

1217

UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL - FACULTÉ DE THÉOLOGIE

CROYANTS NON PRATIQUANTS

Jalons pour une pastorale avec les distancés de l'Eglise

Thèse

présentée à la Faculté de théologie de l'Université de
Neuchâtel pour l'obtention du grade de docteur en théologie

par

FÉLIX MOSER

NEUCHÂTEL
1993

LES CROYANTS NON PRATIQUANTS

PRATIQUES

Collection dirigée par l'Institut romand de pastorale
avec la collaboration de
Pierre-Luigi Dubied (secr. de la collection), Laurent Gagnebin,
Ermanno Genre, Isabelle Grellier, Henry Mottu et Bernard Reymond.

1. *Pratique et théologie. Hommage à Claude Bridel* (P. Gisel, éd.).
2. Hans Van der Geest, *Entretiens en tête-à-tête*.
3. Pierre-Luigi Dubied, *Le pasteur : un interprète*. Essai de théologie pastorale.
4. Fred B. Craddock, *Prêcher*.
5. Walter Hollenweger, *L'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 Bonhoeffer, *La Parole de la Prédication*. Cours d'homilétique à Finkenwalde.
9. Pierre-Luigi Dubied, *Apprendre Dieu à l'adolescence*.
10. Maurice Baumann, *Jésus à 15 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*.

**UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL
FACULTÉ DE THÉOLOGIE**

**CROYANTS
NON PRATIQUANTS**

Jalons pour une pastorale avec les distancés de l'Eglise

THÈSE

présentée à la Faculté de théologie de l'Université de
Neuchâtel pour l'obtention du grade de docteur en théologie

par

FÉLIX MOSER

**NEUCHÂTEL
1993**

La faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel,
sur la base des rapports des professeurs Pierre-Luigi Dubied (Neuchâtel),
Anne-Claude Berthoud (Lausanne) et Henry Mottu (Genève),
autorise l'impression de la présente thèse, sans toutefois
exprimer d'opinions sur les propositions qu'elle contient.

Neuchâtel, le 3 mai 1993

Le doyen : **Gottfried HAMANN**

SOMMAIRE

<i>Préface</i>	9
<i>Citation de G. Flaubert</i>	11
<i>Introduction</i>	13
PREMIÈRE PARTIE : APPROCHE PHÉNOMÉNOLOGIQUE	17
Chapitre I : Le cadre du débat	19
1. <i>Le champ de l'étude</i>	19
2. <i>La notion de « religion populaire »</i>	24
2.1. Première approche et définition	24
2.2. Distinctions entre les discours sur la religion populaire et la religion populaire	27
2.3. Fonctions repérables dans les discours sur la religion populaire	30
3. <i>Questions méthodologiques</i>	32
3.1. Les paramètres inhérents à l'étude de la religion populaire ...	32
3.2. Plaidoyer pour une approche phénoménologique	33
Chapitre II : Les stéréotypes	37
1. <i>Description et définition du stéréotype</i>	38
1.1. Pratique du stéréotype et stéréotypie	38
1.2. Définition du stéréotype	38
1.3. Propriétés des stéréotypes en contexte	43
2. <i>Rudiments pragmatiques (Rôles des stéréotypes dans le dialogue pastoral)</i>	50
2.1. Importance du jeu des faces	50
2.2. Les principales fonctions pragmatiques	55
3. <i>Approche sémantique (Sens et contenu des stéréotypes)</i>	59
3.1. Remarques introductives	59
3.2. Les principaux raisonnements des distancés de l'Eglise	61
3.3. Les principes fondamentaux du supposé savoir	64
3.4. Les principaux arguments sous-jacents	70

Chapitre III : La compréhension que les distancés ont d'eux-mêmes	75
1. <i>Les raisons de la distanciation</i>	75
2. <i>L'ambivalence des croyances et les représentations des distancés</i> ..	81
3. <i>Les demandes</i>	87
Chapitre IV : Toile de fond sapientiale et religion émotionnelle	99
1. <i>La toile de fond sapientiale</i>	100
1.1. Rapprochements entre la compréhension des distancés et les courants sapientiaux	100
1.2. La réinterprétation de la sagesse	104
1.3. Les isomorphismes fondamentaux	108
1.4. Conclusion	109
2. <i>Une religion sentimentale et émotionnelle</i>	110
2.1. Une religion sentimentale	110
2.2. La religion émotionnelle	114
2.3. Conclusion	117
Chapitre V : La réaction des pratiquants	119
1. <i>Les contre-stéréotypes</i>	119
2. <i>L'argumentation dans les contre-stéréotypes</i>	122
3. <i>L'idéologie chrétienne</i>	126
3.1. Définition	126
3.2. Différents aspects de l'idéologie chrétienne	127
4. <i>Un climat de double contrainte</i>	134
Chapitre VI : Les relations entre l'Eglise et les distancés	139
1. <i>La généalogie nietzschéenne</i>	139
2. <i>La généalogie des rapports entre distancés et pratiquants</i>	140
DEUXIÈME PARTIE : JALONS POUR UNE PASTORALE	151
Chapitre VII : Le statut de la toile de fond sapientiale	153
1. <i>La théologie naturelle au banc des accusés</i>	154
1.1. Premier chef d'accusation : la souveraineté de Dieu	154
1.2. Deuxième chef d'accusation : le péché	156
1.3. Les arguments d'un procureur redoutable	159
2. <i>Plaidoyer pour la théologie naturelle</i>	160
3. <i>Un jugement nuancé : la position bultmannienne</i>	163
4. <i>Le verdict</i>	168

Chapitre VIII : Statut de la religion émotionnelle	169
1. <i>La théologie dialectique et la religion</i>	169
1.1. L'intention fondamentale de la théologie dialectique	169
1.2. La méfiance des théologiens dialectiques face à la religion ...	171
1.3. Le legs de la théologie dialectique concernant la religion	174
2. <i>Prise en compte et dépassement de la dimension sacrée</i>	177
2.1. Approches bibliques du sacré	177
2.2. Le sacré est-il de retour ?	182
2.3. Evaluation théologique du sacré et de la sécularisation	183
2.4. L'articulation du sacré et du profane	185
3. <i>Prise en compte et dépassement de la demande</i>	189
3.1. La place du rite	189
3.2. Les principales fonctions des demandes rituelles	194
3.3. Le dilemme de la sécurité et son dépassement	196
3.4. La prise au sérieux et le dépassement de la demande	200
Chapitre IX : Buts de la pastorale avec les distancés	203
1. <i>Finalité</i>	204
2. <i>Les objectifs</i>	206
2.1. Façonner son identité	206
2.2. Placer la totalité de sa vie devant Dieu	208
3. <i>Les moyens</i>	210
3.1. La médiation	211
3.2. La médiation ecclésiale	217
3.2.1. La question du « multitudinisme »	217
3.2.2. La position des engagés et des distancés face au Christ	221
3.2.3. La question de l'obéissance chrétienne	225
3.2.4. La question de la discipline ecclésiastique	227
Chapitre X : La communication avec les distancés	235
1. <i>Job : aux sources d'une communication bloquée</i>	235
1.1. Options exégétiques	236
1.2. Les protagonistes du drame	238
1.3. Le retournement de Job (Jb 40, 3-5 et Jb 42, 1-6)	247
2. <i>Les leçons jobiennes</i>	248
Conclusion	259

Annexes	267
<i>Annexe 1 : Suppléments linguistiques</i>	269
1. Quelques éléments de linguistique	269
2. Stéréotypes et autres locutions toutes faites	275
3. Le repérage des énonciations stéréotypiques	280
4. Quelques remarques concernant notre taxinomie	284
<i>Annexe 2 : La collection des stéréotypes</i>	289
<i>Annexe 3 : Glossaire</i>	321
Index	327
Bibliographie	333

PRÉFACE

« Croyants, mais pas pratiquants » ! Que cache cette expression : une excuse facile ou au contraire une croyance sincère ? Et si on collectionnait de telles idées reçues, pourrions-nous dénicher les recoins secrets de la mentalité de notre époque ? Telle est l'impulsion de départ qui a suscité la recherche dont le résultat est désormais entre vos mains.

Parmi les gens éloignés de la vie ecclésiale, nombreux sont ceux qui recourent aux services de l'Eglise à l'occasion d'un moment important de leur vie. Comment comprendre leur attitude empreinte de rejet et en même temps de rattachement rituel ? Comment les ecclésiastiques doivent-ils (ou peuvent-ils) réagir ? Ils ressemblent à des équilibristes sur un fil. La tentation de transformer leurs paroisses en clubs religieux les guette : ils formuleraient leurs messages uniquement pour un usage interne ; ils ne prêcheraient que pour un maigre parterre de convaincus. Mais, à l'inverse, à vouloir rester ouverts et à prôner le dialogue tous azimuts, ils risquent de trahir l'Evangile pour gagner quelques adeptes. Ce livre se situe au carrefour de ces deux dangers possibles. Il a été pensé dans le feu du ministère. Ecrit par un pasteur pour des pasteurs et des laïcs engagés, il offre une réflexion sur les relations entre les agents de la pastorale et les distancés de l'Eglise. Son objectif avoué est de dissiper les lourds malentendus qui grèvent les contacts entre ces deux groupes de croyants.

Permettez un mot encore sur la lecture de ce travail. Ce livre, issu d'une thèse, en porte les marques. Nous avons relégué les parties les plus techniques dans les annexes, et un glossaire explique les mots les plus difficiles. Vous pouvez commencer la lecture au chapitre III, intitulé « La compréhension que les distancés ont d'eux-mêmes », et revenir ensuite aux premiers développements qui fondent nos conclusions.

Je tiens à mentionner tous ceux - et ils sont nombreux - qui m'ont aidé dans la réalisation de ce livre.

- Mes remerciements s'adressent aux paroissiens - pratiquants ou non - qui m'ont fait part de leurs remarques, de leurs questions et de leurs convictions. Les innombrables contacts qui se sont noués au cours de mon ministère tissent la trame secrète des propos qui suivent.

– J'aimerais exprimer ma profonde gratitude à mon directeur de thèse, le Professeur Pierre-Luigi Dubied, qui m'a encouragé tout au long de ma démarche. Il a stimulé ma réflexion et m'a aidé à accomplir ce qui demeurerait pour moi le plus difficile, à savoir mettre un point final à ce type de recherche.

– Je souhaite dire aussi ma reconnaissance particulière aux membres du jury : Madame Anne-Claude Berthoud (Professeur de linguistique appliquée à la Faculté des lettres à Lausanne) et Monsieur Henry Mottu (Professeur de théologie pratique à Genève). Ils m'ont lu avec attention et bienveillance critique. La présente publication intègre, tant que faire se peut, leurs suggestions.

– Bien d'autres personnes, qui ont souhaité demeurer dans l'ombre, mériteraient d'être citées. Je pense notamment à celles qui ont dactylographié et relu les premiers manuscrits. Qu'elles reçoivent ici l'expression de ma reconnaissance.

– Je sais gré également à l'office des bourses du Département de l'Instruction Publique de la République et du Canton de Neuchâtel ainsi qu'à l'Eglise Réformée Evangélique Neuchâteloise. Leur générosité a permis la parution de cette thèse.

« J'ai une religion, ma religion, et même j'en ai plus qu'eux tous, avec leurs mômeries et leurs jongleries ! J'adore Dieu, au contraire ! Je crois en l'Être suprême, à un Créateur, quel qu'il soit, peu m'importe, qui nous a placés ici-bas pour y remplir nos devoirs de citoyen et de père de famille ; mais je n'ai pas besoin d'aller, dans une église, baiser des plats d'argent et engraisser de ma poche un tas de farceurs qui se nourrissent mieux que nous ! Car on peut l'honorer aussi bien dans un bois, dans un champ, ou même en contemplant la voûte éthérée, comme les anciens. Mon Dieu, à moi, c'est le Dieu de Socrate, de Franklin, de Voltaire et de Béranger ! Je suis pour la *Profession de foi du vicaire savoyard* et les immortels principes de 89 ! Aussi je n'admets pas un bonhomme du bon Dieu qui se promène dans son parterre la canne à la main, loge ses amis dans le ventre des baleines, meurt en poussant un cri et ressuscite au bout de trois jours : choses absurdes en elles-mêmes et complètement opposées, d'ailleurs, à toutes les lois de la physique ; ce qui nous démontre, en passant, que les prêtres ont toujours croupi dans une ignorance turpide, où ils s'efforcent d'engloutir avec eux les populations »¹.

¹ G. FLAUBERT, *Madame Bovary*, in *Oeuvres, tome I*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1951, p. 361-362.

INTRODUCTION

« L'homme est en route vers la liberté, dans la mesure où il est un apprenti »¹.

Hans-Walter Wolff

L'objectif du présent travail consiste à repenser la pastorale avec les distancés de l'Eglise. Nous nous sommes intéressé plus particulièrement aux affirmations et aux comportements des pratiquants occasionnels, que nous avons considérés comme des invités de marque. Deux questions déterminent les fils rouges de notre recherche. Les voici :

– En quoi et comment les distancés de l'Eglise remettent-ils en cause notre message et notre manière de l'annoncer ?

– Comment pouvons-nous accompagner et interpeller les distancés de l'Eglise ?²

Cette recherche s'inscrit dans la longue lignée des travaux consacrés à « la religion populaire ». Il faudra donc commencer par nous situer, comme pasteur et théologien réformé, à l'intérieur de ce cadre. Pour éviter toute méprise, il convient de préciser d'emblée que ce travail ne cherche pas à répondre *directement* aux multiples interrogations et attentes de ceux qui vivent en marge de l'Eglise institutionnelle. Notre étude tente par contre de cerner quels sont les problèmes, et aussi les potentialités et les richesses, que soulèvent les *relations* entre les distancés de l'Eglise et ceux qui œuvrent dans l'institution ecclésiale. Présentons le cheminement de notre démarche.

¹ H.-W. WOLFF, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, trad. E. DE PEYER, Genève, Labor et Fides, coll. Nouvelle série théologique, 1974, p. 180.

² Nous avons centré nos réflexions sur la pastorale. Ce travail se veut une recherche en théologie pratique. Celle-ci est le lieu où la pertinence des affirmations théologiques est mise à l'épreuve, en particulier par l'exercice du travail pastoral. Pourtant l'interpellation des distancés ne doit pas être reçue au prix de notre spécificité. Nous interrogerons aussi les théologies biblique et systématique, afin de repenser notre pratique.

La première partie se veut phénoménologique. Nous commencerons notre prospection en faisant connaissance avec les distancés. Comment comprendre ces « croyants non pratiquants », comme ils aiment se désigner eux-mêmes ? Comment argumentent-ils lorsqu'ils parlent du monde, de Dieu, de l'Eglise ? Quels émotions et sentiments expriment-ils lorsqu'ils sont en relation avec des gens d'Eglise ? Et enfin, quelles sont les caractéristiques principales de la religion de ces distancés ? Pour leur donner la parole et afin de répondre à ces questions, nous avons recueilli des procès-verbaux d'entretien³. A partir de ces compte-rendus, nous avons récolté de la façon la plus exhaustive possible des opinions toutes faites. A la manière de G. Flaubert, nous avons constitué un dictionnaire d'idées reçues⁴, appelées par commodité les « stéréotypes ». Ces derniers nous sont apparus comme une mine d'une grande diversité et d'une grande richesse, à deux titres au moins. Premièrement, ils sont du plus haut intérêt pour saisir les relations ténues qui se tissent entre les distancés et les représentants de l'Eglise institutionnelle. Deuxièmement, les stéréotypes sont révélateurs des représentations du monde de la mentalité ambiante. En les étudiant, nous avons accumulé un grand nombre d'indices nous permettant de reconstituer, avec quelque vraisemblance, les caractéristiques de la religion des distancés.

Mais les idées reçues ne sont pas que l'apanage des distancés de l'Eglise. Dans la perspective qui est la nôtre, il est capital de nous interroger sur le regard que nous, pasteurs et engagés dans l'institution ecclésiale, portons sur les distancés. Nous pouvons analyser notre perception à l'encontre des distancés grâce aux contre-stéréotypes.

En guise de synthèse à cette première partie, nous esquisserons une typologie des relations entre les pratiquants occasionnels et l'institution ecclésiale.

La deuxième partie de notre travail, intitulée « Jalons pour une pastorale », cherchera à répondre aux questions soulevées par les premiers chapitres. Elle visera à découvrir des possibles pour un accompagnement plus conscient, donc plus serein, des distancés de l'Eglise. Dans un premier temps, nous nous attacherons à l'interrogation-cadre suivante : *comment prendre en compte la religion populaire en contexte protestant ?* Nous nous situerons face à la sagesse

³ Ces procès-verbaux et d'autres documents relatifs au thème de notre travail ont été joints au manuscrit qui nous a servi pour la soutenance de la thèse de doctorat. Nous les avons regroupés sous le titre : *Annexes à la thèse intitulée Croyants non pratiquants : jalons pour une pastorale avec les distancés de l'Eglise*, Neuchâtel, 1993. Pour des raisons évidentes liées au secret de fonction d'une part, et de volume d'autre part, nous avons renoncé à la publication de ces procès-verbaux.

⁴ G. FLAUBERT, « Le Dictionnaire des idées reçues », in *Bouvard et Pécuchet*, Paris, Gallimard, 1979, p. 485-555. Notre propre collection se trouve dans l'« Annexe II ».

populaire qui tisse la trame de la toile de fond de la mentalité ambiante ; en particulier, nous aborderons le thème de la connaissance naturelle de Dieu. Nous expliciterons notre façon d'appréhender la dimension émotionnelle et sentimentale que recèle la religiosité des distancés. Cela nous permettra de répondre à l'une des questions fondamentales qui a motivé la rédaction de ce travail : comment considérer la demande rituelle sur laquelle se focalise souvent la religion des distancés. Dans un deuxième temps, nous dégagerons les buts d'un ministère auprès des gens éloignés de l'Eglise et nous indiquerons quelques pistes sur les moyens à mettre en œuvre pour les atteindre. Pour cette dernière étape, nous nous attacherons à la nature de la communication et des relations justes à établir avec les distancés. En conclusion, nous indiquerons au lecteur les déplacements de perspective auxquels cette recherche nous a conduit.

PREMIÈRE PARTIE
APPROCHE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

CHAPITRE I

Le cadre du débat

« [...] les chances du christianisme sont intactes parce qu'il n'a jamais, jusqu'à présent, réellement informé les masses, que toute la tâche de christianisation est encore à accomplir et qu'elle devient tout à fait pertinente pour le système technique actuel »¹.

Jacques Neiryneck

1. Le champ de l'étude

Nous nous sommes intéressé à tous ceux qui, tout en demeurant distancés de l'Eglise, recourent occasionnellement à ses services. Cette catégorie de croyants a reçu plusieurs appellations. On les nomme les « festifs » ou les « pascalisans » (ceux qui viennent aux cérémonies religieuses, lors des fêtes d'Eglise ou de famille, et ce plus particulièrement à Pâques), les « saisonniers » (qui ne viennent à l'Eglise qu'occasionnellement), les « traditionalistes » (qui recourent à l'Eglise par tradition). Ces appellations sont révélatrices non seulement de l'agir de ces croyants occasionnels, mais aussi de la norme implicite qu'elles recèlent. Le critère est celui de la pratique religieuse. Il renvoie ainsi à une sociographie religieuse qui fait du culte (ou de la messe) le cœur de la vie chrétienne. Cette manière de voir présuppose une ecclésiologie centrée sur la pratique dominicale : les croyants sont catégorisés en fonction de leur pratique. Pour deux raisons, on ne se récriera pas trop vite contre cette première approche : d'abord, elle reflète effectivement un aspect de la vie des distancés, celui

¹ J. NEIRYNCK, *Le Huitième Jour de la création, Introduction à l'anthropologie*, Lausanne, Presses Polytechniques romandes, p. 289. Cité par P.-L. DUBIED, « La religion populaire de la mort et son arrière-fond », in *Positions luthériennes*, 37^{ème} année, n° 4, Octobre - Décembre 1989, p. 303.

de leur participation épisodique lors des grandes fêtes ou lors des rites de passage ; ensuite, du point de vue de la sociologie quantitative, c'était sans doute le meilleur moyen d'avoir un paramètre tangible de l'adhésion religieuse. Il est intéressant de noter que c'est également ce critère qui a été intégré en premier lieu par la mentalité populaire. La manière dont ces croyants occasionnels se caractérisent est significative : « Je suis croyant, mais pas pratiquant »².

P.-M. Zulehner part d'un postulat moins ecclésiocentrique pour désigner cette catégorie de croyants, puisqu'il parle des *Auswahlchristen* ; on peut traduire par « chrétiens à la carte »³. Il désigne les croyants occasionnels par leur agir. Parmi toutes les activités proposées par l'Eglise, ces derniers choisissent celles qui leur conviennent. Les chrétiens à la carte seraient « [...] ceux qui en raison de la tension entre le système de valeur de l'Eglise et le système de valeur de la société ont partiellement émigré hors de l'Eglise, même s'ils se tournent encore vers elle à l'occasion des passages transformateurs de leur vie (*Lebenswenden*) »⁴. La position de ce professeur catholique souligne avec raison que le réseau des relations entre les distancés et l'Eglise n'est pas simplement binaire. Les croyants occasionnels ne se distancient pas seulement de l'Eglise, ils se démarquent également de l'athéisme. Ils se distinguent eux-mêmes « face à ceux qui ne veulent rien avoir affaire avec l'Eglise » et « face à ceux qui ne croient à plus rien du tout ».

Nous avons adopté pour notre part un terme d'un sens volontairement plus neutre : les « *distancés de l'Eglise* ». Ce verbe substantivé nous permet de jouer sur l'ambiguïté entre l'actif et le passif. A l'actif, « se distancer » signifie prendre volontairement ses distances. Nous insistons alors sur le fait que les gens qui vivent en marge de l'Eglise souhaitent garder leurs distances, avec tout ce que cette expression comporte aussi de froideur et de désintérêt. Au passif, « être distancé », ou « se laisser distancer », implique un décrochage dû à des circonstances et des facteurs externes. Nous soulignons dans ce cas-là le rôle négatif des Eglises dans le phénomène de prise de distance. En adoptant ce terme, nous laissons donc volontairement ouverte la question des causes multiples de la distanciation. L'avantage, à nos yeux décisif, de ce vocable est de souligner que la responsabilité face à l'abandon d'une pratique régulière est sans doute partagée.

² Ceci n'est qu'une toute première tentative de baliser le terrain de recherche. Certains distancés de l'Eglise s'affichent ouvertement non-croyants, et participent néanmoins à certaines cérémonies religieuses.

³ Nous préférons cette expression à celle, plus littérale mais décidément trop inélégante, de « chrétiens à options » ou de « chrétiens sélectionnant ».

⁴ P. M. ZULEHNER, *Heirat, Geburt, Tod, Eine Pastoral zu den Lebenswenden*, Wien - Freiburg - Basel, Herder & Co., 19875, p. 11.

Il nous faut maintenant tenter une définition plus précise de la *catégorie* des distancés dont nous parlons. Les analyses et les résultats de la grande enquête intitulée *Croire en Suisse(s)*⁵ nous aident à préciser ce point. Selon cette étude, l'Eglise, en tant que système social, peut mettre en œuvre deux moyens principaux pour garder un lien entre elle et ses membres. Le premier repose sur l'« intégration normative »⁶. Il souligne que l'individu adhère à l'organisation donnée, en acceptant son autorité, en soutenant ses valeurs, ses normes et ses buts. Mais la survie à long terme d'une Eglise ne peut se faire sur le seul mode de l'intégration normative. Un deuxième type de moyen pour s'assurer la participation de ses membres est bâti sur l'échange de prestations. Les enquêteurs parlent alors d'« engagements réciproques réglementés »⁷. Ce type de relation se définit par des mots de coloration économique, autrement dit par des termes comme la rentabilité, le bénéfice personnel escompté. La relation à l'Eglise est d'abord de type utilitaire.

Muni de ces deux critères principaux d'appartenance, les auteurs dégagent « cinq modèles motivationnels » qui disent chacun à leur manière les raisons d'être membres de l'Eglise. *Le lien socio-normatif*⁸ instaure une relation personnelle entre la valeur et les buts défendus par l'Eglise. « Les attentes normatives de celles-ci servent de point de références. C'est en fonction de celles-ci que l'individu détermine sa proximité (et sa distance) par rapport à l'Eglise »⁹. *L'intérêt personnel* structure le deuxième modèle motivationnel. « Les deux affirmations « Je reste membre de l'Eglise parce qu'on ne peut pas dire qu'on n'en aura jamais besoin » et « L'Eglise est importante d'abord pour les mariages, les baptêmes et les enterrements » représentent une motivation d'appartenance à l'Eglise indépendante des buts et objectifs de celle-ci. [...] Ce qui est important ici, [...] c'est] le profit personnel qu'on peut tirer du fait d'être membre de l'Eglise. [...] La relation entre l'Eglise et un bon nombre de ses membres s'établit selon le type de l'échange social [...] qui] est basé sur des engagements non spécifiques à échanger des prestations. Le caractère particulier des relations instaurées par l'échange social réside en ceci qu'une personne fournit une pres-

⁵ R.-J. CAMPICHE, A. DUBACH, C. BOVAY, M. KRUEGGELER, P. VOLL, *Croire en Suisse(s), Analyse des résultats de l'enquête menée en 1988/1989 sur la religion des Suisses*, [abrégé par la suite : R.-J. CAMPICHE, *Croire*], L'âge d'Homme, Lausanne, 1992, en particulier p. 119 - 150.

⁶ *Ibid.*, p. 128.

⁷ *Ibid.*, p. 129.

⁸ « Les organisations qui visent la grandeur et l'expansion ont beaucoup de membres qui se contentent de jouer un rôle formel au sein de l'organisation sans autres engagements de leur part, qui se considèrent comme des membres passifs, qui apprécient l'engagement social de l'organisation ou encore qui cherchent d'abord leur propre avantage » (*ibid.*, p. 130).

⁹ *Ibid.*, p. 133.

tation, par exemple une prestation financière, sans que le type de contrepartie à attendre soit fixé dans le détail »¹⁰. *L'appartenance à l'Eglise par tradition* définit un type de lien très lâche, puisque les critères d'appartenance sont la naissance, la tradition ou l'usage (on naît dans telle Eglise). De plus, ce lien non réfléchi, non choisi et non voulu, n'est ensuite ni amplifié ni approfondi par des liens personnels. Il souligne qu'on ne saurait bannir totalement l'Eglise de sa vie, mais en vérité, l'Eglise fait partie du décor, sans que l'on se préoccupe vraiment de savoir ce qu'elle est et ce qu'elle fait. Le lien à l'Eglise peut aussi être *défini par l'individu lui-même*. Ce type de lien souligne la dimension du libre choix que nombre de nos contemporains revendiquent aujourd'hui. « Ce qui est mis en question, ce n'est pas l'appartenance elle-même mais les engagements qui vont au-delà : par exemple aller à l'Eglise le dimanche, vivre selon l'éthique de l'Eglise »¹¹. L'individu revendique de construire sa relation à l'Eglise en fonction de ses propres besoins et de sa propre biographie. La dernière raison d'appartenance à l'Eglise confère à l'institution ecclésiale un rôle *dispensateur de valeurs*, même si l'écrasante majorité de nos contemporains estime que l'Eglise ne change rien à leur comportement quotidien.

En combinant les cinq motifs d'appartenance que nous venons d'énumérer, les enquêteurs proposent une typologie. Les quatre portraits qui suivent nous permettent de nous repérer dans la complexité des attitudes à l'égard de l'institution ecclésiale. « Le type du *fidèle* [...] est membre de l'Eglise pour l'amour de la cause commune, et il ne se préoccupe guère de considérations de rentabilité. Pour l'Eglise en tant qu'organisation normative, il incarne le type idéal du membre. [...] Le type du *fidèle/client* ressent l'Eglise comme une communauté de vie dans laquelle il partage avec d'autres des valeurs qui sont importantes pour lui ; d'un autre côté, il voit dans l'Eglise une organisation dont les prestations sont assez intéressantes pour qu'il vaille la peine de ne pas renoncer à en être membre. [...] Le type du *client* groupe les membres dont la relation à l'Eglise repose sur l'échange de prestations¹². Le [...] *membre nominal* comprend le groupe de gens qui sont membres de l'Eglise par tradition »¹³. L'ex-

¹⁰ *Ibid.*, p. 134 - 135.

¹¹ *Ibid.*, p. 137.

¹² « Ce type est prêt à payer le prix de son appartenance à l'Eglise au sens le plus littéral du terme, mais pour le reste il se tient à l'écart de la vie de l'Eglise » (*ibid.*, p. 142). La coutume de la « petite enveloppe » remise au pasteur à l'issue du service constitue le signe manifeste de cette attitude. Nous touchons par ce biais une des causes des difficultés financières rencontrées par les Eglises séparées de l'Etat. Le coût réel d'un acte ecclésiastique est souvent sans rapport avec l'obole symbolique offerte.

