Paul Gilroy, *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*¹⁷. Cet auteur anglais, originaire de la Caraïbe et enseignant à l'Université de Yale, défend l'idée du déplacement fructueux, du voyage créateur, de traversées qui, même tragiques (la traite des Noirs) ou dérisoires et parfois un peu ridicules (le tourisme actuel), nous changent. Gilroy est le grand analyste du « même changeant », comme il dit, l'homme de la dialectique entre les racines (*roots*) et l'itinéraire (*route*)¹⁸. La voilà donc ma

¹⁶ Ou *études genre*, qui étudient la construction sociale des identités masculine et féminine.

¹⁷ Paul GILROY, *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*, Paris, éd. Kargo, 2003.

¹⁸ *Ibid.*, p. 39.

dialectique à moi : non pas la dialectique entre le ciel et la terre, l'infini et le fini, non pas la dialectique hégélienne entre l'Être et le devenir, non pas la dialectique existentielle entre le Toi et le Moi, mais la dialectique entre ce qui m'a fait et ce que je fais de ce qui m'a fait, entre l'ici et l'ailleurs, entre la racine et la traversée. *Diaspora*¹⁹ signifie en effet « dispersion » certes (les Juifs exilés de leur terre, puis par extension la diaspora huguenote, arménienne, grecque, etc.), mais aussi *le lieu* où les dispersés se rassembleront ou seront rassemblés par Dieu.

« Même si tu as été emmené jusqu'au bout du monde, c'est de là-bas que le Seigneur ton Dieu te rassemblera » (Dt 30,4).

Autrement dit, le centre de l'identité n'est pas d'où je viens mais où je vais. L'identité n'est pas le lieu de naissance, mais le nouveau pays d'adoption. Elle est, comme disent les théologiens, « eschatologique », car elle dépend d'un acte de Dieu à venir. Le lieu focal de mon existence n'est plus ce que je suis mais ce que je deviens. L'identité est une notion à reconstruire.

Il y a certes des « identités meurtrières », comme l'a montré Amin Maalouf, quand elles ne sont pas consciemment assumées comme des pluralités réconciliées avec elles-mêmes. C'est pourquoi Maalouf propose que l'on apprenne trois langues : sa langue identitaire ou maternelle, l'anglais comme troisième langue, « nécessaire et insuffisant » (!), et entre les deux une langue librement choisie, la langue du cœur²⁰. A cet égard, la traduction aura été la grande affaire de ma vie, Bâle et l'allemand que j'affectionne, Paris et le français retrouvé, New York et l'anglais dans lequel j'ai enseigné, le retour à Genève. L'entreprise, jamais achevée, de la traduction est en effet au cœur du problème que j'ai soulevé, dans la mesure où elle sert « l'étranger dans son œuvre » *lointaine* et où elle le *rapproche* du « lecteur dans son désir d'appropriation »²¹.

¹⁹ Gilroy analyse cette notion dans son ch. VI, pp. 247ss. Le grand intérêt de ce livre est qu'il reprend « l'expérience juive de la dispersion comme un modèle d'interprétation de l'histoire des Noirs Américains », p. 43.

²⁰ Amin MAALOUF, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998, pp. 183s.

²¹ Selon Paul RICOEUR, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004, p. 9.

Mais cette conception anti-essentialiste de l'identité ne veut pas dire que celle-ci ne serait que la somme de mes diverses appartenances. Le grand enjeu aujourd'hui est aussi de savoir d'où nous venons, pour mieux aller vers les autres. Seuls des gens capables de se situer clairement seront utiles à la société et à l'Eglise. Seuls ceux qui prient dans leur langue maternelle pourront prier dans d'autres langues. Notre identité ressemble à une fugue où se trouve toujours ce *cantus firmus* qui porte les autres thèmes et qui est porté en contrepoint par eux. Toutes les autres composantes de la personnalité ne prennent leur place qu'à partir de ce centre, de cet enracinement indispensable à la croissance et à l'ouverture.

C'est ainsi d'ailleurs que les chrétiens se sont compris dès les origines, comme les voyageurs et les étrangers sur cette terre, très exactement comme des « étrangers domiciliés », dont l'*Epître à Diognète* (pour la citer une dernière fois) décrit ainsi la condition paradoxale : « Toute terre étrangère leur est une patrie et toute patrie une terre étrangère » (V,5). L'Eglise de mon cœur, on l'aura compris, n'est pas l'*Ecclesia triumphans*, mais l'*Ecclesia peregrinans* – cette Eglise pérégrinante, de voyageurs, que j'ai voulu servir.

LE SERVICE FUNEBRE COMME ENGAGEMENT ETHIQUE

Félix MOSER

Maître d'enseignement et de recherche à la Faculté de
théologie de Genève

« La tâche spécifique de la théologie face à la clôture de l'horizon humain est de relier la prédication de l'espérance dans tous les champs de l'expérience et de l'action humaine – éthique ou politique – à la prédication centrale de l'Eglise, celle du Seigneur ressuscité. En d'autres termes, la théologie comprend l'espérance comme l'anticipation à travers l'histoire de la résurrection de tous les hommes d'entre les morts »¹.

INTRODUCTION

L'hypothèse qui guide cet article peut s'énoncer ainsi : le travail du « faire mémoire » inclut l'émergence des souvenirs personnels et s'inscrit dans le travail de deuil. Ce travail permet au prédicateur et à ses auditeurs de jeter une fragile passerelle entre la personne décédée et son « inscription dans le livre de vie » autrement dit dans la mémoire de Dieu. De plus, la relecture du passé d'une personne décédée permet aux participants du service funèbre de réinvestir le présent et ouvre sur un avenir collectif. La célébration des services funèbres comporte ainsi une dimension éthique. Comment et en quel sens ? Voilà ce que ces lignes cherchent à explorer.

¹ Paul RICOEUR, *L'herméneutique biblique*, trad. François Xavier Amherdt, Paris, Cerf, La nuit surveillée, 2001, p. 128.

Dans le cadre de cette introduction, il est important de souligner les mutations sociales qui se sont fait jour ces quinze dernières années. Elles ont une incidence sur la manière de comprendre le lien entre la biographie du défunt et son évocation lors du service funèbre.

- Le fil conducteur de la vie du défunt n'est plus perçu comme une sorte de moule social pré-établi qui devrait devenir le support d'une narration exprimant le déroulement d'une vie exemplaire, une vie que les auditeurs pourraient prendre pour modèle de leur propre existence familiale et sociale. Les biographies se présentent de façon certainement plus authentique. Leurs trames sont sinueuses voire brisées. Pensons aux nombreux déménagements dus à des raisons familiales telles que les divorces ou les mutations professionnelles.

- Les auditoires rencontrés à l'occasion des services funèbres sont de plus en plus hétérogènes puisque le service funèbre rassemble souvent des familles recomposées et des personnes qui connaissent le défunt indépendamment de son habitat géographique.

