Institut Romand de Pastorale

Textes rassemblés par
Olivier BAUER et Félix MOSER

Les EGLISES au risque de la visibilité

LES EGLISES AU RISQUE DE LA VISIBILITE

Actes du 3e Cycle romand de théologie pratique 2001

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

Nouveauté : 21. Bernard REYMOND, *Théâtre et christianisme.*

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

3ème Supplément aux Cahiers de l'IRP
Institut Romand de Pastorale

Juin 2002

Les Églises au risque de la visibilité

Cet ouvrage est publié avec le soutien
de la Conférence des Universités de Suisse occidentale :

UNIVERSITÉ DE GENÈVE

Université de Neuchâtel

Conception graphique : Olivier BAUER

ISSN 1015-3063

BFSH 2
CH - 1015 LAUSANNE

REMERCIEMENTS

« C'est la gloire de Dieu de cacher une chose, et la gloire des rois d'agir après examen. »

Proverbes 25,2

En guise de remerciements – et en lien avec le thème de cette brochure –, je choisis de mettre en exergue cette pensée, tirée de l'antique sagesse biblique. Dieu agit parmi nous dans la discrétion. Nous sommes appelés à découvrir sa présence aussi dans les gestes les plus quotidiens de celles et ceux que nous côtoyons.

J'aimerais remercier particulièrement les collègues qui ont pris le temps de participer à ces deux semaines d'études. Certains ont accepté de livrer dans la sphère publique les textes de leur contribution ; si nous les avons réunis, chacun reste responsable de ses propos.

Sans l'aide aussi efficace que discrète d'Olivier Bauer (Dr Theol. et assistant à l'Institut Romand de Pastorale), la parution de ces actes du 3e cycle de théologie pratique des Facultés de théologie de Suisse romande 2001 n'aurait pas pu voir le jour dans des délais raisonnables. Ma gratitude va également à Mme Annick Kocher (lic. théol.) qui a relu ces textes et qui s'est attelée au travail aride de compléter et d'harmoniser les notes de pieds de page, lorsque cela était possible.

Reste alors la 2e partie du verset des Proverbes. Je prends la liberté, dans cette préface, de le transformer : la gloire *des lecteurs et des lectrices* est d'*agir après examen*.

Puisse cette publication vous donner l'occasion de visiter de façon inédite, le vaste chantier de l'ecclésiologie, et surtout qu'elle vous donne envie alors d'interpréter, d'identifier, de déchiffrer et de produire des signes de l'amour de Dieu.

Genève, mai 2002
Félix Moser

Liste des participantEs au 3e Cycle 2001 :

Alexandrette BUGELLI et Félix MOSER : directeurs
Nicoletta ACATRINEI ; Christophe ALLEMANN ; Laurent BADER ; Olivier BAUER ; Pierre André BETTEX ; Klauspeter BLASER ; Elaine CHAMPAIGNE ; Nicolas COCHAND ; Olivier CORTHAY ; Fabrice DEMARLE ; Faustin DIATEZULWA ; Pierre Luigi DUBIED ; Jean-Paul FLIPO ; Emmanuel FUCHS ; Francis GERBER ; Isabelle GRELLIER ; John GRINLING ; Albert-Luc de HALLER ; Jacques KUENG ; Alfred MARX ; Anastasie MASANGA ; Pierre-Henri MOLINGHEN ; Henry MOTTU ; Eun-Kyoung NAM ; Jean-Marie PASQUIER ; Martial PASQUIER ; Béatrice PERREGAUX ALLISSON ; Jean-Michel SORDET ; Joël WILDI ; Jean ZUMSTEIN.

INTRODUCTION

Entretien avec Olivier BAUER

– L'Institut romand de pastorale publie une brochure intitulée : « Les Églises au risque de la visibilité ». Il est plutôt rare que les théologiens s'intéressent à ce qui se voit ?

– Olivier BAUER : Vous plaisantez, j'espère ? Depuis que le christianisme existe, il s'est toujours soucié de sa visibilité. Déjà dans les catacombes, malgré les persécutions et dans l'obscurité, les chrétiens[1] laissaient des traces visibles de leur passage. Vous savez bien que les disputes entre « iconodules » et « iconoclastes », à Byzance au VIIIe s. ou dans les régions touchées par la Réforme au XVIe s. comptent parmi les affrontements théologiques les plus radicaux.

–La question de la visibilité est en quelque sorte celle de l'art ?

– Elle l'est en partie ; mais elle la déborde. Elle est, je crois, celle de la représentation, d'un ménage à trois qui fait cohabiter le signe visible, le référent auquel il renvoie et la personne qui l'interprète. Cette question concerne évidemment les œuvres d'art : une icône ou un Mondrian n'entretiennent ni n'induisent le même rapport à Dieu, mais on peut la poser à propos de la relation entre le pasteur et le Christ, entre l'Eglise et le sacré. Elle concerne tout ce que les Églises chrétiennes donnent à voir : lieux, bâtiments, rites, objets, fonctions, personnes évidemment, mais aussi des formes plus discrètes, comme un type d'organisation ou un mode de fonctionnement par exemple.

– Mais la foi vient de ce qu'on entend, non pas de ce qu'on voit ?

– C'est ce qui se dit... surtout chez les protestants. Pour Luther, les oreilles étaient les seuls organes du chrétien. Mais réfléchissez un instant, qu'est-ce qui a fait de vous le chrétien que vous êtes ? Seulement des mots et des musiques ou, comme l'écrit le théologien catholique québécois Marcel Viau, « tout produit "fait de mains humaines", ce qui comprend un large éventail d'œuvres allant du livre de la Bible à la Madone à l'enfant de Giotto, en passant par le Musée des Offices qui renferme cette

[1] Se pose toujours la question du langage inclusif. Nous avons choisi ici de respecter les textes des auteurEs. Il va de soi que le masculin signale toujours des êtres humains, des femmes et des hommes. De manière significative, signalons que la contribution de Nicolas Cochand aborde les conséquences du nombre croissant de pasteures dans les Eglises réformées.

dernière. »[1] ? La réponse est évidente.

– Vous vous êtes concentrés sur les signes visibles. Etes-vous parvenu à tous les évoquer ?

– Absolument pas. Mais nous n'avions pas l'ambition de rédiger une somme théologique. Notre brochure résulte d'une occasion ; elle est le fruit de deux sessions de 3e Cycle de théologie pratique, tenues en 2001. Elle reflète donc les préoccupations et les intérêts des organisateurs, des intervenants et des participants. Vous trouverez, signe des temps, tout un chapitre consacré à la question des médias, mais pas un mot sur les célébrations. Mais l'IRP a déjà publié une brochure entièrement consacrée au culte protestant l'an dernier[2].

– Si vous me permettez une remarque, il me semble que vous flottez un peu. On comprend que vous vous intéressez aux signes émis par les Églises chrétiennes. Mais des signes de quoi ? À vous entendre, ils renvoient tantôt à Dieu, tantôt à la foi, tantôt aux Églises elles-mêmes...

– Vous avez raison. C'est une vraie question, à laquelle nous ne répondons pas ! Mais je crois que le problème est difficile. Nous savons tous que les Églises ne doivent pas chercher à se rendre elles-mêmes visibles. Elles ont plutôt pour tâche d'attester la présence de Dieu, une présence qui déborde largement les limites des Églises, pour former ce qu'on a coutume d'appeler une « Église invisible ». Mais dans un contexte où toutes les Églises tendent à devenir invisibles, il peut être nécessaire qu'elles soignent mieux leurs images ? De toute façon, comme l'écrivait Félix Moser dans un document de synthèse, « nous avons volontairement laissé quatre questions ouvertes : 1) la question du **point de vue** : nous avons empoigné la problématique en nous mettant tantôt dans la position du récepteur tantôt dans celle de l'émetteur ; 2) la question du **signifié**, c'est-à-dire le contenu même du message : de qui et de quoi l'Eglise est-elle signe ? De Jésus-Christ ? du Royaume de Dieu ? etc. ; 3) la question de **la *nature des différents signes*** : quelles distinctions doit-on opérer entre "signe" et "symbole" ? 4) la question des ***codes dominants*** qui déterminent le contexte de communication actuel. » Chacune des contributions entre à sa manière dans le thème.

– L'un des intérêts majeurs la brochure provient de la diversité des auteurs. Est-ce un choix délibéré ?

C'est ce que j'appellerais une démarche typique de théologie pratique. Nous nous sommes demandés, de manière un peu provocatrice, comment les Églises pouvaient entrer en contact avec leurs adhérents. Modestes par nature, nous avons réuni des spécialistes de plusieurs domaines : sciences bibliques pour rappeler les particularités des signes judéo-chrétiens ; marketing et théologie pratique pour en énoncer les règles de production ; prêtres et pasteurs pour en indiquer l'effet sur le public.

---

[1] Marcel VIAU, « À nouveau le temps des démiurges », *Science et Esprit* 53/1, 2001, p. 262.

[2] *Le culte protestant*, Henry MOTTU et Olivier BAUER (éd.), 2e Supplément aux Cahiers de l'IRP, Lausanne, Institut romand de pastorale, 2001.

– Mais votre brochure ne suit pas cet ordre. Elle est plutôt organisée de manière chronologique :vous proposez d'abord une théorie de l'interprétation, vous identifiez ensuite des signes, vous vous efforcez de les déchiffrer pour être enfin en mesure de produire d'autres signes.

– Et l'on pourrait recommencer : interpréter, identifier, déchiffrer, produire, ce mouvement ne peut jamais être arrêté. L'organisation des contributions a provoqué de longues discussions et d'âpres négociations ! Nous avions d'abord pensé regrouper les exposés par thème : bâtiments, médias, personnes, etc. Nous y avons renoncé. L'ordre que nous avons retenu nous semblait plus logique et plus pratique pour le lecteur. Il y trouvera une sorte de « marche à suivre ».

– Pour terminer encore une question. Pourquoi avoir intitulé la brochure « Les Églises au risque de la visibilité » ? La visibilité n'est-elle pas plutôt une chance ?

– Évidemment, la visibilité est surtout une chance ! Je suis intimement convaincu qu'un christianisme visible n'est pas pour autant dénaturé. Notre crainte, pour reprendre les catégories de Régis Debray[1], c'est peut-être que nos Églises chrétiennes s'installent en « régime visuel », en « vidéosphère » qu'elles ne cherchent qu'à créer du neuf, à susciter l'intérêt. Bref que le succès public remplace la fidélité ou l'inspiration comme critère ultime de la visibilité. Scepticisme universitaire ? Pessimisme chrétien ? C'est à vous de voir !

---

[1] Régis DEBRAY, *Vie et mort de l'image. Une histoire du regard en Occident*, Paris, Gallimard, 1992, p. 226-227.

« Parler d'un signe, c'est déjà disposer d'un registre herméneutique qui permet de l'identifier »
Jean Zumstein

Dans ce chapitre:

Félix MOSER (théologie pratique) relève la difficulté de voir un Dieu discret dans une société marquée par le **spectacle**.

Alfred MARX (Ancien Testament) met en évidence trois signes qui rendent l'Alliance de Dieu **visible**.

Jean ZUMSTEIN (Nouveau Testament) montre comment les signes de Jésus provoquent des **conflits d'interprétation**.

DES SIGNES

MANIFESTER LA PRESENCE DU DIEU CACHE / REVELE DANS UNE SOCIETE DU SPECTACLE

Félix MOSER
Maître d'enseignement et de recherche, Faculté autonome de théologie protestante, Université de Genève.

I. INTRODUCTION : LA FINALITE DE LA VIE EN ÉGLISE

Le présupposé central qui guide toute ecclésiologie peut se formuler ainsi : *l'Église ne se représente pas elle-même.* Nos Églises ne vivent donc ni *par* elles-mêmes, ni *pour* elles-mêmes. Elles veulent attester de la présence du Dieu de Jésus-Christ qui vient à la rencontre des humains. Elles trouvent, principalement, leur raison d'être dans leur mandat qui est d'annoncer l'Évangile. Notre tâche essentielle de croyants consiste donc à laisser Dieu être Dieu et à dire l'expérience de sa présence toujours fugitive et non maîtrisable. Nous pouvons déchiffrer et rendre compte *des traces de la présence de Dieu* parmi nous. La théologie comprise comme un discours critique sur les expériences de la foi commence par l'aveu d'un *écart* : elle confesse la distance entre Dieu et les êtres humains. Si Dieu est vraiment Dieu, alors il est nécessairement différent des humains. Mais le labeur théologique n'est possible qu'avec la présupposition qu'il est toutefois possible d'entrer *en relation* avec ce Dieu totalement autre. Or pour dépasser la fausse alternative entre une toute présence ou une absence totale, la théologie chrétienne a forgé une polarité essentielle, celle du Dieu caché / révélé.

« Notre tâche essentielle de croyants consiste donc à laisser Dieu être Dieu et à dire l'expérience de sa présence toujours fugitive et non maîtrisable »

Dans un premier temps, je vais m'efforcer de décrire les différentes significations que revêt la polarité Dieu caché / révélé. Puis je développerai les conséquences de ces compréhensions sur la manière dont l'être humain nous est présenté par les Ecritures. Cette réflexion nous entraînera à respecter l'énigme constitutive de chaque être humain. En ce sens, elle se donne à lire comme un contrepoint critique de la manière dont notre société développe un regard englobant et souvent voyeur. Fort de ces deux apports, j'esquisserai en conclusion quelques pistes ecclésiologiques.

II. LE DIEU CACHE / REVELE[1]

Dans ce qui suit, je me limiterai à indiquer quelques références qui, je l'espère, susciteront l'envie du lecteur de continuer la présente recherche par lui-même.

II.1 La présence contre l'absolu de la représentation

L'Ancien Testament atteste d'un Dieu libérateur qui se révèle de façon visible dans de hauts faits. Dieu parle, agit, met en route, interpelle, conduit... Bref, il se présente comme un Dieu qui se manifeste à son peuple au moyen de puissants signes et prodiges, pour reprendre une terminologie vétérotestamentaire. La traversée de la Mer des Joncs (Exode 14,15-31)[2] nous en fournit un exemple spectaculaire.

Mais si Dieu intervient, il ne montre que rarement sa face. Dans cette perspective, Exode 33,1-23 s'avère riche d'enseignements. Dans sa version finale, ce récit propose différentes réponses à la question de savoir si on peut voir Dieu. D'abord le texte relate l'entrevue entre Dieu et Moïse, en ces termes : « Le Seigneur parlait à Moïse, face à face, comme on se parle d'homme à homme » (Exode 33,11). Mais la suite du récit semble indiquer que ce face à face est trop terrifiant : « Dieu dit : Tu ne peux pas voir ma face, car l'homme ne saurait me voir et vivre » (Exode 33,20). Et, pour éviter de tuer Moïse, le passage précise : « Puis j'écarterai ma main, et tu me verras de dos ; mais ma face, on ne peut la voir » (Exode 33,23).

« La gloire de Dieu ne peut être qu'entraperçue »

Pour éclairer ma réflexion sur le couple *caché / révélé*, je retire trois enseignements de ce passage :

a. La rencontre avec Dieu est une expérience qui essaie de se dire dans le langage ; mais les formulations de cette expérience ne sont qu'approximatives. La gloire de Dieu ne peut être qu'entraperçue. En son essence, Dieu demeure inconnaissable, hors de portée de l'entendement humain. L'être humain ne perçoit que les effets de Dieu, en l'occurrence sa miséricorde (voir Exode 33,23).
b. Le passage éclaire l'idée même de *présence*. Se « *rendre présent* » signifie plus et autre chose qu'*être là*. Un objet est là, et pourtant il n'est pas présent. La forme primordiale de l'existence croyante est la mise en relation entre un *Je* et un *Tu* et non entre un *Je* et un *Cela*[3]. Il est intéressant à noter que dans l'Ancien Testament, Dieu doit conquérir un espace. Le contexte dans lequel les auteurs bibliques parlent du vrai Dieu n'est pas celui du *vide* mais

[1] La polarité du Dieu caché / révélé prend des sens particuliers qui sont déterminés à chaque fois par une double préoccupation : d'abord celle d'une communauté et plus singulièrement d'un auditoire particulier ; celle, ensuite, d'un émetteur qui construit son discours sur Dieu en fonction des préoccupations émises. Dans la typologie qui suit, je me borne à donner une ou deux indications de contexte.

[2] Voir Jacques BRIEND, *Dieu dans l'Ecriture*, Paris, Cerf, coll. Lectio Divina n° 150, 1992, en particulier p. 91.

[3] Cf. Martin BUBER, *Je et Tu*, trad. G. Bianquis, [Paris], Aubier, coll. Bibliothèque philosophique, 1969.

au contraire celui d'un *trop* plein : Dieu entre en concurrence avec d'autres dieux, ceux de la nature, de la fertilité et de la fécondité notamment. Or ces dieux ont une action plus immédiate, plus utile et plus visible.

c. Tout serait plus simple s'il suffisait de *représenter* Dieu plutôt que d'*attester* Sa présence. Avec une opiniâtreté qui révèle une grande constance, les auteurs bibliques tracent une frontière entre un Dieu représenté et la présence fugitive d'un Dieu confessé. Dieu reste libre. Vouloir le capturer en le représentant signifie précisément confondre le vrai Dieu avec l'idole. Il faut donc distinguer la représentation et la présence. Vouloir représenter Dieu implique une volonté de maîtrise qui conduit les humains à se forger une idole. Ce faisant, les adorateurs passent littéralement à côté du sujet. La représentation d'autrui, une photographie par exemple, rend proche la personne qui figure sur l'image, elle en ravive le souvenir, mais elle n'équivaut pas à la présence[1]. La présence de Dieu n'est pas un objet, elle appelle l'humain à se mettre dans une juste posture à Son égard[2].

« Dieu reste libre. Vouloir le capturer en le représentant signifie précisément confondre le vrai Dieu avec l'idole. Il faut donc distinguer la représentation et la présence »

II.2 Le Dieu caché dont on ne peut rien dire et le Dieu caché dont nous pouvons parler

Le réformateur Martin Luther reprend la thématique du Dieu caché / révélé dans un contexte dominé par la peur ; il cherche ardemment un Dieu qui ne condamne pas mais qui offre sa grâce à ceux qui ne la méritent pas. Martin Luther parle du Dieu caché de trois manières différentes.

II.2.1 Le Dieu caché dont on ne peut rien dire

Martin Luther reprend la formule d'Aristote[3] « *ce qui est au-dessus de nous ne nous concerne pas* » pour montrer d'abord que nous ne pouvons avoir accès à la majesté divine et qu'une partie de Dieu nous demeure inaccessible. On ne saurait parler dans les mêmes termes de la volonté de Dieu qui est prêchée, révélée, offerte à notre adoration, et de la volonté de Dieu qui n'est ni prêchée, ni révélée, ni offerte à notre adoration. Dans la mesure où Dieu se cache et ne veut pas être connu de nous, il ne nous concerne pas. C'est ici que s'applique le proverbe : *quae supra nos, nihil ad nos* (« ce qui est au-dessus de nous ne nous concerne pas »[4]). Cette citation indique « les limites de notre raison et de notre

---

[1] Cf. « Une présence absence qui ouvre l'avenir » ainsi que « Se rendre présent à autrui, qu'est-ce à dire ? » in : *Présence et Absence de Dieu. L'Epreuve de l'indifférence*, Revue *Christus* n° 160, tome 40, Paris, octobre 1993, p. 414-442.

[2] L'expression qui parle de Dieu qui « cache sa face », telle qu'elle apparaît en particulier dans les Psaumes, indique que la frontière s'avère souvent ténue entre le Dieu caché et le Dieu perçu comme absent.

[3] Eberhard JÜNGEL, « *Quae supra nos, nihil ad nos*. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott - im Anschluss an Luther interpretiert », in : *Entsprechungen. Gott, Wahrheit, Mensch*, München, C. Kaiser, 1980.

[4] La formule prend alors une acception négative. Elle a une portée polémique et vise Erasme qui refuse le débat doctrinal (Cf. E. JÜNGEL, « *Quae supra nos, nihil ad nos* », art. cit., p. 205).

cœur ». Devant Dieu, compris comme détenteur d'une volonté qui nous reste inaccessible, nous sommes appelés à prendre acte des limites de notre entendement humain. Nous devons prendre acte que « Dieu est dans le ciel, et toi sur la terre »[1]. La formule *ce qui est au-dessus de nous ne nous concerne pas* pose la différence qualitative infinie entre l'homme et Dieu. « Laissons donc Dieu dans sa majesté et dans son essence : car nous n'avons rien à faire avec ce Dieu caché, et lui-même ne l'a pas voulu [...]. Car il ne s'est pas assigné des limites par sa Parole, mais il a conservé sa liberté au-dessus de toutes choses »[2]. Par contre, la même formule indique aussi que nous devons chercher Dieu dans l'incarnation. Le seul Dieu dont nous pouvons parler est le Dieu qui se révèle à nous dans sa Parole et dans la venue de son Fils.

II.2.2 Le Dieu caché dont nous pouvons parler

Le réformateur utilise, en effet, la même formule du Dieu caché dans un tout autre sens : Dieu est celui qui se cache en s'habillant, voire en se déguisant (*umgekleidet*) dans sa Parole. Nous sommes appelés à découvrir que « la théologie chrétienne n'a pas son point de départ en haut dans les hauteurs extrêmes, comme toutes les autres religions, mais en bas au plus profond des profondeurs... Quand tu entends réfléchir à ton salut, laisse là toutes les pensées de la loi, toutes les doctrines philosophiques et hâte-toi d'aller vers la crèche, vers le sein maternel, et regarde-le, le nouveau-né, l'enfant qui grandit, l'homme qui meurt. Alors tu pourras échapper à toutes les angoisses et à toutes les erreurs. Ce spectacle te gardera sur le bon chemin »[3].

« La formule *ce qui est au-dessus de nous ne nous concerne pas* pose la différence qualitative infinie entre l'homme et Dieu »

II.2.3 Le Dieu caché sous son contraire

Mais Martin Luther radicalise encore la question de la connaissance de Dieu dans le cadre de sa théologie de la croix. Il parle d'un Dieu qui se révèle sous son contraire. Le point décisif, si l'on se place du point de la visibilité, réside dans une inversion[4]. Le théologien de la gloire part du visible pour rejoindre le Dieu invisible, alors que le théologien de la croix rencontre Dieu dans un lieu que Dieu semble avoir déserté[5]. S'appuyant sur I Corinthiens 1,18-25, la compréhension luthérienne du Dieu caché rappelle que, par sa foi en Dieu, l'homme reconnaît Dieu là où celui-ci est le moins visible. La quête de la visibilité de l'action de Dieu se place ainsi dans une nouvelle perspective, elle est réorientée par la prédication de la croix : nous sommes appelés à voir au-delà de ce qui est immédiatement donné pour découvrir le Christ comme

[1] Ecclésiaste 5,1 (*Traduction Œcuménique de la Bible*, Paris / Villiers-le-Bel, Cerf / Société Biblique Française, 1994[5]).

[2] Martin LUTHER, *Du Serf Arbitre*, in : *Œuvres*, tome V, Genève, Labor et Fides, 1958, p. 110.

[3] Cité par Gerhard EBELING, *Luther. Introduction à une réflexion théologique*, Genève, Labor et Fides, coll. Lieux théologique n° 6, 1983, p. 199.

[4] Voir par exemple, la proposition 20 de la controverse tenue à Heidelberg, in : Martin LUTHER, *Œuvres*, tome I, Genève, Labor et Fides, 1957, p. 135-136.

[5] Pour une présentation synthétique et précise, voir Gerhard EBELING, *Luther*, *op. cit.*, p. 199.

« l'image visible du Dieu invisible », et que « le secret de Dieu réside dans le Christ lui-même »[1].

II.3 Le Dieu caché qui appelle à la foi

Blaise Pascal[2], dans une perspective apologétique, montre la misère de l'homme sans Dieu et indique le chemin qui conduit à la félicité avec Dieu. Il reprend la formule du Dieu caché et la met en relation avec la nécessité de chercher Dieu. « Mais pour sûr tu es un Dieu qui se tient caché, le Dieu d'Israël, celui qui sauve » (Ésaïe 45,15). Ce verset est, pour Blaise Pascal, la clef qui lui permet de dire la présence secrète de Dieu. Pour cet auteur, nous sommes appelés à découvrir Dieu dans la nature d'abord, dans l'incarnation ensuite, et enfin, grâce au don de l'Esprit, dans les Ecritures et dans l'Eucharistie. La religion chrétienne nous invite à dépasser le visible pour s'en remettre au Dieu qui donne Sa connaissance à celles et ceux qui le cherchent. « Si Dieu se découvrait continuellement aux hommes, il n'y aurait point de mérite à le croire ; et, s'il ne se découvrait jamais, il y aurait peu de foi. Mais il se cache ordinairement, et se découvre rarement à ceux qu'il veut engager dans son service »[3].

« Le doute et les difficultés de croire ne sont pas dus à la distance historique qui nous sépare de Jésus-Christ mais à la difficulté d'accepter un Dieu qui *choisit* librement de rester caché »

II.4 Le Dieu incognito dans l'Homme Dieu

S'inscrivant directement dans la lignée de la tradition luthérienne et animé par le constant souci de redonner à l'offre chrétienne sa vertu décapante et salutaire, Sören Kierkegaard reprend la thématique du Dieu caché / révélé en accentuant en particulier la question de la communication adéquate requise pour transmettre l'offre chrétienne. Dans *L'Ecole du Christianisme*[4], cet auteur montre que le Christ (l'Homme Dieu) reste une pierre d'achoppement si nous nous fions uniquement à une perception spontanée. Il dénonce l'illusion de ceux qui pensent l'avoir « tout de suite reconnu malgré son incognito »[5]. « Et maintenant l'Homme Dieu ! Il est Dieu, mais choisit de devenir l'homme particulier. C'est [...] l'incognito le plus profond ; le plus impénétrable possible ; car la contradiction entre les conditions divine et humaine est la plus grande possible, la contradiction qualitative infinie »[6].

Le doute et les difficultés de croire ne sont pas dus à la distance historique qui nous sépare de Jésus-Christ mais à la difficulté d'accepter un Dieu qui

---

[1] Cf. Colossiens 2,2-3.

[2] Blaise PASCAL (1623-1642), explicité par Jacques BRIEND, *Dieu dans l'Ecriture*, *op. cit.*, p. 92-93.

[3] Lettre à Mlle de Roannez, cité par Jacques BRIEND, *id.*, p. 92.

[4] Sören KIERKEGAARD, *L'Ecole du Christianisme*, in : *Œuvres Complètes*, tome 17, Paris, Éditions de l'Orante, 1982, en particulier les p. 114-132.

[5] *Ibid.*, p. 118.

[6] *Ibid.*, p. 121.

choisit librement de rester caché. La communication du message doit être représentée en fonction de cette caractéristique divine et du contexte particulier de l'Église danoise du XIXe s. où le mordant et le tranchant de l'offre chrétienne étaient banalisés et domestiqués.

III. UNE SOCIETE DU SPECTACLE

Notre vie en société est traversée par de multiples aspects qui ne se laissent pas réduire à un principe explicatif simple qui rendrait compte de façon exhaustive de la réalité. Notre monde contemporain est traversé par des rêves collectifs et des comportements en tension les uns avec les autres. Je mentionne quelques paramètres (liés au thème de la visibilité) qui décrivent notre contexte européen actuel.

III.1 Le rêve des cathédrales de la transparence

Notre société est habitée par une idéologie de la communication globale qui vise à abolir la distance entre les individus, en faisant tomber les barrières entre l'intériorité et l'extériorité. Les médias sont à la fois les pourvoyeurs et les porteurs de ce culte de la transparence. Il ne s'agit certes pas de le rejeter en bloc, car nous savons ce que pouvait et peut encore avoir de pesant le culte du secret. La franchise et l'authenticité demeurent des vertus essentielles. Mais le rêve de tout montrer et de tout voir ne masque-t-il pas une forme illusoire et dangereuse de possession d'autrui ? L'utopie de la transparence nourrit notre soif de tout connaître, elle s'imagine tout posséder par le regard. En d'autres termes, l'idéologie de la transparence opère un effacement des sphères publique, privée et intime qui devraient régir notre vie en société[1]. Nous assistons à un envahissement de l'intime dans le public. Les codes sociaux actuels attestent d'une confusion croissante entre le privé et le public.

« L'utopie de la transparence nourrit notre soif de tout connaître, elle s'imagine tout posséder par le regard »

III.2 Une société intimiste

L'intimité évoque la chaleur et la confiance ; elle ouvre aux relations libres et authentiques. L'auto-réalisation du moi ne relève plus seulement de la vie intime ou privée, mais elle doit se réaliser dans la vie sociale. Il en résulte pour nos rapports interhumains une suractivation du ressenti. Le « public », dans notre société bourgeoise occidentale, est envisagé de plus en plus sous un angle personnalisé. De nouvelles normes ont été introduites : il s'agit de sonder ses motivations pour savoir si l'on est digne d'accomplir tel travail ; nous sommes invités à ausculter nos rapports avec autrui pour voir s'ils sont authentiques. Nous assistons à la naissance d'une forme de puritanisme moderne qui veut

[1] Cf. pour ce point Félix MOSER, « Les rites révélateurs de notre vie en société » , in : *Rites et Ritualités. Actes du Congrès de Théologie pratique de Strasbourg* (Bernard Kaempf dir.), Paris, Cerf, Lumen Vitae, Novalis, p. 205-222.

imposer sa socialité à partir de l'intériorité humaine. Richard Sennett[1] décrit en détail la manière dont notre société surexpose (au sens d'une photo qui aurait reçu trop de luminosité) l'idée de proximité dans tous les rapports interpersonnels. Par contraste, nos contemporains sous-exposent les différences de classes et de statuts. Ces différences ne sont pas abolies, mais les marqueurs qui les indiquaient tendent à s'effacer.

III.3 La puissance du regard dans la sphère de l'intimité

Pour expliciter ce point, relisons les pages que Jean-Paul Sartre a consacrées au regard. Cet auteur nous rappelle que se rendre visible, c'est *entrer dans le champ de vision d'autrui* et il souligne surtout l'aspect menaçant du regard d'autrui. Notre langage rend compte de cette réalité : un regard peut glacer, paralyser, transpercer, déshabiller, susciter la honte. Il faut prendre la mesure de la puissance du regard. Pour examiner ce rapport, Jean-Paul Sartre nous invite à un retournement capital. D'ordinaire, je pense à autrui comme celui que **je** vois, or autrui est tout autant celui qui **me** voit. Je vois autrui / objet, mais, en même temps, je suis vu par autrui / sujet comme un objet. L'« être-vu » par autrui représente une expérience irréductible. Par son regard, mon vis-à-vis acquiert sur moi du pouvoir ; je l'expérimente par exemple par la timidité ou l'embarras. Ainsi la honte ressentie apparaît comme une *reconnaissance* : « je reconnais que je *suis* comme autrui me voit[2] ».

« Notre langage rend compte de cette réalité : un regard peut glacer, paralyser, transpercer, déshabiller, susciter la honte. Il faut prendre la mesure de la puissance du regard »

Le rôle de la sphère privée apparaît donc comme une protection. La sphère privée devient cette bulle où autrui est privé du regard qu'il peut porter sur nous. Elle évite *le risque de l'exposition* au regard d'autrui. Elle nous protège du jugement.

Il est une autre possibilité de se soustraire au regard de l'autre : le recours à l'indifférence. Cette dernière est une objectivation d'autrui. Je fais alors comme si l'autre ne me regardait pas. L'indifférence est une cécité du regard[3] : la surface d'exposition que l'on tend à l'autre est déconnectée du regard d'autrui. Dans ce contexte, l'indifférence religieuse n'est pas liée au seul désintérêt présumé, mais elle peut nous mettre à l'abri des sollicitations et des appels du monde, qui *ravivent souvent notre sentiment d'impuissance*. Le sentiment d'impuissance renvoie aussi à la question de la théodicée qui est précisément **la** pierre d'achoppement pour nombre de nos contemporains.

III.4 La privatisation de la religion

Les trois caractéristiques que nous avons dégagées permettent d'expliciter deux aspects que prend la critique populaire de la religion, c'est-à-dire le

---

[1] Richard SENNET, *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil, 1979.

[2] Jean-Paul SARTRE, *L'Etre et le Néant. Essai d'Ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1998 [1943], p. 259-261, en particulier p. 260.

[3] *Ibid.*, p. 419-422.

soupçon d'hypocrisie adressé aux chrétiens pratiquants et la difficulté à articuler le rapport entre le croire et l'agir.

Notre société confond l'intériorité et l'extériorité de la vie individuelle. Plus précisément la sincérité exprimée est devenue une norme extérieure ultime à l'aune de laquelle nos contemporains jugent la foi. De plus, la sincérité est doublée par *une présomption de la cohérence entre parole et acte*. Or c'est précisément sur ce point-là que la mentalité populaire accuse les chrétiens pratiquants d'être des hypocrites : ils sont accusés de dire et de ne pas faire. Or, comme chacun le sait, *« ce n'est pas le tout de le dire, il faut le faire »*. Il faut le reconnaître, nos actions ne sont pas à la hauteur de ce qu'on attendrait d'un chrétien idéal. Pour échapper à la tension entre idéal irréalisable et pratique imparfaite, nombre de personnes préfèrent séparer le monde des croyances de celui des affaires du monde. Les chrétiens ont intériorisé cette critique. Ils n'ont pas honte de l'Évangile mais de la manière dont ils l'incarnent.

« Les chrétiens n'ont pas honte de l'Évangile mais de la manière dont ils l'incarnent »

L'hypothèse ci-dessus, qui ne doit pas se transformer en explication monocausale, permet de mieux comprendre le repli des croyances dans la sphère du privé. Elle explicite la difficulté à manifester aujourd'hui un engagement chrétien.

IV. Pistes anthropologiques et ecclésiologiques

L'inventaire des diverses acceptions du Dieu caché / révélé nous aide à penser la thématique de la visibilité de l'Église.

a) Une attestation publique d'une expérience intérieure

La polarité du Dieu caché / révélé se développe dans des correspondances anthropologiques ; la plus centrale d'entre elles est justement la dialectique entre la vie intérieure et la vie extérieure de l'individu. La foi comprise comme don inconditionnel et gratuit de Dieu se noue dans une expérience intérieure qui nous fait advenir comme personne, c'est-à-dire comme être de relation. Mais en nous ouvrant intérieurement à Dieu, nous sommes appelés à nous tourner également vers la vie extérieure. Par notre présence et nos actions, nous participons à la tâche de l'attestation publique de l'offre chrétienne.

b) Un appel à la confiance

Le couple antithétique caché / révélé dit les limites de la connaissance humaine de Dieu. La *prédication de la croix* implique la confiance. L'offre chrétienne se fonde et s'appuie sur une présence qui n'est ni prouvable ni spectaculaire. C'est là son paradoxe principal. Le Dieu que nous confessons demeure partiellement inconnu, mais cela ne signifie pas qu'il soit inconnaissable et donc inaccessible[1].

[1] On relira dans cette perspective le discours que Paul adresse aux philosophes d'Athènes en Actes 17,16-33, et en particulier le v. 23 dans lequel on notera le passage du pluriel au singulier : les dieux inconnus deviennent le Dieu inconnu.

c) Un regard libérant

Le motif du Dieu caché sous son contraire dans la prédication de la croix nous donne le moyen de prendre distance par rapport au regard d'autrui. La parole de la croix met en crise les jugements humains. Cela devrait nous aider à nous libérer du poids du regard d'autrui. Les hommes se comparent, se jaugent et se jugent les uns les autres. L'instance du jugement introduit la méfiance et la culpabilité dans les relations humaines. En se plaçant devant l'instance du jugement de Dieu, considéré comme instance dernière, le croyant introduit dans les relations humaines la notion de respect et de pudeur : l'autre demeure pour moi une énigme dont je ne peux percer le secret. Je n'ai pas accès directement à la vie intérieure de mon prochain. « Il est cynique de tout mettre à nu ; et même si l'être cynique est particulièrement franc à ses propres yeux et se présente en fanatique de la vérité, il passe à côté de la vérité décisive, qui est celle-ci : depuis la chute, il doit y avoir du mystère et de la pudeur »[1]. Ce que mon prochain offre immédiatement au regard n'est pas le dernier mot de son histoire. Le secret dernier de toute vie appartient à Dieu. Seule la prise en compte de cette énigme permet le respect d'autrui. De plus, la visibilité immédiate rend impossible l'espérance, car elle fige, elle oublie que, les uns et les autres, nous sommes des êtres en devenir. À vouloir tout dévoiler, à vouloir réduire quelqu'un à sa seule visibilité, on le mutile car « ce que nous sommes n'a pas encore été révélé » (Jean 3,2).

« Ce que mon prochain offre immédiatement au regard n'est pas le dernier mot de son histoire. Le secret dernier de toute vie appartient à Dieu »

La parole de la croix nous invite également à faire nôtre le regard de Dieu : notre vision peut être libérée de l'idéal de perfection. Dieu ne tient pas ce que l'homme fait pour insignifiant, mais, comme le déclare Martin Luther polémiquant contre Aristote, « ce n'est pas en faisant ce qui est juste que nous devenons justes, mais c'est en tant que nous sommes justifiés que nous faisons ce qui est juste. Dieu justifie non notre action, mais notre être »[2]. Dieu rend à l'homme sa liberté. L'homme devient sujet de ses œuvres.

d) Une phénoménologie des attitudes de la foi

Le Christ tel qu'il apparaît dans les Évangiles synoptiques est habité par une attitude de foi fondamentale qui guide ses comportements. Ceux-ci désignent alors une manière d'être et de faire, dirigée par les convictions et par la réalité extérieure. La distinction entre attitude et comportement renvoie elle aussi à la dialectique de l'intériorité et de l'extériorité. Par nos actions, nous tentons d'exprimer une adaptation de notre attitude de foi intérieure à un contexte extérieur donné. La discordance entre nos convictions et nos actes est la source du soupçon d'hypocrisie envers les chrétiens. Or la compréhension kierkegaardienne du Dieu incognito nous permet de répondre indirectement au soupçon d'hypocrisie. Elle nous ouvre à une compréhension libératrice de l'être chrétien en la délestant du poids du légalisme et du moralisme. Dans le

[1] Dietrich BONHŒFFER, *Ethique*, Genève, Labor et Fides, 1969 [1949], p. 316.

[2] Roger MEHL, *Vie intérieure et Transcendance de Dieu*, Paris, Cerf, coll. Cogitatio Fidei n° 103, 1980, voir p. 12-35, en particulier p. 17.

prolongement de la pensée de Sören Kierkegaard, nous disons que le Christ tient son autorité du fait qu'il est *le seul* à assumer pleinement la cohérence entre son dire et son faire, entre son être intérieur et son faire extérieur. Le Christ est ainsi le seul qui ait assumé *jusqu'au bout* cette adéquation entre parole et acte. Le chrétien est alors appelé à reconnaître dans la foi cette qualité du Christ et donc à le confesser comme Fils de Dieu. Mais cette confession de foi implique corrélativement un aveu. La cohérence entre parole et actes n'est pas pleinement réalisable pour le chrétien. Nous ne pouvons pas imiter le Christ dans le sens de copier ce qu'il a fait. Le devenir chrétien commence par l'aveu de ce décalage, par cette reconnaissance de la limite qui sépare ce que le Christ a accompli de notre propre vie. Mais, cet aveu n'incite pas au découragement et encore moins à une sorte d'immobilisme stérile : nous sommes appelés à suivre Jésus, c'est-à-dire à faire nôtres les appels du Christ. La manière dont il a vécu peut et doit devenir source d'inspiration de notre propre attitude. Une des tâches primordiales de l'ecclésiologie aujourd'hui serait alors de décrire une phénoménologie des attitudes de la foi qui indique comment l'offre chrétienne *peut se rendre lisible* et comment elle ouvre un chemin *praticable* dans notre société. Une mise en pratique concrète nous est proposée dans l'Évangile selon Matthieu (Mt 25,31-46). Cette péricope se donne à lire comme un lieu-test de toute pratique ecclésiale et l'entier de notre troisième cycle pourrait être consacré à son examen. Je souhaite simplement partager ici une découverte : le commentaire de Stanislas Breton qui en a renouvelé l'étude. Il pose la question de l'identité du « *je christique* ». En Matthieu 25, il s'agirait donc de donner un corps au « *je christique* et finalement à Dieu qui n'en a pas ». « Le je énigmatique qui insinue son mystère au cœur de ceux qui n'ont rien et qui ne sont rien signifierait-il que les opérations les plus divines sont les plus banales : manger, boire, se vêtir, habiter ; et que faire advenir Dieu sur la terre des hommes c'est, au fond, lui donner un corps en lequel et par lequel il puisse se tenir, et recueillir sur son visage la lumière du ciel ? *L'incarnation ne serait plus un dogme mais l'audace d'un acte* »[11].

« Le refus de l'absolu de la représentation nous permet de formuler un rappel qui m'apparaît urgent dans une société du spectacle où la tentation est grande de vouloir démontrer et montrer de façon certaine où et comment Dieu agit »

e) Le principe protestant du refus des sacralisations

La polarité du Dieu caché / révélé trouve une correspondance dans la polarité Église visible / invisible. Le refus de l'absolu de la représentation nous permet de formuler un rappel qui m'apparaît urgent dans une société du spectacle où la tentation est grande de vouloir démontrer et montrer de façon certaine où et comment Dieu agit : l'Église reste en marche et en quête d'une présence qu'elle ne peut ni localiser ni assigner à résidence. Ce principe protestant permet d'éviter les sacralisations si prisées aujourd'hui.

[11] Claude ROYON, *Dieu, l'homme et la croix. Stanislas Breton et Eberhard Jüngel*, Paris, Cerf, coll. Cogitatio Fidei n° 207, 1998, p. 259 (souligné par nous).

f) « Créer de l'espace à l'action de Dieu »[1]

La confession de foi au message du Dieu caché / révélé signifie que nous sommes prêts à habiter pleinement l'espace et le temps qui nous sont donnés et qui sont parfois (je pense ici aux médias et à l'école) à revendiquer. Le discours du Dieu caché ne doit pas servir d'alibi et nous permettre de nous dérober à notre tâche d'être pleinement une Église parmi d'autres et avec d'autres dans l'espace public. Il nous faut réfléchir comment nous pouvons donner consistance dans nos vies et dans nos Églises à l'interpellation de la visibilité, thème de notre troisième cycle. J'ai trouvé une formulation incisive de cette interpellation chez Claude Royon qui écrit : Aujourd'hui l'Église n'a pas besoin d'un "supplément d'âme" mais elle a besoin "d'un supplément de corps"[2].

« Le discours du Dieu caché ne doit pas servir d'alibi et nous permettre de nous dérober à notre tâche d'être pleinement une Église parmi d'autres et avec d'autres dans l'espace public »

[1] Dietrich BONHŒFFER, *La Nature de l'Église. Un Cours reconstitué à l'aide de notes*, trad. Laure Jeanneret, Genève, Labor et Fides, 1972, p. 26.

[2] Voir Claude ROYON, *Dieu, l'homme et la croix*, *op. cit.*, p. 266.

LES SIGNES DE L'ALLIANCE : ARC-EN-CIEL, CIRCONCISION ET SABBAT

Alfred MARX
Professeur, Faculté de Théologie Protestante,
Université Marc Bloch, Strasbourg.

Dans l'une de ses satires, le poète latin Juvénal parlait en ces termes des Juifs : « Celui-ci a eu, par hasard, pour père, un observateur du sabbat : il n'adorera que les nuages et la divinité du ciel ; il ne fera aucune différence entre la chair humaine et celle du porc, dont s'est abstenu son père ; bientôt même il se fait circoncire. Élevé dans le mépris des lois romaines, il n'apprend, n'observe, ne révère que la loi judaïque, tout ce que Moïse a transmis à ses adeptes dans un volume mystérieux... Et tout cela parce que son père passa dans l'inaction chaque septième jour, sans prendre aucune part aux devoirs de la vie. »[1]

« Le judaïsme était perçu de l'extérieur comme une religion des signes »

Ces traits que relève Juvénal montrent que le judaïsme était perçu de l'extérieur comme une religion des signes. Pour Juvénal et ses concitoyens du IIe siècle, le Juif se caractérisait essentiellement par un certain nombre de pratiques, parmi lesquelles principalement l'observance du sabbat, à quoi s'ajoutent l'interdiction de la viande de porc et la circoncision.

Le témoignage du livre des Maccabées démontre que, déjà trois siècles auparavant, ces mêmes traits étaient considérés par les Juifs eux-mêmes comme des éléments fondamentaux de leur pratique religieuse. On y voit des Juifs assiégés préférant mourir plutôt que de prendre les armes un jour de sabbat (1 Maccabées 2,29-38 ; voir aussi 2 Maccabées 6,11). On y raconte l'histoire d'Éléazar et de sept frères qui, sans la moindre hésitation, choisissaient le martyre plutôt que de céder à l'injonction qui leur était faite de manger du porc (2 Maccabées 6,18-7,42). On voit, ailleurs, le prêtre Mattathias détruire les autels idolâtres et circoncire de force les enfants juifs qui ne l'étaient pas (1 Maccabées 2,45-46 ; voir aussi 1 Maccabées 1,60-61 ; 2 Maccabées 6,10). Respect du sabbat, refus de consommer de la viande de porc, circoncision sont tenus pour des attributs essentiels et imprescriptibles

[1] JUVENAL, *Satire*, xiv, 96-106, in : *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, traduction Théodore REINACH, Leroux, Paris, 1895, p. 96-106.

du judaïsme (cf. aussi 1 Maccabées 1,44-52). Aux yeux des milieux orthodoxes, ils sont l'affirmation même de la judaïté. Ils constituent des marqueurs identitaires d'importance vitale, car ils permettent aussi d'incarner la résistance à l'hellénisme et de préserver les Juifs du péril de s'y fondre et ainsi de disparaître. À la manière du signe mis par Dieu sur le front de Caïn (Genèse 4,15), ils identifient et, en même temps, protègent.

À l'origine de cette notion de marqueurs identitaires se trouve vraisemblablement le code sacerdotal[1] qui, quelques siècles plus tôt, avait forgé l'expression « signe de l'alliance »[2]. Ce n'est pas là un simple hasard. Du temps de P, Israël n'était plus confiné dans un État ayant le yahwisme pour religion officielle. La prise de Jérusalem par les troupes babyloniennes avait mis fin au royaume de Juda. La déportation de son élite et l'immigration de cohortes de réfugiés dans les nations environnantes avaient jeté sa population dans tout le Proche-Orient. Une partie importante d'« Israël » vivait désormais au milieu d'autres nations, comme groupe minoritaire, et y était confrontée à d'autres cultures, d'autres religions, parmi lesquelles elle risquait de se dissoudre. Mais, immense tragédie humaine, les événements de 587 avaient aussi eu, à plus long terme, un impact positif. La destruction du royaume de Juda avait, en effet, fait voler en éclats les frontières. La religion d'Israël allait désormais changer d'horizon. Car ce qui, jusque-là, n'était que la religion d'un micro-État parmi d'autres prenait tout d'un coup, de par la dispersion même d'une grande partie de ses ressortissants, une dimension universelle. Et Jérusalem, jusque-là insignifiante capitale provinciale, devenait le centre de gravité d'une religion dont les membres étaient éparpillés sur tout le Proche-Orient, vers lequel se tourneront les fidèles (2 Chroniques 6,12-42) et ce, à l'époque de Daniel, trois fois par jour (Daniel 6,11)[3]. La catastrophe de l'exil était donc également une chance. Elle a, en effet, permis à la religion d'Israël de franchir un palier décisif, et même vital, en la rendant indépendante de l'existence d'un État. Derrière la fiction imaginée par P de douze tribus rassemblées autour de la Tente de la Rencontre se cache la réalité d'un judaïsme largement disséminé, soumis à des forces centrifuges et menacé de dissolution, qui a besoin de marquer son identité et de trouver sa cohésion, mais qui dans le même temps se découvre une vocation dépassant les intérêts d'un simple État. Le camp du

« Respect du sabbat, refus de consommer de la viande de porc, circoncision sont tenus pour des attributs essentiels et imprescriptibles du judaïsme »

[1] On appelle « code sacerdotal » (désigné par la lettre « P ») l'un des documents composant le Pentateuque ; il a été rédigé par les prêtres de Jérusalem après l'exil. [note de l'éditeur]

[2] Genèse 9,12.13.17 ; 17,11 et cf. Exode 31,13. En dehors de P, cette expression se retrouve uniquement en Ezéchiel 20,12.20. Sur ces signes de l'alliance, voir principalement Michael FOX, « The Sign of the Covenant : Circumcision in the Light of the Priestly *'ôt* Etiologies », in : *Revue Biblique* 81, 1974, p. 557-596. Voir aussi Rolf RENDTORFF, « Noah, Abraham and Moses: God's Covenant Partners », in : Edward BALL (éd.), *In Search of True Wisdom*, Sheffield, Sheffield Academic Press, JSOT.S 300, 1999, p. 127-136.

[3] Cette perspective a été tout particulièrement développée par Thomas WILLI dans son étude : *Juda - Jehud - Israel. Studien zum Selbstverständnis des Judentums in persischer Zeit*, Tübingen, 1995.

désert, détaché de tout territoire fixe, qui se met en route vers la terre promise, devient le paradigme d'une démarche que les nations sont appelées à faire pour se rassembler autour de Sion. C'est sur cet arrière-plan, où le souci de pérennité s'associe à une mission universelle, que s'inscrivent les trois signes de l'alliance énumérés par P.

L'ARC-EN-CIEL : PREMIER SIGNE

Le **premier signe** est l'arc-en-ciel. Il est donné par Dieu à Noé, aussitôt après la fin du déluge, dans le cadre d'un discours en deux temps.