¹³ Tous ces extraits sont tirés de R.-J. CAMPICHE, *Croire*, p. 141 - 144. En examinant les résultats de l'enquête, nous réalisons qu'il faut prendre garde au vocabulaire employé. Par exemple, dans une perception spontanée, nous utilisons l'adjectif « personnel » pour définir un lien étroit d'un membre avec une communauté locale : nous

pression « *croyants non pratiquants* »¹⁴, qui reviendra souvent au cours de notre travail, est dérivée du parler ordinaire des demandeurs d'actes ecclésiastiques. Au plan de l'attitude, ces personnes sont souvent proches du type du client¹⁵ et désignent donc des pratiquants occasionnels. Notre réflexion tente d'éclairer les liens qui existent entre ces distancés de la vie ecclésiale et les ministres et laïcs engagés (proches du type du fidèle).

Notre propos se veut limité et précis, en ce sens qu'il s'intéresse à un certain type de *religiosité populaire*¹⁶. Notre travail ne se fixe pas pour objectif de traiter de la religion populaire en général, il ambitionne par contre d'éclairer une facette particulière de ce phénomène complexe.

Précisons encore les limites géographiques et temporelles de notre travail. Ce qui nous a passionné, c'est la religion populaire découverte à travers notre pratique pastorale, dans le contexte réformé de Basse-Normandie et de Suisse romande entre 1979 et 1988. Le présent texte a été rédigé entre 1986 et 1992.

faisons alors référence au type du fidèle. L'usage sociologique est tout autre : « personnel » renvoie aux bénéficiaires et aux avantages qu'un individu donné retire de son lien avec l'Eglise. Voici un autre exemple. La grande radiographie des croyances en Suisse nous invite à renoncer à l'appellation de chrétiens « sociologiques ». Cette expression désignait en fait ceux qui, pour des raisons de conformités sociales, se pliaient aux coutumes religieuses. Les résultats de l'enquête nous obligent à bannir ce terme, le « novum » des conclusions de l'enquête étant constitué par le fait que les individus revendiquent le droit de négocier leur appartenance. Voir en particulier *ibid.*, p. 267 - 279.

¹⁴ Retenons l'utile ordre de grandeur suivant : « Un tiers de pratiquants réguliers, un petit tiers de pratiquants occasionnels et un gros tiers de non-pratiquants, telle est en résumé la situation en Suisse. [...] les personnes qui ne vont à l'église que pour assister à un rite de passage (baptême, confirmation, mariage, cérémonie funèbre) [sont considérées] comme des non-pratiquants » par R.-J. Campiche, (*ibid.*, 74).

¹⁵ Si le terme « client » convient bien pour désigner un certain mode de relation à l'Eglise du point de vue des paramètres sociologiques, nous ne l'avons pas retenu. Son emploi par les professionnels de l'Eglise cache une demande de reconnaissance de compétences. Il présuppose un type de relations hiérarchiques et commerciales. Nous regrettons quant à nous cet usage, qui tend à se répandre surtout chez les spécialistes en cure d'âme.

¹⁶ Nous renonçons donc à focaliser notre analyse sur l'étude d'un acte ecclésiastique particulier (baptême ou mariage, par exemple). Cette option posée, il est clair que chaque rite de passage comporte sa spécificité et soulève à chaque fois des interrogations théologiques et pastorales particulières. Nous n'en nions nullement la pertinence, voire l'urgence. Les questions fort débattues du baptême et de la confirmation l'attestent. Notre travail, quant à lui, veut dégager les dires et les comportements religieux qui se font jour à l'occasion de toute demande d'acte ecclésiastique.

2. La notion de « religion populaire »

2.1. Première approche et définition

La religion populaire apparaît comme un champ peu délimité, labouré en tous sens par les charrues diverses des chercheurs, chaque soc représentant une discipline des sciences humaines. La recherche, d'une grande complexité, se noue autour de deux questions fondamentales : celle de la terminologie et celle des méthodes d'investigation. L'enjeu de la discussion est celui du statut épistémologique de la notion. Notre intention est d'indiquer au lecteur quelles sont nos options et nos présupposés méthodologiques.

Il en va des mots comme des monnaies : certaines sont hautes et bien cotées en bourse. Le risque est grand alors que, sous l'effet de l'inflation, elles connaissent de brusques affaissements. Ainsi en va-t-il des termes « religion populaire » qui ont connu un regain de fortune extraordinaire. Ils ont été victimes de leur succès. Plus un vocable gagne en extension, plus il risque de perdre en substance et en fécondité. L'expression « religion populaire » est devenue une sorte de fourre-tout commode, dans lequel on a rangé tous les phénomènes un peu bizarres et irrationnels qui échappent partiellement à l'emprise des Eglises institutionnelles. Les termes de religion populaire ne sont-ils alors qu'un « faiseur d'embarras »¹⁷ ?

Malgré ces difficultés terminologiques réelles, la notion de « religion populaire » ne doit pas être évacuée trop vite : d'abord parce qu'elle est utilisée par l'ensemble de la communauté des savants, ensuite et surtout parce que le caractère hétérogène des résultats n'est pas seulement le fruit amer de la multiplicité des recherches et des méthodes, il est aussi l'indice que les chercheurs qui se sont penchés sur la question n'ont pas induit à l'avance le résultat de leur recherche. Il est donc aussi le gage indirect du caractère rigoureux de leur étude.

F.-A. Isambert formule bien le problème. « La question est de savoir si l'expression signale seulement une réalité complexe et multiforme ou si elle exprime adéquatement un fait socio-historique identifiable »¹⁸. De plus, les termes de « religion » et de « populaire » ne sont pas indépendants l'un de l'autre et « [...] chacun des deux, dans sa liaison à l'autre, en limite les variations de sens »¹⁹. La polysémie de l'expression est « [...] provoquée par absorp-

¹⁷ Cette expression est empruntée à A. ROUSSEAU, « Sur « la religion populaire » : une perspective sociologique », in *Colloque international du CNRS*, Paris, CNRS, 1979, p. 355.

¹⁸ F.-A. ISAMBERT, *Le sens du sacré, fête et religion populaire*, [abrégé par la suite : *Le sens du sacré*], Paris, Minuit, coll. *Le sens commun*, 1982, p. 21.

¹⁹ *Ibid.*, p. 27.

tion de termes plus particuliers, se référant précisément à des connotations différentes du mot « populaire »²⁰. Nous devons donc prendre le temps de cerner les sens de l'adjectif « populaire ». Mais auparavant, indiquons brièvement ce que nous entendons par « religion ».

La définition qui suit, empruntée à G. van der Leeuw, devra être mise à l'épreuve, mais elle donne un cadre à notre recherche. « Placé dans le monde, l'homme ne se sent pas simplement chez lui ; il éprouve une surprise, qui peut aller jusqu'à l'angoisse et même au désespoir. Au monde à lui donné, il ne dit pas oui, mais sans relâche il répète : non. Cette négation force son humanité »²¹. « Une religion quelconque ne se conçoit qu'avec une critique de la vie. Avoir de la religion signifie précisément qu'on *se refuse* à accepter tout simplement la vie. Car la religion se dirige toujours vers ce qui est autre. Jaillie et développée au sein de l'humaine existence, elle ne peut s'adresser à cette existence telle quelle »²². C'est dans ce sens que nos contemporains s'expriment lorsqu'ils affirment : « Il y a quelque chose au-dessus de nous » ou encore « Au fond de lui, il avait sa croyance ».

En choisissant d'étudier les stéréotypes, nous avons opté pour une sorte de rééquilibrage. Face à une sociologie quantitative qui mesure la croyance à l'aune de la pratique, nous avons préféré une analyse qualitative (au sens sociologique du terme), qui cherche à comprendre en un lieu donné non seulement la religion, mais également la religiosité des distancés. La différence et la corrélation entre ces deux réalités relèvent de nuances, mais de nuances significatives. Nous les emploierons l'une et l'autre pour souligner deux aspects distincts, mais complémentaires, du même phénomène. En parlant de « religion », nous mettrons davantage l'accent sur les attitudes et les comportements ; nous soulignerons le pôle de l'extériorité. En parlant de la « religiosité », nous mettrons en avant le rôle des croyances, ainsi que celui du sentiment et de l'émotion ; nous accentuerons le pôle de l'intériorité.

Revenons maintenant au sens à donner à l'adjectif « populaire ». L'étude de J.-C. Schmitt nous permet de faire un pas décisif dans notre quête. Ce chercheur distingue fort opportunément trois sens à ce terme : *populaire* désigne en premier lieu ce qui est *créé par le peuple*, en second lieu *ce qui est reçu par le*

²⁰ *Ibid.*, p. 33.

²¹ G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations, Phénoménologie de la religion*, édition française refondue et mise à jour par l'auteur avec la collaboration du traducteur J. MARTY, [abrégé par la suite : *La religion*], Paris, Payot, 1970, p. 333.

²² *Ibid.*, p. 201.

peuple et en troisième lieu *ce qui est destiné au peuple*²³. H. Mottu souligne bien les dangers de la conception romantique (ce qui est créé par le peuple) et de la conception paternaliste (ce qui est destiné au peuple), qui sous-tendent la première et la troisième de ces positions²⁴. La conception romantique embellit cette religion, qui devient ainsi une grandeur mythique facilement manipulable. La vision paternaliste considère le peuple comme un simple réceptacle passif. La position romantique et la position paternaliste ont un point commun : elles cherchent à supprimer illusoirement la distance qui existe, pour des raisons culturelles, entre le peuple et ceux qui parlent au nom du peuple. Ces positions dénotent un idéalisme qui néglige les statuts des divers acteurs sociaux en présence. Pour éviter cet écueil, nous cherchons notre voie dans la deuxième définition : « [...] ce qui est reçu par le peuple ». Nous aimerions cependant amender la proposition de J.-C. Schmitt sur un point qui nous paraît décisif. Nous remplacerons le participe « reçu » par « reflété », et ce pour bien signifier que nous ne pourrons jamais savoir ce qui est effectivement reçu par le peuple, mais seulement *interpréter* ce qu'il consent à nous dire de ses croyances.

L'étude de la religion populaire est donc l'examen des croyances et des comportements appropriés par le plus grand nombre, tels qu'ils sont reflétés dans le langage et dans les attitudes du peuple. Cette définition souligne que nous nous intéressons non seulement au contenu de cette religiosité, mais également à sa forme. Nous n'avons pas accès directement à la religion populaire, mais seulement à certaines de ses manifestations. La religion populaire témoigne à sa manière de la *Wirkungsgeschichte* (de l'histoire des effets) de la prédication chrétienne. Elle est la forme tangible sous laquelle les masses interprètent et comprennent le christianisme. Cette interprétation est corroborée par un grand nombre d'historiens qui affirment qu'« [...] il n'y a pas, dans le cadre du christianisme, de véritable religion populaire, mais une version populaire de la religion de tous »²⁵. Il faut ajouter à cela que la religion populaire est peu loquace sur elle-même²⁶, parce qu'elle ne cherche pas à prendre distance par rapport aux réalités immédiates qui la constituent. Elle ne méta-communique pas. Elle vit et elle survit sans se poser de questions sur sa nature. Suivant la proposition de F.-A. Isambert, il vaudrait mieux alors parler de *syndrome* de la

²³ Voir J.-C. SCHMITT, « "Religion populaire" et culture folklorique », in *Annales, économies, sociétés, civilisations*, septembre - octobre 1976, p. 941-953, en particulier p. 942.

²⁴ Voir H. MOTTU, « Avant-propos », in J. DELUMEAU, « Christianisation et religion populaire à la fin du Moyen Age », in *Bulletin du CPE*, 32^{ème} année, n° 3, mai 1980, p. 3.

²⁵ F.-A. ISAMBERT, *Le sens du sacré, op. cit.*, p. 33.

²⁶ On peut rappeler ici le constat de D. Hervieu-Léger, tel que le résume R.-J. Campiche « [...] il a fallu attendre l'émergence de la modernité pour que la religion

religion populaire. Précisons, pour éviter des méprises, que ce terme ne contient pas de connotation pathologique. Nous voulons souligner par là que nous ne partons pas à la recherche d'un système « religion populaire » bien constitué, mais que nous nous interrogeons sur des phénomènes apparaissant régulièrement ensemble²⁷. Les manifestations de la religion populaire ne la reflètent que partiellement. En toute rigueur, il faudrait maintenir à chaque mention, l'expression « syndrome de la religion populaire ». Mais pour éviter de lourdes périphrases, nous y renonçons.

2.2. Distinctions entre les discours sur la religion populaire et la religion populaire

Il faut clairement distinguer les discours sur la religion populaire de la religion populaire elle-même. Cette délimitation s'impose d'autant plus si l'on retourne aux origines de la discussion. La religion populaire est d'abord l'objet d'un débat de clercs²⁸ qui s'insurgent contre le fait que les sacrements chrétiens soient simplement livrés à l'incroyance ; par exemple, ils s'offusquent du fait que la communion solennelle devienne un folklore païen. Toutes les contributions sur la religion populaire (y compris celle-ci !) sont d'abord des discours d'intellectuels produits par ceux qui se sentent autorisés à parler du peuple et pour le peuple. Et les sociologues nous rendent justement attentifs au fait que « [...] les prises de position sur « le peuple » ou « le populaire » dépendent dans leur forme et leur contenu des intérêts spécifiques liés d'abord à l'appartenance au champ de productions culturelles et ensuite à la position occupée au sein de ce champ »²⁹. Parler de « populaire », c'est du coup induire une opposition. J. Séguy note avec raison que « [...] parler de religion populaire, c'est toujours l'opposer à autre chose, à une autre forme de religion »³⁰. Il faut alors se mettre au clair sur la nature de l'opposition, car malheureusement le terme que l'on

devienne un objet à penser. Tant que celle-ci s'identifierait à l'ordre du monde, l'absence de distance rendait son étude impossible. En revanche, l'apparition d'un type nouveau de rationalité a progressivement battu en brèche la pertinence de la religion comme principe organisateur du monde et du système sociétal, ainsi que de ses sous-systèmes économique, politique, social, culturel. La relativisation du pouvoir ordonnateur et légitimateur de la religion ouvrait ainsi la voie à son analyse », cité par R.-J. CAMPICHE, « Une approche sociologique du champ religieux », in *RThPh*, vol. 120, 1988/II, p. 127.

²⁷ Voir F.-A. ISAMBERT, « L'aujourd'hui », in *La religion populaire, Colloque international du CNRS*, [abrégé par la suite : *La religion populaire*], Paris, CNRS, 1979, p. 286.

²⁸ Voir J.-M. MAYEUR, « Des clercs devant la religion populaire : aux origines d'un débat », in *La religion populaire, op. cit.*, p. 339-345.

²⁹ P. BOURDIEU, *Choses dites*, Paris, Minuit, 1987, p. 178-179.

³⁰ Cité par F.-A. ISAMBERT, *Le sens du sacré, op. cit.*, p. 36.

oppose n'est pas toujours le même³¹. Faisons l'inventaire des types d'oppositions possibles :

- une opposition de nature théologico-religieuse entre certaines manières d'appréhender le sacré,
- une opposition de type socio-culturel : on distingue alors entre la foi des simples et celle des gens qui connaissent bien la théologie³²,
- une opposition géographique et culturelle entre deux types de milieux : les études historiques surtout distinguent entre lettrés et non-lettrés, entre sociétés traditionnelles et sociétés urbanisées,
- une opposition de type plus existentiel, entre le vécu et le prescrit, et entre ce même vécu et le doctrinal.

A cette première série d'oppositions s'en ajoutent encore d'autres qui cherchent à préciser la nature de la croyance. Au lieu de parler de démarches de foi, on qualifiera les demandes faites aux représentants de l'institution ecclésiale de traditionnelles ou de magiques³³. On les subordonnera à la religion des élites ou encore à la religion dite intellectuelle.

Ainsi la religion populaire induit une double catégorisation socio-économique et ecclésiale. Dans le classement socio-économique, la notion de « populaire » désigne une classe parmi d'autres. Les sociologues distinguent entre les classes populaires, moyennes et bourgeoises³⁴. Même si notre perspective ne se veut pas avant tout sociologique, nous devons prendre la mesure de cette classification. Elle révèle que la religion et toute expression religieuse qui en

³¹ *Ibid.*, p. 36-37. Voir également D. HERVIEU-LEGER et F. CHAMPION, *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental* [abrégé par la suite : D. HERVIEU-LEGER, *Vers un nouveau christianisme ?*], Paris, Cerf, coll. « Sciences humaines et religions », 1986, p. 101 - 137, en particulier la p. 120.

³² « Le débat sur la religion populaire se noue [...] autour de l'opposition entre la religion des simples et la religion savante, entre la représentation d'une Eglise de confessionnants et celle d'une Eglise multitudiniste, entre les *perfecti* et les *credentes* » (*ibid.*, p. 114). Il est intéressant de constater que ce type d'opposition n'est pas seulement le fait des chercheurs mais, comme nous tenterons de le montrer, qu'il a aussi été intériorisé par la mentalité populaire.

³³ Voir F.-A. ISAMBERT, *Le sens du sacré*, *op. cit.*, p. 37.

³⁴ On peut évidemment affiner cette classification. R. HOGGART distingue dans l'Angleterre des années 1950, les classes aisées, moyennes, moyennes inférieures, populaires et les classes démunies. Il suit en cela l'enquête intitulée *La lecture à Hulton*. Voir R. HOGGART, *La culture du pauvre, étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*, [abrégé par la suite : *La culture*], trad. F. et J.-C. GARCÍAS et J.-C. PASSERON, Paris, Minuit, coll. *Le sens commun*, 1970, p. 31.

découle ont nécessairement partie liée avec la culture³⁵ dans laquelle elles baignent. Dans le classement ecclésial, la connotation « populaire » est alors utilisée comme catégorie empirique pour désigner un certain nombre de clivages au sein de l'Église institutionnelle. Les spécialistes distinguent entre élites et masses, entre minorité et majorité. L'adjectif « populaire » est alors au service d'une typologie (souvent implicite) pour tenter de classer les diverses formes d'adhésion religieuse. On parlera, par exemple, du catholicisme populaire comme étant « [...] la religion catholique vécue par une large majorité d'une population. [...] [dont] les milieux populaires forment l'élément le plus important et le plus typique d'une mentalité commune et d'un ensemble de comportements assez semblables »³⁶.

La distinction opérée entre la religion populaire et les discours sur cette dernière confère une précision plus grande encore à notre objet d'étude. Parler de religion populaire, c'est s'intéresser à la nature de la relation entre ceux qui ont la responsabilité de la pastorale et ceux à qui elle est destinée. *Le concept de « religion populaire » devient un outil heuristique utile pour analyser d'une part les stratégies pastorales (et les options théologiques qui les sous-tendent), et d'autre part les expressions de religiosité du plus grand nombre*³⁷.

Cela nous amène à formuler l'hypothèse suivante : la notion de « religion populaire » s'appréhende comme un métaphénomène. Par métaphénomène (et par analogie au terme de « métalangage », tel que l'utilise l'école de Palo-Alto), nous mettons en évidence le fait que le phénomène se situe à un autre niveau que le niveau immédiat de perception. Nous avons accès à un phénomène second qui permet, par le biais d'un changement de perspective, d'exercer une interprétation seconde. Ainsi, la religion populaire se dévoile comme une re-

³⁵ Pour cette question voir R. PANNET, *Le catholicisme populaire, 30 ans après « La France pays de mission ? »*, Paris, le Centurion, 1974, p. 13.

³⁶ R. PANNET, « Bloc-note d'un prêtre de base, débat pastoral et catholicisme populaire », in *Le christianisme populaire, les dossiers de l'histoire*, sous la direction de B. PLONGERON et R. PANNET, Paris, Le Centurion, 1976, p. 268.

³⁷ Le lien entre les croyances du plus grand nombre et les stratégies pastorales est bien mis en évidence par D. Hervieu-Léger : « Il faut s'y résoudre : la religion populaire ne constitue pas un système religieux autonome, nettement distinct de la religion dominante » (D. HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme*, op. cit., p. 128). « Religion des prêtres et religion des fidèles se trouvent emboîtées l'une dans l'autre comme « tenon et mortaise ». Loin de s'opposer, elles s'articulent de façon dynamique, en s'imposant leurs exigences réciproques » (*ibid.*, p. 134). Voir également R.-J. CAMPICHE, *Croire*, op. cit., p. 90 ; il souligne, d'un point de vue historique et dans le contexte helvétique, les différences de stratégies confessionnelles à l'œuvre face à la religion populaire. Voir aussi, dans ce même ouvrage, la description d'A. Dubach (p. 145 - 148) ; cet auteur analyse le dilemme de stratégie organisationnelle des Églises, qui se pose particulièrement dans le cadre de nos relations avec la religion populaire.

construction abstraite, qui englobe et qui dépasse, en la transformant, la perception première que nous pouvons avoir du phénomène « religion populaire ».

2.3. Fonctions repérables dans les discours sur la religion populaire

Plutôt que de nous récrier contre la tournure idéologique³⁸ qu'a prise le débat, il nous semble plus intéressant de relever les fonctions inhérentes aux propos tenus sur la religion populaire.

Les études sur la religion populaire nous amènent à une prise de conscience, souvent rude, mais toujours salutaire. Elles recèlent une *fonction de conscientisation*. Elles nous dévoilent donc une erreur d'optique qui fut longtemps la nôtre. Nous avons découvert que l'histoire du christianisme n'était pas écrite simplement par quelques grandes figures qui émirent des idées belles et généreuses, mais que les sans-grades et les sans-noms l'ont aussi forgée à leur manière. Quiconque s'intéresse à ce sujet est amené à prendre acte du *décalage* existant entre, d'une part la production du discours religieux, et d'autre part son appropriation partielle et transformatrice par la mentalité populaire. Nous pensions qu'il suffisait d'avoir un contenu assez net de la proposition chrétienne pour que sa transmission s'effectue automatiquement. Or cette illusion s'estompe largement à la lecture des travaux sur l'histoire des mentalités. C'est trop peu dire que l'écart entre la proclamation évangélique et son assimilation nous interpelle. Constaté le fossé ne suffit pas ; toute pratique pastorale devrait viser à le combler, ne serait-ce que partiellement. Notre motivation se loge dans la conviction que l'Évangile, par nature et par vocation, comporte une dimension universaliste. Les lignes qui suivent ont été écrites comme une protestation contre tous ceux qui estiment qu'il faut abandonner les chrétiens non-pratiquants et que l'heure d'un langage et d'une pratique clairs (sic !) a enfin sonné. Au fil des pages, nous tenterons de convaincre ceux qui s'accommodent de cette distanciation et qui cherchent à l'entériner théologiquement. Nous espérons les persuader de ne pas accepter qu'il y ait des laissés-pour-compte et des marginaux, dans quelque domaine que ce soit, et en particulier dans le domaine de la vie chrétienne. Nous postulons qu'il s'avère possible de poser les conditions d'un dialogue praticable entre, d'une part les croyances des distancés, et d'autre part les promesses et les exigences évangéliques.

³⁸ Le recours à l'idéologie est devenu aujourd'hui péjoratif. Nous entendons ici ce terme de façon technique. Il n'est pas possible de vivre sans idéologie. Nous donnons donc à ce terme son sens originel « d'analyse des idées et des sciences des idées ». Voir à ce sujet l'analyse de M. SIMON, « Requiem pour un concept défunt ? Réflexions sur l'histoire du concept d'idéologie », in *Approches*, Cahier n° 51, 1986, Centre Documentation Recherche, 108 bis, rue de Vaugirard, Paris, p. 99-115, en particulier la p. 99.

S'exprimer sur la religion populaire, c'est se situer au sein du champ, souvent conflictuel, des biens symboliques et spirituels. Celui qui s'y exprime revendique une certaine compétence. Les discours sur la religion populaire sont toujours instructifs, parce qu'ils révèlent comment nous légitimons nos stratégies pastorales et les options théologiques qui les sous-tendent. Ils possèdent une *fonction de légitimation*³⁹.

La fonction d'assignation et de démarcation est très nettement affirmée quand le populaire est décrié, quand on proclame à qui veut l'entendre que les sacrements sont aujourd'hui livrés à l'incroyance et que les cérémonies de passage sont devenues folkloriques.

La fonction d'occultation des problèmes dus à la désaffection des Eglises souligne l'inverse de la précédente : le populaire est idéalisé. Cela devient manifeste lorsqu'on opère des glissements de sens non explicites. Nous citerons deux exemples. Le premier est dû à un dérapage théologique et liturgique : le peuple, qui est une grandeur sociologique, devient alors l'équivalent du peuple en marche de l'Ancien Testament. Le deuxième exemple relève d'une déviation culturelle : on transfère sans autre en Europe des propos qui ont sans doute toute leur pertinence dans le contexte latino-américain ; le peuple devient alors l'école du véritable amour de Dieu, le seul lieu où nous pouvons prendre la vraie mesure de la solidarité entre Dieu et les hommes.

Le discours sur la religion populaire peut avoir des effets négatifs. Il revêt ainsi une *fonction d'évitement*, qui occulte les questions épineuses et renonce à prendre la vraie mesure de la sécularisation irréversible de nos sociétés occidentales. Les discours sur la religion populaire, qui célèbrent le retour du sacré et le réveil des croyances, masquent le fait que ce retour et ce réveil se sont effectués en parallèle au recul institutionnel de nos Eglises.

La fonction de programmation-action est née dans les années 60, lorsque les stratégies pastorales consistaient à faire des offres de plus en plus sophistiquées, notamment pour former et équiper les laïcs engagés et les pasteurs. Tout cela a eu, et a encore, de bonnes raisons d'être ; mais force est de constater que cela a accentué une bipolarisation entre producteurs et consommateurs. Comme le note opportunément W. Kramer : « L'« Eglise ouverte à tous » devenait une Eglise de fonctionnaires actifs et de soi-disant membres passifs, qui restaient à distance »⁴⁰. Ainsi, le discours sur la religion populaire met le doigt sur les

³⁹ Voir D. HERVIEU-LEGER, *Vers un nouveau christianisme ?*, op. cit., p. 84 - 100.

⁴⁰ W. KRAMER, « Aspects de la *Volkskirche* dans les Eglises de Suisse alémanique », in *Le multitudinisme hier, aujourd'hui, demain, Travaux et débats du Colloque organisé par l'Institut Romand de Pastorale les 7 et 8 décembre 1987 à l'Université de Lausanne, Cahiers de l'IRP*, Lausanne, février 1988, p. 35.

failles de nos stratégies pastorales et nous invite à repenser la manière de prendre en compte les demandes émanant du « peuple ».

3. Questions méthodologiques

3.1. Les paramètres inhérents à l'étude de la religion populaire

Nous pouvons repérer les principaux paramètres qui conditionnent toute étude sur la religion populaire. Nous voulons rapidement les nommer.

La place que nous occupons au sein du champ religieux est primordiale. C'est en tant que pasteur et théologien que nous entreprenons cette étude. Nous ne sommes pas neutre à l'égard des phénomènes de la religion populaire. Cela implique que notre tâche sera non seulement d'examiner notre objet mais encore d'analyser notre rapport à l'objet.

Les visées descriptives sous-tendent la recherche et sont tributaires de la discipline choisie. Qu'allons-nous retenir dans l'inventaire impressionnant des éléments qui composent la religion populaire : les pratiques religieuses fondamentales, les formes populaires de la dévotion, la spiritualité populaire, les questions de morale, les attentes populaires face à l'Eglise institutionnelle, les expressions hétérodoxes de la foi, les croyances en l'irrationnel, etc. ? Les options théoriques influencent évidemment les résultats.

Il est intéressant de constater qu'on se précipite souvent sur des qualificatifs dont on affuble le soi-disant religieux populaire, du style « C'est du folklore ». Or nous oublions que ces descriptifs traduisent de fait une série de jugements évaluateurs : ils sont élaborés « [...] en fonction d'une certaine norme de christianisme. Et la norme retenue en général, même implicitement, est au mieux la norme officielle de l'Eglise à l'époque considérée »⁴¹. *Les normes et les valeurs que nous avons intégrées* doivent aussi être passées au crible de notre examen. En d'autres termes, il s'agit d'être attentif à la contingence idéologique qui est la nôtre.

Les présupposés sont inévitables. Ils mettent en lumière les différents critères qui permettent de délimiter ce qui fait partie de la religion populaire et ce qui n'en fait pas partie. Mais ils risquent de se muer en préjugés, s'ils sont inconscients et s'ils apparaissent de façon latente dans le discours. Les critères choisis apparaissent comme autant de césures. Ces découpages sont certes nés d'une observation attentive, mais ils dévoilent aussi les présupposés des chercheurs. Il ne s'agit pas de se récrier contre ces choix implicites, mais de faire

⁴¹ J.-C. SCHMITT, « "Religion populaire" et culture folklorique », *art. cit.*, p. 946.

porter le débat également sur leur nature. L'examen de ces derniers mérite une attention constante tout au long de cette étude. Nous ne pouvons donc pas classer cette question dans les prolégomènes. Car pour chaque thème abordé, ils devront apparaître. La manière dont nous interprétons le religieux, le sacré, les rites, le rapport à l'Eglise, à Dieu, etc., sont autant de lieux théologiques où apparaîtront nos options.