- Le service, préparé concrètement en grande partie par les pompes funèbres, est considéré comme un acte appartenant d'abord à la famille ; celle-ci exprime souvent des revendications précises pour personnaliser le service, les désirs réels ou supposés du défunt constituant la toile de fond de la demande adressée au pasteur. Le choix de la musique et des textes se fait parfois très pressant.

- Paradoxalement cette personnalisation forte de la cérémonie côtoie un anonymat plus important qu'autrefois. L'allongement de la durée de la vie transforme les services funèbres. Les pasteurs sont souvent appelés à présider le culte funéraire de personnes du quatrième âge qui parfois n'ont pas ou plus de famille. Il s'agit alors de prendre appui sur la mémoire de personnes présentes et de restituer les habitudes et les événements marquants qui rassemblent les personnes proches qui ont vécu avec la personne décédée la dernière étape de sa vie : beaux moments, mais aussi maladies, blessures peuvent ainsi être mises en récit pour être placées ensuite dans le faire mémoire de Dieu. Le rite est là aussi pour raviver cette conscience de l'appartenance à un ou des groupes sociaux. La narration peut intégrer ces aspects-là de la personne : elle n'a pas été

la seule à vivre et à percevoir son passé, mais elle l'a vécu avec d'autres dans une époque donnée.

C'est dire que dans notre approche réflexive sur les services funèbres, nous aurons à repenser le rôle et la place des biographies. Mais un autre aspect doit retenir en priorité notre attention, celle de la résurrection des morts.

Les exégètes courageux existent. André Myre fait assurément partie de ceux-là lorsqu'il écrit : « La résurrection n'est plus comprise de nos jours selon les sens et la cohérence qu'elle trouve dans le Nouveau Testament. »² Or les introductions classiques aux liturgies réformées des services funèbres rappellent la nécessité de confesser la foi en la résurrection « En célébrant les services funèbres, [l'Eglise] conteste la victoire apparente de la mort et affirme la victoire du Christ. [...] Elle rappelle que la résurrection du Christ est gage de notre propre résurrection ; elle déclare que le monde présent ne débouche par sur le néant, mais sur le Royaume de Dieu ; elle proclame, enfin, que rien ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté en Jésus-Christ. »³

- Comment en parler alors que la majorité de nos contemporains sont devenus étrangers à la résurrection du Christ et des morts. Cette question appelle un renouvellement du langage, mais cette quête n'est pas innocente : changer les mots n'est-ce pas changer le contenu et les représentations qu'ils véhiculent ?

La difficulté se précise alors :

- Quels liens peut-on tisser entre la vie d'un défunt et le message de la résurrection des morts ?

² André MYRE, « L'avenir de la résurrection déblayage », in : Odette MAINVILLE et Daniel MARGUERAT (éds), *Résurrection : l'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, Genève/Montréal, Labor et Fides/Médiaspaul, 2001, p. 324.

³ Collectif, « Avant propos », in : *Liturgie pour les paroisses de langue française. Troisième volume, les services funèbres*, Moutier, 1969, p. 11. Dans le même sens voir : François MEJAN, *Discipline de l'Eglise réformée de France*, Paris, 1947, p. 260.

I. LE DEVOIR DE MEMOIRE : LA TACHE DE LA THEOLOGIE CHRETIENNE

1.1. L'ancrage christologique

La confession de foi en la résurrection des morts est arrimée à la Résurrection du Christ. La portée anthropologique de la corrélation entre christologie et résurrection des morts est centrale pour l'actualité possible du message. La vie passée et présente du Christ concerne aussi pleinement les relations humaines présentes. Et ce point a une incidence sur la manière de comprendre le service funèbre. Sa finalité essentielle réside dans l'ouverture d'un chemin de deuil qui permettra un rapport pacifié avec le défunt et les autres membres de la famille. En d'autres termes, le but du service funèbre est d'adresser des paroles à des vivants leur permettant de marcher vers une « mémoire heureuse »⁴.

La mort et la résurrection du Christ crucifié, autrement dit l'affirmation du lien entre le Jésus terrestre et le Christ ressuscité, signifient que la réalité de la mort est prise au sérieux. Le passage par la croix du Christ, lieu du dénuement devant la mort, propose une anthropologie réaliste. La rudesse de la rupture et de la séparation d'un défunt et les sentiments négatifs, notamment la révolte n'est pas gommée. Quand cela est possible, le culte funéraire s'inscrit dans une démarche plus globale d'accompagnement. Le travail du deuil demande du temps.

La résurrection du Christ présuppose un certain rapport à la présence/absence qui met à mal les représentations trop précises que nous aurions tendance à échafauder. Le récit de l'apparition du Christ à Thomas dans le quatrième Evangile en constitue une des meilleures illustrations. Le Christ passe par les portes fermées et verrouillées puis se tient au milieu de ses disciples en leur montrant les marques de la crucifixion (Jn 20,19-23). La présence du Christ mort et ressuscité ne peut être de l'ordre de l'immédiateté et de la plénitude. Dans la même ligne, le Nouveau Testament n'offre pas de description précise et encore moins une démonstration de ce qui se

⁴ Paul RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 643.

passé au-delà de la mort. Il déjoue nos curiosités. La résurrection des morts est confessée, mais cette affirmation n'est jamais prouvée. Nous sommes devant un « mystère qui nous dépasse » : car à strictement parler personne n'est revenu du pays d'où justement l'on ne revient pas. Il nous faut donc vivre notre présent en croyant que l'éternité existe et vivre pleinement dès maintenant de l'amour de Dieu et dans l'amour pour son prochain.

1.2. Proclamation de la résurrection des morts et le savoir du *New Age*

Cette position de non-connaissance peut mettre à son actif la probité intellectuelle et une saine humilité. La prédication présentéiste tissée sur la conception du quatrième Evangile ne libère pas toujours nos auditeurs des préoccupations *concernant leurs proches décédés*. Les discours émanant du *New Age* se font quant à eux beaucoup plus rassurants : ils dispensent un savoir de ce qui se passe dans « la vie après la vie ». La vie dans l'au-delà se déroule par étapes. En fait ces propositions sont calquées assez directement sur les découvertes faites par Elisabeth Kübler Ross⁵. La trame des passages de l'au-delà se construit subrepticement sur la trame psychologique observée chez des personnes qui vivent les derniers instants de la vie. Ces étapes conduisent naturellement à la paix et à la lumière.

Que peuvent dire les chrétiens dans ce contexte marqué par ce savoir fantastique irrationnel mais revêtu du crédit de la scientificité ?

1.3. Les différents langages de la résurrection et ceux concernant l'au-delà

L'espérance de la résurrection vient nous délivrer des scénarios trop objectivants et cela est assurément bon et juste. Pourtant le refus de donner toute image de l'au-delà ne conduit-il pas finalement nos contemporains vers un imaginaire débridé et donc encore plus angoissant ?

⁵ Elisabeth KÜBLER-ROSS, *Les derniers instants de la vie*, Genève, Labor et Fides, 1975.