La première partie de ce discours (Genèse 9,1-7) reprend les éléments constitutifs du discours que Dieu avait adressé aux humains aussitôt après les avoir créés (Genèse 1,28-30). Il s'ouvre, de même, par une bénédiction (v. 1) qui est la réitération de la bénédiction originelle (cf. Genèse 1,28) : « fructifiez, multipliez et remplissez la terre ». Et il se prolonge, comme là, par des instructions relatives à la nourriture (v. 2-6 ; cf. Genèse 1,29-30), mais cette fois-ci pour abroger le décret – promulgué sur la base des valeurs de solidarité, du respect de la vie et de la non-violence – qui imposait à l'ensemble des êtres vivants une alimentation exclusivement végétale, et autoriser les humains à consommer désormais de la viande (Genèse 9,2-5). Cette autorisation, de prime abord surprenante, s'inscrit en réalité, comme l'indique son cadre constitué par la réitération de la bénédiction originelle (v. 1.7), dans le projet de vie développé par Dieu pour l'humanité. La permission de mettre à mort un animal et de le manger est, en effet, fondamentalement destinée à fournir un dérivatif à la violence humaine, laquelle était à l'origine même du déluge (Genèse 6,13) et donc à empêcher l'autodestruction de la société en en déchargeant le trop-plein sur un animal. Car, ainsi que le soulignait René Girard, « on ne peut tromper la violence que dans la mesure où on ne la prive pas de tout exutoire, où on lui fournit quelque chose à se mettre sous la dent »[1].

« Ce premier signe concerne ainsi l'ensemble de l'humanité et même, au-delà, l'ensemble des êtres vivants qui habitent sur la terre »

Tandis que le premier discours portait sur les dispositions destinées à limiter la violence humaine, le second (Genèse 9,8-17) concerne plus précisément l'autre violence qui avait été à l'origine du déluge, celle de Dieu. Par rapport à Genèse 1, il s'agit ici d'une nouveauté. Sur un ton particulièrement solennel, dans un discours en trois parties (v. 8-11.12-16.17), Dieu notifie aux ancêtres de la nouvelle humanité son engagement, annoncé avant même le déluge (Genèse 6,18), de renoncer dorénavant à la violence aveugle qui l'avait conduit à détruire indistinctement tous les vivants (v. 8-11). Cet engagement irrévocable est pris de manière unilatérale, sans aucune contrepartie. À la violence humaine, à laquelle Dieu offre un dérivatif, s'oppose ainsi la non-violence de Dieu : Dieu veut être foncièrement celui qui bénit. Et il donne à cet engagement un caractère public à travers un signe, v. 12-16, qui fait référence à la fois à la violence dans sa forme paroxysmique, à savoir la

[1] René GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris, B. Grasset, 1981, p. 14.

violence guerrière, et à l'arme de guerre la plus inquiétante, celle qui permet de tuer à distance, subrepticement. Chaque fois que semble se profiler la menace d'une destruction totale de la vie terrestre, Dieu dispose dans le ciel son arc, et, en raccrochant ainsi son arme de guerre, manifeste son intention de renoncer à tuer, et donne par là-même cohérence à son projet de bénédiction et de vie.

Ce premier signe concerne ainsi l'ensemble de l'humanité et même, au-delà, l'ensemble des êtres vivants qui habitent sur la terre, y compris donc les animaux. La liste des partenaires est donnée pas moins de cinq fois, en v. 9-10, puis, sous forme plus ramassée, v. 12.15.16.17. De manière significative, Dieu est ici désigné par le nom générique d'Elohim, et ainsi présenté non pas comme le Dieu d'un peuple en particulier, mais comme le Dieu de l'univers, le Dieu créateur, celui qui a structuré le chaos et fait surgir la terre, et qui a créé tous les êtres vivants qui y demeurent[1].La circoncision : deuxième signe

Le **deuxième signe** de l'alliance mentionné par le code sacerdotal est la circoncision. Ce signe est donné par Dieu à Abram, Genèse 17, dans un contexte dominé par la question de la descendance, entre le récit de la naissance d'Ismaël, fils d'Abraham et de Hagar, ch. 16, et celui de l'annonce de la naissance d'Isaac, ch. 18.

« Dieu est ici désigné par le nom générique d'Elohim, et ainsi présenté non pas comme le Dieu d'un peuple en particulier, mais comme le Dieu de l'univers, le Dieu créateur, celui qui a structuré le chaos et fait surgir la terre, et qui a créé tous les êtres vivants qui y demeurent »

Le ch. 17 est constitué pour l'essentiel de deux séries de discours divins.

Dans la première série de discours (v. 1-8), Dieu, qui se présente dans la position du suzerain par rapport à son vassal, notifie à Abram l'alliance qu'il a décidé de conclure avec lui au terme de laquelle il devient le Dieu d'Abram et de ses descendants qu'il s'engage, en contrepartie, à multiplier (v. 2.6) et à doter d'un territoire (v. 8). Les deux engagements ne se situent pas sur le même plan. L'engagement fondamental, celui qui seul est mentionné au départ (v. 2) porte sur la promesse d'une descendance prolifique. P reprend, pour ce faire, les mêmes deux premiers verbes que ceux qu'il avait utilisés pour la bénédiction de Genèse 1,28 et 9,1.7, mais ici en séquence inverse – multiplier (v. 2) fructifier (v. 6). Ce faisant, P relie Abram à Noé et, par-delà, aux tout premiers hommes, et attribue ainsi à Abraham et à ses descendants une place privilégiée au sein de l'humanité. La proskynèse d'Abram, par laquelle il reconnaît Dieu comme son suzerain (v. 3), débouche tout naturellement sur l'imposition d'un nouveau nom, qui marque la suzeraineté divine (cf. par ex. 2 Rois 23,34 ; 24,17), mais qui, en même temps, rappelle l'engagement pris par Dieu : Abraham, ce qui est expliqué comme « père, *ab*, d'une multitude, *hamôn*, de nations » (v. 4-5). Le second engagement divin, celui portant sur un territoire (v. 8) est complémentaire du premier. L'omission délibérée du

[1] Ce point a été tout particulièrement développé par Lech STACHOWIAK, « Der Sinn der sogenannten noachitischen Gebote (Genesis ix 1-7) », in : John A. EMERTON (éd.), *Congress Volume*, Vienna 1980, Leiden, E. J. Brill, VT.S 32, 1981, p. 395-404.

troisième membre de la bénédiction originelle, à savoir « remplir la terre », impliquait, en effet, la référence à un territoire précis, à l'intérieur duquel les descendants d'Abraham pouvaient prospérer. Ce second engagement fixe le cadre géographique dans lequel les descendants d'Abraham sont appelés à vivre : le pays de Canaan.

La seconde série de discours (v. 9-21) porte, dans sa première partie (v. 9–14) principalement sur le signe de cette alliance que Dieu impose à ses sujets comme une marque d'appartenance[1] qu'ils doivent obligatoirement porter sous peine de mise au ban (v. 14). Ce signe, porté par tous les garçons dès l'âge de huit jours, mais aussi par tous les mâles de la maison, qu'ils se rattachent ou non à la descendance d'Abraham (v. 12-13), implique la soumission aux exigences divines, telles qu'elle sont énoncées d'entrée de jeu, à savoir marcher devant Dieu et être parfait (v. 1). Mais, prenant la forme de la circoncision, et donc porté par l'organe de la reproduction, il est aussi rappel de l'engagement pris par Dieu de donner une postérité nombreuse. Ce premier discours se prolonge par l'annonce à Abraham de la naissance d'un fils que lui donnera, non pas sa servante, mais sa femme (v. 16).

Dieu, cette fois-ci, se présente sous le nom d'El Shaddaï (v. 1), qui est la désignation sous laquelle il s'était fait connaître, selon Exode 6,3, aux patriarches. Au sein de l'humanité, Dieu met ainsi à part une lignée, à laquelle il se lie de manière plus étroite, dont il revendique une suzeraineté plus particulière, et à laquelle il se révèle plus spécifiquement. Une lignée dont font partie tous les descendants d'Abraham. Car la promesse faite à Abraham et le signe qui y est lié concernent, comme l'a relevé encore tout récemment Albert de Pury[2], l'ensemble des descendants d'Abraham : pas seulement Isaac, mais aussi Ismaël, ainsi que le souligne expressément Dieu dans la suite du discours (v. 20), reprenant à son propos les mêmes engagements de bénir sa postérité, même si Isaac se voit reconnue une place à part (v. 19 et 21) ; et pas uniquement Jacob, le descendant d'Isaac, mais aussi Esaü, l'ancêtre d'Edom, qui est également issu de lui. Il n'est, en effet, pas indifférent que le signe de la circoncision ait été donné à Abraham, plutôt qu'à Jacob, le père des seules tribus d'Israël. Le second signe concerne ainsi tous les peuples de la Palestine qui se réclament d'Abraham, même si, parmi ceux-ci, la lignée d'Isaac, puis celle de Jacob occupent une place singulière.

« Le code sacerdotal attribue ainsi à Abraham et à ses descendants une place privilégiée au sein de l'humanité »

LE SABBAT : TROISIEME SIGNE

Le **troisième signe** est le sabbat. À la différence des deux signes précédents, il est communiqué, non pas à l'un des ancêtres d'Israël, mais à Moïse, le médiateur entre Dieu et Israël, et ce, dans la forme actuelle du livre de l'Exode,

[1] Cf. comme autre signe d'appartenance, mais dans un tout autre contexte, Ezéchiel 9,4.6.

[2] Albert DE PURY, « Le choix de l'ancêtre », *Theologische Zeitschrift* 57, Bâle, 2001, p. 105-114 (voir p. 111-113).

après qu'Israël a ratifié l'alliance qui le lie à Dieu, Exode 24, 1-11. L'imposition de ce signe intervient dans le cadre d'un très long discours que Dieu adresse à Moïse au sommet du Sinaï, Exode 25-31, et qui porte sur l'édification et l'aménagement de la Tente de la Rencontre, l'institution du sacerdoce et la mise en place du culte quotidien. C'est seulement au terme de cette série d'instructions, qui sont corrélatives à son intention de résider au milieu d'Israël, que Dieu enjoint Israël d'observer le sabbat comme signe de son alliance, Exode 31,12-17. Le signe du sabbat constitue ainsi le point culminant du discours divin, de même que la mise à part du septième jour constituait le point culminant du récit de la création[1]. Ce troisième signe est propre à Israël. De ce fait, il est pour lui le plus important.

Le texte est ici composé avec un soin tout particulier, sur un double canevas, l'un qui met en évidence les destinataires, l'autre élaboré en fonction du contenu.

Le premier de ces canevas est le plus apparent. Le texte est subdivisé en deux parties, de longueur sensiblement égale, articulées autour du v. 15a. La première partie, rédigée à la deuxième personne du pluriel, s'adresse aux Israélites physiquement présents, qui sont directement interpellés (v. 13-14). La seconde partie, par contre, parle d'Israël à la troisième personne du pluriel, et s'adresse aux générations futures (v. 15b-17). Ce n'est donc pas seulement le peuple du désert, celui qui vient de sortir d'Egypte, qui est concerné par ce signe : ce sont tous les Israélites, de tous les temps, où qu'ils se trouvent.

« Pendant six jours, on fera du travail, mais le septième jour est sabbat sabbatique, saint pour Yhwh »

Mais c'est surtout le second canevas qui manifeste tout l'art de l'auteur de ce discours. Se superposant à cette première division, le texte se développe, en effet, à la manière du chandelier à sept branches, en une savante structure concentrique faite de six éléments qui se correspondent deux par deux et qui sont articulés autour d'un verset central, chacun des éléments de ces différents couples comprenant, en outre, une affirmation spécifique. Au centre du texte (v. 15a), se détachant par sa formulation à la troisième personne du singulier, on trouve l'énoncé apodictique du commandement du sabbat : « pendant six jours on fera du travail, mais le septième jour est sabbat sabbatique, saint pour Yhwh ». Située de part et d'autre de cet énoncé (v. 14b et 15b), figure la proclamation d'une sentence de mort à l'encontre de ceux qui travailleraient ce jour-là, le second élément du couple reprenant sous forme plus ramassée, et en séquence inverse, les points principaux de cette menace. Puis, en 14a et 16, on a donné l'ordre à Israël d'observer le sabbat, motivé en 14a par la référence à la sainteté du sabbat, et présenté au v. 16 comme une alliance éternelle. Enfin, à chacune des deux extrémités du texte (v. 13 et 17), l'introduisant et le concluant, est placée l'affirmation, reprise en séquence inverse de manière à

[1] Pour ce rapprochement entre la péricope sinaïtique et le récit de la création voir par ex. Peter WEIMAR, « Sinai und Schöpfung. Komposition und Theologie der Priesterschriftlichen Sinaigeschichte », *Revue Biblique* 95, 1988, p. 337-385. Sur Exode 31,12-17, cf. S. VAN DEN EYNDE, « Keeping God's Sabbath : אות and ברית (Exod 31,12-17) », in Marc VERVENNE (éd.), *Studies in the Book of Exodus*, Leuven, University Press: Peeters, BEThL 126, 1996, p. 501-511.

former un chiasme, qui fait du sabbat un signe entre Dieu et Israël : au v. 13, ce signe motive l'injonction énoncée d'entrée de jeu de respecter le sabbat, ce signe de l'alliance étant lui-même présenté comme l'expression de la mise à part d'Israël ; au v. 17, cette motivation rebondit, le signe de l'alliance étant cette fois-ci mis en rapport avec la création au terme de laquelle Dieu avait repris son souffle. Ajoutons que le terme « sabbat » est utilisé sept fois dans ce texte, ce qui n'est certainement pas un simple hasard.

À la différence de Genèse 17, c'est ici non plus Elohim ni El Shaddaï, mais Yhwh qui parle, nom sous lequel, selon P, Dieu s'était fait connaître à Moïse au moment même où il lui annonçait son intention de mettre à exécution son engagement de donner un territoire à Israël et d'en faire son peuple, Exode 6,2-8. Le signe qu'il lui enjoint d'observer concerne cette fois-ci spécifiquement Israël, et lui seul. L'importance que P attribue à ce commandement du sabbat se manifeste dans le nombre de fois où il le cite : Exode 20,8-11 ; 35,2-3 ; Lévitique 19,3.30 ; 23,3 ; 26,2 (voir aussi Exode 15 ; Nombres 15,32-36). Il se manifeste surtout dans le fait que le non-respect de ce signe est sanctionné par rien de moins que la peine de mort.

« En observant le sabbat et en s'abstenant de tout travail, Israël calque son attitude sur celle de Dieu et, par ce mimétisme, s'identifie symboliquement à celui qu'il considère comme son souverain »

C'est qu'ici il s'agit bien du signe distinctif qui atteste les relations privilégiées de Dieu, le Dieu créateur de l'univers, avec un peuple précis, auquel seul il a révélé son nom de Yhwh, et auquel il a donné un territoire foncièrement destiné à lui permettre de demeurer au milieu de son peuple (Exode 29,46). Le respect du sabbat n'est pas ici, comme en Deutéronome 5,12-15, une simple mesure sociale justifiée par le souci de protéger les plus faibles. Il signifie la mise à part d'Israël : le sabbat est imposé à Israël afin de lui rappeler son appartenance à Yhwh (Exode 31,13). Mais pourquoi le sabbat ? D'abord, et c'est là la principale raison expressément avancée, parce qu'en observant le sabbat et en s'abstenant de tout travail, Israël calque son attitude sur celle de Dieu et, par ce mimétisme, s'identifie symboliquement à celui qu'il considère comme son souverain Aussi, parce qu'en renonçant à une partie du temps, il manifeste la suzeraineté de Yhwh sur le temps, de même qu'en renonçant, au profit de Yhwh, aux prémices de ses récoltes et aux premiers-nés de son troupeau, il reconnaît que Yhwh est propriétaire du territoire, et donc que toutes ses ressources lui appartiennent de droit[1]. Alors qu'à l'inverse, la profanation du sabbat est considérée comme un acte ostentatoire de rébellion, sanctionné comme tel par la peine capitale. En renvoyant ainsi au temps de la création, l'observance du sabbat devient confession du Dieu créateur, auquel appartient l'univers tout entier, et qui est le maître du temps, et donc de l'histoire. Par le respect du sabbat, Israël remplit donc aussi un mandat spécifique : proclamer la souveraineté de Dieu sur l'ensemble de l'humanité et,

[1] Ce qui se traduit aussi par un système complexe d'offrandes sacrificielles qui, par le jeu des quantités, tisse sur l'année le chiffre sept. Voir sur ce point Alfred MARX, *Les offrandes végétales dans l'Ancien Testament. Du tribut d'hommage au repas eschatologique*, Leiden/New York, E. J. Brill, VT.S 57, 1994, p. 99-103.

plus généralement, sur l'ensemble des êtres vivants et sur tout l'univers dont il est le créateur. Dieu, qui s'est réservé un espace de temps, qui s'est réservé un territoire, s'est, de même, réservé en propre, à l'intérieur de l'humanité, un peuple auquel il a confié une responsabilité particulière.

OBSERVATIONS

Au terme de cette revue des signes de l'alliance, on peut faire plusieurs observations.

Le code sacerdotal subdivise l'humanité en trois catégories qui s'emboîtent les unes dans les autres : la plus large, celle qui regroupe l'ensemble des êtres vivants qui peuplent la terre, y compris animaux terrestres et oiseaux ; puis, à l'intérieur de cette première catégorie, tous les descendants d'Abraham ; enfin Israël, « royaume de prêtres et nation sainte », Exode 19,6. Ces trois catégories décrivent ainsi des cercles concentriques, le cercle central étant celui formé par Israël. La vision qu'a P de l'humanité correspond à sa division du sanctuaire en trois parties de sainteté décroissante : le Saint des saints, qui est la demeure même de Dieu, le Saint, auquel n'ont accès que les prêtres, et le parvis ouvert à tous. Les trois catégories d'êtres humains sont ainsi placées dans une plus ou moins grande proximité de Dieu, non pour ce qui est de la bénédiction – pour P, tous les humains sont à égale distance de Dieu –, mais dans une proximité cultuelle, du service divin.

« Le sabbat est imposé à Israël afin de lui rappeler son appartenance à Yhwh »

À ces trois cercles correspondent trois signes : le premier, l'arc-en-ciel, destiné à la totalité des êtres vivants, est exclusivement promesse ; le deuxième, la circoncision, imposé aux seuls descendants d'Abraham, associe promesse et exigence ; à ces deux signes s'ajoute pour Israël un troisième signe qui lui est donné en propre, le sabbat, et qui exprime un mandat impératif.

La nature et la fonction de ces signes varient selon leurs destinataires.

- Le premier signe, celui qui concerne tous les vivants, est inscrit dans l'espace. Placé démonstrativement dans le ciel, il a, de ce fait même, comme caractéristique à la fois d'être visible de partout, par l'ensemble des vivants, en quelque lieu qu'ils se trouvent, et d'échapper à toute emprise humaine : de par sa position, il ne peut être ni masqué ni effacé ni transformé. Destiné principalement à Dieu, pour lui rappeler son engagement, il a aussi pour effet, parce qu'il peut être vu de tous, de lier Dieu à son engagement. Ce premier signe, qui n'apparaît que sporadiquement, lorsqu'un cataclysme menace de détruire l'ensemble des vivants, atteste la volonté de vie de Dieu pour ses créatures, indépendamment de leur comportement. Inconditionnel et gratuit, l'arc accroché au ciel exprime parfaitement ce qu'il veut signifier, à savoir le renoncement de Dieu à exercer contre les vivants une violence dévastatrice.
- Le deuxième signe se situe au niveau de la cellule familiale. Marque physique inscrite, dès leur naissance, sur le corps de chacun des descendants d'Abraham, imposée individuellement par le père à ses fils,

et ce sans que puisse être sollicité leur acquiescement, ce signe représente leur appartenance à Dieu. Il constitue ainsi une marque ethnique que doit obligatoirement porter, sous peine de mise au ban, chaque membre du groupe. L'appartenance à ce groupe implique la reconnaissance de Dieu comme le suzerain et induit un comportement adéquat. Mais en même temps, ce signe renvoie à une promesse. Ce signe est caché au regard, et il est permanent et définitif (mais cf. 1 Maccabées 1,14-15 !).

- Le troisième signe, signe de l'alliance entre Yhwh et Israël, est inscrit dans le temps. Il concerne l'ensemble des Israélites, hommes et femmes, mais aussi leurs serviteurs, et même les animaux et, plus précisément, les bêtes de trait ou de somme — bœuf, âne — dont l'Israélite se sert pour son travail. Réclamant de la part de chacun d'entre eux une adhésion expresse, qui se traduit par une attitude publique, il rythme inlassablement leur existence et la structure, de la naissance à la mort. Ce signe est en quelque sorte un signe en creux. De par sa fonction d'exprimer la sujétion, il se situe dans la continuité des anciennes exigences imposées à chaque Israélite de se présenter trois fois par an devant Yhwh et de lui apporter un présent d'hommage (voir par ex. Exode 23,15b.17 ; 34,20b.23-24 ; Deutéronome 16,16). Mais ici il ne s'agit pas d'aller au sanctuaire, d'y offrir des sacrifices, ni même d'adresser à Dieu des prières. Le signe demandé n'a aucun caractère cultuel. Et il se caractérise par sa vacuité : il ne s'agit pas de faire, même pas de dire, mais au contraire de ne rien faire, d'arrêter de faire, et donc d'interrompre toute activité économique, toute production de biens et, par ce vide, cette absence de tout travail, laisser à Yhwh seul toute la place. Et en se démarquant ainsi tous les sept jours, inlassablement, indéfiniment, de ce qui est la norme pour calquer son attitude sur celle de Dieu, chacun des Israélites, par cette attitude déconcertante, renvoie à celui qui, en premier, s'était reposé le septième jour au terme de son œuvre créatrice, et rend témoignage, sans ostentation, au Dieu créateur à qui appartiennent l'univers tout entier et tout ce qui s'y trouve, à celui aussi qui est le maître du temps. En lui-même le signe n'est connoté ni religieusement ni culturellement. Il s'inscrit exclusivement dans le profane, et plus précisément dans cette activité universelle qu'est le travail, par rapport auquel il se définit négativement. Ce référent, justement parce qu'il est universel, permet au sabbat de désigner celui qui est le Dieu de l'univers.

« Ce signe est caché au regard, et il est permanent et définitif »

Les trois signes de l'alliance sont, pour Israël, complémentaires et indissociables. Le choix par Dieu d'un peuple ne rend pas caduc le signe de l'arc-en-ciel ni celui de la circoncision : le reste de l'humanité n'est pas pour autant exclu de la sollicitude divine. Le premier signe est indispensable pour rappeler à Israël la dimension universelle et pour empêcher l'enfermement dans le particularisme : il indique que Yhwh n'est pas seulement le Dieu d'Israël, mais qu'il est aussi, et d'abord, le Dieu de toute l'humanité, celui qui a fait de chaque être humain, sans distinction de sexe, de « race » ou même de religion, son image, autrement dit, son représentant vis-à-vis du reste de sa

création. Le deuxième, pour rappeler que la vocation d'Israël doit s'exercer en solidarité avec tous les descendants d'Abraham. Le troisième, pour signifier la mission spécifique d'Israël, qui est de témoigner de la souveraineté de Dieu sur l'univers tout entier. Le cercle central où se situe Israël n'est donc pas un ghetto dans lequel Israël se replierait. Il est le lieu où, appuyée sur les autres descendants d'Abraham, s'exerce une vocation singulière, au bénéfice de toute l'humanité.

« Mais pour le code sacerdotal, et bien qu'il écrive dans une situation de diaspora, le signe a essentiellement une fonction déictique. Il est proclamation, confession de foi »

Circoncision et sabbat deviendront les principaux marqueurs identitaires d'Israël, qui lui permettront de renforcer sa cohésion et de préserver sa singularité face au risque d'acculturation. Mais pour le code sacerdotal, et bien qu'il écrive dans une situation de diaspora, le signe a essentiellement une fonction déictique. Il est proclamation, confession de foi. Par-delà le particularisme, il renvoie à l'universalisme. Car pour P, le particulier, sous peine de devenir sectaire, est nécessairement en tension avec l'universel. Ensemble, ils forment deux pôles complémentaires.

Cette leçon n'a sans doute rien perdu de sa valeur...

CRISE DU SAVOIR ET CONFLIT DES INTERPRETATIONS : LA RÉVÉLATION, FAUTEUSE DE TROUBLES À L'EXEMPLE DE JEAN 9

Jean ZUMSTEIN
Professeur, Faculté de Théologie, Université de Zurich.

Dans les milieux ecclésiastiques, on aime à dire que le temps de la parole est échu. Si l'on entend communiquer avec les hommes et les femmes de ce temps – et il faut communiquer sous peine de disparaître –, il faut accomplir des actes prophétiques, il faut poser des signes, il faut substituer à l'argumentation rationnelle le langage symbolique, il faut privilégier l'éclosion de relations humaines fortes et fraternelles.

L'annonce de telles priorités n'est nullement critiquable en soi. Pourtant, on aimerait savoir ce qu'est un acte prophétique ou un signe, comment un langage symbolique se met en place, comment se conjuguent foi et relations humaines. Un auteur néotestamentaire s'est intéressé à ces questions. Connu sous le nom de Jean, l'auteur du quatrième évangile a engagé une réflexion poussée sur le problème du signe. Il est, en effet, le seul à avoir requis ce concept pour en faire le cadre herméneutique permettant d'interpréter droitement l'agir de Jésus de Nazareth.

« Quand et à quelles conditions un acte de Jésus devient-il signe ? »

Quand et à quelles conditions un acte de Jésus devient-il signe ? Quand et à quelles conditions un acte de Jésus renvoie-t-il au-delà de lui-même pour désigner la réalité et le sens ultime, à savoir Dieu ?

La guérison de l'aveugle de naissance (Jean 9) met en récit cette problématique. Cette séquence montre notamment que l'acte posé par Jésus ne devient signe qu'à travers un conflit d'interprétations – et que ce conflit est indépassable.

1. INTRODUCTION

Pour bien situer le récit de la guérison de l'aveugle de naissance (Jean 9), quatre remarques préalables s'imposent :

a. L'intrigue qui structure le récit johannique n'est pas de nature dramatique, elle est thématique. Ce qui signifie : l'intérêt ne porte pas sur l'enchaînement des péripéties vécues par le héros de l'histoire – péripéties

par lesquelles il serait transformé et parviendrait au terme de sa quête, l'intérêt porte sur la foi. Le programme narratif peut être formulé en ces termes : la mission de Jésus, le Logos incarné, est de révéler le Père. Le déroulement de la narration montre comment ce programme est accompli : l'identité de Jésus en tant que Fils préexistant est contestée si bien que le cœur de l'intrigue johannique – ou, plus précisément, son thème – devient le conflit entre le croire et le non-croire. Jean 9 s'inscrit dans cette problématique, il est un épisode dans cette dramaturgie de la foi.

b. Peut-on être plus précis ? La guérison de l'aveugle de naissance travaille l'effet de la révélation christologique[1]. Elle montre aussi bien le chemin qui conduit à la foi – le chemin qui permet de passer de l'obscurité à la lumière – que le chemin inverse – le chemin qui mène de la lumière à l'obscurité. La problématique est donc : comment la foi naît-elle ? qu'est-ce qui lui permet d'advenir ? qu'est-ce qui l'empêche d'advenir ?

c. Le langage utilisé en Jean 9 est symbolique. En discernant en Jean un texte de portée symbolique, que veut-on dire exactement ? Veut-on suggérer que certaines notions (par exemple l'aveugle) sont des figures symboliques ? Ou veut-on affirmer que le récit comme tel est symbolique ? À supposer que la fonction symbolique consiste dans l'articulation d'un sens second à un sens premier, comment passe-t-on de l'un à l'autre ? Pour approcher ces questions nous nous laissons guider par Paul Ricœur. Il écrit : « Il y a symbole lorsque le langage produit des signes de degré composé où le sens, non content de désigner quelque chose, désigne un autre sens qui ne saurait être atteint que dans et par sa visée. »[2] Les symboles sont donc des expressions à double sens ou, si l'on préfère, des groupes de signes « dont la texture intentionnelle appelle une lecture d'un autre sens, dans le sens premier, littéral, immédiat. »[3] Si le propre du symbole est de désigner un sens indirect dans et par un sens direct, quelle est alors la place du travail d'interprétation et comment doit-il être conduit ? À cette question, Ricœur répond de la manière suivante : « Je dirai qu'il y a symbole là où l'expression linguistique se prête par son double sens ou ses sens multiples au travail d'interprétation. Ce qui suscite ce travail, c'est une structure intentionnelle qui ne consiste pas dans le rapport du sens à la chose, mais dans une architecture du sens, dans un rapport du sens au sens, du sens second au sens premier, que ce rapport soit ou non d'analogie, que le sens premier dissimule ou révèle le sens second. »[4]

« Les symboles sont donc des expressions à double sens »

d. Le chap. 9 se compose de trois parties principales, chacune d'entre elles comprenant à son tour plusieurs scènes. La **première partie** tient dans les sept premiers versets (9,1-7) et se divise en deux scènes :

- v. 1-5 retracent l'introduction et le dialogue entre Jésus et ses disciples,

[1] Au v. 5, Jésus se présente comme la lumière du monde ; il prétend par là-même être le Révélateur.

[2] Paul RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, coll. L'ordre philosophique, 1965, p. 5.

[3] Paul RICŒUR, *op. cit.*, p. 21.

[4] Paul RICŒUR, *op. cit.*, p. 26-27.

- v. 6-7 rapportent le miracle de guérison.

Cette première partie fait état de l'événement dont l'interprétation et les conséquences constituent la matière des parties deux et trois. Par ailleurs, les v. 3-5 introduisent les catégories théologiques qui ouvrent la voie à une interprétation symbolique du miracle ; ils formulent l'horizon théologique sur le fond duquel l'ensemble du récit doit être lu.

La **deuxième partie** (9,8-34) se compose de quatre scènes :

- v. 8-12 : le dialogue des voisins et connaissances avec l'aveugle guéri ;
- v. 13-17 : la première comparution de l'aveugle guéri devant les pharisiens ;
- v. 18-23 : l'audition des parents de l'aveugle guéri ;
- v. 24-34 : la deuxième comparution de l'aveugle devant les pharisiens, suivie de son exclusion.

Cette seconde partie déploie l'interprétation conflictuelle du miracle. Il est à noter que ce conflit des interprétations se déroule en l'absence de Jésus. Ce détail est d'importance : s'agit-il d'une allusion à l'époque post-pascale ? ou d'une allusion au conflit entre les communautés johanniques et la synagogue pharisienne ? Quoi qu'il en soit, du point de vue du genre littéraire, cette deuxième partie relève du procès. Il y va du procès que le monde fait à la Révélation[1]. L'aveugle guéri est assimilé à un accusé qui, en définitive, va être condamné.

« L'aveugle guéri est assimilé à un accusé qui, en définitive, va être condamné »

La **troisième partie** (9,35-41) constitue la conclusion théologique du récit et tient dans deux scènes :

- v. 35-38 : la foi de l'aveugle guéri ;
- v. 39-41 : l'aveuglement des pharisiens.

Cette conclusion théologique dévoile l'identité véritable de chaque personnage, de chaque groupe de personnages. Jésus est présenté comme le juge eschatologique qui ouvre l'accès à la foi et à la vie, mais qui, ce faisant, déclenche le jugement eschatologique. Le chemin que prend l'aveugle guéri, est le chemin exemplaire de la foi, symboliquement figuré par le passage de l'obscurité à la lumière. En revanche, le chemin pris par les pharisiens est le chemin inverse, celui de l'incrédulité, le passage de la lumière à l'obscurité.

2.LE RECIT

Parcourons brièvement le récit pour montrer comment se construit l'interprétation du geste du Christ johannique.

1. La guérison de l'aveugle de naissance (9,1-7)

1.1 **Le point de départ de toute la séquence** est constitué par un récit de miracle, probablement fort ancien. Jésus, de passage, voit un aveugle de

[1] Cf. les deux comparutions de l'aveugle de naissance devant les pharisiens (v. 13-17.23-34) et l'audition des parents (v. 18-23).

naissance et, conformément à la technique thaumaturgique du temps, le guérit. Dans le récit du miracle, deux traits méritent mention. D'une part, le seul actant du récit est le Christ alors que l'aveugle semble être un simple figurant dont le seul rôle consiste à exécuter la volonté de Jésus. D'autre part, le fait que le miraculé soit un aveugle de naissance souligne la grandeur du miracle et en précise d'emblée l'enjeu symbolique[1].

C'est précisément cet acte de guérison qui va être au centre du conflit d'interprétation qui se déploie à travers le récit. Comment cet acte doit-il être compris ? quelle est sa signification ? son enjeu ? en quoi modifie-t-il la vie des protagonistes du récit ?

1.2 L'entretien didactique (v. 2-5)

1.2.1 **Les disciples** qui disparaîtront ensuite du récit sont les premiers à prendre position, avant même que le miracle n'ait eu lieu. Leur interprétation porte sur la cécité de l'aveugle (v. 2). Cette infirmité doit être comprise comme l'expression de la justice rétributive de Dieu. Le Créateur ne tolère pas le péché et le sanctionne en infligeant un châtiment terrible à ses auteurs ou à leurs proches. Le Dieu des disciples assure son autorité en pénalisant ses opposants. Il les enferme dans leur culpabilité qui les détruit. C'est la logique de la rétribution qui domine le jugement des disciples sur l'aveugle.

1.2.2 A cette première interprétation de la cécité de l'aveugle par les disciples s'oppose celle du Christ johannique (v. 3-5). Ce petit prologue herméneutique, fruit de la réflexion de l'école johannique, permet au lecteur de saisir correctement le miracle de guérison et le conflit qu'il va susciter. Ce n'est pas la cécité de l'aveugle qui est l'expression de l'œuvre de Dieu, mais sa guérison. La misère humaine ne doit pas être comprise comme l'expression du châtiment de Dieu, mais comme le lieu de son intervention libératrice. Dans la personne du Christ, Dieu ne travaille pas à obscurcir et à enténébrer l'existence humaine, mais à la faire venir en pleine lumière et en pleine clarté. La note sotériologique est incontournable : là où règne la clarté advient le sens, la capacité d'orientation et de compréhension. La dimension symbolique du récit est donnée d'emblée : c'est du péché et de l'œuvre de Dieu, telle qu'elle se révèle dans la personne du Christ, que va débattre le récit. Pourtant, le paradoxe de l'incarnation est maintenu : Jésus, la lumière du monde, vit dans la finitude. La mort imminente de l'envoyé du Père va mettre fin à la révélation. La forme achevée de la lumière du monde va être la croix.

« Dans la personne du Christ, Dieu ne travaille pas à obscurcir et à enténébrer l'existence humaine, mais à la faire venir en pleine lumière et en pleine clarté »

Le lecteur est un privilégié. Il sait désormais ce que les personnages du récit ignorent. Il sait que le thaumaturge est l'envoyé de Dieu et, à ce titre la lumière du monde ; il sait que l'œuvre de Dieu consiste dans l'illumination de l'homme. Il sait que c'est dans ce cadre que doit être situé le miracle qui advient. Mais cela, les personnages du récit ne le savent pas. Comment vont-ils

[1] L'aveugle de naissance devient le symbole de l'homme qui, depuis toujours, vit dans les ténèbres.

décrypter cet acte de guérison en l'absence du Christ ? Comment en l'absence du Christ, peut-on comprendre l'agir du Christ ?

2. Les voisins et les proches (9,8-12)

2.1 **Les voisins et les proches du miraculé** sont les premiers à débattre, en l'absence de Jésus, du miracle advenu. Dans le cadre de cette quête interprétative, trois questions sont posées : la question de la réalité du miracle (quoi ?), la question de sa modalité (comment ?), la question de son auteur (qui ?). Pour répondre à ces trois questions, les voisins et les proches ne disposent que de l'expérience quotidienne et du système de valeurs qui est en usage dans le monde. À ce titre, ils sont les représentants de « l'homme naturel ». Or, le récit montre que l'homme naturel n'est pas en mesure d'interpréter ce qui est advenu, à savoir l'irruption du divin dans la réalité. Comme l'illustre leur dispute sur l'identité de l'aveugle guéri (v. 9 : est-ce lui ? n'est-ce pas lui ?), ils sont plongés dans la confusion et dans le désarroi. Leur capacité de compréhension est mise en échec. Leur système de convictions les empêche de s'ouvrir à la venue du divin. Ne pouvant s'accorder sur la réalité du miracle, ils sont bien incapables d'en saisir le caractère de signe. Ici surgit une thèse johannique qui mérite attention : l'irruption du divin, sous la forme d'un miracle, n'a aucun caractère d'immédiateté et d'univocité. Elle est perçue comme une perturbation, comme une énigme, comme une crise des évidences mondaines.

« Le lecteur est un privilégié. Il sait désormais ce que les personnages du récit ignorent »

2.2 **Le comportement de l'aveugle** guéri mérite qu'on s'y arrête. Aussi bien le rapport qu'il fait de sa guérison (répondant ainsi à la question de la modalité, v. 11) que son aveu d'ignorance face à la question de son auteur dénotent une attitude positive. L'honnêteté intellectuelle qui consiste dans une fidèle description des faits, alliée à une ignorance dépourvue de préjugés (cf. v. 7), constituent le point de départ de la foi.

2.3 **L'ironie** qui traverse le passage est patente. Elle atteint son sommet lorsqu'à la question portant sur son identité, l'aveugle guéri répond par le fameux ἐγώ εἰμι (« je suis »). Le lecteur saisit l'allusion. C'est bien lui et pourtant un autre dont l'identité fondamentale est désormais dominée par celui qui déclare ἐγώ εἰμι (« je suis »)[1].

3. Première comparution devant les pharisiens (9,13-17)

3.1 **La scène de la comparution devant les pharisiens** est structurée de façon analogue à la scène précédente : ce sont toujours les trois questions sur la réalité du miracle, sur sa modalité et sur son auteur qui sont en débat. La transition entre les deux scènes est provoquée par les voisins et les proches qui, constatant l'aporie dans laquelle ils se trouvent, décident de chercher une réponse à leur question auprès des autorités religieuses. La religion va-t-elle réussir là où le sens commun a échoué ?

---

[1] L'expression « je suis » est, par excellence, la formule de Révélation christologique chez Jean.

3.2 **La position des autorités religieuses.** Les autorités religieuses se distinguent des voisins et des parents du fait que d'emblée elles reconnaissent la portée théologique de l'événement. Le phénomène de la guérison de l'aveugle doit être envisagé en relation avec l'agir de Dieu dans le monde. Non seulement les autorités religieuses placent la guérison dans son juste contexte, mais encore elles focalisent leur attention sur la question décisive, c'est-à-dire celle de la légitimité du guérisseur. Le rapport de l'aveugle les plonge cependant dans la plus profonde perplexité dans leur processus d'évaluation. Le dilemme dans lequel elles sont précipitées a la teneur suivante. Dans la juste interprétation de la guérison de l'aveugle qu'est-ce qui est décisif : la tradition établie, avec ses normes reconnues, qui implique le respect du sabbat ? Mesuré à ce système de références, Jésus ne révèle pas Dieu, mais s'oppose à sa volonté. Ou alors : est-ce la guérison de l'aveugle qui est décisive parce qu'elle actualiserait le pouvoir créateur de Dieu vivant ? Dans ce cas de figure, Jésus serait l'envoyé de Dieu, nanti de son pouvoir.

3.3 **L'échec des autorités religieuses.** De même que le geste révélateur et libérateur du Christ avait mis en crise le sens commun, il met en crise la tradition religieuse. La division qui naît dans les rangs des pharisiens sanctionne l'échec du savoir théologique traditionnel. Elle montre que ces derniers ne sont pas prêts à renoncer à leur tradition séculaire pour s'ouvrir à la nouveauté du Dieu qui vient. La possession du savoir est devenue un obstacle à la rencontre du Dieu vivant. À nouveau l'ironie du passage est patente. Le savoir établi n'a d'autre ressource (v. 17) que de s'enquérir de l'opinion d'un ignorant.

« Le miracle est devenu signe aussi bien pour l'aveugle que pour les autorités religieuses »

3.4 **Le progrès de la quête de l'aveugle guéri.** À nouveau l'aveugle se signale par son fidèle rapport des faits ; il s'en tient à ce qui est advenu dans sa vie. Néanmoins, la confrontation avec les pharisiens lui permet de progresser dans l'interprétation de sa guérison. Sa comparution devant l'autorité établie l'amène à percevoir la dimension religieuse de son aventure. Son honnêteté intellectuelle le rend alors capable de franchir le pas auquel se refusent les pharisiens : celui qui actualise le pouvoir créateur de Dieu parmi les hommes est un prophète (v. 17b).

4. L'audition des parents (9,18-23)

L'audition des parents de l'aveugle guéri nous confronte à une dimension nouvelle du savoir, à savoir celle de sa perversion. Deux formes de perversion apparaissent dans cette scène.

4.1 **La perversion du savoir de l'autorité.** Dans la terminologie de Jean, les pharisiens se sont mués en « Juifs », c'est-à-dire en des personnes qui ont choisi le camp de l'incrédulité. Désormais, l'interprétation défendue par les pharisiens est une interprétation fermée et pervertie. Deux éléments du texte le montrent. D'une part, l'autorité religieuse refuse d'admettre la réalité de la guérison (v. 18-19). Puisque la guérison ne saurait être intégrée dans leur système de convictions, elle est niée. C'est un déni de réalité qui disqualifie leurs auteurs. D'autre part, pour rétablir leur pouvoir, ébranlé par la crise inhérente à la venue de la révélation, l'autorité fait acte de pouvoir. Elle instruit un procès destiné à condamner le savoir rebelle.

4.2 **La double pensée des parents.** L'autre face obscure du savoir est représentée par les parents. Bien que deux questions seulement leur soient posées (la question de la réalité du miracle et celle de sa modalité), les parents répondent à trois questions (ajout de la question de l'auteur). Ils confirment la réalité de la guérison, mais refusent de se prononcer sur la question de la modalité et sur celle de l'auteur. Ils attestent ainsi qu'ils connaissent parfaitement la réalité des faits, mais ils refusent de témoigner (v. 21 : « interrogez-le, il est assez grand, qu'il s'explique lui-même »). L'interprétation est ici volontairement réduite au silence, car elle pourrait menacer la sécurité de ceux qui en feraient état en public. La manifestation de la vérité s'avère être dangereuse et aboutit à une rupture des solidarités les plus étroites. Le règne de la double pensée a commencé et avec elle celui de l'hypocrisie sociale.

5. Deuxième comparution devant les pharisiens (9,24-34)

5.1 **La problématique du passage.** Un nouveau pas est franchi dans cette dernière scène de la partie centrale du récit. Ce qui est au centre du conflit des interprétations, ce n'est plus la guérison de l'aveugle de naissance, mais la personne de Jésus. En ce sens, on peut dire que le miracle est devenu signe aussi bien pour l'aveugle que pour les autorités religieuses. Il n'est plus à lui-même le centre de l'attention, mais il renvoie au-delà de lui-même, à la personne de celui qui l'a accompli. La question décisive consiste désormais à statuer sur la personne du fauteur de miracle. Elle consiste à savoir si Jésus est un pécheur (v. 24) ou un envoyé de Dieu (v. 34b).

« La manifestation de la vérité s'avère être dangereuse et aboutit à une rupture des solidarités les plus étroites. Le règne de la double pensée a commencé et avec elle celui de l'hypocrisie sociale »

Ce dernier pas interprétatif revêt la forme d'une controverse christologique. Mais il ne s'agit pas d'une controverse d'école, mais d'une controverse qui a lieu dans le cadre d'un procès. Les pharisiens, figure du savoir théologique et détenteurs du pouvoir judiciaire, interviennent à titre d'adversaires de Jésus, ils soutiennent l'accusation. L'accusé, quant à lui, devient à la fois l'accusé et l'avocat de Jésus. Le procès en cours est cependant un procès factice. Le but des juges ne consiste pas à rechercher et à établir la vérité, mais à imposer leur propre savoir. L'accusé, parce qu'il refuse de faire acte de contrition (v. 24), se voit irrémédiablement condamné (v. 34b).

5.2 **Le savoir de référence.** L'intérêt de la scène consiste bien évidemment à observer comment va être tranchée la question de l'identité de Jésus. En fait, cette identité est établie et tranchée en recourant à un savoir de référence[1] Ce savoir de référence est commun à l'autorité religieuse et à l'aveugle voyant. Il s'agit de la Bible et de la figure-clef qu'est Moïse. Le savoir traditionnel dans sa forme la plus haute – l'enseignement de Moïse – conduit les pharisiens à repousser Jésus. Leur savoir est en effet un savoir refermé sur lui-même, orienté vers le passé, légitimant une position de pouvoir. En revanche, ce même savoir traditionnel conduit l'aveugle guéri à prendre parti pour Jésus,

[1] Le passage est dominé par le champ sémantique du savoir : « je sais » / « nous savons » v. 24.25.29.30.31.

parce que dans son cas, son savoir est un savoir ouvert et opératoire. L'aveugle « voyant » fait mémoire d'une règle bien connue et l'applique à sa situation personnelle dans le plus total respect des faits. Il franchit un pas supplémentaire dans son approche de la personne de Jésus : il reconnaît son origine divine (v. 33).

On le voit, la Tora de Moïse n'est pas un critère ultime. Quand elle est utilisée pour stigmatiser le péché (v. 24 : Jésus est déclaré pécheur ; v. 34 : l'aveugle guéri est pécheur), elle détourne l'homme de Jésus. Quand elle est lue pour identifier la créativité divine et sa volonté de restauration de l'existence humaine, elle conduit à la découverte de l'envoyé de Dieu. La Bible est ainsi, elle aussi, emportée dans le conflit des interprétations, elle peut aussi bien occulter le visage de Dieu qu'en indiquer la trace.

« La Bible est ainsi, elle aussi, emportée dans le conflit des interprétations, elle peut aussi bien occulter le visage de Dieu qu'en indiquer la trace »

La fin du procès – l'exclusion de l'aveugle – donne à penser. Alors même que du point de vue de l'auteur implicite, l'aveugle a clairement rapporté les faits et correctement argumenté théologiquement, son témoignage n'est pas reçu. Il est refusé, discrédité par le savoir officiel. Il n'a droit – et la vérité avec lui – à aucune reconnaissance sociale.

5.3 **L'ironie et la transparence du passage**. L'ironie traverse une fois de plus tout le passage. L'aveugle guéri doit rendre gloire à Dieu de ce que Jésus est un pécheur (v. 24). Il stigmatise l'autorité religieuse qui demeure sourde à l'énoncé des faits et se moque d'elle en lui prêtant l'intention de devenir disciples de Jésus. Le passage s'achève par l'enseignement de l'ignorant.

Le passage reflète très clairement la confrontation passionnée entre les communautés johanniques et la synagogue pharisienne ainsi que la rupture qui en résulta. C'est au sein de cette crise que le croyant johannique construit son identité ou, plutôt, que cette identité acquiert une nouvelle consistance.

6. La foi (9,35-38)

Les v. 35-38 ouvrent le troisième et dernier acte du récit. La première scène de cette ultime partie constitue le point culminant de l'histoire racontée. Elle met en scène la foi offerte et acceptée.

6.1 **Le miracle comme signe christologique**. Dans les v. 35-38, l'itinéraire de foi de l'aveugle guéri atteint à la fois son but et son achèvement. En entrant en débat avec les autorités religieuses sur la signification du miracle advenu, le miraculé s'était engagé sur le chemin de la foi. C'est de son propre chef qu'il en avait parcouru les trois premières étapes[1]. Il n'avait cependant pas encore atteint la foi spécifiquement christologique. C'est précisément ce dernier pas qui constitue le sujet des v. 35-38.

À ce titre, cette scène mène à chef le processus d'interprétation, mais pour ce faire, elle réintroduit la personne du Christ, seul herméneute qualifié de son œuvre. En effet, pour la première fois dans le récit, le miracle est compris de

[1] La première étape culmine dans un aveu d'ignorance (v. 12), la seconde dans la confession de Jésus comme prophète (v. 17), la troisième dans la reconnaissance de son origine divine (v. 33 : venant de Dieu).

façon conséquente comme signe christologique (σημεῖον). Le miracle renvoie au-delà de lui-même pour désigner le Révélateur et son offre sotériologique. La portée symbolique du miracle est explicitée et présentée au lecteur comme possibilité existentielle. La guérison physique conduit à la découverte du Révélateur. Le voir véritable consiste dans la foi. Comment cette foi véritable se constitue-t-elle ? La relation qui s'établit entre le Christ et l'aveugle guéri permet de préciser cet aspect.

6.2 **Les personnages. Jésus** est présenté comme l'actant principal : il trouve le miraculé, l'interpelle et se révèle à lui. Par ses actes et ses paroles, il crée la condition de possibilité de la foi. La fin correspond au début. Dans les deux scènes (v. 1-7 ; 35-38), l'existence de l'aveugle exclu, puis guéri, est transformée par l'initiative du Christ.

Le miraculé, quant à lui, se tient en situation de réponse. D'un point de vue théologique, cela signifie que par ses propres moyens, il ne pouvait ni trouver le Christ, ni croire en lui. Élection et foi sont un don du Christ. Sa foi se concrétise dans une déclaration de foi (cf. le titre κύριος, « Seigneur ») et dans un geste (προσκυνεῖν, « s'agenouiller », comme signe d'adoration de Dieu).