3.2. Plaidoyer pour une approche phénoménologique

Les paramètres dégagés ci-dessus nous permettent d'aborder la question méthodologique. A l'ombre de la magistrale *Phénoménologie de la religion* de G. Van der Leeuw⁴², nous voulons esquisser une étude phénoménologique de la religion populaire. Les trois caractéristiques suivantes, ainsi que leurs conséquences méthodologiques, méritent d'être relevées⁴³.

Première caractéristique : le retour aux choses elles-mêmes

La phénoménologie cherche à trouver l'accès aux choses elles-mêmes : elle veut témoigner de ce qui se montre à la conscience. Cela signifie que l'accès direct à la religion populaire ne lui est pas donné d'emblée. La chose qui se montre dans le phénomène concerne aussi bien ce qui se montre que celui à qui cela est montré. La phénoménologie consiste « [...] à parler de ce qui s'est montré à nous »⁴⁴. En termes techniques, il s'agit d'examiner avec attention l'axe noématique. Toute l'essence du phénomène « [...] consiste à se montrer, et à se montrer à « quelqu'un ». Aussitôt que ce « quelqu'un » commence à parler de ce qui se montre, il y a phénoménologie »⁴⁵. Lorsque nous abordons la religion populaire, nous chercherons à nous débarrasser de nos préjugés. Nous devons également dans un premier temps laisser de côté les explications élaborées par les spécialistes. La tâche première de la phénoménologie est certes de donner des noms. Mais ici plus qu'ailleurs, nous risquons de « [...] « transformer les vues en notions, les notions en mots » et [d']employer ces mots « comme si c'étaient des objets » »⁴⁶. Il s'agit de plaider pour une non-adéquation entre le nom et l'objet. La linguistique nous permet de préciser cette pen-

⁴² Voir G. VAN DER LEEUW, *La religion*, op. cit. ; pour les questions de méthode voir en particulier les p. 654-679.

⁴³ Pour une bonne présentation de la phénoménologie husserlienne, on se référera avec profit à F. CHATELET, *La philosophie *** de Kant à Husserl*, Paris, Hachette, coll. Marabout université, 1979 [1973], en particulier p. 286.

⁴⁴ G. VAN DER LEEUW, *La religion*, op. cit., p. 657.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 655.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 658.

sée, en ce sens qu'elle distingue entre le signifiant (qui est la manifestation matérielle du signe) et le signifié (qui renvoie au contenu sémantique du signe)⁴⁷. Ce constat méthodologique aura des incidences importantes. Constatons, au niveau phénoménologique d'abord, que les noms que nous donnons aux objets et aux idées ne recouvrent pas ces derniers ; l'exemple patent du tabou montre que les mots peuvent signifier plus que les choses elles-mêmes. Au niveau théologique, nous observons que, dans l'Ancien Testament, le nom de Dieu est imprononçable ; ce qui doit nous alerter sur le fait que nos discours sur Dieu ne peuvent que renvoyer imparfaitement à Lui ; toute expression théologique est brisée, exprimant inadéquatement le Sujet dont elle cherche à rendre compte⁴⁸. Il s'agit de remonter par-delà les concepts aux faits et à l'essence, car nos affirmations contiennent déjà des explications parfois fautives. Nous avons considéré alors que notre première tâche était de recueillir un matériau fiable sur lequel nous puissions saisir sur le vif comment les gens s'exprimaient au sujet du monde, de l'Eglise et de Dieu. Nous avons rassemblé des entretiens avec des distancés qui gardaient un lien ténu avec l'Eglise. Nous avons cherché à recouper notre propre collecte avec des apports extérieurs, par exemple des dissertations écrites dans le cadre scolaire pour un professeur de français, et ce par des jeunes en cours d'instruction religieuse, ainsi qu'un entretien d'un conseiller de paroisse avec quelqu'un qui se déclarait distancé de l'Eglise. Nous avons également transcrit des lettres de lecteurs et des scripts d'émissions de télévision⁴⁹. Nous prétendons ainsi satisfaire à la tâche première de toute phénoménologie, qui, dans un mouvement de réduction édéitique, est d'abord d'en revenir aux essences, c'est-à-dire à ce qui se montre.

Deuxième caractéristique : l'intentionnalité de la conscience

La force et la rigueur de la méthode phénoménologique résident dans le fait qu'elle pense le statut de la conscience de celui qui observe. Ce point est capital lorsque des théologiens se mettent à observer la religion populaire. La phénoménologie détecte ce qui se montre certes, mais ce qui se montre à *quelqu'un*.

⁴⁷ Le signe est marqué par l'ambiguïté au moment du décodage. La sirène, par exemple, peut évoquer le début d'un bombardement et réveiller l'angoisse des habitants ; elle peut aussi, dans le cadre d'une vérification des installations en temps de paix, susciter l'indifférence. Cet exemple est emprunté à O. DUCROT et T. TODOROV, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage* [abrégé par la suite : *Dictionnaire*], Paris, Seuil, coll. Point n° 110, p. 131.

⁴⁸ Ce constat premier n'autorise évidemment pas à se targuer de l'indicible pour légitimer une paresse théologique. Le discours que nous construisons doit rendre compte de sa cohérence et de son intelligibilité. L'Évangile n'est jamais Évangile par lui-même, mais il ne le devient que lorsqu'il est *proclamé*.

⁴⁹ L'ensemble de ce matériau n'est pas publié (voir note 4).

La religion populaire est souvent analysée et jugée à l'aune de notre propre conception du christianisme, considérée comme juste et intangible.

Du point de vue technique, il s'agit d'examiner ce qui se passe sur l'axe de la noèse⁵⁰. En l'occurrence, il s'agira de réfléchir aux idées et aux représentations que nous avons des distancés. Pour rendre justice à cet aspect de l'analyse phénoménologique, nous avons examiné ce que les pasteurs et les engagés disaient des croyants occasionnels. Nous avons ainsi collecté leurs idées reçues à propos des distancés de l'Eglise. Nous avons cherché à percevoir quelles étaient leurs réactions à l'égard des distancés.

Notre recherche se veut à maints égards un travail de mise à jour de l'implicite qui commande souvent les relations entre les représentants de l'Eglise institutionnelle et ceux qui s'en éloignent.

Il va sans dire que notre connaissance est toujours noético-noématique et que cette distinction est opérée uniquement à des fins de clarification. Dans la pratique, les deux moments sont toujours unis. « Les vécus de conscience sont la matière d'une synthèse qui s'effectue tantôt autour du pôle de l'objet, tantôt à partir du pôle du sujet. [...] l'intentionnalité active se double d'une intentionnalité passive »⁵¹. Elle est un mélange de passivité et d'activité qui peut être analysé. Nous postulons que cette connaissance réciproque forme système. H. Bourgeois formule cela avec simplicité et justesse lorsqu'il écrit : « [...] en parlant des autres, voire en parlant aux autres, on parle d'abord de soi »⁵².

La troisième caractéristique : la parenthèse de l'époché

C'est le moment où, selon E. Husserl, nous mettons entre parenthèses tout jugement par rapport à la réalité. Il s'agit bien de mettre en suspens nos valeurs. C'est dire qu'il ne nous appartiendra pas, dans cette phase phénoménologique, de porter des jugements. Écoutons G. van der Leeuw : « La phénoménologie n'est pas une métaphysique, et elle n'étreint pas davantage la réalité empirique. Elle observe la *réserve*, l'*époché*, et sa compréhension de ce qui est arrivé dépend toujours d'une « mise entre parenthèses ». La phénoménologie ne s'occupe que de phénomènes, c'est-à-dire de ce qui se montre ; pour elle il n'y a rien « derrière » le phénomène. [...] La phénoménologie [...] est la vivante activité authentiquement humaine qui consiste à ne se perdre ni dans les choses ni dans

⁵⁰ « On appelle *noèse* cet acte de la conscience qui saisit le noème ». Le noème, quant à lui, est l'objet « [...] en tant qu'il est seulement pensé, en tant qu'il est seulement visé par la conscience ». P.-A. STUCKI, *Herméneutique et dialectique*, Genève, Labor et Fides, coll. Nouvelle série théologique n° 24, 1970, p. 51.

⁵¹ *Ibid.*, p. 57-58.

⁵² H. BOURGEOIS, « Le christianisme populaire un problème d'anthropologie théologique » in *La Maison-Dieu* n° 122, 1975, p. 122.

l'ego, à ne point planer au-dessus des choses comme un Dieu ou passer au-dessous d'elles comme un animal, mais à faire ce qui n'est donné ni à l'animal ni à Dieu : se placer avec compréhension à côté de ce qui se montre et le regarder »⁵³. Le plan de notre travail témoigne de ce souci de respecter la parenthèse de l'époché, dans la mesure où nous distinguons l'approche phénoménologique de la relecture théologique. Il s'agira non seulement de comprendre, mais également d'interpréter. En conclusion, nous voulons donner la parole à G. van der Leeuw pour résumer ce qu'est une phénoménologie *de la religion*. Elle « [...] doit donc, tout d'abord, donner des noms : sacrifice, prière, sauveur, mythe, etc. Elle désigne ainsi les phénomènes. En second lieu, elle doit les insérer dans la vie, en faire méthodiquement l'expérience vécue. En troisième lieu, elle doit se placer à côté et, dans l'époché, essayer de regarder ce qui se montre. Quatrièmement, elle tente d'élucider ce qu'est la vie, et cinquièmement (réunissant tous les actes précédents), elle s'efforce de comprendre ce qui s'est montré. Enfin, elle doit se confronter à la « réalité » chaotique, aux signes non encore interprétés, et rendre témoignage de ce qu'elle a compris »⁵⁴.

On soulignera, en conclusion de cette introduction méthodologique, la non-clôture de notre recherche. La phénoménologie nous amènera bien à une reconstruction. Mais il restera des zones d'ombre. Nous ne pourrons pas bâtir un nouveau système dans lequel tous les éléments, à vrai dire assez hétéroclites, que nous avons rassemblés prendraient une place incontestable et trouveraient une explication. Autant l'écrire en ouverture de cette étude : celui qui chercherait à savoir ce qu'est exactement la religion populaire en général et à en repérer les invariances ne trouvera pas de quoi satisfaire sa curiosité. C'est que la religion populaire est sans doute plus maligne que ceux qui écrivent des livres à son sujet. Elle est une réalité vivante qui ne se laisse pas enfermer dans les pages d'un livre. Il appartiendra à d'autres chercheurs et pasteurs de voir comment ils ont perçu cette réalité et comment elle se métamorphose. Nous espérons par contre que notre étude se révélera opératoire, et cette opérationnalité en indique la finalité. Elle est dictée par des considérations d'ordre théologique et pastoral. Peu au clair sur les distancés et relativement démunis à leur égard, nous souhaitons reprendre la question et voir surtout comment nous pouvons mieux communiquer et vivre ensemble de l'Évangile.

Le champ de recherche délimité et la méthodologie indiquée, nous invitons le lecteur à vouer toute son attention aux « stéréotypes », révélateurs de la mentalité ambiante.

⁵³ G. VAN DER LEEUW, *La religion*, op. cit., p. 659-660.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 670.

CHAPITRE II

Les stéréotypes

« [...] on peut dire que le stéréotype est devenu de nos jours l'une des grandes obsessions des temps modernes. Chacun en reconnaît la présence menaçante ; chacun se mêle de le repérer et de le pourchasser. Honni soit qui en stéréotypes pense ! »¹

Ruth Amossy

Des phrases-types du genre « Je suis croyant, mais pas pratiquant » apparaissent de prime abord comme un enchaînement insignifiant dans le cadre d'une conversation. Au départ, on y entend une succession de mots sans importance, cherchant à combler un silence ou à masquer une gêne. Une analyse plus approfondie de ces idées reçues - que nous appelons des stéréotypes² - laisse entrevoir la richesse de leur matière cachée. Pour saisir ce que contient un stéréotype, on peut recourir à une analogie. Il ressemble à cette découverte que l'astronomie appelle les trous noirs. Ceux-ci cachent en fait un agrégat extraordinairement concentré de matière. Le stéréotype, véritable trou noir de la conversation, nous offre des clefs utiles pour comprendre la mentalité des distancés. De plus, le recours à ces formules toutes faites n'est pas innocent : prononcées dans un cadre donné, elles sont révélatrices du rapport qui s'instaure entre deux interlocuteurs³.

¹ R. AMOSSY, *Les idées reçues, Sémiologie du stéréotype*, [abrégé par la suite : *Les idées reçues*], sans indication du lieu d'édition, Nathan, 1991, p. 11.

² La collection des stéréotypes hors contexte se trouve rassemblée dans l'annexe 2.

³ Pour analyser les idées reçues et leur emploi dans le contexte particulier du dialogue pastoral, nous avons recours aux outils de la linguistique. Le lecteur désireux d'en savoir davantage peut consulter l'annexe 1. Chaque discipline a son vocabulaire technique. Lui seul permet une précision suffisante. Nous n'avons donc pu l'écarter complètement. Afin

1. Description et définition du stéréotype

1.1. Pratique du stéréotype et stéréotypie

L'histoire du phénomène de la stéréotypie est instructive : elle nous apprend que l'analyse de cette forme de pensée est récente⁴. Avec R. Amossy, il convient donc de « [...] distinguer entre la pratique du stéréotype et la conscience de la stéréotypie. C'est-à-dire entre l'acte mental qui consiste à ramener le singulier à une catégorie générale dotée d'attributs fixes (la Femme, le Noir, le Bourgeois), et la perception que nous avons de cette activité généralisante et réductrice »⁵. Cette distinction peut paraître sourcilieuse. Mais elle a une grande implication méthodologique : elle nous oblige à distinguer entre les propos de ceux que nous avons rencontrés et le nouveau discours que nous produisons sur ces dires. Elle nous permet d'éviter la confusion entre l'objet de notre étude d'une part et le résultat de cette dernière d'autre part. Autrement dit, l'angle de vue choisi, comme l'indique la citation en exergue, risquait de nous faire voir des stéréotypes partout. Et comme cette façon de s'exprimer a partie liée avec le préjugé, le risque était grand de nous transformer en chasseur méprisant au lieu de rester un collectionneur amoureux. La précision méthodologique nous amène aussi à interroger le regard que nous portons sur les phénomènes stéréotypiques ; en effet, notre perception se colore souvent péjorativement, parce qu'elle est habitée par notre préoccupation de dénoncer les lieux communs. Cette vision, qui nous entraîne certes dans une saine critique des idéologies, demeure cependant partielle. Les stéréotypes tant décriés par les gens de lettres, G. Flaubert et R. Barthes en tête, méritent d'être réhabilités. Ils émaillent toutes nos conversations quotidiennes.

1.2. Définition du stéréotype

Le terme apparaît surtout dans les domaines de la psychologie sociale. W. Lippmann, en 1922, utilisa ce terme « [...] pour rendre compte du caractère à la fois condensé, schématique et simplifié des opinions qui ont cours dans le public »⁶. Cette première définition, pour frappante qu'elle soit, mérite d'être

d'éviter aux lecteurs de buter par trop souvent sur un vocabulaire spécialisé, nous avons établi un glossaire.

⁴ « La conscience du stéréotype, qui sous-tend l'invention du terme, n'émerge qu'à partir du moment où l'on devient sensibilisé au caractère réducteur et souvent nocif des schèmes collectifs figés », R. AMOSSY, *Les idées reçues*, op. cit., p. 10.

⁵ *Id.*

⁶ X. ROZE, « Stéréotypes sociaux », in *Encyclopaedia universalis*, tome 17, Paris, 1985, p. 200-201, en particulier la p. 200.

complétée, car nous n'avons jamais accès à l'idée ou à l'image elle-même. Cette dernière est toujours médiatisée par la langue. Nous ajoutons alors pour préciser cette définition que le stéréotype est une représentation qui a pris forme dans la langue. Il est une idée reçue qui fait jurisprudence dans la mentalité collective et qui trouve sa traduction dans la langue. Il n'est pas étonnant dès lors qu'il soit associé aux clichés, à l'évidence, aux lieux communs, voire, de façon plus péjorative, à l'opinion toute faite. De là, on a glissé au sens du préjugé. Pour affiner cette première description, repérons les caractéristiques principales des stéréotypes.

Le stéréotype est lié à notre représentation des choses. Lorsque nous ne connaissons pas ou peu un domaine, nous avons tendance à nous accrocher aux représentations de M. Tout-le-Monde. Chacun s'exprime à des fréquences diverses par stéréotypes. Ceux-ci permettent une économie de l'approfondissement réflexif. Plus le domaine est étranger à nos compétences, plus nous nous exprimerons par stéréotypes. Rien d'étonnant à cela, puisque ces lieux communs constituent en quelque sorte un stock d'idées toujours prêtes à l'emploi. Notons - en particulier pour les gens d'Eglise et les pasteurs - que nous ne sommes pas les seuls à être affublés de représentations toutes faites. Que l'on songe, entre autres, aux plaisanteries sur les fonctionnaires, aux réactions face à la politique, face aux réfugiés, face aux marginaux et face aux écologistes. Bref, la pensée stéréotypique peut investir tout domaine. Elle tient lieu de savoir. Le stéréotype est ainsi d'abord un dire qui prétend savoir. Plus précisément encore, il incite les autres à croire que l'on sait. Autrement dit, il remplace un aveu d'ignorance. Il est donc *un savoir supposé*. Comment alors se constitue-t-il ? Il est lié au phénomène de la perception du monde. Quand nous regardons la réalité, nous ne voyons pas l'ensemble de cette dernière, mais seulement certains aspects que nous privilégions. De plus, l'angle sous lequel nous l'examinons conduit à une perception partielle de celle-ci. Il n'y a pas à s'en offusquer, puisque personne ne dispose, à lui seul, d'une vision stéréoscopique des choses. J.-B. Grize donne un bon aperçu de ce phénomène de perception et de schématisation de la réalité en prenant l'exemple du cône géométrique : « Si vous me présentez un cône de face, je verrai un triangle, si je vous le présente debout, vous verrez un cercle : à nous deux nous verrons un cône »⁷. En d'autres termes, nous sélectionnons des éléments de la réalité qui façonnent notre représentation, notre vision des choses.

⁷ J.-B. GRIZE, « Introduction », in *Logique et communication, Cahiers du Département des langues et des sciences du langage, cahier n° 11*, Lausanne, Faculté des lettres, Université de Lausanne, 1991, p. 5.

Le stéréotype a absolutisé la représentation préconçue de la réalité qui est la sienne. La représentation⁸ stéréotypique est une sorte de pré-sélection qui nous sert de guide pour surmonter toujours à nouveau la complexité de la réalité concrète. Car ne l'oublions pas - n'en déplaise à certains -, le concret est loin d'être simple et évident. Au contraire, il est un fouillis où plusieurs sollicitations, plusieurs impressions, plusieurs points de vue s'interpénètrent. La pré-sélection, opérée par le stéréotype, nous aide alors à ordonner, classer, schématiser ce concret qui se dérobe à nos prises. Elle est commode, à certains égards nécessaire. Les stéréotypes sont alors la traduction linguistique de ces représentations schématisantes, qui simplifient notre appréhension du réel. Ils se caractérisent - précisément parce qu'ils se veulent points de repère - par leur côté rigide, intangible. Ils ne supportent guère la modification et sont peu perméables à la critique⁹. Le savoir simplifié, contenu dans le stéréotype, est alors immédiatement communicable et donc assimilable par la majorité ; il fait partie du règne de l'opinion publique. Est-il possible d'en dire plus sur les mécanismes qui commandent cette pré-sélection figée, qui survit malgré les démentis qu'on pourrait lui opposer ? Oui, grâce à O. Klineberg¹⁰ qui relève quatre mécanismes responsables de la survie des stéréotypes :

- la sélection d'expérience : nous admettons dans nos connaissances celles qui confirment le stéréotype et nous laissons tomber celles qui n'y entrent pas ;
- la distorsion : nous changeons la perception que nous avons de la réalité pour mieux l'adapter au stéréotype ;
- l'interprétation : nous faisons une interprétation de ces mêmes données pour sauvegarder le stéréotype ;
- l'exception : en cas de falsification du stéréotype par la réalité, et pour sauvegarder sa validité, nous déclarons que ce dernier est une exception.

*Le stéréotype présente un caractère bi-dimensionnel*¹¹. Il se compose d'un noyau sain (ou fond de vérité), qui est issu du sens commun et qui s'est absolutisé en préjugé. Il traduit une vision partielle de la réalité qui résiste à toute information nouvelle. Procédant par généralisation, il résiste à toute tentative

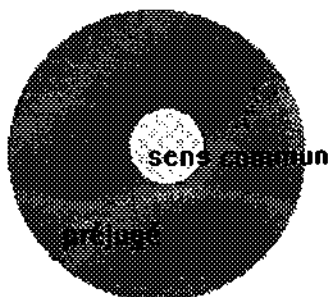
⁸ Par représentation, il faut entendre « [...] le produit et le processus d'une activité mentale par laquelle un individu ou un groupe reconstitue le réel auquel il est confronté, et lui attribue une signification spécifique ». M. DORAI, « Le noyau central d'une représentation stéréotypique peut-il être un stéréotype ? », in *Les cahiers de psychologie sociale*, n° 40, octobre 1988, p. 28.

⁹ Voir X. ROZE, « Stéréotypes sociaux », *art. cit.*, p. 200.

¹⁰ Voir O. KLINEBERG, « Recherches sur les stéréotypes : questions à résoudre », in *Revue d'ethno-psychologie*, [anciennement *Revue de psychologie des peuples*], Le Havre, 1966, p. 78-82, en particulier p. 80 et p. 82.

¹¹ Nous prenons nettement nos distances par rapport aux définitions classiques. Voir, par exemple, celle de N. S. Sillamy, cité par R. AMOSSY, *Les idées reçues, op. cit.*,

de démonstration de fausseté. La vérité contenue dans le stéréotype a pris valeur d'évidence. C'est la raison pour laquelle il n'est l'objet d'aucune discussion. C'est dire que sa vérité précède toute interrogation quant à sa signification. C'est ce coefficient d'évidence et de généralité attribué au noyau sain du stéréotype qui en fait un préjugé. On peut représenter graphiquement un stéréotype de la façon suivante :



Revenons tour à tour à ces deux aspects du stéréotype.

- Le stéréotype dénote d'une appréhension évidente de la réalité, partagée par le plus grand nombre. Ces deux caractéristiques l'apparentent au *sens commun*. « Ce « sens commun » est conçu à la fois comme la faculté commune à tous les hommes de discerner des vérités évidentes, premières, antérieures à la raison discursive, [et] déductives ». Les stéréotypes font ainsi partie de « l'ensemble de ces vérités qui constituent le fondement sûr de notre connaissance, modèlent notre langage et informent notre action. Ce sont les croyances naturelles de tout homme raisonnable. [...] Ce qui est communément admis à une époque et dans un certain contexte est jugé raisonnable et ne fait pas l'objet de discussions »¹². Le sens commun a partie liée avec le monde de l'immédiat. Une comparaison du philosophe écossais Thomas Reid s'avère éclairante. Selon lui, « [...] juger par le sens commun est comparé à avaler, ce qui se produit

p. 27 : « Le stéréotype est « une idée préconçue non acquise par l'expérience, sans fondement précis (...) qui s'impose aux membres d'un groupe et a la possibilité de se reproduire sans changement » » (souligné par nous). Nous défendons au contraire l'idée que les stéréotypes que nous avons inventoriés comportent un noyau sain bâti sur l'expérience et que la sagesse populaire en constitue le socle. Cette divergence est d'importance, car elle nous permettra en temps et lieu de réhabiliter partiellement le stéréotype. La définition de N.S. Sillamy garde toutefois sa valeur pour les sociotypes qui expriment des relations conflictuelles.

¹² E. GRIFFIN-COLLART, « L'argumentation et le raisonnable dans une philosophie du sens commun », [abrégé par la suite : « L'argumentation et le raisonnable »], in *Revue internationale de philosophie*, 33^{ème} année, n° 127-128, 1979, p. 203.

spontanément, dès qu'il y a vie, tandis que raisonner est comparable à marcher, activité pour laquelle nous avons, certes, une aptitude naturelle, mais qui ne se développe néanmoins qu'à la suite d'un apprentissage »¹³. Le stéréotype oppose ainsi régulièrement les faits aux théories, les vérités aux opinions, ce qui est objectif à ce qui ne l'est pas. Il signale quelles opinions il faut préférer à d'autres. Le sens commun est devenu l'apanage de la foule qui se nourrit d'évidence. C. Perelman affirme avec bonheur que le sens commun est le « lieu de la quantité »¹⁴. Il renvoie à ce qui est admis par le plus grand nombre.

– Le noyau sain du stéréotype s'érige en évidence absolue, se muant ainsi en *préjugé*. Les stéréotypes s'élaborent en l'absence d'une connaissance suffisante. Ils se présentent donc comme des schémas cognitifs, préexistant à une information objective et résistant à celle-ci. Le préjugé se base sur la réduction de l'énoncé à un fait perceptible. Il est également une généralisation antérieure à la situation à laquelle il s'applique. Cette dernière « [...] sert de guide à l'action, bien qu'elle ne corresponde pas aux faits objectifs ». Le préjugé se définit comme un jugement empiriquement non-fondé [...], mais répondant à un besoin d'orientation pratique. Le préjugé est donc un *affect*, à ce titre doté d'une fonction de régulation de l'action (fonction pragmatique), et se caractérise par sa *rigidité*, ou son irréfutabilité [...] »¹⁵. Le stéréotype provoque dès lors une sorte d'incommunicabilité relative.

La bi-dimensionnalité du stéréotype engendre une grande difficulté d'argumenter à son propos. Il s'avère que les stéréotypes, touchant à la religion et à l'Eglise, constituent de véritables chausse-trappes pour les visiteurs officiels de l'Eglise. L'argumentation se brise sur une sorte de navette implicite. Cette dernière s'effectue entre l'appel au sens commun et le présupposé implicite qui a pris valeur de préjugé. Ce va-et-vient s'opère dès que l'allocutaire cherche à remettre en cause l'assertion contenue dans le stéréotype. Un exemple tiré du travail pastoral clarifie cette manière particulière d'argumenter. Les paroissiens disent facilement : « Le pasteur est un homme comme un autre ». Devant cette réplique, il est naturel de faire appel au sens commun et de rétorquer : « Le pasteur est effectivement un homme comme un autre. Il est citoyen, locataire, etc. ». Par cette remarque, on avalise le contenu sémantique exprimé dans le

¹³ Cette comparaison est rapportée par E. GRIFFIN-COLLART, « L'argumentation et le raisonnable », *art. cit.*, p. 210.

¹⁴ C. PERELMAN et L. OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation, La nouvelle rhétorique*, [abrégé par la suite : *Traité de l'argumentation*], Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1988⁵, p. 115.

¹⁵ P.-A. TAGUIEFF, *La force du préjugé, Essai sur le racisme et ses doubles*, [abrégé par la suite : *La force du préjugé*], sans lieu d'édition, Editions La Découverte, Gallimard, coll. Tel, 1987, p. 249.

stéréotype. Dans le cas de figure inverse, on le conteste. On infère que le locuteur a une image sacralisée du pasteur. Le paroissien pourra alors demander à bon droit ce que l'homme de Dieu a de plus que lui. Il trouvera l'ecclésiastique prétentieux, et il sera conforté dans l'idée que les pasteurs sont des gens socialement plus élevés et que leur instruction leur donne un motif de fierté. Dans les deux cas, à savoir celui de l'acceptation ou celui de la contestation, le résultat est le même : on renforce le contenu sémantique du stéréotype. Pour contourner cette impasse, nous serons contraints de quitter les stratégies d'accommodation ou d'opposition, pour trouver un autre mode de communication.

En conclusion à ce paragraphe, nous pouvons donner la définition suivante : *le stéréotype constitue une représentation pré-conçue, figée et absolutisée d'un élément de la réalité. Cette représentation est repérable dans la langue, parce qu'elle prend la forme d'un propos général répétitif.*

1.3. Propriétés des stéréotypes en contexte ¹⁶

Comme tout énoncé, le stéréotype se distingue par sa forme, sa structure et la fonction qu'il joue dans le procès de communication. Définissons brièvement ces trois propriétés principales qui, lorsque nous les combinons entre elles, nous permettent de dégager les stéréotypes.

Premier type de propriété : la forme

Les stéréotypes revêtent des *formes mobiles*, qui se cristallisent autour d'une idée centrale stable. Certains éléments qui les composent sont flottants. Par exemple, la reprise d'un verset biblique ne se redira pas strictement dans les mêmes termes, mais tournera autour d'associations voisines, dont un des termes sera « flottant ». Explicitons davantage par un exemple. Dans les faire-part de deuil, on trouve plusieurs mentions de la croyance qui affirme que le défunt s'en retourne auprès de ceux qu'il aime. Par le changement du temps des verbes, on en modifie le sens. Le flottement s'opère donc quant à la compréhension du moment où cette promesse se réalise. En effet, on trouve la mention au passé « *J'ai rejoint* ceux que j'aimais et j'attends ceux que j'aime », au présent : « *Je rejoins* ceux que j'aimais, et j'attends ceux que j'aime » ou au futur « *Je vais rejoindre* ceux que j'ai aimés et j'attends ceux que j'aime ». Dans une première approximation, on peut avoir l'impression d'être devant la mise en forme d'une même représentation stéréotypée, mais si on l'examine plus en détail, on découvre des différences fondamentales quant à la représentation de

¹⁶ En toute rigueur, il faudrait parler ici des énonciations stéréotypiques (voir annexe I).

ce qui se passe après la mort¹⁷. On trouve aussi une autre variation de cette idée stéréotypée : « Tu as quitté ceux que tu aimais, et tu vas retrouver ceux que tu as tant aimés ». Le changement de locuteur est significatif, une fois c'est la famille qui s'adresse au défunt, une fois le pronom personnel à la première du singulier renvoie sans aucun doute possible au défunt lui-même. Le verset que celui-ci prononce constitue une sorte d'explication sur le but et la destination finale de son voyage. Le noyau central de la représentation stéréotypique joue ici sur la répétition quasi incantatoire du verbe « aimer ». Cette reprise stylistique a une valeur phatique, voire propitiatoire, puisque le verbe « aimer » enveloppe l'annonce du décès et le défunt.