La prédication basée sur une eschatologie présentéiste doit être questionnée d'un point de vue théologique aussi : elle traduit une représentation linéaire de l'histoire. Cette dernière peut être symbolisée par une flèche qui se trace vers l'infini. Cette manière de voir traduit une forme de millénarisme sécularisé doublé parfois d'une croyance au progrès. Le lieu de production de ce type de discours est celui des classes cultivées qui souhaitent que le cours de la vie actuelle se poursuive. La continuité et la permanence de l'histoire sont privilégiées au détriment des changements voire des ruptures. Les courants apocalyptiques sont évincés.

Mais qu'est-il alors possible d'affirmer au sujet de la résurrection individuelle et de l'accomplissement de l'histoire humaine ?

1.4. La position paulinienne sur la résurrection des morts

Quelle est la part ressuscitée de l'être humain selon la compréhension de Paul ? L'apôtre parle de la résurrection des *corps spirituels*. Les diverses parties qui composent les êtres sont d'ordre relationnel. Ils décrivent des manières de se comprendre et de se comporter dans le monde. Rudolf Bultmann a résumé cette compréhension de l'être l'humain en disant que les humains « n'ont pas un corps mais ils *sont* leur corps ». Dans la même ligne, on peut dire que les êtres humains ne possèdent pas un esprit mais ils *sont* tout entier esprit. La résurrection des corps spirituels renvoie à sa manière à la christologie. La relation présente au Christ ouvre sur la vie avec le Seigneur et cela ici et maintenant dans le monde d'aujourd'hui. Pour parler de l'au-delà et de la mort, Paul accumule les métaphores pour tenter de faire pressentir à ses lecteurs à la fois la continuité et la réalité toute différente de la résurrection des morts. Voici à titre d'illustration la variété d'images que l'on peut repérer en lisant le chapitre 15 de la première lettre aux Corinthiens : graine (de blé ou autre) / semence et plante / chair des hommes et chair des bêtes (celle des oiseaux et des poissons) / éclat du soleil et de la lune / différence entre les étoiles / homme tiré de la terre, homme tiré du ciel / homme corruptible, homme incorruptible / corps animal, corps spirituel / premier et dernier Adam / être animal, être spirituel (1 Co 15,35-57). Cette multitude de métaphores carambole nos connaissances et culbute nos repères les plus assurés. Elle nous laisse perplexes : devant cette liste, il

devient impossible de procéder par additions pour se faire *une* image de ce qui se passe pour les morts dans l'au-delà.

Ceci posé, il est possible d'affirmer ce qui fait le cœur de l'espérance de la résurrection des morts : nos identités non interchangeables et réidentifiables dans d'autres contextes sont appelées à ressusciter, autrement dit à exister à nouveau par la seule volonté et par le seul acte transformateur de Dieu. Georges Haldas utilise une belle image pour parler de cette action puisqu'il fait référence aux mots et à leurs différentes significations possibles. Il évoque la matérialité des mots qui ne changent pas et le sens différent qui leur est donné en fonction de la phrase dans laquelle ils sont placés. Cette transformation exige un travail sélectif de la mémoire. Donnons alors la parole au poète écrivain : « la mémoire [...], en tant qu'elle transcende le temps, fait précisément que les mots peuvent, sans qu'on les oublie, mourir les uns aux autres – ayant chacun accompli sa tâche, et permet donc au sens quand est finie la phrase de se dégager définitivement de sa gaine verbale. Ce sens en lequel les mots ressuscitent. Pour vivre à nouveau, mais selon un autre régime de vie qu'au sein même de la phrase »⁶.

En attendant cette manifestation de l'identité plénière, nos vies présentes sont une ébauche de ce que nous sommes appelés à devenir. La résurrection est confessée comme un acte créateur et transformateur de Dieu. En attendant, et c'est un très salubre garde-fou pour la prédication des services funèbres, la vie (celle des autres ainsi que la mienne), reste une énigme. Et la conscience du caractère partiel de la connaissance de l'existence d'autrui est certainement le meilleur antidote au jugement péremptoire et hâtif. Dieu seul détient les clefs de ce que nous sommes. L'identité de la personne excède toujours le peu que nous percevons d'elle. Le cœur du service réformé doit indiquer cette non-maîtrise, non seulement devant la mort mais aussi et surtout devant la *vie*.

⁶ Georges HALDAS, *Mémoire et résurrection : chronique extravagante*, Lausanne, Bibliothèque L'Age d'homme, 1991, pp. 167s.

1.5. La difficulté de la position paulienne

Parler de « corps spirituels » constitue sans aucun doute un paradoxe génial. Et la prouesse mérite d'être relevée lorsque l'on sait que l'apôtre Paul inscrit l'anthropologie juive dans la langue et la culture grecque.

Force est de reconnaître pourtant que la greffe juive sur la branche grecque n'a pas pris dans les mentalités occidentales. La compréhension de l'être humain dans son unicité et son appel à la transformation n'a jamais vraiment pénétré les croyances populaires. Devant la mort, le dualisme reste le plus fort. Il est plus naturel de voir une âme et un corps. La survie de l'âme, voire sa réincarnation, est la seule manière de sauver « quelque chose » devant la mise en terre ou la crémation d'un défunt. Le dualisme est mieux à même d'atténuer la dureté inexorable de la limite posée par la mort. L'expression désuète « son âme est maintenant au ciel » est présente, en particulier lorsqu'il s'agit de répondre aux questions dérangementantes des enfants.

Comment alors trouver une manière accessible de parler de l'au-delà sans abrégé les données néotestamentaires ? D'abord en rappelant que les formes littéraires qui parlent de la résurrection du Christ et de l'au-delà sont riches et variées⁷.

Dans ce qui suit, délaissant les chemins plus connus du credo et surtout des récits d'apparitions (la rencontre du Christ avec les disciples d'Emmaüs n'est-elle pas un des textes les plus usités lors des cultes d'enterrement ?), je vais prospecter les liturgies apocalyptiques pour voir si elles ne recèlent pas, contre toute attente, un renouvellement possible pour notre compréhension des services funèbres.

⁷ Elian CUVILLIER, « Christ ressuscité ou bête immortelle. Proclamation pascale et propagande impériale dans l'Apocalypse de Jean », in : Odette MAINVILLE et Daniel MARGUERAT (éds), *op. cit.*, pp. 237-254, en particulier 238.

