

Janvier 2001

LE CULTES PROTESTANT

Actes des États généraux du culte protestant :
« Le culte, y croyons-nous encore ? »
colloque organisé par l'Institut romand de pastorale
du 16 au 18 juin 2000 à Crêt-Bérard.

Textes de :

Sœur Anne-Emmanuelle
Lytta BASSET
Jean-Didier BAUER
Klauspeter BLASER
Roland CAMPICHE
Francine CARRILLO
Claire CLIVAZ
Jean-Paul COMTESSE
Gérard DELTEIL
Fabrice DEMARLE
Sœur FRANÇOISE
Laurent GAONEBIN
Didier HALTER

Michel KOCHER
Henry MOTTU
Marco PEDROLI
Madeleine REVERDIN
Jean-Pierre ROTH
Hugues SCHEURER
Frédo SIEGENTHALER
Daniel WETTSTEIN
Jean-François ZORN

Dessins de :

Martin ALLISSON
Bernard DU PASQUIER

Rassemblés par Henry MOTTU et Olivier BAUER

1. Pierre GISEL (éd.), *Pratique et théologie. Hommage à Claude BRIDEL*.
2. Hans VAN DER GEEST, *Introspections en tête à tête*.
3. Pierre-Louis DUBIED, *Le pasteur : un interprète*.
4. Fred S. CRADDOCK, *Prêcher* (épuisé).
5. Walter HOLLENWEGER, *Expérience de l'Esprit. Jalons pour une théologie interculturelle*.
6. Bernard REYMOND, *Entre la grâce et le loi. Introduction au droit ecclésiast protestant*.
7. Laurent GAGNEBIN, *Le culte à chœur ouvert. Introduction à la liturgie du culte réformé*.
8. Dietrich BONHEFFER, *La Parole de la Prédication. Cours d'homilétique à Finkenwalde* (épuisé).
9. Pierre-Louis DUBIED, *Apprendre Dieu à l'adolescence*.
10. Maurice BAUMANN, *Jésus à quinze ans. Didactique du catéchisme des adolescents*.
11. Matthias FREISWERK, *Apprendre la libération. Exemples d'éducation populaire en Suisse*.
12. Félix MOBER, *Les croquants non pratiquants*.
13. Gerd THEISEN (et alii), *Le défi homilétique. L'exégèse au service de la prédication*.
14. Bernard REYMOND, *L'architecture religieuse des protestants. Histoire, caractéristiques, problèmes actuels*.
15. Emanno GENRE, *La relation d'aide. Une pratique communautaire*.
16. Pierre BÜHLER et Carmen BUEKHALTER (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. Oralité et prédication*.
19. Kathy BLACK, *Évangile et handicap. Une prédication pour restaurer la vie*.
20. Henry MOTTU, Jérôme COTTIN, Didier HALTER et Félix MOBER, *Confessions de foi réformées contemporaines*.

Bernard KAEMPF (dir.), *Introduction à la théologie pratique*, Strasbourg, Presses universitaires, 1957.

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

TABLE DES MATIÈRES

Présentation Henry MOTTU	3
Culte et culture contemporaine Roland CAMPICHE	5
Quelques notes ethno-théologiques sur le culte dans la mouvance évangélique Frédo SIEGENTHALER	17
L'Espace de prière de Champel Francine CARRILLO	21
Espace de prière de Champel, un témoignage Madeleine REVERDIN	25
Lucas et les cathédrales Jean Paul COMTESSE	29
Certains l'aiment show Fabrice DEMARLE et Jean-Pierre ROTH	31
Plaidoyer pour un culte traditionnel Hugues SCHEURER	39
À l'écoute Miche KOCHER	41
Ouverture du culte Laurent GAGNEBIN	45
« Confesser sa misère : le temps de la plainte » Lytta BASSET	53
Crise et renouveau des lectures bibliques Klauspeter BLASER	59
Une partie diaconale du culte ? Jean-François ZORN	67
Expérience de cultes séquentiels à Bevaix Jean-Didier BAUER	77
Le culte-cantate Entre concert et écomusée, un culte pour aujourd'hui Didier HALTER	81
Célébrations à Grandchamp, communauté d'inspiration monastique Sœur Françoise et Sœur Anne-Emmanuelle	91
La City-Kirche de Berne Marco PEDROLI	97
Quelques réflexions à propos du culte télévisé Daniel WETTSTEIN	103
Habitudes liturgiques et critique exégétique, vers un culte pour les non- religieux ? Henry MOTTU	107
« Dieu, nous revivons ton amour au milieu de ton Temple » (Psaume 48, 10), à la recherche de l'individu communautaire Claire CLIVAZ	115
Relecture Gérard DELTEIL	127



PRÉSENTATION

Notre Institut Romand de Pastorale vient d'organiser à Crêt-Bérard, du 16 au 18 juin 2000, un colloque intitulé *Etats généraux du culte protestant*. Cet intitulé, quelque peu ambitieux, ne doit pas conduire les lecteurs et lectrices à croire qu'il s'agirait ici d'un aboutissement définitif. Nous voulions plutôt faire le point ensemble, nous arrêter sur les expériences présentes menées ici et là en Suisse romande, réfléchir sereinement à l'avenir du culte. Je regrette que la presse n'ait retenu que le mot « crise » et beaucoup moins celui de reconstruction, qui nous tenait à cœur ! Foin de la sinistrose et bravo aux nombreuses initiatrices et aux nombreux initiateurs d'essais de renouvellement, beaucoup plus nombreux qu'on ne l'imagine ! À cet égard, je pense avec le recul que l'on se réjouira surtout de lire – pour s'en inspirer, espérons-le – les présentations d'expériences concrètes. Elles furent les moments forts de cette réunion. Notre ministère d'enseignement consiste pour une bonne part à encourager et faire connaître plus largement des initiatives neuves et prometteuses, qui souvent s'inscrivent déjà dans la durée. Dommage que nous n'ayons peut-être pas pu ou pas su évaluer ensemble, universitaires et pasteur(e)s, de tels essais, ce qui était mon objectif initial. Je n'oublie pas les contributions des matinées, fort suggestives et parfois provocatrices.

Pour retrouver la dynamique même du colloque, nous avons retenu la plupart des contributions comme elles ont été exposées, dans l'ordre chronologique prévu, la plupart sous la forme où elles ont été présentées. Je signale seulement que les phrases encadrées ont été choisies par la rédaction. Certaines interventions, notamment des réactions de laïcs qui nous sont parvenues avant ou après le colloque ont été intercalées. Des dessins agrémentent la lecture, l'humour faisant partie de notre religion – quoiqu'on en dise...

Au total donc, un colloque réussi, malgré ses inévitables imperfections. Nous tâcherons de faire encore mieux la prochaine fois ! En effet, nous avons le projet d'organiser en 2002, comme promis, une autre réunion, dont le thème portera cette fois sur la réception actuelle de l'œuvre et de la vie de Dietrich Bonhoeffer. Le Comité de gestion de l'IRP vient d'en accepter le principe. Je m'en réjouis déjà et je compte réunir à cette occasion des chercheurs francophones, notamment de France et d'Italie, notre langue étant en passe de disparaître totalement des échanges internationaux, comme je viens d'en faire l'expérience à Berlin.

Le présent Supplément aux Cahiers de l'IRP s'inscrit dans la continuité du premier, qui portait sur l'enseignement de l'homilétique, témoignant que nous avons de la suite dans les idées. Je remercie très vivement Olivier Bauer, assistant, de m'avoir secondé dans l'organisation du colloque et dans la fabrication de la présente publication, ainsi qu'Annie Claire Blum qui a relu et corrigé l'ensemble des textes.

Henry MOTTU
Directeur de l'IRP



CULTE ET CULTURE CONTEMPORAINE

Roland CAMPICHE,
professeur à l'Université de Lausanne

Introduction

Parmi les plaisanteries concernant le protestantisme, il en est une qui revient constamment à savoir que cette confession ne respecterait qu'un dogme : « le culte est célébré tous les dimanches à dix heures ». Cette boutade traduit en fait une « réalité essentielle » que rappelait à juste titre Jean-Paul Willaime lors d'un colloque tenu à Strasbourg en 1985 sur le thème de la sociologie de la prédication.

Quelle est cette « réalité essentielle » ? Elle est que « tout système religieux se caractérise par un dispositif cultuel qui a pour fonction centrale d'amener la présence de la divinité, de mettre les hommes en rapport avec la divinité »¹. Pas plus que d'autres traditions religieuses, le protestantisme n'échappe à cette « réalité essentielle » quels que soient ses efforts pour se distinguer et se distancer au nom de la grâce et de la foi de ce qui pourrait apparaître comme une structure trop humaine, trop sociale, trop culturelle.

Émile Durkheim, s'interrogeant sur les motifs qui animent des prédicateurs durant le culte, soulignait qu'ils visent à « éveiller ou à réveiller le sentiment de réconfort moral que procure la célébration du culte »² et de poursuivre dans les mêmes Formes élémentaires de la vie religieuse : « la vraie fonction de la religion n'est pas de nous faire

penser, d'enrichir notre connaissance, d'ajouter aux représentations que nous devons à la science des représentations d'une autre origine et d'un autre caractère, mais de nous faire agir, de nous aider à vivre. Le fidèle qui a communiqué avec son dieu n'est pas seulement un homme qui voit des vérités nouvelles que l'incroyant ignore ; c'est un homme qui peut davantage. Il sent en lui plus de force soit pour supporter les difficultés de l'existence, soit pour les vaincre. »³.

**« la fréquentation du culte
 constitue un viatique
 incomparable pour
 affronter et dépasser les
 vicissitudes de l'existence »**

¹ Jean-Paul WILLAIME, « Prédication, culte protestant et mutations contemporaines », in *Foi & Vie : Sociologie de la prédication*, Volume LXXXV, no 2-3, Paris, 1986, page 11.

² Émile DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, P.U.F., Paris, 1960 (1^{re} édition 1912), pages 514 ss.

³ *Idem*, page 595.

Ainsi non seulement le culte apparaît comme un élément important d'un système religieux mais sa fréquentation constitue un viatique incomparable pour affronter et dépasser les vicissitudes de l'existence.

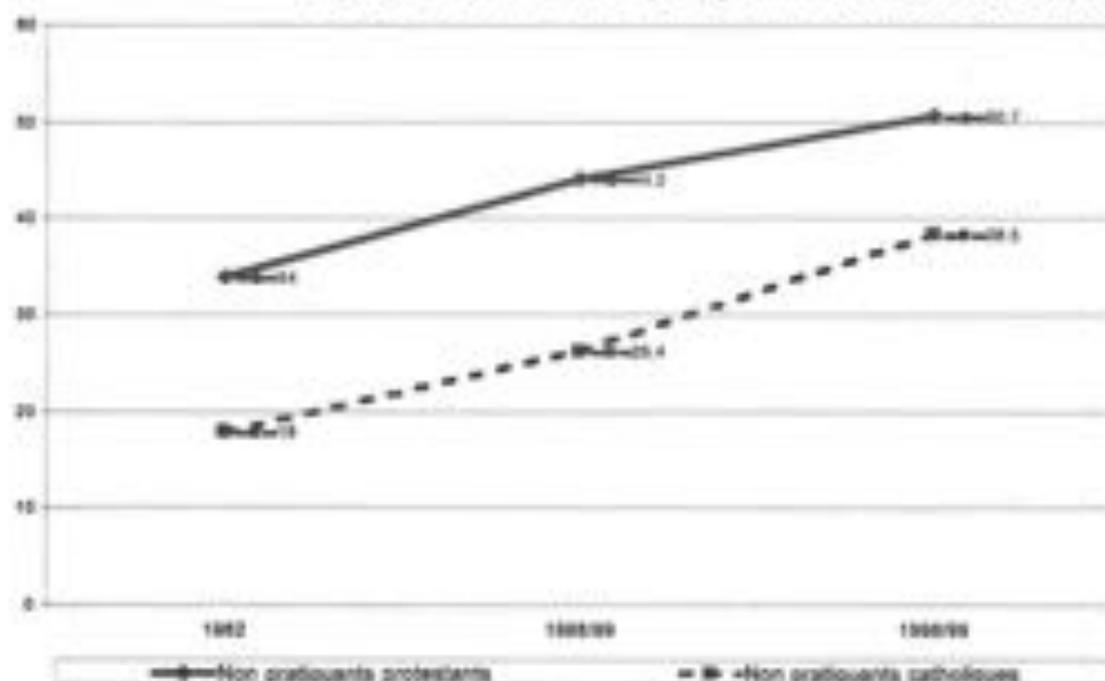
S'il en est ainsi comment expliquer que le dispositif culturel soit en crise — c'est en tout cas ce qu'avance le programme des états généraux — et que, selon les premières apparences, si peu de nos contemporains y puisent la force de vaincre les difficultés de l'existence, selon les termes de Durkheim.

Faut-il incriminer la culture contemporaine ou notre manière d'appréhender le problème (y compris celle de comprendre Durkheim !). Pour mettre en route notre réflexion, je vais essayer de faire émerger le paradoxe de la situation religieuse contemporaine et d'en montrer les conséquences possibles pour une pratique renouvelée du culte protestant.

1. Le paradoxe

L'idée d'une crise du culte vient évidemment de la chute de sa fréquentation. Même si, selon toute vraisemblance, la participation au culte n'a jamais atteint des hauteurs sidérales, il est incontestable que depuis 37 ans elle connaît une érosion lente que je ne qualifierai cependant en aucun cas d'irréversible.

Graphique 1 : courbe des non-pratiquants de 1962, 1988/89, 1998/99⁴



⁴ Les chiffres de 1962 sont empruntés à BOLTANSKY, *Le sens commun, le bonheur suisse*, Paris, Les Editions de Minuit, 1966. Les pourcentages de 1988/89 viennent de Roland J. CAMPIGHE et Alfred DURACH (éd) et al. (1992), *Croire en Suisse(s)*, Edition l'Age d'Homme, Lausanne, 1992 et ceux de 1998/99 de notre recherche FNSRS en cours : *Religion et lien social*. Dans les deux derniers cas, la catégorie des « non-pratiquants » est formée des personnes qui disent ne jamais participer au culte ou à la messe ou ne s'y rendent qu'à l'occasion d'un rite de passage (baptême, confirmation, enterrement, mariage).

Le culte est-il incompatible avec la culture contemporaine ? On l'a souvent pensé en arguant que ce mode de communication religieuse était désuet par rapport aux nouveaux moyens de communication, en particulier les médias électroniques, et l'inflation des messages qui caractérisent notre temps³. Or sur ce point toutefois, permettez-moi d'enterrer une illusion. La médiatisation du culte à la radio-TV n'a pas provoqué l'apparition d'un groupe équivalent que nous pourrions intituler « Les pratiquants à domicile ». Les données d'enquête le montrent : l'auditeur ou le téléspectateur du culte est le plus souvent un pratiquant ou un fidèle que l'impotence condamne à rester le dimanche matin à son domicile⁴.

Tableau 1 : Saïnt des services religieux Radio TV, selon la pratique dominicale (1998/1999)
(pourcent en ligne)⁷

	Pratique 1x par mois au moins	Pratique occasionnelle	Ne pratique pas	Total (% en colonne)
Radio TV 1x par mois au moins	45	25	30	13.3
Radio TV occasionnellement	22.8	39	38.2	20.5
Radio TV jamais	9.8	31.2	58.9	66.2
Total (n= 600)	17.2	32	50.8	100

La baisse de la pratique dominicale a engendré toute une série d'interprétations qui ne se limitent pas à celle relative à la crise du culte. C'est l'institution dans son ensemble qui est apparue menacée voire condamnée pour ne pas parler de la religion dont la survie semblait en péril. Même si aujourd'hui on ne reprend plus ou en tout cas moins l'équation « baisse de la pratique = perte de la religion », il ne faut pas sous-estimer les conséquences de la diminution de la pratique dominicale. D'une part sur la présentation du soi religieux — se dire pratiquant est une manière de se définir socialement et culturellement parlant —, d'autre part, sur la place du discours religieux dans

l'espace public : un temple désert a une signification symbolique forte⁸.

L'abandon du culte — et c'est l'élément fort à considérer — est le témoin d'un profond changement religieux qui s'est opéré ces dernières décennies et qu'on a abondamment expliqué en termes d'individualisation et de désinstitutionnalisation de la religion.

« L'individualisation de la religion renvoie au caractère souvent personnel du cheminement religieux contemporain »

³ Gilbert VINCENT, « Perspectives générales », in *Foi & Vie : Sociologie de la prédication*, Volume LXXXV, no 2-3, Paris, 1986, page 4.

⁴ Roland J. CAMPECHE, et Alfred DUBACH (ed) et al., *Croire en Suisse(s)*, Edition l'Age d'Homme, Lausanne, 1992, pages 78 ss.

⁷ Les pourcentages de ce tableau et des suivants sont tirés de notre recherche FNSRS en cours « Religion et lien social ».

⁸ Les « bancs vides » sont souvent interprétés comme signe de la vacuité du message.

L'individualisation de la religion renvoie au caractère souvent personnel du cheminement religieux contemporain. Assimilée abusivement à l'autonomie du sujet croyant, l'individualisation rend compte des possibilités de choix d'itinéraires religieux à l'intérieur d'un marché à la fois pluriel et pluraliste. Dans ce cheminement, l'expérience religieuse prend une place spécifique, encouragée par la vulgarisation de la psychologie qui pousse l'individu à rechercher dans tous les domaines de son existence une exploitation maximale de ses possibilités. À ce propos, on peut se demander si le discours religieux, central dans le culte protestant, est capable, en raison même de sa crise, d'opérer la médiation discursive de cette expérience religieuse individuelle, engendrant en fonction même de sa difficulté à l'opérer une frustration conduisant à la non pratique ou à la demande d'un entretien individuel remplaçant la réponse communautaire (c'est-à-dire provoquant la même conséquence).

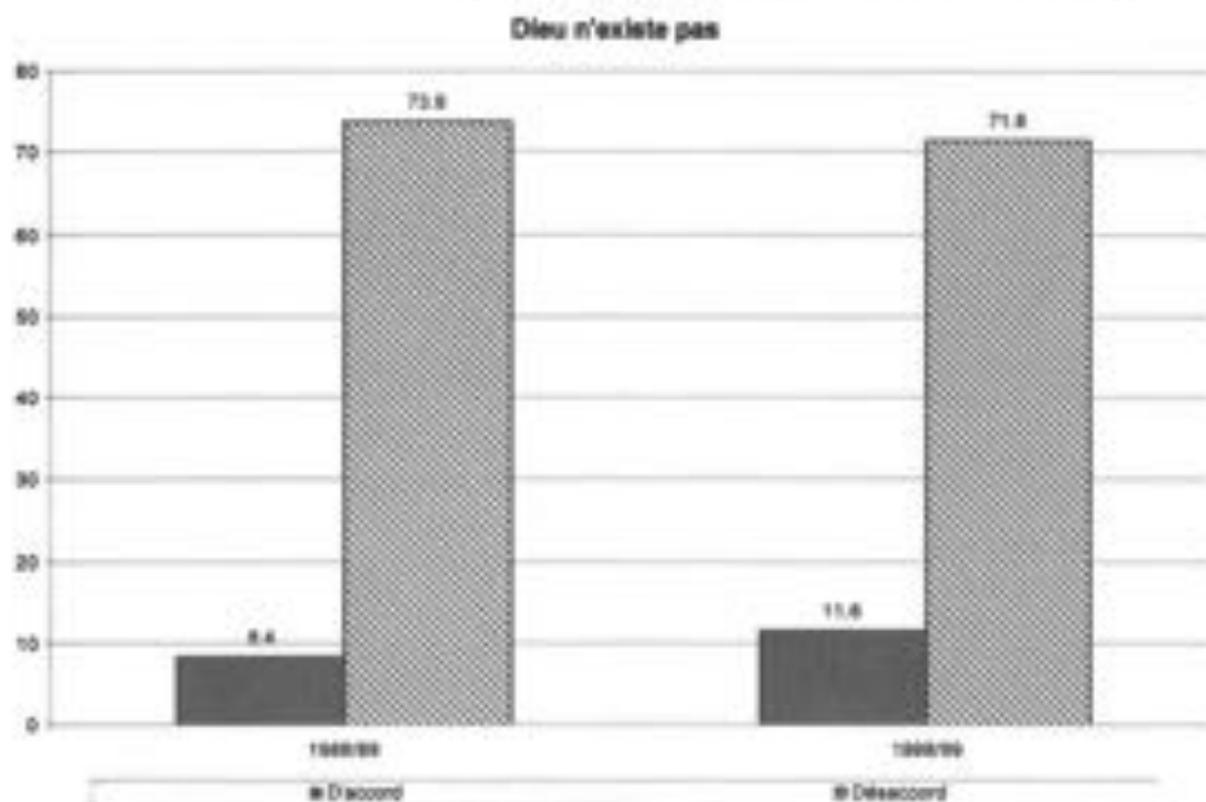
La désinstitutionnalisation de la religion constitue un concept souvent utilisé pour rendre compte du basculement religieux qu'on peut faire remonter à 1965 et dont on a longtemps parlé en recourant au terme de sécularisation.

Une petite anecdote : en 1964, vous le savez, il y a eu l'Expo à Lausanne. La présence de l'Église fut presque exclusivement marquée par l'érection d'une chapelle œcuménique. Mettant en perspective les projets des institutions religieuses pour l'Expo 2001/2002 par rapport à l'exposition précédente, je me suis livré à l'analyse d'articles de presse parus à la suite de la polémique relative à cette présence religieuse. J'ai intitulé l'exposé que j'ai fait à ce sujet : « De la chapelle œcuménique aux "Angeles dans nos campagnes" ou la dérégulation de la religion »⁹.

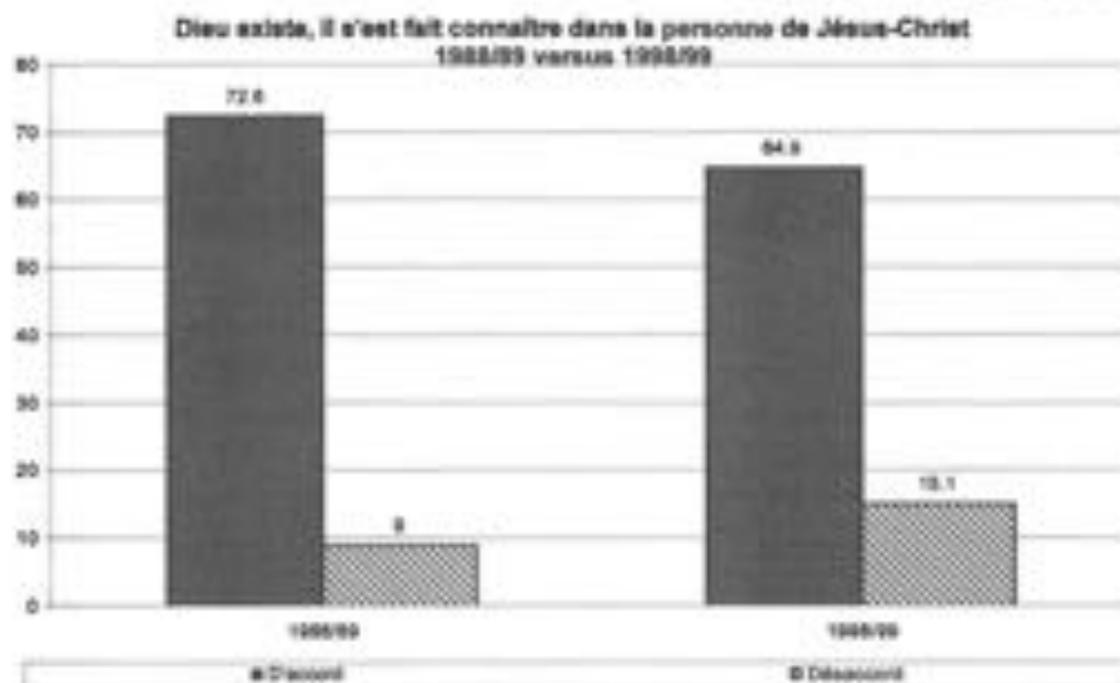
La désinstitutionnalisation est certainement une idée trop forte pour rendre compte de la modification du rapport à l'autorité qui a eu lieu durant cette période. L'institution ne s'est pas délitée. Elle conserve même au plan public un certain statut dont la cote tend plutôt à remonter. Mais l'individu entretient avec elle un lien facultatif. Il ne se sent plus obligé, pour prendre un exemple bien vaudois, de rendre la visite, c'est-à-dire d'aller au culte le dimanche suivant lorsque le pasteur est venu pour un entretien à domicile. En d'autres termes, on n'a pas nécessairement besoin de l'institution pour croire ou prier comme le montrent bien ces trois tableaux.

⁹ Roland J. CAMPICHE, conférence intitulée : *De la chapelle œcuménique aux "Angeles dans nos campagnes" ou la dérégulation institutionnelle de la religion*, donnée dans le cadre du Symposium international en l'honneur de Karel Dobbelaere à Louvain, Irish College sur le thème « Secularization and social integration » les 10 et 11 décembre 1998.

Graphique 2 : Le refus d'un Dieu 1988/89 versus 1998/99

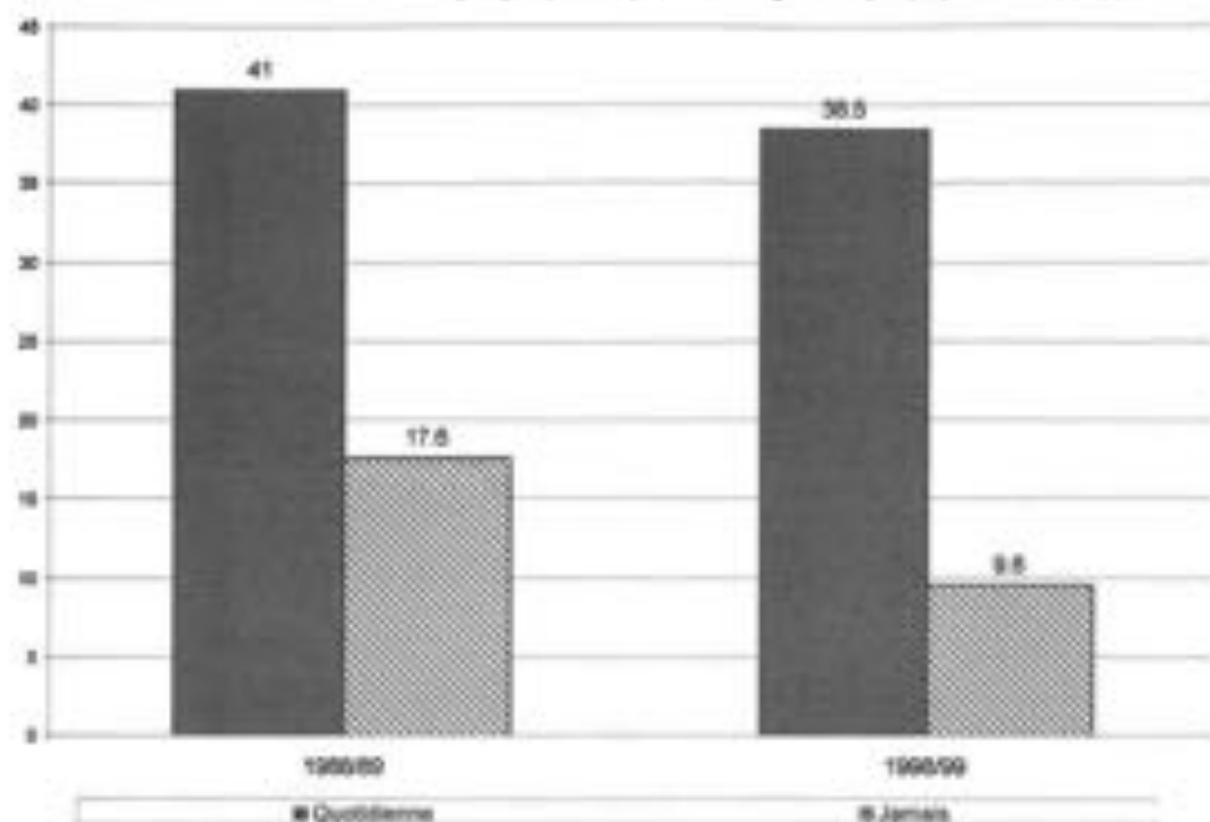


Graphique 3bis : Croissance en Dieu



L'érosion des grandes affirmations de croyances chrétiennes est patente, mais ce phénomène ne s'apparente pas à une décréue du croire. Il se caractérise plutôt par son extension à d'autres croyances ou à un affaiblissement de la force de l'expression du croire reflétant le relativisme ambiant.

Graphique 3 : Fréquence de la prière 1988/89 versus 1998/99



Le culte n'est pas indispensable pour l'entretien de ce que l'on nomme aujourd'hui la spiritualité. D'ailleurs s'avère-t-il pertinent, adéquat pour répondre à cette attente ? On peut en douter. Deux indices pour le prouver. D'abord cette déclaration d'un recommençant, terme utilisé depuis peu dans le catholicisme français pour désigner une personne qui, après avoir rompu le lien avec la religion catholique (chacun des termes utilisés est pesé), ont repris le chemin de la foi mais en négociant en quelque sorte ce nouveau lien avec l'institution romaine. L'attitude des recommençants correspond assez bien à celle des « returnees » décrite voici quelques années par Wade Clark Roof¹⁰ aux Etats-Unis. Revenons à cette déclaration, la voici : « Quant ils pensent "spirituel", ils ne pensent pas "Eglise". Pour les gens, un "chrétien", c'est quelqu'un qui va à la messe". Voilà l'image qu'ils ont du chrétien. D'ailleurs, ils ne parlent pas de "chrétien", ils parlent de "catholique pratiquant". "Il est allé à la messe et il rentre chez lui". Comme si le christianisme était limité à l'assistance à la messe. Derrière, il n'y a pas de contenu spirituel, ni de sens, ni d'incarnation dans la vie de tous les jours. On ne parle pas de prière, de discussion. Alors évidemment, quand il y a recherche spirituelle — et je crois qu'elle est importante aujourd'hui — c'est assez rare que l'on ait envie de se tourner vers l'Eglise. »¹¹

Deuxième indice : cette constatation. La crise de l'institution a une face externe et une face interne. Il convient en effet de ne pas sous-estimer la crise du magistère cognitif qui caractérise aussi bien le catholicisme que le

¹⁰ Clark ROOF WADE, *A Generation of Seekers. The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*, Harper San Francisco, Harper Collins Publishers, New York, 1993.

¹¹ Maurice, in Henri BOURGEOIS, Catherine CHARLEMAGNE, Marie-Louise GONDAL (textes réunis par), *Des Recommençants prennent la parole*, Desclée de Brouwer, Paris, 1996, page 44.

protestantisme. Cette crise est bien sûr le reflet de la culture ambiante qui valorise la pluralité des voies religieuses et l'hétérogénéité des points de vue à l'intérieur même des institutions. Elle a pour incidence, en ce qui concerne en particulier le culte protestant et son pilier central : la prédication, d'affaiblir ses fonctions référentielles et incitatives, si l'on considère comme le fait Daiber¹² que la prédication a trois fonctions essentielles : la consolation, celle de donner des indications pour l'action et celle d'aider à interpréter les différentes situations dans lesquelles le fidèle se trouve pris.

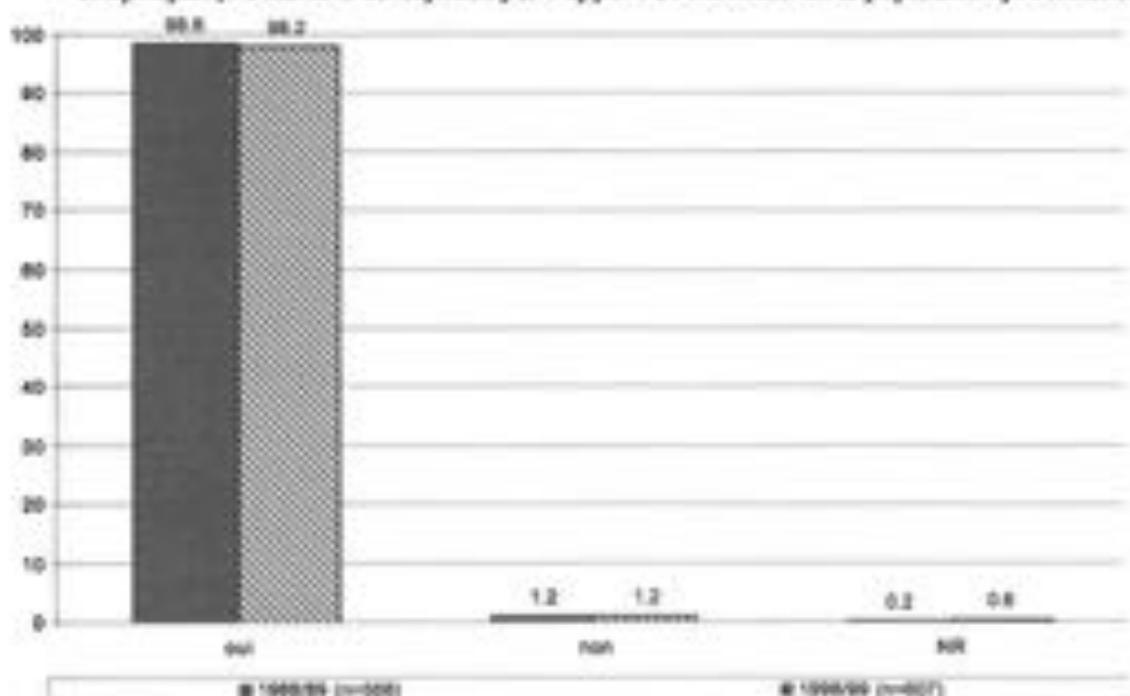
2. Les rites de passage ou le culte dans la vie

Le paradoxe de la religiosité contemporaine tient dans la constatation que nous venons de faire : de l'érosion de la pratique parallèlement à la stabilité, voire à l'inflation du croire qui caractérise notre temps et à la force de la prière comme on a pu le remarquer en lisant le tableau consacré à cette conduite religieuse. Par rapport au culte, le

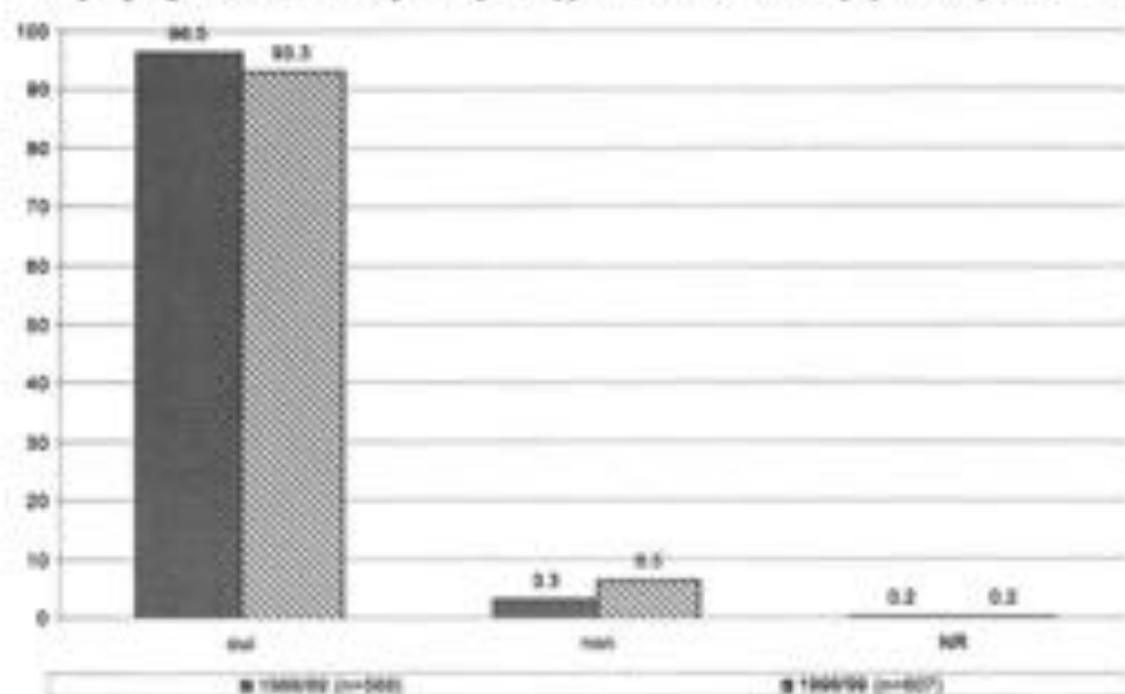
paradoxe tient dans ce mouvement contradictoire entre la pratique dominicale en régression et l'étonnante solidité des rites de passage souvent célébrés lors d'un culte.

« le paradoxe tient dans ce mouvement contradictoire entre la pratique dominicale en régression et l'étonnante solidité des rites de passage souvent célébrés lors d'un culte »

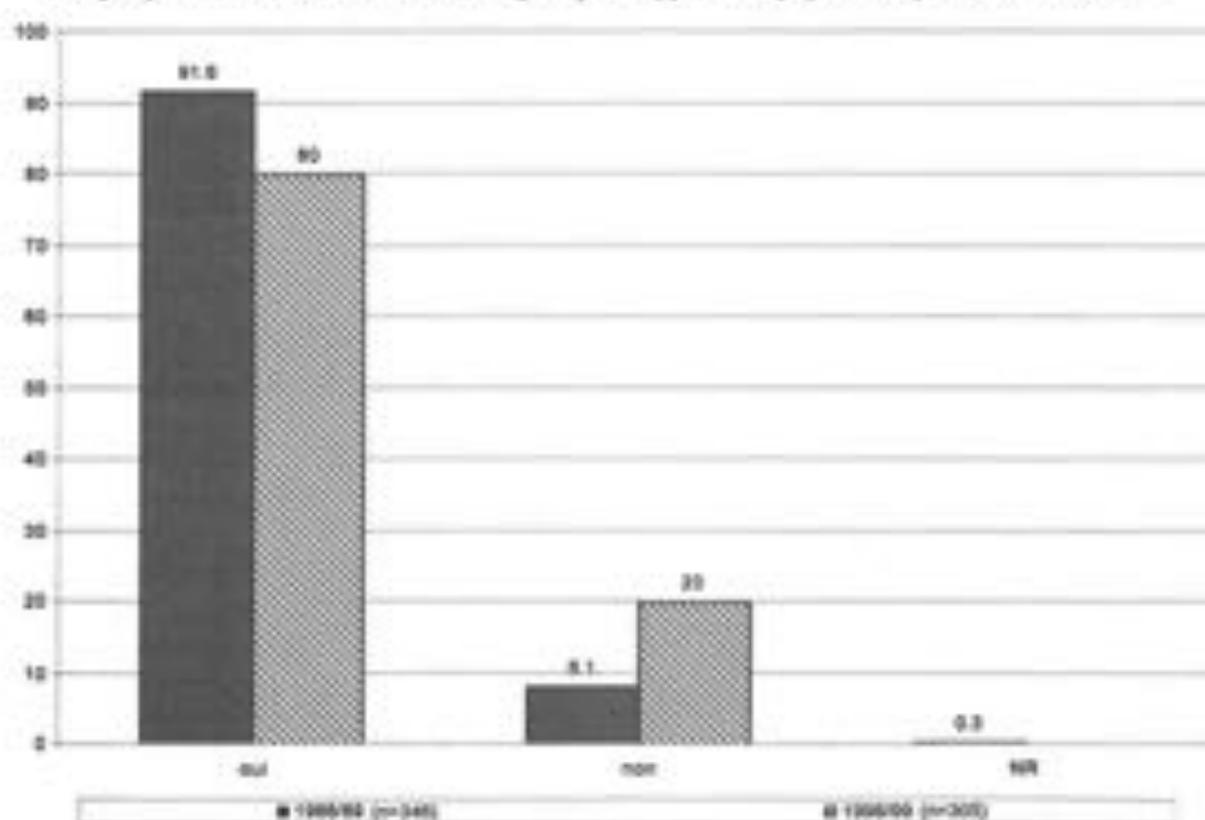
Graphique 4 : Pourcent de baptisés par rapport à l'ensemble de la population protestante



¹² Karl-Fritz DAIBER, « La prédication comme institution d'intégration ecclésiale et sociale », in *Foi & Vie : Sociologie de la prédication*, Volume LXXXV, no 2-3, Paris, 1986, page 107.

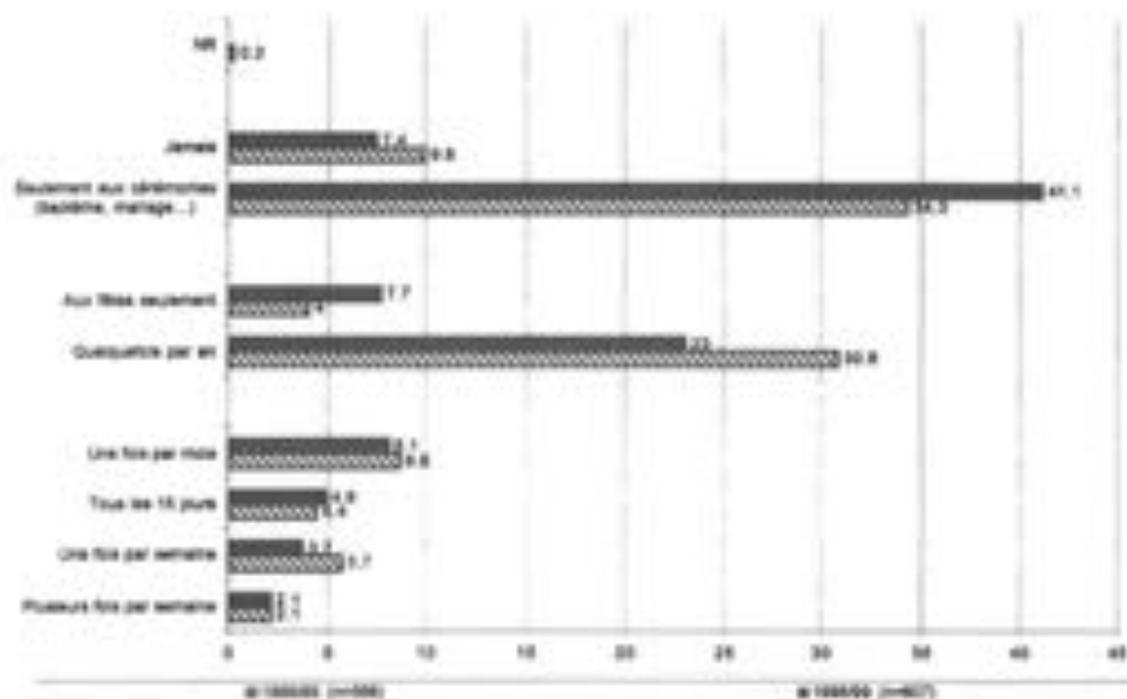
Graphique 5 : Pourcent de confirmés par rapport à l'ensemble de la population protestante ¹³

Graphique 6 : Pourcent de mariés à l'Église par rapport à la population protestante mariée



¹³ Prendre en considération que ces chiffres concernent des personnes qui ont été confirmés ou ont été confirmés de 1940 à 1998.