« Le miracle renvoie au-delà de lui-même pour désigner le Révélateur et son offre sotériologique »

7. Le jugement (9,39-41)

Les v. 39-41 constituent la deuxième scène du troisième acte et par là-même la dernière scène de tout le récit. Si les v. 35-38 avaient illustré la découverte du Révélateur et l'accès à une foi achevée, les v. 39-41 décrivent le refus du Révélateur et le phénomène fatal de l'incrédulité.

7.1 **La crise de la connaissance**. Le v. 39 indique clairement que la Révélation implique une crise de la connaissance. Il n'y a pas de continuité simple, ni d'accès direct à la découverte de la présence de Dieu dans le monde. Seuls ceux qui se savent ou se découvrent aveugles peuvent être guéris, ceux qui croient voir ou savoir dans l'ordre du monde – fût-il religieux – sont condamnés à la cécité spirituelle. En ce sens, l'accès à la foi passe nécessairement par une crise de la connaissance.

7.2 **Connaissance et jugement eschatologique**. Cette crise de la connaissance n'est pourtant pas un simple accident, un épisode à bien plaire. Selon l'école johannique, elle a un enjeu eschatologique. Le Révélateur, qui prétend offrir la lumière au monde, n'est, en effet, personne d'autre que le juge eschatologique. Son jugement n'est pas associé à une apocalypse future et improbable, mais il advient dans le présent, dans la décision que chaque être humain prend face à l'agir du Christ dans le monde. « Le paradoxe de la révélation, c'est que, pour pouvoir être grâce, elle doit choquer et devenir tribunal »[1]. Il n'y a pas de révélation sans scandale, il n'y a pas de scandale sans rupture. La séparation entre les aveugles clairvoyants et les voyants frappés de cécité est inévitable. Si le salut consiste dans le don de la lumière,

[1] „Es ist die Paradoxie der Offenbarung, dass sie, um Gnade sein zu können, Ärgernis geben muss und so zum Gericht werden kann", Rudolf BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, KEK II, 1968, p. 259.

plus précisément dans le don de la vie éternelle, le jugement se concrétise en ce que l'incroyant demeure définitivement dans les ténèbres (c'est-à-dire dans un monde séparé de Dieu).

7.3 **Le péché comme incrédulité.** La question du péché qui avait été posée au début du récit (v. 2) est définitivement clarifiée dans cette dernière scène (*inclusio* !). Elle l'est à l'aide des concepts βλέπειν (« voir ») et τυφλός (« aveugle ») qui doivent être interprétés symboliquement. Ils connotent désormais de façon explicite la naissance de la foi, respectivement de l'incroyance.

Dans les v. 39-41, les aveugles sont ceux qui n'ont pas su interpréter les signes de Jésus, reconnaître son origine divine et qui, prisonniers des ténèbres du monde et de soi-disant préjugés légitimes, ne se sont pas laissé interpeller par la lumière du Révélateur[1]. En un mot, selon Jean 9, le péché consiste dans l'incroyance.

Bien que les pharisiens aient vu les actes de Jésus-Christ, ils n'ont pas voulu voir ce qu'ils auraient réellement dû voir, à savoir la présence de la Révélation. Le péché consiste précisément dans ce « **ne-pas-vouloir-voir** ». La cause de ce « **ne-pas-vouloir-voir** » est à chercher dans le prétendu savoir religieux des pharisiens. Ils prétendent pouvoir statuer sur le divin, c'est-à-dire, dans notre cas, ils s'arrogent le droit de censurer la Révélation.

« Parler d'un signe, c'est déjà disposer d'un registre herméneutique qui permet de l'identifier »

CONCLUSION

a. Comment faut-il lire l'histoire de Jésus en situation post-pascale ? Comment faut-il faire mémoire ? Qu'arrive-t-il – c'est le propos de Jean 9 – lorsqu'il faut interpréter les actes de guérison en l'absence de Jésus ? Le texte de Jean laisse entendre qu'une guérison par elle-même ne signifie rien. Elle constitue une énigme. Seul celui qui possède le code d'interprétation peut discerner dans la guérison – à supposer que sa réalité soit admise – un signe. Il n'y a donc pas d'immédiateté, ni d'univocité du signe. Parler d'un signe, c'est déjà disposer d'un registre herméneutique qui permet de l'identifier.

b. La deuxième réflexion qui s'impose à la lecture de Jean, c'est que les codes d'interprétation sont multiples. Que ce soit l'homme naturel, l'autorité religieuse, l'honnête homme, les lectures s'entrecroisent et s'opposent. En l'absence du Christ, la lecture de l'histoire du Christ demeure controversée, il faudrait dire définitivement controversée.

c. Le conflit des interprétations n'est pourtant pas stérile, il permet à chaque acteur d'aller au bout de lui-même et de dévoiler les valeurs ultimes qui gouvernent son existence (l'honnête ignorance de l'aveugle clairvoyant, le savoir fermé de l'autorité religieuse, le désir de sécurité des parents, etc.). Selon notre récit, l'interprétation de l'agir de Jésus ne

[1] Wolfgang SCHRAGE, *Theologisches Wörtebuch zum Neuen Testament*, VIII, Stuttgart & Berlin,W. Kohlhammer, 1933-1979, p. 291.

semble pas seulement être une tâche cognitive, mais une entreprise où la totalité de l'existence est mise en jeu.

d. Le miracle – s'il est compris comme l'irruption du divin dans la vie des hommes – n'est jamais immédiatement identifiable. Il se présente comme une déconstruction des certitudes, comme une perturbation, comme un élément qui ne se laisse pas facilement intégrer dans les systèmes de pensée en place. Il sème la confusion, il suscite des aveux d'ignorance, et, en définitive, il déclenche l'hostilité. En ce sens, l'agir de Jésus est à la fois grâce et jugement, et, de ce fait, crise de la connaissance.

e. Quel est alors le chemin de la foi ? L'aveugle clairvoyant progresse d'une double manière. D'une part, il s'en tient avec acharnement à une exacte relation de l'événement qui a transformé son existence, sans d'abord essayer de l'expliquer. Il connaît son ignorance et c'est dans la confrontation avec les autres qu'il prend la mesure de ce qui lui est arrivé. D'autre part, précisément parce qu'il est ouvert et vigilant, il sait recevoir le code là où il se trouve, c'est-à-dire dans la parole de Jésus.

f. Dans notre texte, c'est en effet le Christ seul qui est capable de présenter son acte comme un signe. C'est lui qui possède, du point de vue de l'auteur implicite le véritable code. Par son enseignement au début et par le dialogue de la fin, c'est lui qui donne au récit sa portée symbolique et qui, par là-même, permet au lecteur de découvrir un nouveau monde.

« C'est alors au lecteur de décider s'il veut fermer les yeux et ainsi faire taire le récit »

g. C'est alors au lecteur de décider s'il veut fermer les yeux et ainsi faire taire le récit ou s'il veut ouvrir les yeux et recomposer son monde à la lumière de celui qu'il a découvert dans le texte.

« À qui appartient l'histoire biblique ? Devons-nous la confiner dans nos Églises ou pouvons-nous profiter de son exposition sur la place publique ? »
Joël Wildi

Dans ce chapitre :

Pierre-André BETTEX (pasteur) raconte l'histoire de **l'horloge astronomique** de Strasbourg et imagine comment en refaire une parole d'Évangile.

Joël WILDI (pasteur) décrit les symboles religieux imprimés sur les **étiquettes de vin**.

Olivier BAUER (théologie pratique) dénombre les mentions du christianisme dans le **journal** « Le Temps ».

Eun-Kyoung NAM (théologie pratique) évalue la **structure** de croissance des Églises protestantes en Corée.

DES SIGNES

LE MAGISTRAT, L'EGLISE, L'HORLOGE, LE SUISSE ET LE TOURISTE*

Pierre-André BETTEX
Aumônier des gymnases et des écoles professionnelles,
Église évangélique réformée du canton de Vaud.

Chaque jour, entre 11h30 et 12h45, le transept sud de la cathédrale de Strasbourg est le lieu d'un théâtre insolite. Des touristes viennent s'y presser les uns contre les autres par centaines pour assister, sur le coup de midi, au défilé des principaux automates de l'horloge astronomique : un spectacle de trois minutes et demie. Le vieillard, quatrième représentant des âges de la vie avec l'enfant, l'adolescent puis l'homme mûr, s'arrête devant la mort et répond à un angelot en frappant les quatre coups des quarts de l'heure sur une cloche tenue par la camarde. Cette dernière frappe alors les coups de l'heure pleine. La sonnerie de midi a ceci de particulier que l'indication horaire est suivie d'une indication théologique : les apôtres passent et s'arrêtent devant le Christ qui bénit chacun d'eux, tandis qu'un coq chantera à trois reprises. Enfin, le Christ bénit l'assemblée d'un signe de croix. Pendant cette heure de leur vie, ils auront veillé à ne pas se faire dépouiller par les pickpockets contre lesquels on les met en garde, mais ils auront aussi entendu un bref historique enregistré sur l'horloge en français, en allemand et en anglais. Enfin, ils auront suivi le fonctionnement des mécanismes guidés sur un ton quasi liturgique par le suisse de la cathédrale.

« Les apôtres passent et s'arrêtent devant le Christ qui bénit chacun d'eux, tandis qu'un coq chantera à trois reprises »

L'objet est remarquable, certes. Néanmoins tout cela est bien étrange, quand on y songe, car enfin qui passerait une heure de sa vie à contempler une horloge pour en voir fonctionner certains mécanismes pendant quelques minutes ? Il y a là probablement bien plus que de la curiosité touristique. Au minimum, cette fascination doit illustrer l'angoisse sourde de notre société devant le temps qui fuit. Mais le praticien subodore que les choses sont encore plus profondes et qu'il y a lieu d'identifier le phénomène, de l'interpréter, d'en débusquer les dimensions ultimes et d'en tirer des conséquences pratiques.

* 3 pages d'illustrations en fin d'article.

Dans cette perspective, nous commencerons par nous intéresser à l'histoire de l'horloge, puis au système symbolique qu'elle met en œuvre. Nous nous interrogerons sur le jeu de communication dans lequel elle est placée, avant d'envisager des perspectives de réinvestissement pastoral et touristique à frais nouveaux. Nous terminerons en montrant que tout cela invite à un décentrement de l'action ecclésiale du souci de sa propre image vers le service de la Parole qui la traverse, pour rejoindre, jour après jour, ceux qui s'arrêtent devant l'horloge.

PARCOURS HISTORIQUE

L'horloge actuelle est l'aboutissement d'une longue histoire, inscrite directement ou de manière détournée dans le monument. Elle a quelque chose de ces textes bibliques porteurs en leur sein d'une série de relectures successives, de réinterprétations diverses, en fonction des temps ou des écoles qui ont contribué à la production du document que nous connaissons aujourd'hui. Un essai d'interprétation se doit donc de tenir compte de ces étapes successives.

« L'horloge a quelque chose de ces textes bibliques porteurs en leur sein d'une série de relectures successives, de réinterprétations diverses »

1e étape

L'horloge des Trois Rois, la première horloge astronomique de la cathédrale, fut construite entre 1352 et 1354. De peu postérieure à l'invention de l'horloge mécanique (fin du XIIIe s.), elle représentait, comme dans toutes les villes qui en ont érigé, un objet de prestige, illustration de la capacité technique, des connaissances scientifiques, de l'éclat artistique et de la richesse de la cité. Adossée à la paroi ouest, elle comportait notamment un calendrier peint, un astrolabe, une statue centrale de la Vierge autour de laquelle les rois mages défilaient et s'inclinaient à midi, un carillon, ainsi qu'un coq qui se dressait et battait des ailes à chaque heure[1]. Cette horloge fonctionna près de 150 ans[2], entourée de légendes et fascinant déjà ceux qui la contemplaient. Ses traces dans l'horloge qui lui succédera, elle sera adossée à la paroi est du transept, sont les suivantes : le concept d'un carrousel d'automates autour d'un personnage central, la réutilisation du carillon et, surtout, celle du coq.

2e étape

Le XVIe s. marque un tournant dans l'histoire du transept. L'horloge des Trois Rois ne fonctionnant plus, on pense d'abord la restaurer. On envisage même en 1533 une transformation déportant l'affichage des données

[1] Cf. Henri BACH, Jean-Pierre RIEB, avec la collaboration de Robert WILHELM, *Les Trois Horloges Astronomiques de la Cathédrale de Strasbourg*, Strasbourg, Ronald Hirlé, 1992, p. 16.

[2] Roger LEHNI, *L'horloge astronomique de la Cathédrale de Strasbourg*, Paris, La Goélette, 1992, p. 7.

astronomiques sur un cadran extérieur au bâtiment encore visible actuellement. Mais les travaux de restauration seraient trop importants et le Magistrat prend une option radicale : on construira une nouvelle horloge qui illustrera l'éclat et la puissance de la ville comme l'Horloge des Trois Rois l'avait fait deux siècles plus tôt.

Mais le contexte a changé. L'humanisme ayant préparé le terrain, Strasbourg, ville libre d'empire, est passée progressivement à la Réforme depuis 1524. En 1529, la célébration de la messe y est interdite ; la cathédrale devient un lieu de culte protestant. Il va de soi que l'horloge illustrera les idées nouvelles en matière de religion partagées par le magistrat et par la majorité des strasbourgeois. L'ouverture en 1538 de la *Schola Argentinensis*, sous l'impulsion de Bucer, attire des érudits en nombre. On dispose des connaissances scientifiques nécessaires ; la ville compte des artisans habiles ainsi que des artistes. C'est donc un projet protestant qui va prendre corps peu à peu autour d'une équipe constituée du mathématicien Chrétien Herlin, du théologien Nicolas Prügner[1] et du médecin Michel Herr, férus d'astronomie, accompagnés de Bernard Nonnenmacher, maître d'œuvre de la cathédrale, qui dirigera les travaux architecturaux. Tous sont acquis au protestantisme.

Le projet est suffisamment avancé en 1547 pour que les travaux commencent. On calcule d'arrache-pied pour figurer les phénomènes astronomiques ; on forge et l'on tourne une partie des mécanismes ; on bâtit la partie basse du buffet. Mais en 1548 l'Intérim d'Augsbourg rend la cathédrale au culte catholique, même si la ville et ses autorités restent protestantes. Les travaux sont arrêtés, car les catholiques refusent de poursuivre ce projet protestant tandis que le Magistrat, lui, n'a aucune raison d'investir dans un lieu de culte catholique. Tout est bloqué jusqu'à ce que, dans le mouvement de la Paix d'Augsbourg (1555), la cathédrale redevienne protestante en 1558. Mais Prügner et Herr sont décédés ; Herlin, trop occupé pour reprendre les travaux, disparaîtra en 1562.

« Mais en 1548 l'Intérim d'Augsbourg rend la cathédrale au culte catholique, même si la ville et ses autorités restent protestantes. Les travaux sont arrêtés, car les catholiques refusent de poursuivre ce projet protestant tandis que le Magistrat, lui, n'a aucune raison d'investir dans un lieu de culte catholique »

Il faudra donc réunir une nouvelle équipe pour mener le projet à terme. C'est le mathématicien d'origine suisse Conrad Dasypodius (1530-1600), élève de Herlin et son successeur à la chaire de mathématiques de la *Schola*, qui en sera l'âme. Ayant hérité des manuscrits de son maître et décidé d'achever le projet, il associera très tôt le peintre suisse Tobias Stimmer (1539-1584)[2] à la

[1] Prügner, ancien prieur des Augustins de Mulhouse, s'était distingué dès 1522 par une série de prédications publiques sur l'Epître aux Romains. Déchu de sa charge par ses supérieurs en 1523 à cause de ses opinions théologiques, il fut aussitôt mandaté et rétribué par le Magistrat de Mulhouse pour y prêcher « le pur Évangile ». C'est probablement à lui que l'on doit l'idée d'une structure de l'horloge construite autour de Romains 6 dans une perspective luthérienne.

[2] Sur sa contribution à la conception de l'horloge et pour un commentaire iconographique fouillé, cf. Paul TANNER, « Die astronomische Uhr im Münster Strassburg », in : *Tobias*

conception du programme iconographique de l'horloge. C'est encore lui qui dénichera deux jeunes horlogers compétents de passage à Strasbourg, les Suisses Isaac et Josias Habrecht ; il convaincra le Magistrat de les mandater pour concevoir les mécanismes complexes et pour les réaliser dans leurs ateliers de Schaffhouse. Le contrat avec les horlogers fut signé le 26 juillet 1571, les mécanismes livrés en 1572 et installés en 1573. Dès 1572, Dasypodius fit également appel à l'appui de David Wolckenstein, musicien et mathématicien, pour le seconder dans son activité de maître d'œuvre, notamment dans le réglage du carillon. L'horloge fut mise en service le 24 juin 1574.

Il faut noter que l'étalement du projet sur une quarantaine d'année et la reprise des éléments réalisés avant 1548 ont eu des conséquences parfois étonnantes. La structure de base du buffet représentait une contrainte dont Stimmer tira habilement parti, notamment parce qu'il pouvait s'inscrire dans le mouvement théologique de Romains 6, imaginé par Prügner, et qu'il sut le déployer magistralement. Par ailleurs, la conception ptoléméenne de l'astrolabe élaboré par Herlin devint rapidement caduque du fait de la publication des travaux de Copernic en 1543, même si ces derniers ne furent pas reçus immédiatement. Pourtant, les calculs avaient représenté une telle somme de travail que Dasypodius décida de le réaliser tel quel, tout en faisant exécuter sur la tourelle des poids une copie exacte d'un portrait de Copernic pour manifester qu'il n'était pas dupe d'une conception de l'univers peut-être dépassée ou, du moins, pour montrer qu'il était informé des dernières hypothèses cosmologiques. Signalons enfin que la réforme grégorienne (1582), appliquée par les catholiques strasbourgeois dès 1583 mais généralisée en ville en 1682 seulement après la prise de la ville par les troupes de Louis XIV[1], portera un coup fatal aux tableaux calculés des éclipses apposés de part et d'autre du calendrier mobile central ainsi qu'aux principes de ce dernier.

« La conception ptoléméenne de l'astrolabe devint rapidement caduque du fait de la publication des travaux de Copernic en 1543 »

Cristallisation des savoirs de la Renaissance, l'horloge rythmera l'heure de Strasbourg jusqu'en 1788. Plus que l'usure des mécanismes forgés ou des faiblesses de conception, c'est un entretien insuffisant qui entraînera le désaccouplement successif des divers mécanismes d'avec le moteur de l'horloge au cours du XVIIIe s. Elle restera désormais ce témoin muet des brillantes connaissances du passé qu'aucun horloger au monde ne saurait ressusciter, comme le disait le suisse de la cathédrale aux visiteurs de passage à la fin du siècle.

Stimmer 1539-1584. Spätrenaissance am Oberrhein. Austellung im Kunstmuseum Basel, 23. September - 9. Dezember 1984, Basel, Kunstmuseum, 1984, p. 97-109.

[1] La ville capitule le 30 septembre 1681 et se place sous la protection du roi. L'essentiel des institutions de la ville est sauvegardé et le libre exercice de la religion garanti, mais le roi exige la restitution de la cathédrale aux catholiques. Quant au calendrier grégorien, il s'impose par souci d'unification avec le reste du Royaume.

3e étape

C'est le milieu du XIXe s. qui constitue la troisième étape décisive pour l'horloge. Le 29 mai 1838, Jean-Baptiste Schwilgué (1776-1856) fut mandaté pour la restaurer. Il réalisait alors son rêve d'enfant et atteignit le but qu'il avait assigné à son existence en consacrant toute son énergie à acquérir les connaissances mathématiques, astronomiques et mécaniques nécessaires à réaliser « un monument aussi remarquable pour notre époque tellement avancée dans les sciences et les arts mécaniques que l'a été pour le XVIe s. l'horloge de Dasypodius et des frères Habrecht »[1]. Après avoir construit des modèles et envisagé diverses hypothèses au cours de nombreuses études préalables, allant de la restauration simple à la reconstruction d'une nouvelle horloge vitrée dont on aurait pu admirer tous les mécanismes, il se contenta finalement de renouveler les mouvements d'horlogerie, de remplacer certains automates et de construire des calculateurs mécaniques pour le comput ecclésiastique comme pour les équations solaires et lunaires qui pilotent le planétaire héliocentré. La préférence de la ville pour cette option moins coûteuse avait été décisive ; c'est grâce à elle que nous avons conservé le corps de l'horloge de Dasypodius, sa conception générale et les œuvres de Stimmer. Et le génie mécanique de Schwilgué nous vaut de disposer à Strasbourg d'un fantastique calculateur mécanique du XIXe s. enchâssé dans un chef-d'œuvre du XVIe s., qu'il anime non sans en avoir toutefois modifié la symbolique comme nous allons le voir.

« Du temps et de la vie dans le temps, semble dire l'horloge, on ne saurait parler de manière neutre : il faut en indiquer les dimensions ultimes »

PARCOURS SYMBOLIQUE

Dans chacune des horloges, les indications temporelles, astronomiques et théologiques ont toujours été conjointes. Cela transparaît déjà dans la conception des calendriers situés sur le disque central : indiquant le saint du jour, la date et la lettre dominicale qui permet d'identifier le jour de la semaine selon la date, ils doivent aussi permettre de déterminer les fêtes mobiles. Mais cette imbrication est encore plus manifeste dans les rapports qui s'établissent entre le fonctionnement chronométrique de l'horloge et le cadre fourni aux indications temporelles par les peintures, les sculptures et les automates. Du temps et de la vie dans le temps, semble dire l'horloge, on ne saurait parler de manière neutre : il faut en indiquer les dimensions ultimes.

Les commentateurs sont attentifs à la symbolique des automates et, souvent, à celles des peintures de Stimmer. Toutefois à part Paul Tanner, qui s'intéresse à l'œuvre de Stimmer avant de s'intéresser à son support[2], aucun des modernes, à ma connaissance[3], ne met en évidence la connexion nécessaire

---

[1] Jean-Baptiste SCHWILGUE, cité par Henri BACH, *op. cit.*, p. 115.

[2] Paul TANNER, *op. cit.*, p. 99-102.

[3] Je n'ai pas eu en main Günther ŒSTMANN, *Die astronomische Uhr des Strassburger Münster. Funktion und Bedeutung eines Kosmos-Modells im 16. Jahrhundert*, GNT-Verlag,

entre les éléments statiques et les éléments dynamiques de l'horloge, ou encore l'influence de la Réforme sur sa signification théologique. Cela résulte probablement du fait que ces commentateurs sont avant tout issus des milieux de l'astronomie, des mathématiques ou de l'horlogerie[1]. Essayons de mieux saisir ces interactions symboliques.

Une approche diachronique permet de saisir la spécificité de chacune des époques de l'horloge. Pour la clarté du propos, nous prendrons comme référence une gravure de 1575[2].

Le premier déplacement notable concerne le carrousel central. Si, au XIVe s., il était centré sur la Vierge autour de laquelle défilaient les mages, c'est le rapport entre l'homme, le Christ et la mort qui est au cœur de l'horloge de Dasypodius. Mécaniquement, cela se traduit par l'apparition des automates des âges de la vie au-dessus desquels, dans la partie supérieure de l'horloge, le Christ et la mort se font face. Une fois le quart frappé, le Christ avance puis recule lentement : il accompagne chaque instant de l'existence. À l'heure pleine, la mort s'avance et sonne les coups sur une cloche. Le Christ avance ensuite pour la repousser, puis reprend sa place initiale. La mort n'a pas le dernier mot ; même elle ne saurait nous séparer de l'amour du Christ. Au XIXe s., Schwilgué modifie cette symbolique. Le rapport à la mort est plus direct, peut-être plus émotif. Les âges de la vie frappent les quarts sur une cloche tenue par la mort descendue à leur niveau et autour de laquelle ils défilent désormais. À l'étage supérieur, c'est le Christ qui est au centre, et les apôtres tournent autour de lui. La cathédrale est catholique, Schwilgué aussi ; peut-être faut-il voir là une mise à distance du Christ par le biais de la médiatisation des apôtres. Le Christ est moins celui qui affronte directement la mort pour en délivrer le croyant que celui qui confie à ses hérauts, à la hiérarchie de l'Église, une parole sur les rapports de l'homme à la temporalité.

« Le Christ est moins celui qui affronte directement la mort pour en délivrer le croyant que celui qui confie à ses hérauts, à la hiérarchie de l'Église, une parole sur les rapports de l'homme à la temporalité »

Le deuxième déplacement majeur survient cette fois-ci entre l'horloge du XIXe s. et les deux premières. Couronnant l'horloge des Trois Rois, réutilisé par Dasypodius qui l'avait placé au sommet de la tourelle des poids, sur la gauche de la nouvelle horloge, le premier coq[3] chantait à chaque heure de la journée.

Diepholz, 2000² (1992). Les recensions de cet ouvrage lui sont très favorables et signalent l'intérêt de l'auteur pour l'arrière-plan astrologique de la symbolique de l'horloge plus, semble-t-il, que pour ses références théologiques.

[1] Typiquement : Alfred UNGERER, *L'horloge astronomique de la Cathédrale de Strasbourg*, Paris, Société astronomique de France, 1922. La page de garde précise : « Alfred UNGERER. / *Fabricant d'horloges à* Strasbourg / Successeur de Schwilgué / avec la collaboration de MM. A. Danjon et G. Rougier / Astronomes à l'Observatoire de Strasbourg ».

[2] Il s'agit d'une gravure de Tobias Stimmer, illustrant Nicodemus Frischlin, *Carmen de Astronomico Horologio Argentoratensi*, Argentorati, excudebat Nicolaus Wyriot, MDLXXV.

[3] Ce coq du XIVe s., l'un des plus anciens automates conservés au monde, est toujours visible à Strasbourg au Palais Rohan, ainsi que d'autres éléments de l'horloge de Dasypodius.

Il évoquait avant tout l'animal qui éveille l'être humain et le convoque au travail, mais il appelait aussi à l'émerveillement devant l'habileté des hommes capables de produire un tel prodige de mécanique. Le coq par lequel Schwilgué le remplace chante trois fois à midi lors du passage du quatrième, du huitième et du douzième apôtre et se tait le reste du temps. La connexion symbolique s'établit désormais avec le reniement de Pierre et semble aller dans le sens d'une lecture critique du discours de l'Église : même le plus zélé de ses serviteurs est susceptible de trahir. Pourtant, le fonctionnement des automates engage à dépasser cette interprétation trop restreinte. Le dernier mot n'appartient pas au coq, en effet, mais bien au Christ, désormais seul face à l'assemblée après le passage du dernier apôtre et le troisième cri du coq. Il la bénit alors d'un signe de croix et manifeste que, au-delà la faillibilité toujours possible des témoins, le témoignage, lui, reste vrai. Une chose est claire en tout cas. Alors que dans le contexte des polémiques confessionnelles du XVIe s., l'Église n'apparaissait que de manière discrète comme la femme d'Apocalypse 12 préservant l'enfant du souffle du dragon, Schwilgué souligne sa dimension médiatrice au travers de la figure des apôtres.

Avant d'examiner les rapports entre les éléments statiques et les éléments dynamiques, signalons encore un déplacement. Jusqu'alors, il fallait calculer périodiquement à la main les données des éclipses et certains éléments du calendrier, puis les peindre sur des panneaux. Ce sont désormais les *Equations solaires et lunaires* et le *Comput ecclésiastique*, deux calculateurs mécaniques, qui prennent le relais chaque 31 décembre. Le *Comput* indique entre autres, confession oblige, l'indiction romaine, une variante utilisée dans la datation des bulles pontificales.

« Le dernier mot n'appartient pas au coq, en effet, mais bien au Christ, désormais seul face à l'assemblée après le passage du dernier apôtre et le troisième cri du coq »

Le rapport de l'homme à la temporalité ne se conçoit, pour Dasypodius et Stimmer, que lorsque la représentation du flux temporel et des mouvements des astres est rapportée à une mise en perspective théologique. Ce sont principalement six panneaux peints sur le buffet de l'horloge, associés à des textes bibliques, qui vont assurer cette fonction.

Le premier ensemble référent est constitué de deux panneaux de même taille situés aux extrémités de la partie supérieure du buffet : la Création (A) et le Christ en gloire (B)[1]. L'écoulement du temps figuré par les divers mécanismes de tour centrale de l'horloge se déploie ainsi dans un espace encadré des manifestations de la puissance de Dieu et de la gloire du Christ. Mais cette illustration de la puissance ne fait pas l'impasse sur les ambiguïtés de la condition humaine, elle constate aussi la présence d'une dimension obscure au cœur de la réalité. D'un côté, le couple de lapins fait pendant à l'oiseau isolé de la gauche du panneau A ; ce dédoublement, cette sexualisation

[1] Cf. Fig. 1 en fin d'article. Les textes bibliques correspondants, peints au-dessus des panneaux, sont Genèse 1,2 et Psaume 68,19.

de l'animal, reprend une évocation du péché courante à l'époque. De l'autre côté, le panneau B relit le Psaume 68 dans une perspective influencée par Ezéchiel[1] et par l'Apocalypse, plus que par Ephésiens 4,8 : c'est une figure du mal maîtrisé et de la mort enchaînée que nous avons là. Entendons-nous bien. Dasypodius et Stimmer ne conçoivent pas une simple progression linéaire de la création vers la fin des temps ; ils affirment que l'être dans le temps, qui débouche sur la rencontre de la mort repoussée par le Christ (axe mécanique vertical de l'horloge), ne se saisit vraiment que dans son rapport au temps primordial (axe pictural horizontal) qui ne prolonge pas le temps chronologique mais qui le surplombe.

Le deuxième ensemble référent est constitué de deux panneaux (C et D) de même taille situés sous les précédents, de part et d'autre du carrousel des chars marquant les jours de la semaine. Leurs thématiques sont celles de la résurrection et du jugement, interprétés dans une perspective particulière en fonction d'un double jeu de renvois aux textes bibliques retenus[2], d'une part, et aux panneaux correspondants du premier ensemble, d'autre part. Le choix des citations d'Ésaïe inscrit la résurrection dans le cadre d'une nouvelle création ; elle devient ainsi réponse à la proximité menaçante du péché, inscrite au cœur de la création dans le panneau A, mais aussi promesse de son dépassement, traduite par la tension des corps vers la lumière. En ce qui concerne le jugement, la perspective du panneau D est très originale. Il renvoie à la figure du Christ en gloire qui tient enchaînés le mal et la mort (B), et il invite l'individu à en tirer les conséquences dans sa propre existence. Articulé autour de la figure centrale de la mort qui saisira le croyant comme l'incroyant, il renvoie chacun à sa vie quotidienne. L'alternative est tranchée : comme l'indiquent les citations de Matthieu 25, il n'y a que deux sanctions possibles et, partant, seulement deux attitudes fondamentales. Le passant qui s'arrête devant l'horloge affrontera-t-il donc son dernier instant en s'étant appuyé paisiblement chaque jour sur les trois figures féminines de la foi, de l'amour et de l'espérance ? Il aurait ainsi témoigné de sa liberté. Ou aura-t-il cédé quotidiennement aux charmes de Dame Monde, allégorie de toutes les tentations ? Il n'aurait alors jamais été que le captif du démon qui, déjà, saisit son bras droit. « Venez, les bénis de mon Père ; disparaissez, maudits ! » Mais le passant sait désormais que son comportement est décisif et que, à chaque heure rythmée pour lui par l'horloge, la promesse de la résurrection l'appelle malgré tout à la liberté dans ce monde où rôde encore le mal.

« Le passant qui s'arrête devant l'horloge affrontera-t-il donc son dernier instant en s'étant appuyé paisiblement chaque jour sur les trois figures féminines de la foi, de l'amour et de l'espérance ? »

---

[1] Sur la droite du panneau, le prophète Ezéchiel fait pendant à David, le Psalmiste. Les éléments de la figure centrale du Christ juge, avec les roues, les animaux et les vieillards, se retrouvent dans un recueil de bois gravés : Thobias STIMMER, *Neue Künstliche Figuren Biblischer Historien*, Basel, Thomas Gwarin, 1576.

[2] Deux versets pour chaque panneau : Esaïe 26,19 et 65,17 pour la résurrection, Matthieu 25, 34a et 41a pour le jugement. De plus, les figures du panneau D complexifient le jeu intertextuel en renvoyant aussi à I Corinthiens 13.

Mais comment gouverner sa vie ? C'est la question fondamentale qui est au cœur du troisième ensemble référent situé au centre de l'horloge, de part et d'autre du cadran de l'heure. Il s'agit de deux panneaux (E et F) presque symétriques assurant le commentaire de Romains 6,23 : « le salaire du péché, c'est la mort ; le don de Dieu, c'est la vie éternelle par le Christ. » Six éléments se répondent deux à deux comme pour rappeler que l'existence humaine n'est jamais neutre ; elle n'est que dans l'appartenance à la puissance qui la régit, celle de la chair ou celle de l'Esprit. Deux femmes allongées, donc, le regard fixé vers le passant qui serait arrêté juste en face de l'axe de l'horloge. Elles sont l'objet de toute l'attention de la puissance qui les inspire, mais qui les inspire dans un mouvement différent. Au péché qui rampe sur la femme de gauche, pour lui offrir le fruit défendu, s'oppose la colombe, **à distance** de celle de droite, qui baigne pour elle les tables de la loi dans la lumière de l'Esprit. Puis vient le livre, les Ecritures. Dans le mouvement du panneau E, elles sont fermées d'un pied dédaigneux alors qu'elle sont en main, ouvertes, sur le panneau de droite. Quant à la coupe, le même objet, elle est susceptible de devenir coupe de malédiction dont on s'enivre dans un isolement satisfait ou coupe eucharistique qui insère dans la communauté des croyants. Enfin, structuralement, la figure de la mort (crâne dans le coin supérieur gauche de E) semble ne pas avoir de correspondant à droite ; en fait, ce creux figuratif renvoie à l'ensemble du panneau, tout entier image du don de Dieu et illustration de la vie éternelle qui se pratique **déjà** lorsque l'on mène son existence comme la femme de droite.

« Au cœur de cette *Bildpredigt*, le seul regard qui sort de l'horloge pour venir à la rencontre du spectateur, celui des deux femmes, somme le passant de se situer »

Au cœur de cette *Bildpredigt*, le seul regard qui sort de l'horloge pour venir à la rencontre du spectateur, celui des deux femmes, somme le passant de se situer. Dans l'existence confrontée au temps, figurée par le jeu des mécanismes qui s'élèvent du calendrier vers le combat victorieux du Christ contre la mort, en passant par le carrousel des jours de la semaine puis par le défilé des âges de la vie, il n'y a en fait que deux attitudes possibles. Mais une seule résulte du don de Dieu et mène à la vie : la lecture des Ecritures et la participation au sacrement, dans le mouvement initié par l'Esprit qui illumine la loi. Le génie de Dasypodius et de Stimmer réside dans cet entrecroisement de l'axe vertical avec les axes horizontaux. Le premier situe l'individu dans le temps et le confronte à son destin inéluctable ; les autres l'insèrent dans la collectivité humaine et l'appellent à faire de son destin une trajectoire illuminée par la Parole qui jaillit de la lecture de la Bible. C'est ainsi que la promesse de la résurrection devient concrète. C'est ainsi que la sanction du jugement ne sera pas « Disparaissez, maudits ! », mais bien : « Venez, les bénis de mon Père ; recevez le royaume qui a été préparé pour vous. » Nous sommes ici au cœur de la Réforme[1].

[1] Rappelons qu'à Strasbourg la Réformation et les rapports « interconfessionnels » ont été très ouverts, presque consensuels au début du moins. Le programme de l'horloge en est une

UNE COMMUNICATION BROUILLEE

Nous venons de survoler l'histoire et la symbolique de l'horloge. Or, celle-ci se trouve insérée aujourd'hui dans un jeu de communication particulier. Comment peut-on le caractériser ? Et quels en sont les protagonistes ?

Au pied de l'horloge, nous trouvons essentiellement des curieux, passants isolés au fil de la journée ou touristes agglutinés à l'heure de midi[1]. Les acteurs principaux sont placés dans l'atmosphère sonore légèrement assourdie et chargée de réverbération d'une cathédrale gothique. Sur le fond du brouhaha plus ou moins intense des touristes se font entendre deux discours : le commentaire trilingue enregistré, crachoté par de mauvais haut-parleurs, puis le descriptif du fonctionnement énoncé de vive voix par le suisse de la cathédrale.

Le commentaire enregistré donne quelques indications très sommaires sur l'histoire de l'horloge, en insistant sur le génie de Schwilgué, puis il détaille de manière anticipée le spectacle que les automates offriront. Mais il prétend faire plus que cela. Il englobe l'assemblée dans un « nous » rappelant que, « en finale, le Christ **nous** bénira tous ». Il cherche ainsi à transformer les spectateurs en bénéficiaires de la bénédiction puis à les placer dans le cadre d'une réflexion assez générale sur le sens de la vie, comme le laissent entendre ses dernières phrases : « (...) inlassablement le temps passe ; il emporte les gens. Mais tous les jours, à midi, le Christ indiquera qu'il a élevé l'humanité à un plan supérieur, qu'il lui a ouvert les portes de l'infini, que la vie éphémère n'est donc pas absurde ». Il oriente donc les touristes vers une lecture symbolique des mécanismes du XIXe s., mais il ne dit rien ni de l'arrière-plan confessionnel du XVIe s. ni de l'interpellation qui jaillit de la confrontation entre les mécanismes et le programme iconographique de l'horloge, autrement incisive que cette espèce de spiritualité molle bien que sympathique.

« Pendant ce temps, le suisse veille à l'ordre dans le transept, canalise l'arrivée des touristes, les entasse presque et les met en garde contre les pickpockets. À l'heure dite, le silence se fait »

Pendant ce temps, le suisse veille à l'ordre dans le transept, canalise l'arrivée des touristes, les entasse presque et les met en garde contre les pickpockets. À l'heure dite, le silence se fait. La voix du suisse prend alors le relais du commentateur enregistré. Il ne fait rien d'autre que d'énoncer un texte, rédigé par « un professeur », qui attire l'attention sur les mécanismes au moment de leur activation. L'assistance est interpellée à la deuxième personne du pluriel, parfois à l'impératif, sauf au moment de la bénédiction où la phrase prend un tour impersonnel : « Le Seigneur bénit une dernière fois la foule ». Sur ce point, il est moins performatif que le commentateur : il est plus facile de se fondre dans la tonalité descriptive de cette formule que d'échapper au

illustration : il ne comporte aucune trace de polémique anti-catholique, mais se centre sur le discours positif que les protestants ont à tenir.

[1] En fait midi et demi de l'heure légale (généralisée en France en 1891), car l'horloge est calée sur l'heure solaire de Strasbourg. Un ripage manuel de 60 minutes est effectué lors du passage à l'heure d'été ou à l'heure d'hiver.

« nous » inclusif du commentaire enregistré. Pourtant le ton très liturgique utilisé semble indiquer que le suisse voudrait bien placer ses auditeurs dans le cadre d'une sorte de célébration chrétienne du temps ; mais il s'agit d'une célébration qui n'ose pas s'affirmer jusqu'au bout et qui manque de cette force interpellatrice qui permettrait à l'assistance d'engager une réelle réflexion sur son être dans le temps.

Il existe encore un troisième commentaire sur l'horloge, beaucoup plus développé, mais qui ne fonctionne pas *in situ* : il s'agit d'un vidéogramme[1] d'une trentaine de minutes assez bien fait. Adapté d'un texte de Roger Lehni[2], il fournit des indications historiques assez détaillées mais parfois approximatives, et caractérise le message de l'horloge comme « (...) une méditation sur le temps qui passe, inexorable ». L'horloge est « une œuvre d'art totale, un monument unique élevé par nos ancêtres. Aujourd'hui, comme hier, l'homme demeure fasciné par l'immensité du cosmos et la course des heures vers l'infini ». Mais l'idée que le cosmos puisse être pensé comme une création et la perspective d'un temps où l'individu serait appelé à gouverner sa vie à la lumière de l'Évangile, dans la perspective de l'horloge, font ici aussi cruellement défaut.

« On pourrait également débusquer derrière leur conduite une obscure interrogation sur leur être dans le temps et, pourquoi pas, sur leur être devant Dieu »

PROSPECTIVE

On le voit, tout cela est insuffisant, partiel et inadapté tant à la complexité du message de l'horloge qu'à la considération due aux touristes.

Bien sûr, on ne peut pas exclure qu'il y ait dans leur attitude récurrente une part de cette avidité consumériste qui est prête à faire preuve de la patience indispensable pour épingler un site de plus à son tableau de chasse. On pourrait aussi dénoncer une fixation sur le seul aspect mécanique ou technologique de la part de spectateurs dépourvus de culture historique, artistique et, plus encore, biblique. Mais on pourrait également débusquer derrière leur conduite une obscure interrogation sur leur être dans le temps et, pourquoi pas, sur leur être devant Dieu. Certes, les uns et les autres en ont une conscience très différenciée, maladroite pour certains, plus claire pour d'autres. Assurément, leur maîtrise des codes culturels sur lesquels joue l'horloge est probablement insuffisante. Pourtant ils sont là, attentifs, ouverts, presque disponibles. Et si l'on conçoit l'horloge comme une sorte de prédication mécanique, devenue incompréhensible à cause du décalage culturel mais porteuse d'une Parole forte, n'aurions-nous pas comme tâche de la rendre accessible à nouveau ?

---

[1] *L'horloge astronomique de la cathédrale de Strasbourg*, Primdias – La Goélette, Paris 1992.

[2] Lehni a rédigé le petit fascicule déjà mentionné plus haut, en vente à côté de l'horloge. Il est vraisemblablement aussi l'auteur du commentaire enregistré et le mystérieux « professeur » dont parle le suisse, mais ce point reste à vérifier.

La question n'est pas nouvelle. Au XIXe s., Schwilgué indiquait que les dimensions du temps et du mouvement, présentes au cœur de l'horloge en plus des peintures et des sculptures, la rendaient « bien moins intelligible que les autres objets d'art » : il fallait donc l'expliquer. Dasypodius, déjà, avait jugé nécessaire de publier en allemand un commentaire de l'horloge dès 1578[1]. Mais les moyens techniques actuels et le dialogue œcuménique permettent de la reprendre de manière renouvelée. Il y a notamment trois aspects de l'accueil des touristes qui méritent d'être examinés.

- Le premier touche la fonction du suisse et les paroles qu'il adresse aux visiteurs. À peu de frais, au prix de quelques inflexions de son texte, on pourrait imaginer de renforcer la dimension interpellatrice finale de son intervention. Une voix vive rappellerait à l'assemblée que l'horloge est promesse mais aussi question adressée à chacun de ses membres. L'attente du défilé des automates ne serait donc pas du temps perdu ; pour qui a des oreilles pour entendre, elle pourrait bien constituer un premier pas vers la transformation de son rapport au temps. Dépendant essentiellement des autorités de la cathédrale, cette mesure est applicable immédiatement et sans frais.
- Le deuxième aspect intéresse au plus haut point la théologie pratique, puisqu'il concerne aussi les communautés chrétiennes de la ville et qu'il comporte une dimension œcuménique. Disons-le tout net : si l'horloge s'est développée, tant au XVIe s. qu'au XIXe s., dans des environnements marqués confessionnellement, il n'y a rien en elle qui relève de la polémique confessionnelle ou qui ne serait pas recevable pour l'une des communautés. Son discours et sa symbolique sont positifs, affirmatifs, et l'on pourrait imaginer que les Églises strasbourgeoises utilisent l'horloge dans un projet œcuménique de pastorale du tourisme. On reprendrait en commun un élément marquant de l'histoire de la ville ; on assurerait le relais et l'on poursuivrait le déploiement du message de l'horloge aujourd'hui parce qu'il reste porteur de quelque chose d'essentiel, de profondément évangélique, tournant autour de la manière de concevoir l'existence dans le temps et devant Dieu. De plus, on empoignerait ainsi la question de la présence de ces touristes qui ne seraient pas seulement perçus comme des acheteurs potentiels ou des gêneurs occasionnels dans la cathédrale mais bien comme les partenaires d'un dialogue existentiel. On bénéficierait du décalage historique, qui rend peut-être la Parole de l'horloge moins menaçante qu'une interpellation immédiate, mais aussi de l'intérêt de nos contemporains pour le passé, qu'ils sont souvent prêts à faire l'effort de découvrir pour autant qu'on les accompagne et qu'on les guide dans cette démarche. Cela implique plusieurs choses. D'abord,

« L'objectif serait de faire retentir la Parole de l'Évangile, telle qu'elle est mise en scène ici, dans un contexte nouveau »

[1] Conrad DASYPODIUS, *Wahrhafftige Auslegung des Astronomischen* Uhrwercks zu Strassburg, beschrieben durch M. Cunradum Dasypodium, des solches *Astronomische Uhrwerck anfenglich erfunden, und angeben*, Strasbourg, 1578.

il faut reconnaître une certaine disponibilité et une certaine ouverture d'esprit à ces touristes, ce qui ne semble pas aller forcément de soi dans l'Église. Ensuite, il faudrait poser les grandes lignes du projet et entreprendre une démarche commune de formation, de **lecture** théologique de l'horloge. Cela reviendrait à bâtir une partie du dialogue œcuménique autour d'un objet qui a accompagné l'histoire de chacune des communautés mais à le faire dans une perspective missionnaire et concrète, puisque l'objectif serait de faire retentir la Parole de l'Évangile, telle qu'elle est mise en scène ici, dans un contexte nouveau. Puis on pourrait imaginer de constituer une équipe de bénévoles des deux confessions, des retraités par exemple, qui seraient d'accord de se former et de consacrer une partie de leur temps à l'accompagnement des touristes. On créerait ainsi une offre gratuite de dialogue, d'accompagnement individualisé, personnalisé, que l'on présenterait au stand d'accueil de la cathédrale, à l'Office du Tourisme, ou encore directement en abordant les gens au pied de l'horloge : « Excusez-moi... Je vois que vous admirez notre horloge. Vous souhaiteriez peut-être en savoir un peu plus à son sujet ? » Et, plus souvent qu'on ne l'imagine, l'horloge qui rythme le temps deviendrait l'horloge qui donne le temps d'une relation, qui fournit l'occasion d'un échange sur ce qui peut faire l'essentiel d'une existence. À son pied, l'on se serait rencontré et l'on se serait parlé ; peut-être même l'horloge redeviendrait-elle pour certains cette Parole qui manifeste, qui dévoile l'angoisse profonde de notre époque et qui lui oppose l'assurance paisible d'une promesse. Ce serait une belle façon de racheter le temps !

« Peut-être même l'horloge redeviendrait-elle pour certains cette Parole qui manifeste, qui dévoile l'angoisse profonde de notre époque »

- Terminons par le dispositif explicatif mis en place autour de l'horloge ; il appelle plusieurs types de mesures. Pour la visite habituelle de midi, l'installation sonore doit être renouvelée et les commentaires enregistrés mis à jour ; tout en restant brefs, ils devraient mieux mettre en évidence la dimension significative et interpellatrice du message de l'horloge dans sa profondeur diachronique. Les touristes ne seraient plus confrontés seulement à un objet technique et à une réflexion symbolique assez vague sur l'éphémère de la vie ; ils devraient entendre plus clairement le message que les constructeurs de l'horloge ont voulu transmettre à leur époque. Ce dispositif pourrait être complété d'un système de projecteurs permettant de mettre en évidence tel panneau ou tel mécanisme commenté. À l'ère du multimédia, il ne faut pas oublier les vertus du simple son et lumière. Mais il faut aller plus loin. Pour offrir un meilleur accès à l'histoire et à la symbolique de l'horloge, on pourrait mettre à disposition du public tout au long de la journée un système d'audio-guides. Bien conçu, ce procédé permet à chacun une découverte du monument individualisée et adaptée à son degré d'intérêt. Le temps de commentaire peut être beaucoup plus long que celui de la visite de midi, et les technologies numériques autorisent des « effets de zoom » : le même appareil peut fournir une information de base ou une information plus approfondie à celui qui le souhaite. Pour

renforcer l'attractivité du procédé, il serait judicieux de réfléchir à une mise en forme partiellement narrative de ces informations[1]. Ce troisième aspect relève prioritairement de la gestion culturelle et touristique du monument, bien sûr. Mais l'impulsion aboutissant à la mise en œuvre de ces mesures pourrait être donnée par les Églises strasbourgeoises ; on reconstruirait ainsi autour d'un objectif culturel, et en vue d'un tourisme de qualité, une version différente de la collaboration entre le Magistrat et l'Église, susceptible de s'ouvrir aussi à d'autres partenaires. Après tout, cela a déjà porté des fruits plus d'une fois dans l'histoire de la cathédrale.

OU IL EST QUESTION D'AUDACE, DE VISIBILITE ET DES DESTINATAIRES DE LA PAROLE

Oser des projets : les Églises au risque de la visibilité ? Quel enseignement tirer de ce que nous avons examiné à Strasbourg, mais que l'on pourrait étendre à bien d'autres lieux et à bien d'autres objets que l'horloge astronomique ? Je ne ferai que trois brèves remarques.

« Nous pourrions nous rappeler que des partenariats peut-être inattendus rendent parfois l'impossible possible »

Premièrement, le projet qui a pris corps à Strasbourg au fil des siècles était ambitieux. Il a su conjoindre des intérêts aussi divers que ceux du Magistrat, de l'Église, des scientifiques, des artistes ou des milieux financiers, et les résultats sont à la hauteur de leur audace. Nous pourrions nous rappeler que des partenariats peut-être inattendus rendent parfois l'impossible possible. Sans viser toujours aussi haut, nous ne devrions pas renoncer si souvent à des projets d'envergure, qui aient du souffle et qui osent proclamer, sous une forme ou sous une autre, une parole forte. Les Églises ont mieux à offrir que des produits miteux sur du papier recyclé.