1.6. Une piste possible, « l'inscription dans le livre de vie »

« Réjouissez-vous de ce que vos noms sont inscrits dans le livre des cieux ». Marc Faessler commente ainsi ce motif apocalyptique tiré ici de Lc 10,20b : « La résurrection du Crucifié Ressuscité est la trace *parmi nous* de l'amour de Dieu en Christ ; ce qui ressuscitera de nous en Dieu est la trace de l'amour des autres et de l'amour de Dieu dont notre nom propre est le signe symbolique »⁸. L'insistance sur le don du nom en lien avec la résurrection permet de souligner que « la résurrection des corps spirituels » est à mettre en lien avec l'identité irréductible de chacune et chacun d'entre nous. C'est donc bien autour de l'identité à laquelle nous sommes *appelés* que se joue la résurrection. Le don du nom est lié au vocatif qui ouvre un devenir possible. Ce que nous sommes n'a pas encore été révélé complètement et notre identité sera aussi transformée pour être inscrite dans la « mémoire de Dieu », même si bien sûr ce terme est à nouveau une manière humaine pour parler de ce qui nous dépasse.

1.7. Le rappel du jugement de Dieu, la résurrection

La relecture du motif de l'inscription dans le « livre de vie » dans l'Apocalypse selon saint Jean réserve quelques surprises, si on la replace dans les différents contextes de ce livre⁹. Le lecteur se heurte à des difficultés qu'il faut aborder de front, en particulier la question du jugement. A titre d'exemple, citons la mention du « livre de vie » telle qu'elle apparaît au chapitre 20, car ce dernier se donne à lire comme une sorte de récapitulatif du scénario de la fin des temps tel que se le représente le visionnaire de Patmos. Après avoir décrit le règne de mille ans et le combat inégal entre le mal (symbolisé ici par Satan) et le Christ, il dit ceci : « *Alors je vis un grand trône blanc et celui qui y siégeait : devant sa face la terre et*

⁸ Marc FAESSLER, « Résurrection, interprétation du Retable de Beaune », *bulletin du CPE* No 8 (1999), p. 15.

⁹ Voir Elian CUVILLIER, *op. cit.*, p. 254. Voici les principales références de ce motif : Ap 3,5 / Ap 13,8 / Ap 17,8 / Ap 20,12.15 / Ap 21,27. Les références indiquées ici présupposent, en cas d'utilisation directe dans un service funèbre, un travail de mise en perspective homilétique des données exégétiques, et un non moins grand effort de décodage pour l'auditoire. Les textes de l'Apocalypse que nous citerons plus loin conviennent alors mieux.

le ciel disparurent sans laisser de traces. Et je vis les morts, les grands et les petits debouts devant le trône, et des livres furent ouverts : le livre de vie. Et les morts furent jugés selon leurs œuvres d'après ce qui était écrit dans les livres.» (Ap 20,11-12 selon la Traduction Œcuménique de la Bible)

Il existe bel et bien un jugement dans l'Apocalypse, la suite du texte cité parle de ceux qui ne furent pas « trouvés » dans le livre de vie et qui furent précipités dans l'étang de feu. Pour éviter des lectures gauchies qui n'ont pas manqué de surgir dans l'histoire, il faut se donner les moyens de comprendre de tels récits à l'aide des quelques clefs herméneutiques rudimentaires que voici.

- D'abord le langage de l'Apocalypse est un langage symbolique dont les chiffres essentiels sont codés.

- Ensuite et surtout, il faut sans cesse garder à l'esprit que le jugement dont il est question ici est celui du Christ victorieux. Le livre de vie est celui de l'Agneau immolé debout, donc déjà vainqueur¹⁰, un Christ qui n'est pas resté spectateur du mal et de ses conséquences, mais qui a assumé Son destin. Il ne faut pas lire dans ces versets une sorte de prédestination aveugle. Notre foi et notre espérance reposent bien sur la fidélité de Dieu. Le jugement n'a rien à voir avec un légalisme issu du millénarisme historique puisqu'il s'effectue au travers de la foi au Christ vainqueur du mal. Hormis l'intérêt historique évident, nul n'est besoin pour les prédicateurs d'ouvrir à nouveau le volumineux dossier des grandes peurs de l'Occident.

- A l'inverse, le raccourci qui consiste à éviter la question du jugement paraît aussi dommageable, car la question du mal (en particulier celle de sa persistance infinie) ne trouve pas d'issue. Auteur et lecteurs de ce bulletin ne vivent pas sous le règne de Domitien au premier siècle de notre ère et ils ne sont pas persécutés en leurs contrées. Pourtant la littérature de combat dont l'Apocalypse se fait l'écho me paraît devoir être relue et

¹⁰ Voir Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean commentaire du Nouveau Testament XIV*, Deuxième série, Genève, Labor et Fides, 2000, pp. 424-447, en particulier 446.

réappropriée par les chrétiens, car elle jette une lumière nouvelle sur la question du mal, non pour la résoudre (la question relève de l'aporie) mais pour l'empoigner d'une autre manière. L'interrogation se fait persistante, le mal et l'absurdité des morts inutiles auront-ils un jour une fin? Le croyant répond par l'affirmative. La compréhension du règne de 1000 ans qui commande l'extrait du chapitre 20 qui vient d'être cité contient l'espérance que le développement du mal sera un jour stoppé. La théologie doit se donner pour mission de signifier que l'injustice n'a pas le dernier mot.

- En prenant pleinement en compte les diverses formes du mal, l'Apocalypse intègre la mort. Il évite de s'orienter d'emblée dans une prédication qui présenterait l'amour de Dieu comme une réalité immédiate, alors que le contexte (en particulier dans les services funèbres difficiles) devrait permettre aussi l'expression de la révolte, du mal subi et du doute.

- Relire de façon plus apocalyptique la résurrection des morts permet de sortir d'une compréhension étriquée parce que trop individualisée du salut et de l'élection personnelle. Les lectures gauchies et surinterprétées de certains passages concernant les élus ne doivent pas ici nous intimider et surtout nous égarer. L'Apocalypse selon saint Jean couple en effet de façon fort originale la question de la résurrection des morts avec une théologie de l'accomplissement de l'histoire. Il nous faut esquisser maintenant ce point.

1.8. L'accomplissement du Règne de Dieu

La mort et la résurrection de la personne du Christ posent la question du futur de la promesse chrétienne du salut universel. La prédication des Eglises primitives concernant la résurrection du Christ, comprise comme moment unique et accomplissement ultime, n'élimine-t-elle pas cette promesse comme concept central de la théologie ?¹¹ C'est le mérite de l'Apocalypse de saint Jean de maintenir ouverte la promesse de la résurrection pour *tous* les

¹¹ Paul RICOEUR, *L'herméneutique biblique*, op. cit., pp. 110-128, en particulier 112.

hommes. *L'accomplissement du règne de Dieu* a vraiment une dimension universelle et pour le signifier il vaut la peine de relire dans son langage imagé la manière dont l'auteur en parle :

¹ « Puis il me montra un fleuve d'eau vive, brillant comme du cristal, qui jaillissait du trône de Dieu et de l'agneau.

² Au milieu de la place de la cité et des deux bras du fleuve, est un arbre de vie produisant douze récoltes.

Chaque mois il donne son fruit, et son feuillage sert à la guérison des nations.

³ Il n'y aura plus de malédiction.