Graphique 7 : Fréquence de la pratique dominicale protestante 1988/89 versus 1998/99



C'est un constat général en Europe occidentale pour le moins : la pratique dominicale décline, mais on continue à se tourner vers une Eglise aux moments significatifs de la vie, même si on n'est pas pratiquant¹⁴. La demande de rites, en particulier de rites de passage, persiste au point que dans la galerie des portraits socio-religieux des jeunes Européens l'un s'intitule précisément les « ritualistes »¹⁵. Ces jeunes (24% de l'échantillon) se caractérisent par leur attachement aux cérémonies religieuses liées à la naissance, au mariage, à la mort. Les vivent-ils comme des rites sociaux ou religieux ? Difficile de trancher, mais pas de prendre la bonne mesure du fait qu'à côté du culte traditionnel de dix heures émerge toute une série de cultes exceptionnels comme dans le cas des rites de passage, les **cultes catégoriels**, comme les cultes pour parents et enfants ; les **cultes d'affinité**, tels les services qui rassemblent des personnes particulièrement séduites par les propos de tels pasteurs ; les **cultes ciblés**, tels les cultes pour « fatigués et chargés ». L'émergence d'une culture cultique hétérogène est bien sûr en phase avec le changement social. La multiplication des services où l'on impose les mains, pour prendre un exemple, en dit long sur les transformations du rapport à la santé et au corps qui caractérisent notre temps. À relever que l'hétérogénéité des services et leur spécialisation contribuent à la fragmentation et à la fragilisation de l'institution, particulièrement quand le service est réservé ou regroupe des initiés.

Mais à l'Eglise et aux théologiens le soin de réfléchir aux avantages et inconvénients de cet éclatement, de chercher si les seconds l'emportent sur les

¹⁴ Anne Van MEERBECK, « The importance of a Religious Service at Birth : The Persistent Demand for Baptism in Flanders (Belgium) », in *Social Compass (22nd Conference of the ISSR : Part II)*, (42/1), Sage Publications, 1995, page 47.

¹⁵ Roland J. CAMPHUIS [sous la dir.], *Cultures jeunes et religions en Europe*, Cerf, Paris, 1997, page 92.

premiers et d'inventer les parades pour éviter les dérives possibles et l'émiettement évident.

Il m'incombe en revanche de réfléchir avec vous aux raisons de la perdurance d'une demande d'un certain type de culte. Je vais donc faire quelques réflexions sur ces cultes liés aux rites de passage.

L'analyse des rites de passage nous oblige à mettre en cause nos modes de classement et notre logique.

Considérer les personnes qui se rendent à ces cultes comme des non-pratiquants est en fin de compte discutable. Le non-pratiquant est en effet souvent assimilé à quelqu'un de non-religieux, voire de non-croyant. Certes, le motif qui pousse à assister à la cérémonie d'un rite de passage peut être de nature familiale, sociale ou de convenance. Mais la pression extérieure ne dit rien de l'expérience intérieure. Qui plus est, la valorisation des rites de passage ne reflète pas forcément un raisonnement déductif du type « le pratiquant va considérer le baptême comme important ». Les travaux de terrain montrent par exemple qu'un pratiquant catholique est parfaitement capable d'estimer le baptême secondaire alors qu'un athée peut le juger important¹⁶. Le rite de passage, on le sait depuis Van Gennep, sert à opérer la transition d'une situation à une autre et à réordonner des relations sociales. Séparation, transition et incorporation constituent trois maîtres mots pour spécifier leur rôle.

Le culte de baptême et en particulier la prédication qui est faite à cette occasion permettent d'explicitier le passage et de fournir des éléments pour y réfléchir. On voit là sa fonction unique qui autorise l'Église à tenir un discours universel et non particulariste ou selon les termes mêmes d'Anne Van Meerbeeck de diffuser une « morale civile ».

Que nous apprennent de leur côté les études relatives au choix du mariage religieux pour marquer cet autre « passage dans l'existence ». En me fondant sur une analyse qualitative réalisée voici quelques années en Belgique¹⁷, je vais mettre en évidence quelques constatations qui me semblent d'intérêt pour notre propos. L'auteure met bien entendu en évidence la pression familiale qui pousse nombre de jeunes à célébrer dans une Église leur union : « le souci de ne pas choquer, de garder le lien avec eux (les parents) », soit de s'inscrire dans une lignée, type d'arguments que toutes et tous ici nous connaissons.

Les besoins que cette cérémonie devrait satisfaire sont plus intéressants à mon sens pour notre réflexion sur le culte. Il y a d'abord celui de sacralisation du couple qui ne s'exprime ni dans un discours logique, ni dans une démarche rationnelle mais par la mise en avant de l'attractivité du rite lui-même en raison du merveilleux qu'il contient. Le moment même de la cérémonie est perçu comme hors du temps, comme une parenthèse dans la vie sociale où les droits et devoirs seraient comme suspendus. L'auteure de l'étude parle à ce propos de

« le non-pratiquant est en effet souvent assimilé à quelqu'un de non-religieux, voire de non-croyant »

¹⁶ Voir Anne Van MEERBEECK, « The importance of a Religious Service at Birth: The Persistent Demand for Baptism in Flanders (Belgium) », in *Social Compass (22nd Conference of the ISSR: Part II)*, (42/1), Sage Publications, 1995, pages 52-59.

¹⁷ Liliane VOYE, « Les jeunes et le mariage religieux: une émancipation du sacré », in *Social Compass: Jeunes et socialisations religieuses*, (38/4), Sage Publications, 1991, 405-426.

négligence de la réalité. À ce terme, je préfère plutôt celui de protestation contre la réalité, en particulier celle de la fragilité du lien conjugal.

Ainsi, le culte du rite de passage suspend le vol du temps et restitue dans le même mouvement, mais fugitivement, l'utopie. La question qui se pose à ce stade est de savoir que faire de cette attente dans le cadre plus général du culte.

3. Chute

À partir de l'exemple de cultes qui marchent — j'aurais pu évidemment étendre les exemples aux cultes parents-enfants et aux cultes pour fatigués et chargés, mais ils seront l'objet de réflexion durant ces états généraux —, j'ai pris en considération des cultes qui touchent la majorité de la population protestante, mais bien sûr selon une cadence qui n'a rien à voir avec le « dimanche à dix heures ». D'une certaine manière, j'ai pris le contre-pied de l'approche qui s'impose traditionnellement. J'ai pris à dessein ce contre-pied parce qu'il me paraît susceptible de faire émerger par effet de contraste les carences du culte dominical.

En d'autres termes, je propose de réfléchir à la question du culte en la dissociant de sa cadence. Il est vrai que de célébrer un culte tous les dimanches est un atout. Répété à ce rythme, le culte et plus encore la messe peuvent s'apparenter à un rituel dont on connaît

« je propose de réfléchir à la question du culte en la dissociant de sa cadence »

la force. Mais en même temps limiter la réflexion au culte du dimanche m'apparaît étrangement lourd et problématique. En effet, comment renouveler un discours qui est tenu de changer pour conserver la même efficacité symbolique ?

Deuxièmement, il me semble urgent de prendre acte de la diversité des cultes produits aujourd'hui et du risque de désintégration de l'institution qu'elle fait courir.

Dans le judaïsme¹⁸, la participation au service religieux est motivée par le désir d'exprimer sa judaïté, de s'identifier au peuple juif et d'assumer la tradition.

Peut-être que ce motif a joué un rôle pour le protestantisme, mais aujourd'hui j'en doute. Le problème est de savoir par quoi remplacer ce motif. Daiber, je le rappelle, attribue trois fonctions à la prédication en vue d'intégrer ecclésialement et socialement les fidèles : une fonction de consolation, une fonction indicative concernant l'action et une fonction interprétative concernant les situations. Mais si intéressantes soient-elles ces trois propositions suffisent-elles, pour revenir à Durkheim, à rendre le ou la fidèle, une femme ou un homme qui « peut davantage ». À vous d'en discuter durant ces états généraux.

¹⁸ Arnold A. Lasker Arnold A. (1971), « Motivations for Attending High Holy Day Services », in *Journal for the scientific Study of Religion*, (10/3), 1971, page 243.

Bibliographie

- Boltansky (1966), *Le sens commun, le bonheur suisse*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- Bourgeois Henri, Charlemagne Catherine, Gondal Marie-Louise [textes réunis par] (1996), *Des Recommencants prennent la parole*, Desclée de Brouwer, Paris
- Campiche Roland J. (1986), « La prédication, crise d'identité ou crise de la communication », in *Foi & Vie : Sociologie de la prédication*, Volume LXXXV, no 2-3, Paris, 171-178
- Campiche Roland J. et Alfred Dubach (ed) et al. (1992), *Croire en Suisse(s)*, Edition l'Age d'Homme, Lausanne
- Campiche Roland J. [sous la dir.] (1997), *Cultures jeunes et religions en Europe*, Cerf, Paris
- Campiche Roland J. (1998), conférence intitulée : *De la chapelle œcuménique aux 'anges dans nos campagnes' ou la dérégulation institutionnelle de la religion* donnée dans le cadre du Symposium international en l'honneur de Karel Dobbelaere à Louvain, Irish College sur le thème « Secularization and social integration » les 10 et 11 décembre 1998.
- Dalber Karl-Fritz (1986), « La prédication comme institution d'intégration ecclésiale et sociale », in *Foi & Vie : Sociologie de la prédication*, Volume LXXXV, no 2-3, Paris, 97-113
- Durkheim Emile (1912, édit. 1960), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, P.U.F., Paris
- Lasker Arnold A. (1971), « Motivations for Attending High Holy Day Services », in *Journal for the scientific Study of Religion*, (10/3), 241-248
- Milner Murray Jr. (1994), « Status and Sacredness : Worship and Salvation as Forms of Status Transformation », in *Journal for the scientific Study of Religion*, (33/2), 99-109
- Petterson Thorleif † (1986), « The Audiences' Uses and Gratifications of TV Worship Services », in *Journal for the Scientific Study of Religion*, (25/4), 391-409
- Reiss Steven † (2000), « Why People Turn to Religion : A Motivational Analysis », in *Journal for the scientific Study of Religion*, (39/1), 47-52
- Roof Wade Clark (1993), *A Generation of Seekers. The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*, Harper San Francisco, Harper Collins Publishers, New York.
- Van Meerboeck Anne (1995), « The importance of a Religious Service at Birth : The Persistent Demand for Baptism in Flanders (Belgium) », in *Social Compass (22nd Conference of the ISSR : Part II)*, (42/1), Sage Publications, 47-58
- Vincent Gilbert (1986), « Perspectives générales », in *Foi & Vie : Sociologie de la prédication*, Volume LXXXV, no 2-3, Paris, 3-5
- Vincent Gilbert (1986), « Prédication protestante et culture contemporaine », in *Foi & Vie : Sociologie de la prédication*, Volume LXXXV, no 2-3, Paris, 79-95
- Voyé Liliane (1991), « Les jeunes et le mariage religieux : une émancipation du sacré », in *Social Compass : Jeunes et socialisations religieuses*, (38/4), Sage Publications, 405-416
- Willaime Jean-Paul (1986), « Prédication, culte protestant et mutations contemporaines », in *Foi & Vie : Sociologie de la prédication*, Volume LXXXV, no 2-3, Paris, 7-21

QUELQUES NOTES ETHNO- THÉOLOGIQUES SUR LE CULTE DANS LA MOUVANCE ÉVANGÉLIQUE¹

*Frédo SIEGENTHALER,
secrétaire romand des groupes bibliques universitaires*

Actuellement

pasteur stagiaire dans une paroisse de l'EREN, je suis au bénéfice d'une licence en théologie et d'un certificat en ethnologie, tous deux acquis à l'Université de Neuchâtel. Avant mon stage, j'ai travaillé pendant sept ans comme animateur puis comme secrétaire romand avec les Groupes Bibliques des Écoles et Universités de Suisse romande (mouvement interdénominationnel mieux connu peut-être sous l'appellation GBEU). Avant mon stage, j'ai fréquenté pendant trois ans une église pentecôtisante, l'Église Évangélique Apostolique de Neuchâtel (EEAN), par esprit de découverte interdénominationnelle.

Nous pouvons constater que plus de la moitié des gens qui participent à un culte protestant fréquentent en fait une église de la mouvance évangélique. Une étude récente (1997)² a tenté de repérer le panorama de cette fréquentation en Suisse romande et je vous y renvoie. J'en retiendrai un aspect : en moyenne, toutes dénominations évangéliques confondues, la fréquentation augmente de 7% par an.

Je vais essayer dans la suite de cet article de présenter succinctement quels sont à mon avis les éléments de l'organisation du culte repérables par la technique de l'observation participante qui favorisent une telle croissance.

L'esprit de communauté

1. L'Église (c'est-à-dire la communauté locale) est ressentie comme une famille. Ses marques habituelles telles qu'on les connaît en Suisse romande sont le tutoiement, le langage utilisant les codes des relations fraternelles, le

**« l'Église est ressentie
comme une famille »**

¹ Ce texte n'a pas été présenté durant le colloque.

² Cette étude a été conduite par Serge CARREL et au nom de la Pastorale Évangélique Romande. Elle est disponible à l'adresse suivante : Serge Carrel, 1162 SAINT-PREX, sest.sme@bluewin.ch

baiser fraternel – même entre hommes parfois –, l'intérêt des uns pour les autres, les invitations réciproques, une certaine redevabilité envers la communauté de chacun quant à ses comportements, etc.

2. Cette famille fonctionne selon l'**esprit du don**³ : « donner, recevoir et rendre » sont des notions constamment valorisées dans les relations afin de promouvoir une culture de solidarité.
3. L'Église est perçue comme une institution englobante dont on est en général membre. Notons qu'à l'EEAN, il n'y a ni liste de membres ni définition formelle de ce statut, il est donc subjectif et dépend du sentiment d'appartenance de chacun.
4. L'Église se donne une identité corporative en mettant l'accent sur la co-responsabilité, chacun étant appelé à y prendre une place spécifique.
5. Sauf événements majeurs, tels une activité professionnelle ou une réunion familiale, la participation hebdomadaire de chacun au culte va de soi.

Le partage de l'animation du culte entre plusieurs personnes

1. La charge de l'animation est partagée entre plusieurs personnes qui exercent des fonctions bien typées : présidence du culte, animation musicale, prédication⁴, animation du temps de la Sainte Cène, mais aussi garderie des enfants (0-2 ans), monitrices-teurs de l'école du dimanche, etc.
- « les non-professionnels sont appelés à prendre la parole comme de véritables liturges »**
2. Corollaire du point précédent, ce sont toujours des équipes qui animent le culte. Ce que le culte perd en cohésion, il y gagne en diversité d'expressions spirituelles qui se complètent. Pour prendre une métaphore culinaire, il s'agit plus de « culte-buffet » que de « culte-menu du jour ».
 3. Les non-professionnels sont appelés à prendre la parole comme de véritables liturges (au sens étymologique du terme) pour exprimer « l'œuvre du peuple » et transmettre quelque chose de leur théologie. Il ne s'agit pas seulement de prises de parole alibi, comme les lectures bibliques par exemple, mais d'expressions d'une pensée personnelle. En conséquence, d'une part le lien entre leur vie quotidienne et leur vie spirituelle est consciemment nommé et d'autre part un pluralisme de visions théologiques s'exprime. Cette organisation du culte encourage donc une sorte de multitudinisme confessant.

La formation des membres de la communauté

1. La pratique de la prière et la connaissance de la Bible par sa lecture quotidienne sont encouragées.

³ Voir Marcel MAUSS, « Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *Sociologie et anthropologie*, Paris PUF, 1950, pp. 145-279 et Jacques GODBOUT, *L'esprit du don*, Paris, Éditions de la Découverte, 1992.

⁴ Le pasteur ne prêche qu'un dimanche sur deux et ne préside le culte qu'une fois sur trois. À l'EEAN, il y avait 12 prédicateurs sollicitables (y compris une femme) pour une assemblée de 45 adultes et une quarantaine d'enfants en moyenne le dimanche matin.

2. L'apprentissage de l'intégration de sa foi et de la vie quotidienne se fait par la participation active aux Églises de maison. Les participants y apprennent à développer une théologie de terrain qui répond aux questions de leur vie quotidienne, et non une théologie de bureau transposée aux questions de la vie quotidienne.
3. La formation musicale, tant individuelle qu'en groupe, a connu un essor particulier ces dernières années.
4. La formation à la prise de parole en public (facilitée par l'attitude de l'assemblée qui est fondamentalement bienveillante pour autant qu'un certain cadre soit respecté).
5. Encouragés par l'attitude généralement bienveillante de l'assemblée, les participants au culte sont incités à s'essayer aux différentes fonctions décrites plus haut et à se former par la pratique.

L'accessibilité au culte

1. Le culte commence systématiquement en famille, suivi après 20 minutes environ d'une animation pour les enfants par tranches d'âge. À l'EEAN, une salle vitrée insonorisée est à disposition pour faciliter la garde des enfants en bas âge (0-2 ans). La garderie est organisée par tournus.
2. Les locaux sont spacieux et fonctionnels et le système d'amplification performant.
3. La musique est composée de sons et de rythmes proches de l'univers sonore des participants.
4. L'humour et la convivialité sont privilégiés pour construire un pont entre les gens.
5. D'une manière générale, l'accent est mis sur l'émotionnel plutôt que sur l'intellectuel, sur la sollicitation des cinq sens plutôt que sur le cérébral, sur le pratique plutôt que sur le théorique, sur la spontanéité plutôt que sur les traditions, sur la remise en question immédiate et la décision plutôt que sur les processus de longue haleine, sur les témoignages plutôt que sur les concepts, sur le positif plutôt que sur les paradoxes.
6. La prédication est plus un message sur un thème qui sollicite plusieurs textes bibliques (« trouver son chemin dans la vie », « apprivoiser nos peurs », mais aussi « mettre son don de prophétie au service de la communauté » ou « vivre en disciple » par exemple) qu'une exégèse d'un texte biblique dont on examine ce qu'il pourrait nous dire.
7. Le culte dure entre une heure et demie et deux heures. Il est systématiquement suivi par un temps informel de rencontres et discussions fraternelles ou d'un repas communautaire. Ce moment est idéal pour accueillir les nouvelles personnes et pour entretenir les amitiés. La participation au culte est donc un des événements majeurs de la journée.
8. Occasionnellement, le culte a lieu à un autre moment que le dimanche matin afin de libérer le week-end et de toucher des publics spécifiques, par exemple les distanciés des Églises, par une offre plus accessible.

**L'humour et la
convivialité sont
privilégiés pour
construire un pont
entre les gens**

Ces quelques observations ethnologiques n'essayent pas de décrire une Église idéale, mais de montrer que la croissance des Églises évangéliques repose sur de nombreux éléments qui font système. Cette croissance ne saurait donc s'expliquer par des simplifications telles que : « Elles ont un esprit de communauté plus fort » ou « Elles jouent sur l'émotion », comme on l'entend parfois, mais elle est le fruit d'une organisation du culte plus complexe.

Afin de poursuivre ces réflexions, il pourrait être intéressant de mettre les éléments décrits dans cet article en regard avec ce qui se vit dans les différentes Églises magistérielles. Ce pourrait être l'occasion d'une réflexion stimulante sur leur pratique de l'organisation du culte.

L'ESPACE DE PRIÈRE DE CHAMPEL

*Francine CARRILLO,
pasteure à Champel*

En lisant dans un Bulletin du Centre protestant d'Études la conférence de J. Moingt intitulée « Que pouvons-nous espérer ? »¹ (conférence qui avait été donnée à Genève dans le cadre d'un séminaire sur les incertitudes du présent), j'ai profondément vibré à ce qu'il disait de la mission prioritaire de l'Église, mission qui ne consiste pas à faire de nouveaux membres, mais à vivre la présence de l'Église dans le monde comme un service à la communauté humaine.

Reprenant l'analyse de M. Gauchet qui souligne dans *Le désenchantement du monde*² que le christianisme est « la religion de la sortie de la religion », Joseph Moingt insiste sur la responsabilité des communautés chrétiennes qui est de susciter aujourd'hui des raisons d'espérer « au-delà des formes instituées de la religion chrétienne ».

Je suis convaincue que notre tâche est là : susciter des raisons d'espérer en un temps où les repères sont devenus terriblement flous et où le sens s'affole, comme une boussole à la dérive ! Et quand B. Rordorf souligne, dans son avant-propos, que « l'annonce de l'Évangile passe par une reconstruction de l'humain », c'est vrai que je me sens complètement rejointe et encouragée dans le projet d'« Espace de prière » que nous avons mis en route, il y a quatre ans maintenant. Car je crois que ce projet est pour nous (la petite communauté porteuse de l'Espace) une tentative de participer, très modestement bien sûr, à cette reconstruction de l'humain confronté à la vie stressante et souvent désarticulée que nous connaissons tous.

Et cette reconstruction passe à mes yeux par la reconstruction d'un ancrage intérieur, un ancrage sur lequel nous avons absolument à veiller et qui passe par cette discipline d'amener l'expérience du silence et de la prière au cœur de nos journées. Si nous ne faisons pas nous-mêmes l'expérience d'être habités par plus que nous-mêmes, comment pouvons-nous témoigner dans ce monde, d'une Parole à la fois porteuse d'espérance et critique envers tout ce qui empêche l'espérance ? Or pour se laisser rencontrer, il faut créer un espace pour la rencontre, il faut du temps dans le temps, il faut aussi un lieu et une communauté animée du même désir.

« ce qui menace nos cultes est à l'image de ce qui menace nos vies, c'est du trop »

¹ Joseph MOINGT, « Que pouvons-nous espérer ? », Bulletin du CPE, Genève, mai 2000.

² Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

Ce n'est pas un hasard si, en réfléchissant au projet dont nous parlons ici, c'est le terme d'« espace » qui s'est imposé. Ce qui menace nos cultes est à l'image de ce qui menace nos vies, c'est du trop. Un trop-plein de mots, un trop-plein de paroles qui submergent plutôt qu'ils ne font vivre. Et j'entends bien sous l'essoufflement général (car il est aussi le mien !), ce besoin de faire halte et de renouer dans le silence avec une Présence qui vient restaurer notre élan profond et nous rendre la capacité de choisir plutôt que de subir nos existences.

L'Espace, c'est bien sûr, celui de notre petite chapelle qui a été de tout temps un lieu ouvert, où les gens passent pour se recueillir. Il reste ouvert nuit et jour et le vendredi, nous l'habitons à notre manière en l'habillant d'une façon à la fois sobre et chaleureuse.

L'Espace, c'est aussi ce temps pris dans le temps de notre semaine, ce rendez-vous du vendredi qui coïncide d'ailleurs avec l'entrée dans le sabbat. Quatre d'entre nous ont chaque fois une tâche particulière : deux animent l'office, un autre est chantre (il conduit la psalmodie du psaume et les chants) et un dernier joue d'un instrument (flûte, violon ou cithare).

L'Espace, c'est encore ce lieu intérieur que nous essayons d'ouvrir à l'accueil des autres et du Tout-Autre dont le Christ nous révèle le visage.

Nous soignons l'accueil à la porte de la chapelle, de manière à ce que ceux et celles qui ont fait le pas de venir jusque-là se sentent très vite « à la maison ».

L'Espace se veut un lieu ouvert à tous, dans la plus grande liberté. Un lieu que des chrétiens habitent certes, mais où il n'est pas nécessaire d'être chrétien pour entrer.

« la particularité de notre office est certainement le silence de 20 minutes qui suit la lecture et dans lequel s'opère le mystérieux travail de la Parole en nous »

Concernant l'accueil du Tout-Autre, nous avons parlé avant tout sur la sobriété liturgique qui doit disposer à l'écoute de la Parole qui vibre sous le texte de l'Écriture. Après une courte invocation et un

chant, vient le psaume psalmodié, suivi d'un autre chant, puis de la lecture du jour. La particularité de notre office est certainement le **silence** de 20 minutes qui suit la lecture et dans lequel s'opère le mystérieux travail de la Parole en nous. Quelque chose de ce travail s'exprime à chaque fois dans la prière de louange et d'intercession qui vient clore l'office avec un dernier chant et une bénédiction. Mais cette prière ne naît pas forcément dans la spontanéité du vendredi. Elle peut avoir mûri pendant la semaine, dans les temps quotidiens de prière où les membres de l'équipe méditent les textes de l'office.

L'Espace, c'est enfin un projet toujours en mouvement et en chantier, celui de rendre visible au cœur de la ville, une petite communauté priante qui soit un lieu de respiration et de ressourcement pour tous ceux et celles qui ont besoin de renouer avec la racine vive de leur foi.

Il nous a semblé très important au départ d'offrir un lieu où quelque chose respirait déjà, où le silence était déjà vécu et porté par un certain nombre de personnes, comme dans les communautés monastiques qui sont toujours « déjà là », à l'image de Dieu toujours « déjà là » dans nos vies et dans l'histoire. C'est pourquoi nous n'avons pas tout de suite ouvert l'Espace au public, mais nous avons pris quatre mois pour rendre ce lieu habitable en nous exerçant nous-mêmes au silence et à la méditation.

Depuis que nous avons commencé notre aventure, nous n'avons pas arrêté de travailler sur le déroulement de l'office, en tenant compte des remarques des uns et des autres, visiteurs y compris. Tout est toujours ouvert, y compris le groupe de soutien qui est toujours prêt à accueillir de nouveaux membres. Nous craignons plus que tout le ghetto et les liens fusionnels ; ce que nous savons les uns des autres tient à la liberté de ce que chacun veut bien partager. Mais nos liens sont avant tout d'ordre « spirituel », au sens propre, c'est-à-dire que, comme le disait Madeleine, « le lien est vraiment le Christ lui-même ». Nous vivons ensemble de Cebu qui nous fait vivre.

Ce qui me frappe, c'est que nous sommes devenus « communauté » malgré nous. Malgré nous, parce que le projet a toujours été d'offrir avant tout un Espace de prière et non de former un groupe de partage où l'on vient se faire du bien. Et c'est dans ce service commun, tourné vers plus que nous-mêmes, que nous nous découvrons aujourd'hui liés (mais pas attachés !) par des liens bien plus forts que nous l'imaginions.

Ce que je relèverai encore, c'est que cet engagement représente pour chacun d'entre nous, **une vraie joie** et non pas une contrainte, malgré les charges professionnelles que nous assumons tous.

**« L'Espace nous tient et
nous le tenons ! »**

Plusieurs l'ont dit : très souvent, dans les activités d'Église, on se sent un peu obligé, on fait souvent les choses par culpabilité. Or, j'ai pu vérifier lors de notre dernière retraite à quel point il en va autrement dans ce groupe.

Quelque chose de vital a lieu là, ce dont témoignait l'une d'entre nous, quand elle disait : « L'Espace nous tient et nous le tenons ! ». C'est avant tout parce qu'un Autre nous tient, que nous pouvons tenir les projets qu'il nous demande de tenir. Et cela me fait penser à ce mot sur l'oraison : « Faire oraison, c'est faire l'expérience que Dieu t'échappe toujours, mais que toi tu lui échappes de moins en moins » (A.-M. Besnard).

« C'est un nouveau chemin spirituel pour nous laïcs », disait un autre. Et je crois effectivement que quand on réveille la bonne fibre, alors des charismes insoupçonnés se révèlent aussi et que l'Église devient vraiment une affaire communautaire, et non plus seulement le dada des ministres. J'aime pour ma part me tenir là dans ce rôle d'accoucheuse des charismes et je ne peux que rendre grâce de toute cette vie que je vois tout à coup vibrer.

J'aimerais souligner encore l'aspect de la **fidélité** et de la **persévérance**. Il me semble vital d'offrir aujourd'hui dans nos Églises, à côté des multiples propositions de séminaires et de sessions de formation, des **lieux-repères**, des lieux forts, dont on sait qu'ils sont là et qu'on peut venir y aborder quand les vagues du dehors se font trop menaçantes. En un temps où l'on restructure et fusionne à tour de bras, où les ministères se font régionaux et où les ministres vivent un éparpillement coûteux, je crois beaucoup à des petites communautés vivantes et gardiennes d'une « spiritualité prophétique » pour citer H. Mottu qui souligne aussi qu'aujourd'hui « le religieux se porte bien, mais le lien spirituel manque »³. Or, pour nourrir ce lien spirituel, je crois beaucoup à un engagement dans la durée et à des lieux d'Église variés et typés, habités par des visages que l'on peut identifier et reconnaître.

Et en guise de conclusion, j'aimerais partager avec vous ces quelques mots de Moltmann (in *L'Église dans la force de l'Esprit*), citant lui-même R. Schütz,

³ Henry MOTTU, *Le geste prophétique*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 254.

pour rappeler que la dimension priante du témoignage de l'Église n'est jamais un but en soi : « La prière n'est pas un moyen de se donner la paix intérieure, ni une fuite religieuse hors du monde. Elle est comprise messianiquement. "La prière est d'abord une attente. Elle est de laisser monter en soi le « Viens, Seigneur ! » de l'Apocalypse. Viens pour les hommes ! Viens pour nous tous ! Viens pour moi-même !" ».

C'est ce « Maranatha », ce « Viens, Seigneur Jésus ! » (1 Corinthiens 16, 22 ; Apocalypse 22, 20) qui seul sauvera le monde de ses démons.

Voilà notre raison d'espérer ! Celle qui prend le pas sur toutes nos bonnes raisons de désespérer... de l'Église et de l'histoire !

ESPACE DE PRIÈRE DE CHAMPEL, UN TÉMOIGNAGE

*Madeleine REVERDIN,
psychothérapeute*

C'est peu de temps après que l'Espace de Prière de Champel fut mis sur pied que je rejoignis l'équipe de soutien. À vrai dire ma décision de rejoindre cette équipe ne fut pas le fruit d'une décision très élaborée. Après avoir assisté en « invitée » à une de leurs réunions, je me suis retrouvée sur la liste des responsables. J'ai pris cela comme un signe et n'ai jamais regretté d'avoir été ainsi invitée à me joindre à eux.

À cette époque, je cherchais à retrouver un peu mes racines tant géographiques que spirituelles, pour ne pas dire personnelles. J'avais derrière moi un long périple à travers la méditation et l'animation de séminaires de méditation sur la question « Qui suis-je ? » issus aussi de la tradition zen. Si toute cette démarche m'a beaucoup apporté, je me sentais un peu en exil de ma culture, de ma religion, de ma maison tout simplement. Et l'Espace de prière m'a permis de redécouvrir ma foi en Christ, de trouver un lieu d'écoute et de silence, une communauté avec qui partager mon cheminement et un appel à aller toujours de l'avant.

L'Espace n'est pas né en un jour. Après la constitution de l'équipe de soutien et la précision des objectifs de l'Espace, il y eut l'aménagement du lieu, j'aimerais dire l'appropriation du lieu. Tous nous devons apprendre à habiter la chapelle et à la faire nôtre. Au début l'aménagement était un peu

**« tous nous devons
apprendre à habiter la
chapelle et à la faire
nôtre »**

chaotique. Des chaises et des bancs de prière se chevauchaient si j'ose dire et le centre de la chapelle n'était pas accessible à tous. Petit à petit nous avons trouvé une harmonie dans l'aménagement de ce lieu. Un grand tapis au centre, symbole du vide ou du silence, une icône, une bible, une bougie et quelques fleurs sur l'autel. Autour du tapis, des petits bancs de prières forment un cercle et derrière ceux-ci une rangée de chaises disposées en cercle accueillent les visiteurs de l'Espace. La possibilité de pouvoir s'agenouiller sur un banc de prière, usage peu répandu dans notre tradition protestante, permet pour certains un recueillement différent de la position assise, où le corps reflète le désir de celui qui prie de se rassembler au cœur de lui-même dans cette écoute de la Parole. C'en est ainsi pour moi, comme si assise je me sens trop loin du sol pour trouver mon enracinement dans l'écoute du Christ. Mais cela est chose fort

personnelle et l'important est que tous les visiteurs de l'Espace puissent vivre ce temps au plus près de leur être.

Ce fut un moment d'intense émotion lorsque pour la première fois nous avons trouvé l'aménagement que nous désirions dans l'Espace – celui que je

**« j'ai senti une
réconciliation en moi »**

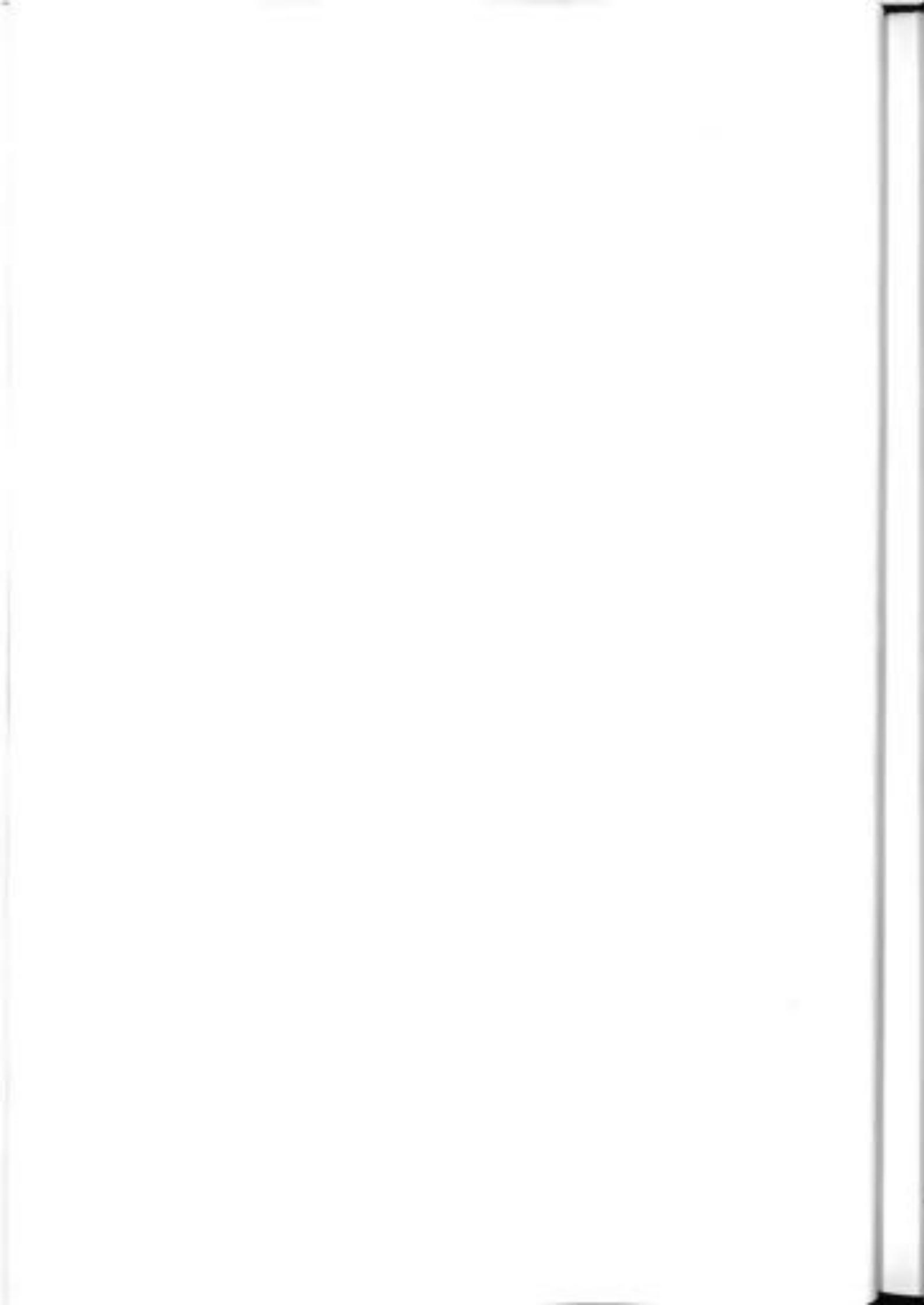
viens de vous décrire – et que j'ai vu ces petits bancs, si présents dans la méditation zen, installés dans la maison du Christ. J'ai senti une réconciliation en moi.

Si je parle aussi longuement de l'aménagement intérieur de la chapelle c'est pour dire que l'Espace est un chemin et non pas une institution dans le sens de quelque chose d'installé. Nous marchons sur ce chemin et nous sommes en permanence à l'écoute de nos faiblesses et de nos besoins, de ce que nous pourrions améliorer. À l'image du Souffle qui nous traverse, l'Espace est une respiration et comme la vie en nous il est à la fois fort et fragile. Fort car je crois que les membres de notre équipe sont réellement engagés dans ce désir de faire vivre ce lieu et fragile car comme dans toute équipe humaine il y a les temps de maladie, de deuil ou autres qui font que par moments les forces de l'équipe se font plus rares. Et pourtant pas un vendredi depuis quatre ans l'Espace n'a manqué à l'appel et je crois que cela vaut la peine de le dire non pas pour s'en faire une gloire mais pour reconnaître que le Christ nous a aidés dans ce cheminement en donnant la force aux responsables de répondre à l'appel qui leur a été fait. Chaque vendredi, quatre personnes sont responsables de l'animation de l'Espace, deux officiants et deux musiciens (un chantre et un musicien), quatre sur une équipe de quinze c'est beaucoup si on tient compte des absences inévitables.

Si nous donnons beaucoup pour l'Espace, nous recevons encore plus. C'est mon expérience et ce n'est pas que la mienne. Nous offrons nos présences et notre engagement à méditer pendant la semaine les textes lus le vendredi soir. Il est très important que ces textes aient été portés pendant la semaine, cela leur donne une force particulière et ils sont lus en quelque sorte habités par la présence du Christ. C'est en tous les cas ce vers quoi nous tendons... L'assemblée le sent et cela se remarque à travers la qualité du silence qui est au cœur de l'Espace. Notre lecture et notre écoute des textes n'a rien d'un savoir, mais tente d'être une écoute personnalisée. Qu'est-ce que la Parole vient me dire à moi ? qu'est-ce que Dieu me dit à moi ? C'est ainsi que les textes de la Bible sont devenus pour beaucoup des textes vivants et actuels. Un certain nombre des membres de l'équipe de soutien ont eu envie d'approfondir leur vie spirituelle en participant à des retraites. L'Espace est non seulement un lieu de recueillement, il peut être aussi un tremplin vers encore plus de Présence.

On ne peut pas parler de l'Espace et de son équipe de soutien sans souligner l'aspect de communauté que nous y vivons. Communauté modeste sans autre règle que notre engagement à la méditation des textes et à être présents les vendredi soir, mais communauté tout de même. La communauté est par définition quelque chose qui met des personnes en communion. Notre envie commune d'offrir aux autres et à nous-mêmes ce lieu de silence, d'écoute de la Parole et de prière tisse non seulement un lien entre nous de responsabilité et d'amitié, mais avant tout un lien constitué par la présence du Christ entre

nous. Le lien est vraiment le Christ lui-même. Le Christ est ce « entre » nous. C'est une façon d'être reliés les uns aux autres qui place d'emblée notre quête de la Parole au centre de notre « être ensemble ». Cela nous protège d'un être ensemble un peu affectif et fusionnel, car la présence du troisième est toujours là dans la présence du Christ et notre désir de le servir.



LUCAS ET LES CATHÉDRALES

Jean-Paul COMTESSE,
écrivain à Bevaix

Lucas s'interroge sur la présence des cathédrales à la surface de ce bas monde. En sommes-nous réduits, se dit-il, à chercher Dieu dans les églises comme s'il était plutôt là qu'ailleurs ? Et de songer à Jacob sous la voûte étoilée, ayant fait d'une pierre son oreiller et rêvant d'une échelle.

Au culte du dimanche, Lucas est parfois gêné par le prédicateur tellement directif dans ses prières publiques : « Donne-nous..., fais que..., viens en aide... pense à... soulage... ». À se demander si, selon un tel discours, on ne s'adresse pas à Dieu le Père comme étant le fils de l'homme. Un certain penchant à inverser les rôles ! Contrarié aussi, Lucas, par cette manière de dire « Amen » du haut de la chaire et de façon péremptoire, afin que Dieu comprenne bien que la conversation est terminée – ainsi qu'on dit « Au revoir » en bouclant le téléphone. Autre sujet d'irritation : avant-hier, ces trois vieilles dévotes restées assises pendant les psaumes ; sans doute à leur avis trop percluses pour se tenir debout en loquant l'Éternel.

Lucas voudrait être un témoin qui, visage ouvert et découvert, à travers tous les fracas, adore profondément et glorifie avec humilité la grâce divine. Dans ce sens, la présence des cathédrales, édifices à la fois massifs et élancés, lui parle mystérieusement. Flèches pointées vers le firmament, allégorie d'un dialogue sublime. Contraste évident des lourds contreforts, des arcs-boutants, en regard des frises dorées par le soleil du soir. Les vitraux sont opaques quand on les regarde de l'extérieur.

« Lucas voudrait être un témoin qui, visage ouvert et découvert, à travers tous les fracas, adore profondément et glorifie avec humilité la grâce divine »

Le doute ? Les va-et-vient du doute, « cent pas sans nombre dans la pénombre »¹. Thomas ne fut probablement pas le premier à douter. La révolte ? Dieu a toujours raison de nos vies lit-on quelque part. Non, il n'a pas toujours raison comme on le voudrait. Il a toujours le dernier mot, faut pas confondre. La foi ? Croire, croire absolument que Son règne viendra ; aucun

¹ Ce texte n'a pas été présenté durant le colloque.