Ensuite, si l'horloge fait preuve d'une visibilité incontestable, il n'en va pas de même de l'Église. On peut même dire qu'à Strasbourg l'Église a décidé de s'effacer devant la force de la Parole qu'elle choisissait de proclamer d'une manière aussi originale. À trop rêver de visibilité, à céder si facilement aujourd'hui aux principes du *marketing* ou aux prétendues vertus de l'organisation d'entreprise, nous risquons d'étouffer cette parole qui nous anime. Même si cela ne paye pas, les Églises ont mieux à faire que de succomber aux charmes insidieux de l'image de marque.

Enfin, si à Strasbourg la foule s'assemble pour admirer l'horloge, je ne suis pas certain que l'Église porte en retour sur cette foule un regard habité d'une attention comparable. C'est que la foule vient pour faire du tourisme alors qu'on la préférerait à la messe ou au culte. C'est qu'elle vient troubler le calme

[1] Je signale en passant que la mise en place de dispositifs narratifs à propos de l'horloge dans le cadre de cultes en Suisse romande, de conférences ou encore lors de diverses activités d'aumônerie en milieu militaire ou scolaire, a chaque fois suscité un intérêt et une ouverture remarquables sur des questions essentielles.

de ce que nous souhaiterions n'être qu'un espace de recueillement. C'est qu'elle vient troubler nos convictions les plus fortes par son apparente indifférence aux catégories habituelles de notre témoignage. Mais savons-nous identifier derrière ces attitudes qui nous agacent l'anxiété profonde de ceux qui sont comme des brebis sans berger ? Savons-nous saisir là où elle se présente l'occasion de dévoiler la dimension ultime d'un comportement qui semble banal ? En des lieux toujours inattendus, les Églises ont plus à offrir qu'elles ne l'imaginent : elles ont bien assez. Encore faut-il croire que les cinq pains et les deux poissons, bénis par le Christ, nourriront la foule et qu'il y aura des restes.

« En des lieux toujours inattendus, les Églises ont plus à offrir qu'elles ne l'imaginent : elles ont bien assez »

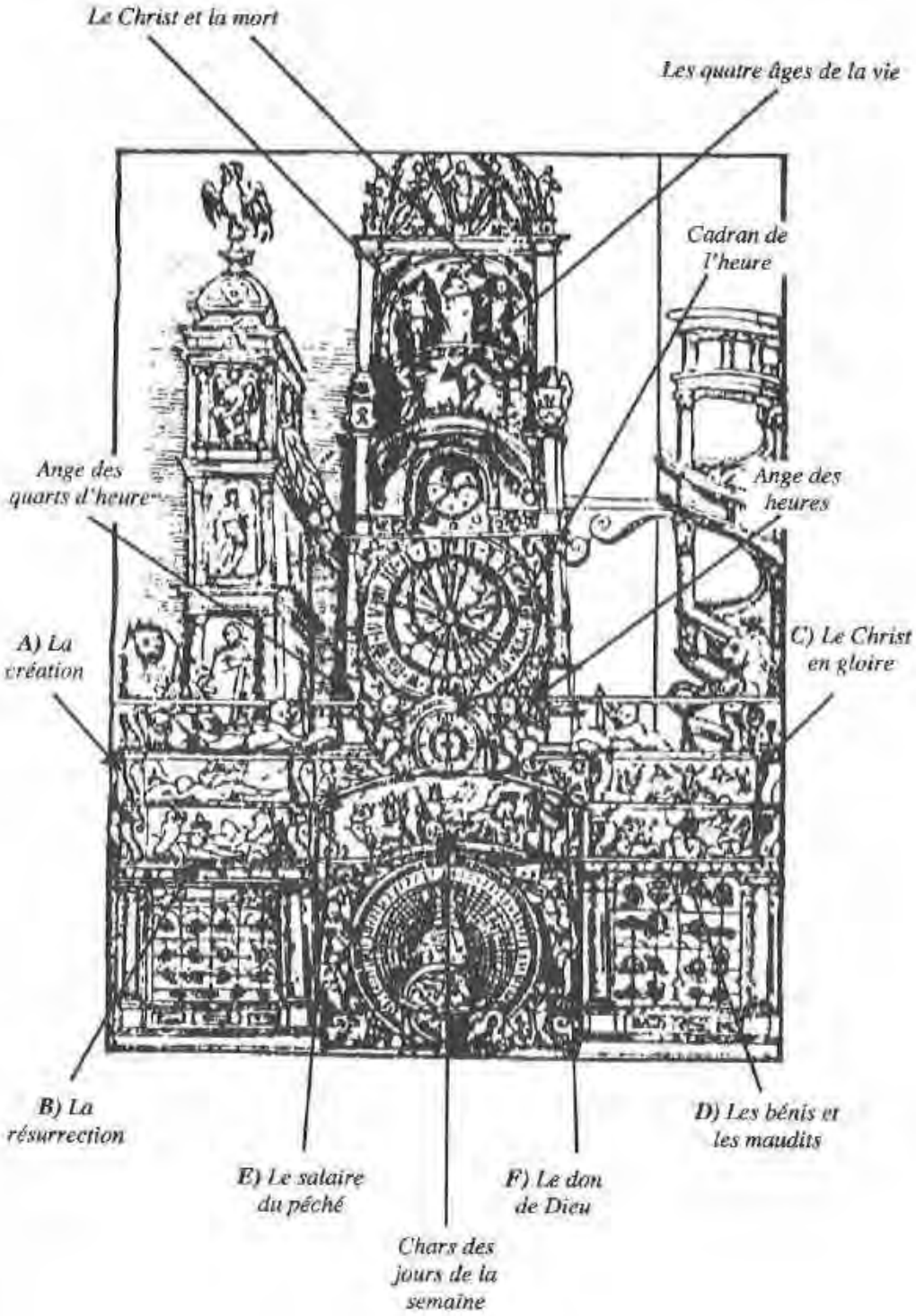


Figure 1 : L'horloge de Dasypodius

A

B

Figure 2 : Panneaux de la Création *et du* Christ en gloire

C

D

Figure 3 : Panneaux de la Résurrection, *des* Bénis et des maudits

E

F

Figure 4 : Panneaux du Salaire du péché *et du* Don de Dieu

DES SYMBOLES RELIGIEUX A NOTRE TABLE*

Joël WILDI
Pasteur, Église protestante de Genève.

1. INTRODUCTION

Depuis une bonne quinzaine d'années que je collectionne des étiquettes de vin, j'y ai découvert la présence d'images religieuses, ce qui m'a amené à réfléchir à l'utilisation des symboles religieux, par un média que l'on retrouve sur presque toutes les tables de fête et beaucoup de tables ordinaires.

« Dans les limites climatiques géographiques de la culture de la vigne, c'est essentiellement dans les terres de "judéo-chrétienté" que se plante la vigne et se boit le vin »

L'étiquette sert avant tout à identifier le produit et à le faire vendre ; et à ce titre elle joue volontiers sur des critères d'esthétique et de valeurs reconnues. Elle doit faire valoir le produit et pousser à sa consommation. Dans les limites climatiques géographiques de la culture de la vigne, c'est essentiellement dans les terres de « judéo-chrétienté » que se plante la vigne et se boit le vin[1]. Le judaïsme en permet la consommation. On connaît des étiquettes portant le label de la kashrout. L'islam en interdit la consommation.

Nous reconnaissons différentes utilisations des images et symboles religieux ; nous citerons en exemple :

- des images largement reconnues comme les églises (plus d'un millier dans ma collection), les hommes et femmes d'Église (plus de 300 dans mes classeurs), avec leurs demeures ;
- quelques grands thèmes de l'histoire biblique, connus et rebattus, traités souvent sur un mode humoristique, mais pas nécessairement ;
- quelques thèmes de foi ou d'éthique, souvent malmenés aux yeux d'un croyant ;

---

* 4 pages d'illustrations en fin d'article.

[1] Historiquement, la vigne fut plantée sur le pourtour méditerranéen bien avant le christianisme. Jusqu'à la seconde moitié du XIXe s., les étiquettes étaient très dépouillées. Elles ne donnaient le plus souvent que le nom du cépage ou de la région de production. Le vin était transporté en fûts et mis en carafe au moment de le servir.

- des symboles, qui dépassent le christianisme ou que celui-ci s'est approprié. Ils ne se donnent pas toujours à voir clairement ; ils s'appuient sur un fond anthropologique de signification(s) connue(s) qui ne nous appartient pas ; avec eux peut se poser le problème de la sur-interprétation.

2. QUELQUES EXEMPLES

Le Château Bon Pasteur[1]

Offrez ce vin à un ami pasteur, et il se sentira flatté, croyant d'abord à un compliment ! Qu'un domaine porte ce nom-là, même s'il n'y a pas une grande bâtisse, c'est une chose ; c'en est une autre de le faire porter à son vin ; c'est lui donner de la qualité, de la valeur d'altruisme et de don de soi pour le plaisir des autres : ce vin donne sa vie, il disparaît pour le plaisir de celui qui le boit. Qui sait ? Il fait peut-être appel à l'idée de protéger et d'être proche ? Il fait référence à Jean 10,11-15. Jésus dit : « Moi, je suis le bon pasteur ; le bon pasteur dépose sa vie pour ses brebis. Le mercenaire, qui n'est pas le pasteur et à qui n'appartiennent pas les brebis, voit-il venir le loup, il laisse les brebis et s'enfuit, et le loup s'en empare et les disperse. C'est qu'il est mercenaire et ne se soucie pas des brebis. Moi, je suis le bon pasteur ; je connais mes brebis et mes brebis me connaissent, comme le Père me connaît et que je connais le Père, et je dépose ma vie pour mes brebis. » (traduction Bible de Jérusalem).

« Le curé qui parle à Dieu – proche de la transcendance – est un bon vivant »

Le Don Camillo

C'est un vin rouge d'Espagne ; il nous présente une caricature de Fernandel dans le rôle du personnage, souriant de toutes ses dents ; au-delà de la référence cinématographique et de la notoriété de l'acteur, il nous renvoie au curé qui parle à Dieu – proche de la transcendance – et qui est un bon vivant.

À propos des images folkloriques et du religieux, Jérôme Cottin, dans son livre *Dieu et la Pub*, écrit : « par sujets religieux, je n'entends pas les images folkloriques de la religion du genre "moines dégustant un camembert", "curés gourmands", "bonnes sœurs à cornettes sur des mobylettes", "mariés photographiés sur le porche d'une église". Ces images-clichés, qui traduisent une sociologie et une pratique souvent désuètes et risibles, disent peu sur le sentiment religieux actuel »[2]. Je suis d'accord avec Jérôme Cottin sur le fond, mais je pense que les étiquettes nous aiguillent quand même sur une symbolique qui transcende le vin pour nous encourager à le boire, en faisant appel à nos souvenirs et à nos sentiments.

---

[1] Les illustrations sont regroupées en fin d'article.

[2] Jérôme COTTIN et Rémi WALBAUM, *Dieu et la Publicité*, Arare (Genève) et Paris, Presses Bibliques Universitaires et Cerf, 1997, p. 12.

Le Muscat de Corin

Il nous présente un détail de la ***création de l'homme par Dieu***, le doigt de Dieu pointé vers le doigt d'Adam pour lui insuffler la vie, provenant du plafond de la chapelle Sixtine peint par Michel-Ange dans les années 1508 à 1512.

Jérôme Cottin évoque longuement cette image dans son premier chapitre sur Dieu créateur, sous le titre « Michel-Ange publiciste ». Il souligne comment Michel-Ange a traité le thème de manière fondamentalement biblique, mettant bien en évidence l'initiative de Dieu comme créateur. Il critique en même temps la manière trop anthropomorphique de représenter Dieu qui y perd de sa transcendance, « Michel-Ange a représenté Dieu sous des traits humains, trop humains, comme si le créateur n'était que l'un des nôtres... »[1].

L'auteur souligne également ses nombreuses utilisations en publicité. Il dit en particulier : « le succès de cette image est incontestablement lié au thème de la **création de l'homme**, thème relu, repris et compris par la publicité comme celui de **la divinisation de l'être humain** : la publicité nous dit ainsi que la personne qui achète le produit vanté acquiert des propriétés divines, est à l'image de Dieu en ce qu'il se présente comme son double. Mieux, il devient Dieu lui-même. Etait-ce cela qu'avait voulu dire Michel-Ange et avant lui le récit biblique de la création (Genèse 1-2) ? »[2]

Pour notre part, nous nous demanderons ce que le créateur de l'étiquette peut avoir dit malgré lui : Est-ce Dieu qui donne vie et divinité au muscat ? Est-ce un breuvage divin qui donne vie à celui qui en boit ?

« Est-ce un breuvage divin qui donne vie à celui qui en boit ? »

Une comparaison avec l'original montre que le créateur de l'étiquette, pour bien mettre en évidence la place de Dieu et celle d'Adam, respecter sans doute l'imaginaire collectif, a été « obligé », a choisi de faire pivoter un peu l'image de telle sorte que le doigt de Dieu soit bien au-dessus, « descendant du ciel » ; chez Michel-Ange, le doigt de Dieu arrive « horizontalement ».

La Vallée du Paradis des vignerons de la Méditerranée

Parler d'Adam et Eve évoque des images, non seulement de création, mais aussi de jardin d'Eden, de paradis, dans notre imaginaire commun, et celui-ci est largement exploité par les créateurs d'étiquettes et autres marchands de vin. Nous mêlons facilement dans nos esprits les récits du début de la Genèse sur le jardin d'Eden et l'idée d'un lieu de félicité éternelle auprès de Dieu. Le paradis des images fantasmatiques de calme et de sérénité du lieu, parfois violemment contredites par des évocations plus sévères.

Bernard Chevalley nous donne une définition du **paradis** qui résume bien toute l'ambiguïté du terme : « *n. m. (de l'iranien paridaiza « jardin du Seigneur ») :* **bien-être**. **Sens ecclésial** : lieu et période mythiques situés dans un temps antérieur à celui de l'humanité ou dans un temps succédant à celle-

[1] Jérôme COTTIN et Rémi WALBAUM, *op. cit.*, p. 23.

[2] Jérôme COTTIN et Rémi WALBAUM, *op. cit.*, p. 20.

ci, et dont le bonheur provient d'une présence perpétuelle de Dieu. **Sens élargis :** bonheur, joie, béatitudes, plénitude. »[1] Le mot « paradis » lui-même n'apparaît que 3 fois dans la Bible (plus 3 fois dans les livres deutérocanoniques) et les 3 fois dans le Nouveau Testament.

L'étiquette du « château de Peyrepertuse » figure un souvenir des Cathares, un château, probablement celui de Lastours. Le nom « Vallée du Paradis » s'élève au-dessus de cette ruine comme si le vin élevait l'âme. En peinture, c'est précisément là qu'on verrait Dieu apparaître ! Mais cette ruine prend en même temps, imperceptiblement, une allure de mont du Golgotha : trois tours, trois croix, la plus grande entre les deux autres...

Un pinot noir du Valais pour l'anniversaire d'une grande surface

L'étiquette nous montre une tentation d'Adam. Quel raccourci saisissant de Genèse 3 ! Le serpent, roulé « à l'infini » (le « S » horizontal rappelle le signe mathématique de l'infini), tente l'homme avec une bouteille ; plus d'Eve, plus d'arbre, le fruit est même déjà pressé, vinifié, mis en bouteille !

« Plus d'Eve, plus d'arbre, le fruit est même déjà pressé, vinifié, mis en bouteille ! »

Le thème de la tentation et de la chute donne souvent lieu à de très belles étiquettes. Les raccourcis sont nombreux. Les illustrateurs, comme nous tous, ne retiennent, qu'une seule partie du texte, laissant de côté des aspects qui ne sont pas toujours que des détails. Genèse 3 est toujours présentée d'une manière positive. Pour ses 25 ans, l'entreprise « *Pick Pay* » nous dit : « la tentation, c'est chez nous et vous pouvez y succomber ».

Le Péché Mignon.

Le péché devient ici un **péché mignon**, sans gravité, sympathique, quasiment celui auquel il faut succomber : le péché véniel sans les conséquences du péché capital[2]. L'image confirme ce message : « monter l'escalier, c'est s'élever jusqu'au vin, jusqu'au péché (mignon) ».

Elle contredit l'interprétation théologique du péché. Alors que le péché est rupture de relation, en particulier de la relation avec Dieu, voici un escalier de vigne qui débouche en haut sur rien de précis, désignant – pourquoi pas ? – la transcendance, Dieu lui-même. Le créateur de l'étiquette le confirme : « dans le Lavaux, on va toujours du lac à Dieu »[3].

Les vins d'Alain Bétrisey, vigneron-encaveur à Ayent

Cette étiquette est belle, fraîche, lumineuse, aérienne, dites-vous. Mais justement, que veut-elle donc dire de particulier ? Par nature, la vigne et les

---

[1] Bernard CHEVALLEY, *La Foi en ses Termes*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 122.

[2] Mais les péchés capitaux servent aussi à illustrer des étiquettes...

[3] Entretien privé avec Jean-Michel BOREL de la maison Roth et Sauter SA à Denges.

ceps sont plutôt terriens, bien plantés en terre. Et ce raisin qui mûrit au-dessus du cep ? Qu'est-ce que ce cep qui lève les bras en un geste d'adoration, qui présente une grappe de raisin, transcendé par un soleil qui l'illumine (alors même d'ailleurs que l'ombre est portée par un éclairage venant de droite) ? À moins... à moins que ce raisin soit en pleine ascension ? Mais alors, qui est le dieu auquel ce raisin est présenté ?

En fait, il s'agit d'une représentation symbolique de l'élévation du Saint Sacrement par le prêtre au moment de la consécration.

« Sur les Clos »

Un paysage de vigne, St-Julien-en-Genevois en arrière-plan, le Salève derrière, c'est l'image qui illustre les vins de Nicole Terrier et Pierre Félix à Perly-Certoux. Inconsciemment – je l'ai vérifié auprès de la famille –, l'auteur en a fait une subtile image symbolique. Le chemin central s'évase en une coupe, mais le cercle qui finit l'image le transforme en « présentation du Saint Sacrement ». On pourrait même, sachant que l'on voit la ville depuis le côté de la vigne, mais pas du bas du chemin, tenter cette interprétation : la vigne forme la base et le soutien vivifiant de la vie en ville.

Cana

Ce vin des côtes du Roussillon (Domaine Ferrer) évoque le thème classique des noces de Cana et du premier miracle de Jésus (Jean 2,1-11) ; cette étiquette, d'apparence très sombre et très sobre, ressort en fait très bien et sur une bouteille pratiquement noire ; elle est même lumineuse. Au milieu d'une croix – on ne peut s'y tromper – qui finit en rideau – celui de la fête, celui du Temple de Jérusalem ? – apparaît le nom de la ville où, souvenir plus ou moins confus, Jésus a fait du vin si bon que tout le monde en fut étonné.

« Cette goutte de jus de raisin qui descend du ciel de l'étiquette, tel un sablier ou une goutte de vie, qui tombe comme une bénédiction nous éveille à une transcendance qui ne dit pas son nom, à laquelle on peut donner celui que l'on veut »

Le texte de l'étiquette introduit un glissement : « Ceux qui ont soif d'humanité et d'amitié auront toujours à partager un miracle né du ciel, de la terre et de la divine puissance de l'amour ».

Humagne, Caprice du temps

La sobriété esthétique et évocatrice de cette étiquette en fait la puissance ; cette goutte de jus de raisin qui descend du ciel de l'étiquette, tel un sablier ou une goutte de vie, qui tombe comme une bénédiction nous éveille à une transcendance qui ne dit pas son nom, à laquelle on peut donner celui que l'on veut.

3. QUELQUES REFLEXIONS

Ces quelques exemples, parmi tant d'autres, montrent que :

- Tous les thèmes chrétiens et toutes les images chrétiennes peuvent être utilisés pour promouvoir le vin. Ils peuvent être respectés dans leur intention première ou détournés de l'objectif de la foi chrétienne.
- Un seul coup d'œil permet d'identifier comme chrétienne ou, plus largement « religieuse », l'illustration de certaines étiquettes. D'autres nécessitent le regard averti d'une personne qui a encore un reste de culture chrétienne. D'autres encore réclament l'analyse fine de spécialistes de la question religieuse.
- Ces signes chrétiens sont toujours utilisés de manière favorable au vin. À titre d'exemple, le péché ne peut être que mignon, sympathique et donc sans effets sinon coquins ; à côté des « péchés capitaux », dédramatisés, on trouvera même ici ou là un vin « sans péché ». D'une certaine manière, par l'absurde, par l'humour ou l'ironie, le créateur d'étiquettes remet en cause la graduation ou la hiérarchisation des péchés. Fait-il autre chose que de la bonne théologie ? Attention pourtant, en ouvrant la porte de la joie voulue par Dieu, il banalise la relation aux autres et à Dieu et réintroduit le risque de la liberté.

« L'association du vin et du sang, du vin et de la vie me semble déborder largement le cadre de l'Église chrétienne et venir de beaucoup plus loin »

- Il faut se souvenir que le christianisme a repris des symboles préexistants. L'association du vin et du sang, du vin et de la vie me semble déborder largement le cadre de l'Église chrétienne et venir de beaucoup plus loin. La notion de « vin qui donne la joie » est pré-chrétienne et les prêtres « païens » n'ont pas attendu le christianisme pour l'offrir en libation. N'est-ce pas le christianisme qui s'est emparé de symboles pour les réinterpréter ou les surcharger de sens ? Certains symboles que nous interprétons comme chrétiens appartiennent à toute la « création » – au sens théologique du « monde créé ». Ils correspondent à des valeurs humaines.

Dans le cadre de notre interrogation sur la visibilité des Églises et sur l'ambiguïté des signes humains, les étiquettes de vin nous fournissent des apports intéressants.

a. **Sur les bâtiments** : Les étiquettes montrent souvent des édifices religieux, mais on ne peut pas attribuer à ces églises une vraie valeur symbolique. Elles sont avant tout significatives d'un paysage ou d'un village. Elles sont de plus exemptes de droits de propriété intellectuelle[1] ! Les églises sont bien des bâtiments religieux, mais ne font que peu appel au sentiment religieux, sans le nier complètement. Les images d'églises jouent

[1] Selon un entretien privé avec Jean-Michel BOREL de la maison Roth et Sauter SA à Denges.

plus sur des registres culturel et architectural. Montrer une église ne revient pas assurément à lever l'ambiguïté.

b. **Sur les personnes** : Les hommes et femmes d'Église, qu'ils soient sérieux – gage de qualité –, qu'ils travaillent la vigne – gage de tradition –, qu'ils soient gais, – gage de joie permise –, sont indirectement des *leaders* d'opinion[1]. Les curés caricaturés sur les étiquettes demeurent sympathiques, affables, bref positifs. Même des images qui se distancient du « sérieux de l'Église » restent porteuses d'un message positif pour elle.

c. **Sur l'histoire biblique** : Pour s'adresser à tous, les créateurs d'étiquettes, qui ne sont pas nécessairement chrétiens, reprennent quelques grands thèmes de l'histoire biblique, connus et rebattus. La question qui se pose est : à qui appartient l'histoire biblique ? Devons-nous la confiner dans nos Églises ou pouvons-nous profiter de son exposition sur la place publique ? Comment recontextualiser des histoires bibliques ? comment présenter leur(s) sens ? Les raccourcis que se permettent les dessinateurs ne sont pas si hérétiques. Il me semble même qu'il leur arrive, par un coup de crayon qui omet certains éléments du récit biblique, d'aller encore – ou plus rapidement – au centre du message porté par le récit lui-même ; dans une représentation de Genèse 3, il n'y a peut-être plus Eve, ou plus d'arbre, il reste le péché tapi à la porte du cœur. Il ne sert aux croyants de s'offusquer, si quelques thèmes de foi ou d'éthique sont malmenés. Les étiquettes de vin donnent l'occasion aux grandes questions que nous connaissons d'apparaître à table, même s'il convient d'éviter les deux « mauvaises » approches que dénonce Jérôme Cottin, celles qu'il qualifie successivement d'apologétique et de moraliste. « **L'apologétique** [...] consiste à trouver dans ce religieux publicitaire la preuve que la société n'est sécularisée qu'en apparence et qu'elle est en fait profondément religieuse. La société serait globalement, sinon chrétienne, du moins marquée par le christianisme. [...] C'est justement parce que la société n'est plus globalement marquée par le christianisme que des emprunts à son histoire, à sa pensée et à ses images, sont possibles, par la publicité qui le plus souvent déforme ce qu'elle cite, en jouant sur la parodie, l'humour, le double sens. [...] [Pour le moralisme] il s'agirait de repérer les éléments chrétiens contenus dans la publicité dans le seul but de s'en offusquer, de dénoncer des emprunts irrévérencieux et de mauvais goût... »[2]. Le catéchisme ne se fera pas *sui generi* de la succession des bouteilles posées sur une table. Mais, dans l'ambiguïté d'un déchiffrement nécessaire, et parfois, d'une correction de sens, des thèmes de vie et de foi apparaissent encore à table, fortuitement.

« Les étiquettes de vin donnent l'occasion aux grandes questions que nous connaissons d'apparaître à table »

---

[1] La publicité connaît le « *leader* d'opinion », celui qui vous dit, devant une affiche de cinéma : « va voir le film, il est bien... » et devant la publicité pour un produit : « je l'ai essayé, il est formidable... ». Sur les étiquettes, le clergé fonctionne un peu comme le *leader* d'opinion, au deuxième degré sans doute, puisqu'il est dessiné et non présent, vivant. On note cependant, semble-t-il, une diminution de l'usage de l'image du moine ou du clerc, signe qu'il perd du sens et de la force d'identification.

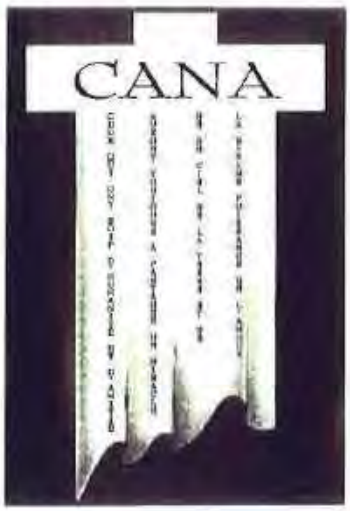
[2] Jérôme COTTIN et Rémi WALBAUM, *op. cit.*, p. 13-14.

d. **Sur les symboles** : Ils débordent le christianisme qui se les est approprié ; ils ne se donnent pas toujours à voir clairement ; ils s'appuient sur un fond anthropologique de signification(s) connue(s) qui ne nous appartient pas. Certains pensent que l'interprétation des images symboliques figurant sur les étiquettes requiert une connaissance culturelle du monde biblique et religieux. Est-ce si sûr ? N'y a-t-il pas des symboles qui parlent au cœur même non prévenu ? Le symbole appartient-il exclusivement aux chrétiens ? Un curé saura lire et déchiffrer « la présentation du Saint Sacrement » et redire, redonner le contexte auquel appartient le symbole. Une autre personne qui n'aura pas les mots pour le dire, en saisira-t-elle moins la force du symbole ? Je crois que deux méprises menacent : la plus évidente, c'est le risque d'en rajouter, le danger de la surinterprétation ; mais celle de l'incapacité à identifier le symbole ou d'un rejet volontaire existe aussi. Quoi qu'il en soit, il n'est pas besoin de se demander si l'interprétation est conforme à ce que le créateur a voulu dire ; une fois son étiquette collée sur une bouteille, il n'est plus maître de ce qu'elle provoque en celui qui la lit.

« Offrir un verre de vin, c'est offrir de l'amitié, du rêve, du soleil... parfois un peu de Dieu »

4. EN GUISE DE PROLONGATION

Le symbole nous dépasse et parle, par-delà même l'utile et l'inutile. Offrir un verre de vin – vin de fête ou vin ordinaire des jours de travail – est toujours chargé de sens. C'est offrir de l'amitié, du rêve, du soleil... parfois un peu de Dieu, c'est ce que disent parfois les étiquettes. Comme la théologie, les étiquettes s'enracinent au cœur de l'humain, dans son contexte et sa culture. Elles donnent à voir ou à croire, à croire d'abord à la qualité du vin, bien-sûr, à une transcendance peut-être ?



HUMAGNE

Caprice du temps

1 9 9 4

VIN DU VALAIS A.O.C

HUGUES CLAVIEN

Propriétaire encaveur Miège Valais 0.75 l

1993

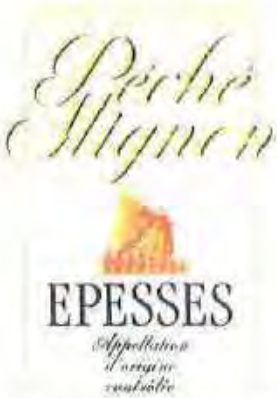
MUSCAT

DU VALAIS

APPELLATION D'ORIGINE CONTRÔLÉE

ALAIN BETRISEY

Vigneron-Encaveur 1966 AYENT



75 cl Henri Contesse SA Cully en Lavaux 12.5% vol


Vallée
du Paradis
RÉCOLTE 1990
VIN DE PAYS
DE FRANCE
LES VIGNERONS DE LA MÉDITERRANÉE À NARBONNE FRANCE


MUSCAT
DE CORIN
AOC VALAIS
S.&O.Rey
Vignerons
Encaveurs
CORIN/SIERRE
75 cl
12,5° vol


DON CAMILLO
NAVARRE
ESPAGNE
Vin fin de Navarra, Espagne
DENOMINACION DE ORIGEN


CHATEAU
BON PASTEUR
MÉDOC
APPELLATION MÉDOC CONTRÔLÉE
12% vol.
1998
75 cl
S.C.E. CRETE
PROPRIETAIRE À 33590 JAU DIGNAC LOIRAC - GIRONDE - FRANCE
MIS EN BOUTEILLE AU CHATEAU
PAR S.A.G. A 33350 FRANCE
PRODUCE OF FRANCE

LES EGLISES DANS « *LE TEMPS* »

Olivier BAUER
Assistant diplômé, Institut romand de pastorale,
Université de Lausanne.

Cette contribution traite de la visibilité des Églises dans les médias. Mais j'aborderai ce thème « à l'envers ». Au lieu de définir l'image que les Églises cherchent à transmettre dans les médias, j'ai préféré chercher l'image que les médias donnent des Églises. J'écris « les médias », mais ma recherche, mon coup de sonde plutôt, a été beaucoup plus modeste.

« Les traces que répercutent les médias concourent à la définition générale de "l'image des Églises" »

Pendant un mois, soit du 19 février au 17 mars 2001, j'ai épluché le quotidien romand *Le Temps*[1], pour relever, lire, découper et classer tous les articles qui traitaient du « christianisme ». Tous ? Peut-être que quelques allusions au christianisme ont pu m'échapper. Mais je ne m'en formalise pas. Y a-t-il quelqu'un pour lire tous les jours l'ensemble de son journal ? Nous sommes tous attirés par les titres, les citations mises en exergue et les photos. Ce qui m'aurait échappé n'était, de toute façon, que peu visible !

Les traces que répercutent les médias concourent à la définition générale de « l'image des Églises ». Elles sont même pour certains – de plus en plus nombreux – la seule source d'information sur le christianisme. Les actes, les déclarations, les événements ou les comportements que les médias mentionnent définissent tout ou partie de l'identité des Églises. Mais les Églises ne maîtrisent pas ces signes. Ce sont les médias qui les choisissent, proposant en même temps leur clef d'interprétation, parfois de manière explicite – par un commentaire –, souvent de manière implicite – par « l'anglage », le choix d'un titre ou d'une illustration.

[1] *Le Temps* est un quotidien suisse romand, édité à Genève. « Le Temps s'adresse à un lectorat francophone, de formation supérieure, actif professionnellement, et disposant d'un haut pouvoir d'achat. De janvier à décembre 2000, Le Temps a un tirage contrôlé REMP de 53'526 exemplaires vendus chaque jour, dont 88 % par abonnement. » *Données média : Informations sur le lectorat et le tirage du Temps*, <www.letemps.ch/template/pub.htm>.

Un mois dans *le Temps*

Durant 28 jours de février – mars 2001, le quotidien *le Temps* a consacré 32 articles au christianisme. La liste exhaustive figure ci-dessous. Les articles sont d'abord classés par « confession » (1e colonne), puis par « sujet » (2e colonne). Dans la 3e colonne figure le titre de l'article ainsi qu'un très bref résumé. Enfin la 4e colonne – la « taille » – permet de se faire une idée de l'importance relative accordée à un événement.

Confession	*Sujet*	*Titre et résumé*	*Taille*
Christianisme	Culture	« À Lausanne, vingt acteurs font des prie-Dieu de l'église une scène intime » • *Présentation d'un spectacle où 20 pénitents se confessent au public*	1/8 page
Christianisme	Culture	« Lausanne entre dans les Guides Gallimard » • *Photo de la cathédrale*	1/9 page, photo
Christianisme	People	« Trenet s'en va, la joie reste » • *Dessin : Trenet accueilli dans le « jardin extraordinaire » d'Eden*	1/4 page
Christianisme	Sport	« Crucifixion » • *Lettre d'un lecteur protestant contre l'emploi de termes religieux par les journalistes sportifs*	Brève
Christianisme	Science	« Chassons la créature ! ... de la Constitution fédérale » • *Refus d'un généticien de faire figurer le terme chrétien de « créature » dans la Constitution*	1/3 page
Christianisme	Théologie	« Un cas de théologie expérimentale : la conduite routière » • *Opinion : C'est parce qu'ils sont protestants que les pays nordiques comptent moins d'accidents de la route*	1/4 page
Armée du salut	Politique	« Élections valaisannes : "Syndicaliste ou évangéliste, il faut choisir", exige la FTMH » • *Refus du syndicat FTMH qu'un secrétaire syndical soit candidat pour un parti chrétien*	1/3 page
Armée du salut	Social	« Des arbres fruitiers au centre de Lausanne ? » • *Don de légumes « communaux » à l'Armée du salut*	3 phrases
Baptiste (?)	Culture	« La veuve et le prêtre défroqué » • *Présentation d'un spectacle qui met en scène « un prêtre défroqué et alcoolique qui sert de guide à un groupe de dames baptistes »*	1/4 page

Darbystes	Économie	« André & Cie, histoire lausannoise et mythique d'une société secrète » • *Influence darbyste sur la gestion de la maison André*	1/2 page
Église protestante	Sexualité	« Campagne contre le harcèlement sexuel » • *Présentation de la campagne organisée par l'Union Synodale Berne-Jura*	Brève
Protestant	Culture	« Celui au pasteur (ma vision personnelle des choses) » • *Critique d'un film qu'un fils de pasteur a réalisé sur son père*	Brève
Protestant	Théologie	« Calvin et la mystique » • *Lettre de lecteurs critiquant un article qui qualifiait Calvin de mystique*	Brève
Église catholique	Culture	« Objets du culte, objets cultes » • *Exposition d'objets liturgiques contemporains*	1 page, photo
Église catholique	Église	« Age limite pour le pape ? » • *Présentation de la proposition de Hans Küng*	Brève
Église catholique	Église	« Jean-Paul II intronise 44 nouveaux cardinaux » • *Présentation de l'événement*	1/8 page, photo
Église catholique	Justice	L'abbé Pierre entendu comme témoin dans l'affaire Mitterrand • *L'abbé Pierre dément avoir averti Danielle Mitterrand des délits de son fils*	1/12 page
Église catholique	People	« Le peintre Balthus s'est installé au Pays-d'Enhaut pour l'éternité » • *Compte-rendu de l'enterrement d'une célébrité, dont sa partie chrétienne*	3/4 page, photo
Église catholique	People	« Hannah Gibson, la fille de Mel Gibson, 20 ans, va rentrer dans les ordres » • *Présentation de l'événement*	Brève
Église catholique	Politique	« Le pape dénonce la logique de la haine au Proche-Orient » • *Prise de position de Jean-Paul II contre la violence*	Brève
Église catholique	Politique	« Jean-Paul II reçoit Hosni Moubarak » • *Compte-rendu de l'événement*	Brève
Église catholique	Politique	« À gauche comme à droite, les partis italiens tentent d'obtenir l'onction vaticane » • *Analyse du rôle de l'Église catholique dans les élections italiennes*	1/4 page
Église catholique	Sexualité	« Pédophilie : un évêque jugé pour non-dénonciation » • *Présentation du prochain procès*	Brève

Église catholique	Sexualité	« L'évêque de Sion monte en chaire pour diaboliser la Gay Pride » • *Compte-rendu de la position de l'évêque de Sion*	1/4 page
Église catholique	Sexualité	« Les évêques se prononcent contre l'IVG » • *La conférence des évêques suisses se prononce contre l'IVG, à l'occasion d'un prochain vote*	Brève
Églises catholiques et orthodoxes	Culture	« Quand la photographie fait disparaître les différences confessionnelles » • *Présentation d'un livre de photographies*	1/2 page, photo
Catholiques intégristes	Sexualité	« Les milieux intégristes valaisans boutent le feu à la Gay Pride de Sion » • *Article et commentaire sur la publicité catholiques intégristes contre l'homosexualité*	2/3 page
Orthodoxe russe	Politique	« L'Église russe défend son vin de messe » • *Commentaire ironique sur le refus de l'Église orthodoxe russe de produits offensants ou moralement douteux*	Brève
Mormons	Sport	« De l'usage de l'alcool en pays mormon » • *À propos des prochains jeux olympiques, rappel du refus mormon de l'alcool et de la possibilité d'en consommer en Utah*	1/3 page
L'Église	Culture	« Georges Minois, Galilée » • *Critique d'un livre sur la condamnation de Galilée*	Brève
L'Église	Culture	« L'art, le sexe et la morale » • *Allusion à la morale de « l'Église autrefois », à propos d'une exposition Picasso*	2 phrases
Théologie	Culture	Lecture théologique • *Utilisation d'une distinction théologique dans la critique d'un film*	Brève

Pour être exhaustif, il faut ajouter à cette liste deux publicités – l'une pour l'exposition « icônes russes - les saints », l'autre pour un « spectacle de chant sacré », intitulé Golgotha – ainsi que les annonces mortuaires, récurrentes, où figure parfois une croix, qui mentionnent souvent un verset biblique, le nom d'une église ou d'un organisme chrétien à qui verser des dons.

Commentaires

Ces articles consacrés au christianisme ou l'évoquant m'inspirent les six commentaires suivants.

1. **Présence** : Le christianisme occupe une place relativement importante dans les colonnes du *Temps*. Sur les 24 éditions considérées, seules 6 ne contiennent aucune information sur le christianisme et certaines éditions y consacrent plusieurs articles (jusqu'à 5 le 22 février). Bien-sûr, certains

articles ne sont que des « brèves » reprises des dépêches d'agence. Mais celui qui n'aurait que *Le Temps* comme source d'information ne pourrait pas ignorer l'existence des Églises chrétiennes.

2. **Traitements inégaux** : Une idée reçue veut que le catholicisme soit plus présent sur la scène médiatique que le protestantisme. J'ai relevé 14 mentions du catholicisme (dont 2 sur le fonctionnement interne de l'Église catholique) contre 7 du protestantisme, toutes variantes confondues. La disproportion existe donc, d'autant plus criante que la Suisse romande est partagée à peu près équitablement entre catholiques et protestants.
3. **Culture chrétienne** : Sur 32 articles concernant le christianisme, 9 appartiennent au domaine de la culture : spectacles, expositions, architecture, etc. C'est de loin la rubrique la plus fournie. On peut y voir une force du christianisme – il ferait encore partie de la culture contemporaine – ou une faiblesse – il ne serait plus qu'une « antiquité » juste bonne à mettre en scène ou à exposer.
4. **Opportunisme** : Les journalistes profitent d'une occasion (exposition, déclaration, événement) pour évoquer un aspect du christianisme. C'est évidemment le rôle d'un journal de rendre compte de l'actualité. Mais cela oblige les Églises qui souhaitent se rendre visibles à créer des « événements » susceptibles d'intéresser les médias. Elles savent parfois le faire ; la déclaration des évêques sur l'IVG en fournit un bon exemple.

« J'ai relevé 14 mentions du catholicisme contre 7 du protestantisme »

5. **Signes involontaires** : Seuls 10 articles (moins d'un tiers) rendent compte d'événements provoqués par l'une des Églises. Et encore, 2 sont des lettres de lecteurs ! Les 21 autres articles traitent soit d'images permanentes ou que les Églises produisent sans le vouloir vraiment (exemples types : photo de la cathédrale de Lausanne, anti-alcoolisme des Mormons), soit de signes chrétiens, produits par d'autres acteurs, des artistes en particulier.
6. **Absences sectorielles** : Selon *Le Temps* de cette période, le christianisme n'a que peu à faire avec le sport et l'économie. Côté sport, il offre certes un réservoir de métaphores. Mais le seul article paru sous la rubrique « Sport » n'en traite précisément pas ! Prenant prétexte des Jeux olympiques d'hiver en 2002 à Salt Lake City, il présente la relation des Mormons à l'alcool. Dans le domaine de l'économie, les Églises chrétiennes sont simplement inexistantes à l'exception de l'article consacré à la maison « André et Cie », qui évalue le rôle du darbysme du fondateur sur le mode de gestion de l'entreprise. Durant ces 28 jours en février et en mars, les Églises n'ont, selon *Le Temps*, rien dit sur le plan économique. Cette absence est d'autant plus significative si l'on sait qu'à la même époque, les œuvres d'entraide catholiques et réformées menaient une campagne sur le thème de l'argent, dans toute la Suisse. Les journalistes du *Temps* n'ont pas répercuté cette information.
7. **Goût du scandale** : L'opposition des catholiques à la tenue d'une *Gay Pride* dans la ville de Sion fait l'objet de deux longs articles. Le refus de l'IVG par les évêques suisses et le procès d'un évêque français trop passif dans un cas de pédophilie font chacun l'objet d'une « brève ». Un article sur une exposition Picasso, est l'occasion de rappeler que l'Église avertissait les

fidèles « des conséquences funestes de leurs transgressions » dans leur vie sexuelle. Lus ensemble, ces quatre articles confirment le stéréotype d'un christianisme – ou d'un catholicisme – prétendant réglementer la sexualité des gens, alors même que ses prêtres « ne sont pas meilleurs que les autres ». Dans le même temps, la campagne des « Églises réformées de Berne-Jura » (en fait l'Union synodale Berne-Jura) contre le harcèlement sexuel – qui « veut lutter contre le harcèlement sexuel dans les activités des paroisses » ne fait l'objet que d'une seule « brève ». Pourquoi cette information n'appelle-t-elle pas de développement, d'enquête ou de commentaire ? On peut imaginer qu'elle souffre d'être trop en phase avec l'esprit du temps. « Un train à l'heure qui ne fait pas une information », une Église qui ne se distingue pas, n'existe pas. Les intégristes valaisans ont su en jouer !

8. **Théologie** : Le seul article se revendiquant « théologique » est signé... par le physicien et politicien Jacques Neyrinck. Il y évalue l'influence de la confession (protestante ou catholique) sur la manière de conduire et le nombre des accidents de la route.

Conclusion

L'image des Églises chrétiennes dans les médias est-elle un bon ou un mauvais reflet ? Question complexe ! Les journalistes répondraient probablement de manière positive, alors que les responsables d'Églises seraient certainement plus réservés. Une réponse sérieuse exigerait, pour le moins, de comparer les signes que les Églises produisent durant une période donnée et ceux dont les médias rendent compte. Vaste programme...

« Plus une Église se démarque de "l'opinion générale", plus les médias rendent compte de son avis ! »

Malgré les limites de ma recherche, je tente quelques généralisations.

- Les médias répercutent les initiatives des Églises dans la sphère publique. Lorsqu'une Église s'exprime sur un sujet politique, lorsqu'un chef religieux rencontre un chef d'État ou lorsqu'un responsable politique utilise des références religieuses, les médias en rendent compte. Car une telle information concerne une large population, au-delà des seuls chrétiens Ainsi, après les attentats du 11 septembre 2001 et pendant la guerre en Afghanistan, la visibilité médiatique du christianisme, comme celle de l'ensemble des religions, a augmenté. Face aux talibans, le christianisme est soudain devenu une grande part de l'identité occidentale, pour le meilleur – des célébrations intereligieuses – et pour le pire – la « guerre du Bien contre le Mal » évoquée par Georges Bush.
- Il en va tout autrement des initiatives que les Églises peuvent prendre dans la sphère privée. Les médias les considèrent comme des intrusions, limitant les libertés individuelles. Mais, paradoxe intéressant, ce sont précisément ces initiatives qui « passent dans les médias » ! Tout ce qui touche à la sexualité en représente un exemple parfait. De manière générale, il me semble que la couverture médiatique est proportionnelle à l'incongruité d'une position. Plus une Église se démarque de « l'opinion

générale », plus les médias rendent compte de son avis ! « Plus » mais non pas « mieux », puisque l'ironie, la caricature ou le commentaire discréditent souvent les initiatives, souvent déjà caricaturales, il est vrai.

- Reste la sphère de l'intimité. Je crois que les médias sont incapables d'en rendre compte. L'intimité exposée au grand public est toujours construite et mise en scène. Cependant, la place que la culture fait au christianisme, et la manière dont les médias en rendent compte me donne à penser qu'il existe là une possibilité de présenter ainsi le rapport que le christianisme entretient avec l'intime, même si ce n'est pas l'intime lui-même !

« L'intimité exposée au grand public est toujours construite et mise en scène »

Reste une question pour terminer : Jusqu'où les Églises, sachant ce qui intéresse les médias, doivent-elles prendre des décisions ou créer des événements à seul fin d'y être présentes ? Autrement dit : Quels risques sont-elles prêtes à prendre pour leur visibilité ?

CROISSANCE DE L'EGLISE EN COREE DU SUD

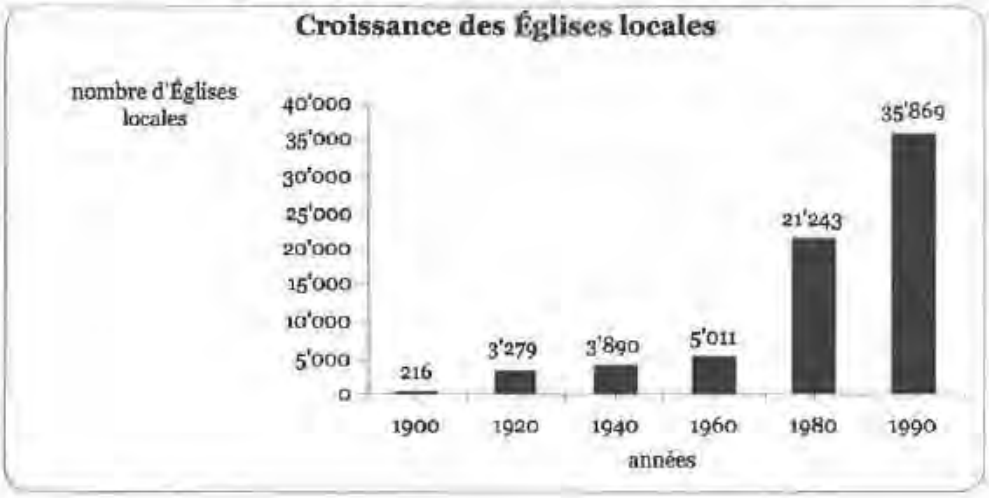
Eun-Kyoung NAM
Chargée de cours, Faculté de Théologie de Séoul.

Dans cet article, nous allons nous intéresser à la croissance constante du christianisme en Corée du Sud et tenter d'en donner quelques explications[1]. Mais pour commencer, un tableau nous permettra de dessiner le paysage religieux coréen à 10 ans d'intervalle :

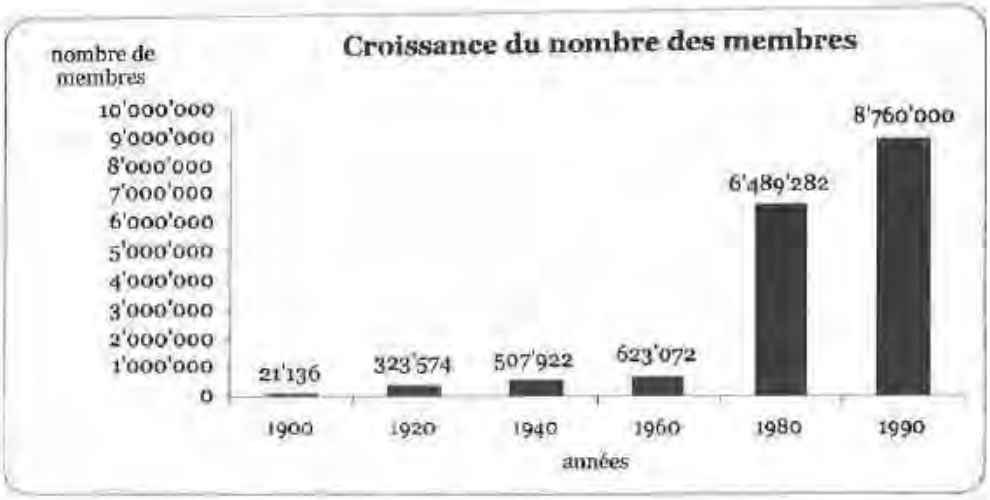
	Prot.	Catho.	Boud.	Confuc.	Autres rel.	Sans rel.	Pop. totale
1985	6'489'000 16,1 %	1'865'000 4,6 %	8'059'000 19,9 %	483'000 1,2%	489'000 0,7 %	22'270'000 57,5 %	40'419'000 100 %
1995	8'760'000 19,7 %	2'950'000 6,6 %	10'321'000 23,1 %	210'000 0,5 %	359'000 1,1 %	21'953'000 49,3 %	44'553'000 100 %

CROISSANCE DES ÉGLISES EN COREE DU SUD

C'est à partir de 1884, que des missionnaires américains ont évangélisé la Corée. Depuis lors, le christianisme n'a cessé de se développer au « pays du matin calme ». Dès 1960, son taux de croissance a brusquement explosé.