Le trône de Dieu et de l'agneau sera dans la cité, et ses serviteurs lui rendront un culte,

⁴ ils verront son visage et son nom sera sur leurs fronts.

⁵ Il n'y aura plus de nuit,

nul n'aura besoin de la lumière du flambeau ni de la lumière du soleil, car le Seigneur Dieu répendra sur eux sa lumière,

et ils régneront aux siècles des siècles. » (Ap 22,1-5 selon la TOB)

Le Dieu de l'Apocalypse est « celui qui était, qui est et qui vient ». La résurrection du Christ ressort du passé, mais c'est aussi un événement qui est *encore devant nous*. « Si l'on suit l'Apocalypse de Jean, on a l'impression que la résurrection du Christ et la résurrection des croyants n'est qu'une "anticipation" de la résurrection universelle des morts au dernier jour et que le dernier mot commande au grand jugement universel »¹². La résurrection est promise et l'inscription dans la mémoire de Dieu ne dépend justement pas de nous mais de Lui seul.

Ces rappels théologiques autour de la résurrection des morts et de la mémoire de Dieu posent la question de la remémoration humaine. Articuler la mémoire de Dieu et sa fidélité avec le travail de mémoire permet aussi de tisser des liens entre la prédication chrétienne concernant l'au-delà et l'évocation de la vie du défunt.

¹² Jürgen MOLTMANN, *La venue de Dieu : eschatologie chrétienne*, trad. Joseph Hoffmann, Paris, Cerf, 2000, p. 243.

II. DU SOUVENIR DU DÉFUNT AU TRAVAIL DE REMÉMORATION

Par souci de clarté je parle de *souvenir* lorsqu'il est question d'un accueil passif, d'une image, d'une impression ou d'une expérience passée qui revient à l'esprit. Je parle par contre de *remémoration du passé* lorsqu'il importe de souligner l'importance du rôle actif du « *faire mémoire* » au sens propre¹³, c'est-à-dire d'entrer dans une réappropriation du passé. La remémoration met l'accent « sur le retour à la conscience éveillée d'un événement reconnu comme ayant eu lieu avant le moment où celle-ci déclare l'avoir éprouvé, perçu, appris. La marque temporelle de *l'auparavant* constitue ainsi le trait distinctif de la remémoration »¹⁴. Celle-ci est placée sous le signe du couple évocation/recherche. Ainsi nous parlons, dans le cadre du culte funéraire, *du rappel de ce que fut la vie du défunt*. Le travail de deuil s'accompagne d'un travail de recollection *active* et c'est en ce sens que des souvenirs sont ravivés par le rituel de l'acte de mémoire ; ce qui permet d'arracher quelques bribes du souvenir à la rapacité du temps¹⁵. Pour cela, l'officiant doit laisser du temps à la famille. Pratiquement il peut conclure l'évocation de la vie du défunt en introduisant un moment de silence et en prononçant une phrase du type : « donnons-nous maintenant quelques instants pour évoquer un ou deux souvenirs personnels ». Cette manière de faire permet également à l'officiant d'être libéré du souci illusoire de l'exhaustivité.

La remémoration est un moment du travail de deuil. Ce travail nécessite la collaboration de la personne endeuillée et entraîne la personne dans un lent processus. Le deuil constitue une épreuve et cela d'un triple point de vue :

- celui de l'*absence* d'une personne d'abord ; faire mémoire équivaut à évoquer, c'est-à-dire faire apparaître, donner à voir « le fil d'argent » de ce que fut cette vie-là ;

¹³ Pour une analyse méticuleuse et érudite, voir Paul RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, pp. 7-162 en particulier.

¹⁴ *Ibid.*, p. 69, souligné par nous.

¹⁵ *Ibid.* citant Augustin, *op. cit.*, p. 36.

- celui du *refoulement par recouvrement de sentiments dits négatifs* ensuite : le deuil génère souvent de l'angoisse, de la culpabilité, des remords, etc. ;

- celui de *l'épreuve de la finitude* enfin, qui implique le fait de réaliser sa propre mortalité.

Le service funèbre doit permettre d'accompagner les personnes dans tous ces aspects de leur vie. Cependant, l'acte de remémoration est l'objet de différents abus qu'il est utile de rappeler.

3. LES ABUS DE LA MEMOIRE HUMAINE

3.1. La mémoire manipulée, le panégyrique

« L'officiant doit éviter dans la prédication tout ce qui ressemble à un panégyrique »¹⁶. Il faut s'interroger sur cette insistance du législateur et prendre la mesure des dérapages possibles lors de l'évocation des défunts.

Dans le sillage de la théologie dialectique, la biographie du défunt a longtemps été bannie du culte funéraire parce qu'elle mettait la personne décédée au centre du service, alors que l'inhumation devait être l'occasion d'un culte rendu à Dieu et à sa gloire. Le panégyrique se donne à lire comme une reconstruction tendancieuse de la vie du défunt pour n'en faire apparaître que le côté lumière. Cet abus de la mémoire¹⁷, apanage de tous les *zélés de la gloire*, comporte au moins trois risques majeurs.

Le risque du culte de la personnalité. Par exemple, lorsque la famille, en exergue du faire-part, a choisi le proverbe suivant : « Ce qui fait le charme d'un homme, c'est sa bonté » (Pr 19,22). Le risque est réel de donner la vie du défunt comme modèle d'une vie particulièrement consacrée. Mais ce déplacement de la perspective

¹⁶ Collectif, « Avant propos », in : *Liturgie pour les paroisses de langue française. Troisième volume, les services funèbres*, Moutier, 1969, p. 13.

¹⁷ Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op.cit., p. 104.

qui met la personne au centre du service funèbre ouvre la porte sur deux autres dérives moins visibles.

Le risque lié au culte de la réussite sociale. L'apologie d'une personne décédée qui a socialement réussi valorise à l'excès une compréhension de la vie sociale cultivant la réussite et les valeurs dominantes de notre temps. Cette manière de faire est patente si on dresse un curriculum vitae qui insiste sur tous les actes professionnels ou publics accomplis par la personne.

Le risque d'une apologie de la souffrance. Dans les cas de longues et douloureuses maladies, il est légitime d'admirer le courage du défunt et d'en faire la mention explicite, mais il faut veiller alors à ne pas faire de la lutte contre la souffrance un mérite. C'est le cas par exemple lorsque le prédicateur commentait – cela ne se fait plus guère aujourd'hui – « Heureux celui qui supporte patiemment l'épreuve, car après avoir été éprouvé, il recevra la couronne de vie que le Seigneur a promise à ceux qui l'aiment » (Jc 1,12 selon la version Segond).

Nous nous sentons parfois obligés d'écrire une vie des saints de la personne décédée alors qu'il s'agit de montrer en quoi cette vie vient stimuler la nôtre, en quoi elle permet un retour sur soi, sur sa propre manière de se comprendre dans la vie en intégrant la mort, en quoi elle ouvre une réflexion sur son propre style de vie¹⁸.