Le stéréotype est un *acte de langage indirect, mais rapporté en style direct*. Illustrons la propriété du stéréotype comme *acte de parole indirect* par l'assertion suivante : « Ceux qui vont au culte ne sont pas meilleurs que nous ». Il est assez clair que nous avons là un cas d'acte de langage indirect. Il peut s'expliquer comme suit : le locuteur pense que le pasteur, qui est en train de lui faire une visite, pourrait lui dire de venir au culte. Or, tant lui-même que le pasteur savent qu'il n'est pas un pratiquant régulier. Il donne alors indirectement une réponse à la demande réelle ou, le plus souvent, implicite du pasteur. Ce qui nous a frappé, c'est que ce stéréotype était souvent énoncé alors même que le ministre n'avait fait aucune allusion au devoir ou à la nécessité de participer au culte. L'auditeur infère donc ce qu'on va lui dire et par avance réfute ce qu'il croit être une des demandes qui motivent la visite du représentant de l'Eglise. Le locuteur se sert alors du stéréotype qui s'avère foncièrement exact (les gens d'Eglise ne sont pas forcément meilleurs que les autres). Il se place dans une attitude défensive ou justificative de son comportement. Cette stratégie d'inférence est possible grâce à une information d'arrière-plan communément admise par le plus grand nombre : l'homme d'Eglise ne peut guère demander autre chose que d'aller à l'Eglise. L'image stéréotypée du pasteur et celle du « bon » croyant commandent ici l'énonciation stéréotypique.

« [...] dans les actes de langage indirects, le locuteur communique à l'auditeur davantage qu'il ne dit effectivement en prenant appui sur l'information d'arrière-plan, à la fois linguistique et non-linguistique, qu'ils ont en commun, ainsi que sur les capacités générales de rationalité et d'inférence de l'audi-

¹⁷ Quant à savoir si les gens croient vraiment à ce type de représentation, cela nous paraît une question que nous n'avons pas le droit de trancher. Très souvent le texte du faire-part est choisi en fonction de critères qui relèvent de l'émotion. Décortiquer ces petites phrases d'un point de vue purement cognitif, c'est passer complètement à côté de la signification qu'elles ont pour les gens dans les circonstances précises où elles sont prononcées. La mention de l'amour par la redondance du verbe aimer traduit ici en particulier l'amour des gens pour le défunt, et choisir ce verset c'est lui souhaiter, comme l'affirme une belle expression de nos régions, « tout le meilleur ».

teur »¹⁸. Remarquons que le stéréotype ne répond pas parfaitement à cette catégorie d'actes de langage indirect, dans la mesure où l'énonciation qu'il recèle ne cherche pas à communiquer intentionnellement des informations supplémentaires. L'analyse très fine de F. Recanati nous permet de classer l'énonciation stéréotypique dans la catégorie des *laisser entendre* (catégorie qu'il distingue de celle du donner à entendre et de celle de l'insinuation). « [...] laisser entendre, contrairement à donner à entendre, ne met pas nécessairement en jeu une intention communicative particulière du locuteur. [...] l'implication peut n'être pas exploitée intentionnellement par le locuteur »¹⁹. Par exemple, dans l'expression « Je suis croyant à ma façon », il y a bel et bien sous-entendu : la religion que le représentant officiel de l'Église veut lui apporter n'intéresse pas vraiment son vis-à-vis. Le locuteur laisse donc entendre bien plus que le contenu sémantique du stéréotype. Libre à celui qui le reçoit d'exploiter ce second sens. Mais cette exploitation est difficile, en raison de la déférence que les deux partenaires se doivent.

Le stéréotype est un *pseudo-assertif rapporté au style direct*. Par assertif, il faut entendre une proposition que le locuteur avance et soutient comme vraie, c'est-à-dire se référant à la réalité. « Le but ou le propos des membres de la classe assertive est d'engager la responsabilité du locuteur (à des degrés divers) sur l'existence d'un état de choses, sur la vérité de la proposition exprimée. Tous les membres de la classe assertive peuvent être jugés selon la dimension évaluative qui comprend le *vrai* et le *faux* »²⁰. Or, l'émetteur d'un stéréotype ne se sent pas l'obligation de vérifier la nature ou la provenance de ce que l'on pourrait appeler une citation de seconde main. En ce sens, l'énonciation stéréotypique est un pseudo-assertif, rapporté en style direct. Cet aspect apparaît clairement lorsqu'on examine la direction d'ajustement. Cette dernière indique la manière dont le contenu propositionnel est censé se rapporter au monde. Le but illocutoire apparent des stéréotypes est de rendre le monde conforme aux mots. Le stéréotype prétend bien être conforme à la réalité, il ambitionne de décrire l'état des choses, il insiste sur la véracité de son dire en recourant à la « force des choses ». Mais en vertu de ses propriétés intrinsèques, nous pouvons déduire que le stéréotype absolutise sa vision de la réalité. L'assertion stéréotypique masque en fait une prétention assertive. En réalité, elle est seulement un pseudo-assertif, en ce sens que c'est bien la représentation du monde qui est normative et non la réalité qui souvent peut se charger de démentir cette même représentation. Ainsi, sous couvert d'assertif, le stéréotype ruse avec la direction

¹⁸ J. R. SEARLE, *Sens et expression, études de théorie des actes de langage*, [abrégré : *Sens et expression*], trad. J. PROUST, Paris, Minuit, 1982, p. 73.

¹⁹ F. RECANATI, *Les énoncés*, *op. cit.*, p. 147.

²⁰ J. R. SEARLE, *Sens et expression*, *op. cit.*, p. 52.

d'ajustement. Plus précisément, il l'inverse : la direction d'ajustement du stéréotype va bel et bien des mots au monde. La « réalité » doit se plier à la représentation stéréotypique.

Deuxième type de propriété : la structure

Empruntons à G. Mounin cette définition : « Une structure linguistique est une abstraction qui ne retient des faits linguistiques que le réseau de relations d'opposition distinctive entre les éléments qui permettent à la langue de remplir sa fonction essentielle, qui est une fonction de la communication. [...] A l'intérieur de la structure, les relations doivent être telles que chaque élément retenu ne peut être ce qu'il est que dans et par sa relation avec les autres éléments »²¹.

La structure syntaxique de l'énonciation stéréotypique se présente schématiquement comme suit :

Marqueur ²²	+	Énoncé stéréotypé
Comme je dis toujours		Faut pas se plaindre !
Comme on dit		Il y a des plus malheureux
Eh bien		que nous.
Ma foi		Nous, on veut du concret !
D'ailleurs		

Analysons plus avant ce schéma, et plus particulièrement ce qui concerne le marqueur. Du point de vue syntaxique, on peut ainsi dégager d'un stéréotype deux propositions enchâssées l'une dans l'autre. Si l'on transcrit le stéréotype, il débutera graphiquement par un « deux points, ouvrez les guillemets » [:«]. Cette manière de parler présente le redoutable avantage, pour le locuteur, de mettre l'état psychologique exprimé entre parenthèses. Elle oblige ainsi l'auditeur à user de stratégies d'inférence. Il en est ainsi quand on nous dit : « Faut pas se plaindre ». L'auditeur est dans l'embarras pour trouver une réplique correcte. De plus, cette affirmation lui laisse en quelque sorte l'initiative de la suite de l'entretien. Pour reprendre la métaphore tirée des jeux de cartes, c'est comme si celui qui prononçait un stéréotype disait : « C'est à toi de jouer maintenant, je passe mon tour ». Au niveau du jeu de langage que constitue tout dialogue, le stéréotype est une manière d'inviter l'autre à prendre son tour

²¹ G. MOUNIN, *Dictionnaire de la linguistique*, Paris, Presses universitaires de France, 1974, p. 307.

²² Le marqueur peut se situer en introduction (comme représenté ici) ou en conclusion.

dans la conversation. Cette prise de parole est souvent délicate et le décodage du stéréotype est loin d'être évident pour l'allocutaire : il en est souvent embarrassé. L'énonciation stéréotypique recèle toujours une part d'implicite, parce qu'il fait partie des présupposés d'une part et des sous-entendus d'autre part.

Du point de vue syntaxique, le locuteur indique souvent son degré d'adhésion à l'énoncé stéréotypique par un « marqueur ». Ce dernier souligne que le stéréotype n'apparaît pas par hasard dans une conversation donnée. Il aide l'allocutaire à interpréter l'idée reçue. Malgré le marqueur, cette interprétation s'avère souvent délicate ; elle oblige le récepteur à mobiliser toute sa compétence rhétorico-pragmatique pour décoder l'énonciation. L'hésitation quant au degré d'adhésion est parfois soulignée, comme dans : « *Il paraît qu'il ne fait pas beau devenir vieux* » ou « *On a l'âge de ses artères, comme on dit* ». À l'inverse, une approbation peut être fortement soulignée. L'énonciation stéréotypique est alors introduite par une formule du type « *Comme je dis toujours...* » ou elle est prononcée à la première personne : « *Non franchement, je ne suis pas pratiquant* », « *Nous, on est pas des croyants* », « *Nous, franchement, on est pas pratiquants, mais dans ces moments on est heureux que vous soyez là* ». Ces deux types de consentement (l'un dubitatif, l'autre au contraire adhérent fortement à l'énonciation) montrent bien que le degré d'adhésion est flottant. Par le fait même que le locuteur utilise un stéréotype, la question du décodage par le destinataire reste donc ouverte.

Troisième type de propriété : le contenu

Le stéréotype contient souvent un *implicite*. Dans le contexte d'une première visite entre un paroissien distancé et son pasteur, il est souvent impossible de parler directement. Le fait que le locuteur recoure aux idées toutes faites ne doit pas nous étonner. Les stéréotypes renvoient toujours à une *inférence*. « *Nous appellerons « inférence » toute proposition implicite que l'on peut extraire d'un énoncé, et déduire de son contenu littéral en combinant des informations de statut variable (internes ou externes)* »²³. « [...] les contenus implicites (présupposés et sous-entendus) ont en commun la propriété de *ne pas constituer en principe [...] le véritable objet du dire*, tandis que les contenus explicites correspondent, en principe toujours, à l'objet essentiel du message à transmettre, ou encore sont dotés [...] de la « plus grande pertinence communicative » »²⁴. L'énonciation stéréotypique permet le déploiement du jeu souvent subtil de l'implicite, et ce d'autant plus qu'elle condense à elle seule les deux catégories

²³ C. KERBRAT-ORECCHIONI, *L'implicite*, op. cit., p. 24.

²⁴ *Ibid.*, p. 21-22.

principales qui ressortissent à l'implicite, à savoir le présupposé et le sous-entendu.

Examinons d'abord le présupposé. En tant que « supposé savoir », partagé par le plus grand nombre, l'énonciation stéréotypique forme : « [...] une sorte de soubassement sur lequel viennent s'échaffauder les posés [...] et à un niveau interactionnel plus large, [elle] constitue une sorte de « ciment social », une zone de « consensus » entre les interactants »²⁵. En ce sens, le stéréotype ne constitue pas pour notre interlocuteur un objet de la discussion, mais il se présente pour lui comme une entrée en matière qui permet la discussion. Et c'est précisément autour des divergences d'appréciation sur la nature de cette énonciation que se nouent les malentendus. En tant que pasteur, saisi par la saine volonté de détruire les préjugés, nous envisageons le stéréotype sous son angle sémantique et cherchons à le disqualifier en tant qu'idée reçue. Or, le locuteur utilise le stéréotype pour permettre le déroulement de la conversation. Il énonce sa vérité certes, mais ce qui lui importe (sans qu'il en ait évidemment conscience) c'est que l'échange verbal puisse avoir lieu.

Examinons la deuxième catégorie d'implicites, à savoir les sous-entendus. Ils « [...] englobe[nt] toutes les informations qui sont susceptibles d'être véhiculées par un énoncé donné, mais dont l'actualisation reste tributaire de certaines particularités du contenu énonciatif [...] ; valeurs instables, fluctuantes, neutralisables, dont le décryptage implique un « calcul interprétatif » toujours plus ou moins sujet à caution, et qui ne s'actualisent vraiment que dans des circonstances déterminées, qu'il n'est d'ailleurs pas toujours aisé de déterminer »²⁶. Mesurons la portée de cette analyse sur un exemple. En guise d'entrée en matière, un paroissien dit à son pasteur « Eh bien [ou « hélas », notre marqueur est ici hypothétique], vous ne me voyez pas souvent à l'Eglise, M. Le Pasteur ! » Il apparaît clairement que ce type d'énoncé ne se veut pas informatif ; il est de l'ordre de l'implicite en ce sens qu'il veut dire beaucoup plus qu'il ne dit. Ce surplus de sens n'est déterminable qu'en fonction de la valeur et de l'intonation conférées au marqueur. Il apparaît de façon nette, si l'on imagine une poursuite du dialogue qui prendrait la tournure suivante : « Je m'en doutais

²⁵ *Ibid.*, p. 30. Ce type de présupposé sémantique ne doit pas être confondu avec les présupposés pragmatiques que cet auteur définit comme suit : « [...] toutes les informations que véhicule un énoncé, et qui concernent les « conditions de félicité » (plus spécifiquement ses conditions « préliminaires ») qui doivent être réalisées pour que l'acte de langage que prétend accomplir l'énoncé puisse aboutir perlocutoirement » [*ibid.*, p. 36].

²⁶ *Ibid.*, p. 39. Les sous-entendus se subdivisent encore en deux autres catégories, à savoir l'insinuation (qui a un caractère malveillant) et l'allusion (qui fait implicitement référence à des faits connus de certains des protagonistes en présence). [Voir *ibid.*, p. 43-47].

un peu, vous savez ! » ou « Vous ne m'apprenez strictement rien Monsieur, je ne vous ai effectivement jamais vu à l'Eglise » ou encore « Sans blague ! » Il est clair que ce type de répliques, fictives, nous apparaît comme inconvenant. L'allocutaire se rabattant sur le sens sémantique de l'énoncé feint d'ignorer précisément l'implicite de celui-ci : sa réponse littérale apparaîtra comme une gaffe, une offense, voire comme une insulte. Nous pouvons donc a contrario tenter une reconstruction, aléatoire certes, mais vraisemblable, du sens de l'implicite, étant donné ce que nous savons par ailleurs de la situation des interlocuteurs en présence. Le présupposé peut s'énoncer comme suit : « Je ne vais pas à l'Eglise et vous le savez ; *mais* sachant cela, ce n'est pas pour autant que nous ne sommes pas de bons croyants, ce n'est pas pour cela que l'on se priverait de vous demander un baptême ». Le marqueur qui introduit l'énonciation, à savoir « eh bien » ou « hélas », connote l'énonciation. Il permet (comme nous le verrons) au propos stéréotypique de revêtir plusieurs valeurs qui varient selon la position qu'occupent les locuteurs en présence, selon l'attitude du pasteur, etc. Si l'on se rabat sur le sens littéral de l'énonciation stéréotypique, on se prive de la relation que l'on souhaitait précisément instaurer.

A partir d'une analyse de la situation du discours, O. Ducrot développe l'hypothèse de la *polyphonie*²⁷. Pour comprendre plus aisément de quoi il s'agit, donnons l'illustration suivante : une jeune fille s'apprête à partir à la cueillette des champignons ; sur le pas de porte, sa mère l'interpelle : « Va à tel endroit, ton grand-père dit que c'est le meilleur coin à bolets ». Cet énoncé illustre bien qu'il peut y avoir une différence entre celui qui prononce l'énoncé (en l'occurrence la mère) et celui qui en prend la responsabilité (en l'occurrence le grand-père). De même, le locuteur et l'énonciateur de stéréotypes ne sont jamais parfaitement identiques. Pour employer une autre image, on pourrait dire que le locuteur refuse d'apposer sa signature au bas de l'énonciation stéréotypique. Il cite, en effet, un discours dont il ne s'attribue que très partiellement la responsabilité. Il exprime certes quelque chose de lui-même, mais il le fait à tra-

²⁷ O. OUCROT et Alii, *Les mots du discours*, Paris, Minuit, coll. Le sens commun, 1980, p. 44. Voici la définition technique que propose O. Ducrot : il parle « [...] d'interprétation polyphonique si l'acte illocutionnaire d'assertion au moyen duquel on caractérise l'énonciation est attribué à un personnage différent du locuteur L – le destinataire de cet acte pouvant alors être différent de l'allocutaire, et identifié par exemple au locuteur L. Il ne s'agira donc plus de dire, à propos de L', qu'il a prévu l'amélioration du temps, mais de présenter l'énonciation comme une assertion de L', énonciateur, de mettre en scène, pour ainsi dire, une pièce de théâtre où L' [...] joue le rôle d'énonciateur, L s'effaçant derrière L' au sens où Molière s'efface derrière Alceste et le laisse parler » (*ibid.*, p. 44-45). Il nous faut donc, avec ce linguiste, « [...] distinguer l'auteur des paroles (locuteur) et les agents des actes illocutionnaires (énonciateurs), et en même temps, d'une façon corrélatrice, l'être à qui les paroles sont dites (allocutaire) et ceux qui sont les patients des actes (destinataires) » (*ibid.*, p. 43-44).

vers un propos général. Et l'une des particularités de ce propos est de renvoyer à un énonciateur dont l'autorité est incontestée : l'opinion publique. Le recours à l'avis du plus grand nombre permet souvent aussi de porter des jugements et d'exprimer des sentiments négatifs ou ambivalents (notamment face à l'institution ecclésiale). Grâce à l'énonciation stéréotypique, on peut donc exprimer un certain nombre d'appréciations et, surtout, légitimer et justifier des comportements sous le couvert d'un masque. Le masquage derrière le sujet collectif constitue ainsi une sorte de protection. Il permet, par une sorte de dédoublement de la personne, d'énoncer sa subjectivité sans prendre le risque de trop s'impliquer²⁸. Exprimé dans la langue populaire, on peut dire que le stéréotype permet de ne pas trop se mouiller. Par exemple, celui qui affirme « De toute façon, l'Eglise c'est pour les femmes » utilise une vérité admise par beaucoup pour nous dire que lui-même n'est pas intéressé à participer à la vie de cette institution. On comprend dès lors mieux le mécanisme de certaines énonciations stéréotypiques. Elles servent en quelque sorte de bouclier, sous lequel on peut avancer et dire (par les mécanismes du laisser-entendre et du sous-entendre) un certain nombre de choses désagréables. On peut alors affirmer que toute vérité n'est pas bonne à dire, surtout pas au représentant officiel de l'Eglise, mais que grâce à la possibilité de la polyphonie, on peut les exprimer sans les prononcer.

Après cette première approche, nous sommes à pied d'œuvre pour examiner plus avant le rôle essentiel que jouent les stéréotypes dans les dialogues quotidiens. Autrement dit, nous pouvons nous attacher à la description de leurs fonctions pragmatiques, c'est-à-dire aux rôles que les stéréotypes jouent dans une conversation. Puis nous développerons le sens de ces idées reçues, c'est-à-dire que nous analyserons leurs valeurs sémantiques.

2. Rudiments pragmatiques²⁹

(Rôles des stéréotypes dans le dialogue pastoral)

2.1. Importance du jeu des faces

Nos observations nous ont amené aux constats suivants, qui éclairent l'énonciation stéréotypique et, par elle, la nature de nos relations avec les distancés.

²⁸ Voir C. KERBRAT-ORECCHIONI, *L'énonciation*, op. cit., p. 168-169.

²⁹ Nous parlons à dessein de rudiments pragmatiques, car une analyse conversationnelle exhaustive requiert un matériau plus sophistiqué et d'autres outils que ceux dont nous disposons.

La conversation est, tout à la fois, une activité linguistique et sociale. Le locuteur se double toujours d'un acteur social. C'est dire qu'en plus des contraintes communicationnelles qui régissent toute conversation, il s'agit d'examiner ce qui se passe au niveau des interactions sociales. Les premières règles qui régissent ces interactions sont les lois élémentaires de la politesse. De fait, elles vont tellement de soi qu'elles sont rarement prises en compte. La politesse, comme l'étymologie l'indique si bien, vise à « polir »³⁰ les relations entre les individus. Elles deviennent ainsi moins aléatoires et moins dangereuses. La politesse se présente comme une série de normes variables selon les traditions, les cultures et l'époque donnée. La ritualisation des comportements humains se repère déjà dans l'éthologie animale. Les contraintes rituelles qui sont à la base de la politesse apparaissent comme des médiateurs qui permettent d'éviter « la confrontation ». A l'inverse du coup de poing, la poignée de main annonce un message de non-agression. De même, certains stéréotypes sont des paroles ritualisées. C'est le cas des énonciations stéréotypiques que nous avons classées sous la rubrique « mot-omnibus ». Ces expressions, du type « tant qu'on a la santé » ou « c'est la vie », entrent dans cette organisation stéréotypée qui constitue l'ensemble des règles de la politesse. Il y a plus : les stéréotypes étant des actes de langage indirect, ils recèlent un surplus de sens. Ils nous aident à signifier au locuteur autre chose ou quelque chose en plus de ce qui est dit. Ils autorisent le refus d'une requête. « [...] il existe toute une série de codes sémantiques qui contribuent à modifier – parfois de façon radicale – le sens du discours : ainsi les cultures indonésienne, malgache et vietnamienne hésitent devant la négation : le « non » est rarement exprimé autrement que par le silence ou la périphrase »³¹. Sous nos latitudes, on constatera la même gêne à dire « non ». Le plus souvent nous temporisons également : l'expression « on verra » en témoigne.

Mais quel risque le locuteur du stéréotype veut-il donc conjurer ? La réponse nous est fournie par un terme-clef de la terminologie de l'ethno-sociologue E. Goffman. Il s'agit de *préservar sa face* et celle d'autrui, c'est-à-dire « [...] la valeur sociale positive qu'une personne revendique effectivement à travers la ligne d'action que les autres supposent qu'elle a adoptée au cours d'un contact particulier. La face est une image du moi délinéée selon certains attributs sociaux approuvés, et néanmoins partageable, puisque, par exemple, on peut donner une bonne image de sa profession ou de sa confession en donnant une bonne image

³⁰ J. POIRIER, « L'homme et la politesse », in *Histoire des mœurs III, Thèmes et systèmes culturels*, [abrégé par la suite : « L'homme et la politesse »], volume publié sous la direction de J. POIRIER, Paris, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, 1991, p. 702-766, en particulier p. 707.

³¹ J. POIRIER, « L'homme et la politesse », *art. cit.*, p. 731.

de soi »³². Ainsi pour E. Goffman, « étudier les moyens de sauver la face, c'est étudier les règles de circulation des interactions sociales ; cela permet de connaître le code que l'individu respecte à chaque fois qu'il croise les chemins ou les projets des autres, mais cela ne nous apprend pas où il va, ni pourquoi il désire y aller »³³. Ce phénomène est bien illustré par la formule souvent entendue à l'issue des services funèbres : « Dommage que nous nous soyons connus dans ces circonstances ». Chacun essaie de faire bonne figure. De façon schématique mais éclairante, on peut comprendre le jeu des faces à partir de deux grands commandements qui constituent les règles interactionnelles de base. Ces deux prescriptions s'énoncent comme suit : « Ménagez-vous les uns les autres » et « Ne faites pas aux autres ce que vous n'aimeriez pas que l'on vous fasse ». Dans l'interaction sociale, il convient donc de faire bonne figure et de ne pas faire perdre la face à l'autre. En d'autres termes encore, il s'agit de protéger son « territoire » dont on peut donner la définition suivante : c'est une « [...] « bulle » à l'intérieur de laquelle on évolue et dont le diamètre varie selon certains paramètres »³⁴. Ces paramètres sont minutieusement décrits par E. Goffman. Il s'agit de l'espace personnel, de la place, de l'espace utile, etc.³⁵. Relevons pour notre propos que le territoire du moi recouvre aussi des espaces intellectuels, voire spirituels. L'individu a le droit de préserver des réserves d'information : il s'agit de « [...] l'ensemble de faits qui le concernent dont l'individu entend contrôler l'accès lorsqu'il se trouve en présence d'autrui »³⁶. Ce droit de protection contre l'intrusion d'autrui s'étend également aux domaines réservés à la conversation. Le stéréotype est une manière subtile de défendre son territoire et plus singulièrement ses réserves d'information. Lorsque surgit un malaise dans la conversation, l'importance de ces réserves se renforce. Les stéréotypes, en tant que langage indirect, participent à ce jeu de la figuration³⁷ qui permet tout à la fois le ménagement des faces et la protection du territoire.

³² E. GOFFMAN, *Les rites d'interaction*, [abrégé par la suite : *Rites*], trad. A. KIHM, Paris, Minuit, coll. Le sens commun, 1974, p. 9.

³³ *Ibid.*, p. 15.

³⁴ C. KERBRAT-ORECCHIONI, « Théorie des faces et analyse conversationnelle », in *Le parler frais d'Erving Goffman*, [abrégé par la suite : « Théorie des faces »], Paris, Minuit, coll. Arguments, 1969, p. 156.

³⁵ E. GOFFMAN, *La mise en scène de la vie quotidienne*, 2, *Les relations en public*, [abrégé par la suite : *La mise en scène* 2], trad. A. KIHM, Paris, Minuit, coll. Le sens commun, 1973, p. 43-72.

³⁶ *Ibid.*, p. 52.

³⁷ Par cette dernière, il faut entendre « [...] tout ce qu'entreprend une personne pour que ses actions ne fassent perdre la face à personne (y compris elle-même). La figuration sert à parer aux « incidents », c'est-à-dire aux événements dont les implications symboliques sont effectivement un danger pour la face », E. GOFFMAN, *Rites*, *op. cit.*, p. 15.

Après avoir vu ce qu'il fallait protéger, il s'agit de préciser d'où surgit la menace : contre qui et contre quoi l'individu doit-il se défendre ? Cette question s'éclaire si l'on songe aux vertus particulières des actes de langage. Ceux-ci portent bien leur nom, puisqu'ils ont le pouvoir d'agir sur le comportement d'autrui. Les actes de langage direct sont dès lors menaçants pour la face de celui qui les profère et pour la face de ceux qui les reçoivent. L'exemple de l'ordre donné et reçu nous aide à saisir clairement ce danger. Celui qui reçoit une injonction a toujours la possibilité de désobéir : il fait ainsi perdre la face à celui qui lui a ordonné quelque chose. Mais le commandement peut humilier celui qui le reçoit, en lui faisant perdre la face. Dans le cas où le statut des acteurs sociaux n'est pas déterminé avec précision, le risque de perturber le jeu du ménagement des faces s'accroît. La menace concerne tous les actes de langage. Et selon C. Kerbrat-Orecchioni, il est possible de répartir les actes de langage « [...] en diverses catégories selon qu'ils sont intrinsèquement menaçants pour telle ou telle de ces quatre faces »³⁸. Celles-ci représentent soit la face négative ou positive du locuteur, soit la face négative ou positive du destinataire. Ces quatre catégories peuvent évidemment se combiner. Les actes de langage peuvent endommager à la fois plusieurs des quatre faces en présence.

Pour réaliser le type de menace qui crée l'émergence d'une énonciation stéréotypique, réfléchissons de façon paradigmatique à la question que les pasteurs réitèrent à l'occasion des préparations de baptême ou de mariage. Cette interrogation concerne les motivations des paroissiens demandeurs : « Pourquoi voulez-vous vous marier à l'Eglise ? » ou « Pourquoi souhaitez-vous faire baptiser votre enfant ? » Nous aimerions montrer que ce type de questions, banales en apparence, engendre naturellement une énonciation stéréotypique. La question pastorale constitue une incursion dans le territoire de l'autre. Elle met en jeu les réserves d'information de ses interlocuteurs. La menace est grande, parce que la question est souvent posée de façon directe. Malgré sa bonne volonté, le locuteur ne dispose souvent pas de réponse claire à l'interrogation pastorale. Comment va-t-il alors réagir ? Il doit préserver sa face et en même temps celle du pasteur (il en va de la célébration de l'acte ecclésiastique). Le pasteur et le paroissien coopèrent ainsi à sauver leur face respective « [...] estimant [dans ce sauvetage] qu'il y a beaucoup à gagner à ne rien risquer »³⁹. Mais il y a plus : le récepteur de la question se trouve prisonnier d'une contrainte. Il est placé en fait devant la nécessité de trancher un dilemme ; ce dernier est constitué par le tact qui impose le jeu des faces d'une part, et la loi de la sincérité que requiert

³⁸ C. KERBRAT-ORECCHIONI, « Théorie des faces », *art. cit.*, p. 156-160, en particulier p. 158. Pour comprendre ce qui suit, il faut garder à l'esprit que la face négative correspond ici à la notion de territoire. La face au sens d'E. Goffman est rebaptisée quant à elle « face positive ».