[1] Cet article traite de l'une des formes actuelles du protestantisme sud-coréen, une « théologie de la croissance ». Elle coexiste avec la célèbre théologie du *Minjung* : « Le *Minjung* désigne ceux qui subissent une discrimination politique, économique ou culturelle ». Félix MOSER, in : *Confessions de foi réformées contemporaines*, Henry MOTTU (éd), Genève, Labor et Fides, 2000, p. 300 [note de l'éditeur].



Rien que sur l'année 1982, par exemple, le nombre de protestants a augmenté de 6,6 % ! Sur la base de ces chiffres, on prévoyait qu'en l'an 2000, la Corée du Sud compterait jusqu'à 42 % de chrétiens. Mais les prévisions ont dû être revues à la baisse. En 1993, l'Église réformée a vu le nombre de ses membres augmenter de 2,4%. En 1995, les Églises des différentes dénominations protestantes n'ont connu, globalement, qu'une croissance de 1%. En 2000, seule une Église locale sur dix pouvait annoncer une augmentation – et encore, seulement légère – du nombre de ses membres.

« On prévoyait qu'en l'an 2000, la Corée du Sud compterait jusqu'à 42 % de chrétiens »

Comment expliquer ce phénomène ?

Certains l'attribuent à la culture de loisir (pratique du sport, explosion de l'informatique, facilité de déplacement, etc.), à un changement de mentalité ou à la sécularisation. Cela signifie-t-il que les Églises coréennes sont en train de connaître un problème de visibilité ? En tant que jeunes Églises, recherchent-elles encore une stabilité théologique, un enracinement social dans le champ religieux coréen ? Ou faut-il en conclure que ces Églises ont trop insisté sur les manifestations extérieures (image, prestige, nombre de paroissiens) au détriment du contenu de la foi ? Ou devons-nous penser que l'Église a perdu sa légitimité et son influence sociale parce qu'elle a abandonné ses projets socio-politiques ?

Le protestantisme sud-coréen

Le protestantisme coréen a toujours été congrégationaliste : il privilégie les Églises locales. Chaque Église est autonome. Elle décide librement de ses activités, de son mode de financement, de la gestion de ses ressources humaines, etc. En 2000, on comptait 40'000 Églises et 12'000'000 de membres. Ces Églises se divisent en deux groupes : 22 « *mega churches* » réformées, méthodistes, pentecôtistes, etc.[1] rassemblent environ 30% de

[1] Pour une présentation en français des *Mega Churches*, on peut lire l'article de Mokhtar BEN BARKA, « Les méga-Églises ou l'adaptation de l'évangélisme américain à la modernité », *Etudes théologiques et religieuses*, Montpellier, 2001/1. À titre d'exemple, signalons que

l'ensemble des protestants coréens ; les 70% restants font partie d'Églises qui comptent parfois moins de 100 paroissiens.

On estime qu'il faut 300 membres pour qu'une Église puisse financer ses activités, couvrir ses besoins matériels et payer le salaire du pasteur, un salaire qui peut varier de 90$ mensuels pour une petite Église de campagne ou une nouvelle Église en ville, à 2000$ par mois (plus des avantages en nature : voiture avec chauffeur, prise en charge des frais de scolarité des enfants, etc.) dans une grande Église.

LES RAISONS DE LA CROISSANCE DES ÉGLISES COREENNES

Les protestants coréens ont toujours considéré la croissance de leurs Églises comme une preuve de la bénédiction de Dieu. La taille de l'église, le montant des offrandes permet de mesurer la qualité du pasteur. À cette conception, nous avançons deux types d'explication : les unes liées à la culture coréenne ; les autres à la situation sociale, politique et économique.

« Les protestants coréens ont toujours considéré la croissance de leurs Églises comme une preuve de la bénédiction de Dieu »

Enjeux culturels

Le charisme des pasteurs est hérité de la culture **chamanique**. Le chamanisme, venu de Sibérie, est la religion populaire la plus ancienne en Corée. On célèbre par exemple le rite du « Gud » pour solliciter la pluie ou pour obtenir une guérison. Elle est présidée par le chaman à qui l'on reconnaît une grande autorité spirituelle. Si la cérémonie du « Gud » est belle et grandiose, elle apporte de nombreuses bénédictions. Cette ancienne manifestation religieuse appartient à la culture coréenne. Elle est profondément ancrée dans la conscience populaire. Intériorisée, transposée, elle sert de modèle d'actions pour les Églises protestantes coréennes. Le pouvoir du chaman a été reporté sur le pasteur, et celui du rite sur la qualité, sur l'ampleur des cultes chrétiens. Les fidèles en escomptent une bénédiction de Dieu. S'ils prient beaucoup, s'ils vont au culte régulièrement, c'est qu'ils attendent que Dieu leur accorde la santé, la richesse, etc. Le pasteur joue un rôle important pour les fidèles. Il les relie à Dieu. On peut imaginer que ce mode de pensée est, lui aussi, hérité du **chamanisme**. Pour satisfaire ces attentes, les Églises multiplient les activités offertes, en particulier les réunions de prière (à 5 heures du matin, le soir, durant la nuit entière, dans un lieu de prière, sur une montagne, etc.). Elles ont ainsi pu s'établir et se développer.

La **philosophie confucianiste** représente une autre composante de la culture coréenne. Elle a fortement influencé la structure de la société, en particulier l'ordre social. Les relations sont fondées sur des rapports

l'Église pentecôtiste « E-Yeu-Do », fondée à Séoul en 1958, a rassemblé en moyenne 150'000 personnes dans ses cultes dominicaux de l'année 1998.

hiérarchiques : roi et serviteurs, mari et femme, aîné et cadet, parent et enfant, ami et ami. Cette conception du monde a incontestablement imposé différentes valeurs, comme le respect, l'obéissance, le devoir, la fidélité. La société coréenne, patriarcale, toujours en quête d'une vie harmonieuse, a facilité le travail des missionnaires ou des pasteurs. Le pasteur en tire son autorité, il est considéré comme un père ou un maître. L'organisation systématique des Églises en réseaux paroissiaux, en cellules de quartiers dirigées par des anciens ou des diacres, les visites, les études bibliques, ont renforcé les liens entre les paroissiens. Là encore, on retrouve un accent de la **philosophie confucianiste** qui privilégie les relations humaines.

Enjeux socio-politiques et économiques

Pour comprendre la croissance des Églises protestantes en Corée, il convient de tenir compte du contexte social des 50 dernières années. Durant la guerre de Corée (1950-1953) et dans l'après-guerre, la « solidarité dans la foi » a permis de surmonter les situations difficiles, en particulier l'afflux des réfugiés en provenance du nord. L'attitude des Églises a sans doute contribué à leur développement. On peut souligner qu'aujourd'hui, les Églises sont dirigées par des « leaders » qui étaient adolescents au moment de la guerre.

« Le pasteur en tire son autorité, il est considéré comme un père ou un maître »

La « vague de modernisation » qui a déferlé sur la Corée à partir des années 60 a déstabilisé la société coréenne. Elle a entraîné la perte de certaines valeurs traditionnelles. L'industrialisation rapide du pays a provoqué un exode rural massif, qui a favorisé le développement d'une classe moyenne, mais qui, en même temps, a créé beaucoup d'exclus. Les gens devaient travailler dur, jour et nuit, pour gagner leur vie. Ils avaient besoin de soutien psychologique et spirituel, car la plupart avait du mal à donner un sens à leur vie. Les Coréens se sentaient opprimés par le contrôle qu'exerçait le gouvernement militaire. Ils ont rejoint les Églises qui prenaient ces problèmes en charge, dans les prédications, les prières ou les visites. L'épanouissement d'une classe moyenne a favorisé le développement des Églises.

POINTS NEGATIFS

Nous terminerons cette contribution en soulignant quelques risques de cette « idéologie de la croissance » :

- Certains pasteurs abusent de leur autorité et s'octroient le pouvoir de gérer librement les fonds qui sont confiés à leur Église.
- Les Églises ne sont pas considérées comme des entreprises. Elles ne paient pas de taxes à l'État. Certaines en profitent pour s'enrichir et faire du profit.
- Les pasteurs, souvent, ne sont pas jugés sur leurs compétences, mais sur des « signes extérieurs » : nombre de paroissiens, budget annuel, taille de l'Église, etc.
- La théologie libérale ou un engagement social comme celui de l'Armée du salut ne font pas recettes. Parce que la croissance leur est nécessaire,

les Églises sont tentées d'adopter les théologies conservatrices et sectaires, garanties de succès.

« Le signe est pris dans un conflit d'interprétations : l'évangile s'efforce de le rendre productif »
Pierre-Luigi Dubied

Dans ce chapitre :

Pierre-Luigi DUBIED (théologie pratique) précise comment le **contexte** modifie, renforce, affaiblit ou annihile l'effet d'un signe.

Martial PASQUIER (marketing) rappelle l'essentiel de l'analyse sémiotique et applique la démonstration à trois campagnes chrétiennes d'**affichage**.

Isabelle GRELLIER (théologie pratique) explique comment les **bâtiments** témoignent de la foi chrétienne.

Nicolas COCHAND (pasteur) relève quatre regards sur la **personne** du ministre.

DES SIGNES

A PARTIR DU MALENTENDU ET DE L'IRONIE

Pierre-Luigi DUBIED
Professeur, Faculté de Théologie, Université de Neuchâtel.

L'évangile de Jean nous donne l'occasion de réfléchir sur le malentendu et l'ironie. Partant de là, nous nous interrogerons quant à l'importance des contextes dans nos communications contemporaines de l'Évangile. Nous rencontrerons alors le phénomène de l'identification de contexte qui provoque assez souvent l'échec de nos intentions. Enfin, nous proposerons quelques moyens de détourner le réflexe de l'identification de contexte en jouant avec les contextes eux-mêmes.

« Le signe est pris dans un conflit d'interprétations : l'évangile s'efforce de le rendre productif »

1. MALENTENDU ET IRONIE CHEZ JEAN

Jean Zumstein nous fait observer à partir de Jean 9, qu'on ne trouve pas de signe univoque chez Jean[1]. Je précise : il y a bien un signe, mais comme emboîté déjà dans une interprétation ; donc un signe controversé pour le lecteur. Le signe est pris dans un conflit d'interprétations : l'évangile s'efforce de le rendre productif.

Signe de quoi et pour quoi ?

Pour ce qui est du malentendu chez Jean, je retiens des réflexions d'Andreas Dettwiler[2] les constats suivants :

- Il est un acte de communication non réussi. Je rapproche cette observation de celle qui disait qu'en fait de signe, il n'y a pas de signe univoque chez Jean. Le malentendu est lui-même aussi emboîté. La communication non réussie aboutit cependant comme une offre de nouvelle compréhension de soi pour le lecteur.
- « Le malentendu reflète une crise de sens. L'évangile selon Jean ne se soumet pas à nos attentes à l'égard du langage religieux. »[1] Nous voilà

[1] Voir le chapitre 1 : Interpréter des signes.

[2] Andreas DETTWILER, « Fragile compréhension. L'herméneutique de l'usage johannique du malentendu », in : *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne, 1999, 131, p. 371-384.

avertis par Jean lui-même : le « religieux » tel que le lecteur le conçoit n'est pas le contexte absolument pertinent pour la réception du message de l'Évangile (selon Jean). D'où l'usage du malentendu et de l'ironie.

- Le malentendu se joue chez Jean sur deux niveaux de communication : le niveau de l'histoire racontée et le niveau du rapport de cette histoire au lecteur. Cette problématique des niveaux de langage me fait soupçonner des problèmes de contextes : ce qui se donne pour impertinent à un niveau devient producteur de sens à l'autre.
- Le malentendu conduit à la dichotomie du <comprendre *vs* ne pas comprendre> (ou du <croire *vs* ne pas croire>) et la renforce ; il fonctionne comme une clé de l'histoire racontée. Le malentendu lui-même fait passer d'un contexte à un autre (en entraînant le lecteur d'un niveau à l'autre).
- Le malentendu constitue une rhétorique de l'indirect ; il provoque une distanciation qui veut interdire une identification immédiate avec les acteurs de l'histoire. Donc il met le lecteur en état d'isolation [Kierkegaard] pour le laisser décider lui-même de la place qu'il va prendre par rapport à cette histoire.

« Il n'y a pas de savoir religieux ; la crise du religieux fait partie de la foi »

- Le malentendu fait passer du monde connu et familier à celui de la Révélation de Dieu ; dans ce passage, le lecteur lui-même est mis en état de confusion dans son prétendu savoir religieux. Il n'y a pas de savoir religieux ; la crise du religieux fait partie de la foi.
- Les destinataires de l'évangile de Jean sont d'abord des croyants. Cela signifie que, dans l'optique de Jean, les croyants ont toujours et encore besoin d'être remis en question dans leurs certitudes religieuses.

Autant le signe que le malentendu et l'ironie johanniques nous invitent donc à poser le problème du savoir religieux.

2. LE REFLEXE DE L'IDENTIFICATION DE CONTEXTE

On appelle « identification de contexte » le réflexe par lequel un destinataire rapporte les énoncés reçus au domaine qui lui semble adéquat. Ainsi, un énoncé issu d'un locuteur qualifié de religieux ou comportant des références appartenant essentiellement au domaine religieux, est rangé automatiquement dans ce domaine. Lorsque le domaine en question se trouve marginalisé, lorsqu'il n'entre que très difficilement en rapport avec les autres domaines, alors le réflexe d'identification de contexte interdit que ce qui a été rangé dans ce domaine puisse avoir une importance générale, pour d'autres domaines en particulier. Et c'est le cas, aujourd'hui, du domaine religieux.

[1] Andreas DETTWILER, *op. cit.*

Comment lutter avec les identifications de contexte ?

Ordinairement, l'être humain vit dans un enchevêtrement de contextes[1] – qu'on peut appeler le réel commun –, autrement dit dans un fouillis, dont la pensée se manifeste dans le sens commun. Une des caractéristiques de la vie contemporaine tient précisément dans sa complexification par rapport à la vie traditionnelle. Nous sommes appelés à vivre quotidiennement dans de multiples contextes et à passer de l'un à l'autre, sans presque de transitions. Dans l'ordinaire, une communication ecclésiale ou pastorale provoque nécessairement un réflexe d'identification de contexte : le lieu, l'heure, l'appartenance du locuteur, sa gestuelle, son lexique permettent de ranger l'énoncé reçu dans le bon compartiment. Pour le bon ordre du monde, des choses et de ma vie, je dois savoir et pouvoir ranger et comprendre ce qui m'est transmis sur le plan adéquat, c'est-à-dire dans tel contexte. Les erreurs d'identification de contexte peuvent entraîner de graves conséquences. Dans le bon contexte, la communication se trouve à sa place et va renforcer les convictions qu'elle touche (ou les contrarier) : mais a-t-elle beaucoup de chances de les changer ? Vraisemblablement pas.

Le domaine religieux

Dans notre réel contemporain, le domaine religieux se trouve, par la force des choses, placé en marge, à la périphérie de la vie et du réel, dans un domaine facultatif, non-décisif, de fait sanctuarisé. L'agent ecclésial (instance ou personne), lui, estimera toujours (et aussi parce qu'il y est engagé, parfois professionnellement) qu'il s'agit d'un domaine central et décisif. Et il protestera qu'il en est bien ainsi : « Non, ce n'est pas ce que vous pensez et moi je ne suis pas celui que vous croyez ! ». Son public saura qu'il est parfaitement normal que l'agent ecclésial le prétende. Mais il n'en pensera pas moins selon la mentalité dominante renforcée par l'expérience quotidienne : « Le domaine religieux est aujourd'hui, chez nous, bien marginal ». Et, au fond, n'est-ce pas bien ainsi ? Les souvenirs de la Chrétienté ne sont de loin pas tous heureux. Et l'actualité nous renvoie une image repoussante des sociétés dans lesquelles la religion veut jouer un rôle général et dominant.

« Dans notre réel contemporain, le domaine religieux se trouve, par la force des choses, placé en marge, à la périphérie de la vie et du réel, dans un domaine facultatif, non-décisif, de fait sanctuarisé»

Le réflexe d'identification de contexte doit être reconnu vital pour tout homme. Mais comment le contourner quand il empêche une communication de provoquer un changement et, par exemple, quand il n'aboutit qu'à un renforcement de la sanctuarisation des convictions religieuses ?

Il faut tenter de paralyser le réflexe de l'identification spontanée à ce contexte-là.

---

[1] Après les pragmaticiens de la communication, j'appelle ici « contexte » l'ensemble des éléments du milieu qui affectent la communication ou qui sont affectés par elle.

Le réel dans lequel nous nous mouvons et recevons les communications est fait d'une multitude de contextes qui se chevauchent et qui, parfois, s'imbriquent les uns dans les autres. On pourrait l'imaginer comme un champ de séracs désordonnés et inégaux, en mouvements constants, où les blocs et les surfaces se superposent. La communication chrétienne devrait apprendre à jouer avec les contextes en visant les limites qui les distinguent plus ou moins nettement.

La pragmatique de la communication nous a appris que la confusion et la désinformation sont de bons moyens pour rendre floues les délimitations de contexte, pour détourner les identifications, pour faire renvoi d'un contexte à un autre, pour faire glisser de l'un à l'autre.

Cependant, avec le message chrétien, nous nous approchons des convictions les plus intimes. L'angoisse la plus intense n'est donc jamais très loin. On ne peut pas agir avec désinvolture dans le contexte de ce qui apparaît comme du dernier sérieux. Mais le sérieux lui-même y montre en fin de compte ses limites étroites. Nous pouvons l'illustrer en nous rappelant combien des paroles, des gestes ou des musiques hétérogènes peuvent choquer dans le contexte du culte et, plus particulièrement, dans la liturgie. Des innovations jugées abstraitement mineures peuvent facilement tourner à la provocation. L'identification de contexte aboutit alors au sentiment d'une dysharmonie qui conduit au rejet.

« Des paroles, des gestes ou des musiques hétérogènes peuvent choquer dans le contexte du culte et, plus particulièrement, dans la liturgie »

Changer les convictions

Nous pouvons tirer de cela que tout contexte n'est pas favorable à une communication qui prétend au changement des convictions.

Cela ne veut pas dire qu'il est exclu de rendre possible un changement dans les convictions à l'intérieur d'un culte. D'abord un simple réaménagement de celles-ci n'est jamais négligeable. La prédication peut pousser à un renforcement qui remet au centre des convictions qui, par la vie, ont tendance à rejoindre la périphérie. La justification par la seule foi, par exemple, est refoulée jour après jour par les exigences de la compétition professionnelle et privée et de l'estime de soi. La prédication peut rappeler que ce jeu de la vie n'est pas l'objet du jugement dernier. Plus même : la prédication (dans ses rapports à la liturgie) peut feindre de pousser à la limite des éléments du prétendu savoir religieux et les conduire ainsi à l'évidence de leur absurdité ou de leur fausseté ultime. Et elle ne s'en prive pas ! Supposons qu'une fois, le prédicateur adresse sa prédication à Dieu, en son nom et au nom des auditeurs : ce simple choix entraînera une possibilité de changement fort importante.

Le malentendu et l'ironie, au sens johannique, sont souvent utilisés sans qu'on en ait directement conscience. Mais on pourrait varier beaucoup plus et méthodiquement les possibilités offertes à l'intérieur du contexte ecclésial.

Mais il est des contextes inattendus (et, parfois, a priori défavorables) qui peuvent se révéler appropriés à de telles ambitions. D'autre part, l'on peut aussi construire des contextes, c'est-à-dire mettre en contexte, communiquer le message et son contexte. Le plus bel exemple de mise en contexte pourrait précisément être l'évangile de Jean, avec ses ironies et ses malentendus, comme objet de lecture. Mais, pour nous, il ne joue plus le même rôle que pour ses premiers lecteurs. Il y a longtemps, en effet qu'il a été récupéré par l'Église et avec un sérieux tel que ses malentendus et ses ironies n'apparaissent plus que comme une affaire de spécialistes. Pour le lecteur chrétien, l'évangile de Jean est considéré comme une des sources privilégiées du savoir religieux : lui qu'une lecture attentive et savante présente précisément comme polémiquant contre tout savoir religieux ! Nous voyons bien ici, qu'on le veuille ou non, que l'identification de contexte joue à plein pour le public large comme pour le lecteur pieux : puisqu'il s'agit d'un évangile, de la Bible, nous sommes dans le domaine religieux et ce domaine possède ses règles et ses marques propres.

Notre problème d'une communication chrétienne à un public large devient donc celui des moyens de sortir du confinement dans le contexte « religieux », ou de faire rayonner, à partir du « religieux » sur d'autres contextes essentiels ou reconnus tels.

« L'évangile de Jean a été récupéré par l'Église et avec un sérieux tel que ses malentendus et ses ironies n'apparaissent plus que comme une affaire de spécialistes »

Afin d'illustrer ce problème, je propose de réfléchir les mêmes données dans un tout autre contexte, un des plus importants de notre réel ordinaire. Passons donc du côté de la distraction, à l'opposé de ce qui caractérise le sérieux religieux. Nous nous y rendons pour rire, et non pour prier et méditer. Et nous rirons, évidemment, mais, à la fin, nous nous demanderons si, en riant, nous n'avions pas été amenés à prier et méditer quelques secondes. On découvrira qu'on avait été conduit à la frontière de deux contextes habituellement reconnus totalement hétérogènes où nous avons dû nous demander si notre compréhension de nous-mêmes et du monde ne se trouvait pas là en jeu, entre rire et sérieux.

« Un ange passe »

Je fais ici allusion à une expérience que d'autres ont vécue avec moi. C'était dans la salle de spectacle d'un village de chez nous. Les gens étaient venus rire aux jeux de mots et mises en scènes de Raymond Devos. Et nous avons ri, en effet. Au cœur du spectacle, Devos déroula trois sketches à thèmes théologiques : *Un ange passe* ; *Jésus revient* ; *L'homme existe, je l'ai rencontré !*

Raymond Devos n'est pas théologien, encore moins pasteur. Et il ne s'était pas affiché en tant que croyant ou incroyant. Et pourtant ! L'effet réel de sa communication fut, pour beaucoup, d'amener la problématique « religieuse » au cœur de la vie, en jouant à la frontière du rire et du sérieux, laissant à chacun la liberté de la faire sienne ou non. Le changement dans les modes de réaction du public, avant tout la modification de la nature de son rire, attestait à lui seul que la communication avait réussi à déplacer l'auditeur à cette frontière incertaine entre des contextes habituellement éloignés.

Quelles peuvent être pour nous les leçons d'une telle expérience ?

INVENTER, SURPRENDRE, DEPLACER

En l'occurrence, le locuteur était un artiste de variétés. Le chrétien qui témoigne et *a fortiori* l'Église qui prétend poser des signes et qui, à travers sa visibilité, prétend communiquer l'Évangile, n'ont pas automatiquement la compétence d'un Devos. On ne peut pas demander de chacun ou d'une institution qu'ils s'octroient un tel talent. On retiendra cependant que les premières générations chrétiennes ont su inventer des modes de communication variés et fort intelligents dont le malentendu et l'ironie johanniques constituent un des exemples impressionnants, lorsqu'on les replace dans leurs contextes d'émergence. Il nous faut reconnaître que, sur ce point précis et contrairement à nos constantes ambitions, nous nous laissons peu inspirer par nos sources et que nous ne nous reconnaissons pratiquement pas la liberté d'inventer sur leurs impulsions. Le croyant et l'institution ont été éduqués à la conservation tatillonne du dépôt. Et même sur ce thème du dépôt, nous sommes, en général, fort paralysés dans notre savoir religieux. Nous nous contentons de répéter avec timidité, ou avec la puissance de l'assertion, selon les personnes et les circonstances, nos vérités. Et, pourtant, ce thème même du dépôt pourrait nous donner à penser et à communiquer autrement. Le large public lui-même considère les croyants et les Églises comme des gardiens d'un dépôt. Sur ce point donc un accord pourrait être trouvé. La divergence pourrait commencer dans la considération du contenu du dépôt. Le public y voit spontanément des traces archéologiques dont la pertinence pour la vie ordinaire contemporaine n'est de loin pas évidente. Les croyants et l'Église prétendent exactement le contraire. Comment faire valoir cette prétention autrement que par injonction ou affirmation doctrinale massive ?

« Le croyant et l'institution ont été éduqués à la conservation tatillonne du dépôt. Et même sur ce thème du dépôt, nous sommes, en général, fort paralysés dans notre savoir religieux »

Nous pourrions surprendre notre interlocuteur en lui accordant ce qu'il croit être une objection. Et s'il voulait bien nous accorder un peu de son temps, nous pourrions l'inviter à se déplacer dans un itinéraire inédit à travers le dépôt en lui montrant sous un jour nouveau nos vieilleries. Ainsi, il pourrait s'écarter un peu de lui-même et de son point de départ. Et il finirait bien par se retrouver lui-même de manière totalement inattendue dans l'un ou l'autre, ou plusieurs éléments, découverts dans la visite. Mais, évidemment, il faudrait que nous évitions de lui présenter le dépôt sous le mode de notre savoir religieux de croyants : d'une part, cela serait incorrect du point de vue de la Vérité à laquelle nous prétendons être attachés ; de l'autre, cela ne pourrait que le renforcer dans ses objections qui deviendraient alors parfaitement justifiées.

Une telle démarche serait-elle sérieuse ? Elle n'emprunterait pas les voies habituelles du sérieux et, cependant, elle jouerait à la manière du signe et du

malentendu johanniques, en brouillant les frontières des contextes et en offrant à l'interlocuteur une occasion de réviser avec nous son supposé savoir religieux.

« Il n'y a pas de signes univoques possibles pour dire l'Évangile : voyons déjà la croix »

Il n'y a pas de signes univoques possibles pour dire l'Évangile : voyons déjà la croix ! La visibilité authentique de l'Église n'est jamais lisse. Nous devons apprendre à jouer avec les contextes. Nous devons nous laisser inspirer par les modes de communication que, dans leur foi, les premiers témoins n'ont pas hésité à emprunter à leurs contemporains et à mettre à leur profit ou, encore mieux, à inventer de nouveaux modes. Nous devons apprendre à tenir compte de nos interlocuteurs dont le premier représentant est nous-mêmes. Inventer pour surprendre et aider au déplacement de soi, afin de se retrouver soi-même libéré, même et d'abord des entraves du savoir religieux.

ANALYSE SÉMIOTIQUE DE CAMPAGNES PUBLICITAIRES CHRÉTIENNES*

Martial PASQUIER
Chargé de cours, Institut de marketing et de management stratégique, Université de Berne.

1. LES BASES DE L'ANALYSE SÉMIOTIQUE

Des mots, un panneau indicateur, un chameau dans une publicité, une cravate dans la tenue vestimentaire, un signe de croix, etc. sont autant de signes véhiculant des significations comprises à l'intérieur d'une culture donnée. La sémiotique est justement la science qui s'occupe de tous les signes, de leur combinaison en tant que système et de leurs structures. Toute la démarche sémiotique est donc articulée autour du concept de signe.

« La sémiotique est la science qui s'occupe de tous les signes, de leur combinaison et de leurs structures »

1.1 Les bases théoriques de l'analyse du signe

Bien que le signe soit étudié depuis très longtemps, il faudra attendre le début du XXe s. pour que deux scientifiques développent, chacun de manière autonome, une théorie des signes dont le contenu et les implications de recherche ont conduit à la création d'écoles de pensée sémiotique très variées.

La théorie de Charles Sanders Peirce (1839-1914), appelée aussi logique ou doctrine des signes, met principalement l'accent sur la définition du signe, les types de signes et les relations qu'entretiennent les signes avec leur objet. Pour Peirce, le signe est une relation entre trois éléments : le *representamen* qui correspond à l'aspect matériel du signe, l'objet qui est véhiculé par le *representamen* et l'interprétant qui comprend l'ensemble des composantes cognitives et émotionnelles du signe.

L'autre théorie sémiotique vient du Suisse Ferdinand de Saussure (1857-1913). Pour lui, la langue est la combinaison de signes à l'intérieur d'un système. C'est la réunion d'unités solidaires les unes des autres et qui obéissent à des règles. Pour Saussure, ce n'est pas tellement le signe lui-même, mais sa place dans un système complexe qu'est la langue et sa contribution à véhiculer une signification qui sont l'objet de la sémiotique. Considérant donc la langue

* 4 pages d'illustrations en fin d'article.

(ou les langages) comme un système de signes, Saussure propose de découper le message (combinaison de signes) jusqu'à l'obtention d'un classement des unités signifiantes minimales afin d'en faire ressortir les significations profondes. Cette forme de structuration du système va faire de Saussure un des pères du structuralisme à partir du moment où d'autres sciences humaines prendront pour modèle la méthode proposée.

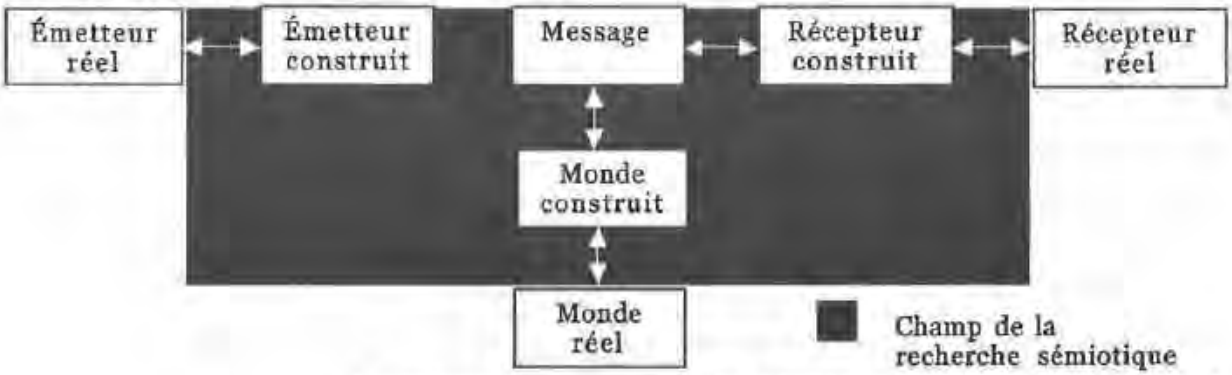
Souvent mises en concurrence, les deux théories sémiotiques de Peirce et de Saussure visent à saisir et comprendre tout fait de culture comme un langage. Elles ont pourtant développé un projet de recherche différent. Pour Peirce et ses successeurs, la sémiotique est de nature fondamentalement logique et vise en premier lieu à comprendre les signes et à établir une classification de tous les signes (approche logique centrée sur le signe et les relations entre les signes). À l'inverse, le projet de Saussure et des héritiers de la linguistique moderne cherche à comprendre comment s'organisent les signes et de ce fait la signification à l'intérieur d'un système qu'est le langage (approche structurale basée sur l'articulation des formes signifiantes).

« Un signe vit. Il ne peut donc être analysé que (...) dans la communication »

1.2 Délimitation de l'objet d'analyse sémiotique

L'objet d'analyse de la sémiotique est le signe. Seulement, un signe vit. Il ne peut donc être analysé que dans le cadre d'un système complexe ou, en d'autres termes, dans la communication.

Dans le cadre d'une communication, il est nécessaire de distinguer entre une situation réelle et la représentation symbolique que l'on peut en faire, à l'instar des épistémologies constructivistes. La communication étant faite de signes, seule une représentation symbolique de la pensée effective ou du monde réel est transmise.



Le champ de la description sémiotique, adapté de Fouquier[1]

Dans le cadre d'une analyse sémiotique, on distingue la source d'une expression (un sentiment éprouvé par un individu) et la représentation codée qui en est donnée (sourire, pleurs, etc.), notamment afin de tenir compte de la possibilité d'un décalage (par exemple une exagération). Donc, seul l'émetteur construit est pris en compte par la sémiotique. Il en va de même pour le

[1] FOUQUIER, 1984, p. 138.

récepteur. Le sémioticien n'a pas la capacité de saisir, au-delà des symboles projetés dans le message, le vécu réel de leur réception. Seuls les faits susceptibles d'êtres saisis dans le langage seront retenus. En d'autres termes, il n'est pas question de déterminer si un message est mémorisé ou si l'opinion du récepteur est modifiée par le message.

Cette délimitation éclaire le rôle de la sémiotique par rapport à la psychologie ou à la sociologie. Quelle que soit l'approche que l'on peut avoir de la communication, celle-ci découle d'une même structure. L'approche psychologique ou l'approche psychique étudient la réaction d'un récepteur suite à des *stimuli* provoqués par l'émetteur. Cette analyse d'un effet sur le conscient ou l'inconscient d'un individu ou d'un groupe d'individus n'est pas la préoccupation de la sémiotique. Celle-ci s'intéresse non pas au stimulus mais à la manière dont le message a été encodé et structuré. À l'opposé du schéma, ce n'est pas la réaction du récepteur mais la manière dont il décode le message et le rôle qu'il adopte dans la réception dont va s'occuper le sémioticien.

Le champ sémiotique est formé par la description des composantes représentationnelles. La description des réactions en tant qu'interprétation du message et la vie psychique des individus sont du ressort de la psychologie ou de la psychanalyse. Or, pour reprendre l'expression de Fouquier[1] : « En clair, le sémiologue ne connaît pas l'excitation, seulement l'interpellation. » Cette délimitation du champ sémiotique a été précisée par Martinet [1960] puis Barthes [1964] dans ce qu'ils ont appelé principe de pertinence. L'ensemble des faits rassemblés n'est étudié que du point de vue du sens qu'ils détiennent sans faire intervenir les autres déterminants (physiques, psychologiques, sociologiques) de ces objets. La pertinence choisie par la recherche sémiotique concerne donc exclusivement la signification des objets analysés. Il ne s'agira pas de nier l'importance des autres déterminants extra-sémiotiques, mais, pour les étudier, il faudra déterminer leur fonction dans la structure significative de l'objet.

« Le sémioticien n'a pas la capacité de saisir, au-delà des symboles projetés dans le message, le vécu réel de leur réception »

1.3 Méthodologie et instruments d'analyse sémiotique

Comment procéder de façon concrète lorsqu'on souhaite utiliser les outils sémiotiques dans un objectif précis ? Si on trouve dans la littérature de nombreuses règles et conseils ainsi que des explications quant à l'utilisation de certains outils ou de certaines techniques, il n'existe pratiquement pas de processus complet décrivant toutes les phases de l'analyse sémiotique. Or, la rigueur méthodologique est une des conditions essentielles à la réussite d'une étude sémiotique.

En combinant diverses propositions et en reconstruisant le cheminement de plusieurs recherches, on parvient à en définir les principales phases.

- La première phase consiste à définir le *corpus* d'étude. Cette tâche est à la fois très particulière et très importante dans l'analyse sémiotique. Elle est particulière car la sémiotique n'a pas d'objet d'étude propre ; elle

[1] FOUQUIER, 1984, p. 138.

étudie les discours qui lui sont proposés. Elle est de ce fait importante car les discours utilisés pour l'analyse doivent comprendre tous les éléments du système duquel on va retirer les significations.

- La deuxième phase de ce processus consiste à apporter une première structure de la communication par une mise en forme des messages. Même si les sémioticiens l'oublient en partie ou le réfutent, on propose de décrire le contenu général des messages ainsi que le contexte de leur création et de leur émission. Même si elles ne sont pas du domaine du sémioticien, elles font partie de la problématique de l'énonciation (phase 5). Des précisions quant au contexte, peuvent apporter des informations très utiles dans la compréhension de certains signes utilisés.
- L'analyse sémiotique structurale devient effective avec l'étude de la composante syntaxique ou de la forme des messages. Avant de comprendre les significations d'un message, on tient à comprendre les relations existant entre les différents signes. Il s'agit de faire l'inventaire des codes utilisés, d'analyser d'éventuelles figures de rhétorique, de comprendre les modalités de l'argumentation et, de manière plus profonde, de structurer l'ensemble du discours.
- L'étape suivante aborde le contenu du discours ou sa composante sémantique. Elle consiste à rechercher et à identifier les unités pertinentes ou les unités signifiantes du discours. On cherche à déterminer quels sont les signes ou groupes de signes qui véhiculent les significations. Ces unités signifiantes peuvent se limiter à un seul signe (un seul mot, un seul objet) mais correspondent dans la plupart des cas à des groupes de signes (une phrase, un ensemble d'objets qui, pris isolément, ne signifient rien mais amènent un sens lorsqu'on les considère ensemble).

« On cherche à déterminer quels sont les signes ou groupes de signes qui véhiculent les significations »

- La prochaine tâche est de trouver l'ensemble des dénotations ou sens premier et des connotations qu'ont toutes les unités signifiantes (niveau des structures de surface). Ensuite, le travail du sémioticien consiste à rechercher les différences entre toutes les significations obtenues précédemment. On peut regrouper les significations par thème ou essayer de construire un ensemble d'oppositions entre toutes les significations (niveau des structures discursives). Dans un dernier temps, on parvient à fixer le système de valeurs soutenant les significations véhiculées (quelles sont les valeurs de base auxquelles se réfère le discours ?) et à construire des relations d'opposition et de complémentarité entre ces valeurs (quelle valeur s'oppose à quelle autre ? Lesquelles sont complémentaires ?).
- La toute dernière phase de ce processus vise l'analyse de l'énonciation. C'est le domaine de la pragmatique. On s'intéresse ici non pas au message directement mais aux relations s'instaurant entre les interlocuteurs au travers du langage.

Définition, collection et structure du corpus d'étude
- définir les critères de constitution du corpus d'étude
- collecter les différents éléments du corpus d'étude
- donner une structure de base à ce corpus (en fonction par exemple du type de support de la communication ou du type d'usage des documents)

Analyse des messages et du contexte de leur émission
- description du contenu général des messages, du contexte de leur création et de leur émission (potentielle)
- construction du schéma de la communication (application par exemple du schéma de la communication de Jakobson)

Analyse de la forme des messages (composante syntaxique). Étude des relations entre les signes et les énoncés
- étude des codes utilisés
- description et analyse des figures de rhétorique (et des modalités stylistiques en général)
- étude des modalités d'argumentation (structure de l'argumentation textuelle et éventuellement visuelle)
- étude des structures du récit ou de la narration

Analyse du contenu du message (composante sémantique). Étude des significations véhiculées
- recherche et identification des unités pertinentes (unités signifiantes) ; application des grilles d'analyse et/ou des matrices de signification et de l'épreuve de commutation
- détermination des dénotations et des connotations (niveau des structures de surface)
- délimitation des thèmes traités et de leur agencement (niveau des structures discursives)
- détermination des structures de la signification (système des valeurs, relations entre les valeurs)

Analyse de l'énonciation (niveau de la pragmatique)
- définition et analyse de l'image de l'émetteur dans la communication
- définition et analyse de l'image du récepteur dans la communication
- type et lieu de l'acte de communication (importance du rôle du support de la communication)

2. L'ANALYSE DE DISCOURS PUBLICITAIRES D'ORGANISATIONS RELIGIEUSES

L'analyse contenue dans cet article ne se veut pas exhaustive. L'objectif de cette contribution consiste uniquement à montrer, à l'aide de quelques exemples, le type d'analyses que la sémiotique propose et les résultats auxquels il est possible d'aboutir. Le choix de campagnes publicitaires d'organisations religieuses ou à caractère religieux pour effectuer cette démonstration résulte de la propension croissante qu'ont les Églises à utiliser des supports classiques de la publicité pour véhiculer des messages très divers qui vont de la propagation de la bonne parole à celle de recherches de fonds. Dans la mesure où les outils sémiotiques ont déjà été fréquemment utilisés pour analyser des messages publicitaires, il est ainsi possible de se référer aux expérimentations

réalisées et aux conclusions obtenues. Il convient finalement de préciser que les différents éléments d'analyse explicités ci-après ne respectent pas systématiquement le processus d'analyse indiqué ci-dessus puisque la finalité reste d'illustrer les possibilités d'utilisation des outils sémiotiques.

2.1 Le corpus d'analyse

Le corpus d'analyse est limité à trois campagnes publicitaires réalisées par des organisations religieuses ou à caractère religieux. Il s'agit de la campagne « La contribution ecclésiastique ? » des Églises réformée, catholique-chrétienne et catholique de Neuchâtel, de la campagne portant sur des thèmes centraux comme le respect, l'avenir, etc. organisée par un groupe appelé « *Die Reformierten* » et d'une campagne de promotion de la Bible effectuée par une organisation dénommée « NouveauT ». Toutes ces campagnes publicitaires se sont déroulées en 2000[1].

« Dans le cas de la publicité utilisant les supports classiques que sont les médias, il importe d'étudier notamment l'émetteur du message puisque ce dernier est en principe différent de l'émetteur du média »

Il convient de préciser que le choix de ces campagnes est arbitraire et non exhaustif dans la mesure où d'autres campagnes de publicité ont été réalisées par des organisations religieuses et que la plus grande partie de la communication et des messages de ces organisations n'est pas véhiculée par les supports classiques de la publicité.

2.2 Les messages, le contexte de leur émission et le rôle de l'émetteur dans la communication

Lorsqu'un message est émis, le contexte de son émission est généralement très important (il a souvent autant d'importance que le message lui-même). Or, la sémiotique ne peut étudier le contexte que s'il est compris comme un système de signes (ou un texte).

Dans le cas de la publicité utilisant les supports classiques que sont les médias, il importe d'étudier notamment l'émetteur du message puisque ce dernier est en principe différent de l'émetteur du média. En effet, lorsque qu'une organisation développe et utilise son propre véhicule de communication (un journal interne, une revue destinée aux membres de la communauté, etc.), ou si ce support n'est disponible qu'à l'intérieur d'espaces clairement définis comme étant ceux de la communauté, la problématique de l'identification de l'émetteur du message ne se pose pas. Par contre, dès qu'une organisation utilise d'autres véhicules ou supports pour communiquer, il importe que l'émetteur du message soit clairement identifié (fonction expressive de la communication).

Il arrive certes qu'une organisation décide consciemment de ne pas signer son message ou de le signer de façon ambiguë dans le but de surprendre,

[1] Les illustrations sont regroupées en fin d'article.

d'amener les personnes visées par la communication à s'interroger sur l'origine du message. En communication publicitaire, un tel choix nécessite en règle générale que l'organisation apporte, dans un délai donné, une réponse à l'interrogation soulevée au risque sinon d'engendrer un refus global de toute la communication. Le fait d'amener un questionnement puis une réponse à l'intérieur d'une même campagne de publicité est appelé « *teasing* ».

Parmi les trois campagnes retenues, une seule présente une signature claire, celle de la « contribution ecclésiastique ». En effet, les trois Églises concernées signent de façon explicite le message par la mention de leurs noms au bas de l'affiche. Pour ce qui est des deux autres campagnes, l'identification de l'émetteur est plus complexe.

Dans le cas de la campagne « Die Reformierten », la signature ne correspond ni à une personne ni à une organisation. L'ambiguïté vient justement du fait que des personnes de confession réformée peuvent ne pas adhérer aux valeurs véhiculées par la publicité, aux symboles utilisés pour véhiculer ces mêmes valeurs ou encore au choix du support véhiculant cette communication. Or, pour atteindre une certaine efficience, une communication doit remporter un minimum d'adhésion auprès des émetteurs de celle-ci. Dans le cas contraire, le risque est élevé que des messages divergents émanant des membres des organisations concernées soient véhiculés. On pourrait certes rétorquer que la campagne « *Die Reformierten* » vise d'abord et surtout les personnes de confession réformée. Dans un tel cas de figure, les discussions et divergences créées par cette campagne restent de nature interne aux Églises réformées et ne portent ainsi pas préjudice à celles-ci. Cet argument n'est pas pertinent dans la mesure où le message n'est justement pas émis par les Églises elles-mêmes et que le choix des supports (des publicités dans les journaux, une campagne d'affichage) implique forcément que des personnes qui ne sont pas réformées soient touchées par le message.

« Parmi les trois campagnes retenues, une seule présente une signature claire, celle de la "contribution ecclésiastique". En effet, les trois Églises concernées signent de façon explicite le message par la mention de leurs noms au bas de l'affiche »

Pour ce qui est de la campagne du « NouveauT », la problématique est plus simple étant donné que l'organisation est complètement inconnue et qu'il n'est donné aucune possibilité d'identifier de quelque manière que ce soit les personnes ou organisations connues à l'origine de cette communication.

Une signature claire du message est une condition nécessaire mais pas encore suffisante pour garantir une légitimité de la communication.

2.3 Légitimité de l'utilisation de codes et de figures rhétoriques

Un autre aspect pouvant faire l'objet d'analyses sémiotiques réside dans l'étude de la relation entre l'émetteur, le message et la forme que prend ce dernier notamment au travers des différentes figures de rhétorique. Le choix de certains codes ou de figures de rhétorique n'est généralement pas innocent

car il permet de renforcer l'effet d'une communication ou, au moins d'en augmenter la densité sémantique (fonction poétique de la communication).

Or, de nombreux exemples récents ont démontré que le choix de certains thèmes de communication, de codes ou de formes spécifiques n'est pas forcément admis ou accepté par les destinataires du message, ce qui permet par ailleurs de démentir un adage parfois cité dans certains milieux publicitaires « en bien ou en mal, mais pourvu que l'on parle de moi ». Parmi ces exemples, celui de la communication de l'entreprise Benetton est particulièrement intéressant. En effet, des études ont démontré que ce n'est pas tant le choix des sujets pris par Benetton dans sa communication qui dérange la population (peine de mort, SIDA, réfugiés, etc.), mais bien l'absence de relations entre la marque et les sujets de même que l'orientation et les objectifs commerciaux de la marque.

« Il convient d'admettre que la « bonne parole » est généralement transmise par l'écrit et la parole plutôt que par l'image »

Souvent plus que pour les autres formes de communication, la publicité, de par ses caractéristiques, nécessite une bonne connaissance des codes utilisés et un choix approprié de formes rhétoriques sous peine de ne pas obtenir une légitimité suffisante ou de ne pas être perçu :

- La publicité dans les médias classiques n'offre pas de possibilité de *feed-back* ; il importe donc de veiller à ce que le message véhiculé ne prête pas à confusion et que les signes utilisés soient correctement décodés.
- La durée durant laquelle une publicité est vue par les personnes est généralement très faible ; il importe donc que le message soit concis et clairement exprimé.
- La publicité utilise souvent des codes graphiques et visuels qui sont différents de ceux qui sont utilisés dans les autres formes de communication.

En reprenant les trois campagnes de publicité, on constate tout d'abord la grande simplicité de la campagne pour la contribution ecclésiastique. Les codes sont clairs et la force du message réside principalement dans la diversité des affiches ainsi que dans la possibilité qu'a chaque personne de se mettre à la place de celle qui énonce le message.

En ce qui concerne la campagne du « NouveauT », la force du message réside surtout dans la complémentarité entre l'image et le texte (logique d'intégration de la communication). Cette intégration des codes est néanmoins remise partiellement en cause avec la mention <www.nouveaut.ch> sur certaines des annonces. Cette signature, dont on a dit auparavant qu'elle pouvait être problématique du fait de l'absence d'organisation reconnue la soutenant, pourrait intervenir comme la chute ou la fin de la narration ou, en d'autres termes, comme la solution au problème posé. Dans les publicités commerciales, la marque remplit généralement cette fonction grâce aux valeurs qu'on lui attribue. Or, cette signature ou quasi-marque intégrée dans la structure narrative ne peut que très difficilement remplir cette fonction vu

l'absence de notoriété et d'attributs qu'elle peut véhiculer (cette communication ne peut donc fonctionner que si une personne visite la page Internet correspondante, ce qu'une annonce est très rarement en mesure de provoquer).

L'annonce des « *Reformierten* » est beaucoup plus complexe et se distingue des deux autres campagnes retenues par la prépondérance du code visuel et par l'usage de figures rhétoriques inhabituelles dans la communication d'organisations religieuses. La prédominance du code visuel est majoritaire dans la communication publicitaire, mais il convient d'admettre que la « bonne parole » est généralement transmise par l'écrit et la parole plutôt que par l'image. Or, la référence à des valeurs proches de la parole du Christ (en tout cas pour ce qui est de la tolérance et du respect) au travers d'images sans liens immédiats avec les textes de l'évangile est en tout cas surprenante voire problématique. De plus, ces publicités utilisent une voire plusieurs figures rhétoriques pas fréquemment utilisées dans les discours religieux. En effet, la métaphore est très certainement l'une des principales figures rhétoriques rencontrées dans les paroles de l'évangile. Or, les publicités en question font appel à la métonymie et à la synecdoque. La métonymie est une figure qui exprime un concept au moyen d'un terme désignant un autre concept qui lui est uni par une relation nécessaire. On prend le signe pour la chose signifiée. La synecdoque est une figure qui consiste à exprimer le plus par le moins, le tout par la partie.

« Les valeurs de référence sont nombreuses et profondément enracinées dans notre culture mais les symboles utilisés pour les véhiculer sont relativement peu nombreux même s'ils ont une puissance de signification particulièrement élevée »

2.4 Les choix symboliques

L'étude des valeurs de surfaces et des valeurs profondes véhiculées représente une dernière illustration des outils sémiotiques pouvant être utilisés pour analyser le discours publicitaire d'organisations religieuses.

De façon simplifiée, l'analyse sémiotique distingue entre trois niveaux de structure de la signification : les structures de base du discours qui correspond aux symboles utilisés et aux significations premières ; les structures narratives qui consistent dans la mise en récit du discours (la syntaxe) ; et les structures profondes qui correspondent aux valeurs de base qui sont véhiculées.