² Samuel BECKET, *Moi ou, mal dit*.

sceptique n'a jamais assisté à un miracle. Naïveté ? la naïveté, vécue comme une vertu empreinte de confiance et de sincérité, serait alors la sœur aînée de l'espérance.

Et Lucas observe les gens déambuler dans la rue, traverser de biais le parvis : regard au sol, muets, hermétiques. Est-ce cela qu'annonçait le Christ : « S'ils se taisent, les pierres parleront » ?

Alors Lucas retira ses sandales, les abandonna sur une marche et, pèlerin déchaussé, entra dans la cathédrale pour prier.

CERTAINS L'AIMENT SHOW

*Fabrice DEMARLE, pasteur à Cortaillod
et Jean-Pierre ROTH, pasteur à Bevaix*

1. Historique

En 1992, une nouvelle équipe de pasteurs est installée dans la région de Boudry-ouest sur le littoral neuchâtelois. Le catéchisme traditionnel et paroissial est à ce moment visité par un souffle nouveau. Une volonté se dégage pour travailler en équipe et proposer aux quatre paroisses un catéchisme régional. Dans le feu de ce renouveau, la proposition est faite d'offrir aux futurs catéchumènes un choix entre deux catéchismes. Le premier sur deux mois avec les vacances d'automne comprises porte le label : « Meurtre à Jérusalem ». C'est un grand jeu de rôle qui conduit les catéchumènes dans une enquête des services secrets sur le meurtre du Christ. Chaque opération porte un titre (par exemple « opération Shylock »). La deuxième proposition de catéchisme est un catéchisme à la carte qui s'étend sur toute l'année pour finir par un camp à l'Ascension et le culte de fête du catéchisme à Pentecôte.

C'est dans la dynamique de cette nouvelle manière de pratiquer le catéchisme que les cultes traditionnels de confirmation et de première communion en ont pris un coup. La qualité du travail en équipe, l'innovation en matière d'approche des thèmes théologiques liés au catéchisme, ne pouvait que conditionner la forme du culte de fin de catéchisme. Premièrement vu le nombre de catéchumènes (30-70), il n'était plus possible de faire ce culte dans une église paroissiale. Deuxièmement, une grande salle villageoise (Cort'Agora à Cortaillod) allait devenir très tôt la cathédrale de ces fêtes de fin de catéchisme.

Au niveau du contenu de ces cultes, nous avons très vite fait un lien avec les thèmes des camps qui précédaient la fête de fin du catéchisme. C'est pourquoi chaque culte avait son titre de présentation. Quelques exemples pris dans l'histoire de ce catéchisme : *Itinéraire d'un vagabond*

inspiré (94), Coup de théâtre en Palestine (96), Vraiment cet homme était le film de Dieu (99), et en 2000 : Dieu met les pieds dans le plat.

**« un lieu dont l'espace
allait être mis à part,
sanctifié pour utiliser
un vocable
ecclésiastique »**

En entrant dans un univers populaire, une grande salle de spectacle, il nous était demandé de créer non seulement l'événement culturel, mais encore une atmosphère, un lieu dont l'espace allait être mis à part, sanctifié pour utiliser un vocable ecclésiastique. Nous pouvons souligner l'avantage d'une telle démarche sur deux plans en tout cas. Le premier c'est que la participation des catéchumènes allait désormais dépasser le simple verset biblique ou chœur parlé. On pouvait dès lors leur permettre d'intervenir dans une mise en scène plus approfondie au niveau du développement d'un thème théologique. Le deuxième plan est celui de l'assemblée, entre 500 et 1000 personnes. Il nous était demandé de reconsidérer leur participation à l'événement. Si la formule est loin d'être parfaite, nous avons travaillé les questions du placement des paroissiens, de leur participation chantée ou antiphonée et le partage de la sainte cène dans l'assemblée.

Si une telle manière d'envisager le culte de fête du catéchisme ne s'est pas mise en place sans critiques et débats, il a, aujourd'hui, une histoire qui lui donne une place importante dans le contexte à la fois culturel et événementiel de la région de Boudry-ouest. Ce n'est plus un culte de confirmation, ni un culte de communion, mais un culte de *fête de catéchisme*, de bénédiction afin que les catéchumènes se lancent dans l'âge adulte de la quête du sens spirituel et chrétien avec le soutien de Dieu.

2. Thèses de débat

a) Analyse générale

La question du public, ou plus précisément du public cible, doit être posée pour chaque culte, mais plus particulièrement encore lorsque le culte touche un public qui dépasse les fidèles ou habitués.

« la question du public, ou plus précisément du public cible, doit être posée pour chaque culte »

L'objectif premier n'est pas de fidéliser un nouveau

public par une offre adaptée à ses besoins. Il y aurait là un risque de trahir la mission de l'Église, de ne faire que répondre à une attente, de devenir ce que l'Église est déjà souvent : prestataire de folklore religieux.

Si la question du public cible est centrale, c'est justement pour remplir au mieux la mission de l'Église : **annoncer l'Évangile libérateur par la parole et par les actes**. On sait bien que la Parole porteuse de sens n'est pas celle qui est dite mais celle qui est entendue, reçue, et même digérée. La parole qui remue, qui résonne, qui parfois laisse un peu sonné.

Lorsque nous préparons un culte de fête de catéchisme, notre travail se base sur ces deux premières thèses :

Thèse 1 : Lors de la préparation d'un culte de fin de catéchisme, une analyse du public cible est indispensable.

Thèse 2 : *Le langage, les images et les symboles doivent être adaptés aux différents publics afin que l'Évangile garde sa pertinence et demeure vivant pour le plus grand nombre de participants.*

Un travail d'analyse du public, et d'adaptation non seulement du langage mais de l'ensemble des codes et des repères qui constituent le culte.

Il nous faut ouvrir un maximum de portes pour que le public entre dans le culte et y découvre un Évangile bien plus surprenant que ce qu'il s'attendait à ne pas écouter.

Tout le travail consiste à laisser surgir l'Évangile, une parole pleine de sens et de promesses, de **laisser surgir l'Évangile là où on l'attend le moins : dans le quotidien**, le profane, ce qui fait l'épaisseur de nos existences.

b) Culte-événement

Thèse 3 : *Le culte de fin de catéchisme est un événement. Il est l'aboutissement d'une expérience vécue par les catéchumènes et la réponse à une attente des familles et des paroissiens.*

Tout culte est un événement au sens où il prend une importance pour celui ou celle qui y participe. Mais, dans le cadre de celui de fin de catéchisme, il est doublement événementiel. D'une part pour les catéchumènes, il est l'aboutissement d'une année de catéchisme et d'autre part pour leurs parents et familles, il est un dimanche extraordinaire dont le culte est le fondement de leur fête.

Il est clair que l'événement d'un tel culte se distingue de l'événement d'un culte ordinaire. Le public n'est pas le même. Ni les catéchumènes ni leurs parents, en grande majorité, ne fréquentent le culte dominical. D'où la nécessité de notre attention au public cible et à son langage.

Un des enjeux de cet événement est bien celui de l'empreinte spirituelle que l'on va laisser chez les catéchumènes comme chez leurs parents. D'où notre souci de cohérence avec le style de catéchisme que l'on donne tout au long de l'année. Faire du culte un événement en rupture avec ce qu'ils ont vécu dans leur catéchisme, ce serait

en quelque sorte les faire entrer dans un univers qui leur est totalement étranger. La fréquentation des cultes ordinaires durant l'année ne leur étant pas demandée et étant quasiment nulle, nous sommes soucieux de ne pas les faire tomber lors de « leur » culte dans cet univers.

Quant aux parents dont la plupart viennent pour la première fois de l'année à un culte, notre souci est avant tout de les étonner ; de leur faire comprendre que l'Église n'est pas toujours à la traîne. Qu'elle est capable d'adapter son langage tout en restant convaincue qu'elle a un message évangélique, pour ne pas dire subversif, à proclamer par rapport aux valeurs qu'un tel type d'assemblée véhicule.

« un des enjeux de cet événement est bien celui de l'empreinte spirituelle que l'on va laisser chez les catéchumènes comme chez leurs parents »

Thèse 4 : *Pour les familles des catéchumènes, ce dimanche est une journée de fête. Le culte doit constituer le fondement spirituel et la dynamique de cette fête.*

Mais nous ne devons pas moins tenir compte de la dimension festive de cet événement. Il nous semble plus important, dans le contexte actuel du religieux où les offres sont multiples, d'être attentifs au fait que les parents et les familles cherchent une justification spirituelle à leur occasion de faire la fête plutôt qu'un moment de recueillement ou d'édification. Consciemment ou non, pour les participants à une fête quelle qu'elle soit, si elle n'a pas un enracinement rituel et spirituel, elle perd de son authenticité et de sa ferveur. Ce qui nous conduit à faire attention de ne pas nous mettre les parents et familles à dos lors d'un tel culte afin d'éviter d'être contre-productif au niveau de notre message et d'un témoignage spécifiquement chrétien.

Permettre aux parents et catéchumènes, suite au culte, de se retrouver dans un cadre festif où l'Église garde une place de marque plutôt qu'elle ne tombe dans l'indifférence générale ou ne soit réduite à n'être qu'un bon prétexte pour faire la fête, est un des enjeux de cette nouvelle manière d'envisager les cultes de fin de catéchisme.

Thèse 5 : *Le public est composé essentiellement de familles qui ont un lien ténu avec l'Église et une faible socialisation religieuse. Ce public attend de l'Église une prestation (mise en valeur de leurs enfants, ritualisation religieuse de la sortie de leur puberté). Il ne peut toutefois entrer immédiatement en dialogue avec la pertinence de son message.*

Indépendamment de ce type particulier de culte, nous savons que même pour un culte classique de fin de catéchisme ou de première communion, la grande majorité des fidèles du culte dominical ne sont pas là. À plus forte raison, nous devons nous adresser d'abord à ce public de faible socialisation religieuse.

Même si leur attitude face à l'Église en général est plutôt molle et assez éloignée de leurs soucis quotidiens et de leurs projets de vie, cela n'empêche pas que dans leur inconscient collectif réside une part de religieux qui souvent resurgit lors de ces événements de rituel de passage. Nous le savons tous, quand ces surgissements du religieux réapparaissent, ceux qui les vivent sont très exigeants à l'égard de l'institution ou de l'organe qui les dispensent. C'est une observation que l'on peut faire pour les actes ecclésiastiques en général.

« nous ne croyons pas que la notion de rite de passage soit caduque »

Dans le cadre du catéchisme et de l'acte final (le culte) qui signe le bon d'entrée dans une vie adulte au niveau spirituel pour les catéchumènes, nous ne croyons pas que la notion de rite de passage soit caduque. Elle s'inscrit

au niveau spirituel dans un terreau existentiel plus flou, moins typé qu'il ne l'était avant « Mai 68 ». Ce qui nous amène avant tout à tenir compte de l'élément religieux incontournable de la condition humaine plutôt que d'un enseignement chrétien et catéchétique rigoureux qu'auraient reçu les catéchumènes ou que posséderaient leurs parents et familles.

Inévitablement si l'on favorise, lors d'un tel culte, le développement théologique, le questionnement spécifiquement chrétien sur la vie et la personne, nous tombons au-dessus de l'assemblée ou du moins, nous risquons

de passer à côté sans les interpeller. C'est la raison pour laquelle la pertinence de notre message n'est pas toujours aussi évidente et que nous travaillons surtout à l'adapter au milieu culturel de l'auditoire. Cela en choisissant des thèmes qui les touchent et qui ne leur sont pas totalement étrangers.

C'est évidemment un travail d'approche et de réflexion très exigeant de notre part. Nous ne partons quasiment jamais d'un texte biblique mais bien plutôt d'une thématique actuelle ou qui est susceptible de toucher d'abord les catéchumènes et ensuite leurs parents. En fait, nous ne voulons pas faire d'entorse au sacro-saint « *sola scriptura* » mais simplement tenter de conduire le public à redécouvrir la Bible. Non plus « en partant de » mais « en allant vers ».

Thèse 6 : *Un des objectifs du culte de fête de fin du catéchisme est un envoi des catéchumènes dans le monde adulte. Il a pour contenu essentiel la bénédiction de Dieu et l'envoi du catéchumène chargé des outils de réflexion et de conscience spirituelle acquis lors de son expérience catéchétique.*

Ce culte dans son sens ecclésiologique recouvre la confirmation et englobe le repas de communion comme acte de décision personnelle du catéchumène qui vient confirmer son baptême.

Très tôt nous avons reconsidéré la question de la confirmation et de la première communion. À notre avis la confirmation est un pseudo sacrement qui vient se placer entre le baptême et la communion comme une sorte de justificatif du baptême qui n'apporte rien de plus à la fête de fin du catéchisme. Le seul fait de demander au catéchumène d'assumer sa décision de participer au repas du Seigneur confirme son baptême. Quant à la question de la première communion, notre Église réformée évangélique neuchâteloise (EREN) accepte depuis longtemps que les enfants en accord avec les parents accèdent à la cène. Par conséquent la première communion n'est plus applicable d'une manière collective à un moment précis de l'année et de l'adolescence.

Il nous fallait donc trouver un nouveau sens à ce culte de fin de catéchisme. Comme nous l'avons souligné, on ne pouvait pas faire abstraction du rituel de passage. Et très vite nous avons compris que la bénédiction extraordinaire donnée tout particulièrement et exclusivement aux catéchumènes à un certain moment du culte, nous permettait de garder le sens du rituel de passage. Une bénédiction sous forme d'envoi permettant aux catéchumènes de se lancer dans une quête de recherche spirituelle avec les outils critiques qu'ils ont reçus dans leur catéchisme. En un mot de se sentir adultes devant Dieu pour affronter le monde. Ainsi le culte comme un don que l'Église fait aux catéchumènes comme à leurs parents est couronné par un don de Dieu offert à chaque catéchumène, sa bénédiction.

Nous n'avons pas non plus négligé l'aspect nominal de cet événement. C'est pourquoi chaque catéchumène reçoit un cadeau comme sceau de cet événement. Il est fait d'une photo de chacun prise dans un contexte de catéchisme vécu et mis en forme en relation avec le thème du camp et du culte. Un texte poétique l'accompagne et contient le prénom de chaque catéchumène.

« Le seul fait de demander au catéchumène d'assumer sa décision de participer au repas du Seigneur confirme son baptême »

Sa remise est comprise dans le rituel de la bénédiction : une bénédiction de Dieu offerte aux catéchumènes à travers notre passion du culte, c'est le lieu d'une liturgie d'envoi pour eux dans le monde et dans leur avenir.

c) Limites de ce type de culte

Ce type de culte a des limites. Avec le recul, et l'expérience de plusieurs années, nous avons appris à peu à peu doser les composantes de ces célébrations.

Un risque très important et d'oublier que les fidèles ou habitués des cultes traditionnels sont également un public cible important. D'où notre thèse n°7 :

Thèse 7 : *Le culte regroupe d'une part les catéchumènes et leur famille et d'autre part les paroissiens actifs d'une région à plusieurs paroisses. Il est important d'être attentif à la crainte d'une perte d'identité culturelle locale. Le choix d'un seul public cible dans l'assemblée de 500 à 1000 participants est délicat puisqu'il risque toujours d'exclure d'autres publics.*

En idéalisant l'Église, l'équipe de préparation de ces cultes avait imaginé au départ que cette démarche consistant à adapter le langage et les codes du culte à un autre public serait naturellement comprise par les habitués.

C'est oublier que les équipes à l'œuvre dans les paroisses ne sont pas portées spontanément par une communauté de base : le cercle des fidèles n'a pas toujours les outils pour suivre les catéchètes. Ce public a besoin de pouvoir s'identifier à ce qui est vécu, sinon il risque de se désolidariser violemment de la démarche.

Un gros travail d'information et de responsabilisation des paroissiens actifs ou passivement réguliers doit être fait avant toute expérience tournée vers un public cible de distancés. De plus, il faut éviter que les changements de repères et la proclamation de l'Évangile dans un contexte profane puissent être ressentis uniquement comme de la provocation gratuite par les habitués.

La spécificité de nos cultes de fête du catéchisme, qui doivent être conçus et réalisés en une semaine, augmente les risques d'incompréhension réciproque entre l'équipe de préparation et les fidèles désarçonnés.

Thèse 8 : *La mise en place de ce type de culte implique un investissement considérable des ministres et des intervenants. L'impossibilité de faire des*

« la créativité de ceux qui imaginent ce type de culte risque d'ébranler les adeptes d'une liturgie identitaire »

choix à l'avance augmente la difficulté de l'exercice et la créativité de ceux qui imaginent ce type de culte risque d'ébranler les adeptes d'une liturgie identitaire.

D'une part, l'équipe est sur les genoux après une semaine intense tant pour les professionnels que pour les bénévoles : dans ce

contexte, développer une attitude d'arrogance vis-à-vis de ces ingrats qui n'y comprennent rien est facile ; d'autre part, le travail d'information et d'accompagnement des communautés locales est parfois négligé, mais il peut se faire durant l'année lorsque ce genre de culte devient une coutume.

Les deux informations les plus importantes à faire passer chez les fidèles des paroisses sont :

1. La nécessité d'une diversité de cultes adaptés aux différents publics.
2. La nécessaire solidarité entre des membres différents d'une même communauté pour remplir au mieux leur mission, ensemble.

3. Les expériences radiodiffusées : exercice sur un autre public cible

Afin de rendre plus concrètes nos thèses adaptées à un public cible de fête de catéchisme, nous voulons vous donner un exemple d'un autre type de culte auquel nous avons réfléchi et que nous avons célébré sur les mêmes bases : il s'agit d'une série de cultes radio sur le thème de « Techno-Gospel-Hip-Hop : d'où me vient ma valeur ? ».

Nous avons commencé par l'analyse du public cible. Nous en avons dégagé trois niveaux :

1. Les participants présents de corps au culte
2. Les auditrices et auditeurs habitués des cultes radios
3. Les auditeurs occasionnels et distraits de la radio

Nous avons choisi de responsabiliser les fidèles présents ces trois matins en leur expliquant qu'ils seraient véritablement co-célébrants, en les « coachant » pour qu'ils se sentent à l'aise.

Nous avons délibérément choisi de faire des auditeurs occasionnels notre public cible principal pour qu'ils puissent être eux aussi touchés par une parole d'Évangile. Afin de tirer l'oreille de ceux qui prennent leur bain, conduisent leur voiture ou font la cuisine, nous avons choisi un thème musical qui rompt avec la texture des cultes traditionnels, des prises de parole en dialogue pour donner un rythme plus radiophonique ; nous avons remplacé l'orgue par des CD et les cantiques par des dialogues afin d'assurer une cohérence entre le thème et la liturgie.

« faire des auditeurs occasionnels notre public cible principal »

Ce choix d'adapter pour une fois le langage et la forme d'un culte radio à un autre public que des personnes âgées ou des malades a placé les habitués dans une situation qui a donné lieu à deux types de réaction : le rejet massif (ce n'est pas un culte mais la fantaisie de quelques pasteurs qui ne sont absolument pas représentatifs de la majorité des paroissiens) ou la curiosité (cette vieille dame qui a été prise par cette musique qu'elle croyait détester et a découvert un message profond et authentique).

Pour ce public, il est nécessaire d'expliquer la démarche avant, pendant et de lui répondre après, s'il réagit, afin qu'il ne se sente pas sacrifié mais partie prenante d'un effort d'évangélisation dont il est également responsable.

Conclusion

Notre présentation est donc un appel à soigner le maximum de publics cible, et à développer une diversité de cultes adaptés à ces publics, cultes qui rejoignent la population dans son quotidien.

Il y a là une prise de risque, risque de ne toucher personne, de passer à côté ; risque de blesser, de heurter d'autres sensibilités ; risque de ne recevoir en récompense de tous ces efforts qu'une bonne dose d'incompréhension ; mais le risque aussi de toucher juste, de croire à une dynamique du culte.

Mais nous croyons que le culte ne reste vivant pour le grand nombre que si justement il a des enjeux et qu'il est risqué.

Et alors, puisque les gens ne vont plus au culte, peut-être que ce sera le culte qui ira à eux.

PLAIDOYER POUR UN CULTÉ TRADITIONNEL¹

Hugues SCHEURER

Professeur d'histoire à Neuchâtel

Appartenant par tradition à une famille calviniste j'ai fréquenté, entre l'âge de 15 et 20 ans, la paroisse de mon village. J'ai assisté régulièrement au culte mais différentes raisons, dont une certaine lassitude, m'ont éloigné de l'Église.

J'attache à la prédication un rôle essentiel dans le culte. De la force du verbe du pasteur dépend mon appréciation d'un culte. La prédication doit susciter une réflexion, améliorer notre connaissance de la Bible ou des écrits chrétiens.

Axé sur le sermon, le culte doit comprendre les mêmes éléments, maintenir un rite. Les cultes-spectacles faits à l'occasion de grandes cérémonies (Noël, mariage ou confirmation) sont souvent vides de sens, trop préoccupés qu'ils sont à racoler un public peu enclin à se rendre régulièrement à l'Église. Ce type de culte agace les fidèles sans attirer de nouvelles ouailles. Ceux-là attendent des pasteurs une rigueur et qu'ils défendent en chaire des positions exigeantes. Les messages consensuels et gentillets n'apportent rien. Par ailleurs, je crois qu'il est appréciable pour les fidèles d'avoir toujours le même pasteur comme interlocuteur. Trop de brassage nuit à ma conception du rôle du pasteur, qui, plus que l'église, doit être au centre du village.

L'Église n'a pas à se montrer « cool » dans le contenu de son message ni dans le déroulement du culte. Ainsi j'attache une certaine importance aux cantiques traditionnels et j'apprécie leur présence cyclique. Noël sans « le tronc d'Isaïe » ou Pâques sans « À toi la gloire » me laissent toujours un peu déçu. Des chants, de l'orgue, une lecture de la Bible qui soutienne le sermon, et une fois par mois la Sainte Cène, suffisent à l'édification de ma foi. Je ne crois pas que ce soit à coup de guitare, de scènes de fraternisation demandées par le pasteur, ou de cultes interactifs que l'Église puisse répondre aux besoins des fidèles. Au diable les cultes œcuméniques qui enlèvent tout repère tant aux catholiques qu'aux protestants. Les rapports amicaux et respectueux entre communautés ne

« Noël sans "le tronc d'Isaïe" ou Pâques sans "À toi la gloire" me laissent toujours un peu déçu »

¹ Ce texte n'a pas été présenté durant le colloque.

passent pas par le nivellement des convictions. Au diable aussi les témoignages de missionnaires ou de drogués repentis...

Le travail du pasteur est de répondre aux besoins spirituels des fidèles, de les instruire et non de montrer un spectacle.

Enfin, aspect secondaire, j'évitais de demander l'offrande au cours du culte. Le tronc ou les sachets à la sortie me semblent plus appropriés. La recherche du porte-monnaie se concilie mal avec la quête spirituelle.

À L'ÉCOUTE, OREILLE MÉDIA POUR CULTE PROTESTANT : 3 REMARQUES

*Michel KOCHER,
producteur radio à Lausanne*

Un espace de rencontre original

En comparaison des autres espaces contemporains de rencontre (concert, médias, sport...), le culte devient un espace original. Pour que les ressources dont il est dépositaire se déploient, il doit impérativement valoriser **ses contrastes** (parole - silence ; émotion - réflexion), respecter **des durées** (supportables à l'attention), souligner **ses registres** (faire un geste, écouter, s'exprimer...).

Entendre un parler vrai

La prédication est un moment signifiant du culte quand elle est un parler vrai. « Parler vrai » ne relève, ni du recours à une rhétorique (nécessaire), ni d'une préparation théologique (indispensable), mais d'un « JE » qui donne et assume, publiquement, le caractère unique (vrai = je vous parle) d'une parole. Parler vrai c'est une différence.

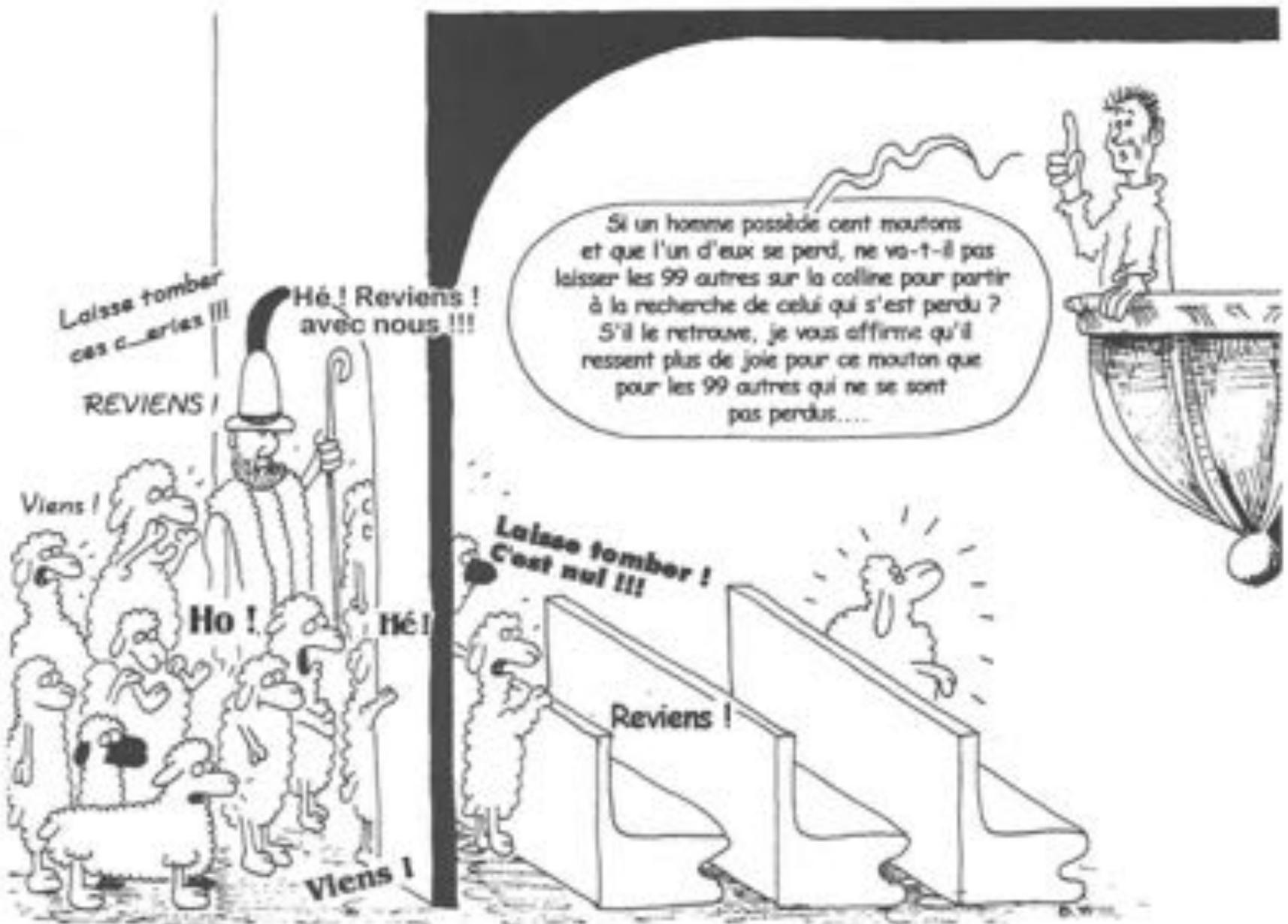
**« la prédication est
un moment signifiant
du culte quand elle
est un parler vrai »**

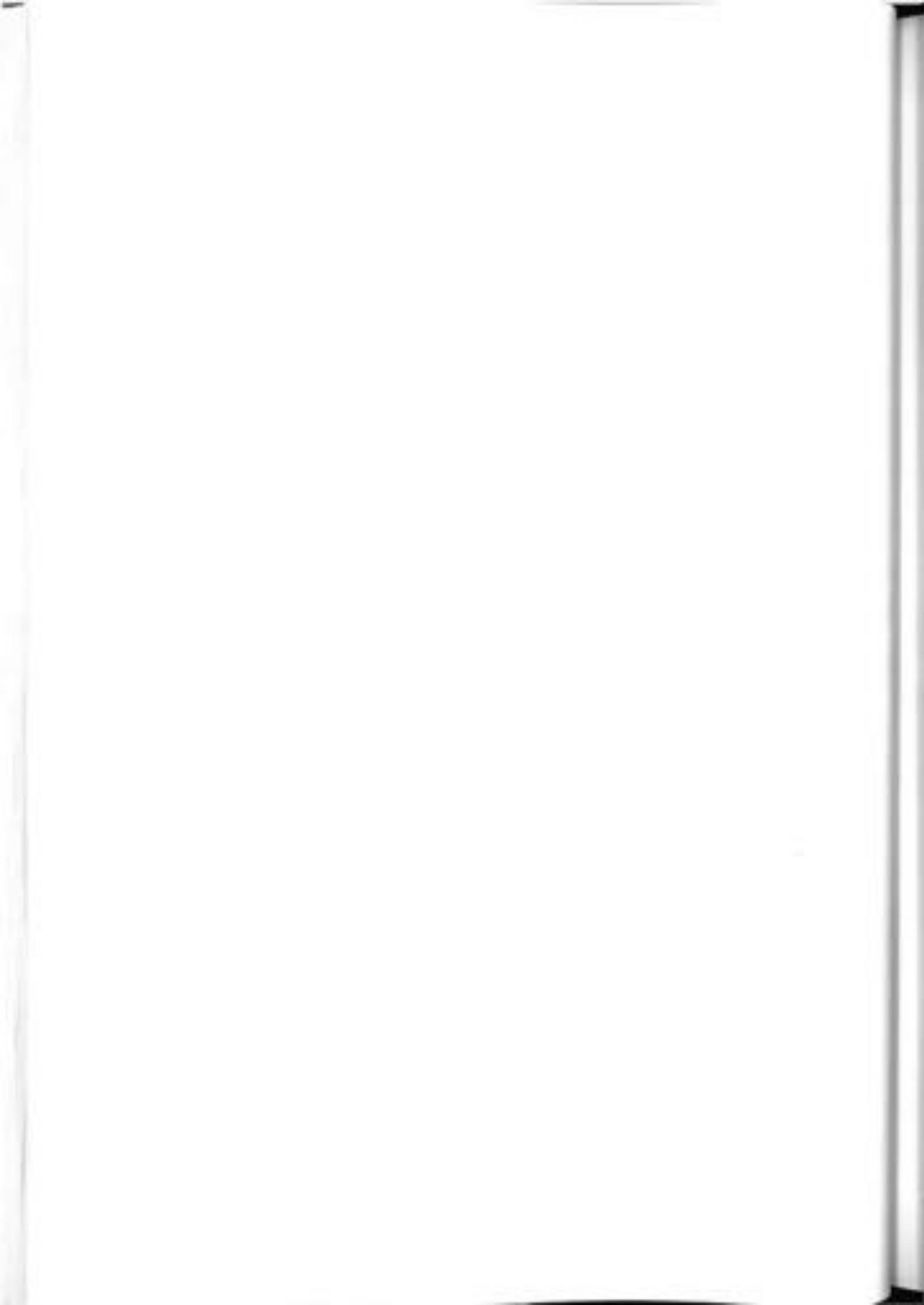
Une médiation communautaire

La médiation fondamentale du culte protestant, celle qui constitue le geste d'adoration, c'est le chant. Confié à toute la communauté, il constitue l'essentiel de sa participation **concrète** (active), **théologique** (l'être ensemble devant Dieu comme être louant) et **corporative** (le chant de l'assemblée comme signature sonore du culte).



Martin Allisson
Étudiant à Neuchâtel





OUVERTURE DU CULTE

*Laurent GAGNEBIN,
professeur à l'Institut Protestant de Théologie,
Faculté de Paris*

1. Le clocher

a) Ouverture

En retenant ici l'exemple du clocher, il s'agit de privilégier un symbole, en sachant bien le caractère très particulier, situé, contextuel, de cet emblème. Le clocher peut exprimer prestige ou domination ; il peut être considéré dans l'ordre d'une signalétique. En tout état de cause, il n'est pas nécessaire et d'aucuns regretteront alors son absence ¹. Le symbole du clocher est celui d'une **ouverture** à une Transcendance ; le clocher pointe vers un ailleurs, un au-delà, un Ciel que certains estiment vide, et pourtant, pour eux aussi, cette présence reste fortement signifiante. Des sociologues de la religion ont vu dans le clocher cette ouverture, cette brèche : il pointe vers quelque chose qui dépasse le monde social et politique ; et cela reste vrai dans nos sociétés laïques pour lesquelles le clocher traduit une tolérance indispensable à une authentique démocratie. Cette référence religieuse donne à une telle société la possibilité de fonder son ordre dans un dépassement et en dehors d'elle. Le clocher devient ainsi la garantie de la « non-clôture du social sur lui-même » ². Le clocher dirait, à sa manière, non à l'enfermement du totalitaire ; il est le refus dans une telle perspective, d'un « fonctionnement unilatéral » ³. Bernard Reymond raconte qu'au début des années 70, dans une France si massivement marquée par la séparation des Églises et de l'État, le Conseil municipal communiste de Romilly-sur-Seine, dans l'Aube, voulait offrir à la paroisse catholique, construisant une église, le clocher ; B. Reymond estime qu'il s'agissait là, pour ce Conseil, du « prestige de

**« le clocher pointe
vers un ailleurs, un
au-delà, un Ciel »**

¹ Cf. par exemple à ce sujet : Bernard REYMOND, *L'architecture religieuse des protestants*, (Pratiques 14), Genève, Labor et Fides, 1996, pp. 214-215, 229-232.

² Jean-Paul WILLAMER, « La religion civile à la française », *Autres Temps*, 1985/6, p. 25 ; voir aussi pp. 23, 28-29.

³ Jean-Claude ESLIN, *Dieu et le pouvoir. Théologie et politique en Occident*, Paris, Seuil, 1999, p. 12.

la localité »⁴. On peut se demander si cette offre précise ne manifestait pas plutôt, surtout pour des communistes, suspects en matière de droits de l'Homme, un souci de tolérance ; il y avait là à marquer visiblement le lien entre démocratie et liberté, au cœur de la cité et de la société. D'ailleurs, on sait bien ce que devient la liberté là où les « clochers » sont interdits. L'histoire des totalitarismes chrétiens (catholiques ou protestants) montre qu'on s'en est toujours pris au clocher (interdit ou avec un usage strictement contrôlé des cloches) des autres. Le clocher pose bien une question d'ouverture ou de fermeture.

b) *Un sens pour tous*

Si le clocher exprime un culte ouvert à tous, croyants ou non, chrétiens ou non, pratiquants ou non, fidèles ou distancés de l'Église, il a aussi un sens, même profond, pour celles et ceux qui ne vont jamais au culte dominical. Là encore, sa symbolique référentielle reste décisive. Je me rappelle ce camp de ski de... 68, où les jeunes me déclarèrent d'emblée qu'ils s'opposaient à tout recueillement, à toute célébration, à tout moment de prière et de méditation. Je leur répondis : « Je ferai des cultes pour que vous puissiez dire : "Je n'y vais pas" ; sinon, où serait votre liberté ? ». On sait ce que représentent pour tous les premiers mots de la constitution suisse : « Au nom du Dieu tout-puissant... ».

c) *Le clocher audibilise et visibilise le culte*

Il s'agit là d'une remarque en marge du sujet concernant l'ouverture du culte, mais elle a quand même son importance. La symbolique du clocher est d'autant plus forte qu'elle se dit à travers l'audible et le visible. Les cloches et leurs sonneries marquent le temps ; elles nous renvoient à tout ce qui, dans le culte, est de l'ordre du **verbum audibile** ; l'histoire du salut se dit là sur le

« les protestants réformés ont tendance à sous-estimer cette dimension visuelle, le verbum visibile »

mode du fugitif, du temps qui passe, de l'événement et d'une précarité. Mais le clocher s'inscrit également dans un espace ; il est de l'ordre du visuel et nous renvoie à tout ce qui, dans le culte, appartient plutôt à une géographie du salut, et cela avec son caractère de fixité,

voire d'institution inamovible. Les protestants réformés ont tendance à sous-estimer cette dimension visuelle, le **verbum visibile**, que nous rappelle de manière bienvenue le clocher. L'Incarnation a eu lieu dans le temps et dans l'espace. Jésus ne fut pas une parole en l'air ou un ectoplasme ! N'y a-t-il pas chez Calvin quelque chose parfois, de plus néo-platonicien que proprement biblique⁵ ?

Il me semble très beau et hautement expressif qu'un recueil de cantiques se soit intitulé **Vitraill**. Quelle vérité paradoxale et juste !

⁴ Bernard REYBOND, *L'architecture religieuse des protestants*, (Pratiques 14), Genève, Labor et Fides, 1996, p. 234.

⁵ Cf. à ce sujet Jean BOISSET, *Calvin*, (Philosophe de tous les temps 12), Paris, Seghers, 1964, plus particulièrement le ch. VII : « Calvin et le platonisme renaissant au XVI^e s. », pp. 106-120.

2. Trait d'union

a) Question de ponctuation

Les remarques suivantes veulent parler de l'ouverture du culte de manière très différente. On peut désigner le culte par des signes de ponctuation et se demander lequel est le plus pertinent : le culte comme parenthèse, point d'exclamation ou d'interrogation, point final ou points de suspension. Chacune de ces appellations a sa part de vérité. Mais le culte n'est-il pas, fondamentalement, un trait d'union ? C'est là une forte définition, traduisant un aspect profond du culte authentique.

Le culte comme trait d'union dit l'ouverture de l'Église au monde, sans, bien entendu, accepter une partition qui serait celle du sacré et du profane, ni celle qui opposerait les purs, les

sauvés à un monde diabolique et de perdition. « Dieu peut nous parler par un athée ou un païen, et nous faire comprendre par ce moyen que la frontière entre l'Église et le monde profane passe toujours ailleurs que nous ne l'avions cru »⁶. Le clocher, d'ailleurs, dit aussi quelque chose de ce trait d'union : extérieur-intérieur, athéisme-christianisme, etc.

Le culte est un trait d'union, comme ouverture à l'univers socio-politique. Il relie un christianisme spirituel et un christianisme social. Wilfred Monod aimait, avec cette dualité, parler d'une fidélité à un **Évangile intégral**. Le « notre Père » et le « notre pain » de l'Oraison dominicale sont inséparables, comme sont solidaires liturgie et diaconie. On pourrait dire que, dans le culte, manifestant ce souci d'ouverture aux autres, au monde et de partage, la cène, l'oraison dominicale, l'intercession, l'offrande et les annonces forment un tout cohérent comme un quintette jouant, chaque instrument à sa manière, la même partition.

b) Trait d'union entre Dieu et les êtres humains

La recomposition (plutôt que le retour) du religieux est marquée par deux caractéristiques : un phénomène de mondialisation du religieux, d'une part, et un phénomène d'individualisation du religieux d'autre part. Ces deux données ne sont contradictoires qu'en apparence : c'est parce que l'offre religieuse diverse est partout et à notre porte, que chacun peut se l'approprier très librement. J'ai pu voir, il y a quelques années, dans la vitrine d'un centre de culture physique, une grande affiche où une femme, tenant des haltères, disait : « J'ai rendez-vous avec moi ». Quelle étrange image du sport ! Certes, si le sport nous confronte à notre endurance, à notre persévérance, à notre courage personnels, il est quand même et surtout un « rendez-vous avec... d'autres » ! Ce sport individualiste que l'on pratique seul ou dans des salles pleines de monde n'est-il pas, de fait, le reflet d'une société très narcissique ? On pourrait très bien

**« le culte n'est-il pas,
fondamentalement, un trait
d'union ? »**

⁶ Karl BARTH, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, 1953, fascicule 1, p. 54.

imaginer une affiche du même type à l'entrée de nos églises et de nos temples ; on y contemplerait une personne à genoux, les mains jointes et déclarant : « J'ai rendez-vous avec moi. » Certes, là encore, la prière a une dimension personnelle, mais le culte n'est-il pas d'abord un « j'ai rendez-vous avec d'autres » ? Une affiche représentant une piété ainsi très individualiste ne choquerait pas vraiment, elle non plus, aujourd'hui. Le religieux porte à l'heure actuelle cette marque nettement individualiste.

Mais l'Évangile ne conduit-il pas à un renversement ? À travers lui, c'est en réalité Dieu qui nous dit : « J'ai rendez-vous avec toi, avec vous. » C'est là l'expression d'une préférence de la grâce. Ici-bas, l'histoire de l'humanité, qui se confond avec celle des religions, nous montre un être humain en quête de la divinité, à la recherche d'un Dieu toujours inaccessible et ineffable. Or l'Évangile bouleverse cette histoire : le véritable chercheur, ce n'est pas l'être humain, c'est Dieu qui nous poursuit dans la quête inlassable de son amour ; le véritable inaccessible, ce n'est pas Dieu, c'est l'être humain qui se dérobe à son amour et à sa volonté.

**« Dieu est le premier
acteur du culte »**

Ainsi, le culte n'est pas d'abord louange de Dieu ; il est d'abord Dieu avec nous, Dieu qui nous appelle et nous convoque. Dieu est le premier acteur du culte. En Jésus-Christ, Dieu nous ré-unit à lui. La grâce traduit ce

trait d'union premier, fondamental et fondateur, cette ouverture de Dieu à l'humain, son accueil, son oui dit à des hommes et à des femmes.

c) Trait d'union entre les humains

Le culte, enfin, est encore l'expression d'un trait d'union entre les êtres humains, d'une ouverture aux autres et vers eux. On n'entre au culte que pour en sortir⁷. L'entrée du culte ne désigne pas que le début du service ; c'est aussi un lieu : l'entrée de l'église ou du temple ; lieu à soigner, aménager, pour qu'il soit accueillant et corresponde bien à un trait d'union où l'on passe des bruits au silence. Pour cette entrée, comme pour le culte tout entier, il sera question d'accès et d'accessibilité. Cette dernière est un des visages de l'ouverture.

Mais l'entrée, c'est aussi la sortie : un même espace ! Le but du culte, dans ce sens-là, c'est bel et bien l'autre. Le culte est ce trait d'union : il me conduit vers l'extérieur, d'où l'importance dans la liturgie, de cet élément qu'est l'envoi, avec toute sa dimension missionnaire. On sait que le mot messe vient du latin *mittere* : envoyer, ce terme correspond donc au renvoi de l'assemblée : « Allez ». Belle et significative étymologie qui voudrait que le culte, en Occident, ait été tout entier désigné par ce qui lui met fin ! Le culte, comme trait d'union ? On pourrait penser à lui, quand Bonhoeffer écrit : « L'au-delà n'est pas ce qui est infiniment loin, mais ce qui est le plus proche »⁸. L'au-delà, c'est le prochain, nous dit le culte comme trait d'union.