3.2. La mémoire empêchée : l'oubli de la réalité du défunt

Sans la faculté d'oublier les mille et un détails que tissent une vie, nous serions tout simplement empêchés d'effectuer un réel travail de mémoire. Nous serions envahis par des souvenirs superflus, paralysant notre tâche de remémoration. Mais il est aussi des oublis dogmatiques volontaires qui, au nom de principes théologiques, nient l'épaisseur et la consistance de la pâte humaine et donc la réalité des souvenirs humains. La foi est toujours inscrite dans une existence concrète ; et la biographie de tout un chacun manifeste l'aspiration d'une existence dont les rêves n'ont été que

¹⁸ Henning LUTHER, « Theologie und Biographie », in : *Religion und Alltag, Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart, Radius-Verlag, 1992, pp. 37-44.

partiellement réalisés et dont les relations humaines ont été parfois embrouillées. Mais les chrétiens affirment précisément que chaque vie a son importance et qu'elle est tout à fait singulière. Comment indiquer que toute existence humaine a du prix aux yeux de Dieu, si nous n'évoquons pas la vie du défunt ? Comment montrer que nous sommes au service d'un Dieu incarné si nous présentons un curriculum vitae sec, faisant du service funèbre un moment de mémoire archivée qui d'une manière ou d'une autre ferme la porte des souvenirs ?

Parler d'un défunt ne signifie pas seulement parler d'un absent, c'est parler d'un absent qui est *encore présent* dans les souvenirs des personnes à qui l'on s'adresse.

IV. LE SERVICE FUNÈBRE COMME ENGAGEMENT ETHIQUE

En tant que théologien pratique, je m'en tiens ici aux questions éthiques posées par le service funèbre lui-même. Je discerne trois lieux éthiques qui apparaissent dès que l'on met en regard la célébration des services funèbres et les phénomènes liés à la mémoire.

4.1. La question de la parole juste qui ouvre sur une démarche de pardon

L'oubli de la mémoire et son abus ont un point commun, ils empêchent une remémoration qui permette l'accomplissement du travail de deuil. L'oubli le fait en niant les relations et leur intensité. Il ne permet pas de prendre en compte la difficulté réelle de la séparation. L'abus le fait en idéalisant la relation au défunt. Il ne permet pas aux sentiments négatifs de s'exprimer. L'évocation du défunt doit conduire vers une mémoire heureuse. Un des buts du service funèbre est de relire le passé et de délier ce qui attache abusivement. Il faudrait qu'à son issue la parole puisse circuler librement et que, le cas échéant, une démarche de pardon puisse être entreprise. Ce pardon est toujours difficile, le prédicateur ne peut l'arracher, il peut seulement inviter à une démarche qui permette de relire la vie sur le mode du délier, c'est-à-dire aussi sur le mode du dénouement. La tâche sera d'autant plus difficile que le pardon ne peut désormais plus se verbaliser avec la personne concernée. C'est dire combien, dans les situations de deuil brutal et

en particulier celle du suicide, le chemin du pardon – qui présuppose souvent un passage par la révolte et la non-acceptation – ne peut être que proposé.

Nous touchons ici aux limites de cet article : chaque officiant est appelé à exercer l'art d'une parole *en prise* avec, mais également à *distance* de la famille. La difficile question de la vérité se pose avec acuité (en particulier si des secrets de famille ont été confiés au ministre durant ses contacts précédants). La parole doit viser à être éthiquement correcte, en ce sens elle ne doit confondre ni les lieux ni les moments. On ne peut pas tout dire n'importe comment dans n'importe quelles circonstances.

4.2. La promesse d'une réhabilitation des vies anonymes

En ouvrant le livre de l'Apocalypse, nous découvriions une histoire des vaincus. Nous sommes invités à réhabiliter les morts et à faire mémoire des injustices subies.

La perspective du rétablissement et de l'accomplissement souligne qu'aucune destinée humaine n'est vaine. Les morts, même celles qui paraissent les plus « banales », et les vies, même les plus minuscules, trouvent leur vraie grandeur. Or, une des difficultés devant laquelle nous sommes justement placés, et plus encore depuis que le temps du vieillissement se prolonge, est celle de l'utilité de vies apparemment inutiles. Le rappel de la mémoire des défunts par le détour de l'évocation permet la remémoration (et le cas échéant la réhabilitation) de la valeur des vies « anonymes ». Qui se souvient du nom des esclaves qui ont construit les pyramides ? Qui se souviendra de celles et ceux qui ont construit nos autoroutes ? Qui rappellera la mémoire des sans-grades, des méconnus, des morts dans l'obscurité ? Le travail de remémoration permet une lecture nouvelle du passé, un passé où les anonymes de l'histoire ont leur place pleine et entière et sont inscrits dans le livre de vie en aussi gros caractères que les autres. Le service funèbre comporte par son rituel une dimension éthique en traitant avec la même égalité les riches et les pauvres, les personnes célèbres et les vies qui n'ont pas connu la gloire. Sa célébration dans la sobriété indique que chaque personne décédée a du prix à nos yeux et est inscrite dans la mémoire fidèle de Dieu. Le devoir éthique minimum du service réformé consiste non seulement à prêter l'assistance à ces

vie en apparence banales mais à rappeler que l'acte créateur et transformateur de Dieu les remet à leur juste place en les inscrivant dans l'histoire et donc dans nos mémoires reconnaissantes. Le retour vers le passé ouvre ainsi sur le futur en communion avec les défunts et avec Dieu.

4.3. La promesse : persévérer dans la lutte contre le mal et l'utopie de l'accomplissement

Le travail de mémoire relu à la lumière de l'Apocalypse permet d'opérer un basculement dont il faut bien prendre la mesure. Le détour par le passé, en particulier celui du vigoureux rappel de la destinée du Christ, ouvre en fait sur *le futur*. Il permet alors de vivre le présent à la lumière de l'utopie de l'accomplissement. La remémoration arrache non seulement les victimes de l'oubli, elle exhorte également à rester vigilants face à la banalisation du mal, dans l'espérance que celui-ci aura un terme. Le faire mémoire ouvre sur un indicatif présent et libère du déterminisme historique.

Christ ne cesse de nous appeler. Le Dieu auquel nous nous référons n'est pas un Dieu faible, mais un Dieu qui nous insuffle la vertu de force promise à ceux qui se placent du côté de celles et ceux qui combattent toute forme d'injustice et qui vivent sans perdre courage *au côté* des plus faibles au nom de la force d'aimer.

L'Apocalypse rappelle qu'il est encore temps pour persévérer dans l'attente *impatiente* et active de l'accomplissement. Or cet engagement devient possible dans la mesure où nous passons de l'individuel au collectif, en particulier vers une utopie commune qui espère qu'un jour il n'y aura plus ni larmes ni deuils.