³⁹ E. GOFFMAN, *Rites*, *op. cit.*, p. 40.

l'analyse conversationnelle d'autre part. Le stéréotype offre un bon compromis à la résolution de ce dilemme. Il permet de répondre sans répondre à la question du pasteur. Il est une manière élégante de résoudre la contrainte. Gardons-nous ici de moraliser et de crier à la prétendue hypocrisie des distancés. « Trop poli pour être honnête », dit la sagesse populaire. Il y a sûrement de cela dans le stéréotype, mais à condition qu'on n'oublie pas que le jeu des faces lui-même inspire obligatoirement ces pieux mensonges. Dans le cadre de l'entretien pastoral, trois difficultés contribuent certainement à renforcer le sentiment de malaise et donc indirectement à nourrir le parler stéréotypique.

– La première difficulté réside dans la situation des deux locuteurs en présence. Comme des acteurs de théâtre, chacun d'eux est projeté sur la scène de la vie sociale. Mais à la grande différence de l'acteur, personne n'a vraiment eu le temps d'apprendre son rôle. Certes, par le biais de l'éducation, nous savons en gros comment nous comporter dans la vie. Mais toute rencontre recèle toujours une part d'incertitude et d'inattendu. Et nous voici donc invités à improviser. Pour les distancés qui n'ont qu'un contact occasionnel avec leur pasteur, l'insécurité est donc plus grande que dans un cadre habituel.

– La deuxième difficulté trouve son origine dans le fait que l'image pastorale subit une profonde mutation⁴⁰. Celle-ci a des incidences sur la manière de se comporter à l'égard du pasteur. Bisons-nous à mettre en évidence quelques indices significatifs. L'étiquette « Monsieur le pasteur » qui allait de soi paraît aujourd'hui désuète. Plus précisément cette appellation honorifique prend de nos jours une autre signification. Celui qui l'emploie y met une nuance de défi : « En tant que pasteur, vous devriez pouvoir répondre à ma question » ! Plus fréquemment encore, l'usage de l'étiquette devient obséquieux. Le paroissien (qui se considère comme socialement inférieur au pasteur) utilise le protocole par rapport au ministre. Il pose une barrière entre lui-même et le visiteur mandaté par l'Église⁴¹. Il peut ainsi garder ses distances. L'autre extrême supprime de nombreuses barrières. Par exemple, les catéchumènes ne savent comment être avec leur pasteur. Les marques traditionnelles de la politesse (elles aussi en pleine mutation) sont souvent remplacées par celles d'une camaraderie. Ce type de rapports pose la question de la sincérité, en particulier lors du passage du vouvoiement au tutoiement. Il faut se réjouir certainement de la disparition de

⁴⁰ Des travaux récents ont souligné cette mutation et ses conséquences sur l'identité pastorale, nous n'y reviendrons donc pas. Voir P.-L. DUBIED, *Le pasteur un interprète*, Genève, Labor et Fides, 1990, p. 65-67, et passim.

⁴¹ « Si la politesse fonctionne de dominé à dominant [...] on n'a pas assez remarqué qu'elle fonctionne dans l'autre sens (de dominant à dominé) avec la même signification : ainsi le dominant peut utiliser les procédures et les protocoles avec l'objectif de maintenir une distance infranchissable entre lui-même et le partenaire ». J. POIRIER, « L'homme et la politesse », *art. cit.*, p. 715.

la servilité. Cependant, la double mutation de l'image pastorale et des règles de la politesse provoquent une certaine gêne dans le premier contact. Le distancé s'interroge forcément pour savoir avec qui il va pouvoir vivre la cérémonie : le pasteur maintiendra-t-il la hiérarchie et les distances ou au contraire offrira-t-il une certaine familiarité ? Il souhaite la cohabitation de deux modèles : les pasteurs devraient être des gens proches et en même temps ils devraient faire autorité, en tant que représentants d'une force dont on ne sait jamais très bien ce qu'elle peut nous réserver. La difficulté pour le pasteur est alors de naviguer entre ces deux identités contradictoires. Cette situation crée chez les distancés un certain flou propice précisément à l'échange de vérités stéréotypiques.

– La troisième difficulté est due au flou concernant la nature et les buts de l'entretien. Dans la mentalité populaire persiste le sentiment d'un droit à l'acte ecclésiastique : « Le pasteur n'est-il pas payé pour cela ? », « Mais pourquoi demande-t-il à nous voir ? ». Cette ambivalence, entre le sentiment du droit et le sentiment de la visite perçue comme un « examen », est forte dans les entretiens. « Si tu réponds ce que le pasteur veut bien, alors tu as l'impression que le baptême c'est bon. Moi, je ne me réjouissais pas de cet entretien, car la dernière fois que j'ai vu le pasteur, il nous imposait des trucs [en l'occurrence de participer au baptême par une lecture au culte] ». La visite pastorale à l'occasion d'un acte ecclésiastique reste marquée par cette ambivalence⁴².

2.2. Les principales fonctions pragmatiques

L'analyse des stéréotypes dans le cadre de la conversation souligne l'importance de leurs fonctions pragmatiques. Ces dernières nous apportent des indications essentielles sur la nature des relations entre les distancés et les visiteurs mandatés par l'Église. Résumons alors les principales fonctions pragmatiques des stéréotypes.

La fonction phatique est implicitement présente dans toutes les fonctions suivantes. Le stéréotype ne fonctionne pas seulement comme un moyen de transmettre une idée, mais il est au service de la poursuite possible de l'entretien. L'énonciation stéréotypique devient un des lieux privilégiés où se marque l'interaction des individus. Elle apparaît comme une séquence de la conversation où se vérifie le principe de coopération. Le stéréotype se donne ainsi comme un moyen de manifester la communion créée par l'échange verbal. Par lui, le locuteur demande indirectement si ce qu'il dit n'ennuie ni ne choque. Certains stéréotypes jouent donc le rôle de renforçateurs de communion. « Faut être re-

⁴² Un pasteur faisait le parallèle avec le chômage : on y a droit, mais il faut quand même demander.

connaissant de ce qu'on a » cherche à relativiser les problèmes évoqués et à renforcer la cohérence des interlocuteurs.

La fonction de maîtrise contenue dans le stéréotype vise au contrôle de la conversation. Ainsi un locuteur, qui affirme « C'est la vie » à l'issue d'un enterrement, exprime une facette de sa subjectivité. Il dévoile un sentiment d'impuissance, voire de résignation. Il faut inférer une affirmation du genre : « Que voulez-vous y faire ? Ce n'est pas nous qui commandons ». Mais cette expression conventionnelle permet de surmonter le silence et de nouer un dialogue à la sortie du cimetière.

La fonction légitimatrice de l'attitude présente aussi un aspect important. Certaines attitudes sont légitimées et justifiées par des stéréotypes. Nous entendons par attitude : « [...] "un état d'esprit de l'individu à l'égard d'une valeur" ou "la manière dont une personne se situe par rapport à des objets de valeur", [...] "Une attitude est une disposition mentale et neurologique, tirant son organisation de l'expérience et exerçant une influence directrice ou dynamique sur les réactions de l'individu envers tous les objets et toutes les situations qui s'y rapportent". [...] "Il serait bon de réserver le mot *attitude* pour indiquer ce que nous sommes disposés à faire, et *opinion* pour indiquer ce que nous croyons vrai, ou considérons comme vrai". [...] "Une attitude est toujours une attitude pour ou une attitude contre", ce qui revient à postuler "que les attitudes sont chargées d'affectivité, ou encore qu'elles sont les corrélatifs subjectifs des valeurs" »⁴³. Les stéréotypes sont souvent des explications ou des justifications de la part de ceux qui ne peuvent ni exprimer leurs sentiments ni justifier leurs comportements. La locution « On a tous le même bon Dieu, même si on a chacun sa religion » constitue une passerelle, reliant le pasteur (qui croit en Dieu) et le non-pratiquant. En même temps, cette idée reçue oblige à inférer qu'« on n'est pas du même bord » et elle permet un accord préventif qui met à l'abri des questions embarrassantes. Elle indique la position relationnelle à ce moment de la conversation. Le distancé préserve ainsi son quant à soi, sans prendre le risque de déplaire au pasteur.

La fonction de positionnement est liée à la représentation de soi qu'E. Goffman définit ainsi : « [...] on entend la totalité de l'activité d'une personne donnée, dans une occasion donnée, pour influencer d'une certaine façon un des autres participants »⁴⁴. Notons que cette présentation de soi ne dure pas seulement le temps de l'échange des salutations et des politesses d'usage, mais qu'elle se déroule pendant tout le temps de l'interaction. La présentation de soi met en

⁴³ P.-A. TAGUIEFF, *La force du préjugé*, op. cit., p. 241 et 242.

⁴⁴ E. GOFFMAN, *La mise en scène de la vie quotidienne, 1, La présentation de soi*, [abrégé par la suite : *La mise en scène 1*], trad. A. ACCARDO, Paris, Minuit, coll. Le sens commun, 1973, p. 23.

jeu toute une série d'informations recherchées pour des raisons très pratiques. Il s'agit de voir comment on devra se comporter durant l'entretien. Dans le cadre énonciatif qui est le nôtre, les stéréotypes jouent le rôle essentiel de « ballon sonde ». Ils permettent de tester son interlocuteur et de confirmer ou d'infirmer l'image que l'on se fait de lui. Il en va ainsi de l'expression : « Les différentes religions ça ne devrait pas exister. Ou bien ? »

La fonction de conformation apparaît surtout quand l'interlocuteur est intimidé, soit parce que les partenaires se connaissent encore trop peu, soit parce que le sujet abordé crée un malaise. L'énonciation stéréotypique témoigne alors d'un modelage du dire à ce que l'autre aime entendre (ou à ce que le locuteur imagine que l'autre aime entendre). La petite phrase « Il y a bien quelque chose au-dessus de nous » nous semble remplir partiellement cette fonction de conformation. Un autre exemple plus net est tiré d'une leçon de religion en troisième année d'école primaire. Le maître pose la question : « Qui est Jésus pour toi ? » et l'enfant répond : « C'est celui qui est mort pour nous sur la croix et qui a donné son sang pour nous ». Le stéréotype, parce qu'il est adaptation du dire dans un langage commun, ici le patois de Canaan, permet de conformer son dire à ce que l'on suppose être la réponse juste et attendue. Grâce aux outils fournis par E. Goffman, on peut dire que ce type d'échange fait partie d'un rituel confirmatif. « Le rituel est un acte formel et conventionnalisé par lequel un individu manifeste son respect et sa considération envers un objet de valeur absolue, à cet objet ou à son représentant »⁴⁵.

La fonction de neutralisation des stéréotypes intervient à un moment où le maniement du tour de parole est délicat, c'est-à-dire lorsqu'il risque d'y avoir un blanc. Les stéréotypes, avons-nous dit, font partie de ce stock d'idées reçues relativement inoffensives qu'il est possible d'utiliser quand le maniement de la parole devient difficile. Ils sont commodes car ils recourent, comme on l'a déjà vu, à une vérité générale, admise et donc légitimée par le plus grand nombre. Parce qu'elle fait passer du particulier au général, l'énonciation stéréotypique permet d'évacuer la gêne, voire l'angoisse suscitée par des aspects méconnus de la réalité. En s'appuyant sur le savoir commun condensé dans les stéréotypes, l'interlocuteur retrouve des piliers connus. Le recours à ces petites phrases permet de passer comme chat sur braises sur les thèmes scabreux de l'entretien pastoral. Le locuteur peut ainsi échapper à la quête incertaine de la vérité : « Faut pas trop se poser de questions ».

La fonction de protection apparaît épisodiquement. En analysant les règles de la politesse, nous avons relevé l'importance du territoire du moi. Pour empiéter malgré tout sur le territoire de l'autre, « [...] il existe une quantité de

⁴⁵ E. GOFFMAN, *La mise en scène 2*, op. cit., p. 73.

trucs, telles que les questions : « Puis-je vous poser une question personnelle ? » ou « Pourriez-vous me prêter quelque chose ? », au moyen desquels les importuns cherchent à obtenir la permission d'accomplir une violation sans la spécifier à l'avance »⁴⁶.

Le recours fréquent aux idées reçues tient à leur capacité pseudo-justificative. Les stéréotypes impliquent la *fonction de l'explication - justification*. Ces phrases mettent en rapport un fait (qui doit être justifié) et une norme impliquée dans la situation même de l'échange. Elles réduisent la distance entre une situation donnée et une norme réelle ou supposée. Très souvent, la justification s'établit par rapport à un comportement présumé. Il faut donc postuler que le locuteur fait allusion à des éléments sémantiques non attestés dans l'échange. « Vous ne me voyez pas souvent au culte, Monsieur le Pasteur. Mais le dimanche, je dois me reposer » est prononcé alors que l'on n'a pas abordé le thème de la participation dominicale. Même formulé de façon explicative, le stéréotype opère un glissement de la raison qui explique à la « bonne raison » qui justifie. Il se donne alors à lire comme une réponse justificative, qui prend parfois la forme d'une protestation. La catégorie des réfutations présuppositionnelles, où le locuteur prend la peine à l'avance de réfuter une éventuelle objection, est particulièrement nette à cet égard : « Je ne suis pas un bon chrétien, mais... », « Je ne suis pas raciste, mais... », « Je ne suis pas un intellectuel, mais... ». La réfutation présuppositionnelle peut prendre également une forme plus polémique : « Je suis raciste, et alors ? ».

E. Goffman affirme que : « [...] la représentation d'une routine utilise une façade permettant d'exprimer à l'intention du public, un certain nombre de prétentions plutôt abstraites, qui peuvent lui être adressées au cours de la représentation d'autres routines. C'est là une façon de « socialiser » une représentation, de l'aménager, de la modifier pour l'adapter au niveau d'intellection et aux attentes de la société dans laquelle elle se déroule. [...] [sous-entendu : elle est] la tendance des acteurs à donner à leur public une impression idéalisée par tous les moyens »⁴⁷. La *fonction d'idéalisation* apparaît surtout dans le cas des services funèbres. A cette occasion on recourt à quantité de traits de caractère et vertus morales, mis en exergue par la société. Pour idéaliser le défunt, on dira : « C'était un excellent mari » ou « Il a toujours été tellement bon », « C'est toujours les meilleurs qui s'en vont en premier » ou encore « C'était une très grande travailleuse ». S'il a été malade, on soutiendra : « Il ne s'est jamais plaint ». Il faut se garder de voir dans l'emploi de ces lieux communs idéalisants une forme d'hypocrisie, même si chacun sait que l'existence de ces défunts est faite d'ombres et de lumières. Nous retrouvons l'importance du jeu des faces

⁴⁶ *Ibid.*, p. 119.

⁴⁷ E. GOFFMAN, *La mise en scène 1*, op. cit., p. 40.

qui vaut également pour les défunts. Les exemples cités nous instruisent sur ce point : la face du défunt, donc d'un absent, reste toujours sacrée⁴⁸. On ne peut la diffamer sans risque.

Le stéréotype, grâce à sa fonction de *pare-engagements*, permet de décliner une offre sans froisser son vis-à-vis. Lorsque le pasteur demande un service ou veut engager son interlocuteur sur la voie qu'il ne désire pas, celui-ci peut recourir à une série de stéréotypes pour refuser la demande sans offenser la face du ministre. Sa réponse lui permet ainsi de dire sans vraiment dire. Par exemple, après la proposition d'un abonnement à *Pain de ce jour* (commentaires bibliques quotidiens), il répondra par le stéréotype « Je suis déjà submergé d'informations » ou encore « On n'a plus le temps de rien faire, on ne lit plus », réalités au demeurant difficilement contournables. Elles sont à classer dans la catégorie des refus polis. Le *pare-engagements* permet donc de donner l'impression de conserver un engagement approprié, alors qu'en réalité il n'en est rien⁴⁹.

Ces différentes fonctions se combinent entre elles dans la pratique. Par exemple, « Moi, je ne vais pas à l'Eglise, mais je fais mon devoir » renvoie aux fonctions de positionnement, d'explication-justification et de neutralisation.

3. Approche sémantique

(Sens et contenu des stéréotypes)

3.1. Remarques introductives

Le stéréotype constitue un type de langage par lequel les distancés expriment partiellement la compréhension qu'ils ont d'eux-mêmes. Il s'agit maintenant de tirer les conséquences de ce constat. La mentalité ambiante sélectionne, transforme et adapte les éléments divers qui circulent dans l'opinion publique. Quelles sont alors les procédures d'appropriation et d'assimilation qui permettent à nos contemporains de recréer leur propre compréhension d'eux-mêmes ? Cette recomposition n'est pas neutre. Elle est au service d'une certaine manière d'appréhender le réel, de se situer à l'intérieur de la société, et donc (puisque c'est cela qui nous intéresse en priorité) de se positionner par rapport à l'Eglise et à

⁴⁸ Selon C. KERBRAT-ORECCHIONI, « Théorie des faces », *art. cit.*, p. 161. C'est probablement la raison pour laquelle la profanation d'une sépulture nous apparaît comme un grave forfait.

⁴⁹ Voir E. GOFFMAN, « Engagement », in Y. WINKIN et Alii, *La nouvelle communication*, Paris, Seuil, coll. Points 136, 1981, p. 273-278.

son message. Nous déterminerons par quels mécanismes logiques les distancés s'approprient les éléments du réel commun⁵⁰.

Plutôt que d'effectuer l'exégèse détaillée de chacun des lieux communs, nous effectuerons une triple démarche. Premièrement, nous tâcherons de montrer que les discours que nous avons collectés obéissent à une logique naturelle. Cette dernière est susceptible d'être analysée à des fins explicatives par les moyens de la logique formelle. Nous aimerions mettre en lumière cette manière différente de penser. Deuxièmement, nous déterminerons, avec quelque vraisemblance, les lois qui régissent l'élaboration et l'appropriation de ce supposé savoir. Troisièmement, enrichis par ces deux perspectives, nous chercherons à comprendre quels sont les principaux arguments utilisés par les distancés.

Pour éviter de majorer notre hypothèse, une précaution s'impose. Les distancés de l'Eglise ne s'expriment pas uniquement à l'aide du parler stéréotypique. Ce dernier ne rend donc que partiellement compte de ce qu'ils pensent. Notre auditeur a recours à ce savoir chaque fois qu'il se trouve confronté à une question qu'il n'a pas eu le temps d'approfondir. Cette réponse, sous forme d'idées reçues, constitue la parade normale de quelqu'un qui est invité à préciser ce qu'il croit⁵¹. Dans la société qui est la nôtre, l'indifférence à l'égard de l'Eglise et de son message ne requiert plus de justification. C'est dire que le savoir stéréotypique surgit seulement lorsque la personne est en quelque sorte sommée de dire ce qu'elle pense. Cette propriété doit nous inciter à la prudence. Le degré d'adhésion au stéréotype peut être très variable et partiel. Nous pouvons analyser uniquement ce que les gens consentent à nous dire d'eux-mêmes.

⁵⁰ Ce terme désigne « [...] le réel de l'expérience ordinaire inter-humaine de la quotidienneté et de l'immédiateté. Il s'agit de l'agrégat de faits, d'objets, de valeurs partagées et en conflit, de rencontres, d'expériences, d'émotions, d'échanges, etc., agrégat que la pensée spontanée réalise selon sa logique spécifique ». Le réel commun se distingue du réel théologique et du réel philosophique. Voir P.-L. DUBIED, « Imprévisible et réel commun », in *Science et foi font système, Une approche herméneutique, Travaux de l'Institut de recherches herméneutiques et systématiques*, publiés sous la direction de P. BÜHLER et C. KARAKASH, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 121. Voir également C. PERELMAN, « Réel commun et réel philosophique », in *Le Champ de l'argumentation*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, 1970, p. 253-269.

⁵¹ Voir C. PERELMAN et L. OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation*, op. cit. ; C. Perelman note avec raison : « Pour que ces formules, ces mots, soient perçus comme des clichés, il faut une distance, il faut que l'auditeur ne s'identifie plus, à tous points de vue, avec ceux qui les utilisent et les acceptent », *ibid.*, p. 223.

3.2. Les principaux raisonnements des distancés de l'Église

Le stéréotype est constitué d'associations sémantiques codées⁵², c'est dire que par nature il est préconstruit. Cela signifie que son utilisateur se servira de façon non critique des notions qui constituent le stéréotype. Le savoir anecdotique, contenu dans le stéréotype, a pour corollaire le fait que la définition des termes est présupposée. Le locuteur ne se sent pas l'obligation de préciser le sens des mots. Leur signification semble acquise par avance et la mentalité quotidienne raisonne à partir d'eux comme si la définition implicite était universellement valide. Ainsi les mots « Dieu », « chrétiens », « Église » sont supposés interprétés selon sa vision personnelle, et notre auditeur croit pouvoir tabler sur notre assentiment à ce sujet. Or les malentendus résultent souvent de cet accord tacite. C'est le flou dans l'usage des notions qui permet, entre autres, d'utiliser la stratégie de l'amalgame. On dira, par exemple : « Voyez les chrétiens, ils s'entredéchirent au Liban »⁵³. A partir de ce constat, nous avons déterminé divers types de raisonnements.

Le raisonnement par le recours à l'évidence table sur le fait que ce qui est affirmé est valable pour tout le monde. Cela entraîne le caractère pseudo-normatif des valeurs défendues. En outre, elles sont tellement vagues qu'elles permettent de justifier deux positions antagonistes⁵⁴. Par exemple, un appel massif à l'amour du prochain est formulé de façon tellement générale, qu'il devient totalement inoffensif, donc inopérant. Les discours des distancés recourent fréquemment à la notion d'évidence. Celle-ci est conçue comme « [...] force à laquelle tout esprit normal ne peut que céder et comme signe de vérité de ce qui s'impose parce qu'évident »⁵⁵.

Les stéréotypes sont un savoir facile à mémoriser ; ils constituent une connaissance portable, prête à l'emploi. *Leur caractère non analytique* est souvent revendiqué explicitement par leurs utilisateurs : « Faut pas trop se poser de

⁵² K. KERBRAT-ORECCHIONI, *L'énonciation*, op. cit., p. 178. L'auteur ajoute que « [...] le sujet puise ainsi dans un stock de signifiants préfabriqués dont la dimension excède bien souvent celle du lexème ».

⁵³ Il faut reconnaître, pour le déplorer, que de nombreux journalistes utilisent ce type d'amalgame, ce qui est particulièrement fâcheux pour les minorités confessionnelles. En France, par exemple, certains journalistes assimilent constamment l'Église ou les chrétiens à la seule confession catholique.

⁵⁴ Voir G. DISPAUX, *La logique et le quotidien, Une analyse dialogique des mécanismes d'argumentation*, Paris, Minuit, coll. Arguments, 1984, p. 150-161, en particulier la p. 152.

⁵⁵ C. PERELMAN et L. OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation*, op. cit., p. 4.

questions » ; « Faut pas chercher à comprendre »⁵⁶. L'appropriation effectuée par les distancés ne cherche pas à organiser, en un tout cohérent, les connaissances qu'elle assimile. Elle ne s'embarrasse ni de nuances ni de la complexité du réel. La nature pseudo-descriptive de cette pensée ne se soucie guère des restricteurs et des modulateurs.

Les convictions nouvelles viennent simplement s'ajouter aux anciennes, sans se soucier de la contradiction que cette superposition simple pourrait entraîner. Nous parlons alors de *raisonnement par adjonction d'éléments descripteurs*. Cette façon additionnelle de procéder explique, par exemple, pourquoi un matérialisme pur et dur pourra côtoyer une croyance aux vérités irrationnelles. Monsieur tout le monde semble s'accommoder fort bien d'une sorte de double hiérarchie des valeurs : les valeurs de la raison face au monde et celles de l'irrationnel dans la sphère du privé. Il ne se sent donc pas obligé de les articuler ou d'en lever les incompatibilités. Par exemple, on nous dira : « Moi, je dirais, je suis athée, mais je crois quand même en quelque chose [sous-entendu : une force au-dessus de nous] ». Nous sommes renvoyés ici au caractère non falsifiable de la pensée stéréotypique. La superposition pure et simple des éléments descripteurs implique la nature souvent réversible et auto-immunisatrice des propositions, fonctionnant sur le type de : « Deux c'est assez, trois c'est trop ». Si cette affirmation est falsifiée, on dira : « Jamais deux sans trois ». L'inverse est également possible !

L'exemple jouit ici du statut de fait valable, quels que soient les lieux et les circonstances. Il opère, sans autre forme de procès, par la loi de la transitivité ; celle-ci trouve sa meilleure expression dans la maxime « les amis de nos amis sont nos amis »⁵⁷. Ce mécanisme de transitivité entraîne avec lui *la généralisation*. Les exemples acquièrent alors une portée démonstrative. L'affirmation « Je connais un conseiller de paroisse qui a été arrogant avec son employé » justifiera l'assertion « Tous les conseillers de paroisse sont arrogants ».

La manière non critique de reprendre les notions conduit également à émettre des *jugements évaluateurs absolus*. La nature constative des énoncés en est un indice sérieux. Les jugements sont érigés en faits, et ceux-ci sont considérés comme intangibles. Dans le langage de la vie courante, les faits sont devenus synonymes de certitudes. Le corollaire de ce constat est le suivant : ce qui n'est pas considéré comme un fait est devenu (en particulier en ce qui concerne les questions religieuses) contestable. Le traitement subi par la Bible, et en parti-

⁵⁶ Nous verrons plus loin que ces stéréotypes, qui sont aussi des démarcatifs, ont une portée argumentative qui vise à prendre distance vis-à-vis d'une conception jugée intellectualiste de la foi.

⁵⁷ C. PERELMAN et L. OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation*, op. cit., p. 305-307, en particulier p. 306.

culier les récits de miracles, joue ici un rôle de test révélateur. Les miracles sont considérés comme des affabulations.

Le raisonnement par la maxime de l'acte présuppose quant à lui la circulation des jugements de valeurs de l'acte à la personne et vice-versa. La personne est qualifiée à partir de son acte et l'acte à partir de son auteur. Un acte X qualifié de « bon » rend son auteur « bon » quel que soit par ailleurs son comportement. De même, une personne jugée « bonne » ne peut qu'accomplir des actes « bons »⁵⁸. Ce raisonnement renvoie à une liaison causale spécifique. « Il permet également de passer d'un ordre de réalité à un autre, de l'appréciation des actes à celle de la personne, des fruits à l'arbre, de l'utilité d'une conduite à celle de la règle qui l'inspire »⁵⁹. Il faut noter que la réflexion par la maxime de l'acte est utilisée dans le cadre des réfutations. L'Eglise qui ne remplit pas sa mission d'amour implique une remise en cause de Dieu, comme l'affirme cet extrait : « En y regardant de près, la religion chrétienne fait vraiment très souvent preuve d'intolérance. Les croisades, les missionnaires, la Réforme... Voilà peut-être le pire. Combien de chrétiens ont péri à cause d'autres chrétiens ? Mais une fois encore la soif de pouvoir n'y a pas été étrangère. Des princes se sont convertis au protestantisme seulement pour s'éloigner d'un pape qui devenait trop encombrant. Il me semble que pour une religion polythéiste, la tolérance est plus facile. Le fait qu'il y ait plusieurs dieux est déjà plus démocratique ».

Le raisonnement factuelo-déductif confond factualité et vérité. A partir des faits constatés, on tire des conclusions, les faits sont alors confondus avec la vérité. Ce raisonnement est particulièrement repérable lorsque le thème de la théodicée est soulevé : « Quand on voit ce qui se passe dans le monde, eh bien votre Dieu, on a de la peine à y croire ».

L'interrogation « pourquoi » se réduit à la recherche d'une seule causalité. Nous appelons ce raisonnement celui de *l'attribution monocausale*. Le système explicatif se résume à une mise en relation binaire : un effet résulte d'une seule cause. Cette monocausalité se traduit dans la langue par le préconstruit légal « parce que ». Nous entendrons par exemple : « Les jeunes sont au chômage parce qu'ils sont paresseux ». C. Perelman souligne fort opportunément à ce propos : « La liaison entre une cause et ses conséquences peut être perçue avec tant d'acuité qu'un transfert émotif immédiat, non explicité, s'opère de celles-ci

⁵⁸ Pour l'explication de cet acte, voir C. PLANTIN, « Les lieux communs dans l'interaction argumentative », in *Lieux communs, topoi, stéréotypes, clichés. Linguistique, Argumentation rhétorique, Analyse des discours littéraires et sociaux*, communication orale au Colloque du CNRS, Lyon, 28-30 mai 1992.