⁷ Cf. à ce sujet : R. VOITZEL, *Le culte protestant*, Genève et Paris, Labor et Fides et La Librairie Protestante, 1985, pp. 9-10.

⁸ Dietrich BONHOEFFER, *Résistance et soumission*, Genève, Labor et Fides, 1963, p. 176.

3. « Ouverture »

a) Différentes appellations

1. Dans les appellations données au début du culte, la plus insignifiante est celle qui parle de sa « Première partie » [Liturgie de l'Église réformée de France, 1963, dite « Liturgie verte »] ; ou qui parle de son « Introduction » [Richard Paquier dans son *Traité de liturgie*, de 1954] ; y aurait-il, de manière symétrique, une conclusion du culte ? Quand et où ?
2. Une appellation délicate, pour ne pas dire discutable en perspective réformée, est celle qui intitule le début du culte « préparation » [Église et liturgie, 1931 ; Église évangélique réformée du canton de Vaud, dans sa liturgie de 1991]. La **préparation** n'est pas là le fait de se préparer au culte par le recueillement, la prière, mais bien, pour « Église et liturgie », une préparation à la cène : tout le culte nous y prépare, y compris la lecture de la Bible et la prédication. En ce qui concerne la liturgie vaudoise, ce mot retenu est moins explicite ; peut-être le début du culte est-il désigné ainsi par rapport à la liturgie de la parole et à la Cène. Cela dit, la dernière étape du culte s'appelle la « clôture » ; rien n'est plus contraire à l'esprit du culte que ce mot quasiment synonyme de fermeture ! Il dit le contraire de ce qu'il convient de faire entendre. Oui, il y a, en dehors du culte proprement dit, mais lui appartenant de fait déjà, cette semaine avec cette réflexion spirituelle où l'on se prépare au cœur de notre vie et du monde, au culte ; dans ce sens-là, il y a un culte, qui est toujours un acte... prémédité !
3. Le mot « entrée » est aussi retenu [projet pour une liturgie de l'Église Réformée de France, en 1982], dans cette liturgie de 1982, qui n'est jamais devenue officielle (dite « liturgie orange »), le dernier moment est désigné comme « liturgie de conclusion ». Le terme « conclusion » est-il vraiment heureux et satisfaisant ? Est-il un bon parallèle par rapport à celui d'« entrée » ? On peut en douter. Cette expression de « Liturgie de l'entrée » se retrouve dans la liturgie de 1983, de l'Alliance nationale des Églises luthériennes de France, mais là, comble de malheur, il n'y a ni envoi, ni sortie ! Ce mot « entrée » perd ainsi de sa force et une bonne part de sa puissance évocatrice si positive : l'entrée, en effet, c'est à la fois un début, un espace et un mouvement : on entre dans l'Église et dans le culte. Il y a là une dynamique suggestive.
4. De toutes ces expressions, dont aucune n'est neutre, celle qui nous paraît la meilleure est « ouverture » [Bruno Bürki dans *L'assemblée dominicale*, en 1976 ; Bernard Reymond dans *Liturgies en chantier*, en 1984], mais encore faudrait-il qu'un terme approprié vienne, en fin de parcours liturgique, répondre à cette ouverture et la concrétiser ; or, ce n'est pas le cas. Il semble que l'« ouverture » appelle un « envoi » ultime,

« l'« ouverture » appelle un « envoi » ultime, qui n'est ni une « conclusion », ni une « fin » »

qui n'est ni une « conclusion », ni une « fin », mais ce trait d'union qui relie le culte au monde et à l'actualité ».

Je marque donc là une nette préférence pour ce mot **ouverture** ; il dit l'ouverture à Dieu et aux autres, au monde actuel ; il exprime un accueil, un itinéraire, un cheminement. L'ouverture, c'est aussi et ainsi un esprit d'ouverture. Il y aurait là, d'ailleurs, tant de choses à dire, dans cette perspective, sur ce qu'impliquent vraiment l'expression et l'acte selon lesquels on « ouvre » la Bible !

b) Salutation

Cette **salutation**, à l'aurore du culte, est décisive ; elle va colorer toute la suite du culte. Elle n'a pas à être bâclée, sous prétexte d'improvisation. Elle sera chaleureuse, accueillante ; elle nous est adressée, comme à des êtres tirés de la nuit et de l'anonymat. Elle pourra revêtir un caractère poétique pour exprimer l'inexprimable et parler à notre sensibilité, et non pas seulement à notre intelligence réflexive. Elle pourra signifier une ouverture pour tous, comme ce texte, inspiré d'Antoine de Saint-Exupéry et retenu, sur ma proposition, par la liturgie actuelle de l'Église Réformée de France :

« Père, je suis las des polémiques,
des exclusives, des fanatismes !
je puis entrer chez toi sans m'habiller d'un uniforme,
sans me soumettre à la récitation d'un Credo,
sans renoncer à quoique ce soit de ma patrie intérieure.

Auprès de toi je n'ai pas à me disculper,
je n'ai pas à plaider, je n'ai pas à prouver ;
je trouve la paix.

Au-dessus de mes mots maladroits,
au-dessus des raisonnements qui peuvent me tromper,
tu considères en moi simplement l'homme.
Je te sais gré de me recevoir tel que je suis.
J'ai besoin de toi comme d'un sommet où l'on respire. »

c) Grâce

« le culte est encadré par la grâce »

Il est très important que la grâce divine, d'une manière ou d'une autre, soit proclamée dès l'ouverture de la célébration (« La grâce et la paix vous sont données... ») et que cette même grâce soit encore rappelée, ultime et première, au moment de la prière de bénédiction (« Que

la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ, l'amour de... »). Le culte est ainsi encadré par la grâce. Dans cette manière de voir les choses, il faut bien

» Cf. Laurent GAGNERIN, *Le culte à chœur ouvert*, Genève et Paris, Labor et Fides, et Les Bergers et Les Mages, 1992

comprendre que cette grâce précède la confession du péché ; il conviendrait alors de désigner par « paroles de pardon » et non pas « paroles de grâce », les mots qui suivent cette confession. Il nous plaît que, dans la liturgie actuelle de l'Église réformée de France, tous les différents ordres du service proposés là commencent par un moment intitulé « Proclamation de la grâce de Dieu », moment suivi de l'accueil en tant que tel. Cette grâce est vraiment le signe, la réalité de ce culte faisant retentir, du début à la fin, une vérité du Dieu de Jésus-Christ, où domine l'ouverture et non pas le rejet, la fermeture ; l'espoir là est central : ouverture, réouverture vers un a-venir et avec une promesse.

Il y a là le rappel de ces précédences qui élargissent notre existence et l'entourent merveilleusement, l'enveloppent, l'illuminent : vivre, c'est d'abord recevoir ; aimer, c'est d'abord recevoir. Voilà le message infiniment ouvert et prometteur, débordant, généreux de la grâce. C'est lui qui éclaire le culte et l'ouvre.



« CONFESSER SA MISÈRE : LE TEMPS DE LA PLAINTE »

Lytta BASSET,
professeure à la Faculté de théologie de Lausanne

Dieu n'a pas besoin qu'on lui « rende un culte » ni qu'on lui fasse étalage de culpabilité. Il est frappant de voir le Nouveau Testament utiliser un terme tout à fait profane pour l'investir de la plus profonde signification liturgique : seul concept présenté avec une régularité certaine en matière de culte, le verbe **se réunir, s'assembler**, a permis au nom correspondant « *ekklesia* » de prévaloir pour désigner l'assemblée locale, et particulièrement l'assemblée liturgique, puis l'ensemble des chrétiens.

Le terme sonne moderne : on va volontiers à un rassemblement, un festival ou un rallye. Mais, dans l'Église primitive, peu importait le nombre de personnes rassemblées : « Là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux » (Matthieu 18, 20). Il s'agissait de rejoindre ceux et celles qui y allaient à cause de ce Nom. La motivation commune était le nom d'un disparu présent autrement au travers du lien invisible de l'agapè. C'est pourquoi le Nouveau Testament ne parle pas de pratiquants mais de ceux qui « confessent le Nom ».

Plus précisément, **pour** quoi aller au culte, hier comme aujourd'hui, sinon pour goûter à une vie relationnelle « la plus grande » possible avec Dieu, avec les autres, avec soi-même ? Pour quoi aller au culte sinon pour vivre mieux, l'aspiration des disciples en Matthieu 18, 1 n'étant pas fondamentalement différente de la nôtre aujourd'hui – « être le plus grand dans le royaume des cieux », accéder à la vie relationnelle la plus fructueuse, la plus « céleste » possible avec les autres et avec Dieu ? Aspiration de tout humain à une qualité de vie que Jésus aspirait lui-même à offrir, si l'on en croit Matthieu 11, 28 : « Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et chargés et moi je vous donnerai le repos »¹.

« pour quoi aller au culte, hier comme aujourd'hui, sinon pour goûter à une vie relationnelle "la plus grande" possible avec Dieu, avec les autres, avec soi-même ? »

¹ Selon Adalbert Hamman, la prière de tous les apocryphes est traversée de l'aspiration au Christ compris comme le « repos » : très souvent, « les actes de Thomas appellent le Christ repos (*anapausis*), dont le caractère liturgique et eschatologique apparaît déjà dans la prière de Clément, 59, 3 cf. Esaïe 59, 15. Ce titre est donné par l'Esprit saint au Christ dans l'évangile des

Nulle part dans les évangiles, l'invitation de Jésus ne prend la forme « Venez à moi, vous tous lamentables pécheurs ! ». Sont encouragés à « venir » tous ceux et celles qui désirent déposer ce qui leur pèse, qui aspirent à une « plus grande » qualité de relation, qui se sentent plus ou moins confusément fatigués et chargés, qui avaient peut-être besoin d'une permission pour oser déposer. Sont accueillis ceux et celles qui, renonçant aux injonctions du type « il y en a de plus malheureux que moi » ou « je n'ai pas le droit de me plaindre », n'attendent pas un diagnostic de « dépression par épuisement » pour confesser leur incapacité à « s'en sortir tout seuls ».

Une catéchumène disait un jour : « Ceux qui vont à l'Église, ce sont ceux qui ont des problèmes ». Si l'on en croit la parole du Christ – « Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et chargés » – il y a fort à parier que tout humain ait des problèmes et que l'injonction suivante, au verset 29, « mettez-vous à mon école ! » ne concerne pas exclusivement quelques personnes mal en point ! À cet égard, on peut espérer que les cultes actuellement réservés aux « fatigués et chargés » soient bientôt offerts à quiconque cherche le repos aux pieds du Christ.

Une confession authentiquement liturgique

C'est une confession du peuple (*leit*), émanant de personnes rassemblées au nom du Christ, ayant le droit ou aspirant à vivre du droit d'être elles-mêmes

« le droit de se plaindre de ses propres manques d'amour, de sa propension au jugement, des blessures imposées à autrui et à soi-même, ou de l'ignorance du mal que l'on commet soi-même »

devant Dieu telles qu'elles sont – droit donné par Jésus lui-même de se tenir devant Dieu en son nom. Cela implique le droit de se plaindre de sa vie personnelle, des coups durs, des injustices et des trahisons ; le droit de se plaindre de la vie, du Créateur de cette vie, dont

la toute puissance semble sourde aux appels de détresse ; le droit de se plaindre des autres, de leur hostilité, de leur indifférence, de leur malveillance ; le droit de se plaindre de ses propres manques d'amour, de sa propension au jugement, des blessures imposées à autrui et à soi-même, ou de l'ignorance du mal que l'on commet soi-même.

Confession bien trop personnelle, objectera-t-on. Que peut-il y avoir de communautaire dans une telle démarche ? Quelle confession exprimera-t-elle que l'assemblée entière est « fatiguée et chargée » ? Une confession qui fasse place à la plainte individuelle et à la plainte du peuple occidental auquel nous appartenons. Nous confessons être « fatigués et chargés » de l'après-Auschwitz qui continue à marquer notre histoire. Notre génération est « fatiguée et chargée » de sa « pédagogie noire », en particulier des séquelles d'une éducation religieuse mortifère. Notre Occident est « fatigué et chargé » de sa consommation sans limite de biens (de dépenser pour ne rien posséder) et de

mots (de parler pour ne rien dire). Notre Église est « fatiguée et chargée » d'un passé de violence et de compromission, mais aussi du souvenir de tous ceux et celles qui l'ont quittée, ne trouvant plus où étancher leur soif.

Une confession de « pratiquant-e-s »

« *Leit-urgiu* », œuvre du peuple, la confession met quelque chose en œuvre dans la mesure où elle s'inspire de la première Église : « Ils étaient assidus à l'enseignement des apôtres et à la communion, à la fraction du pain et aux prières » (Actes des Apôtres 2, 42). La confession s'inscrit dans le cadre des prières – couronnement de la vie communautaire, inséparables de l'enseignement et de la communion. On peut avancer qu'il y a prière liturgique, et donc confession authentique, chaque fois que des chrétiens « s'enseignent » les uns aux autres le Nom et se laissent « envoyer » (*apostellein*) les uns vers les autres avec l'enseignement libérateur du Christ : « Venez à moi, vous qui n'en pouvez plus, sans avoir à vous repentir au préalable ! ».

Mais cela n'est pas suffisant : la confession atteindra la plus grande authenticité si les chrétiens pratiquent entre eux la « communion », selon les termes d'Actes 2, 42. C'est que tous, officiants et participants, sont dépositaires de confidences, de confessions individuelles, de partages... Tous sont donc porte-paroles devant Dieu de ce qui les « fatigue » et les « charge », eux-mêmes et les personnes qui se sont confiées à eux. N'est-ce pas là que s'enracine une « communion » en consonance avec l'enseignement du Christ ?

La confession suppose donc un véritable travail (*ergon*). La meilleure manière de s'y préparer pourrait consister à s'écouter et à écouter autrui dans ce qui blesse, ce qui frustre, et ce qui aspire à se convertir à l'Autre. Il s'agirait même d'entendre que les autres se sentent parfois exclus à cause d'une langue de bois ou d'un langage sexiste et qu'ils ne peuvent entrer dans la confession parce qu'ils ne s'y retrouvent pas. La confession devient véritablement liturgique lorsque les pasteurs osent eux aussi (s') avouer leurs propres échecs, leur propre surdité à la souffrance d'autrui, leur propre inauthenticité, faisant partie de ce « peuple » fatigué et chargé sans avoir à jouer au pasteur.

Concrètement, le schéma traditionnel ne rencontre plus la grande majorité de nos contemporains : ce n'est plus en confessant notre condition de pécheurs invétérés que nous faisons « œuvre du peuple ». Certes, cela tient en partie au langage utilisé.

Mais il est toujours possible de « traduire ». On confessera qu'une relation vraiment vivante avec Dieu ne nous est pas naturelle, que sans cesse nous nous coupons de Dieu, sans même le savoir. On invitera l'assemblée à confesser « notre incapacité à demeurer dans l'Amour » ou « la misère de notre existence loin de Dieu »...

Mais le problème de fond demeure, qui touche notre théologie et notre anthropologie biblique. C'est qu'aujourd'hui il est difficile de croire que « tout est de notre faute ». La perception de « l'être-humain » a profondément changé, avec la prise en compte relativement récente du traumatisme de la naissance, de

**« aujourd'hui il est difficile
de croire que "tout est de
notre faute" »**

la douleur physique de l'enfant et même du fœtus, de l'extrême vulnérabilité du psychisme à l'aurore de la vie, de la maltraitance qui commence parfois dès la vie intra-utérine. Tout cela donne un nouvel éclairage au Psaume 51 cher à nos liturgies traditionnelles.

« Enfanté dans la méchanceté, conçu dans le péché » peut alors signifier que, dès ma conception, j'ai « baigné » dans ce qui fait mal et ce qui divise d'avec Dieu ; j'ai subi la méchanceté et fait une expérience de la souffrance dès le ventre maternel, ce qui m'a poussé-e très tôt à me replier sur moi-même en m'isolant des autres et de l'Autre et à me couper ainsi du Dieu Amour ; je n'y

suis pour rien à l'origine mais c'est désormais la réalité de mon être devant Dieu, une réalité de division, de rupture de relation, de non-communion avec l'Autre.

« inviter les personnes à devenir de plus en plus sensibles à ce qui les coupe de Dieu sans même qu'elles le veuillent »

On ne peut plus aujourd'hui se permettre d'ignorer les découvertes de la psychologie, en particulier celle de l'enfant, au nom d'une spiritualité qui serait à l'abri des réalités psychiques. Par ailleurs, notre époque est de plus en plus

sensible à l'enseignement de compassion du Christ, en paroles et en gestes concrets, compassion qui lui permettait de pressentir, bien mieux que la personne concernée elle-même, sa profonde division d'avec Dieu et son errance loin du tout Autre. La confession peut être animée de ce dynamisme de la compassion : inviter les personnes à devenir de plus en plus sensibles à ce qui les coupe de Dieu sans même qu'elles le veuillent. Notons, sur ce point, que la psychanalyse déculpabilise en profondeur en révélant que nul n'a de prise directe sur son inconscient.

Il s'agit alors, pour une confession « active », de nommer autrement cette réalité qui entrave la relation avec Dieu, et donc, inmanquablement, avec les autres aussi. C'est la misère d'une vie où malheur et malfaisance se trouvent inextricablement mêlés. On nommera le mal subi – blessures répétitives, traumatismes – le désespoir de ne pas vivre la joie du Christ, l'incapacité à recevoir et à donner de l'amour, l'indifférence au malheur d'autrui. On aura à l'esprit les innombrables lieux plus ou moins « Nouvel Âge » où des chrétiens de plus en plus nombreux vont chercher un cadre propice à une telle confession, de manière à prendre soin d'eux-mêmes et à guérir de leurs exclusions et/ou de leurs violences.

On se souviendra de l'Esprit consolateur, libre de souffler où il veut, qui peut aussi souffler au cours d'une prière chrétienne de confession, prononcée devant Dieu et dans la proximité d'une communauté aimante, « rassemblée » dans le Nom vainqueur de toutes les divisions. À propos de confession authentiquement liturgique, on peut mentionner le « travail » des femmes, aujourd'hui, pour sortir de la victimisation, de la culpabilisation et de la fatalité, et leur effort constant de rénovation des prières de confession, dans le sens d'une meilleure adéquation avec leur expérience de vie et de foi.

Pour une confession liturgique et moderne

Rappelons l'étymologie de « confesser » : du latin « confiteor », avouer. Mais le mot évoque bien davantage que l'aveu de fautes. C'est, aussi bien, reconnaître que quelque chose ne va pas, s'avouer et avouer devant Dieu que l'on est en échec, remis en question, malheureux, démuné. Ajoutons que le sommaire des Actes (2, 42) parle seulement de « prières », comme si la récitation des psaumes avait suffi, alors, à couvrir le besoin de confession. En outre, il est significatif que la Réforme ait réadopté le Psautier dans son culte : l'expression de la plainte, de la révolte et d'autres sentiments « négatifs » trouvait à nouveau sa place dans la célébration. Aujourd'hui encore, les Psaumes sont sans doute le livre le plus lu de la Bible. On y trouve la même liberté d'expression que chez Job, avec la même bénédiction divine sur l'authenticité de l'orant, quelle que soit la violence de ses propos : « Mon serviteur Job a bien parlé de moi », dit Dieu à la fin du Livre alors que Job n'a cessé de l'accuser et de le mettre en cause !

Rappelons encore que la confession publique protestante a été instaurée sur fond polémique. Pour Luther, il s'agissait avant tout de dénoncer les abus liés à la confession et au sacrement de pénitence. Le « *soia gratia* » sonnait très neuf à l'époque : seul compte l'accueil inconditionnel de Dieu, qu'on ne méritera jamais ; personne ne dépend du bon vouloir d'un prêtre ; il suffit de croire qu'on est « en ordre » avec Dieu, en demeurant dans le nom du Christ. Dès lors, on peut s'interroger sur la raison d'être du mini-drame plutôt artificiel que tout-e célébrant-e de tradition réformée se doit plus ou moins de faire vivre à une assemblée peu désireuse de s'immerger dans sa culpabilité.

Au début du culte, on peut rappeler avec beaucoup plus de force l'accueil inconditionnel de Dieu dont chacun-e est l'objet : suffisamment mis en confiance pour ne pas redouter d'avoir des comptes à rendre, et pour pouvoir se risquer à se voir tel que l'on est devant Dieu, on entrera volontiers dans un temps de confession – confession bien plus profonde que la simple énumération de ce dont on se croit coupable. L'officiant-e veillera à offrir la plus vaste palette possible de situations existentielles, pour que chacun-e s'y retrouve – errance, mal-être, découragement, colère, manque d'amour, désespoir, culpabilité dévorante, abandon, injustice, absurdité, éloignement de Dieu, des autres, coupure d'avec soi-même, d'avec le « cœur du cœur » – et cela exactement dans l'esprit des Psaumes où tant de gens se reconnaissent aujourd'hui, et où la Réforme a puisé l'essentiel de son inspiration liturgique.

Le temps de la confession se vit alors comme le temps de la plainte des exilés loin de Dieu qui, n'en pouvant plus, aspirent à « déposer » et à recevoir le « repos ». Espace et temps précieux quand on a de la peine à se dévoiler à quelqu'un. Espace et temps qui rapprochent les chrétiens les uns des autres, dans un partage des mêmes misères, des mêmes réalités inavouables, d'une même humanité défaillante et déficiente, ministres et laïcs confondus. Espace et

« rappeler avec beaucoup plus de force l'accueil inconditionnel de Dieu dont chacun-e est l'objet »

temps générateurs de force, indispensables en début de culte, avant ou après la louange, pour permettre à chacun-e de vivre plus librement la célébration.

Enfin, il y a confession véritablement lit-urgique quand l'assemblée a les moyens de s'exprimer personnellement, soit par un répons, soit par un « amen » qui équivaut, selon l'étymologie, à un acquiescement (« c'est vrai »), soit par un silence suffisamment long pour que chacun-e ait le temps de confier à Dieu son propre secret. Cette prière individuelle, nichée au cœur de la prière communautaire, n'est-elle pas dans l'esprit de la recommandation évangélique : « Toi, quand tu pries, entre dans ta chambre la plus retirée, ferme ta porte et prie ton Père dans le secret, et ton Père – celui qui voit dans le secret – **te le rendra** » (Matthieu 6, 6), comme si Dieu aussi avait ses secrets à te confier, de seul à seul ?

* * *

Une constatation et une interpellation, en guise de conclusion. Confesser exclusivement ses fautes satisfait trop souvent un besoin de maîtrise. Il nous est moins naturel de confesser la misère de notre exil loin de « la Source », comme dit Georges Haldas, et notre incapacité à « nous en sortir tout seuls ». Notre responsabilité de chrétiens, et même de pasteurs, pourrait bien se résumer à déposer en toute authenticité ce sur quoi nous n'avons aucune prise, et à nous laisser interpellé en profondeur par l'attrait qu'exercent les offices monastiques sur nos contemporains : on s'y « rassemble dans le Nom » (sans publicité ni racolage de « clientèle »), on s'y « repose » (avec accueil et accompagnement personnel) et on y voit la grâce-gratuité à l'œuvre communautairement. Et si notre pratique culturelle revenait à ses sources ? Ce ne serait pas la première fois, dans l'histoire de l'Église, que le culte ecclésial se trouverait revivifié par la pratique monastique !

CRISE ET RENOUVEAU DES LECTURES BIBLIQUES

Klauspeter BLASER,
professeur à la Faculté de théologie de Lausanne

Introduction

Dimanche matin au culte : les lectures de l'Écriture sont annoncées et plus ou moins bien lues par les officiants : pasteur, lecteur, diacre, conseiller ou conseillère de paroisse. L'assemblée écoute poliment. Les uns connaissent les textes mais sans toujours les comprendre ; d'autres, sans culture biblique, se disent qu'en tant que laïcs ils ne sont pas censés comprendre. Un acte liturgique parmi d'autres, un rite qu'on subit sans être concerné.

Je voudrais m'interroger face à des voies de communication qui, à mon avis, s'avèrent inadéquates dans la situation présente. Je n'accuse évidemment personne et je ne juge personne. Les généralisations, inévitables, seront même d'une force heuristique certaine. Pourquoi des lectures, quel statut ont-elles, comment peut-on les renouveler face à la crise du culte qui constitue de plus en plus un corps étranger dans notre monde culturel et social ?

1. Rappel d'éléments historiques

Ce qu'on vient de décrire en guise d'introduction n'est pas dans l'histoire sans précédent : du moment où l'on ne fréquente plus régalièrement le culte, la lecture continue des livres bibliques pour instruire les croyants (*lectio continua*), méthode adoptée par Zwingli et Calvin en particulier, perd sa pertinence ; la lecture devient semi-continue (*Bahnlesung*, lecture cursive), puis carrément sélective (*lectio selecta*). La question se pose : quelle est la fonction des lectures, des péripeties prescrites (*Perikopenordnungen*) et, partant, des lectionnaires (listes de textes scripturaires proposés pour tous les dimanches et les fêtes) ? Est-elle didactique et catéchétique ou plutôt liturgique ? La lecture est-elle entièrement articulée à la prédication ou plutôt au calendrier liturgique ? Correspond-elle au statut de paroles sacrées dans d'autres traditions religieuses ?

**« la lecture est-elle
entièrement articulée à la
prédication ou plutôt au
calendrier liturgique ? »**

Comme les autres éléments du culte, les lectures de l'Écriture ont une histoire extrêmement complexe, controversée sous certains aspects. Contrairement à ce que les lectionnaires nous présentent comme correspondant à la pratique des premiers siècles chrétiens, cette pratique ainsi que celle des siècles suivants a été tout sauf unanime et uniforme. Le problème qui nous occupe requiert quelques brèves précisions quant à la pratique dont nous avons hérité.

Quels ont été les textes communs s'imposant à l'usage liturgique ?

Depuis des temps anciens, les textes du temps de l'Avent avaient comme motif dominant la venue du Seigneur ; Philippéens 4 pour le dimanche avant Noël, Luc 2, Tite 2 et 3 étaient les textes classiques pour Noël alors que l'Épiphanie était marquée par la révélation de la gloire de ce Seigneur (Ésaïe 60, Matthieu 2 et les noces de Cana). Les péripécopes du temps de carême avaient une relation au jeûne, discipline qui permet de mieux résister aux forces du mal (le dimanche *Innocent* se focalise sur Matthieu 4 ; des textes de la Genèse et, dans une moindre mesure, Exode, Ésaïe, Joël, Proverbes et Job avaient ici leur place). Les récits de la passion jalonnaient évidemment la semaine sainte, ceux de l'institution de la Cène marquant particulièrement le Jeudi saint. Dans le temps pascal, l'évangile de Jean dominait très largement, les autres récits de la résurrection le complétant (pour le deuxième jour de Pâques Luc 24 et pour l'octave de Pâques, *Quasimodogeniti* : Jean 20 ; Actes). La Pentecôte était marquée par Actes 2 et Joël 2, 28 ss. Les épîtres de cette période et pour le temps ordinaire après le dimanche de la Trinité laissent supposer l'existence d'une ancienne lecture continue des épîtres pastorales et pauliniennes (surtout Romains).

« le choix des péripécopes reflète plus la valeur et l'honneur attribués à certains livres bibliques que leur valeur kérygmatisque ou les correspondances déchiffrables entre ces textes »

Il faut remarquer que le choix des péripécopes reflète plus la valeur et l'honneur attribués à certains livres bibliques (au sommet les évangiles, Jean en particulier) que leur valeur kérygmatisque ou les correspondances déchiffrables entre ces textes. Subissant des impulsions et des compléments divers en cours de route, le processus qui conduit aux

ordres des péripécopes reçus est dépourvu de cohérence et le résultat problématique sur bien des points¹. Les lectionnaires ont été très différents et le sont encore aujourd'hui.

Quatre, trois ou deux lectures ?

Les trois lectures, proposées aujourd'hui par le Missel romain (*Ordo Lectionum Missae*), la liturgie dite blanche des Églises réformées de Suisse

¹ Laurent GAGNERON, *Pour un christianisme en fêtes*, Paris, Église réformée de la Bastille, 1996, p. 103

Romande ainsi que la *Ordnung der Predigttexte luthérien* (OPT) selon un cycle de trois (éventuellement cinq) ans, suivent le schéma : prophète – apôtre – seigneur. Elles sont dues au mouvement de renouveau liturgique du XXe siècle tout en se basant sur l'ordre des péricopes en usage dans l'Église ancienne, ordre pour une bonne part reconstruit. Notons que la tradition d'Antioche a même connu **quatre** lectures (dans le sillage des Constitutions apostoliques du IIe siècle et en combinant la tradition synagogale Loi/Prophètes avec la tradition chrétienne Épître/Evangile). Toute différente aurait été la tradition de Jérusalem, Constantinople, Rome et des régions gauloises qui, à des moments différents de l'histoire, attestent l'introduction ou la présence de **trois** lectures, celle de l'Ancien Testament venant normalement du corpus prophétique. De plus, une tradition de **deux** lectures néotestamentaires seulement est également attestée. Mais pour la comprendre, il faut consacrer à la lecture vétérotestamentaire un paragraphe spécifique.

Quelle place pour la lecture de l'Ancien Testament ?

La lecture du Premier Testament a fait problème dès le moment où les chrétiens ont considéré ses attentes comme accomplies et par conséquent plus pertinentes pour le culte chrétien. S'il est probable que la lecture vétérotestamentaire n'a transformé le schéma dual qu'au Ve siècle, il est aussi clair que cette lecture a disparu durant le Moyen Âge, d'abord de la liturgie pratiquée dans l'espace romain (déterminant pour la série des textes évangéliques en usage), plus tard aussi de l'espace gallican (marquant de son empreinte la série des textes épistolaires reçue) ; le processus d'élimination s'explique par le fait que l'ordre traditionnel attribuait à l'Ancien Testament le statut d'un préliminaire et le plaçait avant la *proefutio* de la messe alors que les autres lectures y figuraient comme une partie intégrante.

Luther et la Réforme ont donc reçu cette tradition occidentale avec les seuls épître et évangile ; la réception réformatrice n'a fait place à l'Ancien Testament qu'à certaines occasions, notamment à Vendredi saint, les jours ouvrables de Carême, et l'Épiphanie, en lieu et place de l'Épître.

Mais une seule lecture ne suffirait-elle pas aussi ? À ce moment-là, le texte et sa récitation obéissent à une autre logique que celle de la seule liturgie.

Texte à lire ou texte à prêcher ?

La question de savoir s'il était suffisant d'offrir à la congrégation un choix de passages scripturaux ou s'il fallait faire connaître les livres bibliques dans leur intégralité a été tranchée différemment par Luther et Zwingli ou Calvin.

Luthériens et Anglicans ont continué la tradition de lecture codifiée par leurs anciens missels régionaux. Une concordance avec la liturgie romaine unifiée pour tous les pays catholiques n'a été

possible ni suite à la réforme du Concile de Trente ni d'ailleurs suite à celle de Vatican II.

« Calvin et Zwingli ont opté pour la lecture continue... tant la connaissance d'un écrit biblique leur semblait importante »

Luther lui-même n'a jamais prêché sur des textes en série, mais sur les péripécies de l'évangile le dimanche matin, sur les épîtres l'après-midi. Au contraire, Calvin et Zwingli ainsi que les prédicateurs du Sud de l'Allemagne ont opté pour la lecture continue et, partant, pour l'explication continue, tant la connaissance d'un écrit biblique leur semblait importante. Une énergie homilétique considérable s'est déployée ici ! Dans le culte sans sacrement du Moyen Age (qui a servi de modèle pour le culte réformé), il n'y avait aucune lecture et le texte biblique n'avait d'autre fonction que celle de servir pour la prédication qui l'interprétait et l'expliquait. Pourtant, la situation n'est pas aussi tranchée qu'il y paraît. Luther ne place-t-il pas, lui aussi, l'accent sur le contenu de la péripécie comme texte de prédication en l'interrogeant quant à sa qualité christologique ?

La schématisation explique cependant pourquoi les Églises luthériennes suivent d'assez près les lectionnaires officiels, alors que les Églises zwingliennes n'ont aucune tradition de lecture sur ce point ; la tradition calvinienne se présente comme plus complexe. En fait, chaque président du culte décide s'il y a lecture biblique autonome ou seulement lecture du texte de la prédication. Rares sont les cultes où l'on trouve deux lectures indépendamment de celle sur laquelle porte la prédication. D'aucuns ressentiraient le lectionnaire comme un carcan. D'où la revendication de choisir librement, ce qui, d'après Bernard Reymond², relève en plus de la liberté de l'Esprit ! La question qui se cache derrière ce débat est celle de l'objectif des lectures et peut-être du culte en général : les lectures doivent-elles avoir un but catéchétique ou didactique ou sont-elles choisies en fonction de leur statut théologique et liturgique pour donner le ton propre à chaque dimanche, surtout les dimanches de fêtes ?³

2. La compréhension en crise

Pourquoi le diagnostic d'une crise des lectures bibliques dans le culte (et en dehors) ? On peut invoquer plusieurs données. Certains observateurs nous

« l'analphabétisme biblique n'est pas seulement un fait de société, mais de plus en plus aussi d'église »

disent depuis un certain temps que l'analphabétisme biblique n'est pas seulement un fait de société, mais de plus en plus aussi d'église. Comment pourrait-il en être autrement ? La culture des jeunes exigeant d'autres entrées en matière que le catéchisme traditionnel et la connaissance de la Bible, celle-ci est en régression voir en chute libre depuis toute une génération. On assiste

aujourd'hui à des cultes où certains participants, par exemple les parrains et marraines d'enfants qui sont baptisés ne savent ni le Notre Père ni les chants qui jalonnent le déroulement du culte. Comment connaîtraient-ils la Bible, ce qui est de l'Ancien et ce qui est du Nouveau Testament et des différents écrits qui les composent ? Surtout : comment pourraient-ils tirer quelque chose d'une lecture qu'ils n'arrivent pas à situer ou dont ils ne réussissent pas à comprendre l'existence voire le sens ? Parfois le texte choisi crée des obstacles

² Bernard REYMOND, *Liturgies en chantier*, Lausanne, Éditions Belle Rivière, 1984, pp. 56-59

³ Cf. *Notes explicatives de la Liturgie du dimanche*, 1986, p. 13.

supplémentaires lorsque le sujet n'est jamais nommé et qu'on doit bien connaître la Bible pour savoir que quand le texte lu parle du « il », il entend Jésus ou un disciple. Je prétends que cette observation dépasse la jeune génération dont certains représentants s'égarerent parfois dans le culte pour une raison ou une autre. Bien des personnes sont dans ce même cas lorsqu'elles n'ont pas suivi des études bibliques approfondies ou un cours biblique par correspondance. Du reste, et c'est là une deuxième observation, la culture médiatique dans laquelle baignent les jeunes, chrétiens ou non, contribue grandement à cette crise. Le texte, la parole, s'ils ne sont pas accompagnés d'images ou de son, perdent leur intérêt ; surtout, ils n'arrivent pas à communiquer puisqu'ils retentissent dans un monde qui utilise d'autres codes. On peut ajouter une troisième problématique, intrinsèque à l'institution des lectures sous forme de péripécies prescrites ou non : à quoi bon des passages choisis dans différents corpus, découpés selon des critères qui échappent complètement à l'auditeur, passages qui n'ont souvent même pas un thème commun qui serait évident pour tous ? La connaissance de l'histoire du salut vaut-elle faire des progrès dans le monde par ce biais là ?

Avouons-le : il se pourrait que tout régime de lecture s'avère quelque peu inadapté. Les lectures bibliques ne sont pas un cas à part. Elles partagent avec l'ensemble du culte le manque de plausibilité. La crise du culte affecte la place de la Bible dans le service chrétien et vice-versa. La solution ne peut pas être celle d'une élimination, à moins qu'on veuille supprimer le culte comme tel. À la fois fidèle et libre par rapport à cet héritage liturgique, je proposerai dans la suite une petite réforme pour commencer, puis des formes alternatives mais qui ne sont pas très révolutionnaires non plus.

3. Position réformatrice

J'ai déjà mentionné que, dans les Églises réformées, les trois lectures sont une invention plutôt récente. Toutes les Églises réformées de Suisse ne connaissent d'ailleurs pas cet usage. On peut être légitimement d'avis qu'une seule lecture suffit et que, si elle reçoit tout son poids, elle va avoir un impact plus grand chez l'auditeur que trois lectures successives qu'on aura de la peine à suivre dans leur démarche à chaque fois différente.

On peut aller plus loin et penser que l'unique lecture à faire est celle du texte de la prédication ou proche de ce dernier. Cette mesure permet de répéter la lecture ou une partie de celle-ci deux fois, ce qui peut avoir un effet bénéfique pour l'auditeur, notamment lorsqu'il s'agit d'un texte peu connu ou présentant des difficultés dans sa structure même. Elle offre également la possibilité de commencer la prédication autrement que par une simple répétition du texte, par une mise en situation, une note d'humour ou un petit récit avant de rappeler encore une fois ce que l'assistance a déjà pu entendre quelques instants auparavant.

Dans certains cas – je pense par exemple à un texte comme Romains 3, 21 ss. –, celle-ci sera d'ailleurs reconnaissante de pouvoir suivre le texte et

« une seule lecture va avoir un impact plus grand chez l'auditeur que trois lectures successives »

l'usage qu'en fera le (la) prédicateur-trice sur une feuille distribuée à l'entrée du culte. Il est évident que les personnes venant au culte avec leur Bible sont une exception ; cette coutume a d'ailleurs été plutôt la tradition des Églises libres. Une photocopie ou mieux : une feuille bien présentée qui peut contenir d'autres informations ou une image sera bien venue quand bien même il faille faire attention de ne pas avoir recours à ce support trop souvent.

**« une petite introduction
ou un petit commentaire
s'impose et peut tout
changer »**

Qu'on ait une, deux ou trois lectures, je pense qu'une petite introduction ou un petit commentaire s'impose et peut tout changer quant à la place, l'importance et la réception du texte. Il est difficile de recommander des recettes. Pourquoi

ne pas glisser une remarque sur l'endroit de la péricope dans le canon ? Pourquoi ne pas souligner la pointe principale, éventuellement l'importance qu'a eue le texte en question à certains moments de l'histoire ou dans la vie de l'Église locale ou universelle ? Rassurez-vous : ce commentaire en deux phrases doit être bref et sobre, d'abord pour ne pas donner l'impression d'une « pré-prédication », ensuite pour ne pas concurrencer la lecture elle-même. Dans certains cas et pour maintenir le suspens, ce commentaire peut suivre la lecture. En tout état de cause, c'est un art difficile et vous me reprocherez avec raison qu'une fois de plus, c'est le pasteur qui devra proposer aux lectrices ou lecteurs ce petit commentaire. À voir.

Je voudrais ici donner un exemple de commentaire que j'ai fait en ce sens dans le contexte d'une prédication sur « manger le livre » et l'importance de la Bible pour l'Église.

Nous écoutons trois passages brefs, l'un tiré de l'Ancien Testament, les deux autres venant du Nouveau Testament, qui sont tous assurément plus que bizarres. Le temps ne nous permet pas de les situer dans l'ensemble du contexte dans lequel ils sont placés. Mais vous avez tous une Bible pour les relire à la maison.

Les chapitres 2 et 3 du livre d'Ézéchiel nous rapportent l'appel du prophète. Il doit annoncer le jugement de Dieu aux Israélites en exil à Babylone qui sont en train de se révolter contre Dieu et contre leur sort : Ézéchiel 2, 8 - 3, 4.

Des siècles plus tard, la Révélation de Jean, chapitre 10, reprend ces mêmes paroles tout en les complétant. Entre l'intonation de la septième trompette et l'ouverture du septième sceau qui annoncent la victoire et le règne de Dieu sur toute la terre malgré la persécution par l'empereur romain, voici l'ordre que le visionnaire reçoit : Apocalypse 10, 7-10.

Et enfin, l'exhortation de la seconde épître de Timothée à bien rester dans la tradition de ce qu'on a appris et de ce qui a fait ses preuves parce que n'étant pas basé sur une invention humaine : 2 Timothée 3, 14-17.

4. Alternatives

Je ne me contenterai pas de ces propositions pour renouveler la pratique des lectures bibliques au cours du culte. À l'enseigne des passions selon Saint Matthieu et selon Saint Jean de Jean-Sébastien Bach, on peut mettre plusieurs personnes dans le coup (par exemple

des enfants, des catéchumènes) pour lire une narration dialoguée. Les récits des évangiles se prêtent bien à cet exercice qui peut être encore plus vivant lorsque les différentes personnes jouent leur rôle respectif et portent les vêtements appropriés (par exemple Jean-Baptiste, les bergers, des femmes). Les dialogues (Jésus et le jeune homme riche), les paraboles ainsi que les récits de la passion s'y prêtent particulièrement bien.

Pour arracher les lectures bibliques à leur rôle immuable dans l'agenda liturgique et les rapprocher de notre réalité, on peut les accompagner ou contraster d'extraits de journaux ou d'informations pertinentes pour des cultes particuliers, par exemple dans le domaine de la mission ou de l'entraide, également présentés par deux voix différentes. Voici un exemple d'un culte lors du dimanche missionnaire célébré à Lucens, en janvier 1998 :

« mettre plusieurs personnes dans le coup »

Lecture d'Ésaïe 58, 12 et 11

Voici un écho actuel de ce célèbre chapitre du prophète Ésaïe, écho qui illustre une forme de collaboration avec la mission des Églises du Mozambique :

L'année dernière et cette année, Benedict Schubert, pasteur bâlois qui a vécu plusieurs années en Angola avec sa famille comme envoyé du Département missionnaire, a donné de son temps et a participé, au Nord du Mozambique, au cours pour laïcs de l'Église du Christ unie du Mozambique. Ce cours a pour but de transmettre aux dirigeants locaux des diverses Églises la plupart de milieu rural, quelques connaissances de base pour leur travail (études bibliques, histoire, liturgie, portugais, gestion, sciences sociales, hygiène et santé, etc.). Le manque de contact entre les communautés pendant une longue guerre, l'exil et l'influence des Églises qui accueillaient les réfugiés, le voisinage d'autres religions, démontrent la raison de ces cours. L'enseignement doit rendre conscient de l'identité de l'Église du Mozambique et la fortifier. L'Église est vue comme un verger qui, en temps de guerre, n'a pas reçu les soins dont il aurait eu besoin ; à présent, on veut le cultiver, afin que les arbres portent de meilleurs fruits.