Le service funèbre n'est pas seulement une restitution rituelle d'une vie passée, il appelle ceux qui l'écoutent à une transformation de leur présent, il invite les auditeurs à la compassion et à l'action. Il vise à donner un peu d'espérance à celles et ceux qui s'écrient au plus profond de leur détresse :

« On m'oublie tel un mort effacé des mémoires » (Ps 31,13).

RECENSIONS

Association francophone œcuménique de missiologie, Appel à témoins. Mutations sociales et avenir de la mission chrétienne (sous la direction de Geneviève Comeau et Jean-François Zorn avec la collaboration d'Edith Bernard), Paris, Cerf, Théologies. Théologie de la mission, 2004.

L'AFOM, Association francophone œcuménique de missiologie, a pour but de promouvoir la missiologie et la mission chrétiennes. Avec l'ouvrage *Appel à témoins*, l'AFOM offre à quiconque s'intéresse à la place et au rôle de la mission dans le contexte du christianisme occidental contemporain, une réflexion particulièrement intéressante ainsi qu'un outil précieux pour la pratique théologique et ecclésiale.

Différents acteurs présentent l'état de leur recherche et abordent la missiologie sous divers angles : théologique, bioéthique, du point de vue de la guérison et de la santé, médiatique, économique, et interreligieux¹.

Dans un article intitulé « Quand le lien vient à manquer ». Peut-on croire sans appartenir ? », Félix Moser choisit de traiter l'interrogation qui guide l'ensemble de l'ouvrage – « comment les croyants et les Eglises peuvent-ils penser leur mission dans notre société ? » (p. 11) – en prenant pour thème central la question de l'appartenance, et plus particulièrement de l'appartenance

¹ Nous ne présentons ici que les articles principaux.

confessionnelle. Par une relecture minutieuse de l'héritage légué par la tradition, il relève que l'appartenance au Christ permet de mettre en perspective les autres appartenances qui nous définissent. Après quelques remarques concernant le rôle et le statut de l'appartenance d'un point de vue anthropologique et sociologique, Félix Moser lance des « jalons pour la mission », autant de propositions concrètes pour pratiquer la mission aujourd'hui. Il plaide pour l'édification d'une Eglise non de « purs », mais d'un « *corpus permixtum* », composé de croyants engagés et de non-pratiquants qui désirent n'entretenir qu'un lien ténu avec l'Eglise.

Dans cette même perspective, Jean-Daniel Causse étudie la mission dans le cadre d'une réflexion concernant les aspects anthropologiques et théologiques qui gouvernent les processus d'individualisation et de singularisation de l'être humain. Il s'interroge sur la manière dont l'individu conjugue sa légitime autonomie avec la nécessaire cohérence de la sphère sociale, relevant que « chaque génération, dans son propre contexte, est appelée non pas à répéter un ordre immuable, mais à déchiffrer les voies historiques qui permettent une véritable individuation de l'humain » (p. 46). En tant qu'elle se fait porteuse d'un message d'une « singularité irréductible » qui « offre en même temps de constituer un lieu communautaire », la mission évangélique témoigne d'un événement exceptionnel, celui où l'homme peut, en répondant à une parole qui le précède, mettre en route ses capacités d'invention pour reprendre cette parole en son nom propre.

L'article qui suit, rédigé par un éthicien, Jean-François Collange, un prêtre, Jean-Noël Bezançon, et deux médecins, Marie-Sylvie Richard et Didier Sicard, s'interroge sur les étapes fondamentales de l'homme, sa naissance et sa mort, et reprend la difficile question du début et de la fin de la vie humaine. Que dire, qu'annoncer, que témoigner dans ces situations qui nous confrontent aux limites de l'existence ? Dans une attitude courageuse, à la fois de reprise de la tradition chrétienne et d'ouverture aux nouvelles techniques scientifiques, ils nous invitent à mettre en œuvre une réflexion critique qui interpelle la société sur les dérives possibles des pratiques médicales, sans pour autant condamner les recherches actuelles. Ils nous enjoignent à exercer notre responsabilité tout en restant attentifs à rendre Dieu manifeste dans notre proximité à l'égard de l'autre.

A leur suite, Bernard Ugeux nous propose une réflexion sur l'articulation entre évangélisation et guérison. Devant une demande thérapeutique et spirituelle croissante, il s'interroge sur les rapports qui existent entre la santé et le salut dans une perspective chrétienne. Si les Eglises sont invitées à « répondre aux demandes actuelles de spiritualité et de guérison », elles ne doivent pas « occulter pour autant les exigences de l'Évangile et l'acceptation de la finitude humaine » (p. 90). La guérison que Jésus favorise a pour visée la foi, l'engagement au service des autres. En ce sens, elle représente une étape vers le salut, mais ne se confond pas avec lui. Aussi, si la mission peut s'exprimer par la guérison, elle ne s'y résume pas.

Dans les deux articles qui suivent, Pietro Pisarra et Frédéric de Coninck analysent les ressorts qui gouvernent la société occidentale contemporaine, régie par la communication médiatique et par l'économie. Devant le développement croissant des moyens techniques communicationnels (audiovisuels et informatiques), Pietro Pisarra enjoint les chrétiens à renouveler la pratique de la mission, pas seulement quant à la forme adoptée, mais aussi en ce qui concerne le message véhiculé : il s'agit de « réinventer les mots et les images de leur foi » (p. 147). Face à l'ampleur de la présence de l'économie aujourd'hui et du système monétaire qu'elle véhicule, Frédéric de Coninck plaide pour la restauration de petites communautés, réglées non par l'échange marchand, mais par le don. Impliquant toujours un don de soi, le don a de la valeur en lui-même, il fraie avec le sens de la vie : « le sens de la vie se ramène à ce que nous pouvons, voulons et projetons de donner. Un travail qui ne peut pas être un don offert à d'autres se vide de son sens » (p. 171). Le don définit également la mission : il signifie l'engagement d'une personne qui se consacre à une tâche, qui donne de soi. L'Évangile nous appelle à privilégier, dans nos existences, des « logiques de don ».

Dans un dernier article, Christian Salençon reprend la difficile question du dialogue interreligieux. Dans un contexte pluraliste, culturel et religieux, il s'interroge sur la signification que peut encore avoir la mission chrétienne et le rôle qu'elle est appelée à jouer. Parce que le mot même de « mission », évoquant un modèle missionnaire lié à la colonisation, s'avère irrecevable aujourd'hui

pour un grand nombre de contemporains, le christianisme doit réfléchir aujourd'hui à la manière dont il peut encore comprendre et vivre sa mission. C. Salençon dénote l'émergence d'un nouveau paradigme missionnaire qui présente tous les acteurs du Royaume comme les apôtres actuels. Dans une rencontre et un dialogue constructif avec les autres religions, les chrétiens sont appelés à découvrir une part du mystère qui les habite et dont ils témoignent : « Rejoindre ce mystère est le sens, la finalité et le terme de toute mission » (p. 197).