⁵⁹ C. PERELMAN, « L'argument pragmatique », in *Rhétoriques*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 1989, p. 23.

sur celles-là, de telle sorte que l'on croie tenir à quelque chose pour sa valeur propre, alors que ce sont les conséquences qui, en réalité, importent »⁶⁰. Cette manière de raisonner est très fréquente, lorsqu'on aborde, avec les distancés, la question de la croyance. En tant que telle, la nature de la croyance ne fait pas l'objet du dialogue ; seuls importent ses effets positifs ou négatifs : « Du moment que cela peut lui faire du bien... » ou « Croire un peu, cela ne peut pas faire de mal ». L'examen de cette monocausalité peut encore être affiné grâce aux analyses d'U. Windisch qui souligne que la pensée quotidienne construit souvent « [...] par associations d'idées des couples cause - conséquence enchaînés les uns aux autres, chaque élément étant successivement conséquence du précédent et cause du suivant »⁶¹. Son interprétation des « associations d'idées cristallisées » est éclairante pour comprendre certains propos des distancés : « Certaines associations s'effectuent constamment. Un des segments de la causalité est alors établi de façon rigide et toujours identique quel que soit le contexte »⁶². L'examen des chaînes argumentatives utilisées dans l'émission « Agora »⁶³ corrobore cette analyse. Par exemple : religion / Liban / Irlande / guerre / fanatisme / intolérance / danger / endoctrinement / rejet ; ou : point trop n'en faut / liberté de choisir / sincérité. D'autres chaînes sont, elles aussi, repérables. Les voici : culpabilité / obligation / sexualité / pomme / Eve / péché / curé / confession / nécessité ; ou encore : obligation d'aller à la messe / pardon / recommencer / hypocrisie [de ceux qui continuent d'aller à la messe pour se faire pardonner et qui continuent comme si rien ne s'était passé] / chrétiens pas meilleurs que les autres / donc s'abstenir d'aller à la messe / être sincères. En guise d'explications, on cherche des causes satisfaisantes.

3.3. Les principes fondamentaux du supposé savoir

Grâce à ces rudiments logiques, nous pouvons décrire les principales lois qui régissent l'appropriation et la mise en œuvre de ce supposé savoir. Le mot « loi » renvoie ici à l'utilisation qui en est faite par les sciences exactes : il s'agit d'un principe explicatif qui définit les relations entre des faits isolés. Les

⁶⁰ C. PERELMAN et L. OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation*, op. cit., p. 359.

⁶¹ U. WINDISCH, *Le raisonnement et le parler quotidiens*, Lausanne, L'âge d'homme, coll. Cheminements, 1985, p. 90-108, en particulier p. 90. Nous laissons ici les analyses de la causalité circulaire et de la causalité contingente parce que nous les interprétons différemment, comme un idéalisme déçu.

⁶² U. WINDISCH, *ibid.*, p. 92.

⁶³ Émission de télévision intitulée « Eglises cherchent fidèles » et diffusée le 19 décembre 1982.

distancés ne se réfèrent pas explicitement à ces lois, mais elles sont sous-jacentes au savoir stéréotypique.

La loi de l'immédiateté détermine la sélection majeure opérée par la mentalité populaire. L'élaboration des stéréotypes se fait par le biais d'une saisie immédiate des éléments. Ce qui est perçu sans intermédiaire par la réflexion, de façon quasi sensorielle, caractérise le premier mode d'appropriation des distancés⁶⁴. A cette loi de l'immédiateté sont liées deux règles, celle de la simplification et celle de l'économie. La simplification s'opère par le biais d'une schématisation. Elle impose des directives de sélection et de classification du réel. De plus, elle permet de figer des normes comportementales. La deuxième règle, celle de l'économie, peut être qualifiée de naturelle. Cette règle permet d'éviter une réflexion, une discussion, une remise en cause, voire un conflit. Le prix à payer est assez lourd, puisque ces lois transforment la complexité et la subtilité du réel en assertions catégoriques. Au plan des valeurs, par exemple, nous constatons une réduction du système axiologique : le moment analytique est gommé au profit d'une grille de références sommaires. La bipolarisation constitue la caractéristique majeure de ce système de références. On échafaude alors des alternatives simples, du genre : le bon et le mauvais, le permis et le défendu. Citons deux exemples. Le plus significatif concerne le donné biblique. Les indicatifs évangéliques perdent leur valeur d'appel à la transformation de la conscience humaine, pour être réduits à une morale universelle. La célèbre formule augustinienne, « Aime et fais ce que tu veux ! », se mue en morale dont la plus simple expression se trouve dans la règle d'or : « Il ne faut pas faire à son prochain ce que l'on ne voudrait pas qu'il nous fasse ». Le deuxième exemple est tiré de la psychologie vulgarisée. Les propositions du mieux vivre sont traduites en prescriptions élémentaires : « Faut pas se culpabiliser ». On constate également l'application de cette loi, quand il est question d'hédonisme. La pensée stéréotypée les transforme en formulations légalistes.

La loi de la fonctionnalité, pur produit de la raison instrumentale, trouve son énonciation la plus nette dans la maxime : « Tout doit être utile ». La religion est mesurée à l'aune de ce qu'elle apporte concrètement : « A quoi ça sert votre religion ? » ou plus précisément encore : « A quoi votre religion peut-elle bien me servir ? ». Le besoin et le désir dictent l'adhésion ou le renoncement. La religion doit apporter un mieux-être. Si elle ne sert à rien, alors il vaut mieux ne pas s'en encombrer.

La loi de la normalité table sur ce qui est normal et habituel. Elle présuppose des accords tacites et on pourrait la définir comme suit : l'Eglise ne doit pas

⁶⁴ Les contre-stéréotypes sont ici évidemment inclus, même si, pour éviter des lourdeurs, nous ne les mentionnerons pas à chaque fois.

remettre en cause les services qu'elle assure auprès de l'ensemble de la population. Les distancés ne semblent ainsi pas concernés par les crises et les remises en question qui secouent l'institution ecclésiale. La loi de la normalité fait référence à la tradition, comprise comme ce qui « s'est toujours fait ». Elle présume la stabilité. Pour découvrir toute la force de cette soumission à l'usuel, il faut recourir aux rares situations où elle est transgressée. La polémique autour de la demande de baptême du petit Michaël Carrel joue ici un rôle paradigmatique. « Quoi de plus *normal* que de faire baptiser Michaël, le petit dernier, tout comme on l'a fait pour Jessica de treize mois son aînée ? Pour Bernadette et Maurice Carrel, la question ne se posait même pas »⁶⁵. Cette loi renvoie à des informations d'arrière-plan, qui font office de présomption, en ce sens qu'elles renvoient à ce qui devrait être habituellement. La remarque suivante de C. Perelman l'explique fort opportunément : « Les présomptions sont liées dans chaque cas particulier au normal et au vraisemblable. Une présomption plus générale que toutes celles que nous avons mentionnées, c'est qu'il existe pour chaque catégorie de faits et notamment pour chaque catégorie de comportements, un aspect considéré comme normal qui peut servir de base aux raisonnements »⁶⁶. Pour notre propos, nous pouvons prendre en compte trois types de présomptions.

– La présomption du droit à l'acte ecclésiastique, tout d'abord

Nous avons vu, dans la partie pragmatique, la difficulté de son application. Cette dernière est pourtant admise, puisque sa remise en cause provoque un scandale.

– La présomption d'accueil de l'Eglise, ensuite

Le message universaliste ainsi que la tradition multitudiniste ont façonné la mentalité des distancés de l'Eglise. Ce message est lié à la représentation spontanée du Dieu d'amour qui accueille ses enfants avec bonté. La citation suivante le montre *a contrario* : « Va-t-on vers un ministère à la carte, qui « chouchouterait » les convaincus, entourerait les plus ou moins tièdes et rejetterait ceux qui [...] ont d'emblée annoncé la couleur ». Cette vision d'une Eglise à la disposition de tous implique, pour ses représentants, des devoirs précis, ainsi qu'une restriction de leur champ d'application : l'Eglise doit s'occuper des personnes qui vivent en marge de la société, mais en même temps, elle ne doit pas outrepasser le cadre qui lui est imparti. On lui reprochera par exemple de s'occuper de politique.

⁶⁵ Un refus de baptême a fait la une de journaux romands. Ici un extrait du quotidien « 24 Heures » du 15 avril 1988. On pourrait multiplier les citations qui indiquent l'importance de cette présomption.

⁶⁶ C. PERELMAN et L. OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation*, op. cit., p. 94-95. Et ils ajoutent : « L'existence même de ce lien entre les présomptions et le normal constitue une présomption générale admise par tous les auditoires ».

– La présomption du modèle, enfin

Le pasteur doit se conformer à un modèle, qui renvoie à la notion d'un amour privé des arêtes vives de la vérité. On dira par exemple : « Un pasteur doit être gentil », « Il ne doit pas faire d'histoires » et « Il doit faire ce qu'il faut faire ».

L'habituel est ainsi non seulement validé, mais entériné. Le normal est érigé en règle absolue. Le distancé opère un glissement qui va du normal au normatif.

La loi de la conformité, comme son nom l'indique, incite à être conforme à ce que pense et surtout fait la majorité. Cette pression est assez diffuse, mais elle fonctionne comme un discours normatif repérable dans le parler quotidien. Il existe, dans l'intertexte commun à tous les locuteurs, des discours implicites qui ont valeur normative. Les stéréotypes sont des bribes de ces discours implicites que l'on peut ainsi reconstituer. « [...] les contenus véhiculés par le discours normatif peuvent être considérés comme une sorte de savoir culturel partagé, qui fonctionne dans tout procès de communication comme élément du fonctif "contexte", et se trouve constamment disponible, comme stock d'informations prêtant à inférences, chez tout participant à un échange verbal »⁶⁷. La loi sus-mentionnée trouve son expression dans les *topoi* suivants : « Il faut être comme les autres » ou encore « Il faut faire comme tout le monde ». A l'inverse, si l'on adopte un comportement qui ne correspond pas à la norme, l'opinion publique le sanctionnera en disant : « D'où il sort celui-là ? » ou encore « Mais pour qui il se prend ? » ; on le qualifiera, non sans quelque condescendance, « d'original ».

Les modalités fluctuent au gré des idéologies dominantes, mais le principe de soumission à cette loi demeure. Il est frappant de constater le décalage important qui existe dans notre société entre la rigidité des prescriptions comportementales et la tolérance sans borne affichée dès que l'on aborde le monde des convictions dans lequel « chacun a bien le droit de penser ce qu'il veut ». La question de la baisse de fréquentation du culte s'explique par le changement de référent de cette loi de la conformité. En apparence donc, le rapport à l'institution ecclésiale semble s'être affranchi de la tutelle de la conformité. En apparence seulement, car plusieurs indices tendent à montrer que la loi de la conformité joue actuellement dans le sens d'une contre-socialisation de la vie de l'Eglise. On a passé d'une conformité explicite à une conformité implicite. Voici deux illustrations de ce phénomène. Les catéchumènes considèrent qu'il est légitime d'arrêter toute participation à la vie ecclésiale, en particulier culturelle, dès après l'instruction. Ce n'est pas sans raison que les Suisses-allemands parlent de « *Heraus-Konfirmation* ». Le catéchisme est non seulement la fin d'une étape,

⁶⁷ A. BERRENDONNER, *L'éternel grammairien, Etude du discours normatif*, Berne, Peter Lang SA, 1982, p. 16.

mais la fin de l'obligation ecclésiastique. De fait, il existe donc une sorte de consensus social qui exerce une pression indirecte. Dans la même ligne, on signalera les représentations stéréotypiques qui assimilent croyance à féminité, ainsi nous dira-t-on que « l'Eglise est pour les femmes ». Cette conception retient certains hommes de parler de religion au bureau ou à l'usine. De plus, la loi de la conformité émousse le sens de la différence. L'opinion majoritaire hésite devant les affirmations tranchées qui risquent d'induire des comportements attirant l'attention. Elle invite à une prudence considérée comme de bon aloi. Les stéréotypes suivants l'illustrent bien : « Il faut se méfier des extrêmes », « Il ne faut pas aller trop loin », « Ça dépend des cas ». La loi de la conformité se complète par ce qu'on pourrait appeler la règle du juste milieu.

La loi du compromis permet à la mentalité populaire d'atténuer les exigences de commandements perçus comme trop radicaux. Pour ne pas remettre en cause son mode de vie, le distancé cherche un compromis. A cette fin, il assouplit et réinterprète ce qu'il comprend comme les devoirs de la religion. Il procède par un rééquilibrage entre le commandement et le sens commun. Cette loi du rééquilibrage s'effectue par le biais d'une condamnation de ce qui est excessif. L'adverbe de quantité « trop » joue un rôle considérable dans nombre de clichés sur la religion : « Faut avoir un peu de religion, mais pas trop » ; « Faudrait aller à l'Eglise, mais de là à y aller tous les dimanches comme les bigots, certainement pas » ; « Faut bien penser à ces pauvres du Tiers-Monde, mais faut pas exagérer, et penser qu'on a aussi des pauvres chez nous ». De même, l'affirmation « "Bon" et "bête" commencent par la même lettre » apparaît comme une esquivé qui obéit à cette loi du rééquilibrage. Le christianisme est compris comme un idéal de perfection, qu'il s'agit de suivre certes, mais en l'adaptant aux contingences du quotidien. Les prescriptions évangéliques et ecclésiastiques doivent donc être à la fois respectées et accommodées.

La loi du quant à soi apparaît comme une réaction à la loi de conformité. Elle permet aux distancés d'échapper à la pression sociale qui émane de l'Eglise. Le repli du religieux dans la sphère privée en est la conséquence la plus spectaculaire⁶⁸. Cette attitude se révèle également comme une très vieille forme de résistance à la volonté des clercs de percer le secret des consciences et de domestiquer des croyances jugées hétérodoxes. Les stéréotypes suivants illustrent parfaitement le refus de la domination des ministres du culte : « Chacun sa croyance », « Moi je suis croyant à ma façon ». Le quant à soi désigne donc une attitude réactive, érigée en système défensif. Elle est partiellement justifiée. De plus, elle constitue la parade la plus efficace contre tout appel à un engagement quelconque. M. Maffesoli y voit, non sans de bonnes raisons, « [...] une

⁶⁸ Ce repli a évidemment d'autres causes, telles que la sécularisation. Nous y reviendrons.

structure anthropologique qui au travers du silence, de la ruse, de la lutte, de la passivité, de l'humour ou de la dérision, sait résister avec efficacité aux idéologies, aux enseignements, aux prétentions de ceux qui entendent soit dominer, soit faire le bonheur du peuple, ce qui en la matière ne fait pas grande différence »⁶⁹. Cette résistance aux enthousiastes, et plus généralement à tous ceux qui se font les chantres du changement individuel ou social, s'habille souvent d'un sain réalisme. Les stéréotypes du genre « Faut pas rêver », « Faut avoir les pieds sur terre » ou « On ne peut rien changer », sont à comprendre non seulement comme l'expression triviale d'un certain fatalisme, mais aussi comme l'expression d'une résistance face à tous ceux qui sont perçus, à tort ou à raison, comme des marchands d'illusion. La critique populaire de la religion officielle et de l'autorité que celle-ci détient, s'exprime par quantité de stéréotypes. L'emploi du terme « autorité » par les distancés est toujours péjoratif, il est assimilé à « autoritaire ». Les stéréotypes qui décrivent la relation avec les autorités ecclésiastiques contiennent une critique voilée des clercs, de ceux qui savent ou qui prétendent savoir : « Je ne suis pas prophète moi ! ».

La loi du vécu nous apparaît comme une réaction aux pesanteurs, réelles ou supposées, des « devoirs de la religion ». Elle peut s'énoncer comme suit : dans la mentalité ambiante, il existe une priorité du vécu sur le prescrit. Le vécu, défini comme la sphère du subjectif, est un référent omniprésent et canonisé. C'est en fonction de ce que l'on ressent que l'on se décidera ou non à participer à telle ou telle activité. Grâce au vécu, l'homme pense pouvoir échapper aux contraintes dictées par le cours déterminé des choses ainsi qu'à celles édictées par la vie en société. Le « vécu » devient ainsi le critère absolu à l'aune duquel on juge de la validité de toutes propositions concernant sa vie spirituelle. Dans le vocabulaire courant, le vécu s'oppose à la théorie, le cœur à l'intellect, le ressenti au monde « toujours froid » des idées. Il faut souligner, à ce propos, le rejet affectif de tout ce qui est intellectuel. Dans tous les procès-verbaux consultés, l'intellectuel est compris de façon péjorative. Il est celui qui coupe les cheveux en quatre, qui théorise au lieu de s'en tenir aux faits, qui est insensible aux vraies raisons qui émanent des sentiments. Dans le même ordre, nous relèverons le refus de tous les dogmes. Ils sont accusés de censurer les expressions spontanées de la foi. Tout se passe comme si l'homme trouvait dans son vécu un dernier îlot de liberté.

Cette loi du vécu a pour corollaire la règle du primat de l'expérience sur toute autre forme d'analyse. L'expérience s'exprime dans la catégorie du témoignage ou de la narration de soi. Le pôle relationnel joue un rôle considérable

⁶⁹ M. MAFFESOLI, *Le temps des tribus, Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, [abrégé par la suite : *Le temps des tribus*], Paris, Meridiens Klincksieck, coll. Sociologies au quotidien, 1988, p. 68.

dans l'appréciation que les distancés formulent à l'égard de l'Eglise. Les rencontres et les échanges personnels, bons ou mauvais, tissés avec les membres de l'Eglise institutionnelle deviennent normatifs. Le perçu et le ressenti prennent le pas sur le compris. Quand on parle de croyance, la sincérité et l'envie deviennent des références obligées. Elles sont non seulement le cœur du dialogue, ce qui est légitime, mais elles sont érigées en critères de décisions. Elles apparaissent comme une manière de prendre une revanche sur notre société de performances et de prestations. Elles offrent la possibilité d'afficher son individualité et son identité. C'est dans ce contexte que nous entendons le type de réflexion suivant : « Je n'ai franchement rien ressenti en prenant ma première communion, alors je crois vraiment que Dieu n'existe pas ». L'égocentration normale tend à devenir totale, voire totalitaire, lorsque l'on aborde la question des convictions personnelles. L'important, ce n'est ni le message, ni les autres, l'important, c'est ce que l'on ressent. En voici encore une dernière illustration : « Je crois que d'aller dans une église ou une autre n'est pas important. L'essentiel est de s'y sentir à l'aise. Et si l'on n'éprouve pas le besoin de suivre une religion, il ne faut pas y être obligé ».

3.4. Les principaux arguments sous-jacents

Pour déterminer les principaux types d'arguments utilisés par les distancés de l'Eglise⁷⁰, nous nous plaçons d'un point de vue résolument sémantique. C'est la raison pour laquelle nous utilisons, comme base de travail, le *Traité de l'argumentation* de C. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca⁷¹. Selon ces auteurs, les arguments qui sous-tendent l'analyse stéréotypique doivent être qualifiés de « quasi logiques ». Seul, en effet, « [...] un effort de réduction ou de précision, de nature non-formelle, permet de donner à ces arguments une apparence démonstrative »⁷². Autrement dit, « Ce qui caractérise l'argumentation quasi lo-

⁷⁰ Nous nous plaçons ici du point de vue de la métacommunication. Nous cherchons à décrire, d'un point de vue sémantique, les principaux arguments sous-jacents utilisés par les distancés. Une analyse exhaustive de la manière d'argumenter des distancés implique une analyse conversationnelle. Cette dernière, essentiellement d'ordre pragmatique, a fait l'objet du début de ce chapitre. Rappelons qu'elle combine trois types d'analyses. Premièrement, l'étude des séquences du langage : la centralité de la question posée par le pasteur oriente la réponse d'ordre stéréotypique. Deuxièmement, l'étude des types d'actes de langage : en tant que savoir rapporté, le stéréotype renvoie à la catégorie de l'implicite ; l'énonciation stéréotypique instaure une diversion et donc un espace d'interprétation pour celui qui en est le destinataire. Troisièmement, l'étude du tour de parole : le stéréotype est l'indice d'un changement d'interlocuteur.

⁷¹ C. PERELMAN et L. OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation*, op. cit.

⁷² *Ibid.*, p. 259.

gique, c'est donc son caractère non-formel, et l'effort de pensée que nécessite sa réduction au formel »⁷³.

Les aphorismes des discours des distancés ne sont pas utilisés dans le cadre d'une argumentation qui se veut structurée et cohérente. Peu importe, puisqu'un certain nombre de stéréotypes joue un grand rôle argumentatif. Le savoir réactif contenu dans les lieux communs ne s'est pas élaboré de façon réfléchie, mais cela ne signifie pas qu'il soit inconscient. Le parler stéréotypique constitue bel et bien une représentation de la réalité qui, lorsqu'elle doit se définir, recourt indirectement à une argumentation spécifique⁷⁴. Argumenter n'est jamais neutre. De plus, ce qui caractérise toute argumentation, c'est qu'elle se développe en fonction d'un certain auditoire⁷⁵. Le fait que la majorité des stéréotypes recueillis sont prononcés devant le pasteur renforce le type d'argumentation qui cherche à justifier et à valoriser une autre manière de se comprendre que celle défendue par le représentant officiel de l'institution ecclésiale.

Les stéréotypes procèdent par une *sélection particulière des données*. Certes, toute argumentation est par nature sélective, mais le filtrage préétabli par les stéréotypes constitue déjà un procédé argumentatif particulier. « Le fait de sélectionner certains éléments et de les présenter à l'auditoire, implique déjà leur importance et leur pertinence dans le débat. En effet, pareil choix accorde à ces éléments une *présence*, qui est un facteur essentiel de l'argumentation »⁷⁶. Cette sélection est particulièrement visible dans les extraits de discours qui déploient des métaphores. Ces dernières se basent sur un contraste violent entre les deux termes comparés. On nous dira par exemple : « Moi ce que je ne supporte pas, c'est le pape avec tous ses voyages, qui va dire aux pauvres qu'il veut les aider et qui, en fait, prend leur argent » ou « Ce qui me révolte, c'est le pape qui fait des discours aux enfants érythréens et puis qui se lave les mains avec des robinets en or ».

L'argument principal mis en œuvre par les distancés nous semble être l'*argument pragmatique*. Voici la définition qu'en donne C. Perelman : « J'appelle *argument pragmatique* un argument des conséquences qui apprécie un acte, un événement, une règle ou toute autre chose, en fonction de ses conséquences favorables ou défavorables ; on transfère ainsi tout ou partie de la valeur de

⁷³ *Ibid.*, p. 260.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 5. L'objet d'une théorie de l'argumentation « [...] est l'étude des techniques discursives permettant de *provoquer ou d'accroître l'adhésion des esprits aux thèses qu'on présente à leur assentiment* ».

⁷⁵ *Ibid.*, p. 7.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 155. Les auteurs explicitent plus loin cette notion centrale de présence. Retenons ici qu'elle est déterminée par des « [...] conditions de temps, de lieu, de connexion et d'intérêt personnel par lesquelles un événement nous affecte », *ibid.*, p. 158.

celles-ci sur ce qui est considéré comme cause ou obstacle »⁷⁷. L'argument pragmatique est au service de la loi de l'immédiateté et de la fonctionnalité. Il est utilisé comme un argument de rétorsion, pour invalider la proposition chrétienne. L'argumentation est alors la suivante : ceux qui prônent l'amour chrétien sont justement ceux qui contredisent *de facto* la doctrine qu'ils professent. Ce type d'argument se lit dans les propos tenus sur le culte : « Ceux qui vont au culte ne sont pas meilleurs que nous ». Les distancés mesurent la célébration dominicale à ses *effets*. La prémisse supposée est la suivante : le culte devrait rendre meilleurs ceux qui le fréquentent, or il n'en est rien, *donc* le culte est inutile. Cette idée reçue sur le culte signifie donc : « Ceux qui vont à l'Eglise sont pires que nous ». Cette argumentation laisse percevoir ainsi une vieille accusation de pharisaïsme, au sens populaire du terme : « Les chrétiens sont ceux qui disent, mais ne font pas ».

L'argumentation pragmatique permet la *réduction utilitariste*⁷⁸. Elle découle du raisonnement par la maxime de l'acte, qui est transposée au plan argumentatif. Elle apparaît en fait comme une réplique à un formalisme qui inspire « [...] la conformité avec certaines règles dont l'observation s'impose quelles qu'en soient les conséquences »⁷⁹. Ainsi, on légitime l'obligation de suivre une instruction religieuse à un enfant qui s'obstine à ne trouver aucune utilité à la religion, en lui disant : « Il n'y a pas de raison que tu ne fasses pas ton catéchisme, puisque moi aussi je l'ai fait ».

Les lois de la normalité et de la conformité se concrétisent par l'*argument d'inertie* qui consiste « [...] à ratifier, jusqu'à plus ample informé, les faits tels qu'ils sont »⁸⁰. Ce type d'argument valorise le normal, l'habituel. Il s'appuie sur la référence au passé, « à ce qui s'est toujours fait ainsi ». Il invoque le recours aux précédents « qui ne faisaient pas tant d'histoires » pour célébrer un baptême. L'étude de R. Hoggart confirme ce désir de stabilité et de permanence⁸¹. Par-delà les modes et en marge des sondages toujours « stupéfiants » de prétendues nouveautés, la mentalité populaire ne s'en laisse pas trop conter. Malgré les changements apparents, il existe une sorte de fonds culturel relativement intangible. Pour la majorité, l'Eglise doit faire son devoir, c'est-à-dire répondre aux demandes que les distancés lui adressent et s'occuper de ceux qui vivent en marge de la société active. Cet argument d'inertie est encore renforcé par le recours à la tautologie. Cette dernière ne semble apporter aucun élément nouveau sur un thème donné. Mais si on l'examine plus en détail, elle a bien

⁷⁷ C. PERELMAN, « L'argument pragmatique », *art. cit.*, p. 19.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 20.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 29.

⁸⁰ C. PERELMAN et L. OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation*, *op. cit.*, p. 144.

⁸¹ Voir R. HOGGART, *La culture*, *op. cit.*, p. 64 à 65 et *passim*.

une fonction argumentative précise, qui est de souligner l'argument d'inertie : « Un pasteur ça doit rester un pasteur, un point c'est tout ».

Au plan du discours en tout cas, *l'argumentation par la tolérance relativiste* est constante. Elle est comprise comme une ouverture d'esprit et une acceptation des idées contraires : « Il faut respecter les convictions de chacun, même si on n'est pas d'accord avec lui et même si on ne les comprend pas ». Mais à y regarder de plus près, cette tolérance est teintée d'une certaine condescendance. « Du moment que les gens ont besoin de croire en quelque chose [...] », « Du moment que ça les rassure [...] », ou encore « La religion ne peut pas faire de mal ». Cette tolérance est relativiste, en ce sens qu'elle postule que toutes les idées se valent : « Toutes les religions ont du bon ». Elle refuse toute hiérarchie des religions entre elles. Elle se révèle donc pseudo-normative. L'appel à la tolérance est formulé de façon tellement vague, qu'aucun autre prescriptif ne peut entrer en conflit avec lui. Il fait fond sur un désir de paix et d'harmonie, ainsi que sur une notion rudimentaire de liberté : être libre, c'est faire et croire ce que l'on veut, et laisser l'autre faire ou croire ce qu'il veut. La religion apparaît comme une bride à cette liberté, comme le symbole de l'obligation. Pour cette raison, elle apparaît comme intolérante et fanatique. Témoin cet extrait de dissertation⁸² : « Je ne comprends pas qu'on ait pu commettre autant de crimes au nom de Jésus-Christ qui prêche la tolérance et le pardon. Mais, une religion monothéiste peut-elle réellement être tolérante ? Oui, dans une certaine mesure : elle n'est pas obligée de tuer ou de pénaliser le « mécréant ». Mais, il lui est impossible de l'estimer ou de le valoriser. Jésus lui-même a dit « Je suis le chemin, la vérité et la vie ». En d'autres termes, libre à vous de croire ce que vous voulez, mais ce sont mes convictions qui sont les meilleures ». La tolérance relativiste constitue donc bien une manière spécifique d'argumenter, qui se range sous la catégorie de la réfutation. Pour des raisons pragmatiques déjà évoquées, la contestation est opacifiée. Elle est enrobée dans un discours harmonisant. De fait, elle ne cherche pas un dialogue, mais elle vise bel et bien à la disqualification de l'adversaire. Si le représentant de l'institution ecclésiale pousse le distancé dans ses derniers retranchements, son discours sur la tolérance se muera en une critique véhémement de la religion.

⁸² Extrait d'une dissertation écrite par un élève en dernière année scolaire obligatoire (16 ans). Le thème en était « La religion » et le cadre une leçon de français.

CHAPITRE III

La compréhension que les distancés ont d'eux-mêmes

« Quand on voit ce qu'on voit,
quand on entend ce qu'on entend,
eh bien, je dis qu'on a bien raison
de penser ce qu'on pense »¹.

Coluche

Comment les distancés se comprennent-ils dans le monde dans lequel ils vivent ? Comment se situent-ils par rapport à l'institution ecclésiastique et au message qu'elle véhicule ? Pourquoi sont-ils détachés de l'Eglise et recourent-ils *en même temps* aux services de cette dernière ? Pour répondre à ce faisceau de questions, nous procéderons par trois étapes. Dans la première, nous chercherons les causes de la distanciation. Dans la deuxième, nous décrirons les croyances des pratiquants occasionnels et les visions de Dieu, de l'homme et du monde qu'elles impliquent. Dans la troisième, nous tenterons de cerner les motivations qui poussent les pratiquants occasionnels à recourir aux services de l'Eglise.