À l'étude des trois campagnes de publicité et en se basant plus généralement sur l'ensemble de la communication des Églises, on peut constater une logique inverse de la structure de la signification par rapport aux entreprises commerciales traditionnelles. En effet, les entreprises commerciales utilisent un grand nombre de symboles empruntés parfois au domaine religieux pour véhiculer un nombre très limité de valeurs de référence (le plaisir, la confiance, etc.). De plus, ces symboles sont mis en scène de façon variée afin d'éviter une trop grande lassitude de la part des personnes visées. La

communication des Églises et la structure de la signification véhiculée sont partiellement inversées. Les valeurs de référence sont nombreuses et profondément enracinées dans notre culture mais les symboles utilisés pour les véhiculer sont relativement peu nombreux même s'ils ont une puissance de signification particulièrement élevée. De même, les structures narratives sont peu variées et procèdent bien souvent d'une même logique (ce qui n'est d'ailleurs pas sans inconvénient pour transmettre un message). Ces quelques commentaires permettent certainement de comprendre les éventuels problèmes que rencontrent les organisations religieuses ou à caractère religieux dans le choix de symboles autres que ceux traditionnellement utilisés et dans la difficulté qu'il y a de les lier aux valeurs profondes.

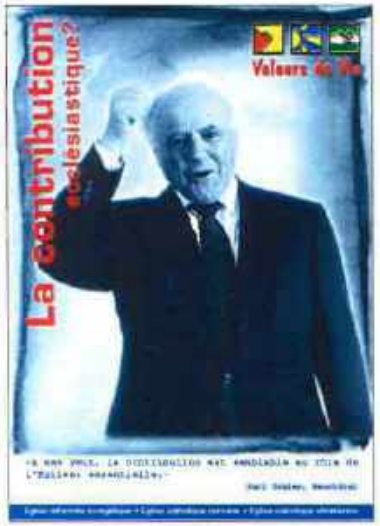
CONCLUSION

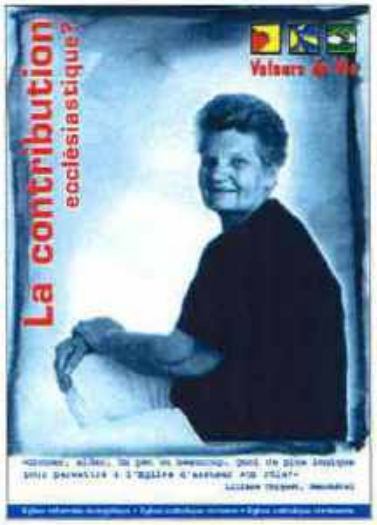
Loin de vouloir prétendre analyser la communication des Églises qui dépasse de toute façon de loin la simple logique publicitaire, cette contribution visait à montrer les possibilités d'utiliser les instruments sémiotiques pour structurer et analyser les significations véhiculées. Les quelques analyses effectuées ont notamment mis en évidence le fait que la communication publicitaire nécessite de pouvoir clairement identifier l'émetteur du message et qu'il n'est pas possible de dissocier l'image de l'émetteur des formes de la communication. Finalement, on retiendra l'existence d'un certain paradoxe dans la communication publicitaire des Églises eu égard à la communication publicitaire en général. Ce paradoxe tient dans l'inversion du nombre de symboles utilisés et des valeurs profondes véhiculées.

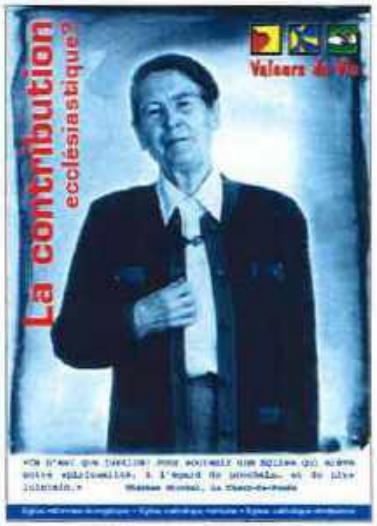
« La communication publicitaire nécessite de pouvoir clairement identifier l'émetteur du message et qu'il n'est pas possible de dissocier l'image de l'émetteur des formes de la communication »

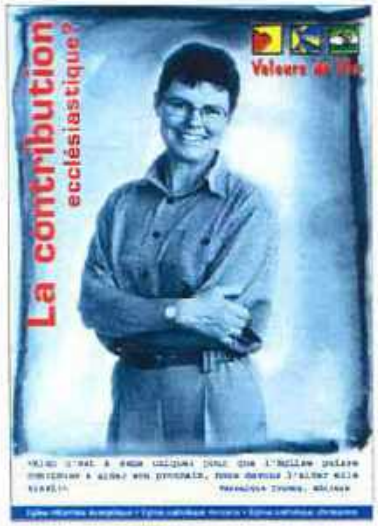
Campagne de contribution ecclésiastique 2000-2001: 900 affiches et 18 parutions pour exprimer ses convictions

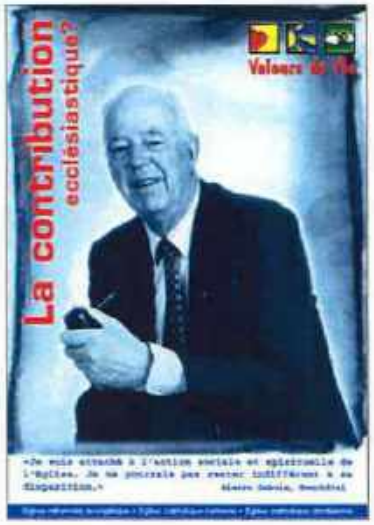
Les affiches: 90,5 x 128 cm

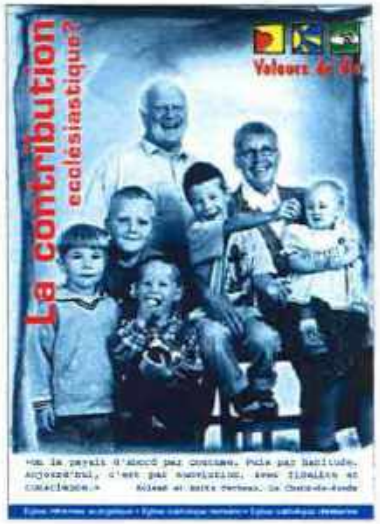


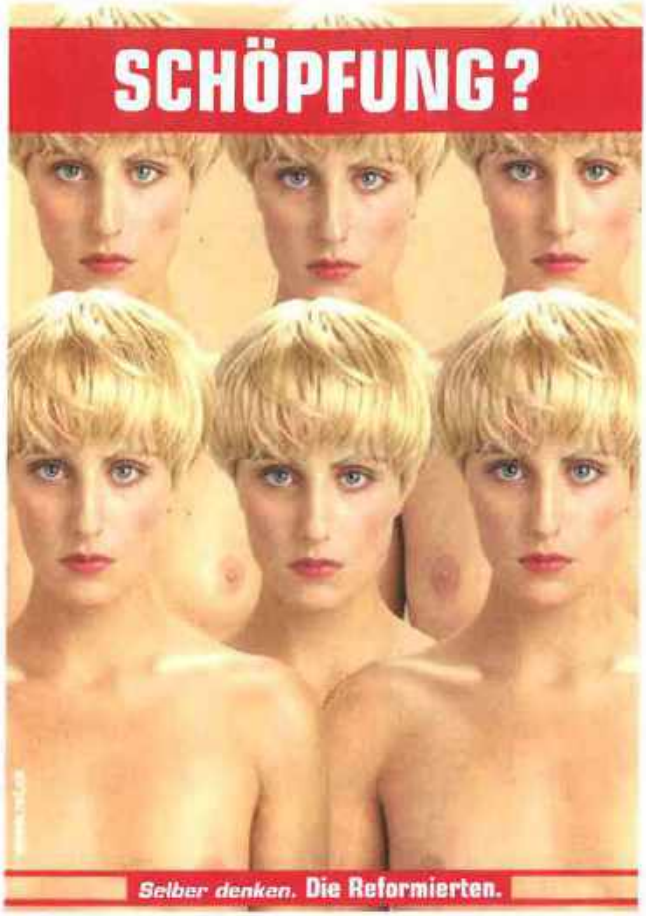


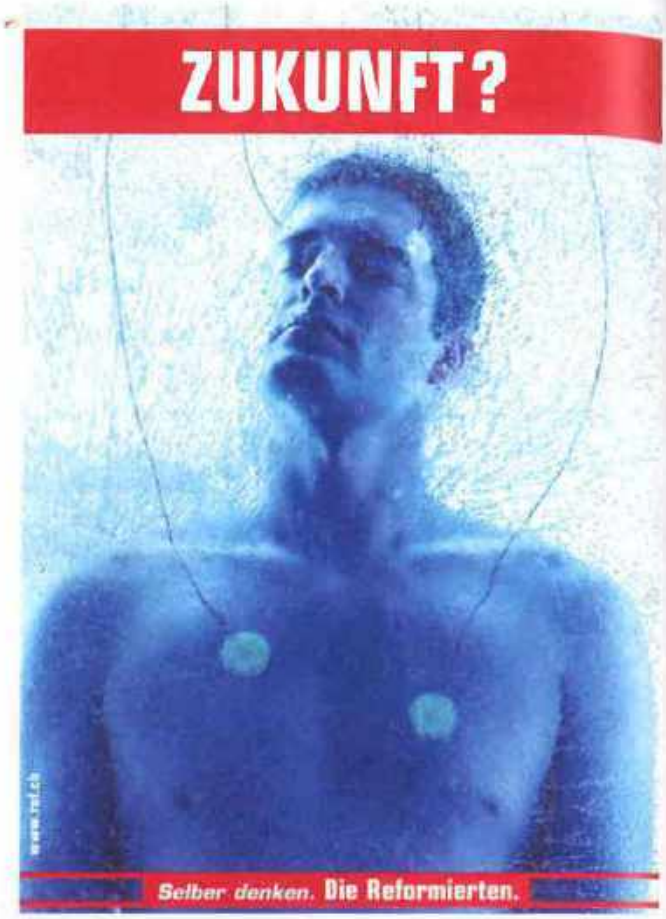




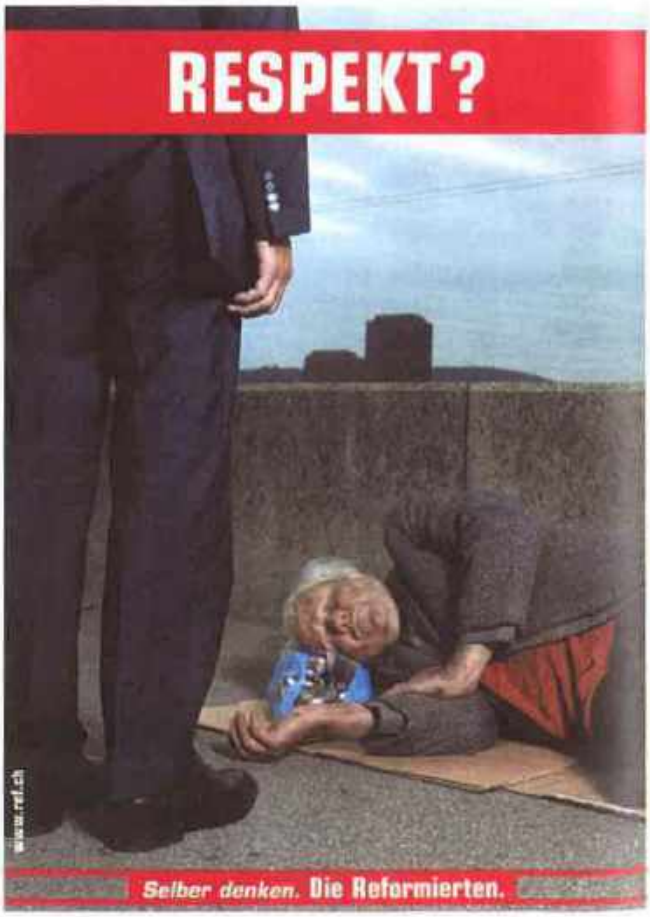





SCHÖPFUNG?
www.ref.ch
Selber denken. Die Reformierten.


ZUKUNFT?
www.ref.ch
Selber denken. Die Reformierten.


TOLERANZ?
www.ref.ch
Selber denken. Die Reformierten.


RESPEKT?
www.ref.ch
Selber denken. Die Reformierten.

Dieu lui aussi est seul.

"Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?"
Le Nouveau Testament

Je lis la Bible, mais en cachette.

"J'annonce la sagesse secrète de Dieu, cachée aux hommes."
Le Nouveau Testament

Si Jésus fumerait un joint avec moi?

"Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour condamner le monde, mais pour sauver le monde par lui."
Le Nouveau Testament

Je m'aime. Toi aussi?

"Tu dois aimer ton prochain comme toi-même."
Le Nouveau Testament

L'espérance m'habite.

"Mais si nous espérons ce que nous ne voyons pas."
Le Nouveau Testament

L'amour, sans retenue.

"Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son fils unique."
Le Nouveau Testament

Je vis, donc je crois.

"Je crois, aide-moi, car j'ai de la peine à croire!"
Le Nouveau Testament

DES PIERRES POUR TEMOIGNER DU DIEU VIVANT ?

Isabelle GRELLIER
Maître de conférence, Faculté de Théologie protestante, Université Marc Bloch, Strasbourg.

Quand on lui montre la lune, l'imbécile regarde le doigt ! C'est sous l'avertissement que suggère cet aphorisme que je voudrais placer ces quelques réflexions sur la visibilité des Églises. Car il ne faut pas oublier que, aussi compréhensible et légitime soit-il, ce souci qu'ont les Églises de leur propre visibilité doit toujours rester second. Les Églises n'ont pas pour vocation de se donner à voir elles-mêmes, mais d'attester de la présence/absence de Dieu parmi les humains et de témoigner d'une réalité tout autre, celle du Royaume de Dieu qui s'approche en la personne de Jésus-Christ ; en se rappelant qu'elles ne maîtrisent ni la manifestation du Royaume, ni l'orientation du regard de leurs contemporains...

« Les Églises n'ont pas pour vocation de se donner à voir elles-mêmes, mais d'attester de la présence/absence de Dieu parmi les humains »

C'est cette situation paradoxale qui caractérise les Églises, celle d'être des institutions humaines chargées de gérer la liberté de l'Esprit, et ses conséquences en termes de visibilité, que je voudrais explorer dans un premier temps, avant de réfléchir à ses incidences sur un des lieux où les Églises se donnent à voir, les bâtiments qui accueillent leurs célébrations et leur vie communautaire ; ces bâtiments dans lesquels la théologie protestante ne voit que des réalités pragmatiques, mais que le regard des passants charge souvent d'autres significations.

UNE MISSION IMPOSSIBLE

a) Les Églises se définissent, à mon sens, par un paradoxe : elles sont des institutions humaines chargées de témoigner de la liberté de l'Esprit.

S'appuyant sur le dictionnaire qui définit les institutions comme « l'ensemble des formes ou des structures sociales telles qu'elles sont établies

par la loi ou la coutume », Christian Duquoc estime que « si cette définition est justifiée, l'institution se reconnaît à son caractère contraignant »[1].

Effectivement, une institution se traduit par un ensemble de structures, de textes réglementaires, de codes... Les Églises n'y échappent pas. Il faut organiser la vie commune, fixer des règles encadrant l'exercice de l'autorité, formuler ce que les membres sont censés croire et qui est au cœur de l'institution ecclésiale : textes de référence, confessions de foi, dogmes, discipline, règlement intérieur... Il n'y a pas une Église, aussi petite soit-elle, qui ne s'appuie sur au moins un de ces éléments, si elle n'est pas simplement sous la coupe d'un gourou. Même si l'exercice de l'autorité ne repose pas sur la force, même si, dans les faits, une grande liberté est laissée aux membres, il y a dans toute institution ecclésiale un cadre plus ou moins contraignant qui est nécessaire pour définir l'identité de l'Église et faciliter la vie commune de ses membres ; car quand il n'y a pas de règles, c'est généralement la loi du plus fort qui règne.

En même temps, les institutions ecclésiales n'existent que par et pour l'événement de la Parole – cette parole de grâce qui peut se faire entendre à travers nos paroles humaines sans que nous puissions jamais la contrôler. Les Églises reçoivent la parole et s'en nourrissent ; leur vocation est d'essayer de la faire retentir fidèlement autour d'elles ; elles ne peuvent qu'espérer que cette parole deviendra pour d'autres parole de Dieu, sans avoir aucune maîtrise sur cela qui dépend de l'action de l'Esprit. Comment la liberté de Dieu pourrait-elle être perçue à travers nos organisations humaines, comment la grâce pourrait-elle s'inscrire dans les contraintes qui structurent toute institution ? C'est là le paradoxe !

« Il y a dans toute institution ecclésiale un cadre plus ou moins contraignant qui est nécessaire pour définir l'identité de l'Église et faciliter la vie commune de ses membres »

b) Les Églises ne peuvent tant soit peu être fidèles à leur identité profonde que si elles prennent acte de ce paradoxe, et donc de leur incapacité radicale à coïncider parfaitement à l'identité qui est la leur.

Le désir de perfection reste profondément ancré dans les Églises. Il est inscrit au cœur de la compréhension que l'Église catholique a d'elle-même, aussi bien que dans celle des Églises évangéliques, avec des traductions différentes dans les deux cas : perfection institutionnelle pour l'Église romaine, confessée comme infaillible, sainteté de chacun des membres dans les Églises évangéliques. Cette aspiration à la perfection est moins marquée dans le modèle théologique des Églises réformées et luthériennes, grâce à la distinction que celles-ci établissent entre l'Église invisible et les Églises visibles ; elle n'en reste pas moins très présente dans la pratique.

[1] Christian DUQUOC, *Des Églises provisoires*, Paris, Cerf, 1985, p. 44. Il s'appuie sur le *Petit Robert*, 1967.

Ce désir de perfection, qui est bien sûr porté par l'Évangile avec son appel à vivre pleinement la vie nouvelle qui nous est donnée, est aujourd'hui renforcé chez les chrétiens par la méfiance qui règne à l'égard des discours et par la volonté de pouvoir juger les doctrines sur les actes qu'elles inspirent. Face à l'incroyance ou à l'indifférence qui les entourent, les chrétiens et les Églises se sentent convoqués à être les représentants de Dieu – au lieu de se contenter, plus modestement, d'être des témoins qui renvoient à une réalité autre dont ils sont serviteurs et non propriétaires[1]. Le regard paulinien sur la loi nous rend pourtant attentifs au danger sous-jacent à cette aspiration à la perfection, celui d'une recherche d'auto-justification qui tendrait à annihiler Dieu, celui, finalement, de se prendre pour Dieu.

Si les Églises se veulent les pleines représentantes d'un Dieu parfait, elles doivent être parfaites, elles aussi. Mais si elles visent, plus fidèlement, à tenter de faire comprendre quelque chose d'un Dieu différent qui veut vivre avec les humains une relation marquée par la grâce, ce n'est pas en recherchant de façon angoissée la perfection qu'elles le pourront ; c'est au contraire, à mon sens, en faisant le deuil de cet idéal de perfection pour laisser vraiment place à la grâce. C'est en prenant simplement acte qu'une institution humaine ne peut coïncider, dans sa façon de vivre, avec le Royaume qui nous est promis, que nous pourrons le mieux – ou plutôt le moins mal – donner à percevoir quelque chose de ce Royaume. Prendre conscience de cette distance et l'accepter me paraissent être les conditions nécessaires pour vivre une compréhension saine de l'Église, et donc pour donner un peu plus de chances au message de l'Évangile d'être perçu dans sa dynamique.

« C'est en prenant simplement acte qu'une institution humaine ne peut coïncider avec le Royaume qui nous est promis, que nous pourrons le mieux – ou plutôt le moins mal – donner à percevoir quelque chose de ce Royaume »

c) Prendre acte de cette distance, c'est accepter qu'on ne puisse pas dire Dieu « en plein », mais simplement « en creux », en détour.

Au cours de leur histoire, les Églises ont le plus souvent tenté de dire la présence de Dieu en plein ; ainsi l'Église catholique quand elle « substantifie »[2] Dieu, en le localisant dans un certain nombre de lieux ou de personnes – l'hostie ou l'évêque, par exemple –, ou quand elle prétend manifester la grandeur de Dieu à travers sa propre puissance et la richesse de ses églises ; ainsi, aussi, les courants fondamentalistes quand ils font de la lettre du texte biblique la parole même de Dieu.

Mais le Dieu de la tradition juive, celui de Jésus-Christ, se fait connaître d'une façon qui reste souvent mystérieuse et voilée, paradoxale. Il se donne à

[1] Voir Paolo RICCA, « Message chrétien, message d'espoir face à la peur du vide », in : *Acteurs de la parole*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1999, p. 17-27.

[2] Voir Paul TILLICH, *Substance catholique et principe protestant*, Paris / Genève / Montréal, Cerf / Labor et Fides / Presses Universitaires de Laval, 1995.

rencontrer à travers une lutte étrange au profond de la nuit (Genèse 3,23-33), à travers des paraboles, à travers l'abandon de la croix... Il ne se fait pas reconnaître de façon éclatante, mais seulement dans la foi, sans qu'on puisse jamais le voir de face. C'est toujours une présence/absence de Dieu que nous expérimentons, plutôt qu'une pleine présence. Pour les Églises, accepter cet écart à elles-mêmes qui fait partie intégrante de leur identité, c'est, me semble-t-il, accepter aussi qu'elles ne peuvent dire Dieu qu'en creux, en détour. Et peut-être est-ce particulièrement vrai dans un monde marqué par la rationalité scientifique qui heurte de plein fouet certaines affirmations bibliques – quand on veut lire celles-ci comme des vérités scientifiques.

Il ne s'agit bien sûr pas – ainsi qu'une lecture un peu naïve de Luther pourrait inciter à le croire – de jouer à dire Dieu à travers son contraire, comme si la pauvreté de nos Églises pouvait témoigner de la grandeur de Dieu et notre injustice manifester la justice de Dieu ; mais de se rappeler que la grandeur et la justice de Dieu échappent à nos représentations.

Essayons d'ouvrir quelques pistes. Dire Dieu « en creux », ce pourrait être :

1. Tenter de déplacer les images que nos contemporains ont des Églises et de Dieu, pour ouvrir un nouvel espace d'interrogation ; à leur façon, les paraboles font cela. Pensons par exemple à la parabole du gérant malhonnête... Non qu'il faille inciter les Églises à la malhonnêteté, mais le scandale que cette histoire véhicule nous oblige à réviser nos catégories de pensée. Plus généralement, le langage de changement peut susciter un tel espace d'interrogation.

« C'est toujours une présence/absence de Dieu que nous expérimentons, plutôt qu'une pleine présence »

2. Privilégier, parmi les différents modes de communication[1], celui de l'expression. Dans une sorte d'illusion de transparence, notre société donne une place dominante à l'information – quitte à faire de l'expression un simulacre d'information. Assumer les possibilités et les limites du mode expressif, c'est, au moins, refuser de faire de Dieu une affirmation scientifique et se situer dans une logique de témoignage.
3. Utiliser le registre du symbolique plutôt que celui de l'imaginaire : se plaçant à distance de ce qu'il tente de signifier, le langage symbolique introduit l'espace nécessaire à l'altérité, tandis que l'imaginaire se contente de produire une image « en continuité avec le rêve qui nous habite »[2]. Pour expliciter cette différence, Jean le Dû prend l'exemple de l'eucharistie. Pour dire le corps du Christ, il ne faut pas, dit-il, utiliser une hostie diaphane qui perd les caractéristiques du pain pour chercher une continuité illusoire entre le signe et la réalité signifiée ; il faut au contraire insister sur la discontinuité en utilisant un pain ordinaire, qui marque bien qu'il s'agit d'une réalité autre et fait sortir du risque de confusion.

[1] Philippe BRETON, spécialiste des questions de communication, distingue trois modes de communication principaux : celui de l'expression, celui de l'argumentation et celui, dominant aujourd'hui, de l'information.

[2] Jean LE DU, *Dire le salut, sauver le langage*, Paris, Chalet, 1974, p. 52-53.

Il ne s'agit pas pour autant de créer du mystère là où il n'y en a pas, pour jouer à interroger ; mais simplement de renoncer à clore artificiellement ce qui ne peut pas l'être. Et la question de Dieu ne peut jamais l'être.

Je crois que seul un message « en creux » peut nous aider à sortir de l'illusion de la transparence qui nous menace aujourd'hui en tendant à gommer toute dimension d'intériorité.

DES BATIMENTS POUR TEMOIGNER DE LA PRESENCE/ABSENCE DE DIEU ?

Ces quelques réflexions peuvent-elles éclairer notre conception des bâtiments d'Église ? Telle est la question à laquelle je voudrais me confronter maintenant.

Bien sûr, il est factice de séparer les questions immobilières des autres modes de visibilité des Églises. Le regard que le passant porte sur les édifices religieux diffère selon l'image et la connaissance qu'il a – ou n'a pas – des Églises qui les habitent et de leur engagement, que cette image soit forgée par la présence des communautés ecclésiales dans le quartier, par les médias ou par l'éducation reçue... Les bâtiments ne sont pourtant pas neutres, qui participent à leur façon à l'élaboration de cette image.

« Conséquence logique de son ecclésiologie, la théologie protestante tend à désacraliser radicalement les églises et temples »

a) Des constructions fonctionnelles

Conséquence logique de son ecclésiologie, la théologie protestante tend à désacraliser radicalement les églises et temples[1]. L'écoute de la Parole, qui définit l'Église, peut se faire n'importe où, et ce n'est que par commodité que les communautés chrétiennes se dotent d'édifices propres ; des édifices que Dieu n'habite pas de façon particulière, si ce n'est à travers la communauté réunie. Et puisque le pain et le vin de la Cène ne signifient la présence de Dieu que dans l'action de leur partage au sein de la communauté rassemblée, cela n'aurait pas de sens de les conserver, et l'on ne trouvera pas, dans les temples protestants, les hosties consacrées qui, soigneusement gardées après la messe, constituent dans la tradition catholique une forme de la présence de Dieu.

Théoriquement, dans une perspective protestante, les bâtiments ecclésiaux n'ont donc de valeur qu'utilitaire : abriter le rassemblement cultuel, favoriser l'écoute de la Parole, faciliter la vie de la communauté chrétienne et, pourquoi

[1] Le terme « temple », retenu par le protestantisme réformé pour se démarquer du catholicisme, est en contradiction avec son ecclésiologie : il suggère l'idée d'un espace consacré et renvoie à la religion latine avec ses nombreux sacrifices. Le mot « église », conservé par le protestantisme luthérien, est beaucoup plus cohérent, puisqu'il met l'accent sur la communauté rassemblée.

pas, celle des habitants alentour. Toute activité profane qui va dans le sens d'un meilleur « vivre ensemble », non seulement pour la communauté chrétienne, mais aussi pour la société environnante, peut y trouver place. Et si le bâtiment n'est plus utile à la communauté, il faut tout simplement s'en défaire !

Cette compréhension a conduit la génération précédente à privilégier, dans les constructions, un critère de fonctionnalité. Dans les banlieues nouvelles qui sont apparues dans les années 60, par exemple en région parisienne, la construction des édifices religieux semble avoir été régie par des exigences utilitaires et par des contraintes financières davantage que par le souci de l'esthétique, un peu à l'image des HLM que l'on bâtissait en grand nombre simultanément. Et l'on n'y discerne guère de souci de symboliser à travers les pierres la dimension spirituelle qui marque ces lieux. En fait, bien souvent, les bâtiments construits à cette période ne se distinguent quasiment pas de ceux qui les entourent, et l'on ne comprend pas toujours, à première vue qu'il s'agit d'un espace cultuel.

Une telle démarche, pragmatique, est par certains côtés très saine. Car elle oblige les responsables d'Église et les communautés locales à s'interroger sur les fonctions que ces bâtiments doivent remplir, ce qui conduit à reposer la question de la compréhension que l'on a de l'Église et de sa mission : qu'est-ce qui est central dans la vie ecclésiale ? quelle vie communautaire entendons-nous favoriser ? quel type de présence dans la société voulons-nous développer ? Selon les orientations retenues, on réservera un espace spécifique au culte ou l'on préférera une salle polyvalente qui pourra être utilisée aussi pour des conférences, des repas ou des fêtes ; on prévoira plusieurs lieux permettant un accueil individuel, ou plusieurs petites salles, ou au contraire de grands espaces.

« Théoriquement, dans une perspective protestante, les bâtiments ecclésiaux n'ont donc de valeur qu'utilitaire »

Ainsi ce sont bien des choix ecclésiologiques qui ont présidé à la construction, dans les villes nouvelles de la région parisienne, de bâtiments de type centres socioculturels plutôt que de temples classiques. Dans ces lieux où aucune communauté protestante n'existait encore, les paroisses voisines et la Commission régionale d'Evangélisation de l'Église réformée de France ont préféré mettre des locaux et un pasteur-animateur au service de l'ensemble des habitants de la ville, dans une perspective d'animation socio-religieuse, plutôt que de viser à la seule desserte de protestants dont il n'était même pas sûr qu'ils existaient bien. La dimension cultuelle n'était pas oubliée, mais elle ne devait pas être séparée d'autres services rendus à la communauté civile.

b) Un besoin de sacré à utiliser ?

Dans la pratique, on sait bien que les édifices religieux jouent pour beaucoup des habitants de la ville – et que leurs occupants le veuillent ou non – un rôle qui dépasse la simple fonctionnalité. Et ce n'est pas simplement parce que la théologie catholique aurait déteint sur la compréhension protestante. Si beaucoup de nos contemporains – pratiquants ou non, catholiques ou protestants – résistent à une théologie qui tend à désacraliser les bâtiments

ecclésiaux, c'est que ceux-ci participent à une mise en ordre symbolique du monde[1], plus ou moins nécessaire, sans doute, à l'être humain. Le Dieu « principe »[2] auquel se réfère le protestantisme est bien inconfortable, ce Dieu que rien ni personne ne peut représenter et que l'on ne peut fixer en aucun lieu. Le besoin de sacralité présent en l'humain peut trouver, entre autres, à se satisfaire dans la distinction entre un espace sacré et un espace profane.

Les signes de cette sacralisation des édifices religieux sont multiples. Ils sont par exemple dans la difficulté à décider de la vente ou de la démolition d'un bâtiment devenu inutile ou dangereux, et dans la générosité des paroissiens – y compris des plus éloignés – quand il faut rénover le temple. Ils sont, dans le souhait émis par beaucoup d'habitants des quartiers nouveaux, même incroyants, d'avoir leur église[3]. Ils sont dans la résistance à la construction de mosquées dans les villes européennes de tradition chrétienne[4]. Même si, dans ces exemples, des facteurs divers influent – l'attachement à une histoire, personnelle ou collective, et aux lieux qui l'ont portée ; la peur des immigrés et de l'islam –, se manifeste pourtant la tendance à comprendre les édifices religieux comme un lieu sacré qui ouvre à la transcendance et marque l'emprise, sur un territoire donné, du dieu auquel ils sont dédiés.

« On comprend les édifices religieux comme un lieu sacré qui ouvre à la transcendance et marque l'emprise, sur un territoire donné, du dieu auquel ils sont dédiés »

Face à cette sacralisation des bâtiments ecclésiaux, deux positions sont possibles : soit chercher simplement à l'éradiquer, en renonçant à toute construction ou, plus simplement, en les banalisant au maximum, soit tenter de l'utiliser pour dire, malgré tout, quelque chose de l'Évangile. La première stratégie a eu ses adeptes, même sous sa forme radicale : ainsi quelques centres protestants de rencontre et de recherche français ont souhaité, dans la mouvance des idéaux de 68, vivre « l'exode » et la « désinstallation » en se séparant de leurs bâtiments[5]. Renoncer à la richesse, mieux témoigner d'un Dieu nomade, garder plus de liberté pour pouvoir mieux rencontrer les gens là où ils étaient, tels étaient les objectifs affichés ; à vrai dire, les réalités financières n'étaient pas toujours étrangères à de telles décisions... Mais n'était-ce pas renoncer à une certaine visibilité ? Quelques années plus tard, la Maison fraternelle à Paris vivait la privation

---

[1] Voir Isabelle GRELLIER, « Les bâtiments d'église, une question théologique », *Etudes théologiques et religieuses*, Montpellier, 1993/4, p. 537-556.

[2] Voir l'ouvrage de Paul TILLICH déjà cité.

[3] Cf. Roland CAMPICHE et al., *Terrain à bâtir*, Lausanne, Institut d'Ethique sociale de la FEPS, 1978, qui rend compte d'une enquête menée à Corseaux. Des réactions identiques se sont fait jour en France, par exemple à Jacou, banlieue nouvelle proche de Montpellier, qui souhaitait aussi un clocher.

[4] Résistance qui persiste en France, même si elle a, heureusement, bien diminué : 22 % de la population française y était opposée en septembre 2001, pour 38 % en 1989 (Sondage IFOP, *Le Monde*, 5 octobre 2001, p. 10).

[5] Voir Isabelle GRELLIER, *Les centres protestants de rencontre, une tentative d'adaptation à une société laïcisée*, Thèse de doctorat, Strasbourg, USHS, 1987.

temporaire de locaux pour travaux, non plus comme un exode conduisant à la liberté, mais au contraire comme un « exil ».

Bien sûr, nul ne peut contrôler le message reçu à la vue des édifices religieux : la rencontre d'une église ouvrira-t-elle pour le passant la question de la transcendance, ou le confortera-t-elle dans l'idée que, puisque d'autres s'en occupent, il n'est pas besoin que lui s'en soucie ? Dans les centres ville où dominent souvent les commerces de luxe et les banques, les églises seront-elles perçues comme un signe que l'argent n'est pas la seule réalité qui vaille, ou au contraire comme une bénédiction donnée à ce règne de l'argent ? Malgré l'incertitude, le défi est là, auquel les Églises ne peuvent échapper : faire percevoir quelque chose du Dieu vivant à travers la fixité des pierres, utiliser le sens du sacré présent en chacun pour dire un Dieu qui veut désaliéner l'humain, y compris de toute sacralisation indue.

c) L'architecture au service du témoignage ?

Il faut s'aventurer à indiquer quelques pistes pratiques ; des pistes discutables car l'architecture n'est pas une science exacte et l'on ne peut jamais, en ce domaine, distinguer strictement entre ce qui relève de l'imaginaire et ce qui relève du symbolique.

« Faire percevoir quelque chose du Dieu vivant à travers la fixité des pierres »

« Aux niveaux plus archaïques de culture, affirme M. Eliade, [la] possibilité de transcendance s'exprime par les différentes images d'une ouverture : là, dans l'enceinte sacrée, la communication avec les dieux est rendue possible ; par conséquent, il doit exister une « porte » vers l'en-haut, par où les dieux peuvent descendre sur la Terre et l'homme peut monter symboliquement au Ciel »[1]. Je m'interroge : une telle représentation, qui n'est pas absente de la conception de beaucoup des églises, ne traduit-elle pas surtout notre imaginaire qui loge Dieu au ciel ? Ne serait-il pas plus significatif de jouer sur une certaine altérité : choisir la verticalité parmi les maisons individuelles, peut-être, mais préférer l'horizontalité au milieu des gratte-ciel ? Ce pourrait être, me semble-t-il, un élément susceptible de questionner et de déplacer le regard.

Concernant l'intérieur du lieu de culte, je voudrais simplement souligner le souci d'unification de l'espace[2] qui préside le plus souvent à la conception des espaces cultuels protestants : c'est l'affirmation du sacerdoce universel et la conviction que c'est l'assemblée tout entière qui est porteuse du culte qui se traduisent ainsi, dans le refus de séparer les clercs des laïcs et dans la préférence donnée à des formes octogonales ou ovales plutôt qu'à des rectangles trop allongés. La symbolique rejoint là la fonctionnalité.

---

[1] Mircea ELIADE, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, coll. Idées, 1965, p.29.

[2] Voir le très bel ouvrage de Bernard REYMOND, *L'architecture religieuse des protestants*, Genève, Labor et Fides, 1996, en particulier les pages 76 à 80.

Dans la pratique, bien sûr, l'architecture du bâtiment et sa disposition intérieure sont le plus souvent des données préexistantes avec lesquelles il faut composer. La communauté n'est pas pour autant sans ressources pour susciter, chez le passant, un déplacement du regard.

Il s'agit de travailler d'abord sur ce qui se voit de l'extérieur ; une vitrine avec une photo et un texte très court, régulièrement renouvelés, peut susciter le questionnement du passant ; une affiche signalant les activités de la semaine, y invitant mais sans agressivité, manifeste que ce bâtiment prend sens par ce qui s'y passe et par ceux qui s'y réunissent.

Offrir au curieux la possibilité d'entrer dans ces locaux sans qu'il soit obligé de sortir de l'anonymat peut aider à briser la frontière entre l'intérieur et l'extérieur, et détourner l'attention des seules pierres pour l'attirer sur la vie de la communauté ecclésiale. Des Églises locales choisissent de mettre des salles à la disposition des habitants et des associations du quartier, pour faciliter la vie collective, et cette attitude peut contribuer à dire, en creux, un Dieu proche de nos préoccupations quotidiennes. L'ouverture du lieu de culte, s'il y en a un spécifique, est ambiguë car elle peut favoriser l'idée que ce lieu possède quelque chose de particulier ; mais sa fermeture est sans doute encore plus dangereuse, qui peut donner à penser soit qu'il y a un secret à protéger, soit que la prière n'est qu'une parenthèse dans la semaine.

« Il s'agit de travailler d'abord sur ce qui se voit de l'extérieur »

Encore faut-il que les espaces ainsi ouverts soient accueillants... Cela exige de réfléchir à leur aménagement et à leur décoration, en se rappelant d'une part que la fidélité n'exige pas de laisser en place ce qui a été aménagé vingt ans auparavant en fonction de modes de vie différents, d'autre part que la sobriété – qui marque assez bien l'impossibilité de figurer Dieu à travers nos œuvres humaines – ne signifie pas laideur... Si Dieu a choisi les choses faibles du monde pour confondre les fortes, et peut-être même les laides pour confondre les belles, ce n'est pas pour autant en choisissant délibérément la laideur que l'on pourra donner à percevoir quelque chose de lui. Ni d'ailleurs forcément à travers la beauté...

L'art ne pourrait-il donc pas contribuer à évoquer Dieu ? Vaste question, très sensible dans le protestantisme. Je voudrais simplement renvoyer à des réflexions d'un artiste peintre, Manfredi Quartana, qui me paraissent expliciter bien ce que pourrait être un langage « en creux » : « L'art qui a des thèmes religieux ne sera pas un "art religieux" du fait de son seul sujet, estime-t-il, mais en raison de la vérité et de la profondeur avec lesquelles l'énigme du monde est montrée. En ce sens, on dépasse la question de la figuration et du sujet [...], parce que l'art véritable est toujours une manifestation de l'énigme des choses. Celle-ci peut être ouverte à une réponse, mais elle n'est pas la réponse »[1]. La crainte de l'idolâtrie qui a conduit au refus des images par la Réforme ne paraît guère justifiée face à une telle compréhension de l'art.

---

[1] Manfredi QUARTANA, « L'art, aux profondeurs de l'homme », *Lumière et Vie*, n° 203, Lyon, p. 12.

« Un art est religieux lorsqu'il pose la question de l'homme » affirme encore Manfredi Quartana. Pour « poser la question de l'homme », un détour peut être nécessaire, et l'art, ou même les pierres des églises, peuvent être fort précieux. Il n'en reste pas moins qu'au total, c'est bien à l'humain qu'il s'agit de renvoyer. Les édifices religieux devraient ne pas arrêter le regard, mais l'inciter à se tourner vers les pierres vivantes qui composent l'Église, et plus largement vers les hommes et les femmes qui cherchent Dieu à leur façon. Le message restera toujours ambigu, et la présence de Dieu dans nos vies trop étriquées discernable seulement par ceux dont Dieu voudra ouvrir le regard. Mais la rencontre de chercheurs de Dieu peut, sans doute mieux que des pierres figées, laisser percevoir quelque chose de l'événement de la Parole et de la présence/absence de Dieu auprès des hommes.

« L'art ne pourrait-il donc pas contribuer à évoquer Dieu ? Vaste question, très sensible dans le protestantisme »

LES MINISTRES : DES SIGNES EN CHAIR ET EN OS ?

Nicolas COCHAND
Pasteur, responsable cantonal des ministères,
Église réformée évangélique neuchâteloise.

Quel regard porter sur les ministres d'aujourd'hui ? De quoi sont-ils les signes, comment renvoient-ils au message dont ils sont les témoins ?

Dans un processus d'interprétation ouvert, il est nécessaire de préciser le point de vue à partir duquel on désigne et décrit des faits. Cela compte d'autant plus pour des personnes. Il s'agit de prendre en compte le contexte de communication, la nature des relations et la dimension temporelle. Pour parler du ministre comme signe, je discerne au moins quatre points de vue possibles : celui de la direction d'Église, celui de l'initié (*l'insider*, c'est-à-dire le fidèle ou le collègue), celui du non-initié (*l'outsider*, c'est-à-dire le « distancé », la société civile) et celui du ministre lui-même. Sans être très fines ni exhaustives, ces catégories permettent de présenter les attentes très diverses qui reposent sur le ministre. Ma contribution est structurée selon ces quatre aspects. Mais auparavant, je souhaite relever quelques mutations significatives au sein du corps ministériel.

« En un peu plus d'une génération, la composition du corps ministériel a considérablement évolué dans les Églises réformées de Suisse romande »

1. MUTATIONS OBSERVABLES

Depuis une trentaine d'années, en un peu plus d'une génération, la composition du corps ministériel a considérablement évolué dans les Églises réformées de Suisse romande : apparition des diacres, accès des femmes au ministère pastoral, diversification des types de ministères, engagement de personnes n'ayant pas suivi le parcours de formation théologique universitaire, évolution de la manière de travailler, multiplication des temps partiels, changements de profession en cours de carrière.

Je donne ici l'exemple neuchâtelois, où l'évolution est peut-être la plus perceptible. Sur un total de 95 personnes engagées professionnellement (données du printemps 2001), l'Église réformée évangélique neuchâteloise compte 72 pasteurs, 11 diacres et 12 permanents non consacrés (provenant de

l'enseignement et du social principalement). Les femmes forment un tiers de ce corps, mais constituent la moitié des personnes entrées au service de l'Église durant les dix dernières années. La tendance est donc à l'équilibre entre les hommes et les femmes. Près de la moitié des ministres et permanents travaille à temps partiel (allant de 25 à 90%). On parle de plus en plus de travail en équipe, alors que le modèle qui prévalait jusqu'ici était essentiellement individualiste. À côté du ministère paroissial existent d'autres types d'activités : aumôneries, animation, enseignement, etc. On peut se spécialiser et pratiquement changer de profession tout en restant au service de l'Église. D'autre part, comme dans l'ensemble de la société, on change beaucoup plus facilement d'orientation professionnelle en cours de carrière. Pour une partie des ministres, le fait de quitter le ministère pour un autre domaine d'activité est perçu positivement, voire souhaité et n'est plus compris *de facto* comme un échec.

« Si le pasteur d'antan a été un des garants d'un ordre social qui s'imposait à tous, le ministre d'aujourd'hui vit dans une société fragmentée et ne se réfère plus à un modèle commun »

On assiste à une complexification du paysage ecclésiastique. Les contours du corps ministériel deviennent plus flous, alors même que le ministère a perdu la reconnaissance sociale qui le portait (on le sait depuis longtemps, je n'y reviens pas). Si le pasteur d'antan a été un des garants d'un ordre social qui s'imposait à tous, le ministre d'aujourd'hui vit dans une société fragmentée et ne se réfère plus à un modèle commun. Les regards que l'on porte sur lui sont complexes et parfois contradictoires. Dans le même temps, on constate une fragilisation des personnes (épuisement, etc.).

2. LE POINT DE VUE DE L'AUTORITE ECCLESIALE

Trois aspects occupent aujourd'hui le premier plan dans les rapports entre le ministre et l'autorité dont il dépend : le ministre est un employé, un agent de l'institution et un professionnel.

- Le ministre est un **employé**, qui a des obligations et un cahier des charges à remplir. La tendance est à la réaffirmation de l'autorité institutionnelle (Conseil synodal, conseil paroissial). Paroisses et lieux d'Église établissent des projets communautaires, de manière à pouvoir rédiger des profils de postes et des cahiers des charges précis. De même, les ministres demandent à savoir plus précisément ce qu'on attend d'eux. Ils souhaitent aussi délimiter plus clairement les temps de travail.
- Le ministre est un **agent de l'institution**. Il véhicule l'image de l'Église. Dans ce sens, il importe de créer une culture commune au sein du corps ministériel. Le Conseil synodal neuchâtelois (autorité exécutive), par exemple, convoque régulièrement l'ensemble des ministres et permanents à des sessions de formation.
- Le ministre est un **professionnel**. On attend de lui qu'il développe un certain nombre de compétences. Dans le cadre de sa réorganisation, l'Église vaudoise a encouragé l'ensemble des ministres à réaliser un bilan

de compétences. Les directions d'Église cherchent à valoriser les ressources humaines. Elles deviennent des partenaires actifs de la formation continue. Elles veulent avoir leur mot à dire dans l'offre de formation et dans le choix qu'en font les ministres.

Pasteurs, diacres et permanents découvrent des modes de fonctionnement connus d'autres secteurs du monde du travail. Ils y entrent avec plus ou moins de bonne volonté. Si certains s'en réjouissent, d'autres l'acceptent avec peine.

L'Église ne se représente pas elle-même. À vouloir renforcer l'autorité instituée, ne court-elle pas le risque de trahir celui qu'elle affirme servir ? Ne fait-elle pas des ministres des signes opaques ou trompeurs, qui n'attirent le regard que sur elle, au détriment du message ? La dénonciation est tentante. L'avertissement doit être donné. Pourtant, on ferait bien de se demander si un cadre institutionnel plus clair ne serait pas salutaire à l'exercice du ministère. Le fait que le ministre agisse au nom d'une institution visible, repérable (et critiquable) permet à l'interlocuteur de prendre position dans un contexte plus large que la seule relation personnelle avec le ministre, et de poser ainsi la question de la référence. Privé d'appui institutionnel, le ministre ne met en scène que sa propre personne. Il peine à renvoyer l'interlocuteur à un autre que lui-même. En d'autres termes, bien que conscient de sa mission, il se voit confronté à une tâche qui le dépasse et qui peut l'épuiser.

« On ferait bien de se demander si un cadre institutionnel plus clair ne serait pas salutaire à l'exercice du ministère »

3. LE POINT DE VUE DE L'INITIE

Pour l'initié, le ministre est un miroir. Parfois objet de scandale, il peut être signe dans la mesure où se produit un décadrage générateur de sens.

- Le ministre est d'abord un **miroir**. L'initié le regarde au travers de sa propre histoire, de sa propre relation au Christ et peut-être de sa propre relation au ministère. La présence du ministre confronte l'initié à son idéal religieux. Mais si le ministre reste un simple miroir, il tend à l'insignifiance. Il ne fait que conforter les convictions, il maintient son interlocuteur dans la réalité close de ce qu'il sait d'avance.
- Le ministre est à la merci du **scandale**. La provocation, la remise en question systématique, l'attaque frontale des convictions d'autrui peuvent générer un fossé tel, entre ce que l'initié croit et ce qui lui est communiqué, que le ministre ne fait qu'attirer le regard sur lui et sur ce qui heurte dans son message. Par là, il se prive de la relation de confiance nécessaire à une communication riche de sens. Il s'interpose et devient obstacle.
- Le ministre devient signe dans la mesure où il parvient à **créer des décalages**, des espaces où le sens peut surgir. Pour cela, il doit d'abord connaître et comprendre les convictions et les aspirations de ses auditeurs. Il doit ensuite être à même de discerner les conventions qui règlent le comportement dans le cadre donné. Il doit bien sûr exceller dans l'interprétation du message dont il se veut témoin. Il doit enfin

maîtriser les outils de communication qui lui permettront d'ouvrir des brèches de sens.

Par son comportement également, le ministre peut rapidement passer de l'insignifiance au scandale. Qu'un couple pastoral réputé sans problème se sépare et ceux qui avaient vu en lui le dernier bastion de stabilité d'une société en perdition se déchaînent. En revanche, il est probable que ceux du dehors, les non-initiés, ne s'en émeuvent pas tellement.

En l'absence de reconnaissance sociale forte, c'est la personne du ministre qui est au premier plan. Une des explications de la multiplication des temps partiels pourrait être la volonté de protection, de sauvegarde par rapport à un rôle jugé trop lourd. Habiter la cure est sujet à discussion. D'une manière générale, on observe un cloisonnement plus strict entre vie privée et vie professionnelle.

Le modèle sous-jacent de ce type de rapport entre ministre et fidèle, une forme de patriarcat pastoral, est en perte de vitesse. L'émergence du ministère féminin a remis en question son aspect masculin, mais n'a pas nécessairement changé la nature des relations. En termes psychologiques, on pourra dire qu'une personne investie de l'autorité paternelle a été remplacée par une personne revêtant le statut de mère. Le féminin de la divinité est devenu plus accessible aux protestants. Pourtant, une femme n'est à l'abri ni de l'insignifiance ni du scandale. Elle peut, aussi bien qu'un homme, rester une simple surface de projection ou se montrer trop engagée pour être écoutée. Les principales causes de l'évolution sont ailleurs.