Lecture de Matthieu 7, 21-23

Pour faire écho, citons encore une communication lue dans un numéro récent de Terre Nouvelle, autre variante du travail en rapport avec la vocation missionnaire :

« L'organisation catholique Caritas, le Conseil latino-américain des Églises et divers organismes protestants boliviens ont décidé d'unir leurs efforts pour faire barrage à l'avancée du sida. Caritas est plus

particulièrement chargé de l'assistance médicale et spirituelle à domicile, les organisations protestantes organisent des conférences et des débats dans les écoles, casernes et autres lieux de vie collective. Pour sa part, le C. L. A. I. développe une pastorale de défense de la santé intégrale et communautaire, particulièrement orientée vers la prévention. »

On a déjà fait allusion à notre monde dans lequel l'image et non le texte a la priorité, voire le primat. Dans quelle mesure faut-il entrer dans ce jeu ? Question ouverte ! L'image pourra en tout cas servir utilement le but que nous poursuivons ici, celui de mieux comprendre ce que nous lisons. La « *Bildbetrachtung* » ou « *Bildmeditation* » représente un véritable attrait dans les Églises de langue allemande, parfois aussi dans l'intention d'offrir une alternative à la prédication verbale. Le support imagé nécessite souvent lui-même trop d'explications pour qu'on puisse y avoir recours sans problèmes pour éclairer une lecture biblique, mais la couronne d'épines de Dürer ou une sculpture moderne de la crucifixion renforceront l'insistance du texte correspondant sur la cruauté infligée, le mal subi et la passion éprouvée.

5. Formation des lecteurs

Tout ce qu'on vient de dire suppose un entraînement. Ne faudrait-il pas offrir aux lectrices et lecteurs réels ou potentiels l'occasion de se former un peu, avec les moyens du bord ? Si une formation par un professionnel peut être donnée, tant mieux ; au besoin, on se contentera de l'aide de ceux qui ont une expérience dans le domaine, instituteur, diacre, pasteur, étudiant. Cette formation devra avoir lieu une ou deux fois par an et pourra être l'occasion de s'adjoindre de nouvelles personnes qui excellent dans le domaine. L'attitude fondamentale de toute personne engagée dans et pour cet élément du culte est finalement déterminante et ne saurait être remplacée par une quelconque formation technique. Il faut partir du fait que tous ne comprendront pas ce que je lis au moment des lectures. Et que je pourrais bien être, moi aussi, de ce nombre croissant. En tant que lecteur et liturge je ne serai donc ni enseignant ni de l'élite, mais simple compagnon de route et fondamentalement mendiant face à la parole divine.

UNE PARTIE DIACONALE DU CULTE ?

Jean-François ZORN

professeur à l'Institut Protestant de Théologie,
Faculté de Montpellier

Poser la question d'une partie diaconale du culte, c'est implicitement rouvrir trois dossiers sensibles dans le protestantisme luthéro-réformé¹ : celui de l'ordre liturgique du culte alors que l'heure est à la déconstruction des ordres établis et à la recherche de plus de spontanéité dans la célébration ; celui des rapports entre la parole prêchée et la diaconie vécue sachant que, pour des raisons historiques sur lesquelles je viendrai, ces deux pôles de la vie de l'Église ont été séparés ; celui enfin de la célébration plus fréquente de la cène puisque, selon moi, la partie diaconale du culte s'organise autour de la cène alors que l'augmentation de sa fréquence rencontre des résistances².

Mais justement, si ces sujets sont sensibles, c'est qu'ils sont les symptômes d'un malaise qui n'est peut-être pas celui qu'on croit... Je ne suis pas sûr en effet que nos contemporains, les jeunes particulièrement, soient désireux d'un changement permanent en matière d'ordre et de langage de la célébration, qu'ils craignent d'y faire cohabiter la spiritualité et la solidarité avec accès à la cène. Au contraire, je les crois sensibles à l'inscription du culte dans une tradition théologique et liturgique ayant ses repères, à condition que ceux-ci soient explicités et surtout expérimentés. Je les crois sensibles aussi à l'ouverture du culte à des préoccupations sociales à condition qu'ils puissent y prendre part d'une manière ou d'une autre. Il me semble que la revendication de nos contemporains est de pouvoir faire l'expérience et la synthèse de ce qu'on dit et vit dans le culte, alors qu'une génération précédente, la mienne, s'est contentée d'un culte fondé sur la verbalisation de la foi et sur l'analyse de situation, le fameux couple Bible et Journal de la tradition barthienne.

Je crois donc que ce sujet d'une partie diaconale du culte est susceptible de redonner corps et vie à ce moment si fragile qu'est la célébration liturgique : je

**« pouvoir faire
l'expérience et la
synthèse de ce qu'on
dit et vit dans le culte »**

¹ Cet exposé s'inscrit dans le contexte protestant français comme toile de fond.

² Ces résistances se nichent dans les milieux réformés traditionnels de sensibilité « anti-sacramentelle », mais également dans les milieux libéraux où l'argumentation théologique est plus élaborée. Cf. André GOUNELLE, « La cène : ni trop, ni trop peu », *Évangile et Liberté*, 1998, N° 134, pp. I-IV.

vais donc parler tout d'abord de la partition du culte en fonction des ordres de la tradition luthéro-réformée revisitée. Ensuite je définirai ce que j'entends par diaconie en lien avec le culte, et puis, pour finir, je reviendrai sur le déroulement du culte lui-même tel que je l'aurai reprofilé avec sa partie diaconale.

1. Les ordres du culte

La réflexion sur les ordres du culte luthéro-réformé dans l'espace francophone a déjà été conduite par les auteurs des ouvrages classiques, Richard Paquier, Jean-Jacques von Allmen, Bruno Burki, Laurent Gagnebin, ce dernier présentant en annexe de son *Le culte à Chœur ouvert* un « tableau comparatif des divers ordres de service possibles pour un culte protestant » dont le sien propre³. Il ressort de ces ouvrages, qu'hormis les rites d'entrée et

« les cultes luthéro-réformés comportent généralement trois grandes parties : une "liturgie existentielle", une "liturgie de la parole", une "liturgie diaconale" »

d'envoi⁴, les cultes luthéro-réformés de type classique comportent généralement trois grandes parties : une première que je nommerai « liturgie existentielle » parce qu'elle offre au pratiquant l'occasion de placer sa personne et sa vie devant Dieu à l'aide de la dramatique de la louange, de la repentance, du pardon et de la

confession de la foi. Une deuxième partie dite « liturgie de la parole » qui comporte les lectures bibliques et la prédication. Une troisième partie dite « liturgie diaconale » autour de la cène à laquelle j'articulerai des éléments de type diaconal actuellement « flottants ».

On observera que j'utilise le même terme – liturgie –, trois fois, et ceci pour tordre le cou à un usage encore courant dans les Églises réformées du terme liturgie dans un sens absolu et spécial, qui n'est pas attesté par les dictionnaires de la langue française, réduisant la liturgie à la première partie du culte à l'exclusion des deux autres. Au contraire, j'utilise le terme « liturgie » dans son acception théologique traditionnelle qui, depuis le Nouveau Testament, reprenant les traditions juives et grecques, a fait de la *leiturgia* le service dans toutes ses dimensions – pas seulement cultuelles –, rendu par la communauté chrétienne aux frères et sœurs dans le Christ, et au Christ lui-même.

Je dois dire que cet ordre traditionnel du culte réformé en trois parties me paraît encore le meilleur, en tout cas le plus pédagogique, dès lors qu'il s'agit aujourd'hui de véritablement accompagner les pratiquants dans une démarche liturgique qu'ils ont besoin de réapprendre à chaque célébration, tant les éléments d'éloignement de la vie cultuelle me paraissent forts dans la société actuelle. Dernièrement pourtant, je m'étais encore reconnu dans la conception du culte théorisée par Richard Paquier et Jean-Jacques von Allmen selon

³ LAURENT GAGNEBIN, *Le culte à chœur ouvert*. Introduction à la liturgie du culte réformé, Paris et Genève, Les Bergers et les Mages et Labor et Fides, 1992.

⁴ Qui prennent des noms divers : ouverture, introduction, préparation pour l'entrée, exhortation-bénédiction, clôture, sortie pour l'envoi.

lesquels le culte est analogue à une ellipse avec ses deux foyers, celui de la parole et celui de la cène⁵. Cette conception est fondée puisqu'elle est articulée à la définition de l'Église commune aux réformateurs comme lieu d'annonce de la parole et de célébration des sacrements⁶.

Aujourd'hui pourtant, je pense que cette conception du culte vu comme une ellipse avec ses deux foyers de la parole et de la cène, est insuffisante en raison de la déculturation culturelle de nos contemporains que j'évoquais ci-dessus, mais également en raison du risque que nous faisons courir à la première partie du culte, celle que j'ai nommée existentielle, d'être seulement une sorte de phase pré-homilétique, plus marquée par la thématique de la prédication que par sa dramatique liturgique spécifique⁷. Ma position actuelle serait donc de garder à la partie dite existentielle du culte son caractère propre, comme d'ailleurs à la partie homilétique qui la suit afin de faire jouer entre elles la dialectique féconde de l'attendu des textes liturgiques éprouvés par le temps et de l'inattendu de la prédication, pour reprendre une distinction chère à mon collègue Gagnebin.

« cette conception du culte vu comme une ellipse avec ses deux foyers de la parole et de la cène, est insuffisante »

Ces considérations étant succinctement faites, car tel n'était pas le cœur de mon sujet, je dois maintenant traiter de cette troisième partie du culte que je nomme donc diaconale.

2. Une partie diaconale du culte

J'articule cette 3^e partie du culte autour de la célébration de la cène dont je voudrais montrer qu'elle donne sa dimension diaconale au culte. Pour fonder ma position j'emprunte à Gottfried Hammann une définition de la diaconie selon trois critères qu'il a dégagés de son étude sur le ministère diaconal dans les Églises primitives et anciennes⁸ :

⁵ Richard FAQUIER, *Traité de liturgie*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1954, pp. 144-145. Jean-François ZORN, « Perspectives diaconales du culte dans une Église de la Réforme », *Études Théologiques et Religieuses*, N° 73, 1998, pp. 194-195.

⁶ Elle a récemment été validée par l'Assemblée de Vienne de la Concorde de Leuenberg (1994) qui rappelle que, dans le culte il faut, d'une part, la parole qui désigne clairement l'événement, atteste de la promesse, fait naître la foi, préserve la liberté, rend possible la justification et, d'autre part, il faut le geste, le don, l'événement communautaire comme signe visible. Le don des sacrements est intimement lié à l'annonce de la parole.

⁷ J'admets en revanche que des cultes thématiques puissent être construits de telle sorte que l'ensemble du déroulement soit traversé par un thème (l'accueil des étrangers, la mission, la diaconie, etc.) ; mais ils doivent rester exceptionnels sinon la cause au service de laquelle se construit la célébration peut prendre le dessus sur l'aspect liturgique qui signifie que le culte est d'abord rendu à Dieu.

⁸ Il est tout à fait significatif que ce soit avec des pauvres (économiques) qu'ait été retrouvé le sens diaconal du culte (notamment de la cène) perdu dans les Églises des gens aisés. Ceux-ci ont à réapprendre qu'ils sont, eux aussi, pauvres sinon économiquement en tout cas anthropologiquement, devant Dieu...

1. Premièrement, le champ d'activité de la diaconie est essentiellement d'ordre caritatif (au sens large), distinct du ministère de la parole mais articulé à lui et complémentaire ;
2. Deuxièmement, cette tâche caritative trouve toujours son insertion au sein de la vie communautaire, précisément dans la liturgie du culte dominical ;
3. Troisièmement, un ministère diaconal est, d'une manière ou d'une autre,

« il n'est pas évident d'affirmer aujourd'hui, surtout dans les milieux protestants réformés, laïcisés et aisés, que la diaconie a une place et une fonction liturgiques »

institué (professionnel ou bénévole) ; il fait partie intégrante du ministère global de l'Église dont il devrait recevoir une reconnaissance liturgique⁹.

Pour ce qui concerne la présente réflexion, c'est surtout le deuxième critère qui retiendra notre attention à

savoir la place et la fonction de la diaconie dans la vie communautaire et particulièrement dans la liturgie du culte réformé. C'est à l'établissement de cette place et de cette fonction que je voudrais m'atteler.

Il n'est pas évident d'affirmer aujourd'hui, surtout dans les milieux protestants réformés, laïcisés et aisés, que la diaconie a une place et une fonction liturgiques. Dans les Églises, on craindra l'introduction de préoccupations sociales voire politiques au sein du culte, et dans les milieux diaconaux on craindra la récupération idéologique de la diaconie par les Églises soupçonnées d'arrière-pensées prosélytiques ou moralisatrices... Ce type de craintes, réelles ou fantasmées, contribue finalement à maintenir la séparation entre Églises et institutions diaconales sous couvert, quelquefois, de concepts théologiques malmenés – la foi d'un côté, les œuvres de l'autre – par exemple ! C'est un vieux malentendu que la privatisation du religieux et l'assomption du social sont venues renforcer. Comment donc, dans ce contexte, fonder ou refonder l'insertion liturgique de la diaconie ?

D'autres l'ont fait avant moi, Gottfried Hammann déjà nommé, mais également Adalbert Hamman, patristicien catholique, Herbert Krimm, praticien diaconologue allemand, Fritz Lienhard mon collègue de Montpellier. Tous ont montré que, dès la fin des temps apostoliques, deux ministères distincts de la parole et de l'entraide existaient au sein des communautés chrétiennes, dont la complémentarité se manifestait dans le culte et plus particulièrement au moment de la cène¹⁰.

À travers les simples gestes matériels du diacre apportant des aliments pour les agapes, sélectionnant quelques-uns d'entre eux pour le repas eucharistique et veillant à la distribution des restes aux pauvres, on pouvait voir

⁹ Gottfried HAMMANN, *L'Amour retrouvé. Le ministère de diacre du christianisme primitif aux réformateurs protestants du XVI^e siècle*, Paris, Cerf, 1994, p. 80.

¹⁰ Cf. Adalbert HAMMAN, *Vie liturgique et vie sociale. Repas des pauvres, diaconie et diaconat, agape et repas de charité, offrande dans l'Antiquité chrétienne*, Paris et Tournai, Desclée, 1968. Herbert KRIMM (éd.), *Das diakonische Amt der Kirche*, Stuttgart, EV, 1965. Fritz LIENHARD, *Pauvreté et diaconie à la lumière de la croix. Essai de christologie diaconale*, Thèse de doctorat en théologie de l'Université de Strasbourg, dactylographiée, 1995. Un livre a été tiré de cette thèse : *De la pauvreté au service en Christ*, Paris, Cerf, 2000.

se préciser la fonction cultuelle de la diaconie : insérer l'entraide fraternelle au cœur du culte. Dans la fête cultuelle dominicale, Gottfried Hammann souligne que le diacre apportait « le monde, sa quotidienneté, ses misères et ses égoïsmes "païens" et donnait à ces réalités matérielles élémentaires leur signification spirituelle au cœur du moment "eucharistique" (au sens large) c'est-à-dire au moment où, dans la foi, la communauté les recevait comme signes du salut en Jésus-Christ, manifestation de la miséricorde de Dieu pour tous et expression du partage réel, quotidien entre frères »¹².

L'évolution du ministère de diacre jusqu'à sa disparition à la fin de l'Antiquité tardive comme ministère spécifiquement caritatif, culturellement inséré, et liturgiquement reconnu, est principalement due à sa disjonction cultuelle quand le repas eucharistique se sacralisera dans la messe et se séparera définitivement des agapes fraternelles.

Malgré la volonté des réformateurs de restaurer un ministère diaconal de plein exercice, celui-ci disparaîtra à nouveau sous sa forme initiale. La position de Zwingli sur le diaconat résume les raisons de cette disparition : partant d'une position analogue à celle des autres réformateurs, opposés à un diaconat catholique qui « simule la pauvreté », le réformateur de Zürich opte pour une diaconie totalement confiée au magistrat laïc, sachant que, dans le contexte de chrétienté du XVI^e siècle, le magistrat entendait remplir une mission chrétienne.

Cette situation devait inévitablement conduire à une perte, non seulement de visibilité, mais également de réalité de la préoccupation diaconale dans le culte réformé. Le développement des œuvres protestantes d'entraide parallèlement aux Églises au XIX^e siècle, puis indépendamment d'elles au XX^e siècle, allait encore accentuer cette double perte. Ce phénomène paraît irréversible – en tout cas en France – et je ne crois pas que c'est par la voie institutionnelle, notamment la recréation d'un ministère de diacre de plein exercice, que l'on parviendra nécessairement à redonner un sens diaconal au culte¹³.

C'est plutôt en se demandant si le culte réformé tel qu'il se déroule actuellement, ne contiendrait pas encore des éléments diaconaux qu'il conviendrait de reconnaître comme tels et, surtout de revaloriser dans la liturgie pour qu'ils reprennent sens à l'intérieur du culte dans son ensemble.

Le premier d'entre eux est donc la cène. En bonne théologie luthéro-réformée, je dirai que la cène n'ajoute rien à la parole, c'est sous une autre forme, « une autre manière » dit la *Concorde de Leuenberg*, que, dans la cène,

« il faut se demander si le culte réformé tel qu'il se déroule actuellement, ne contiendrait pas encore des éléments diaconaux ? »

¹² *Ibidem*, p. 38.

¹³ Les Églises réformées de Suisse romande ont recréé un ministère de diacre après la deuxième guerre mondiale. Pour sa part, l'Église réformée de France, par la voie du rapport synodal « Évangile et service » en 1989, n'a pas appuyé « l'idée de la restauration d'un ministère diaconal à la manière du modèle de Suisse romande » (*Op. cit.* p. 256). Le rapporteur redoutait que le diacre ne demeure un auxiliaire du pasteur, et considérait que d'autres possibilités étaient offertes pour une réelle diversification des ministères dont la liturgie de reconnaissance des ministères de l'Église réformée de France portait trace. Tout en suivant le rapport sur cette voie, on peut regretter que, jusqu'à ce jour, l'article 14 de la Discipline de l'Église réformée de France portant pour titre : « Du ministère diaconal » soit resté vierge. Cf. *Discipline de l'Église réformée de France*, Paris, Église réformée de France, 1995, p. 19.

nous parvient la parole, comme *verbum visibile* en lien non hiérarchique avec le *verbum audibile*¹³. Mais si la cène n'ajoute rien à la parole, elle apporte autre chose, sans quoi, elle n'aurait aucune raison d'être. Dans une perspective calvinienne, disons qu'elle a une visée pédagogique : par un autre moyen que la parole – le geste du partage du pain et du vin –, elle signifie également la réconciliation et l'unité en Christ, la promesse du salut. Comme la parole, elle contribue à faire naître la foi, à rendre possible la justification, en bref, à redire la parole autrement¹⁴.

Quelles conséquences tirer de ces considérations pour la construction voire la reconstruction d'une partie diaconale du culte dans une Église de la Réforme autour de la cène ?

Partant de la structuration du culte en trois parties ayant chacune leur spécificité, je postule que, comme acte principal de la partie diaconale, la cène exerce son attraction sur trois autres actes culturels, ou qui devraient l'être, à savoir : les annonces, l'intercession et l'offrande. Ma proposition est donc que les annonces, l'intercession, l'offrande constituent, autour de la cène, un tout liturgiquement et diaconalement cohérent dans le culte d'une Église de la Réforme.

a) Les annonces

Je confère aux annonces une fonction diaconale dans le sens précis où elles apportent au cœur du culte des nouvelles de ceux qui ont besoin du secours de

**« redonner consistance
à la communion qui
s'étend au-delà de la
communauté
rassemblée »**

la communauté, particulièrement de ceux qui souffrent, où elles informent des actes familiaux et pastoraux (naissances, baptêmes, mariages, services funèbres), où elles présentent les projets de solidarité auxquels la communauté est appelée à s'associer, etc. Par ce type d'annonces, il s'agit de redonner consistance à la communion qui s'étend au-delà de la communauté rassemblée, et de susciter

des gestes de nature diaconale : une visite, une lettre, un téléphone, une prière¹⁵. Ces remarques, qui profilent diaconalement les annonces m'amènent à tirer trois conséquences concernant leur signification et leur place dans la liturgie :

- Selon des modalités dans le détail desquelles on n'entrera pas ici, les informations de type « agenda » doivent être séparées des annonces, sauf s'il s'agit de solliciter le soutien et l'intercession de la communauté envers une manifestation particulière. En bref il s'agit de développer plus l'aspect « communion » des annonces que leur aspect « information ».
- Ces annonces doivent être pleinement intégrées au culte et non situées en dehors de lui, avant le culte par exemple, comme c'est quelquefois le cas dans certaines communautés réformées.
- « Faire les annonces » est un ministère basé sur l'écoute, le discernement, la discrétion et la capacité de s'exprimer en public. Ce moment est délicat à

¹³ Philipp MELANCTON, *Apologie de la confession d'Augsbourg*, chap. 13, art. 240.

¹⁴ Cf. Jean CALVIN, *La Trinité chrétienne*, Livre IV, Chap. XVII, § 6.

¹⁵ Cf. Alain BLANCY, « Diaconie et sacrement », *Bulletin de la FPO*, N° 32, 1987, p. 24.

gérer. Il ne doit pas dévoiler des secrets pastoraux ni violer l'intimité et la dignité des personnes. Mais entre le silence de rigueur et le déballage indécent, existe un espace de communion dans la confiance. Cela peut nécessiter une formation qui donne également corps au ministère diaconal.

b) La prière d'intercession

À propos de la prière d'intercession, je ferai deux remarques :

1. Il convient de bien préciser ce qu'est une intercession par différence avec d'autres types de prières jalonnant le culte. On observe, en effet, que dans la dérégulation liturgique que les Églises réformées ont connue ces dernières années, il est parfois difficile de distinguer une prière de louange, d'une prière de repentance, d'une prière d'intercession. Aussi il me semble utile de rappeler que l'intercession est essentiellement une prière pour les autres (et ceux-ci peuvent être fort proches) et une prière de demande, deux caractères qui lui confèrent une nature diaconale.
2. Pourtant ce type de prière d'intercession est aujourd'hui en crise. Elle est d'abord trop souvent abstraite du genre « Seigneur, donne du pain à ceux qui ont faim » et conçue alors comme l'infantile demande d'un objet impossible à un Dieu censé combler nos manques, sachant pertinemment que Dieu ne répondra pas comme on le demande. Analysant cette crise, Jean Ansaldo fait remarquer que « dans la demande pour des tiers, l'orant assume devant Dieu l'impuissance dont restent marquées toutes les relations d'aide qui, au-delà du don réel, n'arrivent pas à répondre à la profondeur de la situation de détresse ». Il poursuit en soulignant que, sans nous dispenser en rien du service, ni glisser dans le registre de la culpabilisation, la prière d'intercession peut devenir un lieu de maturation dans le sens où la demande d'objet s'efface pour devenir remise de la personne ou de la situation devant Dieu et non réponse soufflée à Dieu de ce qu'il faudrait faire. La prière d'intercession ainsi conçue est alors « l'occasion d'un combat... le lieu d'émergence d'un sujet devant Dieu toujours par l'obstination d'une parole maintenue contre toute tentation de mutisme et de mort ». Cette maturation peut alors déboucher sur « une lecture nouvelle de la situation de détresse et ouvrir des horizons jusque-là insoupçonnés à l'agir diaconal »²⁶.

c) L'offrande

J'en viens à la question de l'offrande dans le culte. Comme les annonces et l'intercession, l'offrande au cours du culte a été généralement rattachée à la partie du culte consacrée à la parole. On tend aujourd'hui à la rattacher à la cène ce qui entraîne plusieurs conséquences :

1. Il serait bon que soit retrouvé l'objectif diaconal que l'offrande avait au moment de la Réforme, à savoir les déshérités, sachant qu'il y en a dans l'Église même et pas seulement dans la mouvance des services diaconaux...

**« une double offrande,
l'une pour les besoins de
l'Église, l'autre pour la
diaconie »**

²⁶ Jean ANSALDI, *Prier aujourd'hui*, Seuil de Villemeijane, 1991, pp. 11-88.

Je sais bien que cette orientation peut aller de soi dans un contexte où l'État assure la vie matérielle de l'Église notamment le salaire des ministres et l'entretien du patrimoine alors que tel n'est plus le cas aujourd'hui en France et dans certains cantons suisses. Mais des estimations fiables montrent que l'offrande au culte représente, aujourd'hui, entre 14 et 16 % des recettes ordinaires internes de l'Église réformée de France¹⁷. Autrement dit affecter ces sommes à des projets diaconaux ne mettrait pas en péril le budget général de cette Église, notamment le salaire des ministres, assuré par ailleurs par les cotisations et les dons nominatifs de ses membres¹⁸.

2. Si cette orientation risquait d'inquiéter quelque trésorier scrupuleux, on pourrait très bien imaginer, comme cela se fait dans de nombreuses Églises réformées, qu'on procède à une double offrande, l'une pour les besoins de l'Église, l'autre pour la diaconie, à condition qu'elle soit recueillie dans le même mouvement. J'ai vu, aux Pays-Bas, des corbeilles à double compartiment, tout ceci pour éviter le système de la collecte diaconale dite « de sortie » qui se trouve, de ce fait même, déliturgisée et dévaluée – ce qui est un comble pour une collecte – !
3. Je voudrais évoquer la manière dont l'offrande est recueillie. Les Églises

« l'offrande est à la fois un geste humain de dépossession devant le don premier de Dieu à notre égard et la mise en commun des biens de chacun en vue de leur redistribution à tous »

occidentales ont pris le parti de faire se déplacer les conseillers presbytéraux qui, en cette circonstance, font office de diacres, alors qu'en bien des endroits du monde, en Afrique notamment, c'est souvent l'assemblée qui se déplace en procession pour déposer son offrande dans une corbeille selon un rituel très ludique. Mais peu importe le sens du

mouvement, l'important est qu'un mouvement de personnes demeure et pas seulement celui du panier pour bien marquer que l'offrande est à la fois un geste humain de dépossession devant le don premier de Dieu à notre égard et la mise en commun des biens de chacun en vue de leur redistribution à tous.

4. Un dernier geste a son importance, le dépôt de l'offrande recueillie. À ce propos, on voit actuellement un peu de tout : paniers restant aux quatre coins du lieu de culte, dépôt sur le premier banc (puisqu'il est généralement vide), dépôt sous ou contre ou à côté de la table de communion, prière ou pas en présence des collecteurs, imposition des mains du pasteur ou pas, etc. L'Église réformée de France, dans sa dernière liturgie de 1996 a cru devoir y

¹⁷ Jean-Daniel ROQUE, trésorier général de l'Église réformée de France, estime que, par rapport aux ressources ordinaires des Églises locales (cotisations et dons nominatifs), la part des offrandes au culte est « insérée dans une fourchette variant entre 12% et 25 % selon les Églises locales, avec vraisemblablement une médiane entre 14% et 16% ». Lettre du 12 juillet 1997.

¹⁸ Un autre problème est aussi invoqué dans la situation française pour placer « les collectes pour tiers » en dehors de la cérémonie cultuelle : la séparation des Églises et de l'État et le régime des associations culturelles selon la loi de 1905 interdisent aux Églises de collecter pour des associations régies par la loi de 1901 (diaconie, jeunesse, etc.). Le problème est réel, mais n'empêche pas de collecter au sein du culte pour ces associations à condition de séparer les collectes, celle en faveur de la diaconie ne figurant pas dans les comptes officiels des Églises.

mettre bon ordre. Dans l'introduction à cette liturgie, il est écrit : « L'offrande est déposée près de la table de communion ou au pied de celle-ci mais non sur la table afin d'éviter toute confusion entre le repas du Seigneur, don de Dieu, et l'offrande de la communauté »¹⁹. Mise au point un peu surprenante ! À quel niveau un risque de confusion peut-il se produire entre le don de Dieu dans la cène et l'offrande humaine de l'argent ? Dans l'esprit des fidèles ? Il est permis d'en douter. Du fait de la simple cohabitation sur la même table de l'argent, du pain et du vin ? Il est permis d'en douter également.

Quel que soit le règlement de ce problème concret, je voudrais simplement indiquer qu'il n'y a aucune raison théologique justifiant que la table de communion soit débarrassée de tout élément profane comme si c'était un espace sacré, en bref un autel. D'abord, cette table est dressée par les hommes, la vaisselle y est domestique, ce qui ne l'empêche pas d'être belle. Le pain et le vin sont et demeurent le résultat du labeur quotidien des humains, ce qui plaide en faveur de leur qualité. Tout cela n'est-il pas, comme l'argent collecté, le fruit d'une offrande humaine ? Dieu la refuserait-il ? Séparer strictement ces éléments équivaldrait à barrer toute relation possible de Dieu et des hommes à travers les médiations matérielles et culturelles dont nous disposons pour qu'il communique avec nous et nous avec lui²⁰.

3. Quel déroulement du culte ?

En ayant repéré des perspectives diaconales du culte à travers la cène, les annonces, l'intercession et l'offrande et après les avoir regroupées dans une partie diaconale du culte, on comprendra que je suis partisan d'une célébration plus fréquente de la cène dans les Églises réformées.

Or, nous le savons, la pratique de la cène est encore épisodique dans les Églises réformées de l'aire francophone, encore plus en France qu'en Suisse. Dans le cas du culte sans cène, que deviennent alors les annonces, l'offrande et l'intercession étant donné que je les ai reliées à la cène ? Eh bien elles seront reliées à la parole et cela se peut, puisque je l'ai dit et je le répète, dans un culte réformé le sacrement n'ajoute rien à la parole si ce n'est une autre forme donnée à la parole faite chair. Mais cette situation du culte sans cène me paraît préjudiciable à la compréhension et surtout au redéploiement du ministère diaconal de l'Église dans la tradition réformée.

Je suis d'ailleurs persuadé que loin de chasser la spiritualité du culte, l'introduction en son sein de la préoccupation diaconale permettrait d'approfondir la spiritualité réformée en joignant la parole et l'œuvre, l'esprit et

« approfondir la spiritualité réformée en joignant la parole et l'œuvre, l'esprit et le corps, l'être et l'avoir »

¹⁹ Introduction à la liturgie de l'Église réformée de France, Paris, Église réformée de France, 1996, p. 10.

²⁰ Cf. Jean ANSALDI, « Les sacrements et les signes dans l'évolution du paysage culturel et religieux », in « Église en débat. Des gestes qui parlent. Baptême, cène : signes. Pratiques et convictions », Supplément à *Information Évangélisation*, 1997/6.

le corps, l'être et l'avoir, ces dualités sans cesse renversées au gré des modes intellectuelles et théologiques. Apprendre à prier en diaconie et apprendre à servir dans le culte communautaire lui-même, sont susceptibles de réanimer dans les célébrations réformées l'esprit du partage, un peu plus de joie et de chaleur, grâce à des gestes concrets autour du repas du Seigneur par lequel Il signe sa présence parmi nous.

EXPERIENCE DE CULTES SÉQUENTIELS À BEVAIX¹

*Jean-Didier BAUER,
retraité à Bevaix*

Au moment où j'étais président du conseil de paroisse de Bevaix, nous avons imaginé, avec le pasteur Jean-Pierre Roth, une forme originale de culte que nous avons appelé culte à prismes, à facettes, culte « prismique » et enfin culte séquentiel, dénomination qui seule a survécu ! L'idée fondamentale venait de notre constat de l'ouverture ininterrompue des églises orthodoxes le dimanche et au fait qu'il s'y passe quelque chose en permanence.

J'avais, et j'ai encore, de la peine avec la forme rigide du culte traditionnel, avec son début à dix heures précises et sa fin à onze heures, alors même que c'est l'instant où beaucoup seraient ouverts à des échanges. J'ai toujours de la peine avec son déroulement pratiquement immuable, devant un auditoire extraordinairement passif, car, qui oserait se lever aujourd'hui pour exprimer une louange à titre individuel, voire même une opinion, pour ne pas parler d'avis contradictoire ou de proposition de débat.

En Angleterre, le culte des églises presbytériennes est offert plusieurs fois par dimanche, et sous des formes un peu différentes, ce qui permet aux fidèles d'organiser le service dû à leur Créateur et leurs loisirs, avec un minimum de contraintes. Je ne ferai que mentionner leur grande convivialité, l'abondance des chants dans les églises baptistes notamment, chants qui représentent non pas seulement une participation de l'assemblée au culte, mais peut-être bien l'essentiel de son culte.

**« la liberté, et le goût de
venir passer quelques
instants au temple pour se
recueillir »**

Il nous semblait donc important aujourd'hui d'essayer de mieux ouvrir notre église aux besoins réels d'une population qui n'est plus celle du siècle dernier. Cela dit, Jean-Pierre Roth et moi étions unanimes à vouloir une formule qui ne cède ni à la démagogie, ni à la facilité. Pas question d'organiser un concert de rock, christianisé par un vague saupoudrage évangélique.

¹ Ce texte n'a pas été présenté durant le colloque.

Ce que nous voulions, c'était une formule souple, offrant la liberté, et le goût de venir passer quelques instants au temple pour se recueillir avant de partir en pique-nique. Il fallait offrir aux chrétiens une possibilité de s'exprimer, ou de participer à des débats sur les problèmes pratiques. Bien sûr, tout en cherchant à renouveler la forme de notre message, il ne fallait pas risquer de rebuter les habitués du culte habituel.

« la mise en place d'un culte séquentiel ne pouvait pas être l'œuvre du seul pasteur »

La réflexion sur les formes à donner et sur les moyens d'y parvenir a été l'objet de nombreuses séances et discussions au conseil paroissial. Il a fallu constater que la mise en place d'un culte séquentiel ne pouvait pas être l'œuvre du seul pasteur, ni même du pasteur et de « son aide », comme un des vigneron du

village m'avait qualifié en nous offrant « trois décis », alors que nous faisons une pause lors de la mise en place du sapin de Noël.

Un tel culte, et surtout le premier, mit en œuvre toutes les forces du conseil. C'est un point à ne pas sous-estimer. Mais rappelons que ce fut aussi une occasion extraordinaire de rencontre et d'échanges. Et rien que cela peut-être justifiait déjà une telle initiative. Finalement, le 1er décembre 1991, pour l'ouverture de l'Avent, le premier culte séquentiel se déroula comme suit :

8h 30 à 9h 00 : Petit déjeuner à la cure.

Je le résumerai au travers d'une note de la secrétaire du conseil. « Ce culte c'est une matinée que nous allons vivre ensemble. Pour une fois quelque chose préparé par nous, pour laquelle nous nous sommes rencontrés, nous avons parlé, cherché, écouté, prié. Il est donc bon de commencer cette journée par ce premier partage du petit-déjeuner ».

Quelques personnes ne faisant pas partie du conseil de paroisse, conjoints, parents, amis ou intervenants prenaient part à ce petit-déjeuner, qui se révéla effectivement comme un des moments importants du jour. Il a donc été repris, en tant que tel, à d'autres occasions que celles de ces cultes spéciaux.

9h 00 à 9h 30 : « Confession de foi » (au temple, moment tranquille et contexte d'accueil)

Introduit par la lecture d'extraits de psaumes par trois intervenants. Moments de prière par le pasteur, prières personnelles dans le silence. Moments de musique enregistrées, chants. Les bancs du temple avaient été arrangés pour former un demi-ovale.

Quelques personnes supplémentaires vinrent se joindre à cette séquence. Nous avons informé, mais sans faire de publicité autour de cette première édition de culte séquentiel. Mais à ce stade, il y avait pratiquement déjà autant sinon plus de fidèles qu'à un culte habituel. Alors que chacun pouvait s'en aller à la fin de la séquence s'il le désirait, personne n'est sorti.

9h 30 à 10h 00 : « Tribune de la Parole » (au temple, moment d'échange)

Selon les notes de la secrétaire : « la parole des autres, être messager d'une autre parole. Choix de textes appropriés au thème général du jour (qui était l'inflation). Musique, une chanson, un texte, le peuple de Dieu s'avance et lit, il parle... »

Moment assez intense, conduit par le pasteur de manière non directionnelle et qu'il termine par un recueillement dans le silence et par la prière.

10h 00 à 10h 45 : « Préparation à la Sainte Cène »

Moment de culte de forme assez classique, précédé de la sonnerie des cloches comme à l'ordinaire. Confession des péchés, promesse de pardon, louange, offrande, Sainte Cène. Plusieurs lectures choisies et lues par les membres du conseil. Chants plus nombreux qu'à l'ordinaire, accompagnés par l'orgue. Périodes de silence inhabituelles ! Courte lecture du pasteur sur le partage et sur le culte, faite du milieu des intervenants. Son rôle de responsable de la théologie du conseil de paroisse et celui d'animateur de la communauté protestante de Bevaix a semblé ressortir plus fortement à cette étape.

Le temple était presque entièrement rempli. À l'issue de la séquence, malgré l'information que le but même d'un culte séquentiel est que nul n'est tenu de rester au-delà d'une séquence, personne n'est sorti.

10h 45 à 11h 30 : « Expression, forum chrétien »

Deux intervenants parlent du thème de l'inflation. Le premier en aborde les aspects économiques, en termes simples, mais précis et les incidences diverses pour les citoyens. Le deuxième expose les dangers des autres inflations, l'inflation des mots, qui finalement ne veulent plus rien dire, l'inflation des activités qui d'utiles finissent par générer le stress et ruine les relations, l'inflation des fêtes de Noël et des cadeaux, qui en dévaluent la signification. Le débat est ouvert, géré par le pasteur en tant qu'animateur. À la surprise du conseil, ce débat est très animé, et l'heure de fin de séquence est dépassée ! Le besoin de débat à l'église est prouvé.

« à la surprise du conseil, ce débat est très animé, et l'heure de fin de séquence est dépassée »

11h 30 à 11h 45 : Ouverture sur le monde (en réalité, vingt minutes plus tard)

Intercession. Prières entre plusieurs personnes, intercession pour notre paroisse, notre commune, canton et pays et leurs autorités. Moments de silence, intercession pour les chrétiens et pour les Églises dans le monde. Chants et répons chantés, puis bénédiction.

11h 45 à 12h 15 : « Au revoir », apéritif à la cure (en réalité de 12h 10 à 13h 00)

Une séquence tout à fait facultative, mais bienvenue. Pour écouter et sentir, partager le vécu et se réjouir. Vu l'heure, seul un quart environ des fidèles y assistaient.

Un autre culte séquentiel eut lieu le dimanche 15 mars 1992, sur le thème : « Sur le chemin de Pâques », avec une organisation et des séquences semblables. Des diapositives y furent ajoutées. Plusieurs lectures bibliques et trois courtes méditations par des membres du conseil animèrent la séquence « Forum chrétien ». Du fait de Pâques, il parut adéquat de la placer avant la séquence « Invitation à la communion », qui fut suivie directement par celle des « Intercessions » et de la bénédiction finale. Un point important qui fut relevé à l'occasion de ces cultes fut l'acceptation assez étonnante et par tout le monde des nombreux moments de silence que nous avions tenu à introduire. L'Église n'est-elle pas, somme toute, un lieu d'écoute ?

LE CULTE-CANTATE ENTRE CONCERT ET ÉCOMUSÉE, UN CULTE POUR AUJOURD'HUI

Didier HALTER,

assistant à la Faculté autonome de théologie protestante de Genève.

Pour éclairer le terme de culte-cantate, en voici tout d'abord une brève définition : un culte-cantate est un culte dont l'ossature est donnée par l'exécution musicale d'une cantate de Jean-Sébastien Bach.

1. Historique des cultes-cantates

a) Au temple de la Servette

En 1993, commençait, tout d'abord dans le temple de la Servette à Genève, l'aventure des cultes-cantates¹. Dans le cadre du culte dominical de 10h, un ensemble vocal et instrumental de professionnels et d'amateurs, placé sous la direction de l'organiste de la paroisse, interprétait une cantate de Jean-Sébastien Bach. Le défi consistait à rendre aux cantates de Bach leur vocation première : servir le culte de la communauté.

« rendre aux cantates de Bach leur vocation première : servir le culte de la communauté »

Car jamais ces œuvres n'ont été composées pour être interprétées d'une traite comme les différents morceaux d'une symphonie par exemple. Bien qu'aujourd'hui la plupart des cantates s'interprètent ainsi en concert, Bach, cantor à Leipzig, avait l'obligation de composer une cantate différente pour le culte de chaque dimanche. Ceci en respectant le calendrier liturgique en usage dans les églises luthériennes où chaque dimanche se voit attribuer un thème particulier, qui s'appuie sur un texte

¹ Cf. ma présentation dans : « Culte-cantate, une tentative culturelle et musicale au Temple de la Servette à Genève » in : *Vie et Liturgie*, Genève 1995, pp. 2-3. Merci à Gérard LUTZ, organiste, pianiste, chef de l'ensemble Henri Dunant et âme musicale des cultes-cantates.

biblique, lui-même support de la prédication et du choral du dimanche. Dans ce cadre liturgique précis, Bach compose une musique dont l'interprétation requiert au minimum un quatuor à cordes, deux hautbois, un continuo d'orgue, le tout accompagnant un chœur à quatre voix ainsi que des solistes. Cette formation de base est parfois étoffée, surtout lors des grandes fêtes, par des vents (flûtes, trompettes) ou des percussions (triangle, timbale). L'ensemble peut atteindre la quarantaine d'exécutants, chœur compris. L'œuvre était composée pour accompagner la liturgie de la parole, musicalement le culte comportait d'autres pièces d'orgue (prélude, postlude, etc.). Le choral du jour était accompagné par le chœur, tandis que les répons de la liturgie pénitentielle ou de celle de la Cène étaient sans doute chantés a capella. L'ensemble du culte durait au minimum deux heures.

Une cantate dure entre 17 et 30 minutes et se compose de plusieurs morceaux qui peuvent être des airs (solo ou duo), des chœurs, des chorals (participation de l'assemblée), des récitatifs et parfois des sinfonias. Ces morceaux sont au nombre de 5 à 8 et rythmaient les étapes de la liturgie de la parole : salutation évangélique, prière de collecte, lecture d'un texte de l'Ancien Testament, puis d'une épître, enfin d'un évangile, récitation ou chant du credo, lecture du texte biblique de prédication, prière d'illumination, prédication.