1. Les raisons de la distanciation

Les facteurs externes

Il nous faut brièvement évoquer le contexte dans lequel se trouve la catégorie « des distancés », définie au chapitre I. Leurs affirmations et leurs dires s'éclairent, si on prend en compte *la position* particulière qu'ils occupent à l'intérieur du champ social et religieux. Ils ne se reconnaissent ni dans les chrétiens

¹ Cité de mémoire.

nominaux qui ont coupé tout lien avec l'Eglise ni parmi les fidèles. Par nature, ils se situent dans une zone intermédiaire.

Notre tissu social n'est-il pas aujourd'hui déchiré, la façade des conformismes religieux lézardée et les piliers de la tradition vacillants² ? De plus, les demandes ne constituent-elles pas des demandes de rituels *familiaux*, plutôt que sociaux ? Les cérémonies (en particulier les baptêmes et les mariages) ne rassemblent plus l'ensemble de la paroisse, puisqu'elles réunissent les proches et les amis. La multiplication (en ville en tout cas) des services funèbres célébrés dans l'intimité sont un signe que les actes pastoraux en tant que liens sociaux sont aujourd'hui en train de disparaître. Le temps où l'on se rendait à L'Eglise « pour être vu » semble révolu. Même pour les enterrements, l'absence d'un ami n'est plus interprétée comme le fait que « l'on était brouillé avec le défunt ». L'individualisation du croire corrobore le constat suivant : nous sommes passés d'une Eglise de multitude à une Eglise de casuels, voire à « une Eglise funéraire »³. Nous sommes entrés dans une époque où chacun revendique le droit de croire comme il veut et comme il l'entend. Cette position comporte une incidence pratique : elle pose de délicats problèmes de discipline ecclésiastique. Les distancés revendiquent le droit de choisir le lieu de « leur célébration », voire leur pasteur. L'absorption du domaine religieux dans la sphère du privé entraîne un *affaïssement de la dimension sociale des actes pastoraux*. Devant l'érosion des demandes et surtout la désaffection du culte dominical, la majorité des ecclésiastiques affirme que nous sommes entrés dans l'ère de l'individualisme⁴. Il faut se garder pourtant de tirer des conséquences hâtives de ce constat. Nous aimerions montrer en quoi la demande d'actes ecclésiastiques comporte également une dimension sociale.

M. Maffesoli énonce les résultats de ses investigations par un paradoxe qui nous paraît d'une grande pertinence et riche d'implications pour comprendre la demande de socialité des distancés. Voici ce paradoxe : « *Le va-et-vient constant qui s'établit entre la massification croissante et le développement des micro-groupes que j'appellerai « tribus »*. Il s'agit là de la tension fondatrice qui me paraît caractériser la socialité en cette fin de siècle »⁵. *Le terme de « tribu »*, utilisé de façon métaphorique, *souligne un aspect de la socialité qui perdure*

² Cette fragilité entraîne la mobilisation des troupes intégristes et fondamentalistes.

³ W. JETTER, cité par P. BUHLER, « Pour un usage évangélique du rite », in *ETR*, Montpellier, 1986/2, p. 241.

⁴ M. Maffesoli note qu'il considère ce type de discours comme des « [...] pensées convenues. A moins qu'elles n'expriment le désarroi profond d'intellectuels ne comprenant plus rien à la société qui est leur raison d'être, et qui tentent ainsi de lui redonner sens ; en des termes adéquats au champ moral et / ou politique dans lequel ils excellent », M. MAFFESOLI, *Le temps des tribus*, op. cit., p. 94.

⁵ *Ibid.*, p. 17.

par-delà le social (rebaptisé par M. Maffesoli le « sociétal »). Le sociétal se caractérise par un anonymat croissant, marqué par la prégnance de la loi économique. Mais la seule dimension sociétale anonyme rend imparfaitement compte des relations existant entre nos contemporains. Le sociétal se complète par une socialité que l'on peut définir comme le lieu de l'expression où la personne peut donner libre cours à sa subjectivité. La socialité est le lieu où l'individu trouve véritablement sa place⁶. Elle devient le lieu du « [...] partage sentimental de valeurs, de lieux ou d'idéaux qui à la fois sont tout à fait circonscrits (localisme), et que l'on retrouve, sous des modulations diverses, dans de nombreuses expériences sociales »⁷. Cette analyse de M. Maffesoli nous permet de tirer trois conséquences quant à la socialité du distancé.

– Le distancé (il est trivial, mais nécessaire de le rappeler) est inséré dans un tissu relationnel multiple et complexe, composé d'autant de groupes de référence⁸. Cette insertion des distancés dans plusieurs réseaux signifie que nous ne pouvons pas nous focaliser uniquement sur l'axe demandeur - représentant de l'Eglise institutionnelle⁹. Les distancés de l'Eglise sont souvent mobilisés dans une vie de type associatif et donc très prenante : l'équipe sportive ou telle fanfare par exemple. Ils font partie de groupes à taille humaine, qui sont autant de lieux où ils peuvent exprimer leur individualité. Ils ont choisi leur appartenance à telle tribu en fonction de leurs goûts et de leurs aspirations. Il faut

⁶ Nous suivons ici librement M. MAFFESOLI, *ibid.*, p. 98-99.

⁷ *Ibid.*, p. 33.

⁸ Par « groupe de référence », nous entendons, ici, tout groupe « [...] caractérisé par ses opinions dominantes, par ses convictions indiscutées, par les prémisses qu'il admet sans hésiter ». C. PERELMAN et L. OBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation*, *op. cit.*, p. 27. Ces groupes sociaux, dans lesquels le distancé est inséré, ont souvent un but précis, qui tend non seulement à être valorisé, mais à être absolutisé par l'équipe. Ce phénomène a des incidences au niveau de l'emploi du temps. Voir également R.-J. CAMPICHE, *Croire(s)*, *op. cit.*, p. 129. « Dans des structures sociales complexes, les individus ne sont pas rattachés qu'à une seule organisation sociale. Ils se trouvent au contraire placés à l'intersection d'une quantité d'organisations, qui les confrontent à des attentes hétérogènes et souvent contradictoires. Plus le nombre des organisations sociales est élevé, plus le secteur couvert par chacune d'elles dans la vie sociale de ses membres est réduit ». Cette remarque se vérifie dans les « conflits de loyauté », chez les catéchumènes notamment. L'appartenance à un groupe sportif peut mettre les catéchumènes sous double contrainte, les obligeant à un choix impossible.

⁹ La situation de la visite de deuil l'illustre de façon exemplaire. Le pasteur se trouve en compagnie de personnes qui sont impliquées de façons fort diverses dans la rencontre et cela tant du point de vue émotionnel que du sentiment d'adhésion à la proposition chrétienne. Pour une analyse plus détaillée de cette question, nous nous permettons de renvoyer à F. MOSER, « Le cas Albertine F. », in *Services funèbres et multitudinisme*, *Cahiers de l'IRP n° 2*, mai 1989, Institut romand de pastorale BFSH 2, CH 1015 Lausanne, sans pagination.

garder en mémoire ces divers lieux d'insertion des distancés. Nous éviterons ainsi le piège bien connu de l'ecclésiocentrisme.

– Les distancés souhaitent certes des contacts personnalisés avec l'institution ecclésiale (par le biais de la médiation pastorale), mais cela sans entrer dans le noyau paroissial. Il leur importe que l'Eglise subsiste comme garante de la stabilité sociale, mais elle peut rester lointaine. L'anonymat leur garantit la liberté religieuse qu'ils revendiquent si fortement. Ils ne se sentent ni l'intérêt, ni l'obligation de participer activement à la vie de la tribu paroissiale, dans laquelle il n'est du reste pas aisé d'entrer.

– La plupart des réseaux dans lesquels sont insérés les non-pratiquants sont sans lien avec l'Eglise institutionnelle. C'est dire que le religieux et l'Eglise sont des sujets qui ne sont guère abordés dans la vie quotidienne. De plus, la distance à l'égard de l'institution est fort variable à l'intérieur même du groupe des non-pratiquants que nous avons circonscrit. La famille (voire le couple), qui souhaite un acte ecclésiastique, n'est souvent pas unanime au sujet de cette demande. Celle-ci s'en trouve ainsi fragilisée. La demande de baptême d'un nourrisson ou celle d'une bénédiction nuptiale sont déjà le résultat d'un compromis : « Je ne voulais pas me marier à l'Eglise, mais j'accepte pour lui faire plaisir ». D'autres souhaitent ne pas baptiser leur enfant, mais le font malgré tout, « à condition que l'enfant puisse quand même choisir plus tard ».

Les facteurs internes

A ces facteurs d'ordre externe, qui relèvent de la structure même de notre société, il faut ajouter des facteurs d'ordre interne qui tiennent à la manière dont les distancés se comprennent par rapport à l'Eglise.

Relevons un point formel qui s'avère hautement significatif. Les distancés ne parlent jamais de l'Eglise en employant un pronom possessif à la première personne. L'Eglise est toujours évoquée à la deuxième personne du singulier « ta paroisse », ou du pluriel « votre Eglise » (voir aussi l'expression désuète « vos pauvres »), ou encore au moyen de formules impersonnelles « ils devraient ». En ville en tout cas, le distancé de l'Eglise est souvent sans feu ni lieu paroissial. Il ne s'identifie pas au groupe ecclésial de son quartier.

Pour saisir correctement la distance que le demandeur occasionnel instaure entre l'Eglise et lui-même, il faut passer par l'analyse du sociotype du « pratiquant », tel que le brosent les distancés. Il est légitime de parler ici de sociotype, car l'emploi du vocable « pratiquant » a toujours une connotation péjorative dans la bouche du distancé. Si on l'interroge sur ce qu'il faut entendre par

là, il parlera de « grenouilles de bénitiers » ou encore de « mômiers »¹⁰. Un certain manichéisme indique bien que nous sommes en présence d'un stérotypé. Ce dernier permet de se démarquer d'un groupe constitué. Il opère toujours « [...] une axiologisation qui consiste à valoriser le même et à dévaloriser l'autre. [...] le même est positif, l'autre négatif »¹¹. La remarque suivante de R. Hoggart se légitime pour les distancés, même si ces derniers ne représentent pas une entité constituée : « La plupart des groupes sociaux doivent l'essentiel de leur cohésion à leur pouvoir d'exclusion, c'est-à-dire au sentiment de différence attaché à ceux qui ne sont pas comme « nous ». [...] corrélativement, cette cohésion engendre le sentiment que le monde des « autres » est un monde inconnu et souvent hostile[...] »¹². L'Eglise est toujours formée par les autres, dont justement on ne fait pas partie : « Nous, on n'est pas des gens d'Eglise ».

Par la distanciation d'avec le pratiquant, le distancé effectue son propre positionnement. Le pratiquant est alors dénigré. Pour comprendre la nature de cette critique, il faut recourir à l'image que les distancés se font de Jésus. Ce dernier incarne un idéal de simplicité, de bonté et de non-violence. Il représente la figure de l'amour parfait, traduit en actes. C'est ainsi que l'on peut lire dans un extrait de lettre : « Et moi qui croyais que, aux yeux de Dieu, nous avions tous la même valeur... Jésus-Christ accueillait quiconque voulait l'approcher. Il n'obligeait personne à le suivre et enseignait les vertus de tolérance [...], il ne jugeait ni n'excluait personne a priori... L'Eglise d'aujourd'hui devrait s'inspirer d'une telle attitude et admettre qu'il y a plusieurs manières d'exprimer et de vivre sa spiritualité. La piété exacerbée et une participation active à la vie paroissiale ne traduisent pas toujours une foi bâtie sur le roc »¹³. Cette image du Christ est transposée sur l'existence chrétienne. Le vrai croyant est alors celui qui agit en conformité avec l'amour et la bonté de Jésus. Sur cette base se construit la critique contenue dans le stérotypé du pratiquant. « Le chrétien est celui qui affirme vivre à l'image du Christ, mais qui ne fait rien ». La maxime de l'acte, que nous avons décrite dans le cadre de l'argumentation, trouve ici son expression la plus polémique. Les chrétiens sont tous des hypocrites ou, dans une version plus populaire, « Les chrétiens sont tous des crevures ». L'hypocrisie traduit ici le décalage constaté entre la profession de foi et l'agir chrétien. Cette image du pratiquant hypocrite est conditionnée par le devoir de participer au culte. Sont pratiquants ceux qui vont à l'Eglise et qui n'agissent

¹⁰ Ces deux expressions traduisent une nuance confessionnelle : les catholiques utiliseront plutôt la première, les protestants la seconde.

¹¹ J. BRES, « Le jeu des ethno-stérotypes », in *Lieux communs, topoï, stérotypes, clichés*, op. cit., p. 24.

¹² R. HOGGART, *La culture*, op. cit., p. 117.

¹³ Lettre de lecteur, intitulée « Tolérance », tirée du quotidien « Le Matin » du 23 avril 1988.

pas en conformité avec l'enseignement reçu. Ainsi, après une diatribe contre l'Église, on peut nous affirmer : « Nous on a toujours eu bon cœur. Voyez, on a accueilli des familles de « Feu et joie ». Oui, je dois dire qu'on a la main sur le cœur, on se soutient, c'était comme dans la famille. Il vaut mieux donner à son prochain qu'aux impôts ». Par la construction du sociotype du pratiquant ou du mômier, le distancé peut se situer lui-même. Il peut dire ce qu'en tout cas il n'est pas. Certes, tous les distancés ne se considèrent pas forcément comme chrétiens au sens du modèle qu'ils ont élaboré. La proposition chrétienne, comme nous l'avons vu, leur paraît par trop irréaliste et radicale. Pourtant la plupart se considèrent tout aussi chrétiens, si ce n'est plus, que les pratiquants. Simplement, ils se veulent chrétiens à leur façon. Ils affichent des principes d'honnêteté et de loyauté, érigés en vertus cardinales et qui résument à leurs yeux l'essentiel du message chrétien.

Le sociotype du pratiquant contient également des traces d'opposition entre classes sociales. Nous songeons ici au stéréotype ouvrier fustigeant les patrons chrétiens « qui licencient en semaine et qui vont prendre la Sainte Cène le dimanche ». Les conseillers de paroisse ayant été recrutés jadis parmi les notables et les patrons, le sociotype se nourrit souvent d'une déception. On garde rancune aux chrétiens de ne pas se montrer à la hauteur de l'idéal évangélique. Dans cette optique, les pasteurs sont particulièrement sujets à critiques, notamment lorsqu'ils font preuve de manque de charité ou lorsqu'ils imposent des conditions à la célébration d'un acte ecclésiastique.

Le sociotype du pratiquant ainsi défini comporte une incidence sur le plan de l'identité confessionnelle. La césure entre pratiquants et non-pratiquants ouvre une fracture plus grande que les différences entre catholiques et protestants. Ce constat mérite cependant d'être tempéré. Les clivages confessionnels ne sont pas pour autant effacés. Ici comme ailleurs, il faut distinguer différents niveaux de compréhension de soi. En se plaçant à un niveau lié à la cognition et au raisonnement, le distancé sera cohérent avec sa confession de foi de tolérance relativiste : « Les différentes religions¹⁴ se valent » ou « On a tous le même bon Dieu ». Mais à un niveau plus profond, en se situant au plan émotionnel et sentimental, les distancés restent attachés à leur identité confessionnelle respective : « Je ne veux en tout cas pas changer de religion ». En particulier, le protestant tient à sa liberté de conscience. Autrement dit, le nouveau sociotype du « pratiquant » n'a pas effacé complètement les sociotypes plus anciens de « catholiques » et de « protestants ».

¹⁴ Les distancés ne font souvent pas la distinction entre religion et confession.

2. L'ambivalence des croyances et les représentations des distancés

Précisons ce que nous entendons par « croyance »¹⁵. Ce terme désigne d'abord l'opinion que nous avons sur tel ou tel objet, puis, dans un second sens, les convictions personnelles. Être croyant, signifie « être persuadé de... » ou « avoir l'intime conviction que... ». Il faut donc distinguer deux acceptions du terme de croyance : l'opinion et la foi.

Examinons la croyance / opinion tout d'abord. A. Lalande rappelle que la croyance désigne « [...] un assentiment imparfait, qui, comme l'opinion, comporte tous les degrés de probabilités »¹⁶. Croire, pour un distancé, pourrait se transcrire ainsi par « ce qui est valable pour moi », « ce qui fait partie de mon opinion personnelle et de mes convictions ». Le distancé dira par exemple : « Le pape, je n'y crois pas » ou « L'Eglise, je n'y crois pas » ; le verbe croire signifie ici : je n'approuve pas.

Considérons la croyance / foi ensuite. Dans la mentalité populaire, les croyances désignent des réalités irrationnelles souvent diffuses. « Je suis croyant, mais pas pratiquant » peut se traduire par la périphrase suivante : « J'ai un certain nombre de convictions religieuses, mais je ne tiens pas à manifester mon attachement à une institution »¹⁷.

Les deux acceptions sont amalgamées dans le parler populaire : « croire » signifie toujours croire à *sa* manière, et signifie donc à la fois « j'ai mon opinion arrêtée sur le sujet » et cette dernière fait partie de mon système de convictions¹⁸. Cette référence aux convictions renvoie au second sens que l'on peut

¹⁵ Un texte d'A. SOLJENITSYNE, *Le pavillon des cancéreux*, Paris, Livre de Poche, coll. Juillard, 1968, p. 139 et s., constitue une remarquable mise en perspective de la croyance. Par la bouche d'Ephrem Poddouïev, l'écrivain russe pose la célèbre question tirée d'une nouvelle de Tolstoï : « Qu'est-ce qui fait vivre les hommes ? » Après avoir évoqué les diverses possibilités, le salaire, la patrie, etc., il en arrive à la conclusion que ce qui fait vivre les hommes, c'est l'amour (*ibid.* p. 155). Ce que nous entendons ici par croyance recouvre effectivement toutes les réponses apportées par les hommes à la question posée par Poddouïev. Les croyances examinées ont donc un sens large : tout ce qui peut donner sens et saveur à la vie, entre autres les valeurs et les idées qui nous aident à assumer l'existence humaine.

¹⁶ A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1983¹⁴, [1926], p. 197.

¹⁷ « Pratiquant » désigne, sans équivoque possible, le fait de se rendre au culte ou à la messe. Ce qui atteste que la mentalité de nos contemporains a intégré un certain nombre de perceptions et a inventé des parades pour les éviter.

¹⁸ Par « système de convictions », nous voulons souligner à la suite de P.-L. DUBIED, que « [...] nos croyances sont plus que la simple somme de leurs éléments mais qu'elles constituent un réseau qui les rend solidaires », « Le système de nos croyances », in *Cahiers de L'IRP*, n° 8, janvier 1991, Institut romand de pastorale, BFSH 2, CH-1015 Lausanne, p. 5.

définir ainsi : « [...] ces choses dont nous savons qu'elles existent alors que la raison nous démontre le contraire »¹⁹. Ainsi, on croira qu'« il y a quelque chose après la mort », qu'« il y a malgré tout une justice », que « dans le malheur, la roue finira par tourner ». Les croyances sont souvent assimilées à l'irrationnel. Notre recherche s'intéressant à la religiosité des distancés, nous nous arrêterons plus particulièrement à la croyance / foi. Nous allons examiner l'image de Dieu, ainsi que les images du monde et de l'homme qui sont solidaires de cette première image.

L'image de Dieu

Par le recours à la loi de l'immédiateté, le distancé cherche des preuves contraignantes de l'existence ou de la non-existence d'une divinité. La question de Dieu, si elle n'est pas de l'ordre de la raison, n'en est pas moins objectivée, ainsi que l'atteste la prédominance de la perception visuelle : le verbe « voir » joue un rôle déterminant : « Quand je vois ce qui se passe [...] », « Votre Dieu, je ne le vois pas, alors [...] », « Quand j'aurai vu [...] », « Dieu, on n'y croit pas, parce que personne ne l'a jamais vu ». Le parler sur Dieu s'énonce de façon constative. Cette perception renvoie alors deux images contradictoires : celle d'un Dieu qui existe et celle d'un Dieu inexistant ou à tout le moins absent.

Examinons tout d'abord l'image de la présence de Dieu. La perception de Dieu s'énonce comme un principe explicatif. Par explication, il faut entendre ici non pas une recherche démonstrative et objective, mais plutôt un principe unificateur vague, qui constitue une réponse aux liens qui tissent la trame secrète de la réalité²⁰. Les distancés justifient leur croyance en Dieu en affirmant « qu'il y a quelque chose au-dessus de nous ». Dieu vient colmater les brèches ouvertes par les questions que pose l'existence. Dieu est synonyme de « la nature des choses ». Il est un principe ordonnateur. Il échappe non seulement à notre raison, mais également à notre volonté de maîtrise. A l'occasion d'un deuil, le distancé constatera que « C'est quand même [la restriction a son importance] pas nous qu'on commande ». Dieu est assimilé à un *nomos* originel. Par cette notion grecque, nous voulons montrer que le savoir stéréotypique renvoie aux lois qui gouvernent notre monde. Ces lois consistent en une sorte de force supérieure. « On y croit parce qu'on y est obligé ». Dieu est celui qui se porte garant du cours des choses et qui est le principe de la conservation du monde. Dieu est ainsi assimilé à la force de la nature. « Moi, je dirais, je suis athée, mais je crois quand même en quelque chose [...]. Il y a quand même quelque

¹⁹ R. HOGGART, *La culture*, op. cit., p. 161.

²⁰ U. WINDISCH, *Le raisonnement et le parler quotidiens*, op. cit., p. 88-105, plus particulièrement p. 105.

chose qui nous domine, qui nous régit.[...] Je n'ai pas de religion, mais je crois à la destinée, à l'heure des choses. Il y a des *preuves*, il faut accepter, c'était préparé »²¹. En Dieu, on reconnaît un *principe supérieur* dont sa destinée dépend. Cette croyance, il faut le souligner, n'est pas seulement vécue sur le mode négatif. Elle est nourrie par la perception d'une grandeur qui nous dépasse. Cette grandeur se perçoit sans médiation : « Dieu, je le rencontre *surtout* quand je vais à la forêt »²² ou bien encore : « On prie plus facilement devant un beau coucher de soleil ». Même si on ne sait pas exactement ce que les forces cachées et condensées dans le *nomos* recouvrent, on leur reconnaît secrètement une vertu de conservation et un pouvoir de préserver un certain bonheur. Dieu est là pour écarter le malheur et pour conserver la santé.

Mais Dieu n'agit pas ou plus. Le spectacle du monde ne peut qu'entraîner la fin de la croyance. La loi naturelle est souvent brisée. Le parler constatif sur Dieu se transforme alors en parler réfutatif : l'image du Dieu garant de la justice et de la sécurité des hommes se brise sous les coups de boutoir de la réalité : « Quand je vois le monde et toutes ces guerres, quand je vois que Dieu laisse mourir des petits enfants [...] » ou encore : « Pourquoi Dieu laisse mourir des enfants alors qu'il y a tant de personnes âgées qui ne demandent qu'à mourir ? » On ne comprend plus. Dieu *devrait* être tout-puissant, mais on constate qu'il ne l'est pas. Témoin également cette remarque émouvante d'un enfant de 12 ans, saisie au vol dans le cadre d'une leçon de religion : « Dieu, quand je vois ce qui se passe [sous-entendu : dans le monde], j'y crois de plus en moins ».

Ce premier ordre de contradiction est multiplié en raison d'une conception de Dieu façonnée par l'imagination. Cette conception spontanée de Dieu trouve son origine dans le rêve de toute-puissance, qui sommeille en chacun de nous. Le Dieu bon devrait justement tout pouvoir, en particulier nous préserver des malheurs et des coups durs. Or l'expérience opère ici sa sanction redoutable. L'injustice règne dans ce monde et parfois fait irruption dans la vie personnelle. La prière spontanée à ce Dieu devient le lieu de cristallisation des désirs de l'homme. On espère une intervention directe de Dieu²³. Pour illustrer ce propos, donnons la parole à un homme d'environ 45 ans, qui a perdu sa femme des suites d'un cancer : « Pourquoi Dieu a permis qu'on me l'enlève ? Je vous dis, ma cabine de camion devenait une vraie chapelle. Je priais tellement, je voulais

²¹ Extrait d'un dialogue entre deux amis, l'un croyant l'autre pas. Souligné par nous.

²² Ce qui veut dire aussi, pragmatiquement et sémantiquement : je n'ai pas besoin de la médiation du culte, de l'Écriture et de la Sainte-Cène pour le percevoir.

²³ Cette croyance souvent falsifiée n'appartient probablement pas seulement à la mentalité populaire. La croyance en la maîtrise de la réalité est des plus obscures. Elle sommeille en chacun de nous déjà dans la petite enfance, elle renaît sans cesse et se transforme au gré des expériences de la vie.

qu'elle guérisse. Mais tout cela ne sert à rien du tout. Elle est partie quand même. Je croyais en Dieu, mais vous pouvez me raconter tout ce que vous voudrez, tout cela maintenant pour moi, c'est du bla-bla ». Les images de Dieu sont souvent exprimées dans le registre de représentations mythologiques. Les visites de deuil où des enfants interpellent leurs parents sont particulièrement significatives. L'extrait suivant en témoigne. Un père de famille de 32 ans, et qui se déclare athée, a perdu sa femme des suites d'une leucémie. Son enfant lui demande : « Où est maman ? » Le père répond : « Elle est au ciel, elle est en paix maintenant, elle te voit et elle t'aime ». « Mais on l'a enterrée ? », rétorque l'enfant. « Oui, bien sûr, son corps est dans la terre, mais son âme est au ciel ». Ces antiques conceptions religieuses ont bien sûr une fonction de consolation immédiate, c'est dire qu'on ne saurait sans outrecuidance les décortiquer mot à mot. Pourtant, nous sommes persuadé qu'elles reflètent également une croyance de ce père.

En conclusion à ce paragraphe consacré aux images de Dieu, nous noterons que la croyance traduit une théodicée en crise. Il faut souligner les conséquences de ces images à la fois contradictoires et brisées de Dieu : elles engendrent une indécidabilité, que masque mal une indifférence affichée de façon d'autant plus péremptoire qu'elle n'ose s'avouer fragile.

La représentation du monde et de l'homme

Quelle est la perception que les distancés ont du monde et de la société ? Nous ne voulons pas entrer dans une analyse exhaustive. Elle nous éloignerait de notre thème central. Il faut mentionner cependant quatre déterminations qui apparaissent dans la collection des stéréotypes.

La première détermination est due à la pression de l'ordre économique : « Aujourd'hui tout passe par l'argent ». Les contingences du marché économique, et les efforts pour rester dans la course, créent chez nos contemporains une pression sur l'emploi du temps. La marge de manœuvre pour « faire ce qui nous plaît dans la vie » est étroite. « Aujourd'hui il faut se battre ».

La deuxième détermination se concrétise dans la prise de conscience d'une mutation. Le changement est exprimé en termes de pseudo-progrès, jugé à la fois irréversible, nécessaire et dangereux. Le terme de la vitesse revient dans de nombreuses expressions et souligne ce caractère non maîtrisable de la société actuelle : « On est pris par le mouvement », « Tout va si vite maintenant ». Ce sentiment de l'accélération de l'histoire est souvent teinté d'inquiétude : « On ne sait pas où tout cela nous mènera ».

La troisième détermination avoue une impuissance à changer le cours du monde. Ce fait transparaît au travers de l'image stéréotypée « de la télévision comme fenêtre ouverte sur les malheurs du monde ». Écoutons à ce propos la

déclaration d'un homme qui ne cache pas ses convictions athées : « C'est d'ailleurs parce que j'ai la chance de ne pas être pris dans la tourmente. Je vis du bon côté de la planète, avec les inconvénients que ça comporte, parce que c'est quand même une vie de fou. Mais pour ma part, j'essaie quand même de tirer l'épingle du jeu, concernant le fait : pourquoi ne suis-je pas devenu croyant, que je ne me dirige pas vers l'Eglise... Tout le monde a maintenant la télévision. Le monde est tellement cruel, il y a une telle injustice, une telle violence sur cette planète, que pour un non-croyant comme moi, il me paraît tout à fait normal de rejeter une quelconque croyance, en quelqu'un ou en quelque chose. Je respecte la puissance de la nature. La puissance de ce qui nous a faits nous permet d'exister ». On discerne, à travers les propos des distancés, l'appréhension de la dureté de l'existence : « La vie est dure » et « *En général*, elle ne nous fait pas de cadeau » et ce, malgré les privilèges que l'on est prêt à reconnaître et pour lesquels on se montre souvent reconnaissant. Le distancé garde la vive conscience qu'il existe des gens « plus malheureux que lui ». Mais précisément ce constat n'est pour lui qu'une maigre consolation. Il ne fait que raviver un sentiment diffus d'impuissance et de conscience malheureuse. Le caractère souvent agressif de certaines expressions, du type « c'est pas mon problème », constitue une réaction défensive non seulement contre le visiteur mandaté par l'Eglise, mais ce type d'expressifs érige un rempart contre la compréhension diffuse que les distancés ont d'eux-mêmes. Il est le signe d'une sorte d'autodéfense, en ce sens qu'il dénote une parade de réassurance dans ce monde qui échappe à l'homme. La vision tragique du monde contrebalance fortement le caractère hédoniste d'autres stéréotypes, tels « il faut vivre pour le plaisir » associé au sentiment que « l'on a mérité ce que l'on a gagné durement ». Malgré l'idéologie dominante qui affirme (à l'instar d'une publicité) que « l'homme est à la mesure de toute chose » et que « l'avenir est notre affaire », la conscience de soi de nos contemporains nous semble dominée par ce sentiment d'impuissance.