Si le christianisme tend à devenir minoritaire dans notre société, les points de vue défendus dans ce livre consistent à ne pas se laisser décourager par cette minorisation. Le christianisme a quelque chose à dire aujourd'hui, il reste pertinent, l'Evangile n'a rien perdu de son actualité. *Appel à témoins* nous invite à prodiguer cette annonce et à rayonner l'Evangile là où nous sommes, dans notre contexte particulier, pour « être témoins » de la Bonne Nouvelle que nous portons et qui nous porte. Un livre à ne pas manquer assurément !

Annick Kocher
Assistante à la Faculté de théologie de Neuchâtel

Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU (dir.), *Précis de Théologie pratique, Lumen Vitae, Bruxelles, 2004.*

Enfin le voilà !!! S'il est un livre qui est attendu avec fébrilité dans le monde francophone de la théologie pratique c'est bien celui-ci. Il est évident que ladite théologie pratique va tirer un grand avantage de cet ouvrage-référence. Il peut être utilisé en tant que manuel pour étudiants en théologie, ou offrir au chercheur une somme d'articles se rattachant aux différents domaines de la branche. Le *Précis de théologie pratique* est, en effet, un recueil d'articles permettant de découvrir l'ensemble de la discipline. Les éditeurs de cet ouvrage ont réuni à dessein des auteurs de différents horizons : venant du Canada ou d'Europe, de confession catholique ou protestante, du monde académique ou pastoral. Cette diversité apporte, à n'en pas douter, un regard pluraliste toujours bienvenu. En l'occurrence, pluralisme ne veut pas dire conformisme, en ce

sens que les positions se confrontent tout en laissant place au dialogue.

Il n'est pas conseillé de lire cet ouvrage intégralement, puisqu'il s'agit d'un recueil d'une soixantaine d'articles qui permettent plutôt de se frotter aux sujets qui nous intéressent. Dans la mesure où ceux-ci sont regroupés par thème, l'utilisation du livre en devient très facile malgré ses 820 pages. Il serait fastidieux et inutile pour une recension de reproduire ici la table des matières. Mais, parmi d'autres thèmes, l'ouvrage s'intéresse à la naissance et à l'évolution de la théologie pratique, à son épistémologie, à ses méthodes de travail ou encore à ses différents actes fondateurs repris par quatre verbes (proclamer, célébrer, développer et soutenir), chapeautant chacun un chapitre. Le résumé de trois de ces articles permettra de mieux comprendre la richesse de l'ouvrage.

Le premier article de Bernard Kaempf résume la *Réception et (l')évolution de la Théologie Pratique dans le protestantisme* en passant en revue les positions des grands théologiens protestants à travers l'histoire. Ce panorama va de Schleiermacher à toute l'école barthienne en passant par Vinet pour aboutir à la situation actuelle. Kaempf ne s'arrête pas à la seule théologie occidentale, mais nous parle aussi d'autres contextes.

L'article de Marcel Viau sur l'épistémologie de la théologie pratique est aussi fort intéressant. Le passage de la théologie pastorale, évoluant dans un cadre ecclésial, à la théologie pratique proprement dite, évoluant dans un cadre universitaire, a mis en lumière la nécessité d'une clarification de son statut scientifique. C'est donc cet objectif que Viau s'est efforcé d'atteindre dans un article très court au vu de la difficulté de la tâche, mais très bien construit et très enrichissant.

Après avoir mis en évidence deux articles portant sur la théologie pratique comme discipline universitaire, je ne peux résister à l'envie de vous entretenir d'un article de la deuxième partie du livre. C'est la section réservée aux Actes fondateurs, ou autrement dit aux applications. La première section, intitulée *La Théologie Pratique*, s'intéressant davantage aux aspects théoriques.

L'article de Gilles Godbout intitulé *Accompagner. La relation d'aide ou le "counseling" pastoral* est extrêmement bien écrit. Il nous offre de riches informations sur la relation que doit entretenir le pasteur avec son paroissien. La contribution de Godbout a la particularité de s'articuler entièrement autour du verbe « accompagner ». L'auteur a d'ailleurs une image formidable dans son introduction concernant la relation entre le pasteur et son paroissien. Il compare le pasteur à un jardinier lequel doit créer un milieu favorable pour ses plantes. Mais son action s'arrête là car ce sont les plantes elles-mêmes qui choisissent de se développer ou de ne pas se développer. De plus, cette comparaison met en évidence que le jardinier pratique son métier pour vivre, mais ce n'est pas cette raison qui en fait un jardinier, « c'est parce qu'il aime la vie qu'il sème ».

Ce *Précis de Théologie Pratique* est donc incontournable pour toute personne voulant se frotter à cette discipline, trop souvent occultée par les autres branches théologiques.

Steve MARIDOR
Assistant à la Faculté de théologie de Neuchâtel

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 ?
N° 36 : Enseignement et religion
N° 37 : Pasteurs allemands contre l'antisémitisme nazi : une résistance exemplaire
N° 38 : Herméneutique et sacrements
N° 39 : Pentecôtismes
N° 40 : Ministres à consacrer ou à reconnaître ?
N° 41 : Éducation pastorale clinique
N° 42 : Parler de Dieu
N° 43 : Culte et sabbat
N° 44 : Nouveaux (?) rites pour nouveaux (?) couples
N° 45 : Le salut en Jésus-Christ : exclusif ou inclusif ?
N° 46 : Se déplacer pour être déplacéE
N° 47 : Hommage à Klauspeter Blaser
N° 48 : La cure d'âme face aux nouvelles approches d'accompagnement

1 numéro : CHF 6.- / Euro 4.-

5 numéros : CHF 20.- / Euro 13.-

Suppléments aux Cahiers de l'IRP

- N° 1 : B. REYMOND et J.-L. ROJAS (éd.), « Comment enseigner l'homilétique ? », 1997.
CHF 12.- / Euro 8.-
N° 2 : H. MOTTU et O. BAUER (éd.), « Le culte protestant », 2000.
CHF 15.- / Euro 9.-
N° 3 : O. BAUER et F. MOSER (éd.), « Les Églises au risque de la visibilité », 2001.
CHF 14.95 / Euro 9.99

Vous pouvez passer votre commande par téléphone ou courrier électronique :

Université de Neuchâtel Faculté de théologie Fbg. de l'Hôpital 41 2000 Neuchâtel
Téléphone : ++ 41 (0)32 718 19 00
Courriel : secretariat.factheol@unine.ch

!!! important !!! Changement d'adresse dès le 31 août 2004

Pour toute information concernant les Cahiers de l'IRP
s'adresser à :

*Université de Neuchâtel
Faculté de théologie
Fbg. de l'Hôpital 41
2000 Neuchâtel*

Téléphone : ++ 41 (0)32 718 19 00

Courriel : secretariat.factheol@unine.ch

Prix de ce cahier : CHF 6.- / Euro 4.-

Prix de l'abonnement (3 numéros par an)
CHF 15.- / Euro 9.-

Abonnement de soutien : CHF 50.- / Euro 30.-

ISSN : 1015-3063