« Qu'un couple pastoral réputé sans problème se sépare et ceux qui avaient vu en lui le dernier bastion de stabilité d'une société en perdition se déchaînent »

Le modèle ne correspond plus à la structure sociale dominante. Nous vivons un temps d'individualisme teinté de clanisme occasionnel. Chacun revendique le choix de ses opinions et des groupes auxquels il s'identifie temporairement ou durablement. En réponse à l'évolution de la société, de nouvelles manières de travailler apparaissent progressivement : travail d'équipe, paroisses à plusieurs ministres, diversification des formes de ministère, reconnaissance d'autres lieux d'église que les paroisses, etc. Il est possible qu'à l'avenir le regard se focalise moins sur la personne du ministre que sur une fonction assumée ponctuellement, dans un temps et avec un groupe donnés. La qualité de présence et de relation sera d'autant plus importante qu'elle se jouera dans un cadre limité. La capacité de donner des outils pour décoder les signes émis sera alors décisive pour le ministre.

4. LE POINT DE VUE DU NON-INITIE

Tour à tour surveillant, garant de l'ordre du monde ou spécialiste du religieux, le ministre est perçu de manière diverse selon les personnes et les circonstances.

- Phénomène agaçant mais inévitable, l'image du **surveillant** colle à la peau de l'ecclésiastique lorsqu'il rencontre des non-initiés. Chacun en a fait l'expérience, le simple fait de se dire pasteur déclenche chez de

nombreux interlocuteurs un besoin irrésistible de se positionner, voire de se justifier au plan de la foi et de la pratique religieuse. La mémoire collective garde-t-elle le souvenir confus d'une église dont les ministres avaient une autorité de surveillance sur l'ensemble de la société ? La présence du ministre est perçue comme une interpellation, qui met en demeure de prendre position face au fait religieux. Elle place l'interlocuteur dans le registre du devoir, des choses qu'il est supposé faire pour être un bon croyant. Elle le renvoie d'abord à l'image qu'il se fait de l'Église et de Dieu.

- En temps de passage ou de crise, le ministre est un **garant** de l'ordre du monde et de la dignité humaine. Spécialiste du sacré, il sanctionne le passage et lui confère une solennité, une dignité. Face à la demande de rituels, l'attitude évolue. De plus en plus, on en admet la nécessité anthropologique. On attend du ministre qu'il dise l'humain. Il a par là-même l'occasion d'élargir le champ à la présence du divin, quelque part entre la répétition des idées reçues et le langage poussiéreux d'une institution coupée de la réalité. Ici également c'est dans un décadrage approprié que se trouve le surplus de sens. Trop prévisible, le ministre renforce la certitude d'un cadre archaïque auquel on fait appel à défaut de mieux ; trop imprévisible, il fait obstacle au surgissement possible du signifié : il divertit ou il choque, il s'interpose.
- Pour le contemporain sans tradition ecclésiale, le ministre est **un spécialiste du religieux**. Il le place sur un marché concurrentiel où de nombreux clercs se disputent le terrain de la quête du sens. Ce contemporain ne s'intéresse guère à l'institution. Son regard est plutôt bienveillant au départ, mais la crédibilité de ce que le ministre a à offrir n'est pas acquise. C'est à sa compétence, à sa capacité d'écouter, d'interpréter, de communiquer et de donner sens au réel que le ministre est jugé. La véracité du message est en outre lue dans le registre de l'authenticité, c'est-à-dire de la cohérence entre le dire et le faire, du rapport entre la compétence et la personne. Mais il faut signaler que ce contemporain se méfie autant de la sainteté que de la duplicité. Le piège le plus tentant, pour le ministre, est ici celui du maître spirituel, car qui n'a jamais reçu le compliment : « avec vous c'est différent » ? Être signifiant, renvoyer au message, c'est aussi refuser un statut bien agréable à certains égards.

« Le simple fait de se dire pasteur déclenche chez de nombreux interlocuteurs un besoin irrésistible de se positionner, voire de se justifier au plan de la foi et de la pratique religieuse »

5. LE POINT DE VUE DU MINISTRE

Le ministre est un être un peu à part, investi d'un rôle public, qu'il le veuille ou non. C'est un rôle difficile car il interpelle sans cesse le ministre au plan de l'identité. Il a la délicate tâche de sans cesse expliciter un sens possible.

- Le ministre est **un être à part**, dans la mesure où il est un professionnel des convictions et de l'engagement ecclésial. Il consacre son temps à des

enjeux qui sont de l'ordre du privé ou même de l'intime pour les uns, à des questions secondaires ou anecdotiques pour d'autres.

- Le ministre investit un **rôle public** d'un caractère particulier. Personne de conviction, il se voit quotidiennement confronté à des opinions différentes, parfois opposées aux siennes, quelques fois outrageantes. Sa présence initie ou réveille des problématiques spirituelles, morales, philosophiques, psychologiques... Le phénomène n'est pas dû à la personnalité du ministre, mais il le contraint à une constante clarification de sa propre identité. En effet, en l'absence d'un modèle communément admis, le rôle public n'est plus codifié. La personne est en jeu. À mon sens, le fait que les ministres tendent à plus se protéger, à mieux distinguer la sphère privée de la sphère professionnelle n'est pas le signe d'une fragilité, mais d'une nécessité et d'une sagesse. Devant des modèles fragmentaires, la recherche de l'équilibre personnel prend une place importante dans l'existence du ministre. Si ce dernier trouve les ressources nécessaires pour assumer son rôle, il ne sait pas s'il en aura toujours la force.

Le ministre cherche à transmettre un message ; il souhaite renvoyer à un autre que lui-même, tout en sachant que c'est à travers sa parole et sa personne que cela se joue. Dans son activité, il est confronté à une exigence croissante de compétence et de qualité de présence. De plus en plus, il agit de manière sectorielle et ponctuelle. Par la fragmentation de la société, par l'absence d'une culture et de codes communs, il ne peut que rarement s'appuyer sur des acquis, mais doit constamment expliciter le cadre dans lequel il s'insère et donner des outils pour en interpréter les signes.

« Le ministre souhaite renvoyer à un autre que lui-même, tout en sachant que c'est à travers sa parole et sa personne que cela se joue »

Il s'agit, pour le ministre, de se situer clairement, d'être conscient de la manière dont il se positionne, sachant pertinemment qu'il est des rôles où l'on voudra le cantonner et qu'il refuse. Il ne saurait accepter d'être un être sacré, respecté mais insignifiant. Il connaît aussi la puissance du désir de maîtrise, l'attrait de la position d'autorité. Le lieu test est celui de la prise de parole publique, de la prédication au sens large. Dans la préparation et la planification de la communication, il est bon de vérifier et de choisir son positionnement. Dans la démarche d'interprétation du texte biblique, dans l'effort de compréhension du contexte actuel et dans la manière de se situer par rapport au message que l'on souhaite transmettre. Car, en dernier ressort, demeure le postulat de la non-maîtrise. En fin de compte, le ministre s'efface.

6. EXEMPLE

Pour montrer concrètement l'importance du point de vue adopté, je prends l'exemple de la robe pastorale. Faut-il ou non la porter, noire ou blanche, avec ou sans étole ?

- Une personne embrassant le ministère pastoral dans une région de Suisse romande où la tendance est nettement à la robe blanche, décide

de porter la robe noire par fidélité à ses origines : provenant d'une région où les protestants sont fortement minoritaires, elle ressent comme une trahison l'éventualité d'adopter le blanc, et veut montrer par la robe noire l'importance qu'elle accorde au ministère de la parole.

- Aux yeux des autorités ecclésiales, le fait que chaque ministre décide pour lui-même, lors de cérémonies de consécration notamment, de ce qu'il revêtira témoigne plutôt d'une volonté d'indépendance mal placée. Le cortège désorganisé, avec des ministres en noir, en blanc ou en « civil » crée le sentiment d'une joyeuse diversité qui tend à la confusion.
- Pour les initiés, en l'occurrence les membres de la communauté où cette personne officie, la robe noire a surtout évoqué la mémoire d'un ancien pasteur resté de nombreuses années dans la paroisse et du ministère très typé qu'il avait poursuivi bien après sa retraite.
- Un certain nombre de personnes n'aiment pas la robe noire parce qu'elle les renvoient à une image de l'Église, du pasteur et de l'Évangile qu'elles rejettent : la robe noire est associée à une relation d'autorité et de surveillance morale stricte. Elle rappelle « le corbeau qui coasse sur son perchoir... ». Souvent, en tout cas, elle véhicule l'image d'une église de rituels immuables et de paroles prévisibles.

« Les symboles traditionnels, qui disent le statut particulier du ministre, ne sont pas univoques ni explicites »

En choisissant la robe noire, le ministre en question est fidèle à ses convictions. Mais il ne les a pas encore communiquées. Pour cela, il a dû et doit encore s'expliquer, accompagner le signe du mode d'emploi pour le comprendre. Les symboles traditionnels, qui disent le statut particulier du ministre, ne sont pas univoques ni explicites. Ils suscitent le questionnement, mais ne font pas sens en eux-mêmes. Ils ont besoin d'une parole.

7. CONCLUSION

Le fait qu'on porte un regard sur le ministre, qu'on l'associe à une dimension qui dépasse sa personne ne fait pas encore de lui le signe de quelque chose. Par sa présence, par le lieu et le cadre où il intervient, le ministre amène au premier plan, provisoirement, la compréhension du monde de l'observateur, la question du sens, éventuellement celle de l'identité ecclésiale. La première compétence requise du ministre est celle de l'interprétation du milieu et de l'occasion où il intervient.

Simple agent de l'institution, avec des paroles et des gestes attendus, le ministre ne fait que confirmer l'idée d'une institution obsolète, d'un langage opaque.

Trop décadré, le ministre se coupe de toute référence : celle de l'institution, du référent ecclésial, mais aussi celle dictée par la convention qui régit l'occasion. Le premier plan sera occupé par l'impression gênante d'une mise en scène de la propre personne du ministre, voire par un accaparement de l'autorité de celui auquel on prétend renvoyer.

Le ministre devient signifiant dans la mesure où il opère un décalage adéquat, c'est-à-dire où il trouve la position qui lui permet d'utiliser les leviers qui sont à sa disposition : les convictions de l'interlocuteur, le référent traditionnel ecclésial et sa capacité de produire du sens.

« Nos sociétés peuvent aujourd'hui se passer des Églises, et c'est précisément ce qui se produira si elles ne réagissent pas très vite, dans le respect de l'esprit du temps, mais sans transiger néanmoins sur ce qu'elles considèrent comme la partie non négociable, intemporelle, du message divin qu'elles ont à transmettre. »
Jean Paul Flipo

Dans ce chapitre :

Jean-Paul FLIPO (management) explique comment les Églises doivent adapter leurs offres au **marché**.

Albert-Luc de HALLER (pasteur) signale le décalages entre des **bâtiments** parfois anciens et l'image contemporaine de l'Église.

Emmanuel FUCHS (pasteur) indique l'importance pour le/la **pasteurE** d'entretenir une relation directe avec les membres de la communauté.

Jean-Marie PASQUIER (prêtre) présente les **personnes** qui portent le sacrement de salut dans l'Église catholique.

DES SIGNES

L'EGLISE : UNE ORGANISATION COMME UNE AUTRE ?

Jean-Paul FLIPO
Professeur, École de Management, Lyon.

INTRODUCTION

Les sociologues et les politologues ont tous souligné, maintenant depuis plusieurs décennies, la perte d'influence et de pouvoir sur les sociétés démocratiques de toutes les grandes institutions qui les ont structurées et contrôlées pendant des siècles : l'Église, l'Armée, l'Ecole, la Famille, et l'État lui-même, que beaucoup de commentateurs ne cessent aujourd'hui d'accuser de « se mêler de ce qui ne le regarde pas ».

« La logique de marché (fluidité et variété des échanges) aujourd'hui prévaut dans toutes les activités humaines collectives »

Pour ce qui concerne le domaine spécifiquement religieux, c'est le phénomène de sécularisation qui a concrétisé cette évolution récente de nos sociétés. Plus précisément encore, le recul de la pratique religieuse renvoie, par exemple, à la baisse généralisée de la participation électorale, à la récente suppression de la conscription militaire en France, à l'actuelle diversification des modèles familiaux, et aux difficultés croissantes de l'Ecole à modeler les comportements des jeunes générations.

Cela ne veut pas dire, bien sûr, que les citoyens des États démocratiques soient devenus totalement individualistes, repliés sur eux-mêmes et cherchant à échapper à toute forme de structure collective. Paradoxalement c'est le contraire que l'on constate, mais les nouvelles formes d'appartenance sont très différentes, et se caractérisent d'un côté par l'extrême fractionnement des mouvements et organisations, et de l'autre par la mobilité des individus d'une structure à l'autre : en somme, c'est la logique de marché (fluidité et variété des échanges) qui aujourd'hui prévaut dans nos sociétés, non seulement dans la sphère économique, mais aussi dans toutes les activités humaines collectives.

Que l'Église soit une organisation à part (car procédant de Dieu lui-même), elle l'a toujours hautement revendiqué ; mais est-ce encore crédible aujourd'hui ? Autrement dit, peut-elle toujours prétendre détenir ce

« monopole de l'attribution du salut individuel », selon la célèbre définition du sociologue Max Weber, datant de plus d'un siècle ?

Laissons répondre Dominique Vidal[1] : « A l'ordre du jour figure la réinvention d'un édifice modèle de définition identitaire. L'éloignement par rapport à la norme est devenu explosion des références identitaires [...] Dans le supermarché du croire, chacun cherche un peu partout réponse à sa demande de sens : catholicisme ouvert, judaïsme orthodoxe, Vichnou... On essaye le "produit", on l'adopte et, quand on en n'est plus content, on le jette. Et ceux qu'on appelle les "sans-religion" s'interrogent comme tout le monde sur le "d'où viens-je ? où suis-je ? où vais-je ?" [...] Désormais tout le monde est à la même enseigne, la plupart des gens bâtissent leur propre système de sens comme ils l'entendent, à partir de l'ensemble des références existantes ».

De marché à « *marketing* », il n'y a qu'un pas linguistique, dont la signification pourrait être exprimée de cette manière : pour exister aujourd'hui, toute organisation se doit tout d'abord de prendre acte de ces phénomènes de marché généralisés (ce qui se manifeste en premier lieu par ces comportements individuels de « butinage » dans les structures établies), et ensuite de définir une stratégie de conquête et de fidélisation de « clientèle ». La suite de cet article présentera les enjeux essentiels de cette démarche.

« La proportion de ceux pour lesquels une Église peut encore juger et « décider » de la félicité ou de la damnation de l'âme d'un croyant se réduit comme peau de chagrin »

1. POUR COMMENCER, REDEFINIR UN PROJET POUR L'ÉGLISE, QUI SOIT MOBILISATEUR ET FEDERATEUR.

La définition de Max Weber a été rappelée surtout pour en montrer l'invalidité contemporaine : le projet du salut éternel, poursuivi par des milliards d'individus dans les siècles passés (y compris bien sûr le plus proche, le vingtième) ne se pose plus aujourd'hui dans les mêmes termes ; d'une part, la croyance en ladite vie éternelle *post-mortem* a fortement régressé, d'autre part, pour ceux qui ont toujours foi en sa réalité, la proportion de ceux pour lesquels une Église peut encore juger et « décider » de la félicité ou de la damnation de l'âme d'un croyant se réduit comme peau de chagrin. Clairement, le projet de l'Église doit évoluer pour suivre, accompagner, et guider les nouveaux comportements et croyances.

Dans ce but, une étude des attentes de nos contemporains en matière religieuse est évidemment primordiale, à condition qu'elle se fasse sans *a priori*, c'est-à-dire sans biais induit pas les modèles du passé. La sociologue des religions Danièle Hervieu-Léger a présenté dans un ouvrage récent les

[1] *Le Monde Diplomatique*, septembre 2001.

grandes tendances de ces attentes[1], classées par ordre croissant d'implication pour le pratiquant :

- La première tendance concerne la recherche d'une institution capable et légitime pour délivrer des biens symboliques traditionnels (baptêmes, mariages, enterrements, etc.). Il s'agit là de célébrer des rites de passage dans la vie, que les familles estiment suffisamment importants pour justifier une célébration religieuse.
- L'étape suivante, dans l'ordre annoncé, concerne la recherche d'une forme d'entraînement spirituel qui renvoie à des pratiques non plus ponctuelles mais continues, à des règles de vie, à une éthique à fondements religieux.
- La troisième et dernière tendance est donc la plus impliquante, car elle engage le croyant à se transformer, à accéder à un nouvel état de vie, qui peut aller bien sûr jusqu'à l'engagement total (vie religieuse, ou militante dans la société profane au nom de sa foi).

Face à ces trois grandes tendances, la sociologue aligne trois types de « groupements volontaires de croyants » : à la première correspond le « groupement de consommateurs » qui co-gère, en quelque sorte, avec le clergé, l'organisation de l'administration des sacrements, à la seconde correspond le « groupement de pratiquants » (la paroisse traditionnelle), et à la troisième le « groupement des utopiques militants, qui anticipe activement et prépare l'avènement d'un monde nouveau ».

« C'est aux degrés les moins impliquants qu'on va trouver le marché le plus substantiel »

Quoique évidemment très simplifiée, cette typologie a le mérite de pouvoir s'appliquer à toute forme de vie religieuse, y compris les sectes, groupuscules et autres organisations récemment apparues sur la scène religieuse. Seule y échappe le modèle de l'organisation-paravent, dont le but réel est de gagner de l'argent ou d'asservir des individus.

Ces motivations des « clients », et ces formes correspondantes d'organisation, constituent un registre « stratégique », c'est-à-dire des modalités de choix pour l'affirmation d'un projet, pour une Église qui souhaite (continuer à) rassembler des fidèles. Ici on ne peut que constater le paradoxe qualitatif/quantitatif, à savoir que c'est aux degrés les moins impliquants qu'on va trouver le marché le plus substantiel, ce qui entraîne le dilemme, pour une Église largement dominante mais en fort recul comme l'Église catholique de France, entre le maintien à toute force d'un volant d'activité sacramentelle élevé mais au prix d'une désaffection de fond (faible implication), en regard d'un recentrage sur les chrétiens à forte implication, mais qui sont évidemment beaucoup moins nombreux.

L'une des faiblesses *marketing* majeures d'une organisation quelle qu'elle soit est l'absence d'un projet clair, mobilisateur et fédérateur. C'est bien le cas

[1] Danièle HERVIEU-LÉGER, *La religion en miettes, ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, 2001.

la plupart du temps pour des organisations très anciennes qui n'ont pas su ou pas voulu se renouveler, et pire encore, lorsqu'elles sont l'objet de luttes de pouvoir internes entre des tendances diverses (pouvant correspondre aux trois catégories de projets). Il est évident que les Églises se rangent bien souvent dans ces situations.

2. AU-DELA DU PROJET, LES BASES D'UNE STRATEGIE MARKETING.

La nature du projet est donc au fondement même de l'engagement individuel et collectif dans une organisation. Pour signifier et concrétiser l'évolution du projet, l'organisation va utiliser divers outils agencés de telle sorte que des choix sont à opérer qui lui donnent un positionnement clair dans son univers de référence (ou marché). Les Églises de l'Europe de l'Ouest pourraient donc mettre en œuvre des actions *marketing* ayant comme but principal d'affirmer et de valoriser le renouvellement de leur projet, selon les choix opérés par les responsables, en collaboration éventuelle avec les militants.

« Le secret de la réussite en *marketing* n'est donc rien d'autre que la prise en compte dans l'offre des aspirations, motivations, désirs, besoins, volontés, etc. des clients, ou des demandeurs potentiels »

Le secret de la réussite en *marketing*, parce qu'elle est action se situant nécessairement dans un marché, n'est donc rien d'autre que la prise en compte dans l'offre des aspirations, motivations, désirs, besoins, volontés, etc. des clients, ou des demandeurs potentiels. Le *marketing*, ni la vente, n'ont véritablement découvert cette règle fondamentale : l'antique rhétorique, ou art de la persuasion, la connaissait déjà comme étant un des fondamentaux du comportement humain.

Ce qu'on apprend donc aux vendeurs, par exemple dans les entreprises, c'est d'abord et avant tout « l'art d'écouter les interlocuteurs (acheteurs) ». L'écoute est comme l'élan qu'un sportif prend pour franchir un obstacle : si la vitesse suffisante est atteinte, l'obstacle est « avalé » sans aucune difficulté. Et si on enseigne cet art, c'est qu'il n'est pas naturel : tout le monde voit en effet le vendeur d'abord comme un hâbleur invétéré, de même que le mot « catéchisme » est devenu synonyme de discours récité qui ne tient pas compte des interlocuteurs et de leurs attentes (même si la réalité catéchétique n'est plus celle-là).

La découverte des interlocuteurs individuels est une chose, la prise de conscience des grands phénomènes de société, dans un monde contemporain soumis à des bouleversements permanents (notamment technologiques, économiques et politiques) en est une autre, aux enjeux bien plus considérables car structurant les comportements individuels. Ce thème sera donc l'objet de la troisième et dernière partie de cet article, pour laquelle nous reprendrons pour désigner ces phénomènes de société l'expression de Vatican 2, les « signes des temps ».

3. LES SIGNES DES TEMPS, ANALYSES COMME FACTEURS STRATEGIQUES DE MENACES ET D'OPPORTUNITES *MARKETING* POUR LES ÉGLISES.

Que le recul des Églises chrétiennes européennes soit largement déterminé par le phénomène de modernité, nul ne peut en douter : le décrochage spectaculaire des jeunes générations en est la preuve patente. Cela signifie simplement que nos sociétés peuvent aujourd'hui se passer d'elles, et que c'est précisément ce qui se produira si les Églises ne réagissent pas très vite, dans le respect de l'esprit du temps, mais sans transiger néanmoins sur ce qu'elles considèrent comme la partie non négociable, intemporelle, du message divin qu'elles ont à transmettre.

À partir d'ici, l'analyste est obligé de prendre position car l'interprétation des signes des temps peut être extrêmement variée en fonction des présupposés théologiques et de la nature du projet « idéal » défini préalablement. Risquons-nous donc à cet exercice, qui consiste à tenter de comprendre le rôle des faits de société pour pronostiquer le devenir des Églises, et pour ces dernières d'agir dans un cadre stratégique cohérent.

Les signes des temps interprétables comme étant des menaces pour les Églises.

Continuant à se focaliser sur les pays occidentaux européens comme base d'expérience, le phénomène majeur de ces quarante dernières années y est évidemment le triomphe de la richesse matérielle et de la consommation. Celle-ci favorise chez l'individu l'exaltation de l'*ego* en tant que réalité corporelle autant que psychologique.

« Cela signifie simplement que nos sociétés peuvent aujourd'hui se passer des Églises, et c'est précisément ce qui se produira si elles ne réagissent pas très vite »

Hédonisme, plaisir, beauté, argent-roi, conquête, pouvoir, exhibitionnisme, fête, spectacle, laisser-faire, célébrité, talent et réussite individuels, science triomphante... tous ces mots évoquent les caractéristiques de notre époque, valorisés en particulier par les médias de masse, qui sacralisent le citoyen-consommateur au détriment de tout autre type de structure identitaire.

Le message évangélique, quel est-il en regard de ces valeurs contemporaines ? Totalement opposé : abnégation, charité, humilité, ouverture aux autres, compassion, priorité à l'humain sur tout autre considération, etc. Et cela n'est pas négociable, du moins dans ses principes.

Ce qui l'est plus, c'est le visage que peuvent présenter les Églises eu égard à ces critères de séduction contemporains ; mais comment celles-ci, à l'image austère, sérieuse, pour ne pas dire plus, peuvent-elles tirer leur épingle du jeu dans une telle société de la joie, même artificielle ? L'imiter ? Certains s'y sont essayés, non sans un certain succès aux USA, au Brésil, par exemple, mais est-ce transposable à la culture européenne ? Si oui, combien de temps faudra-t-il, au-delà d'exemples isolés comme les Journées Mondiales de la Jeunesse (une incontestable réussite, aussi), pour transformer en Églises de la joie des institutions marquées par des siècles d'austérité ?

Autre signe des temps encore plus menaçant pour les religions en général, c'est la résurgence de l'intolérance et pis, de la criminalité « au nom de Dieu ». Les récents événements du terrorisme international ont à n'en pas douter un impact très négatif sur l'attractivité des religions de masse en général. L'Église catholique venait justement de sortir d'une longue série de repentances par lesquelles elle reconnaissait ses fautes passées vis-à-vis de la société profane et d'autres religions (notamment juive) : voilà des plaies indirectement bien ravivées, et des initiatives fort louables largement gommées par les événements tragiques de cette année.

Les signes des temps interprétables comme des opportunités pour les Églises.

Les valeurs de l'époque contemporaine, telles qu'elles ont été énoncées dans le paragraphe précédent, étant à ce point contraires aux valeurs évangéliques, les Églises pourraient les qualifier de diaboliques, car offrant des ouvertures à toutes les tentations du péché ; c'est « l'abondance quasi-infinie des pommes au jardin d'Eden... ».

« Autre signe des temps encore plus menaçant pour les religions en général, c'est la résurgence de l'intolérance et pis, de la criminalité « au nom de Dieu »

Et si en plus les hommes d'aujourd'hui étaient vraiment heureux, et vivaient en bonne intelligence, en harmonie avec la nature et entre eux... alors, et alors seulement, on pourrait se poser sérieusement la question de « l'intérêt » de ces valeurs évangéliques si contraires au consensus apparent actuel ; on pourrait même dire qu'elles ne sont plus de mise, car correspondant à des époques où l'austérité et l'altruisme étaient nécessaires à la survie de l'espèce humaine.

Or, on sait qu'on est très loin de cette situation idyllique, bien que les pouvoirs dominants de nos sociétés occidentales nous répètent à l'envi que la croissance économique est l'alpha et l'oméga du bonheur.

Alors, ne se dessinerait-il pas comme une démonstration par l'absurde de la validité de ces valeurs évangéliques, par ce que son contraire nous démontre, à savoir le caractère à la fois séducteur et trompeur (comme le Diable...) de toute cette société économique fondée ouvertement sur l'égoïsme ou même la cupidité généralisés, et profitant très largement à une minorité célébrée par les médias de masse ? Personne ne peut nier que nos sociétés tiennent de plus en plus grâce à une violence ouverte ou implicite, eu égard aux inégalités croissantes qui se manifestent partout, très près comme très loin.

Certes, les luttes pour plus d'égalité et de fraternité, aussi bien dans le voisinage qu'à l'échelle mondiale, ne sont pas l'apanage exclusif des Églises, d'autant moins que ces dernières ont souvent profité aussi de situations privilégiées. Mais, divine surprise cette fois, la course au succès individuel et au matérialisme n'a pas éteint chez nos contemporains le besoin de spiritualité ; il y a non seulement pour ce dernier un marché rémanent (héritage des siècles passés), mais aussi et surtout de nouvelles demandes, très segmentées et variées comme on l'a vu précédemment, et qui peuvent

rejoindre les préoccupations des chrétiens (c'est-à-dire des motivations parmi celles qui ont été mentionnées dans la première partie de cet article).

Il y a donc matière à *marketing* de la part des Églises, sachant que le marché en question est devenu extrêmement difficile, non seulement à cause de la concurrence des religions entre elles (cela ne serait qu'un moindre mal...), mais surtout par la nécessité impérative pour elles de réaffirmer la légitimité d'une institution intermédiaire entre Dieu et les hommes, là où la spiritualité contemporaine s'en passe très bien, et même à la limite de Dieu lui-même...

En fait le combat pour la dignité de l'Homme est ce qui rassemble, *in fine*, toutes les organisations qui se sont données ce projet générique, Églises ou pas, chrétiens ou autres religieux (notamment l'Islam de la paix), non croyants, bref, tous les hommes de bonne volonté.

L'atout concurrentiel majeur et unique des Églises chrétiennes reste quand même d'être les dépositaires du message évangélique, intemporel, et le plus radical de tous quant à la valorisation de la dignité humaine et de l'exaltation de l'amour humain comme base des relations sociales.

Mais ce qui est atout peut aussi être faiblesse, selon l'usage que l'on en fait : ce message n'est-il pas, justement, trop radical, trop lourd à porter notamment en tant que témoignage ? Et ce qui ôte une grande part de la crédibilité des Églises aujourd'hui n'est-ce pas précisément le décalage qui est manifeste entre les implications théoriques du message évangélique, et ce que les hommes, avec leurs faiblesses, sont capables d'appliquer (mis à part les héros et les saints) ?

« Divine surprise cette fois, la course au succès individuel et au matérialisme n'a pas éteint chez nos contemporains le besoin de spiritualité »

George W. Bush et Tony Blair, chrétiens convaincus et pratiquants tous deux, ont-ils eu, dans leur choix de la guerre, un comportement évangélique ? Même si on considère qu'un chef d'État a des responsabilités particulières, que penser du peuple des États-Unis, qui revendique haut et fort ses valeurs profondément religieuses, et qui approuve à plus de 90% la position de son président ? Il ne s'agit pas ici de donner des leçons, mais de souligner, à travers cet exemple d'actualité bien connu de tous, à quel point le témoignage vraiment évangélique serait un atout concurrentiel insurpassable, mais dont le caractère extrémiste (« aimer ses ennemis ») ôte une grande part de son caractère démonstratif. C'est peut-être la tiédeur des chrétiens qui condamnera les Églises.

CONCLUSION

L'ouvrage écrit par l'auteur de cet article, « Le *marketing* et l'Église », a été publié en 1984. Aujourd'hui il n'y a non seulement rien à renier de l'approche, mais encore faudrait-il songer à un « Vingt ans après » à la manière de Dumas, de la même manière que beaucoup de voix s'élèvent ces

temps-ci dans l'Église catholique pour réclamer la convocation d'un nouveau concile, si peu de temps après le précédent, à l'échelle de son histoire.

Bien que les commentateurs, sociologues, journalistes, essayistes, analystes en organisation, et de très nombreuses organisations à but non lucratif elles-mêmes, utilisent maintenant couramment le terme de marché pour qualifier la relation entre une demande et une offre de biens symboliques, le saut conceptuel ne semble toujours pas avoir été fait dans les institutions concernées, et en particulier au sein de la première en influence, l'Église catholique. Celle-ci vit encore largement sur son passé « glorieux », et tente même quelquefois de se donner l'illusion qu'il va revenir, que ce n'est qu'une mauvaise passe, quand elle ne se console pas simplement par le fait de savoir que dans beaucoup de pays lointains (Afrique, Amérique Latine...) la situation est nettement plus favorable.

« Peut-être ne pourra-t-on commencer à reconstruire que lorsque la table rase aura été faite »

Néanmoins, à l'image de la Terre dont on sait qu'un jour, elle disparaîtra inéluctablement, les structures cléricales européennes fondent comme glaces polaires sous l'effet de serre.

Peut-être ne pourra-t-on commencer à reconstruire que lorsque la table rase aura été faite. C'est en tous cas la conclusion à laquelle parvient, par des analyses totalement différentes mais convergentes, Maurice Bellet[1].

Mais que de temps perdu, et quel gâchis en attendant !

[1] Maurice BELLET, *La quatrième hypothèse sur l'avenir de l'Église*, Paris/Bruges, Desclée de Brouwer, 2001.

« UN BATIMENT VIDE SUR UNE PLACE... »

Albert-Luc de HALLER
Pasteur, responsable des ministères et des stages,
Église protestante de Genève.

INTRODUCTION

Je partirai de situations vécues dans l'Église protestante de Genève (EPG), auxquelles le titre fait en partie allusion. Depuis longtemps, en effet, des questions se sont posées à l'EPG quant à la destination de certains bâtiments, eu égard à leur multiplicité, à leur utilisation, aux changements subis ou voulus par cette même Église et, enfin, aux questions budgétaires, puisque tous les bâtiments ecclésiastiques sont entièrement à sa charge. Dans un premier temps, je vais essayer de résumer ces situations pour les placer dans leur contexte géographique et socioculturel qui fut le leur à un moment donné. Ensuite, à partir d'une rapide mise en commun, je tâcherai de faire une synthèse qui intègre les apports des groupes.

« Quelle visibilité de l'Église à travers ce qu'elle a de plus visible et que certains aménagements rendent parfois impossible à voir ? »

La problématique que je pose est au fond au premier degré : quelle visibilité de l'Église à travers ce qu'elle a de plus visible et que certains aménagements rendent parfois impossibles à voir ? À partir de cette question, j'avance les deux propositions suivantes : les bâtiments d'église ne rendent pas forcément compte de la visibilité de l'Église telle qu'elle est actuellement ; ils ne répondent en tous cas pas à ce que l'Église elle-même en attend aujourd'hui, même si elle s'en contente parfois.

QUELQUES SITUATIONS

a. **Temple de la Fusterie :** Comme tous les autres, ce bâtiment appartient à l'EPG. Il est mis à disposition de la paroisse Saint-Pierre-Fusterie pour un usage paroissial, charge à la paroisse de subvenir aux besoins d'entretien courants (chauffage, frais liés à son utilisation, mobilier), l'entretien de « l'enveloppe » du bâtiment étant à la charge de l'Église centrale. Ce temple fut utilisé, jusqu'aux environs de 1975 (en fin de rénovation alors), pour un culte hebdomadaire. Situé au cœur des rues commerciales de la basse ville

de Genève, sur une place largement réservée aux piétons – il y passait à l'époque 80'000 personnes chaque jour dans ce quartier, encore plus aujourd'hui – il est facile d'accès et connu. À cette date, le Conseil Exécutif de l'EPG (Conseil synodal) projette de faire de ce temple un centre d'animation. Il définit trois objectifs : fournir des solutions autres que dominicales à des personnes actives à Genève ou de passage ; constituer un lieu où puisse se faire un accueil discret et respectueux de la liberté de chacun ; offrir un point de rencontre très libre pour l'échange et la confrontation. Il doit être animé d'une présence assumée par une équipe mobilisant laïques et ministres. En 1981, le Conseil Exécutif met fin à ce projet suite, notamment, à des réactions négatives de ceux qui sont porteurs de la responsabilité paroissiale. Un lieu permanent de prière, des expositions, des animations (trempage de bougie pendant l'Avent, par ex.), une présence continue y avaient notamment été organisés.

b. **Temple des Pâquis :** bâtiment appartenant à l'EPG, et mis à disposition de la paroisse de Pâquis-Prieuré-Sécheron pour un usage paroissial. Un culte est célébré chaque dimanche ; la paroisse dispose d'une maison de paroisse dans un immeuble situé à 100m. Le temple est situé au cœur d'un quartier populeux et populaire animé nuit et jour ; la population protestante est plutôt vieillissante. Au moment d'un premier projet, la paroisse, par un de ses ministres au moins, entretient de larges contacts avec les associations du quartier, les paroisses catholique, évangélique et d'autres dénominations mais de langues étrangères et les services sociaux du quartier. Ce projet consiste à construire un centre autour du temple, à moitié en sous-sol pour ne pas le cacher, afin de permettre à toute une vie sociale et culturelle de se dérouler. Ce projet ne verra jamais le jour. Actuellement deux autres projets sont en cours : « Église ouverte » accueille, le samedi soir, des personnes qui vivent plutôt dans la rue et « Mission urbaine », qui vient de démarrer, est un projet de présence typiquement ecclésiale (célébration sans sacrements laissés à la vie communautaire de la paroisse, ateliers bibliques, soirées de réflexion liées à la vie dans le quartier) inspiré par l'action de la Mission populaire évangélique de France. La paroisse des Pâquis a été jumelée à celle, voisine, de St Gervais. La nouvelle paroisse, disposant de deux temples, ne célèbre plus qu'un culte par mois dans celui des Pâquis. Actuellement, on sent la réticence de la structure paroissiale à ce nouveau projet, signalée par exemple par la difficulté de donner les clés ou de procéder à des installations nécessaires à une activité qui dure plus de deux heures par semaine.

« Ce projet consiste à construire un centre autour du temple, à moitié en sous-sol pour ne pas le cacher, afin de permettre à toute une vie sociale et culturelle de se dérouler »

c. **Centre protestant/paroissial de la Jonction (CPJ) :** situé au cœur d'un quartier populaire, construit sur le même terrain que la Maison de la Réformation qui accueille le Centre social protestant et le Centre de catéchèse, le CPJ voisine directement la construction réalisée par les Unions chrétiennes de Genève et forme le troisième côté d'une place ouverte sur la rue. À proximité d'une grande école et d'une des deux ou trois zones de verdure du quartier (les autres étant un cimetière et les rives du Rhône et de l'Arve). Le bâtiment abrite les services spécialisés de l'Église (formation

d'adultes, jeunesse et Terre Nouvelle) ; il est loué à diverses associations – du quartier ou non – pour leurs réunions ou comme salles de cours. Le projet actuel tourne autour de réalisations artistiques, notamment musicales avec le soutien de l'un des conservatoires de la ville. Le Consistoire, bien que soulignant la validité d'un tel projet, vient d'y mettre fin car, à ses yeux, le lieu n'est pas adéquat. Je pense, quant à moi, qu'une mauvaise communication et une absence de suivi réel ont rendu les conditions de réalisation trop difficiles à assumer.

d. **Lancy-Sud :** dans les années 1967-1970, la construction d'un nouveau quartier en marge d'un village a provoqué l'arrivée d'une nouvelle population. Désireuse de développer une pastorale des grands ensembles, l'EPG a créé une communauté au statut expérimental. Soutenue par la présence de plusieurs membres du personnel du Conseil Œcuménique des Églises, la Communauté a fait le pari d'une présence discrète dans un quartier en construction. Son lieu paroissial (locaux et chapelle) sont donc situés au premier étage d'un immeuble de 15 étages (env. 2'000 habitants !). Souplesse, absence de tradition, quartier nouveau en manque de locaux communautaires (pas d'école ou de salle communale par ex.) ont permis à la communauté de développer une nouvelle manière de vivre la paroisse et d'être visible dans une discrétion évidente (il n'y avait même pas de panneau à l'extérieur), mais dans une réelle présence (garderie d'enfants, groupes solidaires de femmes, groupe de jeunes, cours de musique, ...). Depuis, la Commune a mis d'autres locaux à disposition des associations du quartier. Les conditions ont donc changé, au point que cette discrétion est sentie, par des habitants, comme le caractère nécessairement secret d'une secte ; la « chapelle-salle de paroisse » ressemble trop au salon des voisins du dessus ; l'absence de repères extérieurs (enseigne par exemple) la rend anonyme.

« La "chapelle-salle de paroisse" ressemble trop au salon des voisins du dessus »

e. **Logements de fonction et bâtiments paroissiaux :** Si tous les bâtiments cultuels et les logements de fonction que l'Église possède sont entièrement à sa charge, les bâtiments paroissiaux sont à celle des paroisses. Les quelques presbytères et bien des lieux paroissiaux sont presque toujours implantés à proximité immédiate d'un temple, lequel est très souvent fermé pendant la semaine. L'ouverture des bâtiments paroissiaux dépend de la présence d'un secrétariat (quelques heures par semaines, rarement jusqu'à un mi-temps), d'un bureau pour le ministre répondant ou d'un gardien responsable de l'accueil. Quant aux presbytères, on observe occasionnellement une privatisation du lieu. Devant les difficultés financières, le Consistoire (= Synode) doit prendre des mesures drastiques et envisager la vente de biens immobiliers. La Compagnie des pasteurs et des diacres met alors sur pied un groupe dont l'objectif est de vérifier si la visibilité de l'Église est liée ou non à ces bâtiments. Le rapport est soumis ensuite au Consistoire. On remarque, par exemple, qu'il y avait, à la fin des années 80, 22 presbytères pour une centaine de familles de ministres. Ce qui diminue déjà la portée de la visibilité de ces logements en terme de mission. Par ailleurs, beaucoup de raisons font que les ministres ne veulent pas habiter dans un tel logement, notamment parce que l'exercice du ministère n'est plus une affaire de couple et qu'en plus il n'y a

guère qu'une demi-heure de transport au maximum à faire à Genève pour se rendre à son travail. Les locaux paroissiaux sont eux souvent mieux placés, mais leur état et la manière de les gérer n'en font souvent que des lieux de peu de visibilité. C'est ainsi que la réflexion du groupe de la Compagnie s'orientera vers la notion de « visibilité de la fonction » qui peut se traduire dans les faits de différentes manières. Ce qui lui paraît important, c'est que l'Église ait pignon sur rue, que les visiteurs puissent trouver une qualité d'accueil qui fasse envie. La « fonction » est donc ici celle de la mission confiée à l'Église. La question est alors de savoir, d'une part, si le lieu envisagé (presbytère, temple ou locaux paroissiaux) facilite ou non, par sa visibilité, la mission de l'Église et, d'autre part, si cette visibilité est « habitée » (ou qu'elle a un contenu et pas seulement un contenant).

ÉCLAIRAGES

Après avoir présenté ces cas particuliers, j'aimerais apporter deux éclairages pour élargir la perspective. Le premier sera plutôt de type socio-géographique, le second de type biblique.

Éclairage socio-géographique

Dans son analyse de la ville, en particulier d'un bref passage qui commente le passage de l'Église-maison à la cathédrale, Jean-Bernard Racine souligne l'importance, pour la vision du monde et de la vie, du retournement de la pensée. « Alors que dans les civilisations anciennes, des hommes, des femmes, des enfants étaient sacrifiés sur l'autel des dieux, le Dieu des chrétiens revêtait la forme humaine, et pour racheter les péchés des hommes et alléger le fardeau de leur condition, il s'offrait lui-même en sacrifice. »[1]. C'est, bien sûr, toute l'importance attachée à l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ, qui implique, pour le croyant, un intérêt immédiat pour la réalité dans laquelle il vit lui-même. L'Église cherche donc à se manifester, à se rendre visible, là où l'être humain vit : la maison particulière, la synagogue et finalement, dans le monde romain, la basilique. Ce dernier bâtiment me fait irrésistiblement penser, dans la description qu'en donne Jean-Bernard Racine, à un centre commercial (par ex. Balexert avant son agrandissement). Ce choix vient précisément de l'exigence de proximité des hommes et des femmes dans la réalité de leur existence. Deuxième élément que Jean-Bernard Racine retient toujours à partir du même renversement, ce n'est plus la crainte des phénomènes naturels survenus dans le passé et pouvant encore survenir qui anime la compréhension du sens, mais le « but final », si j'ose dire, l'avènement du Christ à venir. « Le centre du monde chrétien est donc autre chose qu'un lieu concret naturel ou créé par l'homme, c'est le point abstrait où

« L'Église cherche donc à se manifester, à se rendre visible, là où l'être humain vit »

[1] Jean-Bernard RACINE, *La ville entre Dieu et les hommes*, Genève, PBU, 1993, p. 66.

se révèle le sens de la vie. »[1]. Autrement dit, le passage d'une vision du temps cyclique au temps linéaire, voire d'un espace clos sur lui-même à un espace ouvert à une perspective. C'est dès lors « ce point qui est celui où les hommes se rassemblent, participent en commun à une même rencontre au bout d'un long parcours, celui de la rédemption. Si bien que, dans la ville, l'axe longitudinal conduit à l'église, et dans l'église conduit à l'autel. »[2] Le critère de visibilité utilisé ici me semble être le sens. Autrement dit, la visibilité ne répond à aucune autre nécessité que de dire quelque chose du sens de l'existence de la création, respectivement de l'être humain.

Éclairage biblique

Il y aurait une recherche à faire à partir de la problématique de la visibilité de Dieu. Je me contente de prendre deux textes faisant allusion à des constructions liées à la manifestation de la présence de la divinité : II Samuel 7 et la problématique du temple chez Paul à travers les épîtres aux Corinthiens.

« Il y a toujours eu signe visible dans l'histoire des relations entre Dieu et son peuple »

Je ferai trois remarques à propos de l'épisode de la vie de David, rapporté en II Samuel 7. Nathan devient le porte-parole d'un refus de Dieu à une proposition du roi, qui, pourtant et à vues humaines, devait l'honorer, puisqu'il en va de construire un temple à Jérusalem.

- Ce chapitre ne concerne en fait pas la construction du temple elle-même, mais bien principalement celle de la dynastie. C'est donc une promesse faite au roi actuel que sa descendance construira la maison digne d'accueillir la présence de Dieu. Néanmoins...
- Il y a toujours eu signe visible dans l'histoire des relations entre Dieu et son peuple, cela va de l'arc-en-ciel au temple en passant entre autres par le buisson ardent, le bruissement ténu. Beaucoup de ces signes gardent malgré tout une dimension individuelle. L'arche tient à ce propos une place singulière dans la mesure où il est signe commun à tout le peuple, signe nécessaire à son rassemblement et à sa mise en présence de Dieu.
- Historiquement, II Samuel 7 fait allusion au moment de la consolidation de la sédentarisation du peuple. Dieu rappelle alors son état de nomade, peut-être pour inviter à garder une mesure dans l'installation du peuple, sans doute pour inscrire cette présence dans une vision de proximité du peuple (Dieu se trouve là où l'être humain se trouve, où qu'il se trouve). La visibilité tiendrait alors à la proximité relationnelle.

J'ajoute deux remarques sur I Corinthiens 3 (et II Corinthiens 6) qui me donnent à penser : Paul utilise à dessein un vocabulaire de construction pour parler de la visibilité ; je trouve cela intéressant pour notre propos. Mais en même temps, il faut reconnaître qu'il en détourne le sens en insistant à

[1] Henri LEFEBVRE, 1976, cité par Jean-Bernard RACINE, *op. cit.*, p. 67.

[2] Jean-Bernard RACINE, *op. cit.*, p. 67s.

plusieurs reprises et de diverses manières sur le fait que les apôtres (v. 5) sont la construction à travers la façon dont ils témoignent de l'Évangile. Il le précisera encore à propos de la communauté quelques versets plus loin (v. 16).

Je laisse ces éclairages en l'état pour que nous menions notre propre réflexion. Nos choix si souvent caractérisés par l'alternative « **investir dans la pierre ou dans les hommes** » ne sont sans doute pas toujours aussi simples.

CONCLUSION

- La diversité des situations est telle que le lien qui existe entre lieu et visibilité n'est, finalement, pas très important. Par contre, dans toutes ces situations, la qualité de la présence est primordiale, laquelle se joue aussi dans une proximité nécessaire et visible.
- Les réalités urbaine et rurale sont différentes quant à cette question de visibilité. La fonction pastorale joue un rôle plus important dans la seconde que dans la première où l'anonymat de l'habitat est plus grand.
- Plusieurs des situations évoquées par l'exposé montrent le conflit possible entre « l'électif et le territorial ». Je veux dire par là que les personnes ne s'adressent pas toujours à l'Église en respectant les manières développées par l'Église. Elles choisissent par affinité (ou par élection pour reprendre la terminologie que je viens d'utiliser) et peu leur importe si le lieu d'Église auquel ils font part de leur demande est bien celui de leur quartier (ou de leur territoire). Du point de vue de l'institution, nous pourrions dire la même chose : la visibilité du rôle missionnaire de l'Église devrait être fonction de la « demande » des destinataires du message ou de leurs besoins repérés, moins du groupe porteur de la réponse (Conseil, groupe de catéchètes, colloque de ministres...) ou de la structure habituellement responsable. En d'autres termes, c'est à l'Église de s'adapter au « public », non l'inverse. Cela implique bien des reprises dans la manière de « gérer » l'action ecclésiale. L'Église ne peut plus faire comme si l'évidence du passé était encore de mise aujourd'hui. Elle doit entrer dans une phase active, missionnaire. Du point de vue des bâtiments ecclésiastiques, cela signifie que l'on imagine des lieux ouverts (voir les temples fermés sauf le dimanche entre 10 et 11h... !), des lieux souples dans leur utilisation (voir les bancs scellés ou les aménagements intérieurs figés parce que la salle doit être rangée ainsi), accueillants dans leur style (combien d'économies faites sur la peinture des murs ?). La créativité missionnaire est à ce prix.

« Les personnes ne s'adressent pas toujours à l'Église en respectant les manières développées par l'Église »

- On l'aura compris, je souhaite que nous introduisions une adaptabilité plus grande de nos structures et de nos manières de travailler en Église. Pas par goût du changement, nos Églises romandes ont donné, mais par nécessité de témoignage. Faire venir les gens dans les lieux d'Église, même visibles, n'est pas suffisant. Il est d'ailleurs intéressant d'entendre

le discours des autorités ecclésiastiques appelées à justifier la place de l'Église dans la société. En ces occasions, elles mettent en valeur des ministères plongés dans la réalité humaine (ministère SIDA à Genève, ministère de rue à Lausanne, par exemple). Qu'on ne me fasse pas dire ce que je ne dis pas : les paroisses peuvent aussi être en relation avec la réalité humaine, il leur suffirait de sortir plus des habitudes du passé. La fonction missionnaire principale est « d'aller vers... ». Et la visibilité de l'Église appartient à cette fonction.

« Du point de vue des bâtiments ecclésiastiques, cela signifie que l'on imagine des lieux ouverts, des lieux souples dans leur utilisation, accueillants dans leur style »

LA VISITE PASTORALE OU LES PARADOXES DE LA VISIBILITE

Emmanuel FUCHS
Pasteur à Chêne, Église protestante de Genève.

1. INTRODUCTION

S'il y a une activité, dans le ministère, qui n'est pas **spectaculaire**, qui n'est pas immédiatement de l'ordre du **visible**, c'est bien la visite pastorale ! Il n'y a, en apparence du moins, rien de moins visible en effet qu'une visite pastorale, puisque précisément lorsque le pasteur est en train d'effectuer des visites, il n'est pas atteignable à son bureau, pas visible, si ce n'est pour l'unique personne à laquelle il rend visite ! Cependant, il me semble que la visite pastorale (et plus largement le ministère de généraliste articulé autour des axes traditionnels du ministère que sont la prédication, la diaconie, la catéchèse et bien sûr l'accompagnement pastoral), même s'ils apparaissent comme peu visibles servent bien plus qu'on ne pourrait le penser la visibilité même de l'Église.