La mise en place de ces cultes-cantates a posé plusieurs difficultés :

- Tout d'abord il s'agissait de résoudre le problème posé par l'écart culturel entre la communauté luthérienne du XVIII^e siècle en Prusse et la communauté réformée de la fin du XX^e siècle à Genève. Refusant le syndrome « Jurassic Park », nous ne voulions pas singer à Genève les cultes de Leipzig. Notre pari fut de croire que la musique de Bach pouvait tout aussi bien parler à l'être humain

« notre pari fut de croire que la musique de Bach pouvait tout aussi bien parler à l'être humain contemporain qu'à celui du XVIII^e siècle »

- contemporain qu'à celui du XVIII^e siècle.
- Néanmoins qui dit cantate, dit paroles chantées. Or il arrive souvent que ces paroles soient très marquées par l'orthodoxie théologique luthérienne du XVIII^e siècle, très éloignée de nos théologies contemporaines². La tâche est évidemment facilitée quand les paroles de la cantate sont imprégnées de références bibliques. Mais ce n'est pas toujours le cas.

Le choix des cantates était aussi guidé par d'autres impératifs plus prosaïques : présence ou non des musiciens, respect de l'enveloppe budgétaire.

Dans la construction du culte intervenait encore une dernière exigence : la participation de l'assemblée au culte. Le choix des chants de l'assemblée est délicat

² Par exemple : « O Jésus, ta Passion signifie pour moi l'allégresse et mon cœur se repaît de tes stigmates, de ta couronne et des outrages que tu as subis ». BWV 182 *Himmelskönig, sei willkommen*.

car ils doivent correspondre musicalement et thématiquement au reste du culte. Cette forme de participation est souvent restreinte à deux ou trois chants. L'assemblée participe alors par des antiphonés récités, la prière du Notre Père, la lecture communautaire d'une déclaration de foi ainsi que par la communion ³.

b) Au temple de Saint Gervais

L'année 2000 (250^e anniversaire du décès de Bach) allait fournir le prétexte à tenter une autre expérience. Si les cultes-cantates avaient permis une revitalisation du culte hebdomadaire, ils n'avaient guère permis d'ouvrir le culte à des non-pratiquants ⁴. C'est pourquoi l'expérience s'est poursuivie dans un autre cadre. Le but était d'offrir à des non-pratiquants, d'abord intéressés par la beauté musicale, un espace de culte qui puisse leur convenir. La musique devenait le moyen pour l'Église d'offrir un service public : permettre de participer à une expérience spirituelle chrétienne.

Pour cela, nous avons changé de lieu, d'horaire, de rythme et de déroulement liturgique. Notre choix s'est porté sur le temple de Saint Gervais. Situé à proximité du centre ville, bien connu des Genevois qui se sont mobilisés à plusieurs reprises pour sa restauration, ce bâtiment présente

des caractéristiques esthétiques et acoustiques adéquates. La question de l'horaire fut plus délicate. Afin d'ancrer ces cultes dans la tradition des Églises, nous avons retenu le dimanche. Mais nous tenions à rompre avec le culte de 10h. Cet horaire, quasi inamovible à Genève pour le culte paroissial, porte par sa seule mention le label : « culte classique pour communauté d'habitues ». Et même si beaucoup de ces cultes de 10h présentent de réelles qualités spirituelles et esthétiques capable de séduire potentiellement les non-pratiquants, ils n'en restent pas moins marqués comme des rassemblements d'habitues dans lesquels il est difficile de faire sa place. Finalement nous avons opté pour le dimanche à 18 h 30. Cet horaire permet de viser un public urbain et cultivé qui, à la fin d'un week-end, serait séduit par la perspective esthétique qu'offre la cantate. Par cet horaire inhabituel pour un culte, mais proche de celui d'un concert dominical, le culte est nettement reconnu dans son caractère expérimental. Il est proche de l'événement culturel. Le rythme des cultes s'est également accéléré, puisque qu'ils sont hebdomadaires. Ce rythme hebdomadaire a été retenu car il permet de relever plusieurs défis. Au plan musical, il marque de façon toute particulière l'année Bach à Genève. Au plan spirituel, le rythme hebdomadaire permet d'ancrer ces cultes « événements » dans une régularité nécessaire afin permettre aux non-pratiquants de retrouver une pratique régulière. Enfin un rythme régulier et simple est plus facile à retenir et à faire connaître.

**« ancrer ces cultes
"événements" dans une
régularité nécessaire »**

³ Au temple de la Servette, la Cène est célébrée tous les dimanches.

⁴ Nous reprenons cette expression, et le sens qui lui est donné, de Félix Moser, *Les croyants non pratiquants*, Genève, Labor et Fides (Pratiques 12), 1994, 1999.

2. Le déroulement d'un culte-cantate.

Le déroulement a connu quelques variations avant de se stabiliser. Globalement, le culte-cantate se déroule ainsi :

- Chœur d'entrée de la cantate
- Accueil – exposé du thème de la cantate – Invocation
- Premier morceau de la cantate
- Introduction à la lecture biblique et lecture
- Deuxième morceau de la cantate
- Prédication 1^{ère} partie
- Troisième morceau de la cantate
- Prédication 2^{ème} partie
- Quatrième morceau de la cantate
- Prédication 3^{ème} partie
- Prière Notre Père
- Choral final de la cantate
- Collecte à la sortie

Le culte-cantate s'apparente davantage à un culte méditatif où paroles et musique alternent et s'équilibrent ⁵. La prédication y tient une place importante. Nous y reviendrons. Les participants reçoivent à l'entrée un ordre du culte sur lequel figure la traduction française des paroles allemandes de la cantate.

Il n'est pas proposé au public de s'associer au culte par le chant comme cela était le cas précédemment. Cela peut paraître regrettable, si l'on considère que, de ce fait, ces cultes se rapprochent d'un spectacle qui laisse le public passif. Différents arguments ont prévalu. D'un point de vue musical, l'expérience de la Servette a montré la difficulté de choisir des chants s'intégrant musicalement à la cantate. Lorsque ceux-ci existaient, principalement sous la forme d'adaptation française de chorals luthériens, ils étaient souvent peu connus du public paroissial habituel. Il y a fort à parier qu'ils auraient été tout à fait inconnus du public non-pratiquant. Les faire chanter aurait alors été un non-sens esthétique. D'un point de vue spirituel également, l'échec programmé du chant communautaire n'aurait pu que produire des effets négatifs par rapport au but poursuivi : réconcilier des non-pratiquants avec un culte protestant.

« les participants apprécient d'être passifs »

Souvent sollicités dans leur vie professionnelle ou familiale, pressés par une idéologie de la performance et de la participation active à tout crin, ils n'apprécient

Après quelques mois d'expérience, je pense que l'absence de chants est pour beaucoup dans le succès de la formule. Les participants apprécient d'être passifs.

⁵ Paroles et musique ont généralement la même durée, ce qui donne au culte-cantate une durée d'environ 3/4 d'heure.

pas forcément d'être encore sollicités un dimanche soir. La manière dont le culte est organisé permet à tout à chacun de s'y associer ou non. Cette passivité permet de vivre une expérience spirituelle.

La collecte fait toujours l'objet d'une annonce pendant le culte. Financièrement les cultes-cantates sont une expérience onéreuse. Chaque culte-cantate à Saint Gervais revient à environ mille francs suisses, ce qui compte tenu des frais administratifs équivaut à un budget de 60.000 F. S. pour l'année. Le principal poste de dépenses est celui du défraiement des artistes. Les recettes sont constituées par les dons d'institutions ou de personnes privées ainsi qu'une part des collectes.

3. La prédication dans le culte-cantate

a) Une place centrale

Le déroulement liturgique montre la place centrale que tient la prédication dans le culte-cantate. Cette centralité tient à plusieurs facteurs.

Tout d'abord, elle tient au genre musical de la cantate d'église chez Bach. Cette dernière a été composée pour accompagner la liturgie de la parole et mettre en valeur la prédication. Les paroles des cantates constituent une méditation du texte biblique ou du thème biblique du dimanche que la musique met en valeur par l'alternance des voix solo et des chœurs. En insistant sur la prédication, le culte-cantate redonne à la musique sa portée initiale. Elle peut le faire avec d'autant plus d'efficacité que justement cette musique a été composée à cette intention. Ici, une véritable synergie se met en place qui valorise la musique et la prédication.

Cette insistance sur la prédication ne tourne pas pour autant à l'intellectualisme. La grande place que tient la musique permet de laisser du champ à l'expression des émotions. La musique de Bach reflète une gamme complète de sentiments humains : de la joie à l'angoisse, en passant par la colère, l'étonnement, l'apaisement, la solitude et l'émerveillement. Parce que ses émotions ont pu trouver place dans le culte, le public peut être plus réceptif à un discours qui leur propose une réflexion distanciée sur leur vie. Inversement, parce que la prédication prend en charge le besoin réflexif du public, ce dernier peut être davantage sensible aux émotions que donnent la musique. Il convient que la prédication soit en résonance avec les paroles de cantate et avec son mouvement musical. Il est très important que le prédicateur s'imprègne de la cantate tout en préparant sa prédication.

Le culte-cantate essaye également d'équilibrer les aspects auditifs et visuels. On pourrait penser qu'un culte où la musique joue un rôle aussi important ne serait qu'auditif et

lui faire la critique habituelle du culte protestant : n'être un culte que pour l'oreille. Dans le cas qui nous intéresse, c'est oublier que l'ensemble musical joue devant le

« permettre une attention auditive, non pas en niant l'œil, mais au contraire en lui donnant sa part d'esthétique »

public et constitue donc un pôle visuel fort, le prédicateur se tient également devant le public (la configuration de la chaire et le port de la robe noire contribuent à accentuer le côté visuel de la prédication), enfin le temple de Saint Gervais présente, outre ses qualités acoustiques, des qualités esthétiques visuelles propres. Le cadre architectural contribue à permettre une attention auditive, non pas en niant l'oreille, mais au contraire en lui donnant sa part d'esthétique.

Une telle centralité sur la prédication est aussi possible à cause du type de public présent. En mettant en avant la musique de Bach, les organisateurs des cultes-cantates visaient un public plutôt cultivé, capable d'entendre et de comprendre un message intellectuellement structuré selon les procédés logiques classiques.

Enfin, cette centralité donnée à la prédication a permis la redécouverte d'un élément extrêmement important et bien connu dans la prédication : celui de l'oralité. Le voisinage de la musique redonne toute son importance à la voix humaine. Tout d'abord parce que la musique de Bach est, dans les cantates, essentiellement consacrée à la voix humaine. Mais aussi, parce que la voix du prédicateur se doit d'être, si possible, à la hauteur de la voix qui chante. Pose de la voix, rythme des phrases, poésie et rythmique du texte de prédication, utilisation abondante d'images et de métaphores, tout cela joue un rôle dans toute prédication ; mais le contexte musical renforce encore d'autant ces impératifs. La construction du texte de la prédication doit en tenir compte afin que cette dernière soit vraiment une communication orale et non pas une lecture d'un texte construit sur le mode de l'écrit.

b) Comment se construit la prédication du culte-cantate ?

La préparation de la prédication ne se limite pas à un tête-à-tête entre le prédicateur contemporain et le sens historique du texte biblique. La cantate introduit un troisième partenaire : celui de l'histoire des interprétations successives qui jalonnent la distance séparant le texte originel de notre actualité. Ce troisième partenaire permet de signifier la distance et empêche ainsi le face à face prédicateur/texte de sombrer dans un rapport d'immédiateté de sens propice à toutes les manipulations émotionnelles. Mais ce partenaire permet aussi de poser une étape indispensable à une démarche herméneutique qui n'entend pas faire l'économie de vingt siècles de christianisme. La prédication se construit donc selon ces trois pôles : le sens originel, le sens du XVIII^e siècle, le sens actuel. Elle nomme ces pôles dans son discours et les fait dialoguer entre eux.

« la prédication se construit donc selon ces trois pôles : le sens originel, le sens du XVIII^e siècle, le sens actuel »

Formellement, la prédication est souvent divisée en trois parties consacrées chacune à l'un de ces pôles. Elle débute en exposant, sur le mode culturel et didactique, quel est l'univers théologique de la cantate. Cet exposé s'achève par la mise en évidence de la question existentielle transhistorique à

l'arrière plan de la cantate : quelle est ma place dans le monde ? La deuxième partie

permet le retour au texte biblique en montrant comment Bach répond à la question existentielle par une méditation du texte biblique. Elle montre aussi en quoi le texte de la cantate constitue une interprétation possible du sens originel du texte biblique médité. La troisième partie reprend la question existentielle et tout en la reformulant de manière contemporaine veut y proposer des réponses issues tout à la fois du texte biblique et de la manière dont il a été compris par la cantate. Elle s'achève sur la proposition d'une lecture théologique de la situation existentielle actuelle.

La durée totale de la prédication se situe entre 15 et 25 minutes, séparées en trois fractions de 5 à 8 minutes. Ce fractionnement permet alors au public de concentrer son attention par tranches successives et ainsi de mieux suivre le déroulement de la prédication.

Le langage de la prédication a essentiellement recours à des images et des métaphores. Elle est aidée en cela car bien souvent les textes bibliques et le texte de la cantate fourmillent d'images ou de métaphores. Il arrive souvent aussi que la cantate mette en voix de véritables dialogues allégoriques entre l'âme humaine et son créateur. Il n'est pourtant pas nécessaire que le prédicateur répète servilement les images proposées, il peut aussi faire preuve de créativité. Mais sa créativité gagne en force de conviction quand elle s'inscrit dans le potentiel d'images déjà présentes.

3. Potentialités et risques de l'expérience

Les cultes-cantates connaissent un succès réjouissant. Leur audience est très variable, mais on peut estimer qu'en moyenne ils rassemblent environ 80 personnes par dimanche. Plus de la moitié des personnes présentes sont des non-pratiquants motivés essentiellement par l'écoute d'une œuvre musicale. Le culte-cantate atteint son objectif de toucher des croyants non-pratiquants et de leur offrir un cadre de célébration adéquat ou en tout cas suffisamment adéquat pour ne pas les faire fuir, voir les faire revenir !

Parmi les raisons qui expliquent ce succès, et qui pourraient faire l'objet de reprises ailleurs, nous retiendrons : le choix d'un créneau précis et particulier ; l'importance donnée à la dimension culturelle ; le caractère événementiel des cultes ; l'intégration de l'ensemble dans une tradition protestante.

« permettre une meilleure connaissance et compréhension de la musique de Bach en la resituant dans son cadre religieux »

a) Un créneau particulier

Les cultes-cantates n'ont pas pour ambition de toucher l'ensemble des croyants non-pratiquants. Ils s'adressent à un public précis et particulier, celui des adultes cultivés et mélomanes. Renonçant à l'illusion de toucher tout le monde et

de proposer une forme culturelle susceptible de plaire à tout un chacun, le culte-cantate s'adresse délibérément à une catégorie limitée de personnes. Un culte destiné aux non-pratiquants cible avec précision quel public il vise (tranche d'âge, niveau socioculturel, ...). Beaucoup de détails pratiques d'organisation vont pouvoir se régler en fonction de ce choix. De même la prédication sera plus facile à construire ; le choix du vocabulaire et des références culturelles est facilité par la limitation du public cible.

b) Une manifestation culturelle

Le culte-cantate est d'abord une manifestation culturelle. Même si la dimension culturelle est présente, sans ambiguïté aucune, dans le titre même de cette manifestation, ainsi que dans la tenue vestimentaire du prédicateur (robe pastorale) et dans l'importance donnée à la parole et à la prière, il n'en reste pas moins que l'objectif premier est de permettre une meilleure connaissance et compréhension de la musique de Bach en la resituant dans son cadre religieux. Et comment mieux la resituer qu'en offrant la possibilité de participer à ce cadre religieux plutôt que de discourir sur ce dernier ? C'est vraisemblablement dans cette constante interpénétration du culturel et du cultuel que réside la force des cultes-cantates. Le culte est aussi une culture. À travers la culture musicale, c'est une culture biblique, historique et théologique qui se met au service des questions existentielles transhistoriques.

L'anthropologie sous-jacente à cette réflexion postule que tout être humain est porteur d'interrogations existentielles dont l'expression culturelle peut varier. Ces interrogations engendrent aussi des émotions que la musique véhicule de façon plus directe que les mots. La musique des cantates de Bach est encore

« le but des cultes-cantates n'est pas de transformer les non-pratiquants en pratiquants, mais d'offrir aux non-pratiquants un lieu chrétien de spiritualité et de réflexion adapté à leurs situations »

émotionnellement compréhensible parce que Genève au XXe siècle et Leipzig au XVIIIe se situent dans un même espace culturel. D'un point de vue anthropologique, le culte (celui de Genève comme celui de Leipzig) est une expression culturelle de ces interrogations véhiculées principalement par la musique, verbalisées dans la liturgie, et de ses réponses proposées dans cette

même liturgie, mais surtout dans la prédication. La musique permettant alors le retour de ses réponses au plus intime de l'existence de chacun. Lieu d'expression des interrogations existentielles et de ses émotions, la musique est aussi le lieu de l'appropriation possible des réponses proposées.

c) Un culte événement

Les non-pratiquants sont invités à participer à un événement ponctuel et non répétitif : l'audition d'une cantate par la participation à un culte-cantate. Ce dernier

constitue un événement en soi qui ne nécessite ni participation antérieure, ni postérieure pour le vivre pleinement. Par ailleurs, le public n'est pas sollicité afin de s'intégrer dans un tissu communautaire. Il est libre de venir et de partir (et certains ne s'en privent pas) quand il le souhaite. Tout dans l'organisation respecte cette liberté fondamentale qui ne veut à aucun moment se transformer en appât pour attirer de nouveaux pratiquants conformes à ceux que nous connaissons. Pour pouvoir accepter de vivre l'événement ponctuel « culte-cantate », il est fondamental que le public puisse le quitter quand il le souhaite et qu'il ne se sente pas entraîné dans un engagement dont il ne maîtriserait pas le terme. Le but des cultes-cantates n'est pas de transformer les non-pratiquants en pratiquants, mais d'offrir aux non-pratiquants un lieu chrétien de spiritualité et de réflexion adapté à leurs situations. Ce en quoi ils veulent être un service public de l'Église.

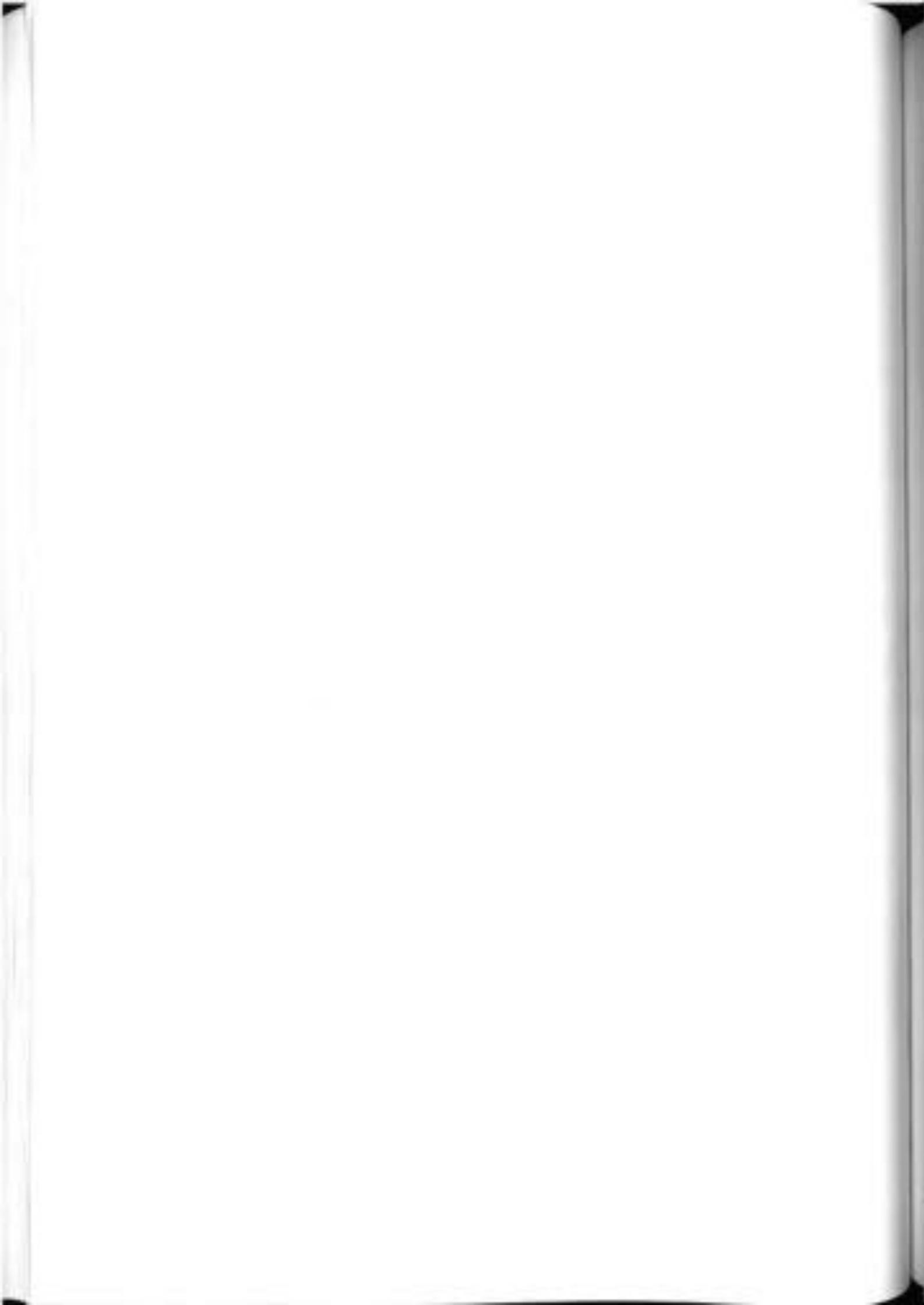
d) L'insertion dans la tradition protestante

Le dernier élément qui peut expliquer le succès de la démarche est son insertion dans la tradition protestante. Cette insertion se marque visiblement dans le lieu (un temple), la tenue du pasteur (robe noire), le recours à la Bible et bien sûr par la musique de Bach. Notre propos n'est pas d'affirmer la supériorité de la tradition protestante sur les autres traditions chrétiennes, mais sa pertinence pour un certain nombre de non-pratiquants. Il ne s'agit pas non plus de défendre à tout prix une citadelle confessionnelle, mais de proposer une réinterprétation de cette tradition pour aujourd'hui. L'expérience des cultes-cantates montre qu'il ne se construit rien de solide loin de ses racines, mais que le scribe sage est celui qui tire son trésor des choses anciennes et des choses nouvelles.

Conclusion

J'aimerais vous laisser ici trois thèses qui me tiennent à cœur :

- Le culte est un service public que l'Église rend à la population en lui offrant un espace pour vivre une expérience spirituelle faite d'émotions et de réflexions ;
- Le culte est un espace de propositions ouvertes, le public peut rester passif et vivre ce temps à son rythme ;
- Devant la diversité des publics, le temps que nous vivons est pour le culte le temps des expériences, des expériences partagées ; le temps de la synthèse qui donnerait une structure au culte protestant n'a pas encore sonné.



CÉLÉBRATIONS À GRANDCHAMP COMMUNAUTÉ D'INSPIRATION MONASTIQUE

Sœur FRANÇOISE et sœur ANNE-EMMANUELLE

Nous avons choisi de vous montrer les chemins de la liturgie, comme nous en faisons l'expérience à Grandchamp. Les célébrations s'inscrivent dans une tradition qui elle-même s'inscrit dans l'histoire du salut... Et la tradition est vivante, elle grandit avec celui/celle qui la vit. La vie monastique dans laquelle s'inscrit la Communauté est essentiellement une vie « qui marche », si j'ose dire ainsi. Une vie qui se comprend en l'expérimentant.

Nous parlerons donc à partir de notre vécu. En Exode 24, 7, le peuple dit à Moïse : « Tout ce que le Seigneur a dit, nous le mettrons en pratique, nous l'entendrons ».

Comme si la mise en pratique débouchait, ouvrait sur la compréhension immédiate. Nous voilà donc dans un élément important, capital même, de notre vie ; la compréhension passe par la mise en pratique. Il nous est par conséquent difficile de faire de la « théorie ». Les premiers moines, les Pères du désert comme on les appelle, étaient des gens très concrets en face de la Parole. C'est ainsi qu'en lisant les Psaumes, ils arrivèrent à diviser le jour en sept parts : « Sept fois par jour, je te loue pour tes justes jugements... » (Psaume 119, 164).

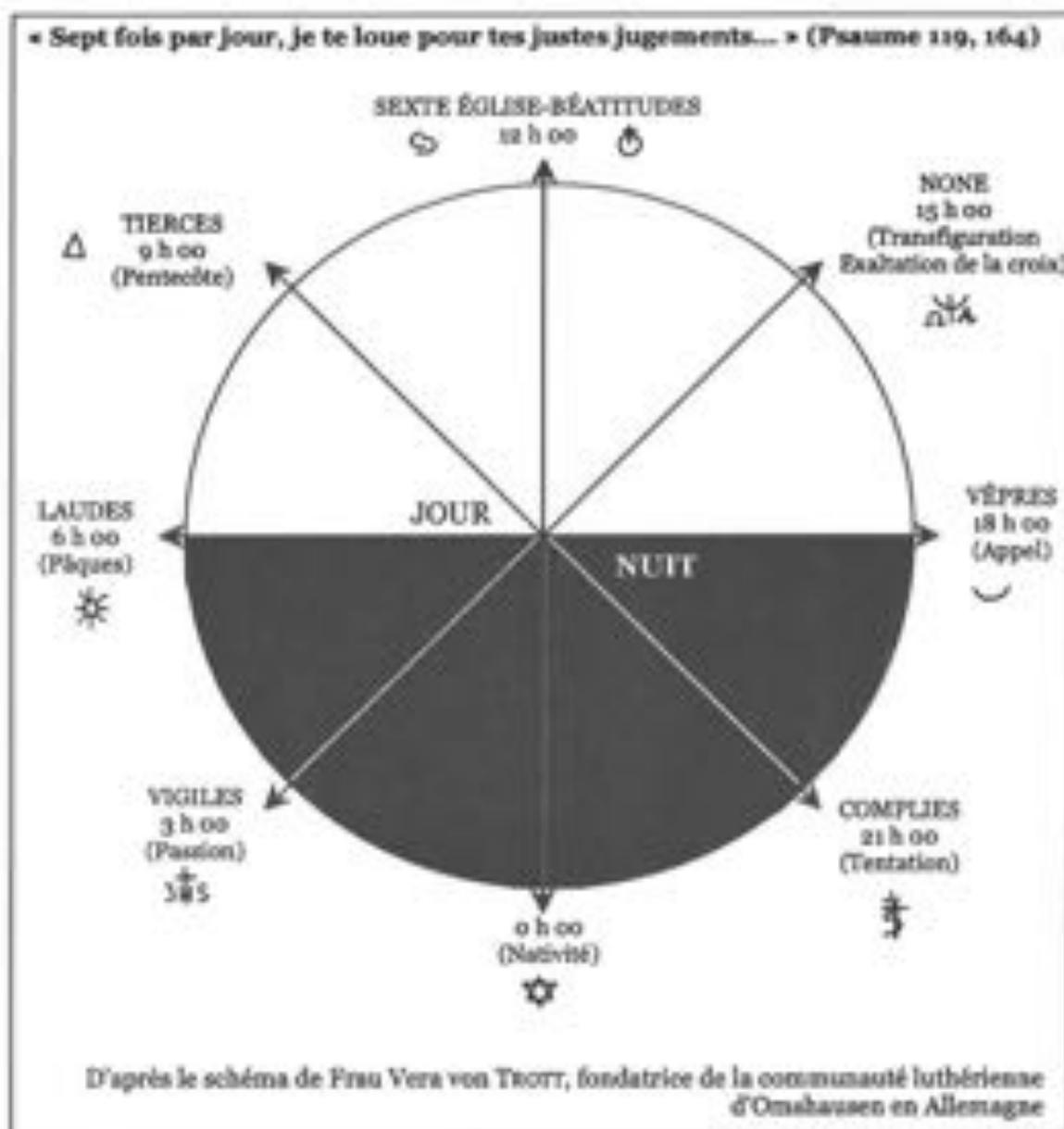
**« sept fois par jour, je te loue
pour tes justes jugements... »
(Psaume 119, 164)**

18 h 00 : VEPRES - APPEL

C'est l'heure du coucher de soleil, l'heure où s'allument les lumières du soir.

*Genèse 12, 1ss ; Exode 3, 4 ;
Ésaïe 3, 4ss et 6, 8ss ;
Jérémie 1, 4ss ; Psaume 40 ;
Luc 1, 26-38 et 5, 1ss*

À la première lumière allumée, les chrétiens chantaient « Lumière joyeuse » (*Phos hilarion*) qui leur, et qui nous rappelle encore que Jésus est lumière du monde. C'est aussi l'heure de l'appel, l'heure des commencements : « Il y eut un soir, il y



ent un matin : premier jour. » Ainsi le jour commence la veille au soir et la liturgie le marque en cette heure de prière. Avec la prière du soir, on entre en quelque sorte dans le triduum pascal. « Le soir venu et comme c'était la parasève c'est-à-dire la veille du Sabbat... » (Marc 15, 42). Symboliquement, c'est l'heure du rassemblement dans la douceur du soir, autour du repas (l'institution de la Cène a eu lieu le soir). C'est l'heure du partage fraternel de l'action de grâce. C'est le temps de la naissance, des commencements... de la grâce. C'est l'heure et l'espace de la consolation profonde.

Béatitude : « Heureux ceux qui pleurent : ils seront consolés. »

21 h 00 : COMPLIES - TENTATION

C'est la prière qui achève la journée et qui introduit au grand silence de la nuit. C'est pourquoi les textes bibliques qui s'y rattachent sont la Tentation et son remède, le Christ élevé de terre (le serpent d'airain qui préfigure le Christ). C'est l'heure du combat, du bilan de la journée, de la vie... c'est l'heure où l'on s'abandonne pour la nuit, pour le sommeil...

C'est un moment symbolique : la nuit, l'heure de l'entrée dans le combat de la nuit, des forces du mal, de la confrontation à la mort, à l'angoisse, au mystère de la Vie. Jésus au désert et nous dans le désert des villes, dans le désert de nos vies... (Osée)

Béatitude : « *Heureux les doux : ils hériteront de la terre.* »

0 h 00 : NATIVITE

Au cœur de la nuit, une lueur d'ESPÉRANCE, une « étoile-guide ». Nous ne sommes pas seuls dans nos combats, le Christ vient les vivre aujourd'hui (Hébreux 4, 7) avec nous. Aujourd'hui, le ciel descend sur terre, le ciel relie la terre... Notre combat n'est pas solitaire, notre souffrance n'est pas laissée pour compte... L'ESPÉRANCE au cours de la nuit comme une étoile dans nos mains... La nuit cependant continue... avec ce qu'elle peut porter d'épreuves, de violences, d'abus...

Béatitude : « *Heureux les affamés et assoiffés de justice : ils seront rassasiés.* »

3 h 00 : VIGILES - PASSION

Les Vigiles de la nuit sont des temps de veille autour des textes de la Passion du Christ. C'est le duel prodigieux du Christ contre ou avec les forces du mal et de la mort. C'est la contemplation du Christ qui fait retour au Père... C'est l'heure où ma souffrance peut trouver une direction, un sens : la compassion (Levinas). La Croix au cœur de la nuit du monde marque aussi la fin de la nuit. Certes les ténèbres sont là, mais dès lors, on va vers le jour. Le jour est proche et chez l'insomniaque, il y a une possibilité de dormir... C'est l'heure de l'ESPÉRANCE impossible ! de l'attente de l'événement... Tout est accompli. Un espace de vie est ouvert.

Béatitude : « *Heureux les miséricordieux : il leur sera fait miséricorde.* »

6 h 00 : LAUDES - PÂQUES

Il se lève le soleil de Justice. Le Christ est ressuscité, alléluia. Au matin de ce jour, comme au premier jour de la création, il y a un éclat de vie ! Vie nouvelle et éternelle. Dieu en Jésus ressuscité nous dit l'éternité de l'Amour.

**« le Christ est
ressuscité, alléluia »**

9 h 00 : TIERCES - PENTECÔTE

L'heure de l'Esprit, du Consolateur. Un souffle nouveau est donné. Dans la journée, c'est le rappel que nous ne sommes pas seuls. C'est aussi un espace de vérité et de paix, de liberté et de communion.

Psaumes 47 et 104 ; Marc 16 ; Jean 14, 26 ; Jean 15, 5ss ; Actes 2, 15

Béatitude : « *Heureux les artisans de paix : ils seront appelés enfants de Dieu.* »

12 h 00 : SEXTÉ - ÉGLISE - BÉATITUDES

« Heure de la plénitude du bonheur. Quitter le puits pour accueillir la Source, c'est ce que le chant des Béatitudes voudrait exprimer » (Père J. Corbon). Le milieu du jour, mémoire de l'Église, des premiers témoins martyrs. Les Béatitudes nous conduisent vers une unité sans fusion.

Psaumes 122 et 87 ; Luc 23, 44 ; Matthieu 5 ; Actes 7, 54

Béatitude : « *Heureux les persécutés pour la justice : le Royaume des cieux est à eux.* »

15 h 00 : NONE - TRANSFIGURATION - EXALTATION DE LA CROIX - CROIX TRANSFIGURÉE

En lien avec la Passion, c'est l'heure de la croix transfigurée. C'est l'heure du « Déjà et du Pas-encore ». C'est aussi l'heure où l'on peut porter dans l'intercession, l'heure où les solidarités sont manifestées. L'heure où le Royaume de Dieu est au milieu de nous..., s'est approché de nous... C'est l'heure de la communauté des pauvres, du petit reste et aussi de cette foule immense de l'Apocalypse.

Psaume 84 ; Matthieu 17, 1 ; Jean 12, 20

Béatitude : « *Heureux les pauvres de cœur : le Royaume des cieux est à eux. Heureux serez-vous lorsqu'on vous outrage qu'on vous persécute et qu'on dit toute sorte de mal de vous à cause de moi... Réjouissez-vous et soyez dans l'allégresse car votre récompense sera grande dans les cieux.* »

Pentecôte :

Trinité Sainte Gloire à Toi... tu es coupe, tu es croix, tu es musique du silence, tu es tombeau vide, tu es mystique du quotidien... amour et vie en mouvement. Avec le souffle de l'Esprit, tu mets les langues, le langage en mouvement pour dire l'indicible et pour oser l'amitié universelle.

Pâques :

Une nouveauté de Vie est née ; elle est inscrite en lettres de souffrance, en lettres de Vie pour toujours. La lumière éclate, nouvelle sans ombre, elle est ESPÉRANCE pour tous les peuples. Elle met le langage, les mots en mouvement. Dieu est mouvement de Vie.

Passion :

Déjà la nuit s'achève, le jour n'est plus très loin. Au cœur du combat, le PARDON, ouvre dans la souffrance une porte sur la Vie. Porte qui jamais ne pourra se refermer... Le verrou est cassé... La vie s'ouvre en chemin d'éternité... malgré la nuit.

Église :

Heureux ! En marche... envers et contre tout. La force du témoignage est grande... Elle fonde la base... La solidarité est un appel de la Source qui veut le bien de tous, justice et paix pour tous...

Transfiguration :

« Vis aujourd'hui comme si tu devais mourir demain » l'arbre de mort est l'arbre de vie ; dans la Transfiguration du temps et de l'histoire... ce sont les ombres qui disparaissent...

**Nativité :**

La nuit n'est plus obscure, même si elle est noire. Nous ne sommes plus seuls. Le mal ne sera jamais vainqueur. Mais il faut mener la lutte plus loin au désert.

Tentation :

Aux portes du désert. Nous abandonner au Christ pour recevoir les foces pour le combat de la nuit. Nuit des sens, nuit obscure. Le monde a tellement besoin de ce combat, qui réaffirme la victoire de la lumière sur les ténèbres.



LA CITY-KIRCHE DE BERNE

Marco PEDROLI,

pasteur de la paroisse protestante francophone de Berne

Dans la Bible, la ville est à la fois un lieu de malédiction (Babylone, Sodome et Gomorrhe) et un lieu de bénédiction (Jérusalem, Ninive). C'est également à travers les villes qu'a été propagée la foi chrétienne et plus tard les impulsions des réformateurs. Ce qui est clair, c'est que la ville – en bien ou en mal – est un lieu clé de la foi. Elle a des caractéristiques différentes que le village ou le lieu de pèlerinage.

« la ville – en bien ou en mal – est un lieu clé de la foi »

Et pourtant :

- **Les paroisses sont calquées sur le village.** Tout se passe dans un même lieu. On y vit et l'on y travaille, on fait partie des sociétés et les enfants y vont à l'école. C'est tout naturel que l'on y célèbre aussi le culte et qu'on soit intégré dans la communauté paroissiale. Dans les villes, la paroisse se vit également comme dans un village, par quartier et les habitants font partie de telle ou telle paroisse selon le territoire où ils sont domiciliés. Remarquez que c'est le lieu où l'on dort qui détermine l'appartenance à telle ou telle paroisse. Pas le lieu où l'on travaille, ni celui où l'on s'instruit ou celui où l'on se divertit. Cette manière de voir (ou de construire) les paroisses influence leur image et sur leur fonctionnement. Elles auraient d'autres visages, si le critère de l'insertion paroissiale n'était pas le lit mais la place de travail. « Les paroissiens de jour » n'ont que peu de lien communautaire, ils n'ont pas la conscience d'appartenir à une confession particulière, voire à une religion. Il y a une séparation entre leur vie active et leur vie spirituelle ou leur pratique religieuse.
- **Les villes comportent d'immenses bâtiments, souvent situés dans des lieux centraux, mais leurs paroisses sont numériquement faibles.** Aussi depuis plusieurs dizaines d'années des réflexions sur l'utilisation de ces bâtiments ont commencé. Elles ont souvent été provoquées par des raisons financières, vu les frais d'entretien de ces immeubles. Certaines églises ont été fermées ou désaffectées, d'autres ont été transformées en musées, en salles de concert ou en bistrot et lieux de rencontre.

C'est à partir de ces constatations qu'est né le concept de City-Church ou de City-Kirche. Un concept flou et qui varie de ville en ville. Chaque ville et chaque

City-Kirche a sa propre originalité. Ce que l'on remarque cependant, c'est que dans toutes les City-Kirchen les éléments suivants sont présents : le café, des bougies, un livre d'intentions de prières, un tableau d'information et un service d'accueil.

1. Exemples suisses

L'*Elisabethenkirche* de Bâle était désaffectée depuis 15 ans. L'église cantonale l'a confiée à une fondation, afin qu'elle développe des activités spirituelles et culturelles. Elle est connue pour différents événements originaux, dont les cultes avec les animaux.

L'église *Saint Léonard* à Saint Gall était aussi désaffectée et dans un mauvais état. Là un projet plus diaconal en lien avec les offices de chômage a été élaboré.

À Zurich, dans l'église *Sankt Jakob*, un projet dans lequel cohabitent la paroisse et une église ouverte a été mis sur pied. Mais cet état de fait a entraîné de gros conflits au sein de la paroisse.

2. Berne, la « Heiliggeistkirche »

Cette église bénéficie d'une situation géographique particulière : elle est au centre-ville, près de la gare, dans un lieu de passage, au cœur des commerces, des banques et aussi en plein milieu du monde de la drogue et de l'alcool. Très longtemps elle n'était ouverte à peu près qu'une heure par semaine. Sinon, elle était comme un bloc de pierre au milieu de la ville, à un endroit où le prix du terrain est particulièrement élevé.

« on se rendait compte de l'absurdité d'avoir un bâtiment fermé au cœur de la ville »

Depuis un certain nombre d'années, les choses ont commencé à bouger, car on se rendait compte de l'absurdité d'avoir un bâtiment fermé au cœur de la ville. Mais la paroisse voulait aussi répondre aux besoins d'une population urbaine. Ainsi les projets suivants sont nés :

1. La « *Mittagskirche* » un office hebdomadaire fait de parole et musique.
2. Une distribution de soupe deux fois par semaine à destination des alcooliques et des drogués.
3. En été l'église a été ouverte pour les touristes avec une surveillance.

Cette situation était cependant jugée insatisfaisante parce qu'il n'y avait pas d'unité entre les différents projets et l'église restait tout de même fermée presque

tout le temps. Ainsi en 1998, la paroisse générale¹ a créé le poste de *City-Kirchen-Beauftragter* avec pour mandat de réfléchir sur les rapports entre l'Église, la société et la culture et d'organiser des animations dans cette perspective (Pastorale de la cité).

C'est dans ce contexte qu'est né le projet appelé « *Offene Heiliggeistkirche* ». Il a nécessité une négociation entre la paroisse locale et la paroisse générale afin de permettre la coexistence des deux types d'activités. On s'est vite rendu compte qu'il n'était pas possible d'y faire tout ce qui se fait dans d'autres églises ouvertes (par exemple dans l'*Elisabethenkirche*) et qu'il fallait répartir une partie des activités sur d'autres lieux, tout particulièrement les activités à controverse.

a) Le projet « *Offene Heiliggeistkirche* »

La *Heiliggeistkirche* est et reste une église paroissiale tout en devenant une église ouverte afin de permettre la mise sur pied de projets en lien avec l'église, la culture, et le social.

Les buts du projet « *Offene Heiliggeistkirche* » sont :

- L'ouverture des lieux avec une présence humaine. Celle-ci n'a pas le mandat de surveiller, mais d'assurer un accueil et d'offrir une information et éventuellement de l'aide.
- L'ouverture sur le monde par des expositions, des manifestations culturelles, des discussions, etc.
- La recherche de liens avec ce qui existe (soupe, *Mittagskirche*...) et l'élargissement de ces offres. Ceci en particulier dans le domaine spirituel, avec des propositions alternatives (*Frauengottesdienste*, rituel du lavement des pieds...).

Dès le départ, il était évident que ce projet devait être œcuménique et si possible même interreligieux.

« dès le départ, il était évident que ce projet devait être œcuménique et si possible même interreligieux »

Il a fallu plus de six mois de discussions, de négociations et de préparations jusqu'à l'ouverture de l'église qui a eu lieu le 18 novembre 1999. Ainsi l'église a été aménagée, un café y a été installé ainsi qu'un lieu pour méditer. Des bénévoles (une cinquantaine) ont été recrutés et préparés². Une structure « minimale » a été créée afin de permettre à la paroisse de « confier l'église au projet ».

¹ La structure des paroisses réformées en ville de Berne est la suivante : les douze paroisses sont regroupées en une paroisse générale qui a des fonctions administratives, notamment la gestion du budget et des salaires, mais pour le reste, chaque paroisse est autonome.

² Les bénévoles ont pour consigne d'assurer une présence. Ils ont appris à rencontrer les alcooliques et les drogués. Mais ils ne doivent pas devenir des missionnaires.

Dans les négociations avec la paroisse, trois éléments ont été déterminants. Tout d'abord une réflexion théologique qui indique clairement sur quoi s'appuient les buts du projet. En voici un résumé :

- Proclamation de l'évangile aussi en semaine.
- Rencontre et hospitalité très large.
- L'église comme lieu d'accueil et de refuge.
- Un projet à caractère œcuménique.
- L'élargissement de la vie paroissiale traditionnelle par des offres plus alternatives.

En deuxième lieu une convention entre la paroisse locale et la paroisse générale a été conclue. Celle-ci fixe les priorités dans l'occupation des lieux : priorité est donnée aux actes ecclésiastiques (surtout les services funèbres), puis aux concerts, enfin une réglementation sur l'utilisation de l'orgue a été établie.

Une information constante et détaillée a permis de vaincre les peurs et les méfiances et a créé le climat favorable à l'établissement de ce projet.

3. Bilan provisoire et perspectives

Le projet fonctionne depuis 6 mois, il accueille entre 20 et 50 visiteurs par jours. Trois expositions avec autant de vernissages ont eu lieu pendant ce temps (jouets africains, calligraphie arabe, icônes et peintures).

Outre les paroisses réformées, les communautés catholique, catholique chrétienne ainsi que la communauté juive font partie du projet. L'ouverture œcuménique est ainsi réalisée et nous espérons dans un prochain temps associer également des musulmans et des communautés évangéliques.

Les premiers bilans seront tirés cet automne et les premiers réajustements devront être entrepris. Il est envisagé d'étoffer le programme culturel, d'offrir une présence plus professionnelle et de procéder à divers aménagements.

On s'est aussi rendu compte que la question de la porte, ou plus concrètement des escaliers, qui marquent le passage entre l'extérieur et l'intérieur devait être étudiée de manière plus approfondie.

Conclusion

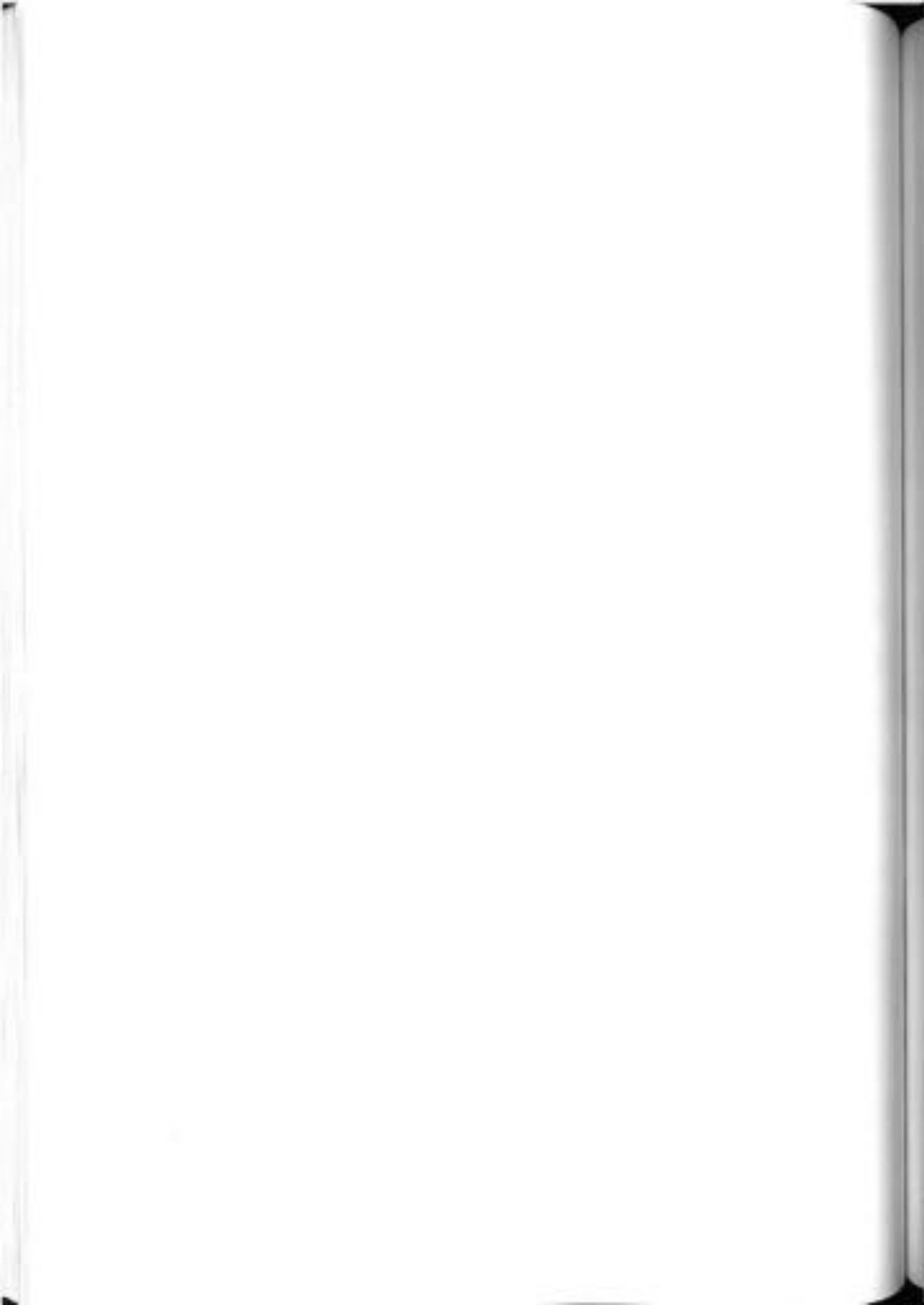
« un projet de type eschatologique »

On peut se demander si la « *Offene Heiliggeistkirche* » est un projet de type diaconal, culturel ou spirituel. Personnellement je qualifierai ce projet de projet de type eschatologique. Ceci en me référant au texte

d'Apocalypse 21 et à la description de la nouvelle Jérusalem, où le rayonnement divin se produit malgré ou à cause de l'absence de temple.

Je crois qu'il est important que les paroisses s'engagent pour une église qui ouvre ses portes et accueille largement. Elles témoignent ainsi de manière symbolique et aussi réelle de l'ouverture de Dieu envers tous les humains. Elles doivent accepter la « coexistence » entre l'activité de rassemblement et d'édification de la paroisse et une simple présence au cœur d'une société sécularisée, accepter de partager des bâtiments qui sont et qui restent des lieux de culte. Mais ce sont également des lieux de rencontres. Les projets du type City-Kirche exercent presque toujours une influence sur les engagements des paroisses. Ils les aident à vivre leur témoignage au cœur de la cité et en lien avec des hommes et des femmes qui proviennent de tous les horizons et qui n'ont pour la plupart que peu de références religieuses.

Une église fermée qui repousse ou qui n'accueille que sélectivement, même si elle célèbre les cultes les plus solennels, est comme une cymbale retentissante, pour citer Paul. Elle devient lieu du jugement et d'exclusion. Il est vrai que l'ouverture ne va pas de soi tant nous tenons à nos affaires et à nos Églises. Il faut trouver une force pour vaincre nos peurs et notre insécurité fondamentale. Une force que les chrétiens trouvent dans l'Esprit-Saint, nom que porte d'une manière prophétique la « Heiliggeistkirche ».



QUELQUES RÉFLEXIONS À PROPOS DU CULTE TÉLÉVISÉ

*Daniel WETTSTEIN,
producteur à la Télévision suisse romande*

La télévision ne peut qu'enrichir le protestantisme en lui rappelant, contre tout narcissisme intra-ecclésial, qu'une parole qui n'arrive pas potentiellement à intéresser et instruire, à émouvoir et mouvoir quiconque, en dehors de nous, n'est finalement pas non plus appropriée à qui que ce soit, au-dedans de nous. La télévision est un chien de berger qui surveille sans cesse si nos portes sont vraiment ouvertes et, si, à l'intérieur des portes de la bergerie, il y a un troupeau vivace et libre, auquel on aurait plaisir à se joindre, ou seulement une confrérie, dolente, obscure. La télévision, en ce bon sens, nous compromet car elle nous oblige à rendre notre communauté attractive par sa véracité, sa liberté, c'est-à-dire sa santé.

(Adaptation d'une réflexion d'André Dumas, 1975)

1. Les attentes du public face au culte télévisé sont aussi variées que le sont devenues celles du paroissien.
 2. La réussite d'un culte télévisé réside dans sa capacité à intéresser « le passant » (public occasionnel) sans perdre son âme (public régulier).
-
- « la réussite d'un culte télévisé réside dans sa capacité à intéresser « le passant » sans perdre son âme »**
-
3. L'intérêt du « passant » se joue sur l'ambiance générale, le rythme, l'esthétique et l'authenticité. Souvent les réactions s'affichent en un seul mot : c'était mortel, ennuyeux, triste, joyeux, super !
 4. Le paraître dans le culte télévisé est aussi important que l'être. Si l'on veut « draguer » le passant, il faut commencer par dégager une bonne impression !
 5. Le passant et le fidèle décryptent aisément l'artificiel, le calcul, le démagogique (télé-évangélistes). L'Européen semble avoir gardé une certaine capacité de discernement face à une culture du « tout-divertissement »

6. Les cours de formation à l'audiovisuel ne sont pas la panacée. Il semblerait même que, dans un premier temps, ils soient contre indiqués pour une prestation occasionnelle. La grande majorité des animateurs choisis aujourd'hui ne sortent pas des écoles de communication. C'est le charisme, l'envie de communiquer et la capacité à se dépasser qui sont déterminants.

Bernard Du PASQUIER
secrétaire central des Unions chrétiennes à Zürich





HABITUDES LITURGIQUES ET CRITIQUE EXÉGÉTIQUE, VERS UN CULTE POUR LES NON-RELIGIEUX ?

Henry MOTTU,
*professeur à la Faculté autonome de théologie protestante
de Genève*

Introduction

Quel est l'avenir du culte protestant ? Ma conviction est que notre culte devra chercher son avenir dans une sécularité vécue et réfléchie devant Dieu, car le charisme du protestantisme n'est ni la mystique, ni le ritualisme, mais l'engagement dans le monde. Nous ne pouvons ni ne devons imiter (en plus mal) la célébration orthodoxe ou catholique. Par « sécularité », j'entends un culte ouvert, critique, biblique qui se tourne résolument vers le monde moderne et la critique biblique. C'est ce que j'appelle dans mon langage le prophétisme non-religieux d'Israël. Le culte protestant ne se voudrait-il pas une sécularité accomplie devant Dieu ? Pour le dire avec James White : « Le rôle du culte protestant dans le contexte global du culte chrétien est celui d'être un pionnier »¹. Sa diversité elle-même est peut-être son atout. Même le culte pentecôtiste a quelque chose de laïc, de profane, qui le différencie d'une messe ou d'un office monastique. Il faut faire des essais, tenter des expériences, sans savoir où tout cela nous mènera. Le culte protestant aura toujours quelque chose d'artisanal, d'expérimental, d'aventureux et c'est sa force.

**« le culte protestant
aura toujours quelque
chose d'artisanal,
d'expérimental,
d'aventureux et c'est
sa force »**

Pour dire les choses autrement, je pense que le culte protestant répond à un désir de comprendre que l'on ne pourra jamais éteindre ou combler. Désirer comprendre devant Dieu ce qui nous arrive, voilà le cœur du culte protestant. On pourrait même repenser dans ce sens les trois moments essentiels de la structure du culte : a) comprendre notre existence devant Dieu (plainte et pardon) ; b)

¹ Protestant Worship. Traditions in Transition, Louisville, Westminster and John Knox Press, 1989, p. 215.

comprendre le message qui nous est adressé (prédication) ; c) comprendre le sens de nos engagements (l'envoi). C'est l'intégrité intellectuelle qui nous caractérise, que nous le voulions ou non, et à cet égard la baisse de qualité intellectuelle et spirituelle de nos cultes est peut-être la chose la plus préoccupante en vue de l'avenir.

Pour pouvoir honorer cet ambitieux programme, il me semble que le culte protestant, tout comme notre théologie d'ailleurs, doit rester en phase tant avec la critique biblique qu'avec le monde moderne ou post-moderne, peu importe ici, c'est-à-dire avec la laïcité.

Je prendrai maintenant trois exemples : le premier tiré du Nouveau Testament (paroles d'institution sacramentelle), le deuxième et le troisième tirés de l'Ancien Testament (les Psaumes et la littérature sapientiale).

1. Les paroles dites d'institution sacramentelle dans le Nouveau Testament

Je n'ai jamais compris pourquoi les protestants qui insistent tant sur le *sola Scriptura* ne sont pas plus critiques lorsqu'ils conçoivent leur liturgie. Ou plutôt je comprends trop bien que les lois de la liturgie ne sont pas celles de la lecture

« Je n'ai jamais compris pourquoi les protestants qui insistent tant sur le *sola Scriptura* ne sont pas plus critiques lorsqu'ils conçoivent leur liturgie »

savante. Les paroles cultuelles reposent sur d'autres critères. Il suffit de voir la différence, souvent énorme, entre une traduction scientifique et une traduction dite liturgique. La liturgie procède par amalgame, elle réunit des textes très différents, elle opère par rapprochement, par assonance, alors que la critique exégétique obéit à d'autres règles qui se

ramènent toutes à la différenciation entre les textes. Mais cela n'est pas une excuse pour ne pas mieux tenir compte de la critique exégétique.

Prenons quelques exemples d'abord dans le Nouveau Testament à propos des sacrements.

Pour le baptême, on s'obstine à proclamer le texte célèbre de Matthieu 28, mais qui est, de l'avis de tous les exégètes, tardif et justement déjà liturgique et trinitaire. C'est bien. Mais ne devrait-on pas plutôt, en bonne méthode, évoquer le récit du baptême de Jésus, ce qui aurait le mérite d'être plus narratif et moins programmatique, voire idéologique ? Pourquoi continuer de donner dans l'idéologique, voire l'impérialisme (je parle de l'effet non-voulu du texte sur les auditeurs), alors que le sobre récit du baptême de Jésus lui-même est bien plus parlant.

Pour la cène, la liturgie protestante traditionnelle n'est-elle pas encore lourdement sacrificielle, avec le parallélisme pain/vin, corps/sang de Marc et

Matthieu, alors que Franz Leenhardt avait montré naguère² qu'il est nécessaire au contraire de distinguer le pain de la coupe, le corps rappelant la croix et la coupe évoquant l'alliance nouvelle. Comment mieux différencier liturgiquement ces deux moments, le moment de la croix, et le moment de l'anticipation eschatologique ? Ce qui apporterait peut-être une solution à cette question jamais résolue : faut-il prendre la Cène avec componction ou avec joie ? Il y aurait alors, selon la proposition de Leenhardt, une plus nette différence entre le moment grave (pain) et le moment joyeux (coupe, à la fin du repas) ?

Ce n'est pas tout. Smith et Taussig avaient proposé dans leur stimulant petit livre pas moins de six possibilités différentes de faire la Cène³, dont l'agape qui, vécue par une paroisse à titre exceptionnel ou régulier, donnerait un sens plus communautaire à la cène. Cela différencierait mieux la cène (coena : repas précisément) de l'eucharistie catholique (encore très sacrificielle et consécatoire, quoi qu'on en dise). Il règne une sorte de tabou sur l'agape : quelles sont les expériences actuelles à cet égard ? Il y a de nombreuses possibilités de vivre la cène que nous n'exploitons pas, y compris le modèle de la *Didaché* qui ne comprend pas les paroles d'institution (sacro-saintes dans notre culte !).

En outre, nous ne tenons jamais compte des diverses rédactions du récit de la cène⁴ : Marc avec le résumé existentiel de l'œuvre de Jésus, Luc avec l'idée de testament, Paul avec celle de la communauté, corps de Christ, Jean qui remplace le récit de la cène par celui du lavement des pieds, etc. Différents accents rédactionnels sont là ; pourquoi les réduire à un concordisme plat, à un patch work insipide ?

On pourrait donner d'autres exemples. Dans cette affaire, trois choses me tiennent à cœur :

1. Tandis que toute notre exégèse met l'accent sur les différences, la liturgie au contraire unifie, amalgame et « colle » des éléments qui dans les textes sont inconciliables. La liturgie est par essence conservatrice. Mais est-ce vrai ? Et n'est-ce pas contradictoire avec le protestantisme qui insiste précisément sur la diversité ? **Varions donc nos célébrations, mais en nous concentrant chaque fois, pour éviter la cacophonie, sur une seule symbolique** (la manne, l'action de grâces, le partage communautaire) et en ne mélangeant pas les textes et les accents rédactionnels spécifiques.
2. Les paroles dites d'institution ne sont pas pour nous des paroles consécatoires, mais des paroles interprétatives. Elles se veulent une interprétation théologique de ce qui se passe, du geste effectué. Ce n'est pas de la mimésis, de l'imitation.

² Parole visible, Neuchâtel, Delachaux (Cahiers théologiques 63), 1971.

³ Cf. mon livre *Le geste prophétique*, Genève, Labor et Fides (Pratiques 17), 1998, pp. 202-204.

⁴ Cf. Xavier LEON-DUFOUR, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1982, mais qui malgré tout est habité par une tendance concordiste.

Herméneutique contre répétition mimétique ! C'est la raison pour laquelle les liturgies protestantes préfèrent 1 Corinthiens 10 et 11.

3. Expliquer ce qui se passe. Ne gagnerait-on pas parfois à commencer par la cène, puis en expliquant ce que l'on a fait ? Les notions de « liturgie de la Parole » et de « liturgie eucharistique » sont-elles bibliques ? J'en doute.

2. L'alternance plainte et louange dans les Psaumes

Les recherches de Claus Westermann sur les Psaumes n'ont guère été encore vraiment intégrées dans nos liturgies. Y aurait-il un retard des liturgies sur la recherche exégétique et théologique récente ?

On se souvient de ce texte : « Au cours de mes années d'études sur l'Ancien Testament, en particulier sur les Psaumes, il m'est apparu de plus en plus clairement que les genres littéraires, Psaumes de plainte et Psaumes de louange, n'étaient pas seulement deux genres parmi d'autres mais les formes littéraires qui caractérisaient le Psautier dans son ensemble, reliées comme deux pôles opposés. Ainsi, ensemble, ces deux pôles tendent à englober toute l'existence humaine, sa croissance à partir de la naissance et son mouvement vers la mort. La louange de Dieu donne corps à la joie d'exister ; la plainte donne corps à la détresse. Comme langage de la joie et langage de la souffrance, louange et plainte sont ensemble l'expression de l'existence humaine devant Dieu »⁵.

Le propos de Westermann est bien connu ; on le retrouve notamment dans sa Théologie de l'Ancien Testament construite autour des deux grands axes : le salut et la bénédiction, le Dieu qui sauve et le Dieu qui bénit, la particularité de la foi yahviste et l'universalité du salut. Westermann accorde une grande importance à « La Réponse » de l'être humain, faudrait-il dire de **tout être vivant** ? Cf. Psaume 150, 5 : « Que tout ce qui respire loue le Seigneur ! »

Il y a là une structure anthropologique fondamentale. Or les liturgies protestantes classiques ne donnent-elles pas trop d'importance à « l'histoire du salut », au pôle convocation par Dieu, à l'accusation, à la majesté de Dieu ? Thèmes fort respectables en soi, mais qui ont eu et continuent d'avoir des effets

« être pleinement ce que nous sommes, à savoir ambivalents, à la fois contents et mécontents, à la fois humbles et orgueilleux, à la fois colériques et apaisés »

désastreux. L'être humain est perpétuellement l'accusé, le fautif, l'infiniment endetté, qui, même s'il le veut, ne peut rien. Or le prochain thème à travailler ne serait-il pas celui de la **capabilité** de l'être humain ?⁶ Je dois, certes, mais surtout je peux ! Ne faut-il pas concevoir la confession des péchés comme une plainte, une

⁵ *Praise and Lament in the Psalms*, Edinburgh, 1981, p. 11.

⁶ Cf. Paul Ricoeur, « Synthèse panoramique », Prix Balzan 1969, pp. 59-75.

souffrance articulée devant Dieu, et la louange comme une donation nouvelle de notre propre capabilité à agir, à vivre, à inventer ?

Eugène Bersier avait conçu le culte dont nous héritons comme un dialogue dramatique entre le Dieu qui nous adresse sa Parole et les humains qui lui répondent. Mais, si je vois bien, il y a deux limites à ce schéma : a) ne serait-il pas trop sotériologique et pas assez créationnel, universel ? b) le Dieu invoqué ne parlerait-il qu'à des « croyants », des « fidèles », et non pas à la création tout entière ? Au reste, ce fameux « dialogue » n'en reste-t-il pas pratiquement toujours au monologue ? Monologue incarné, si j'ose dire, par la prédication du pasteur ?

En résumé, l'alternance entre la plainte et la louange a ceci de grand qu'elle inclut la dualité des sentiments dans le culte, le « négatif » et le « positif », qu'elle nous permet d'être pleinement ce que nous sommes, à savoir ambivalents, à la fois contents et mécontents, à la fois humbles et orgueilleux, à la fois colériques et apaisés. Je considère cette ambivalence reconnue comme un élément libérant du culte.

D'autre part, cette alternance désigne finalement un horizon plus large que notre propre subjectivité, puisque la plainte comme la louange sont celles de tout être vivant, animal et humain, comme de tout élément végétal ou minéral. Toutes choses concourent au bien, les choses visibles comme les choses invisibles. Tant que le culte protestant n'aura pas retrouvé le cosmos, il y aura quelque chose d'insuffisant en lui.

3. Le scepticisme sapiential

L'heure est à la littérature sapientiale beaucoup plus qu'au prophétisme. Les recherches sur la littérature de la Sagesse se multiplient. Ce n'est pas un hasard. La crise du croire, l'individualisation des croyances, l'éloignement du culte, la méfiance à l'égard des idéologies, tout rapproche l'Occidental post-moderne (soyons prudents, car cela ne concerne peut-être pas d'autres continents) de cette perception tragique de la réalité. Voici comment A. de Pury résume le message des Écrits (Proverbes, Job, Cantique des Cantiques et Qobéleth) :

« Chacun de ces livres a sa propre logique, mais il y a un certain nombre de traits qu'ils ont en commun : a) ils se sont tous dévêtus des oripeaux du particularisme : ni religion communautaire, ni institution, ni histoire du salut, ni culte, ni sacrifice, etc. ou alors dans une distanciation explicite ; b) tous, ils s'intéressent à l'individu (les livres sont destinés à la lecture personnelle) ; c) Proverbes mis à part, ils ont tous une perception tragique de la vie. C'est la reconnaissance de cette ligne d'horizon toutefois qui ouvre, à leurs yeux, le seul accès au bonheur terrestre ; d) en dépit de ce fonds "réaliste", ils maintiennent tous l'axiome du Dieu unique, de ce Dieu qui non seulement a institué l'univers mais le garde entre ses mains "du début à la fin". Il s'agit d'un

**« donc quand tu vas
au culte, prends
garde, écoute au lieu
de sacrifier... »**

Dieu "dénationalisé" et "décommunautarisé" ? Il y aurait là, pour l'auteur, un humanisme monothéiste, parallèle aux Tragiques grecs. Le canon hébraïque (Loi, Prophètes, Ecrits) serait une sorte de répondant hébreu à la littérature grecque.

Rappelons le célèbre passage de Qohéleth : « Surveille (donc) tes pas quand tu vas à la Maison de Dieu, approche-toi pour écouter plutôt que pour offrir le sacrifice des insensés ; car ils ne savent pas qu'ils font le mal » (4,17)... « Dieu est dans le ciel et toi sur la terre » (Qohéleth 5,1). La TOB intitule Qohéleth 4,17-5,6 : « Le geste rituel et ses risques ». Donc quand tu vas au culte, prends garde, écoute au lieu de sacrifier... Jésus, dans sa critique du culte pour le culte, ne dira pas autre chose (Matthieu 5,23-26).

Comment tenir compte de ces recherches dans la pratique ? Quelques points me viennent à l'esprit que j'évoque sommairement :

1. Je pense à l'aspect fragmentaire du temps humain (temps partiel de l'homme / « temps total » de Dieu, dont parlait naguère Daniel Lys). Aspect fragmentaire de nos cultes ? Renoncer à UN culte, un modèle à imiter, une liturgie ? Accepter, ici encore, la pluralité, la contingence absolue de nos efforts ? Qohéleth 3 : il y a un temps pour chaque chose ; il y a un culte pour chaque situation, chaque catégorie d'âge, etc.
2. Qohéleth 3, 11 : « Il (Dieu) fait toute chose belle en son temps ; à leur cœur (aux fils d'Adam) il donne même le sens de la durée (le moment concret ?) sans que l'homme puisse découvrir l'œuvre que fait Dieu depuis le début jusqu'à la fin ». Dieu est, mais il reste caché. Cette sorte d'humanisme agnostique ne rejoint-elle pas les intuitions de nombre de nos contemporains ? Pour eux, le pasteur est quelqu'un qui péroré sur quelque chose qu'il ne connaît pas. Comment mieux analyser ce paradoxe actuel : la quête de Dieu reste chevillée au cœur de

beaucoup, mais accompagnée d'une crainte d'être embrigadé dans une Église ?

3. Y aurait-il quelque chose comme un culte sapiential ? Où nous pourrions échanger la Parole plutôt que de la recevoir passivement ? Un culte qui soit une conversation, un entretien ? Une « homilétique conversationnelle », comme le proposait Isabelle Graesslé ? L'image de ce nouveau culte est pour moi la figure de Paul Ricoeur au Temple de Plainpalais à Genève conversant avec

« Paul Ricoeur au Temple de Plainpalais à Genève conversant avec les étudiants assis autour de petites tables, leur parlant de son œuvre, du problème philosophique du mal, tout en mangeant et écoutant un peu de musique »

les étudiants assis autour de petites tables, leur parlant de son œuvre, du problème philosophique du mal, tout en mangeant et écoutant un peu de musique. On sort de là avec un moral retrouvé...⁸

⁸ « Qohéleth et le canon des Ketabim », in *Revue de théologie et de philosophie* (Situier Qohéleth), N° 131, 1999/II, p. 184.

Conclusion

En 1932, Bonhoeffer faisait déjà remarquer : « Le culte que l'Église rend à Dieu ne connaît plus que les misères du petit-bourgeois, les seules qu'elle porte pour les autres et avec eux. Elle ignore la détresse des chefs d'entreprise, des intellectuels, des ennemis de l'Église, des révolutionnaires »⁸. Les chefs d'entreprise : ce qui nous pose la question du pouvoir ou des décideurs aux responsabilités (esquivée la plupart du temps par notre théologie). Les intellectuels : ce qui nous pose la question du savoir, de la connaissance et de la raison (trois choses habituellement vilipendées par les gens d'Église). Les « ennemis de l'Église » : ce qui nous pose la question de nos adversaires (bien plus nombreux qu'on veut bien le dire dans l'université, la presse, l'école – je pense par exemple aux débats sur l'enseignement religieux dans les écoles). Les révolutionnaires : ce qui nous pose le problème de nos solidarités et allégeances politiques (dont personne ne parle plus dans l'Église actuellement). On pourrait et devrait ajouter aujourd'hui les artistes : ce qui nous pose le problème de la Beauté. À qui voulons-nous nous adresser en priorité ? À quels besoins notre culte répond-t-il ? Encore et toujours aux misères du petit-bourgeois ? Changer de langage, oui ; mais pour qui ?

Reprenons ces quatre (ou cinq) catégories :

1. *Les gens aux responsabilités*, le problème du pouvoir. Je suis frappé au contraire par le sentimentalisme de nos langages, sa mièvrerie, son émotionnalité. Nous intériorisons la religion, alors que nos problèmes réels sont aussi institutionnels, historiques, financiers, politiques, etc. Un culte compensatoire ?
2. *Les intellectuels* : le savoir, la critique biblique. C'est notre force, n'en déplaise à beaucoup. Quelle serait dès lors une forme de culte adaptée à cette prise de conscience je dirais humaniste ?
3. *Nos adversaires* : expliquer notre liturgie. Que serait un culte explicatif à l'intérieur du culte habituel ? Je pense aux jeunes, aux distancés de l'Église qui nous demandent ce que notre culte veut dire (son parcours, ses rubriques, etc).
4. *Les révolutionnaires* : leur volonté de changement, leur opposition à la société-spectacle.

« à qui voulons-nous nous adresser en priorité ? À quels besoins notre culte répond-t-il ? »

⁸ Dans le cadre d'un « café théologique » organisé par Philippe Chanson, aumônier protestant de l'Université de Genève.

⁹ *La Nature de l'Église*, Genève, Labor et Fides, 1972, pp. 24-25.

5. Les milieux artistiques : savons-nous encore leur demander des choses ? Les passionner pour de nouveaux projets d'avant-garde ?¹⁰

Pour en revenir à Bonhoeffer, je préciserai, dans le cadre de nos travaux sur le culte, qu'il y eut trois étapes dans sa vie, et non une seule : l'étape universitaire, lorsqu'il rappela aux théologiens de son temps l'existence du culte et de l'Église ; l'étape militante et confessante au temps du Séminaire de Finkenwalde (cf. son écrit *De la vie communautaire*) ; l'étape visionnaire, enfin, quand le prisonnier de Tegel esquissait les linéaments d'un christianisme non-religieux. Il faut à mon avis tenir ensemble ces trois étapes. Pour ce qui est du culte, cela signifierait tenir compte de ces trois composantes : la rigueur intellectuelle ; la vie communautaire (nous appuyer sur des communautés de prière, classiques ou nouvelles) ; le christianisme adulte.

¹⁰ L'Évangile selon saint Marc, dit par Jean-Luc BIDEAU à Palexpo dans le cadre de « Chrétiens pour l'an 2000 » ou, tout récemment, *L'Apocalypse selon saint Jean*, évoquée sur la scène du Bâtiment des Forces Motrices à Genève en novembre 2000, en sont de bons exemples.

**«DIEU, NOUS REVIVONS TON AMOUR
AU MILIEU DE TON TEMPLE » (PSAUME 48, 10)
À LA RECHERCHE DE L'INDIVIDU
COMMUNAUTAIRE**

*Claire CLIVAZ,
pasteur à Belmont-Lutry*

Introduction

C'est le dimanche de la fête des mères : une femme sort de l'église en pleine célébration ; elle suffoque, elle titube presque. Il lui a fallu sortir, vite. C'était trop. Trop de mamans et d'enfants. Le pasteur a cru bien faire : il s'est donné de la peine pour parler de l'enfant qui grandit dans le ventre de sa mère et la célébration a plu aux familles ; pour une fois, il y a du monde. Mais une femme sort, une femme suffoque, car juste après Noël, elle a perdu sa fille bien-aimée dans un accident de voiture. Elle n'a plus voulu revenir à l'église d'abord, puis elle est revenue, elle revient. Et tout ce qu'elle voit et entend lui est étranger : tant d'enfants, de mamans, entendre parler d'une grossesse... Suite à cette célébration de la fête des mères, cette femme s'est mise à faire des crises d'asthme, jour et nuit : les médecins l'ont examinée sous toutes les coutures, et n'ont rien trouvé. Mais elle, elle sait très bien que c'est à cause de sa fille. De Noël à la fête des mères, elle a tenu : son fils était dépressif, son mari effondré. Elle a tenu pour tout le monde, et puis ce dimanche, elle est venue à l'église, et tout craque. Elle étouffe.

Les crises d'asthme de cette femme ont duré plusieurs semaines : et puis petit à petit elles se sont espacées. Elle a retrouvé son souffle, son oxygène, enfin au moins un peu. Cette célébration de la fête des mères, elle n'aurait pas aimé la vivre. Mais en même temps, elle est un repère : il y a avant, après. C'est une étape de son deuil, le moment où elle a commencé à réaliser la perte de sa fille, la perte de son être-mère aussi, parce qu'elle ne peut plus avoir d'autres enfants. Elle est retournée à l'église, même si souvent ce que dit

**« il se passe des choses
quand une communauté
est rassemblée. Des choses
fortes, souvent, et plus que
les ministres ne le
pensent »**

le pasteur lui apparaît loin d'elle. Elle y va pour bien d'autres raisons, qu'elle seule connaît.

Il serait sans doute facile d'énumérer d'autres histoires semblables à celle-là : elle me semble dire en tous cas deux choses très claires. Premièrement, un culte, une célébration à l'église comporte l'immense difficulté de s'adresser à tous ceux qui sont là, à tous ceux qui veulent bien être là, dans leurs différents parcours et lieux de vie. Deuxièmement, il se passe des choses à l'église, il se passe des choses quand une communauté est rassemblée. Des choses fortes, souvent, et plus que les ministres ne le pensent. Certaines personnes peuvent se sentir rejetées, pour une raison ou une autre, et avoir envie de sortir. D'autres peuvent au contraire trouver force et courage lors d'une célébration. Ce que nous vivons ensemble est tout sauf indifférent. Et pourtant...

Et pourtant, lorsque j'ai vu le sous-titre de la session qui est à la base de cette publication (« Y croyons-nous encore ? »), je n'ai pas pu m'empêcher de penser : voilà bien une question de pasteur... ou de théologien, ce qui revient assez sensiblement au même au sein de l'Église. En effet, parmi les innombrables raisons qui font que le culte du dimanche matin ne marche plus à tel ou tel endroit, il y en a une que j'aimerais souligner : beaucoup de pasteurs ne croient plus au culte, ne croient plus que l'on puisse avoir besoin du culte, ni qu'il puisse se passer quelque chose au cours du culte, quelque chose d'unique et de particulier qui n'aura sa place ni à l'étude biblique, ni à l'assemblée de paroisse, ni lorsque nous écoutons ou

« je ne compte bientôt plus les collègues qui me disent : « Si je n'étais pas pasteur, en tous cas, je n'irai pas au culte ! ». Eh bien ce genre de propos m'agace »

regardons un culte radio ou télédiffusé. Je ne compte bientôt plus les collègues qui me disent : « Si je n'étais pas pasteur, en tous cas, je n'irai pas au culte ! ». Eh bien ce genre de propos m'agace.

Comment peut-on avoir l'audace de prêcher et de célébrer un culte en ayant cette opinion ? Je connais tant et tant de laïcs, jeunes et moins jeunes, qui aiment le culte, qui souvent ont

envie de l'améliorer, de le transformer, et qui y reconnaissent un lieu de vie important. Pourquoi tant d'ecclésiastiques désespèrent-ils de leurs célébrations ? On se plaint et l'on demande où sont les enfants et les familles : il faut peut-être cesser d'être nombriliste. Je connais une cité où l'assemblée évangélique accueille une bonne quarantaine d'enfants chaque dimanche, en leur proposant des activités variées. Dans la paroisse catholique, ce sont entre vingt et trente enfants qui viennent le dimanche et deux animations par mois leur sont proposées. Il n'y a qu'au temple réformé que l'on cherche les enfants. Alors, il est un peu facile de dire que c'en est fini du dimanche, et de ne pas s'interroger plus activement en monde protestant sur l'érosion du dimanche.

C'est vrai que je suis moi-même souvent rentrée énervée ou attristée d'un culte en me disant : « si c'est cela... alors je n'y vais plus, ou je vais ailleurs ». Bien souvent, quand on assiste à certains cultes, on s'étonne qu'il y ait encore des gens qui viennent, plutôt que de s'étonner du fait qu'il y en ait si peu. Selon l'adage bien connu, il semble qu'il y a les paroissiens « chats » qui restent fidèle à leur lieu de

culte, les paroissiens « chiens » qui suivent le pasteur qu'ils aiment bien, et les paroissiens « chèvres » qui vont brouter là où l'herbe est bonne : c'est très certainement cette catégorie qui est aujourd'hui la plus utilisée par nos contemporains. On va à l'Église si cela, d'une façon ou d'une autre, a du sens pour nous, si cela nous apporte quelque chose. En empathie avec ce besoin résonne cette phrase du Psaume 48, 10 : « Dieu, nous revivons ton amour au milieu de ton Temple ».

Elle ne peut être qu'une interpellation en l'état actuel du débat sur le culte : quand est-ce que nos célébrations, aussi diverses soient-elles, permettent de « revivre l'amour de Dieu au milieu de son Temple » ? Cela vous est-il déjà arrivé ? Pouvez-vous vous référer à un moment, lors d'une célébration, où cet amour de Dieu vous a été attesté, redit, où vous l'avez peut-être ressenti, où vous y avez en tous cas cru ? Étonnamment, de nombreuses personnes persistent à penser que cette phrase est vraie, qu'elle peut être vraie, qu'elle a sa place et son importance. C'est dans cette perspective par exemple qu'ont émergé ces dernières années les cultes de bénédiction pour Fatigués et Chargés, où une attention particulière est offerte à ceux qui souffrent et sont dans la détresse, en leur proposant les gestes de l'imposition des mains et de l'onction d'huile. Ces cultes sont le désir et le signe d'une recherche d'une nouvelle relation à Dieu, un Dieu qu'on a toujours dit « tout Autre ». Ces cultes, à la fois nouveaux et redécouverts d'un rituel très ancien en monde protestant, posent de façon aiguë la question de la communauté, car ils obligent à reconnaître que sur le banc, à côté de moi, il y a peut-être quelqu'un qui vit Vendredi Saint plutôt que Pâques. Ces cultes expriment donc la recherche d'une nouvelle relation **communautaire** à ce Dieu qu'on dit Tout Autre¹. Car il y a une force et un sens au rassemblement communautaire devant Dieu. Une force qui peut exclure, comme le signalait l'anecdote racontée au début, mais une force qui peut aussi construire et travailler l'être humain.

« la foule écoutait Jésus avec plaisir, que tout le peuple était suspendu à ses lèvres »

1. Au fait, qu'est-ce qu'un culte ?

Qu'est-ce qu'un culte ? En abandonnant l'obligation du sacrifice quotidien de la messe, la Réforme laisse cette question grande ouverte. En effet, le terme « culte » n'apparaît qu'au XIX^e siècle² : jusque-là, Jean Calvin parle par exemple des prières ou des oraisons publiques. Pour expliquer la raison d'être du culte, le Réformateur de Genève avance l'argument du bon ordre dans l'Église³ – un

¹ Cf. Claire CLIVAZ, « Étude critique. Une présentation et une mise à l'épreuve du Geste Prophétique d'Henry Mottu », *Revue de Théologie et de Philosophie*, N° 131, 1999, pp. 39-51 ; cf. aussi Claire CLIVAZ, « Les cultes de bénédiction pour fatigués et chargés. Évaluation théologique et bilan ecclésial », *Cahiers de l'Institut Romand de Pastorale*, N° 17, 1993, pp. 26-36.

² Cf. Bruno BÜCKI, « Le culte », dans *l'Encyclopédie du protestantisme*, Pierre GUSI, (éd.), Paris et Genève, Cerf et Labor et Fides, 1995, p. 284.

³ Cf. *Institution chrétienne*, USA, éd. Kerygma-Farel, 1978, livre IV, X, §29, p. 193.

argument qu'il affectionne –, l'obéissance à la Parole ⁴, et enfin, il résume son opinion en disant : « C'est afin que la religion ne déchoie ou se refroidisse en nous, [que] nous [sommes] diligents de fréquenter les saintes assemblées, et appliquons en usage toutes les aides qui sont profitables à nourrir le service de Dieu » ⁵. Pour que la religion ne refroidisse pas en nous : nous ne sommes pas très loin du verset du Psaume 48, 10, revivre l'amour de Dieu au milieu de son temple... Mais si c'était là le but recherché et poursuivi par Jean Calvin, avouons qu'il n'est pas franchement en passe d'être accompli. Marc 12, 37 et Luc 19, 48 nous disent que la foule écoutait Jésus avec plaisir, que tout le peuple était suspendu à ses lèvres : que de rêves de prédicateurs ne se sont pas échoués sur la rive des cultes peu fréquentés...

Encore qu'il faille se mettre d'accord sur ce que nous appelons culte aujourd'hui : si je prends l'exemple d'une paroisse que je connais et qui ressemble à beaucoup d'autres, on y trouve cinq types de rassemblements communautaires au cours de la semaine, mais un seul semble digne de s'appeler « culte ». En effet, le dimanche soir on peut avoir des soirées de louanges, des célébrations « Clin Dieu », ou « Mosaïque » ; en semaine se vivent deux recueils de prière au temple. Il y en a pour tous les goûts, pour toutes les sensibilités. Mais ne s'appelle « culte » que ce qui a lieu le dimanche matin à 10h précises, avec des chants du psautier romand exclusivement. J'en conclus que ce sont là, semble-t-il, les critères actuels du « culte » protestant : un rassemblement qui a lieu le dimanche à 10h du matin, avec des chants du psautier romand. Ah, j'oubliais : la Cène a lieu, elle aussi, pratiquement exclusivement lors de ce type de « culte », de même que les

« tout se passe comme si les protestants ne savaient plus, ne voulaient plus parfois, être communauté ensemble »

baptêmes. Les sacrements se vivent là, et c'est ce qui fait que finalement seul le culte du dimanche matin semble avoir le droit de porter le titre de culte, et répondre à la définition de Jean Calvin : « Partout où nous voyons la parole de Dieu être purement prêchée et écoutée, les sacrements être administrés selon l'institution du Christ, là il ne faut pas douter qu'il y ait Église » ⁶.