« Réaffirmer, pour la question même de la visibilité de nos Églises, la pertinence d'un ministère de généraliste et de la visite pastorale en particulier »

La thèse que je veux essayer de défendre et de modestement développer dans cette présentation consiste à **réaffirmer, pour la question même de la visibilité de nos Églises, la pertinence d'un ministère de généraliste et de la visite pastorale en particulier.**

2. EST-IL ABSOLUMENT NECESSAIRE D'ETRE VISIBLE ?

Oui ! Mais pas à n'importe quel prix, ni n'importe comment !

La première question, peut-être un peu naïve, que l'on devrait se poser est celle de savoir si, finalement, il est absolument indispensable au ministère de chercher à tout prix à être visible. Après tout, l'ermite dans son désert, le moine dans son couvent, le chrétien en prière dans sa chambre ne cherchent pas la visibilité ... est-ce différent pour le pasteur en paroisse ? Oui, car il est évident que pour exercer un ministère de pasteur de paroisse, c'est-à-dire un ministère au service de la population la plus grande et la plus diverse possible

dans un territoire donné, il ne faut pas rester caché ! Il faut donc être visible ; c'est une évidence, mais pas à n'importe quel prix, ni n'importe comment !

Etre visible pour...

Sans vouloir trop m'étendre sur cet aspect de la question, car il ne touche pas directement le cœur de cette présentation, je dirais que le pasteur de paroisse doit être visible au cœur de la cité pour plusieurs raisons. En voici rapidement quelques-unes :

- Il doit être reconnu comme faisant partie de la cité et comme étant un acteur de la société pouvant contribuer à la vie de la région au sens large et participer aux questions qui animent la société. (Il s'agit pour lui de s'affirmer pour lutter contre la ghettoïsation qui menace toujours l'Église.)
- Sa visibilité est importante pour **témoigner de sa disponibilité** et de son ouverture. Pour être facilement accessible et « dérangeable » (« interpellable »), il lui faut déjà commencer par être vu pour être connu : visible → connu → reconnu → accessible. C'est la première étape pour que des personnes qui n'appartiennent pas au premier cercle des paroissiens osent et puissent venir le trouver.

« Il ne s'agit même pas d'être vu pour être entendu, mais pour que la Parole, à travers le pasteur, soit entendue ! »

- Il ne s'agit bien sûr pas de chercher la visibilité pour elle-même, mais **pour être témoin d'une Parole**. Il ne s'agit même pas du reste d'être vu pour être entendu, mais pour que la Parole, à travers lui, soit entendue !
- Ceux qui ne voient jamais de pasteurs croient pourtant souvent les connaître. Il y a tant d'a priori, de préjugés (de stéréotypes dirait Félix Moser) concernant l'Église et les pasteurs. À travers sa visibilité, le pasteur peut **donner une autre image de l'Église** et lever des préjugés. Cela peut parfois être une bonne porte d'entrée pour un rapprochement.

Mais comment être vu pour être reconnu ? C'est bien là la question qui nous préoccupe. Tenter de répondre à cette question, c'est immédiatement être confronté à certains paradoxes, que l'on peut qualifier d'incontournables.

3. DES PARADOXES INCONTOURNABLES

Le paradoxe de la reconnaissance

Le pasteur ne doit pas premièrement chercher à être vu pour être reconnu, car on ne vit pas d'abord par la reconnaissance du plus grand nombre. Et pourtant, sans reconnaissance, il n'y a pas de ministère, ce qui est d'entrée signifié par la consécration, comprise précisément comme signe de la reconnaissance de la vocation.

Le paradoxe de la visibilité elle-même

La visibilité pour elle-même est condamnée. Il ne s'agit pas d'être vu pour être vu. Il ne s'agit pas de gagner des parts de marché comme une chaîne de télévision. L'équation : plus on est visible (ou vu) plus on a de succès, qui est certes valable pour bien des médias (et enracinée dans notre mentalité) n'est pas pertinente pour ce qui concerne le ministère. Elle pourrait même s'avérer suspecte et dangereuse. La visibilité n'est pas gage ici de succès, de profit ou d'adéquation à la mission confiée.

Le paradoxe du fondement théologique

Le pasteur cherche à être vu pour être témoin dans le monde de la présence de Dieu qui se révèle précisément à travers son absence. Présence–absence du ressuscité. Au fondement même de la foi chrétienne, la question de la visibilité est paradoxale. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à penser seulement au personnage de Thomas qui veut voir pour croire...

Le cœur même de l'existence n'est pas visible

C'est peu dire que nous vivons dans une société qui fait la part belle à l'image, au visible, au paraître. On ne peut y échapper ; le pasteur doit donc aussi chercher à être vu pour être reconnu, mais cela précisément pour avoir l'occasion de rappeler aux personnes qu'il rencontre la dimension non directement saisissable, visible de l'existence. Le fondement même de l'existence n'est pas dans ce qu'elle donne directement à voir, mais bien dans une transcendance qui lui donne son sens.

« La visibilité n'est pas gage ici de succès, de profit ou d'adéquation à la mission confiée »

Les signes visibles de l'Église

L'aspect le plus visible de l'Église est sans nul doute ses bâtiments. Mais cette visibilité-là est paradoxale dans le sens où le renvoi qu'elle fait au passé est ambigu. Ambigu dans le sens, où le poids de l'histoire de l'Église est parfois assez lourd à porter, souvent vu négativement, source de beaucoup de préjugés. De plus l'ancienneté des bâtiments peut également donner l'impression que l'Église est par définition quelque chose qui appartient au passé. Mais on peut également à l'inverse voir dans ces témoignages du passé un signe positif qui rappelle avec force la permanence de l'Église au cœur de la société et de l'histoire et sa contribution au développement de notre culture.

Le paradoxe de la visite

Ce dernier paradoxe m'amène à réfléchir à une visibilité plus discrète de l'Église, moins apparemment évidente que celle des bâtiments, mais pas forcément moins opérante en termes d'image à long terme, c'est celle de la visite pastorale. Comme je le mentionnais déjà dans mon introduction, il n'y a certes rien de moins de visible ou spectaculaire qu'un pasteur faisant une visite pastorale. Je formule pourtant l'hypothèse que la visite pastorale,

certainement trop délaissée dans le ministère pastoral actuellement, reste un atout majeur de l'Église pour se rendre visible, se faire connaître et reconnaître.

Pour développer cette hypothèse, il me faut commencer par préciser brièvement ce que j'entends par pasteur généraliste[1].

4. UN MINISTERE DE GENERALISTE

Professionnalisme mais pas spécialisation

Contre une certaine tendance actuelle, j'aimerais redire que je crois au ministère de paroisse de généraliste. Certes il ne s'agit pas de revenir en arrière (au pasteur qui fait tout, tout seul !). Il ne s'agit pas non plus de dénier la pertinence de certains ministères spécialisés (travail théologique, aumôneries, etc.) ; mais avec des auteurs comme van der Geest, ou Campbell et contre d'autres[2], il est important de réaffirmer la pertinence du ministère de paroisse généraliste. Certes, il y aura toujours dans tous les domaines qu'exerce le pasteur généraliste des gens plus compétents que lui. Mais ce n'est pas en se spécialisant dans un domaine particulier du ministère que le pasteur résoudra ce problème, car aucun de ces spécialistes, plus compétents que le pasteur dans son domaine particulier, ne peut prétendre avoir une vue aussi large et globale que le pasteur généraliste. Cette grande diversité d'activités, qui aux yeux de certains fait la faiblesse du ministère, représente au contraire une extraordinaire richesse, voire même un atout.

« Il n'y a certes rien de moins de visible ou spectaculaire qu'un pasteur faisant une visite pastorale »

Si je refuse la tendance à la spécialisation à outrance, je revendique en revanche un grand professionnalisme ! On pourrait même dire, à l'image des médecins, qu'être pasteur généraliste représente en tant que tel déjà une spécialisation à part entière du ministère !

Ne pas chercher la concurrence

On a parfois l'impression qu'il faut se mettre en concurrence avec les autres (professions d'aide, institutions) pour être vu. Je n'en suis pas si sûr. Il ne s'agit pas de refuser la concurrence par repli ou peur, notamment avec d'autres professions d'aide ; mais il serait faux de vouloir coûte que coûte vouloir faire rentrer le ministère dans le cadre précis d'une profession définie avec l'espoir que cela le rendrait plus visible. La marginalité du ministère, son caractère inclassable (même si le pasteur généraliste est souvent confronté à des tâches proches de celles des médecins, assistants, psychologues, etc., il n'est jamais

[1] Pour ce point, je vous renvoie à mon travail de diplôme Emmanuel FUCHS, *Quête de sens, désir de croire*, Université de Genève, 2000, p. 94-113.

[2] Notamment Jean-Paul WILLAIME, ou surtout Pierre-Luigi DUBIED qui craint que le pasteur généraliste devienne le « *professionnel de l'amateurisme* ». Pierre-Luigi DUBIED, *Le pasteur : un interprète*, Genève, Labor et Fides, 1990, p. 89-90.

confondu avec l'un d'eux) reste peut-être son meilleur atout pour ce qui est de la visibilité.

Il est certes extrêmement important pour l'Église que certains ministres puissent en quelque sorte ressortir du lot et être reconnus (notamment par les médias) pour leurs compétences particulières. Cela reste une très bonne carte de visite, une bonne pub pour l'Église. Mais il serait faux de croire que tous les pasteurs doivent chercher la visibilité à travers une compétence particulière, une spécialisation, qui les feraient ressortir du lot. La visibilité de l'Église passe aussi beaucoup par ce travail non directement visible de proximité que seul un pasteur généraliste peut entreprendre, surtout à travers ses visites (visites comprises au sens large d'occasions données de rencontrer les gens).

5. DES LIEUX DE VISIBILITE DONNES

Le ministère par définition est une activité d'ordre publique, du moins pour certaines de ses tâches, et par conséquent visible. En ce qui concerne la question de la visibilité, avant de réfléchir au paradoxe de la visibilité de la visite pastorale, il est extrêmement important de commencer par ne pas négliger les lieux de visibilité qui sont déjà donnés. J'en évoquerai brièvement six, sans les développer.

« La marginalité du ministère, son caractère inclassable reste peut-être son meilleur atout pour ce qui est de la visibilité »

Les cultes

Cela reste malgré tout un lieu important de la visibilité de l'Église.

Les cultes parents - enfants (et toute la catéchèse)

Ils jouent un rôle très important en matière de visibilité et encore plus en matière d'image, par la possibilité qu'ils offrent à beaucoup de personnes de changer leur regard sur l'Église. En venant accompagner leurs enfants, des parents se rendent compte que l'Église n'est pas ou plus comme ils se l'imaginaient.

Les actes ecclésiastiques

C'est peut-être un des lieux les plus importants en matière de visibilité. Ils offrent encore plus largement que les cultes parents - enfants la possibilité de manifester le ministère pour un grand nombre de personnes.

Les célébrations œcuméniques

Comme signe donné que les choses bougent et que l'Église n'est pas prisonnière des querelles passées, elles peuvent jouer un rôle important pour manifester la présence commune des Églises dans la cité.

Les manifestations communales et associatives

L'Église se doit d'être présente dans le monde associatif et communal. Cette visibilité-là est importante pour asseoir sa place et manifester sa disponibilité, son accessibilité.

Le petit bulletin de paroisse

Le petit journal de paroisse, dans son créneau très spécifique, reste un outil qu'il ne faut absolument pas négliger pour se faire connaître. (Là encore, tout en proposant quelque chose de correct et de bien fait, il ne faut pas chercher une concurrence qu'on ne peut assumer.)

6. L'ÉGLISE AU RISQUE DE L'INVISIBILITE

Mais ces lieux donnés de visibilité n'ont de sens et ne servent l'Église à se faire connaître que s'ils vont de pair avec un travail de proximité qui, par définition, n'est pas de l'ordre du visible. À supposer seulement qu'on puisse bénéficier d'une couverture médiatique digne des plus grands groupes commerciaux, cela ne suffirait jamais, car rien ne peut remplacer ce qui se joue lors d'une rencontre non pas virtuelle mais bien réelle. Peu importe donc la possibilité (ou non possibilité) qui nous est donnée d'être visible en tant qu'Église à travers les moyens modernes, cela ne nous privera pas pour autant du devoir d'accepter en quelque sorte d'oser se perdre... pour être trouvé. J'irais même jusqu'à dire que si l'Église cherche à tout prix à être vue, elle risque de se perdre. En revanche, je reste persuadé qu'un ministère de proximité demeure un atout majeur pour rendre visible et pertinent la mission de l'Église au-delà même des personnes directement rencontrées. Les gens ne vivent pas en vase clos, ils se parlent.

« Rien ne peut remplacer ce qui se joue lors d'une rencontre non pas virtuelle mais bien réelle »

7. LE MANDAT ECCLESIAL

La visite, par définition suppose que le pasteur cherche à développer une relation personnelle, voire intime avec la personne qu'il rencontre. Cet aspect important ne doit, néanmoins, pas faire oublier la dimension communautaire de la visite. Par dimension communautaire de la visite, je veux signifier que le pasteur est enraciné dans une communauté et soutenu par celle-ci. Lorsqu'il rend visite à quelqu'un, c'est un peu comme s'il prenait toute la communauté avec lui. Cette dimension a été bien soulignée par des auteurs comme van der Geest ou Campbell[1]. Ce mandat ecclésial du pasteur est une condition essentielle de la visibilité de l'Église à travers un ministère d'accompagnement. C'est bien là que réside toute la différence entre le pasteur

[1] Hans VAN DER GEEST, *Entretiens en tête à tête*, Genève, Labor et Fides, 1989 ; Alasair V. CAMPBELL, *Paid to care ?, the limits of professionalism in pastoral care*, Londres, SPCK, 1985.

généraliste et les spécialistes de la relation d'aide, hors du contexte proprement ecclésial (ministres ou non).

Par le mandat ecclésial qui lui est confié et la dimension symbolique liée au ministère, le pasteur en visite apporte une triple présence : la sienne, celle de la communauté qui l'a mandaté et celle de Dieu qui l'habite et a par là, la possibilité de donner une visibilité à l'Église[1].

Il y a encore un autre aspect très important qu'il ne faut pas oublier, même si je ne peux le développer dans le cadre de cette courte contribution, c'est bien sûr le fait que la communauté elle-même est **visiteuse**. Les laïcs, par leur engagement, leur témoignage et leurs visites donnent également à l'Église sa visibilité. Si l'aspect symbolique est évidemment plus « réservé » au ministre, le mandat ecclésial est partagé avec toutes les personnes qui participent à cet aspect du ministère, qu'il soient ministres ou laïcs.

8. LES QUATRE CONDITIONS DE LA VISIBILITE

Il me semble toutefois que pour que ce ministère apparemment non visible devienne reconnaissable (visible), il y a un certain nombre de **conditions**. J'en soulignerai quatre :

La permanence

Par permanence, je veux souligner le besoin que le ministère offert par l'Église soit relativement stable. Il faut que les personnes puissent s'y retrouver. Si la manière de faire, l'organisation de l'Église, les pasteurs ne cessent de changer ou d'être modifiés, la visibilité de l'Église ne peut plus être assurée. Il est du devoir de l'Église de durer dans une certaine stabilité et cela bien au-delà des changements de pasteurs.

« Le pasteur est enraciné dans une communauté et soutenu par celle-ci »

La disponibilité

Un peu dans le même sens, le deuxième point que je veux mettre en avant est celui de la disponibilité. Par disponibilité, je ne veux pas dire que le pasteur doit être sur la brèche 24h. sur 24. Bien au contraire, si le pasteur est constamment surchargé, il ne donnera pas l'image de quelqu'un de disponible. Par disponibilité (on pourrait dire aussi accessibilité), j'aimerais souligner que le pasteur doit absolument faire tout ce qui est possible pour faire passer le message qu'il est « dérangeable », qu'il est atteignable, que n'importe qui peut faire appel à lui. Pour cela on doit pouvoir savoir où le trouver.

---

[1] Je vous renvoie également pour ce point à mon travail de diplôme. E. FUCHS, *op. cit.*, p. 120-122.

La cohérence

Le 3e point que j'évoquerais est celui de la cohérence interne au ministère. Je sais bien sûr que nous sommes tous remplis de contradictions et d'incohérences (et peut-être surtout nous les ministres) entre ce que nous essayons de vivre et ce que nous vivons vraiment... Mais, j'aimerais souligner la cohérence qu'il faut veiller à maintenir à l'intérieur d'un ministère de généraliste en paroisse entre les différentes activités (cultes, catéchèse, accompagnement, actes ecclésiastiques, vie personnelle, communauté, collègues, etc.) et les différentes tranches d'âge. Il faut veiller à cette cohérence interne qui seule peut nous épargner un sentiment d'éclatement ou d'écartèlement qui conduit à l'effacement.

Le travail à long terme

Le dernier point coule de sens ; c'est la nécessité d'un travail à long terme. Le travail de visibilité de l'Église par ce ministère d'attention portée à l'autre est un travail de longue haleine. Il ne peut porter du fruit que dans la durée.

« Dans une société si déchristianisée, ce ministère d'attention suffit-il pour rendre la Parole accessible (visible) à chacun ? »

Mais ces quatre conditions doivent encore être pensées et vécues avec le souci d'éviter le double écueil qu'a bien mis en avant Tillich ; à savoir celui du conservatisme et du conformisme qui doivent coûte que coûte être évités. Je cite Tillich : « Le conservatisme met le message chrétien hors de notre portée, tandis que l'alignement le rend superflu. Pour qu'il soit à la fois accessible et porteur de sens, il faut trouver une autre voie. »[1]

9. UN MINISTERE PARMI D'AUTRES

Au terme de cette contribution, j'aimerais redire que je continue à penser que l'Église doit encore et toujours diversifier ses ministères. Nous devons sans cesse repenser notre manière d'être présent dans le monde et peut-être inventer de nouvelles formes de ministères. Cela dit, il me semble que les quatre conditions évoquées plus haut restent pertinentes pour tous les types de ministères et pas seulement pour le ministère en paroisse. Mais je pense que le ministère de généraliste, en lien avec d'autres types de ministères, n'est certainement pas obsolète et reste probablement plus pertinent en ce qui concerne la visibilité de l'Église qu'on ne pourrait l'imaginer au premier abord. Et comme pour corroborer ce que je dis, alors que j'étais en train de préparer cet exposé, il m'est arrivé cette petite aventure qui m'a fait réfléchir. J'ai été pasteur 12 ans à Onex, une grande banlieue de Genève. Je viens de changer pour une autre paroisse, mais habite encore pour quelque temps à Onex. L'autre jour je suis allé à la police municipale faire faire une carte

[1] Paul TILLICH, « Pertinence et fondement théologique du ministère pastoral aujourd'hui », in : *Substance catholique et principe protestant*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 384-385.

d'identité pour une de mes filles. Au bout d'un moment le garde municipal que je ne connais pas me demande à propos de mon adresse. « Ah, vous habitez toujours ici... et comment ça se passe quand on vous déplace ? » J'ai mis quelques secondes pour comprendre qu'il m'avait non seulement très bien identifié comme pasteur, mais qu'il était également au courant de mon récent changement. Je ne veux pas tirer de grandes conclusions de cette petite anecdote, mais elle m'a fait sourire au moment précisément où j'étais appelé à réfléchir à la question de la visibilité de l'Église à travers un ministère de généraliste en paroisse.

10. UNE ULTIME QUESTION FONDAMENTALE

Au terme de cet exposé (mais non pas de la réflexion), je demeure toutefois confronté à une question fondamentale : dans une société si déchristianisée, ce ministère d'attention suffit-il pour rendre la Parole accessible (visible) à chacun ? Franchement je ne le sais pas ! Cette réflexion sur la visibilité de l'Église à travers ce discret travail pastoral est-elle vraiment sérieuse ou n'est-elle pas plutôt une manière d'essayer de justifier théologiquement une réalité que je n'ai pas choisie mais que je subis sans autre choix ? Ne faudrait-il pas être radicalement plus **agressif** ? Si ce ministère d'attention reste pertinent pour des gens encore approchables, l'est-il aussi pour des gens totalement extérieurs à l'Église ?Je dois avouer que je reste perplexe devant ces questions. J'imagine que si nous pouvions facilement trouver des réponses à ces questions, cela ferait longtemps qu'on les aurait trouvées. Alors ce que j'aimerais dire, c'est qu'en attendant de trouver une réponse, ou plutôt en continuant de se poser ces questions, il ne faut pas négliger cette pastorale de proximité qui, à défaut de mieux, reste aujourd'hui encore souvent plus pertinente qu'on ne l'imagine pour manifester l'Église à une frange de la population qui si, elle ne recouvre pas toute la population, ... a déjà de quoi largement nous occuper.

« Si ce ministère d'attention reste pertinent pour des gens encore approchables, l'est-il aussi pour des gens totalement extérieurs à l'Église ? »

« QUI EST SACREMENT DE SALUT ? »

Jean-Marie PASQUIER
Prêtre, responsable du Centre catholique romand de formation permanente.

C'est l'interrogation qui traverse la question de « l'Église au risque de la visibilité » : quelle visibilité, pourquoi, pour qui, comment ? Qu'est-ce qui fait signe ? Quel signe donne l'Église ? Est-elle elle-même un signe, « un signe et un instrument », voire un sacrement du salut et de l'unité (Vatican II), du Christ et du Royaume ?

« Le Christ est le seul sacrement qui réalise parfaitement la cohérence entre signifiant et signifié »

Plus précisément qui, dans ce « grand sacrement de l'Église », est porteur de sacramentalité ?

I. RAPPELS THEOLOGIQUES

1. *Sacramentum* : *signum* et *mysterium*

Rappelons une double approche qui remonte à saint Augustin :

- à partir du signe lui-même : *sacramentum* = *signum gratiae* (forme visible d'une réalité invisible). Un signe qui contient et produit ce qu'il signifie : *signum efficax*, diront les scolastiques.
- à partir de son contenu mystérique : *sacramentum* = *mysterium* compris comme réalité de salut en visibilité historique : l'incarnation du divin dans le créé.

2. Christ, sacrement primordial : transparence et obscurité

Le Christ est le sacrement originaire (*Ursakrament*), primordial.

Parole de Dieu faite chair, médiateur unique du salut, il est le Proto-sacrement, le sacrement par excellence et la source de toute sacramentalité.

« Image de Dieu invisible », il est le Sacrement du Père et contient en lui-même la plénitude de la grâce et de la vérité (cf. Jean 1,14-17).

Il est aussi le seul sacrement qui réalise parfaitement la cohérence entre signifiant et signifié, une transparence parfaite : « Qui me voit, voit le Père ». Et pourtant il demeure un signe ambigu et scandaleux aux yeux des hommes : « signe de contradiction ». Et cela fait partie intégrante de sa sacramentalité,

comme l'a si bien montré Blaise Pascal : « Il n'était donc pas juste qu'il parût d'une manière manifestement divine, et absolument capable de convaincre tous les hommes ; mais il n'était pas juste aussi qu'il vînt d'une manière si cachée, qu'il ne pût être connu de ceux qui le chercheraient sincèrement. Il a voulu se rendre parfaitement connaissable à ceux-là ; et ainsi, voulant paraître à découvert à ceux qui le cherchent de tout leur cœur, et caché à ceux qui le fuient de tout leur cœur, il tempère sa connaissance, en sorte qu'il a donné des marques de soi visibles à ceux qui le cherchent, et non à ceux qui ne le cherchent pas. Il y a assez de lumière pour ceux qui ne désirent que de voir, et assez d'obscurité pour ceux qui ont une disposition contraire. »[1]

3. Église, sacrement du Christ : altérité et présence

En 1938, Henri de Lubac écrivait déjà : « Si le Christ est le Sacrement de Dieu, l'Église est pour nous le Sacrement du Christ, elle le représente... elle nous le rend présent en vérité. »[2] Corps du Christ, l'Église est donc aussi, en dérivé, un « sacrement ».

« L'Église, Corps du Christ et Temple de l'Esprit, est le sacrement de la Présence, de l'Esprit du Christ »

L'Église est « dans le Christ comme un sacrement ou, si l'on veut, un signe et un moyen d'opérer l'union intime avec Dieu et l'unité de tout le genre humain. »[3]

Il y a là deux significations apparemment antithétiques :

- L'Église n'est pas le Christ, elle n'en est que le sacrement (les Pères parlaient du *mysterium lunae* : la lune n'est que le reflet du soleil), à savoir le sacrement de l'unique médiation du Christ. C'est une opération de décentration de l'Église par rapport à elle-même.
- Mais cette « réalité autre », transcendante, n'est pas « extérieure » à l'Église, elle lui est intimement présente : l'Église, Corps du Christ et Temple de l'Esprit, est le sacrement de la Présence, de l'Esprit du Christ.

4. Qui est sacrement ? Institution et Peuple de Dieu

Selon le Père Yves Congar[4], on peut donner une double réponse à cette question :

- l'Institution (*Heilsanstalt*) : l'ensemble des signes et moyens de salut (les *sancta*), Parole, sacrements, ministères, etc. ;
- le Peuple de Dieu devenu Corps du Christ : la communauté des fidèles (*Heilsgemeinschaft*, les *sancti*), un ensemble de personnes avec toute leur vie dans le Christ.

---

[1] Blaise PASCAL, *Pensées*, 430, éd. Brunschvicg, Paris, Garnier, 1976.

[2] Henri DE LUBAC, *Catholicisme*, Paris, Cerf, Foi vivante, p. 48.

[3] Concilium vaticanum 2, *Lumen Gentium*, n° 1, Paris, Centurion, coll. Documents conciliaires, concile œcuménique de Vatican II, 1965.

[4] Yves CONGAR, *Écrits réformateurs*, Paris, Cerf, 1995.

« Au sens où l'on appelle l'Église « sacrement du salut », toute sa vie, et pas seulement la célébration des (sept) sacrements proprement dits, fait partie de ce sacrement : la parole et l'annonce explicite ; la profession de la foi dans le culte, surtout en ses formes doxologiques ; la pénitence, l'union à la croix de Jésus ; la prière, l'intercession, le témoignage de la vie religieuse, celui des familles et des communautés, la mission, les missions avec leurs œuvres. Et, au-delà de ce qu'on peut appeler les activités sacrales de l'Église, les activités de sa charité ou de sa diaconie, qui s'exercent si souvent dans les structures dites profanes du monde, ou plutôt dans les nécessités de la vie des hommes, partout et de toutes les manières dont s'exprime l'amour dont Dieu aime les hommes, au nom de Jésus et dans la ligne de son Royaume à venir. »[1]

Finalement, seul l'amour est digne de foi, fait signe. La communauté accueillant des sans-papiers désigne le Christ lui-même s'identifiant à ces plus petits. C'est ce qu'on a appelé le « sacrement du frère ». Il s'agit là, bien sûr, d'une sacramentalité qui déborde les frontières de l'Église.

5. Un peuple structuré sacramentellement : tous (la communauté) – quelques-uns (les ministres)

Structuré, le Peuple de Dieu l'est non seulement pour les besoins de l'organisation mais sacramentellement (*in mysterio*) dans une Église tout entière sacrement, tout entière apostolique et « ministérielle ». Quelques-uns sont appelés, choisis, envoyés (ordonnés, consacrés) pour le service de tous : « en vue d'équiper les saints pour la diaconie de la construction du corps du Christ » (Ephésiens 4,11-12).

« Finalement, seul l'amour est digne de foi, fait signe »

Ils ne cessent pas pour autant de faire partie de ce tous. Saint Augustin disait : « Avec vous je suis chrétien, pour vous je suis évêque. » « Tous font tout, mais pas au même titre, ni de la même façon. »[2]

6. La sacramentalité des ministères, du « pouvoir » au signe : des « sacrements-personnes » ?

Dans cette perspective, les ministres ne sont plus les détenteurs d'un « pouvoir sacré », mais les signes et les instruments d'une présence différenciée du Christ et de son action salvifique. La question s'est posée à propos du diaconat : à quoi sert-il, puisque les laïcs peuvent faire tout ce que fait le diacre ?

À partir de la sacramentalité de l'Église, on dira que l'important n'est pas dans le « pouvoir », mais dans la signification : ainsi le diacre est ordonné pour

[1] Yves CONGAR, *op. cit.*, p. 111.

[2] Yves CONGAR, *op. cit.*

être le sacrement de la présence du Christ Serviteur des pauvres et des souffrants, dans l'Église et dans le monde.

Une sacramentalité qui s'inscrit dans la personne, dans toute sa vie, sa façon d'être et d'agir : c'est en ce sens qu'on a pu parler de « sacrement-personne ». Cela vaut en particulier pour l'évêque et le prêtre qui président à la construction de l'Église locale : ils sont « sacrements » du Christ Tête et Pasteur qui rassemble par la Parole et se rend présent à travers eux, spécialement dans le ministère de l'Eucharistie et de la Réconciliation.

Globalement, ils signifient que l'Église ne se convoque pas, ni se construit elle-même, mais se reçoit de l'incessante initiative de son Seigneur. Les ministres sont les signes et les serviteurs de la priorité absolue et de la gratuité de la grâce donnée à l'Église par le Christ ressuscité, dans l'Esprit Saint. Les signes et les garants, pourrait-on dire, de « l'altérité » du Christ Seigneur et Tête de son corps qui est l'Église.

Notons en passant que cette conception n'est pas étrangère à la tradition réformée et œcuménique. L'Apologie de la Confession d'Augsbourg disait déjà des ministres qu'ils représentent la personne du Christ : « *repraesentant Christi personam* »[1]. Le Document de Lima l'exprime aussi en disant que « la présidence du Christ a pour signe celle du ministre ordonné, qui la représente »[2].

« Les ministres sont les signes et les serviteurs de la priorité absolue et de la gratuité de la grâce donnée à l'Église par le Christ ressuscité, dans l'Esprit Saint »

De son côté, Vatican II explicite cet élément spécifique du ministère ordonné, à savoir, sa relation particulière au Christ lui-même comme Tête et Pasteur de l'Église, en disant que les prêtres, par l'ordination, reçoivent l'onction du Saint-Esprit, « pour pouvoir agir *in persona Christi Capitis* » (lit. dans la personne du Christ Tête). Ce que l'on a traduit : « au nom du Christ Tête en personne », au risque d'être mal compris, à savoir dans le sens juridique d'un mandat qui permettrait de remplacer un absent. Cela signifie au contraire que par le ministère du prêtre, c'est bien le Christ en personne qui est présent et qui agit pour présider au rassemblement et à la construction de son Église, par la parole et le sacrement, singulièrement quand il s'agit de faire mémoire de sa mort et de sa résurrection, et de remettre les péchés.

Le Catéchisme de l'Église catholique vient récemment de confirmer cette interprétation :

« Personne ne peut se conférer à lui-même la grâce, elle doit être donnée et offerte. Cela suppose des ministres de la grâce, autorisés et habilités de la part du Christ. De Lui, ils reçoivent la mission et la faculté (le "pouvoir sacré") d'agir *in persona Christi Capitis*. Ce ministère, dans lequel les envoyés du Christ

[1] *Apologie de la Confession d'Augsbourg* 7,28.

[2] Conseil œcuménique des Églises, Commission de Foi et constitution, *Baptême, Eucharistie et Ministère : 1982-1990. Rapport sur le processus « BEM » et les réactions des Églises*, Paris, Cerf, coll. Document Foi et Constitution, n° 149, 1993, 14.

font et donnent par don de Dieu ce qu'ils ne peuvent faire et donner d'eux-mêmes, la tradition de l'Église l'appelle "sacrement" »[1]

7. Du singulier au pluriel

Du côté réformé, on parle volontiers **du** pasteur, **du** ministre, au singulier. Un pasteur qui vit et travaille bien sûr au sein d'une communauté, mais comme individu pastoral, presque comme un en-soi...

Dans l'Église catholique, surtout depuis Vatican II, on parle **des** prêtres et **des** évêques, le plus souvent au pluriel. Ce n'est pas un hasard. On signifie par là que le ministère ordonné est lui-même pluriel, et pour citer une expression étonnante de Jean-Paul II, qu'il est « radicalement de nature communautaire » et ne peut être rempli que « comme œuvre collective »[2]. Dans et au service d'une Église communion, le ministre, par son ordination, se trouve uni à d'autres prêtres, par des liens de ministère et de fraternité, à l'intérieur d'un *presbyterium* uni à l'évêque, les évêques eux-mêmes formant un collège épiscopal. Plus largement, cela veut dire qu'une mission spécifique des prêtres est d'ouvrir et de relier leurs communautés aux autres communautés, à l'Église locale avec son évêque, à l'Église universelle, à la Mission aux dimensions du monde. Ils veillent ainsi à la construction d'une Église qui est communion d'Églises répandues sur toute la terre.

« Dans et au service d'une Église communion, le ministre, par son ordination, se trouve uni à d'autres prêtres, par des liens de ministère et de fraternité, à l'intérieur d'un *presbyterium* uni à l'évêque, les évêques eux-mêmes formant un collège épiscopal »

II. QUELQUES QUESTIONS ACTUELLES

1. Du curé « monarque » aux curés « solidaires »

Le nouveau Droit Canon prévoit que le soin (la *cura*) de plusieurs paroisses peut être confié à des curés qui partagent solidairement (*in solidum*) cette responsabilité. Par exemple, à Neuchâtel-Ville, 4 paroisses pour 3, puis 2 curés. Au début, pour manifester leur collégialité, les curés « tournaient » chaque dimanche, au point que les fidèles en ont attrapé le tournis : « on ne sait plus qui est notre curé ! » Cette remarque pose la question de la signification théologique de tel ou tel modèle pastoral : veut-on privilégier le modèle « unique berger » que l'on trouve tant chez l'évêque/prêtre que chez le pasteur protestant traditionnel ? Ou doit-on au contraire promouvoir le modèle plus collégial, ou synodal ou presbytéral, c'est selon, avec tous les

[1] ECCLESIA CATHOLICA, *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 875, Tours / [Paris], Mame / Plon, 1992, p. 192.

[2] Jean-Paul II, Exhortation *Je vous donnerai des pasteurs*, n° 17.

risques que l'on connaît ? En fait, les deux modèles ont leur vérité et leur signification propre. Il s'agit de trouver l'équilibre entre ces deux modèles et d'aider les fidèles à comprendre leur heureuse complémentarité.

2. Soutane, jeans et col romain

Ces variations vestimentaires sont significatives de la figure visible du prêtre comme « homme du sacré ».

J'ai connu et porté moi-même, jusque dans les années 60, la soutane, symbole classique de l'état clérical. Après le Concile Vatican II – et mai 68 ! – sont venues la sécularisation, la désacralisation et la déclergification, signifiées par l'habit civil, noir, gris foncé, gris clair et finalement de toutes les couleurs. Et voici que revient, chez bon nombre de jeunes prêtres, le col romain, sommet d'un clergyman strict, mais aussi avec des jeans dernier cri. On veut être moderne – à la mode –, mais aussi porter visiblement le signe d'une appartenance, d'une identité fortement ancrée dans la tradition ecclésiastique.

3. Le diacre entre deux chaises

Dans le catholicisme, le diaconat se rattache au sacrement de l'Ordre : c'est le signe sacré du Christ Serviteur. Théologiquement et canoniquement, le diacre est un « clerc », il a sa place à l'autel, en aube et étole. Mais sociologiquement, par son état civil, sa profession, ses engagements socio-politiques, il a toutes les allures d'un « laïc ». Certains vivent cela aisément, comme faisant partie de ce ministère qu'on appelle « du seuil », d'autres se sentent plus en porte-à-faux, comme assis entre deux chaises.

« Et voici que revient, chez bon nombre de jeunes prêtres, le col romain, sommet d'un clergyman strict, mais aussi avec des jeans dernier cri »

4. Un nouveau ministère : le laïc « pasteur » d'une communauté ?

En raison de la pénurie des prêtres (due en partie à leur statut de célibataire), de plus en plus de paroisses sont sans curé à demeure, et parfois sont confiées à un-e laïc-que qui en est le « répondant ». Comment comprendre ce ministère ? Pour certains, il ne peut s'agir que d'une suppléance en attendant le retour espéré d'un curé (c'est la position officielle) ou l'ordination du laïc en place (c'est la position « progressiste »). Mais d'autres, comme le P. Sesbouë, y voit l'émergence possible d'un nouveau ministère, une sorte de *tertium quid*, qui se situerait à la fois dans la ligne du ministère apostolique (de l'évêque et des prêtres) et du ministère baptismal des laïcs. Mauvaise réponse à un faux problème ?

CONCLUSION

Olivier BAUER, dessins de Pierre-Yves MORET

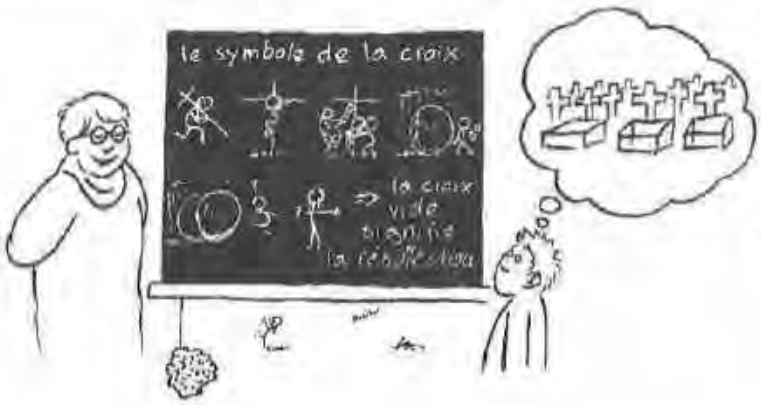
THESES FINALES :

I. Se rendre visible comporte des risques ; car aucun signe n'est jamais univoque, il requiert toujours une interprétation.

II. D'autant plus que l'essentiel est invisible, que ce n'est donc pas ce qu'on voit qui compte mais ce que le support visible signifie.

III. Ce que nous voyons, comme ce que nous entendons, touchons, goûtons ou sentons, contribue à faire de nous les chrétiens que nous sommes.

IV. Or les Églises produisent volontairement des signes visibles, parfois aussi à leur corps défendant.



V. Elles n'ont pas le monopole des signes de l'Évangile ; même des supports profanes peuvent le devenir.

VI. Même quand l'émetteur fournit les clefs du code, le récepteur reste maître de l'interprétation.

VII. Puisque les arrière-plans culturel et individuel sur lesquels apparaissent les signes en modifie la signification.

VIII. Les signes humains sont ambigus, risqués et forcément insuffisants ; ils sont, toutefois, nécessaires.

IX. Pour avoir une chance d'être compris, ils doivent d'abord être remarqués.

X. Par conséquent, les signes visibles seront adaptés aux destinataires et au contexte ; leur émetteur sera clairement identifié ; ils pourront être déchiffrés sans autre explication ; ils seront cohérents avec l'image générale de l'Église.

VADE-MECUM

Lorsqu'il acheva la lecture des « Églises au risque de la visibilité », le pasteur Oculus de la paroisse de Sémiose, savait déjà qu'il fallait donner quelque chose à voir à la prochaine fête de Noël !

Il soumit son idée à son conseil qui la trouva tout à fait astucieuse. Cependant, « l'avis des fidèles étant indispensable », on choisit d'organiser une grande réunion ouverte à toutes et à tous. Il y eut quinze personnes et trois heures de débats. Ce furent surtout les oppositions qui s'exprimèrent : « est-il possible de montrer l'essentiel, c'est-à-dire la foi chrétienne, qui par nature est invisible ? » ; « vu l'état de la paroisse, on aurait sûrement avantage à ne pas trop se montrer ! » ; « d'ailleurs pour vivre heureux, vivons cachés ». Mais peut-être que l'esprit de Dieu soufflait sur Sémiose ce soir-là, peut-être que pasteur Oculus jouissait encore d'une autorité suffisante, car mise au vote, la proposition de « faire quelque chose de visible pour Noël » fut acceptée par sept voix contre six et deux abstentions. La présidente de paroisse doucha ce bel enthousiasme en faisant remarquer que le temps était un peu court, vu qu'on venait le premier dimanche de l'Avent. À l'unanimité (moins trois voix), on décida de remettre le projet à l'année suivante et de réunir autour du pasteur une équipe ad hoc pour le réaliser.

La période s'y prêtant, le groupe de travail commença, de manière assez fine, par dresser la liste de tous les signes visibles donnés pour Noël. C'était plutôt impressionnant : des multiples Pères Noël dans les associations, les écoles et les magasins, jusqu'à la crèche vivante des catholiques, en passant par le sapin sur la place de la Poste, il y en avait pour tous les goûts (bons et mauvais).

Le groupe de travail prit alors deux décisions :

1) Un signe de Noël devait être largement œcuménique et impliquer l'ensemble de la communauté, puisqu'aucune Église, ni aucune association ne pouvait prétendre au monopole de Noël. 2) Il serait malvenu de produire encore un nouveau signe. Il convenait de reprendre et d'adapter un signe existant.

Dès qu'on lui soumit l'idée, la paroisse catholique se lança avec enthousiasme dans le projet. Plus experte dans les « choses de la vue », elle tint un rôle capital dans sa réussite. Des deux communautés évangéliques, l'une accepta la collaboration - elle apporta son expérience dans l'exposition publique de l'Évangile -, et l'autre préféra se tenir à l'écart. Même les commerçants et le restaurateur, contredisant l'idée reçue selon laquelle Noël ne serait pour eux que l'occasion d'augmenter leurs profits, demandèrent à être partie prenante. Voyant l'ampleur du projet, les autorités locales (gauche et droite confondues) et le journal régional prirent le train en marche. Dans l'enthousiasme, quelqu'un imagina associer à l'opération « toutes les religions : judaïsme, islam et même les bouddhistes ! » Le pasteur Oculus fit remarquer que c'était « le type même de la fausse bonne idée, puisque Noël était une fête exclusivement chrétienne ! »

Dire que dès cet instant tout alla pour le mieux serait un peu exagéré. Il faut cependant reconnaître que le projet suivit un cours plutôt agréable.

Le pasteur Oculus, à qui tous reconnaissaient des compétences théologiques, fut chargé de rappeler l'essentiel de Noël, « en trois mots, sans parti pris confessionnel et dans un langage intelligible ». Il passa une semaine entière à la bibliothèque de la faculté de théologie. Il en ressortit la mine réjouie. Il n'avait gardé qu'un seul mot « cadeau », qu'il avait trouvé « à l'intersection de l'expression contemporaine de la grâce de Dieu et de la pratique sociale de Noël ». Tout le monde s'y reconnut. Restait encore à traduire le concept en un signe visible.

L'idée d'imprimer un papier-cadeau original parut évidente à tous. Sur un tel support qui n'avait rien de religieux, on s'accorda très vite pour faire figurer une référence chrétienne explicite. Une vieille dame proposa de s'inspirer du chapitre 3 de la 2e lettre de Paul aux Corinthiens et d'écrire : « Vous êtes une lettre écrite par le Christ. Elle est écrite non pas avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant ; elle est gravée non pas sur des tablettes de pierre, mais dans des cœurs humains. »

Pour éviter qu'on ergote sur des détails, on confia la fabrication du papier-cadeau à un graphiste qui réalisa plusieurs modèles. On se mit d'accord sur un graphisme et trois couleurs et on lança la fabrication. En novembre, le papier fut disponible.

À Sémiose, tous les cadeaux de Noël furent, cette année-là, emballés du même papier. Au moins 6000 yeux lurent le fameux verset biblique.

On raconte que dans certaines familles, on intervertit les cadeaux, que certains éprouvèrent, pour la première fois, une vraie surprise en déballant ce qui ne leur était pas destiné. On dit aussi que les communautés catholique, évangélique et protestante auraient dès lors fêté Noël ensemble. Certains ajoutent - peut-on les croire ? - que presque tout le village y assiste encore aujourd'hui.

Neuchâtel, mai 2002
Olivier BAUER

BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE POUR CONTINUER LA RECHERCHE

BARTH, Karl, *Dogmatique* IV / 2*** (1955), Genève, Labor et Fides, 1971, p. 1–32.

BARTH, Karl, *L'Eglise*, Genève, Labor et Fides, 1964.

BIRMELE, André, *Le salut en Jésus-Christ dans les dialogues œcuméniques*, Paris / Genève, Cerf / Labor et Fides, 1986.

BLASER, Klauspeter, *Signe et instrument : Approche protestante de l'Eglise*, Fribourg, Ed. universitaires, coll. Cahiers œcuméniques n° 39, 2000.

BONHOEFFER, Dietrich, La Nature de l'Eglise, Genève, Labor et Fides, 1972.

BÜHLER, Pierre, « L'Eglise réformée : une Eglise sans mystère ? », *Irenikon* 61, 1988, p. 485-506.

DEBRAY, Régis, *Vie et mort de l'image. Une histoire du regard en Occident*, [Paris], Gallimard, coll. Folio essais n° 261, 1992.

DELTEIL, Gérard, et KELLER, Paul, *L'Eglise disséminée. Itinérance et enracinement*, Paris / Genève, Cerf / Labor et Fides [etc.], coll. Théologies pratiques, 1995.

DUQUOC, Christian, *Des Eglises provisoires : Essai d'ecclésiologie œcuménique*, Paris, Cerf, coll. Théologies, 1985.

ECO, Umberto, *La Production des signes*, Paris, Librairie générale française, coll. Le Livre de Poche / biblio. essais n° 4152, 1992.

ECO, Umberto, *Le Signe : Histoire et analyse d'un concept*, Bruxelles, éd. Labor, coll. Le Livre de Poche / biblio. essais n° 4159, 1993.

FLIPO, Jean-Paul, *Le Marketing et l'Eglise*, Paris, Cerf, 1984.

HAMMANN, Gottfried, *Entre la secte et la cité. Bucer Réformateur*, Genève, Labor et Fides, 1984.

HAUSER, Martin, in zusammen Arbeit mit LUTZ, Ulrich, GEISSER, Hans Friedrich, LEUBA, Jean-Louis, und KALLIS, Anastasios, *Unsichtbare oder Sichtbare Kirche bei Kräge zur Ekklesiologie*, Fribourg, Ed. Universitaires, coll. Cahiers oecuméniques n° 20, 1992.

LEENHARDT, Franz J., *L'Eglise. Questions aux protestants et aux catholiques*, Genève, Labor et Fides, 1978.

LIENHARD, Marc, *L'Evangile et l'Eglise chez Luther*, Paris, Cerf, 1989.

LINDNER, Hubert, *Kirche am Ort. Eine Gemeinde Theorie*, Stuttgart / Berlin / Köln, Zerlag W-Kohlammer, Praktische Theologie heute n°16, 1994.

MOLTMANN, Jürgen, *L'Eglise dans la force de l'Esprit : une contribution à l'ecclésiologie messianique*, Paris, Cerf, coll. Cogitatio Fidei n° 102, 1980.

SENARCLENS, Jacques de, *De la vraie Eglise selon Jean Calvin*, Genève, Labor et Fides, 1965.

LES EGLISES AU RISQUE DE LA VISIBILITE

Cahiers de l'IRP encore disponibles

N° 7 : Cure d'âme et supervision.
N° 8 : Le système de nos croyances.
N° 10 : Varia (Ancien Testament / Mariage / Théologie pratique allemande)
N° 11 : Flashes sur le pastorat.
N° 12-13 : La théologie protestante d'expression française : où en est-elle ?
N° 14 : Formes et structures.
N° 15 : Pasteur / Pasteure – Un profil professionnel.
N° 16 : Ecclésiologie et architecture.
N° 17 : Les cultes pour fatigués et chargés.
N° 18 : Modèles homilétiques.
N° 19 : Tissu social et lien ecclésial.
N° 20 : Pédagogie et didactique du catéchisme.
N° 21 : Le rêve.
N° 22 : Musique et liturgie.
N° 23 : Église et imaginaire.
N° 24 : Perspectives américaines en théologie pratique.
N° 25 : Homilétique, Internet et vie quotidienne.
N° 26-27 : Crise financière, gratuité des services et rétribution des ministres.
N° 28 : L'homilétique d'Alexandre Vinet et la nôtre.
N° 29 : La ritualité. Dimensions anthropologiques.
N° 30 : Flashes théologiques d'outre-mer.
N° 31 : Histoire et pratique des services funèbres.
N° 32 : Théologie pratique et théologie pastorale.
N° 33 : Identité théologique des pasteur(e)s ? Un débat.
N° 34 : Les cultes pour divorcés.
N° 35 : Faut-il toujours baptiser les nourrissons ?
N° 36 : Enseignement et religion
N° 37 : Pasteurs allemands contre l'antisémitisme nazi : une résistance exemplaire
N° 38 : Herméneutique et sacrements
N° 39 : Pentecôtismes
N° 40 : Ministres à consacrer ou à reconnaître ?
N° 41 : Éducation pastorale clinique
N° 42 : Parler de Dieu

1 numéro : FS. 6.– Euro 4.– **5 numéros : FS. 20.– Euro 13.–**

Suppléments aux Cahiers de l'IRP

N° 1 : B. REYMOND et J.-L. ROJAS (éd.), *Comment enseigner l'homilétique ?*, 1997.
FS. 12.– Euro 8.–

N° 2 : H. MOTTU et O. BAUER (éd.), *Le culte protestant*, 2001.
FS. 15.– Euro 9.–

N° 3 : O. BAUER et F. MOSER (éd), *Les Églises au risque de la visibilité*, 2002.
FS. 14.95 Euro 9.99

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

Institut Romand de Pastorale
UNIL, BFSH 2
CH–1015 Lausanne Suisse
Téléphone : ++ 41 (0)21 692 27 39 Télécopie : ++ 41 (0)21 692 27 05
olivier.bauer@irp.unil.ch www.unil.ch/irp

14.95 Francs 9.99 Euros