Le protestantisme est loin de s'endormir, ou de mourir de sa belle mort, y compris dans sa foi culturelle. Mais tout se passe comme si les protestants ne savaient plus, ne voulaient plus parfois, être communauté ensemble. C'est comme si les protestants – de celui qui réclame vivre sa foi en individualiste à celui qui recherche la chaleur des soirées de louange en passant par le fidèle du dimanche matin – ne savaient plus le besoin et la nécessité d'être ensemble, au travers de leurs différences, rassemblés dans la célébration culturelle. André Gounelle, dans son ouvrage sur la Cène qu'il a intitulé de façon provocatrice *La Cène sacrement de la division*, affirme que sans la Cène, la communion des Églises serait plus étendue ⁷. Admettons que cette remarque soit

⁴ Cf. *ibid.*, livre II, VIII, §32, p. 156.

⁵ *ibid.*, livre II, VIII, §34, p. 158.

⁶ *ibid.*, livre IV, I, §9, p. 21.

⁷ André GOUNELLE, *La Cène sacrement de la division*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1996, p. 7.

relativement pertinente pour ce qui concerne les relations des protestants avec les autres Églises chrétiennes, mais il me semble que c'est exactement le contraire qui se passe à l'intérieur du protestantisme.

Lorsque des protestants ne sont pas d'accord entre eux, ils fondent un autre groupe, une autre forme de célébration, voire une autre communauté, et ne se posent absolument plus la question de partager la Cène ensemble – ou quoi que ce soit d'autre d'ailleurs. Lorsqu'il y a division entre protestants, on ne partage plus la Cène ensemble, mais c'est une conséquence de la division, non une cause. Les protestants du dimanche matin font comme si rien ne leur manquait à prendre la Cène entre eux. Et les protestants du dimanche soir ou de la semaine font comme si rien ne leur manquait en ne prenant pas la Cène du tout. Ce qui est bel et bien une crise de la Cène reflète sans doute une crise de la Parole, et de notre rapport à la prédication. Et pourtant « les Églises de la Réforme [ont insisté] sur l'écoute de la prédication qui permet d'entendre en commun la même doctrine »⁸; Karl Barth affirmait que « personne n'est dispensé de la tâche de poser des questions avec les autres et de la tâche encore plus difficile de trouver des réponses et de porter des jugements en communion avec tous »⁹. Pourtant le protestant d'aujourd'hui se considère dispensé de porter des réponses et des jugements en communion avec tous, dispensé également de partager « sa » Cène avec tous... ou dispensé de prendre la Cène tout court.

2. Parole et sacrement ?

En choisissant comme marques principales pour l'Église la Parole purement prêchée et écoutée, et les sacrements administrés selon l'institution du Christ (cf. §1 ci-dessus), Jean Calvin a de fait mis le culte au premier plan. Mais pourquoi, diront certains, faut-il toujours

en revenir aux sacrements et à la Cène en particulier ? La veine réformée du protestantisme n'a-t-elle pas toujours mis en garde contre le danger des gestes qui cherchent à emprisonner Dieu ? Dans un article récent paru dans *Études Théologiques et Religieuses*, Philippe Cardon-Bertalot souhaite rester prudent face à la *Concorde de Leuvenberg* et face à certains enthousiasmes réformés pour le sacrement de la Cène¹⁰. Il souligne que le synode de l'Église réformée de France a récemment préféré privilégier les gestes « de la diaconie plus que du rite »¹¹.

Mais ce même auteur passe pourtant comme chat sur braises sur une remarque si pertinente de Laurent Gagnebin : « les pièges du rite [...] menacent

« bien des cultes se meurent parce qu'ils sont devenus la chasse gardée d'une seule personne »

⁸ Violaine et Jean-François MONSARRAT, « La communauté croyante et l'exégèse », *Lumière et Vie*, N° 46, 1997/1, p. 23.

⁹ Dogmatique, Genève, Labor et Fides, 1965, vol. 16, p. 190.

¹⁰ Cf. « Les accords eucharistiques luthéro-réformés : la *Concorde de Leuvenberg* et ses suites, approches réformées », *Études théologiques et religieuses*, N° 75, 2000/1, p. 63.

¹¹ *Ibid.*, p. 64.

également la prédication »¹². Il me semble pourtant que c'est là le vrai sujet de réflexion en matière d'équilibre entre Parole et sacrement : à tant craindre le rite, les protestants – et particulièrement les réformés – n'ont-ils pas fini par faire de la prédication une « idole » ? Il y a tant de pasteurs qui céderaient volontiers la Cène aux laïcs, mais jamais la prédication. Lorsque l'on visite le musée du Désert dans les Cévennes, comment ne pas être frappé par ces fameuses chaires transportables, en forme de tonneau, ou pliables, que les huguenots transportaient au péril de leur vie pour le bon ordre des assemblées du Désert ? Sans parler de l'huissier qui, au moment de la prédication, ouvre la porte de la chaire pour le pasteur dans la célèbre paroisse de l'Oratoire, à Paris.

Avouons-le : la chaire pastorale est devenue notre tabernacle, et bien des cultes se meurent parce qu'ils sont devenus la chasse gardée d'une seule personne, une personne qui livre en général les textes bibliques du dimanche le plus tard possible afin de garder la maîtrise de « son » culte. Non, le sacrement ne recèle aujourd'hui pas plus de risque que la prédication-chasse gardée en protestantisme. Ou comme le dit si justement Henry Mottu dans son dernier ouvrage *Le Geste prophétique* : « Actuellement, ce n'est plus devant le danger de superstition que nous nous trouvons, mais devant un vide. Ce n'est plus à une société structurée que nous avons affaire, mais à une déstructuration de la société. Ce n'est pas avec une Église forte que nous sommes aux prises, mais avec le point-zéro de l'Église, c'est-à-dire avec un individualisme forcené. Le système d'accompagnement sacramentel et rituel du christianisme se trouve déstabilisé, non plus par l'athéisme militant, mais par une anthropologie de l'individu hors histoire »¹³. En 1928 déjà, Paul Tillich estimait urgent de dépasser le « personnalisme protestant, coupable de la désagrégation de la sphère sacramentelle », ce qui lui semblait conduire « le protestantisme au bord de l'abîme »¹⁴.

Mais n'est-ce pas tentant d'imaginer remplacer notre vieille Sainte Cène par

**« les gestes de la Cène
marient dimensions
horizontale et
verticale »**

des gestes plus efficaces, plus « diaconaux », comme le suggérait Philippe Cardon-Bertolat ? Venir remplir des cartons du cœur, ou signer une pétition de l'ACAT ne serait-il pas plus parlant en plein cœur d'une église pour cet « individu hors histoire » du XXI^e siècle ? La perspective est plaisante, et du reste cela se fait de venir remplir des cartons du cœur pendant

une célébration, par exemple. Mais ces gestes, aussi diaconaux soient-ils, ne sauront jamais remplacer la Cène et sa pédagogie propre : ils ne peuvent que venir se surajouter à elle et en rendre plus perceptible la visée éthique. En effet, pourquoi serions-nous si sûrs d'être dans le vrai avec nos gestes diaconaux, pourquoi aurions-nous davantage confiance dans nos gestes humains, à la dimension horizontale, que dans les gestes de la Cène, qui marient dimensions horizontale et

¹² *Ibid.*, p. 63.

¹³ Genève, Labor et Fides, 1998, p. 158.

¹⁴ « Nature et sacrement », dans *Substance catholique et principe protestant*, André GOUNELLE (dir.), Paris, Genève et Québec, Cerf, Labor et Fides et Les Presses de l'Université de Laval, 1995, pp. 128-129.

verticale ? Ne risquons-nous pas de retomber là dans la poursuite des « bonnes œuvres » contre laquelle la Réforme a mis en garde ?

Or, à l'individu hors histoire de ce siècle commençant, la Cène vient justement attester une histoire, celle de l'ambiguïté de notre condition humaine : « Mais voici : la main de celui qui me livre se sert à cette table avec moi », nous dit Luc juste après les paroles d'institution (cf. Luc 22, 21¹⁵). Bien sûr, en entendant ces mots, nous pensons en général à Judas. Mais Luc n'indique absolument pas Judas ici : « la main de l'homme » est une plate-forme ouverte et risquée, car lorsque nous mettons la main sur la table sainte, nous sommes toujours en train aussi de « livrer » le Fils de l'homme. Ce terme de « livrer » (*paradidômi* en grec) se retrouve dans l'introduction de l'Évangile de Luc : « Puisque beaucoup ont entrepris de composer un récit des événements accomplis parmi nous, d'après ce que nous ont transmis (*paradidômi*) ceux qui furent dès le début témoins oculaires... » (Luc 1, 1-2). Le troisième Évangile utilise le même terme pour rappeler les témoins qui ont transmis – livré ! – l'Évangile, et pour la « main de l'homme » qui vient livrer Jésus. Faire mémoire à la Cène, c'est donc nous rappeler, nous signifier les uns aux autres qu'en cherchant à transmettre l'Évangile, malgré nous, nous sommes aussi toujours en train de livrer le Fils, de mettre la main sur la table avec lui pour le meilleur et pour le pire. C'est sans doute pour cela que l'annonce de la trahison vient prendre place chez Luc précisément là où l'auditeur chrétien attend la seconde anamnèse (cf. 1 Corinthiens 11, 24-25) : le faire mémoire est aussi faire mémoire de notre trahison. Ou comme le dit autrement Pierre Gisel, le faire mémoire eucharistique « avoue que c'est notre demande secrète de sacrifice qui tue »¹⁶ ; ou comme le disait encore Jean Calvin, une trop grande spiritualisation de la Cène risque d'amener à « laisser derrière soi la mémoire de la chair et du sang »¹⁷. Le faire mémoire de la Cène, c'est donc l'invitation qui nous est adressée par la communauté chrétienne de tous les temps à faire mémoire du don du Christ (« Ceci est mon corps donné pour vous ; faites cela en mémoire de moi » Luc 22, 19¹⁸) et à faire mémoire de notre main qui livre, qui trahit le Christ tout en cherchant à transmettre l'Évangile (cf. Luc 22, 21 et 1, 1-2).

Seul ce faire mémoire pourra nous empêcher de nous glorifier de notre bonne conscience diaconale, et pourra nous relier au don premier du Christ dans lequel s'engendrent tous nos dons. L'éthique chrétienne vit d'une précédance, et c'est là le

« la Cène nous est un nécessaire miroir en décalage, qui nous permet de prendre un recul sur notre pratique éthique »

¹⁵ C'est la traduction de la TOB qui est utilisée ici.

¹⁶ « Du sacrifice. L'avènement de la personne face à la peur de la vie et à la fascination de la mort », *Foi et vie* LXXXIII, 1984, p. 43.

¹⁷ *Institution chrétienne*, livre IV, 17, §7, p. 354.

¹⁸ Luc est le seul des évangélistes à présenter une anamnèse dans la parole d'institution de la Cène : la mention « il fit de même à la fin du repas » (Luc 22, 20) indique clairement que la visée n'est pas la répétition mimétique d'une série de gestes et de paroles définis, mais le faire mémoire du don. L'anamnèse suit en effet immédiatement l'attestation du don : « Ceci est mon corps donné pour vous. Faites cela en mémoire de moi » (Luc 22, 19).

lieu et la signification du rite qui ne saurait se résumer à une agape sympathique : le club de foot du coin fait finalement aussi bien et même mieux lors de ses soirées loto. Cette articulation entre rite et éthique nous dit combien la Cène nous est un nécessaire miroir en décalage, qui nous permet de prendre un recul sur notre pratique éthique : nous ne portons pas le souci de nos frères parce que nous sommes « gentils » ou parce que c'est bien, mais parce qu'en eux nous discernons la présence du Christ. Comme le dit Jean Calvin, « nous avons beaucoup profité au sacrement, si cette connaissance est engravée et imprimée dans nos cœurs, que nul des frères ne peut être de nous méprisé, rejeté, violé, blessé, ou en aucune manière offensé, que semblablement nous ne blessions, méprisions, ou offensions en lui Jésus-Christ, et le violions par nos injures »¹⁹.

Cette articulation entre rite et éthique nous permet de comprendre aussi pourquoi les cultes de bénédiction pour Fatigués et Chargés redisent le besoin d'une attestation communautaire et rituelle de l'amour de Dieu pour l'homme souffrant, cet amour que nous sommes appelés à « revivre » au milieu de son temple : la relation d'aide et les soins thérapeutiques se nouent et reçoivent leur orientation dans la célébration communautaire, sans laquelle ils risquent de se liquéfier dans le faire, en oubliant l'être. Le protestantisme est plus que jamais appelé à redécouvrir aujourd'hui la force de la communauté, de l'être ensemble : la radio offre chaque dimanche de « bonnes prédications » à écouter, et l'on sait qu'une communauté large se forme au gré des ondes. Mais si la prédication peut être reçue à distance, elle ne nous conduit pas à rencontrer l'autre et à nous rencontrer nous-mêmes dans la célébration : il n'en est pas de même des sacrements, ces lieux d'humanisation profonde qui nous remettent au pied du mur de la communauté, et dont il est temps à présent de dire les richesses et les risques.

3. À la recherche de l'individu communautaire

« la traduction latine du Credo de Nicée-Constantinople a fait oublier que la première version en grec disait "nous croyons..." »

Nous sommes à Capernaüm, la foule est dense devant la maison : quatre hommes portent un paralytique sur une natte ; ils vont le hisser sur le toit, ouvrir le toit, tout faire pour l'amener devant Jésus (cf. Marc 2, 1-12 et parallèles). Avez-vous déjà imaginé être ce paralytique du premier siècle ?

Imaginez-vous qu'il soit d'accord qu'on l'amène à Jésus ? Le texte ne nous dit rien à ce propos : peut-être s'est-il laissé persuadé, et même s'il a refusé cette entreprise, il s'est retrouvé ballotté au gré des bonnes intentions de ses amis. Pas le choix, le voilà transporté : il n'a pas pu dire non à ses amis qui ont l'air plus que motivés et qui me font penser à ce que nous sommes, nous la communauté chrétienne. Il faut être plusieurs pour porter : quatre hommes dans le récit, quatre Évangiles dans notre Nouveau Testament. Le poids est trop lourd pour un seul. Et pourtant, nous

¹⁹ *Institution chrétienne*, livre IV, 18, §38, p. 391.

avons si souvent l'idée que pour dire « je crois ! », il faut être capable d'assumer toute la foi chrétienne, tout le credo de Nicée-Constantinople. Ou alors le modifier à notre guise... Si l'un d'entre nous lâche un coin de la natte, le paralytique ne tombe pas pour autant : il y a assez de mains qui tiennent le reste de la natte.

La communauté rassemblée, celle du dimanche matin, du dimanche soir ou celle de la semaine, trouve sa raison d'être dans cette confession de foi qui ne peut s'exprimer qu'en « nous » : la traduction latine du Credo de Nicée-Constantinople a fait oublier que la première version en grec disait « nous croyons... ». L'Église est confessante : à longueur de dimanche elle ne fait que cela, dire sa foi, et sans doute y a-t-il quelque chose de biaisé dans mon Église – l'Église évangélique réformée du canton de Vaud – qui ne veut plus se donner de confession de foi comme fondement, mais simplement des « principes constitutifs ». Quand il n'y a plus de confession de foi commune, chacun se pose en norme de cette foi, et cela nous donne ce pasteur qui déclame du haut de sa chaire « qu'il est si difficile de croire en la résurrection ». Dans un « il » indéterminé, voilà qu'il englobe toute sa communauté dans ce doute, alors que devant lui se tiennent des personnes à la foi souvent éprouvée et tenace, qui tiennent deux coins de la natte plutôt qu'un. Ce pasteur n'aurait-il pas pu faire preuve d'humilité en disant « c'est difficile pour moi – et pour d'autres peut-être – de croire en la résurrection » ?

Ce pasteur à l'instar de tant d'autres, croyant asséner « sa » bonne parole du haut de la chaire, oublie notamment ces phrases de Karl Barth sur la confession de foi, ce « cadre où nous ne sommes pas seuls à nous exprimer, mais où retentit également la voix des pères et des frères : où par conséquent, nous ne pouvons pas agir comme des seigneurs ou des individualistes qui ne connaissent aucun vis-à-vis, ou qui n'ont pas de ligne d'horizon. Tout ce que nous penserons et dirons, nous ne pourrions le penser et le dire valablement qu'en présence de la confession de l'Église. [...] Silencieusement, elle nous parle quand nous parlons nous-mêmes, opposant à nos affirmations les siennes. Les tendances libérales ou catholicisantes peuvent certes devenir alarmantes dans l'Église ; mais elles ne sauraient rien changer au fait que le cadre dans lequel elles cherchent à se développer reste finalement celui de l'Église évangélique, sous sa forme luthérienne ou réformée, dont la confession se dresse en fait contre toutes les extravagances »²⁰. Le paralytique ne peut tomber, nous pouvons même par moments lâcher notre coin de la natte : d'autres la tiennent avec nous.

« le paralytique ne peut tomber, nous pouvons même par moments lâcher notre coin de la natte : d'autres la tiennent avec nous »

Reste à évaluer cette bonne intention de la communauté qui amène le paralytique à Jésus : « Voyant leur foi », nous dit le texte (Marc 2, 5). Jésus prend acte, Jésus remarque : c'est une foi qui s'exprime dans ce geste d'amener le paralytique, même maladroite, même gorgée de bonnes intentions. Mais en même temps, libre seigneur, Jésus répond à cette démarche de la façon qui est la sienne et dit au paralytique : « Mon fils, tes péchés

²⁰ Dogmatique, Genève, Labor et Fides, 1955, vol. 5, pp. 198-199.

te sont pardonnés » (Marc 2, 5). Qu'attendaient les quatre hommes ? Certainement la guérison de leur ami... et voilà que le gourou Jésus parle de péchés pardonnés. La guérison ne vient qu'ensuite, en plus, et parce que les scribes rouspètent. N'ont-ils pas été décontenancés, ces quatre hommes ? Ils portent ensemble, ils coordonnent leurs efforts... et c'est une autre chose qui est offerte, d'abord : ici se montrent les limites de la communauté, de la foi communautaire. Rien ne peut remplacer le face à face de l'individu avec son Seigneur ; mais reste que ce sont les quatre amis qui ont porté le paralytique, qu'il l'ait voulu ou non. Une femme en deuil vient à l'église le jour de la fête des mères : la communauté l'emporte là où elle refuse de tout son être d'aller ; elle **ne peut pas** être avec ces mères et ces enfants qui se réjouissent. **Elle ne peut pas**, mais pourtant la communauté l'y amène : violence et abus de la communauté ? Bonnes intentions ? La femme réagit, sort, rejette : mais des semaines plus tard, c'est elle qui portera sa natte ; le signe de la blessure ne peut plus la quitter, mais ce n'est plus sa blessure qui la porte, c'est elle qui porte et assume le signe de sa blessure, c'est elle qui porte sa natte. La communauté a-t-elle blessé ou a-t-elle permis un passage pour cette femme ? À elle

de répondre. Mais dans le texte de Marc, le paralytique repart seul, et porte sa natte, assumant ce signe de ce qui fut son handicap.

« la communauté rassemblée et agissant ensemble a un poids, une force, mais à l'image de la main qui livre sur la table, elle ne peut jamais croire transmettre sans trahir en même temps »

On le voit, la communauté rassemblée et agissant ensemble a un poids, une force, mais à l'image de la main qui livre sur la table, elle ne peut jamais croire transmettre sans trahir en même temps, et elle n'a pas la maîtrise de ses gestes. Cette non-maîtrise de ses gestes l'oblige à se rappeler constamment à elle-même qu'elle reçoit son être d'un Autre, une altérité signifiée

dans la confession de foi – qui la précède –, ainsi que dans la Parole et les sacrements. C'est ainsi qu'elle pourra se réaliser dans la diaconie, qui est sa véritable liturgie²¹. Ce n'est que dans cet esprit qu'elle pourra porter la terrible parole des clés : « En vérité, je vous le déclare : tout ce que vous lierez sur la terre sera lié au ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié au ciel » (Matthieu 18, 18). Si parfois nous ouvrons une porte, si parfois nous déliions, ou nous amenons quelqu'un à Christ, nous ne faisons rien d'autre que notre tâche communautaire, et il n'y a même pas à nous y attarder²² ; mais lorsque nous

²¹ Cf. Les réflexions de Karl BARTH à ce propos dans *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, 1965, vol. 16, p. 167.

²² Cf. Karl BARTH, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, 1973, vol. 25, pp. 203-204 : « L'obéissance ou la désobéissance de la communauté, son action *per fas* ou *per nefas* n'ont pas seulement une portée interne, au sein du monde. Le ciel est en jeu d'une manière ou d'une autre dans ce qu'elle accomplit ou néglige d'accomplir sur la terre. Par son œuvre, Dieu lui-même est honoré ou compromis et outragé dans ce qu'il opère ; Dieu lui-même se réjouit ou s'attriste suivant ce qu'elle fait ou ne fait pas, suivant qu'elle œuvre - ce qui est normal - les portes du royaume, ou qu'elle les ferme - ce qui est anormal et illégitime. Ce n'est pas pour rien qu'il a fait de sa cause à lui celle de la communauté en appelant celle-ci à son service. Dieu « dans le ciel » n'est certainement pas lié à ce

fermons une porte, lorsque nous lâchons tous les coins de la natte en même temps, c'est notre responsabilité et notre désarroi communautaire qui s'exprime. Dans le livre des Actes, on voit Pierre lui-même prendre conscience de ce fait lorsqu'il s'écrie : « Qui étais-je moi, qui pouvais empêcher Dieu d'agir ? » (Actes 11, 17b).

Risque terrible et étrange, responsabilité communautaire terrible et étrange. Combien de portes n'avons-nous pas fermées par notre façon de célébrer Dieu, dans ces dernières décennies ?

Conclusion : « Dimanche matin, je me relaxe »

Une jeune mère – parmi mes amies – m'expliquait par ces mots pourquoi il était hors de question pour elle d'envisager venir au culte du dimanche matin, quand bien même sa vie de foi est importante pour elle. Et moi de lui répondre que j'allais précisément au culte pour me « relaxer », me « ressourcer » en ayant posé mes enfants à la garderie du culte. Je sais que c'est là mon propre credo, une expérience qui est mienne, que cette amie ne partageait pas. Notre culte du dimanche n'a toujours pas accepté sa mutation : d'obligation sociale qu'il était, il a pris place dans l'ordre de l'accessoire, du loisir, du gratuit. Et nos contemporains vont ou iront au culte s'ils y trouvent non seulement un quelconque sens, mais aussi du plaisir, de l'agrément. Allons-nous le déplorer ? Ce ne sera certainement pas mon cas, car je n'ai pas besoin de me demander si je « crois » au culte, comme nous invitait à le faire le sous-titre de cette session.

En effet, je sais que la communauté célébrante est un lieu fort, central : que de fois n'y ai-je pas puisé force et courage ; le culte a contribué à ma vocation chrétienne, à ma vocation pastorale, à ma vocation de

« le culte a contribué à ma vocation chrétienne, à ma vocation pastorale, à ma vocation de mère, à mon engagement à venir en paroisse »

mère, à mon engagement à venir en paroisse, et je puis témoigner précisément de tous ces moments. Cette conviction, je la retrouve formulée clairement sous la plume de Karl Barth : « Le culte chrétien est, dans tous ses éléments, et non pas seulement dans la Cène, mais en tant qu'il atteint en elle son point culminant, son couronnement, une communion : une action de Dieu, de Jésus, de la communauté elle-même pour la communauté, c'est-à-dire une édification. [...] C'est ici que [la communauté s'édifie], et que se décide si et dans quel sens elle s'édifie aussi ailleurs, au-dehors, dans notre environnement, dans la vie de tous les jours – si et dans quel sens elle confirme finalement, vis-à-vis du monde, qu'elle est bien une

qui, par elle, se passe ou ne se passe pas « sur la terre », mais il y est intéressé de la manière la plus intime qui soit. Ainsi comprise, la parole « sur les clés » souligne – comme le fait d'une autre manière le renvoi au nom trinitaire de Dieu dans l'ordre du baptême – l'allégeance infidèle, la responsabilité sainte, qu'on ne saurait assez prendre en considération, l'immense promesse, en un mot, mais aussi l'immense menace du service et du témoignage unique qui lie et engage la communauté ».

« représentation provisoire » de la réconciliation, de la justification et de la sanctification opérées pour lui en Jésus-Christ. Si elle ne s'édifie pas d'abord dans le culte, elle ne s'édifiera pas non plus dans la vie quotidienne, et moins encore dans l'accomplissement de sa mission de témoin au sein du cosmos »²³.

Ou dit autrement, je puis dire avec le psalmiste : « Dieu, nous revivons ton amour au milieu de ton temple » ! Mais les chemins qui conduisent à une telle expérience sont si divers que la phrase du psalmiste ne peut être qu'un immense appel à cesser de fermer les portes, et à se ressaisir chacun d'un coin de la natte, afin de porter ensemble. Le culte protestant a à retrouver l'humilité de la Parole devant une subjectivité pastorale débordante ; il a à se recentrer sur la table qui doit le rassembler et le réunir, au lieu d'entériner ses divisions internes ; il a à recevoir et à affirmer sa visée diaconale. Comme le dit Saint-Augustin : « Puisque vous êtes le corps du Christ et ses membres, c'est votre propre mystère qui repose sur la table du Seigneur, c'est votre propre mystère que vous recevez [...]. Soyez ce que vous voyez, et recevez ce que vous êtes »²⁴. La Cène ne peut plus être la Cène des Helvètes de 55 ans et plus, au compte en banque relativement bien fourni. Que la prédication et la Cène redeviennent le lieu de tous, le lieu de l'Église confessante qui se sait née de la volonté du Père ! Jésus disait dans l'Évangile de Jean : « Oui, oui, je vous le dis, vous me cherchez, non parce que vous avez vu des signes, mais parce que vous avez mangé du pain et que vous avez été rassasiés » (Jean 6, 26). La quête s'ouvre à ce moment précis où l'être humain a pu, un instant, être rassasié et se redécouvrir appelé à devenir un individu communautaire, rassemblé autour de la table de la Parole et du pain, porté par ses frères, ou portant son frère, mettant la main sur la table, trahissant et transmettant de pair.

Le rassasiement ouvre à la quête : que le culte rassasie, s'il veut encore pouvoir dire la quête de Dieu.

²³ Dogmatique, Genève, Labor et Fides, 1971, vol. 21, pp. 19-20.

²⁴ Épître à Boniface 98, s. 272 (PL 38, 1246-1248).

RELECTURE

Gérard DELTEIL

Ouverture

Trois

remarques nous serviront d'introduction.

La première porte sur le **projet** : *Etats-Généraux* du culte. Ce titre choisi pour notre rencontre ne manquait ni d'ambition, ni de panache. Sans doute s'agissait-il d'abord de faire un *état des lieux* : un relevé des questions majeures que soulève le culte dans sa pratique actuelle. Cet intitulé comportait aussi une référence implicite à la Révolution française : les *Etats-Généraux* de 1789, qui marquèrent à la fois la prise de parole du Tiers Etat (s'exprimant notamment au travers des cahiers de doléances) et au-delà sa prise de pouvoir. Quel est le « tiers » absent dont ces *Etats-Généraux* pourraient marquer l'avènement sur la scène du culte ?

Même si la réalisation fut plus modeste, il importe de ne pas perdre de vue l'ambition mobilisatrice qui a inspiré ce projet.

La deuxième remarque porte sur le **parcours** : le programme de ces journées comportait l'entrelacement d'apports théoriques et de comptes-rendus d'expériences. Cette corrélation fut heureuse. Les expériences présentées étaient diverses et significatives. Je soulignerai la fécondité de cette interaction dans l'approche du thème. Cette démarche au surplus nous a préservés de l'écueil de la lamentation.

« les expériences
présentées étaient
diverses et
significatives »

Enfin, le **postulat** implicite : celui de la centralité du culte. Le culte est perçu comme central dans la vie de la communauté chrétienne. Central aussi dans la représentation courante que nous nous faisons de la vie « devant Dieu ». Ce postulat est très présent dans la théologie réformée : qu'il suffise de rappeler ces pages de la Dogmatique où K. Barth évoque toute la vie de l'Eglise comme

¹ Plutôt qu'une « synthèse », comme annoncé dans le programme, ces propos constituent une « relecture », forcément subjective du colloque. On leur a conservé leur forme spontanée et leur caractère oral. Ils n'ont pu tenir compte des communications d'Henry Mottu et de Claire Clivaz qui, par suite d'un changement de programme, n'ont pas été présentées lors du colloque.

l'élargissement et l'expansion de ce « centre » que constitue le culte de la communauté.²

Je me bornerai ici à opérer trois coupes transversales dans nos travaux, au risque de ne pas ressaisir une grande part de la richesse de ces journées.

I. Le diagnostic de « crise ».

Nulle interrogation sur le culte qui ne rencontre le diagnostic de crise. Nous n'y avons pas échappé. Nous avons approché ce thème à partir de deux entrées :

- à partir de l'extérieur, de la culture où il s'inscrit ;
- à partir de l'intérieur, des difficultés qu'il connaît.

1. Le culte mis en question par les évolutions de notre culture, en particulier par la transformation en cours de notre rapport au religieux. Sommairement esquissées, trois observations s'imposent ici :

« l'institution, dont le culte constitue le centre symbolique, est fragilisée par la sécularisation qui l'imprègne, par la dissémination qui l'éparpille, par le désinvestissement dont elle est l'objet »

a) la logique d'individualisation de la démarche religieuse, et son corollaire la fragilisation des institutions. L'institution, dont le culte constitue le centre symbolique, est fragilisée par la sécularisation qui l'imprègne, par la dissémination qui l'éparpille, par le désinvestissement dont elle est l'objet. Le rapport à l'institution a changé. Jadis l'institution portait les fidèles, elle leur procurait un encadrement, une armature. Elle structurait leur foi.

Aujourd'hui la situation s'est inversée : ce sont les fidèles qui portent le plus souvent la vie de l'institution.

b) la diversification des formes de participation à la vie de l'Église. Celle-ci ne saurait être mesurée selon le seul critère de la fréquentation du culte dominical. Elle se module selon des formes et des rythmes très divers :

- la forme traditionnelle du dimanche à 10h.
- des formes occasionnelles (cultes parents/enfants, ou cultes ciblés pour personnes fatiguées et chargées, par ex.)
- l'assistance aux célébrations que constituent les rites de passage
- des temps forts (selon une périodicité variable)
- une participation évolutive selon les moments et les événements de l'existence.

² Karl Barth, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, 1971, IV, 2, 3 (Sec. 22), pp. 29-30.

c) l'affaiblissement du modèle dominant, mais simultanément la pluralisation des formes culturelles, dont témoignaient les « expériences » présentées : cette diversification participe à la fois d'un désir de renouvellement, et de l'aspiration à rejoindre nos contemporains dans la diversité de leurs situations et de leurs attentes. Dans cette évolution, il convient de souligner l'importance des cultes tenus à l'occasion de rites de passage : l'audience que rencontrent ceux-ci dans notre société conduit à corriger une lecture trop unilatérale de la sécularisation : dans ces circonstances l'Eglise retrouve à la fois une pertinence sociale et une dimension d'universalité.

Ceci soulève, entre bien d'autres, deux questions :

- a) la pratique traditionnelle jouait sur le rapport entre l'ordinaire (le dimanche) et l'exceptionnel (les fêtes). Le culte rythmait l'existence, et la structurait au travers de ce rapport entre l'ordinaire et l'extraordinaire. Ce rapport est aujourd'hui brisé : pour la plupart de nos contemporains, le culte se rabat sur l'occasionnel ou sur l'exceptionnel. En quoi ce déséquilibre modifie-t-il la portée du culte ?
- b) l'attitude défensive des institutions chrétiennes. Il est difficile aux Eglises d'entrer en dialogue avec les créateurs et les artistes, de reconnaître leur parole et leurs créations comme une anticipation du futur, mais aussi comme des langages susceptibles de renouveler leur propre regard sur la spiritualité. La question se retourne alors : les Eglises sont-elles prêtes à cheminer avec d'autres, compagnons inattendus peut-être, sur des chemins incertains, dont elles n'ont ni la maîtrise, ni même le contrôle ?

« les Églises sont-elles prêtes à cheminer avec d'autres, compagnons inattendus peut-être, sur des chemins incertains, dont elles n'ont ni la maîtrise, ni même le contrôle ? »

2) le culte mis en question par l'évolution interne des communautés. Diverses observations ont été faites, par exemple sur l'inadéquation fréquente des lieux (ces communautés réduites qui flottent dans des sanctuaires inadaptés comme dans des vêtements trop grands), ou encore sur l'usure des langages, des mots et des rites.

Je me bornerai à mentionner deux remarques sur ce point :

- a) la perte de familiarité avec l'Écriture (qui va parfois jusqu'à un analphabétisme biblique), ainsi que la perte d'accoutumance au rite chez des « fidèles » (?!) dont la participation au culte est de plus en plus irrégulière. Il s'ensuit un sentiment d'étrangeté à l'égard du langage biblique, et du déroulement cultuel en général : une impression d'extériorité.
- b) dans la compréhension traditionnelle, que nous véhiculons toujours, le culte représente le rassemblement de la communauté chrétienne locale. Mais que devient la communauté quand elle se dissémine en divers lieux, que la plupart

des « croyants » eux-mêmes ne participent plus au culte, et que le culte dominical ne remplit plus en fait cette fonction de rassemblement ?

La « crise » du culte apparaît de ce point de vue comme un symptôme : le symptôme d'abord d'un affaiblissement de la conscience communautaire, car si le culte porte la communauté, la communauté aussi porte le culte. Le symptôme aussi d'une crise de communication de la parole chrétienne, car le culte cristallise bien des éléments problématiques de l'interrogation croyante : le rapport à la tradition, l'articulation de l'Écriture et de la Parole, la finalité de la prière, et la question théologique entre toutes : quels langages pour dire (quel) Dieu ?

II. Un possible renouvellement ?

Notre quête d'un possible renouvellement s'est développée dans deux directions :

1. **Première voie de recherche : de l'intérieur de notre tradition**, par un retour critique sur nos pratiques. Tel était, me semble-t-il, l'objet des apports théoriques. L'expression « quels sont les éléments fondamentaux du culte » pouvait ici prêter à confusion. Il ne s'agissait pas en effet de développer toute une réflexion théologique sur le culte (des éléments importants n'ont pas été abordés), mais de s'interroger sur quatre lieux problématiques :

- l'entrée du culte, le seuil de l'acte cultuel, qui met en jeu symboliquement le rapport entre le culte et le quotidien, le culte et la culture ;
- la confession des péchés, et sa réinterprétation comme le temps de la plainte ; c'est ici le langage de la prière qui est en cause, son amplitude, son authenticité, sa résonance existentielle ;
- les lectures bibliques, au travers desquelles se joue quelque chose d'essentiel : le statut de l'Écriture, la fonction de la (des) lecture(s), l'herméneutique du texte, car toute lecture est déjà une herméneutique ;

« réinterpréter les langages traditionnels »

véritable dimension

- Quel était l'enjeu de cette réflexion théorique ? Ressaisir dans les conditions nouvelles d'aujourd'hui la dynamique fondatrice. Réinterpréter les langages traditionnels pour qu'ils traduisent aujourd'hui dans nos langages et notre situation certaines affirmations théologiques fondamentales : la prééminence de la grâce, l'accueil inconditionnel de chacun-e, la dimension inclusive de l'Évangile, etc.

2. **Deuxième voie de recherche : l'apport d'expériences novatrices.**

Nous avons été sensibles - les entretiens en témoignent - à l'inventivité des expériences présentées. C'étaient pour la plupart des expériences modestes et non-

reproductibles. Par-delà l'intérêt documentaire de cette présentation, surgit la question : comment ces expériences inhabituelles, parfois marginales, peuvent-elles retentir sur l'ordinaire de nos célébrations? Relevons ici quelques traits qui tracent des éléments de réponse :

- la mobilisation autour d'un projet : cela implique la sensibilité à une situation, à une attente ou à une détresse, la capacité d'imaginer une initiative, et l'aptitude à transformer cette vision en projet.
- la notion de « lieux-repères », qui, au sein d'une société parfois déstructurante, offrent un espace de ressourcement : lieux où entendre une parole qui vous appelle par votre nom ; lieux aussi où se tissent des liens (l'accent communautaire étant ici particulièrement fort) ;
- l'importance structurante de la répétition, perspective qui ouvre la voie à un renouvellement de la ritualité.
- un « parler vrai » (Michel Kocher). « Des mots qui sonnent juste » (Jan de Haas). Un je qui assume une situation. La requête ici est celle d'une rupture avec la langue de bois : l'authenticité de quelqu'un qui ne cherche pas à s'abriter derrière un masque, mais s'offre vulnérable à la rencontre de l'autre (ce qui implique aussi l'aptitude à se laisser modifier par l'autre).

3. De la conjonction de ces deux voies de réflexion se dessinent de **multiples suggestions** :

- la réévaluation de la musique comme un langage à part entière (et qui n'est pas confiné dans une fonction auxiliaire).
- la réévaluation du silence, comme cet espace qui se creuse en nous-mêmes, et qui fait place aux autres et à l'Autre.
- la réévaluation du geste, un geste qui soit lui-même langage, porteur de toute une dimension symbolique.
- l'habitation du lieu, et l'appropriation collective de ce lieu. Car le lieu est aussi une manière d'être ensemble, une manière d'habiter.
- l'articulation de l'habituel et de l'événementiel

Au travers de ces divers exemples, ce qui a été souligné, c'est une dimension d'incorporation : la Parole prend corps dans une communauté, mais aussi dans diverses manières de faire corps : non pas dans la quête fusionnelle d'une transparence des relations ou d'une immédiateté de l'Esprit, mais dans cette « communauté malgré nous » (Francine Carrillo), que le Christ tisse entre celles et ceux qui l'accueillent.

**« la Parole prend corps
dans une communauté,
mais aussi dans diverses
manières de faire corps »**

III. Questions impertinentes.

1. Une (presque) absente dans ce colloque : **la prédication**. C'est d'autant plus surprenant qu'elle marque la singularité du culte réformé. L'Eglise se reçoit de

la Parole, et la Parole advient au travers de l'Écriture et de l'affrontement avec elle. Que traduit cette absence ?

- n'y aurait-il pas de problème sur ce point ?
- la situation serait-elle désespérément incurable ? (!)
- le chantier serait-il si vaste qu'il demanderait à lui seul tout un colloque ?

Le culte protestant est ici interrogé sur ce qu'il a de plus fondamentale : notre disponibilité à renaître de la Parole, à la redécouvrir toujours neuve, à la faire résonner aujourd'hui. Que serait le renouvellement d'un culte qui n'irait pas jusque-là et ne proviendrait pas de là ?... d'autant plus qu'il y a chez beaucoup de nos contemporains un fort intérêt pour la théologie et pour le renouvellement de nos lectures bibliques.

2. Notre réflexion pourrait laisser supposer que le culte – entendu comme l'acte du dimanche matin, si fortement évoqué jadis par Karl Barth – serait le foyer central qui animerait la vie du chrétien, et autour duquel elle se développerait. La réinterprétation paulinienne du culte ne conduit-elle pas à **modifier la perspective** ? « Offrir vos corps en sacrifice » : voilà le culte véritable, conforme à l'Esprit³ (Romains 12,1). Il y a là une subversion profonde de la notion de culte, et même de tout le système cultuel, comme le notait E. Käsemann dans son commentaire. C'est la vie de l'être humain devant Dieu (*coram Deo*) dans tous les domaines de son existence, qui est désormais le culte authentique. Les cultes (les actes cultuels) sont là pour soutenir, pour nourrir ce statut cultuel de l'existence. Pour le rendre visible aussi, et le symboliser. N'y a-t-il pas ici quelque chose susceptible de réorienter notre compréhension du culte dans la sécularité du monde ?⁴

Envoi

Le paradoxe du culte chrétien, c'est qu'il cherche à traduire un événement eschatologique au travers d'une structure qui relève d'une très lointaine généalogie. Peut-être faut-il être fortement enraciné dans la tradition pour être capable d'innovation. La fidélité authentique ne consiste pas à reproduire l'acquis, mais à ressaisir sans cesse la Parole originale, pour la retraduire aujourd'hui.

« Une tradition n'est vivante que si elle donne l'occasion d'innover, écrit Paul Ricoeur... Par un paradoxe tout à fait étrange, les utopies les plus fortes ne peuvent venir que de ce qui a été inaccompli dans nos traditions et qui demeure comme une ressource de significations, une réserve de sens »⁵.

C'est cet inaccompli que nous avons cherché à revisiter.

Mais, comme l'insinuait le programme de ces journées : « **Y croyons-nous encore ?** »

³ « raisonnable », « spirituel », « logique » : on sait la polysémie de ce terme ici.

⁴ Thème repris par Henry Mottu dans sa contribution.

⁵ *Le Monde*, 29 octobre 1991

Cahiers de l'IRP encore disponibles :

- N° 7 : Curs 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 / Pasteurs - Un profil professionnel.
N° 16 : Ecclésiologie et architecture.
N° 17 : Les cultes pour fatigués et chargés.
N° 18 : Modèles homilétiques.
N° 19 : Tisser 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'humilité 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 pasteurs(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, sacrements

1 numéro : FS 6.- Euro 4.-

5 numéros : FS 20.- Euro 13.-

Suppléments aux Cahiers de l'IRP

- No 1 : E. REYMOND et J.-L. ROJAS (éd.), « Comment enseigner l'homilétique ? », Textes et documents du Colloque de Lyon-Francheville sur les méthodes d'enseignements en homilétique, organisé par l'IRP du 25 au 28 mai 1996.
FS 12.- Euro 8.-
- No 2 : H. MOTTEU et O. BAUER (éd.), « Le culte protestant », Actes des États généraux du culte protestant, organisé par l'IRP du 16 au 19 juin 2000.
FS 15.- Euro 9.-

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

Institut Romand de Pastorale
UNIL, BFSH 2

CH-1015 Lausanne Suisse

Téléphone : 021 692 27 39

Télécopie : 021 692 27 85

Courriel : Olivier.Bauer@irp.unil.ch

Commande en ligne : www.unil.ch/irp

Pour s'abonner aux

Cahiers de l'IRP

3 numéros par an : FS 15.-

Euro 9.-

s'adresser à :

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

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

Commande en ligne : www.unil.ch/irp

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

*Prix de cette brochure :
FS 15.- Euro 9.-*

ATTENTION !

*Cette brochure, 2^{ème} supplément aux Cahiers de l'IRP,
n'est pas comprise dans le prix de l'abonnement.*

ISSN : 1015-3063