La quatrième détermination se manifeste dans la crise des valeurs. Elle est aussi tangible. « Le rabattement de l'enthousiasme pour les grandes causes »²⁴ se fait au profit d'une recherche plus personnelle, plus immédiate du bonheur. « Il faut que je pense à mon avenir », diront avec une sagesse un peu résignée les catéchumènes.

Dans ces quelques remarques, on retrouve la même perception que celle dégagée dans les images concernant Dieu. La théodicée en crise renvoie à une sociodicée en crise. L'homme dans son univers, comme l'affirme un stéréotype

²⁴ J. LE DU, « Gérer la « décréue » des croyances », in *Approches, Cahier n° 36*, 4ème trimestre 1982, Centre de documentation et de recherche, 108 bis, rue de Vaugirard, Paris, p. 5.

très fréquent, se sait « finalement peu de chose », incapable qu'il est de maîtriser le monde.

Arrivés à ce point, nous sommes à pied d'œuvre pour dégager les deux pôles inhérents à l'ambivalence du système de croyances des distancés.

Le pôle de l'impossibilité de croire

Il est devenu impossible de croire. « On ne croit plus qu'on peut changer quelque chose ». Il est presque banal de rappeler ce lieu commun pourtant incontournable : la mentalité ambiante est marquée par la *résignation* et un certain *fatalisme*. « Faut pas rêver », « Faut avoir les pieds sur terre », « De toute façon, on ne pourra rien changer », « On a déjà essayé et puis cela n'a pas marché ». Car, si nos contemporains sont attirés par l'irrationnel, ils ne manqueront pas non plus d'en faire l'instrument d'une critique virulente. Les croyances sont alors assimilées à l'idée d'in vraisemblance, d'affabulation qu'un homme raisonnable ne peut que rejeter. « La Bible, c'est des légendes », nous dira-t-on. La traversée de la Mer Rouge, la naissance virginale et la résurrection sont citées comme les obstacles les plus importants.

Le pôle de l'impossibilité de ne pas croire

Pourquoi alors ne pas simplement classer le dossier Dieu et celui des croyances qui l'accompagnent ? Tout se passe aujourd'hui comme si un « matérialisme pur et dur » ne suffisait pas à l'homme et comme si, en même temps, il ne pouvait plus croire comme avant. L'impossibilité de croire se traduit dans une attitude d'ironie et de prise de distance à l'égard de soi-même. L'impossibilité de ne pas croire se condense dans une restriction à douter. Du point de vue formel, il est intéressant de remarquer l'importance du connecteur « mais », ainsi que des restricteurs « des fois que » ou « on ne sait jamais ». La croyance est ainsi exprimée dans une remise en cause du doute. Elle est de l'ordre de la possibilité que l'on ne saurait écarter absolument. Il faut laisser la porte ouverte. Il subsiste chez nos contemporains un interstice ouvert à l'irruption de l'imprévu. Le besoin de sécurité et la prise de conscience d'une force qui nous dépasse fissurent le béton d'un réalisme rigide. La croyance en la destinée laisse transparaître une hésitation quant à l'absolu engendré par la perception immédiate de la réalité. « La croyance, nous dira-t-on, après tout pourquoi pas ? », « peut-être bien ». Du point de vue psychologique, les croyances s'enracinent dans le besoin de sécurité et de dépendance, qui forme le pilier sur lequel repose toute la religiosité spontanée. « Me concernant, j'arrive maintenant à 50 ans, si j'avais éprouvé le besoin de me diriger vers une religion, vers quelque chose qui me stabilise, ou qui me calme dans les tourments qui peuvent nous saisir [je l'au-

rais fait il y a longtemps] ». Les croyances sont ainsi un mode d'accès du réel, marqué par la peur de l'imprévu. « On ne sait jamais ce qui peut arriver ». Le point d'Archimède des croyances se focalise donc sur la recherche spontanée et naturelle du contrôle et de la maîtrise des éléments inconnus de notre vie. R. Musil le formule avec bonheur lorsqu'il écrit : les croyances sont « [...] *les stratégies que nous adoptons à l'égard de l'inconnu* »²⁵.

L'ambivalence des croyances

Ce double constat, de l'impossibilité de ne pas croire et de l'impossibilité de croire, nous invite à reconnaître aux croyances une *ambivalence* : « On y croit sans y croire », « On y croit un peu, mais pas trop ». Ce schème déborde largement les croyances orthodoxes : il touche aussi à la croyance dans les horoscopes ou au savoir à propos de l'au-delà, entre autres. La croyance dans les superstitions est typique de ce double mouvement, à la fois de retrait et d'adhésion. Au plan comportemental, on ne peut pas totalement s'en passer. Mais, celui qui parle de ses superstitions se montre volontiers ironique, voire sarcastique à son propre égard : « Je ne suis pas superstitieux, mais... ».

De plus, les distancés ne cherchent pas à résoudre frontalement le conflit engendré par leur vision du monde et leur aspiration à croire. En réalité, ils ne posent pas avec clarté la question de leur adhésion réelle à ces croyances²⁶. Les croyances font partie des nébuleuses de la vie, tout comme les rêves et l'imagination. Elles sont indispensables à l'existence, mais de là à entreprendre une réflexion à leur sujet, et donc à les mettre en discussion, il y a un pas que beaucoup de nos contemporains ne franchissent pas. Les croyances ressemblent à des bulles de savon flottant dans l'air. Y toucher, ne serait-ce qu'en en parlant, risquerait peut-être de les détruire. Cette ambivalence, doublée de la privatisation, entraîne une indécidabilité foncière. Il nous appartient d'en tirer un enseignement important pour la suite de notre travail. Le distancé ne cherche pas à trancher ni à savoir une fois pour toutes, avec rigueur et précision, ce qu'il croit. Il ne veut pas et surtout ne peut pas choisir.

3. Les demandes

Les demandes adressées à l'Église requièrent une lecture à deux niveaux : l'un social et l'autre que nous qualifierons de religieux. Nous consentons à cette

²⁵ Cité par J. LE DU, « Gérer la « décréue » des croyances », *art. cit.*, p. 6.

²⁶ Voir R. HOGGART, *La culture, op. cit.*, p. 62.

distinction entre le social et le religieux uniquement pour respecter la clarté indispensable à notre exposé. Ces deux éléments sont imbriqués l'un dans l'autre. Il s'agit de les distinguer, mais non de les séparer, voire de les réduire l'un à l'autre.

Le niveau social

On peut résumer la demande sociale des distancés en disant qu'elle est l'expression « *des signes du lien* ». Il s'agit des « [...] indications à propos des relations, c'est-à-dire à propos des liens qui unissent les personnes, qu'elles impliquent des objets, des actes ou des expressions »²⁷. « [...] les signes du lien forment un langage des relations [...] comme d'autres éléments d'un idiome rituel, [ils] ne sont pas des événements qu'on peut, à juste titre parler, qualifier de communications ou d'expressions : ce sont des moyens d'adopter une position ou une démarcation dans une situation et, en même temps, de l'indiquer. Il en ressort donc, non pas un langage, mais un idiome rituel, un mélange de dispositifs comportementaux qui incluent des actes considérés comme issus d'une personne et des positions écologiques qui impliquent deux ou plusieurs personnes »²⁸. L'identité sociale et les liens qui en découlent se caractérisent par les trois traits généraux suivants : le *nom* de la relation caractérise le statut qui unit des personnes (par exemple mari, père, employeurs, chrétiens, mômiers...); les *termes* désignent « [...] les conditions d'une relation », ce mot renvoie au sens que lui confère l'expression « être en bons ou en mauvais termes » ; les *étapes* signalent « la phase atteinte par une relation dans le déroulement de son histoire naturelle »²⁹. La question qui se pose alors est la suivante : quels sont les signes du lien qui unissent les non-pratiquants à leur pasteur et plus généralement à leur Eglise ? Le premier de ces signes se matérialise dans les demandes que les distancés adressent à l'institution ecclésiale.

L'Eglise est là « pour baptiser, pour confirmer, pour marier et pour enterrer ». Telle est la compréhension sommaire que les gens gardent de l'Eglise. Les actes pastoraux en découlent. Nous les examinerons plus en détail dans la section consacrée au statut de la religion émotionnelle³⁰.

Le cas des actes ecclésiastiques excepté, la difficulté d'établir avec précision les signes du lien vient du fait qu'on ne sait pas très bien qui est responsable de les entretenir. Cette ambiguïté au niveau de la demande devient particulièrement apparente lorsqu'on aborde la question de *la visite pastorale*. La de-

²⁷ E. GOFFMAN, *La mise en scène 2*, op. cit., p. 186.

²⁸ *Ibid.*, p. 214.

²⁹ *Ibid.*, p. 181-225 ; les citations sont extraites des p. 184 et 185.

³⁰ Voir point IX.3. du présent travail.

mande des distancés repose en fait sur des présomptions implicites qui sont parfois contradictoires. D'une part, on attend du pasteur qu'il prenne l'initiative de la visite (et cela en particulier en cas de maladie), d'autre part il est extrêmement rare qu'un paroissien téléphone directement à son pasteur pour lui demander explicitement une visite. Les pasteurs ne reçoivent que des demandes indirectes, notamment par le biais de paroissiens engagés ou de voisins. Pourtant cette attente d'un contact avec le pasteur existe. Certaines affirmations le soulignent : « Voilà 15 ans que nous habitons dans le quartier et le pasteur n'est jamais venu nous voir » ou dans une autre version plus virulente : « Voilà 10 ans que nous sommes dans le quartier et le pasteur n'a jamais daigné se déranger ». Ce type de remarques corrobore que les distancés attendent du pasteur qu'il assume les signes du lien. Le non-pratiquant veut garder une attache ténue avec l'Eglise. La visite est perçue comme une mise en ordre avec l'Eglise. Le pasteur est considéré comme le représentant de « cette force qui est au-dessus de nous ». Par le ministre, le signe du lien s'étend aussi à Dieu. Pourtant, on se tromperait lourdement si on limitait cette demande de visites uniquement à son aspect formel. On peut discerner en effet deux attentes complémentaires de la part des distancés. Elles touchent au rôle spécifique des pasteurs. On attend d'abord d'eux qu'ils s'occupent de tous, sans acception de personne. A juste titre, on réclame d'eux une considération sociale et humaine. Rappelons cet extrait de procès-verbal : « Moi j'ai connu un pasteur qui était bien. Il venait nous voir tous les 15 jours. Un autre pasteur a toujours dit : "Je viendrai vous voir pour la communion du petit", eh bien il n'est jamais venu me voir. [...] J'ai raconté cela à mon père qui m'a dit : "Puisque c'est comme ça la religion, ben tu n'iras plus !" ». Le secret de fonction, auquel les ecclésiastiques sont tenus, est un atout non négligeable lors de l'établissement des premiers contacts avec les distancés. Par lui, nous touchons à la question de la confidentialité, qui est à même de créer un climat de confiance et donc d'accroître fortement les signes du lien. Les pasteurs rencontrent souvent les distancés à un moment critique de leur existence. Dans une circonstance difficile, les paroissiens se confient plus volontiers. M. Schibilsky note qu'il n'existe aucune profession, hormis le ministère pastoral, qui soit quotidiennement et directement en lien avec la solitude, la souffrance, la maladie et la mort. Il remarque, pour s'en émouvoir, combien ces réalités sont aujourd'hui occultées³¹. Si le pasteur abandonne ce rôle social reconnu, les distancés se tourneront vers d'autres lieux où ils pourront se dire dans le secret. Dans cette fonction sociale, le facteur relationnel jouera toujours un rôle déterminant. La demande est souvent adressée à une personne particulière. Ce qui la guide souvent, ce ne sont plus des critères

³¹ Voir M. SCHIBILSKY, *Alltagswelt und Sonntagskirche, Sozialethisch orientierte Gemeindearbeit im Industriegebiet*, München, Kaiser Grünwald, Gesellschaft und Theologie, Sozialethik, Nr 15, 1983, p. 52.

d'ordre géographique, mais les liens personnels tissés avec tel ou tel ministre³². La formule au passif, « C'est le pasteur X qui m'a communiqué », est révélatrice. Ajoutons que les signes du lien matérialisés par les visites revêtent souvent un caractère substitutif : on laisse à l'Eglise le soin d'entourer ceux qui vivent en marge de la société active, notamment les malades et les personnes âgées.

Les distancés attendent parfois du pasteur qu'il *participe à des fêtes profanes* : à des rassemblements villageois ou à des manifestations particulières, par exemple, le Noël du Club alpin ou du groupe de personnes âgées. Parfois on le sollicite également pour qu'il prenne la parole à la fête du Premier Août. De telles demandes sont tributaires des circonstances historiques et géographiques³³. L'expression « apporter le salut de la part des Eglises » traduit bien ce type de participation. Il s'agit de garantir la permanence d'un lien qui se relâche et de se signifier mutuellement une considération. Le refus de participer est souvent perçu comme un affront. Les signes du lien sont fragiles, ils méritent d'être entretenus. Comme pour les visites, la présence importe plus que le contenu du message.

Nous n'examinerons la demande d'instruction religieuse que sous un angle particulier, à savoir les motifs que les parents laissent transparaître pour légitimer l'instruction religieuse³⁴. Cette dernière est perçue comme un chemin de socialisation. Le catéchisme doit servir à inculquer une honnêteté et un savoir-vivre minimaux. Une pointe de moralisme perce souvent à travers la demande parentale : « Il faut lui apprendre à marcher sur le droit chemin ». Il subsiste une pression (voir la loi de la normativité). Il s'agit « de faire ce qu'il faut pour être en règle avec la société et l'Eglise qui en fait partie ». Dans cette optique, le catéchisme est compris comme un lieu de passage obligé. La fameuse expression « Il faut qu'il fasse son caté, ça ne peut pas lui faire de mal » en est l'indice. Cette manière de considérer l'enseignement religieux entraîne une ambiguïté de taille concernant l'obligation de suivre le catéchisme. Un double langage est souvent de mise à ce propos. D'un côté, le distancé affirme qu'il ne veut pas forcer son enfant : « C'est au gamin de choisir », mais dans les faits, la pression pour l'accomplissement du catéchisme reste forte. Cette obli-

³² Cette question soulève de délicats problèmes de déontologie collégiale et donc de discipline ecclésiastique. Nous la reprendrons dans la dernière section consacrée aux moyens. Voir chapitre X, la section X.3.2.3.

³³ Entre autres, elles dépendent des liens entretenus entre la société civile et l'Eglise. Pour cette question, nous renvoyons à l'ouvrage de B. REYMOND, *Entre la grâce et la loi, introduction au droit ecclésiastique protestant*, Genève, Labor et Fides, 1992, en particulier p. 67-96.

³⁴ Le catéchisme se doit d'être examiné en lui-même. Pour une étude à ce propos, on renverra à P.-L. DUBIED, *Apprendre Dieu à l'adolescence*, Genève, Labor et Fides, coll. Pratiques n° 9, 1992.

gation est légitimée par le recours à la tradition et à la perdurance sociale : « Puisque je l'ai fait, il n'y a pas de raison que ma fille / mon fils ne le fasse pas » !

Le niveau religieux

Pour comprendre ce niveau, il nous faut le replacer dans le cadre d'une phénoménologie du sacré³⁵. Il subsiste des vestiges de sacré dans les requêtes des non-pratiquants. Partons de la définition classique de M. Eliade : « Le sacré s'oppose au profane »³⁶. Cette définition laconique appelle trois précisions. D'abord, il nous faudrait préciser la nature de cette opposition : est-ce une simple polarité, une tension, une antinomie ou encore une dichotomie ? Nous répondrons à cette question dans la deuxième partie, au moment où nous évaluerons théologiquement le sacré à la lumière de l'Écriture. Ensuite, il nous faut définir la nature du profane. Celui-ci peut revêtir deux sens³⁷. Le premier sens est religieux, il désigne alors l'impureté telle qu'elle a été comprise dans toutes les grandes religions du monde. Le second sens renvoie à notre conception moderne de « séculier ». Dans ce cas, le profane indique ce qui appartient à la vie laïque, il englobe le monde de la vie quotidienne. Au contraire, le sacré apparaît comme une mise à part des lieux, des temps, voire des personnes.

Les demandes des distancés recèlent *des traces de sacralisation*³⁸.

³⁵ Ce faisant, nous nous inscrivons dans la longue lignée des anthropologues et des sociologues qui ont défini la religion comme institution des rapports avec le sacré, celui-ci étant « l'idée mère de la religion ». Pour plus de précision, voir à ce sujet : H. BOUILLARD, « La catégorie du sacré dans la science des religions », in *Le sacré, études et recherches, Actes du colloque organisé par le centre international d'études humanistes et par l'institut d'études philosophiques de Rome, Rome 4-9 janvier 1974*, [abrégé par la suite : *Le sacré*], E. CASTELLI éd., Paris, Aubier, Montaigne, 1974, p. 32-56. Voir également les remarques étymologiques d'A. DUMAS, « Sacré », in *Encyclopaedia Universalis*, op. cit., p. 336.

³⁶ M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 1965, [1957] sans indication de traducteur, p. 16.

³⁷ Voir H. BOUILLARD, « La catégorie du sacré dans la science des religions », art. cit., p. 35-56, en particulier p. 39.

³⁸ Pour cette question, voir P.-L. DUBIED, « Le système de nos croyances », art. cit., p. 23.

– Concernant le lieu tout d'abord, il existe « un langage social des pierres »³⁹. Même pour un non-pratiquant, le temple reste un espace sacré : « Un mariage sans l'église n'est pas vraiment un mariage ». Ce bâtiment reste un lieu mis à part, quand bien même on ne sait plus comment se comporter en son sein. Le lieu devient la possibilité d'un attachement et d'un souvenir concret. On dira par exemple : « J'ai communiqué dans tel temple », « Je me suis marié dans telle église ».

– Concernant le temps ensuite, « la fête interrompt le temps profane, comme le temple interrompt l'espace »⁴⁰. Les rites de passage ressortissent au sacré en ce sens qu'ils découpent, dans le temps ordinaire de la vie, des temps forts qui sont solennisés. Il faut remarquer ici que les distancés vivent dans deux perceptions du temps : l'une cyclique, l'autre linéaire. La perception cyclique, probablement archaïque, est encore profondément ancrée dans la mentalité de nos contemporains. Ce temps rémanent marque le retour du même. Il était rythmé sur la matrice de l'année liturgique. Mais les fêtes religieuses se sont rétrécies comme « une peau de chagrin »⁴¹. Certaines fêtes spécifiquement chrétiennes survivent mieux que d'autres. Alors que la fête de l'Ascension est totalement ignorée par les distancés, la célébration de Noël recueille encore une certaine ferveur, certainement pour des raisons sentimentales, mais surtout parce qu'elle entre dans le cycle des douze jours (comprenant la période des fêtes de fin d'année) décrit par F.-A. Isambert⁴². Le temps liturgique est remplacé par d'autres références : le temps de travail et le temps de congé, et pour les familles, le temps scolaire. Cette nouvelle perception, elle aussi cyclique, entraîne la célébration de nouveaux rites : promotions, vacances, *week-end*. Ce nouveau temps cyclique est vidé de toute signification religieuse. Ce retour du même, ce sentiment d'un éternel recommencement entraîne souvent des dépressions de fin d'année. Le stéréotype, « Vivement que ces fêtes soient passées », indique un désarroi plus profond que celui de la célébration d'une fête familiale devenue problématique. M. Eliade fait une remarque qui doit donner à penser : « [...] la répétition vidée de son contenu religieux conduit nécessairement à une vision pessimiste de l'existence. Lorsqu'il n'est plus un véhicule pour réintégrer

³⁹ Voir à ce sujet, la description de H. MOTTU, « Critique théologique de la religion et religion populaire », [abrégé par la suite : « Critique théologique de la religion »], in *Bulletin du CPE, 29e année / n° 1*, Genève, février 1977, p. 11. Cet auteur montre que l'aspect concret renvoie à l'aspect matérialiste (opposé ici à spéculatif et idéaliste) de la religion populaire.

⁴⁰ P. RICOEUR, « Manifestation et proclamation », in *Le sacré, op. cit.*, p. 59.

⁴¹ Pour cette expression et cette mutation en terre catholique, voir Y. LAMBERT, *Dieu change en Bretagne, La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris, cerf, 1985, p. 255-270, en particulier p. 255.

⁴² Voir F.-A. ISAMBERT, *Le sens du sacré, op. cit.*, p. 164-211.

une situation primordiale, et pour retrouver la présence mystérieuse des dieux, *lorsqu'il est désacralisé*, le Temps cyclique devient terrifiant : il se révèle comme un cercle tournant indéfiniment sur lui-même, se répétant à l'infini »⁴³. La seconde perception du temps, linéaire, est marquée par la conscience de la fuite et de l'impossibilité de rattraper le passé. Les verbes accolés à cette manière de comprendre le temps sont éloquents : « perdre », « gagner », « rattraper », « courir après », voire « gérer », « prendre »... Cette liste ne se veut pas exhaustive, mais elle souligne que la conception du temps d'aujourd'hui est marquée par la prégnance de l'économique à laquelle sont liés l'efficacité et le rendement. La demande de temps sacré se fait alors d'autant plus forte, du point de vue affectif. Elle représente le pôle de la stabilité dans le sentiment de la « fuite du temps »⁴⁴. Il est d'autant plus nécessaire de célébrer des rites qui structurent et qui marquent d'une pierre blanche les événements importants de la vie.

– Concernant l'officiant enfin, le pasteur devient le représentant officiel du sacré. Il en est le responsable et le gestionnaire. L'anticléricisme qui colore un aspect de la critique populaire de la religion ne doit pas ici nous leurrer. Les pasteurs et les curés sont critiqués certes, mais leur fonction n'est jamais remise en cause. Nous irions même jusqu'à dire que l'anticléricisme dénote précisément une sacralisation de la fonction. Le pasteur ou le prêtre qui est en lien avec la divinité s'avère être « un homme comme un autre » alors que justement il ne devrait pas être que cela. L'expression « acte pastoral » prend tout son poids. Pour les distancés, il est clair que seul le pasteur est habilité à présider la célébration. La sacralisation de la fonction pastorale lui confère un caractère substitutif. Il est souvent difficile de demander aux distancés de participer activement à une cérémonie qu'ils ont demandée. Certes, les raisons évoquées sont souvent fort compréhensibles. Elles expriment une timidité et reconnaissent la compétence du ministre : « Nous vous faisons confiance ; vous saurez déjà bien dire à ce moment-là ce qu'il faut ». Mais cette réticence nous paraît plus profonde. Parce que la demande comporte un aspect sacré, il est nécessaire que le pasteur, compris comme l'intermédiaire entre Dieu et les hommes, en soit l'unique représentant.

A en croire G. van der Leeuw, l'idée de sacré est plus ancienne et plus fondamentale que celle de la divinité. *Elle apparaît comme religion archaïque*. « Car dans la religion Dieu est un tard venu »⁴⁵. Le sacré est une puissance que l'on pressent et qui s'impose à l'homme. Toute hiérophanie entraîne un rapport passif. L'homme est saisi par le sacré. Il vit sans distance par rapport à cette

⁴³ M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, op. cit., p. 95.

⁴⁴ Voir D. HERVIEU-LEGER, *Vers un nouveau christianisme*, op. cit., p. 118.

⁴⁵ G. VAN DER LEEUW, *La religion*, op. cit., p. 36.

puissance⁴⁶. « Or, jusque dans la profanation, le sacré s'impose. On ne dit pas Non au sacré. A Dieu, on peut dire Non. Il s'expose »⁴⁷. La religion (dont un des sens étymologiques⁴⁸ viendrait de *relegere* : observer, faire attention) serait ainsi le respect, à la fois fasciné et empli de crainte, porté à ce sacré⁴⁹. L'expression polémique, « On ne va tout de même pas l'enterrer comme un chien », renvoie à cette intuition fondamentale liée au sacré. Des règles sociales codifient des lois anthropologiques. Il est impensable, même dans une société sécularisée, de ne pas prendre congé d'un défunt. Comme le note A. Dumas : « [...] l'homme, confusément mais profondément, n'évacue pas la réflexion sur la disparition de l'individu dans la constatation de la perpétuation de l'espèce. Il lui faut donc constituer un rituel de la mort, avec sépultures, observances et croyances, qui protège les vivants contre la contagion « métaphysique » des morts »⁵⁰. Le passage des grandes étapes de la vie, mais surtout celui de la mort, requiert une cérémonie rituelle⁵¹.

Ce lien avec la religion archaïque n'est plus toujours perçu. On ne sait plus pourquoi il faut accomplir tel ou tel rite. Force est de constater que les participants à des cérémonies religieuses comptent dans leurs rangs des pratiquants non-croyants qui ont perdu les motifs religieux de leur participation. On peut parler alors à bon droit de coutumes. Elles perdurent alors que leur signification n'est plus ou pas claire pour ceux-là mêmes qui assistent aux rites.

La « force au-dessus de nous » est une expression du sacré. Le rapport à la puissance, que nous avons dégagé dans les croyances, est bien une mise en rapport avec le sacré. Selon les études qui font référence au célèbre essai de R. Otto⁵², les sentiments par rapport au sacré sont faits d'un mélange de fascination et de crainte.

Dans le cadre de la fascination, mentionnons le rapport de l'homme moderne à la nature. Certes, celle-ci n'est plus sacralisée, mais elle n'est pas non plus un lieu vide de force. « Il n'y a pas d'homme moderne, quel que soit le degré de son irréligion, qui ne soit sensible aux « charmes » de la Nature. Il ne s'agit pas uniquement des valeurs esthétiques, sportives ou hygiéniques accordées à

⁴⁶ Voir entre autres, G. EBELING, *Dogmatik des Christlichen Glaubens, Band 1*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1982², p. 119.

⁴⁷ G. VAHANIAN, *L'utopie chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992, p. 11.

⁴⁸ L'autre étant *religare* « [...] se lier aux dieux par des vœux, des serments, des bandelettes », voir A. DUMAS, « Sacré », *art. cit.*, p. 336.

⁴⁹ G. Van der LEEUW, *La religion*, *op. cit.*, p. 37.

⁵⁰ A. DUMAS, « Sacré », *art. cit.*, p. 336.

⁵¹ La mort est le lieu où les gens rencontrent le plus le sacré. Cela explique pourquoi les cérémonies funèbres subsistent même chez les gens les plus éloignés de l'Eglise.

⁵² Voir, par exemple, P. RICOEUR, « Manifestation et proclamation », *art. cit.*, p. 58.

la Nature, mais aussi d'un sentiment confus et difficile à définir, dans lequel on distingue encore le souvenir d'une expérience religieuse dégradée »⁵³. Ainsi le stéréotype souvent cité « Votre Dieu, je le rencontre à la forêt » est un indice de la conscience d'un cosmos qui renferme une valeur sacrée. On perçoit derrière la nature un grand principe ordonnateur. Elle n'est pas le chaos, mais son ordonnancement renvoie au Dieu Créateur.

Dans le cadre de la crainte, remarquons que les demandes religieuses s'expriment souvent au travers d'une religion de la peur. On y croit encore, sans trop oser l'avouer. « On veut quand même faire baptiser le petit, s'il lui arrivait quelque chose ». La seconde partie du stéréotype est à comprendre de façon litotique. L'éventualité d'un accident ou de la mort existe, mais elle ne peut être envisagée de face et donc on n'ose pas la mentionner directement. Par exemple, la demande de baptême apparaît comme une requête de protection qui vise à préserver la vie et la santé du nouveau-né⁵⁴. Cette mise en relation avec la puissance sacrée relève d'une conception archaïque commune à toutes les religions. La demande rituelle vise à mettre concrètement en œuvre le principe du « je te donne afin que tu me donnes », qui constitue l'interaction de base de toute religion spontanée⁵⁵.

« Le sacré ne se montre pas seulement dans des signes à contempler, mais dans des comportements significatifs. Le rite est une modalité du faire. C'est un « faire quelque chose avec la puissance », avec les puissances [...]. Voir le monde comme sacré, c'est en même temps le rendre sacré, le consacrer. Ainsi à chaque manifestation correspond une manière de se comporter dans le monde »⁵⁶. Cette remarque souligne l'importance de la théâtralisation que revêt la cérémonie pour les distancés. L'importance de la mise en scène est capitale. Le paradoxe est souvent relevé : plus les gens sont éloignés de l'Église, plus leur demande est traditionnelle, attachée au décorum. Par exemple, pour son mariage, on souhaitera entrer à l'église sur la marche nuptiale de Mendelssohn. La théâtralisation de la cérémonie atteste à sa manière le caractère sacré de la demande. La fête, solennisant le temps et l'espace, doit être belle. « Rien

⁵³ M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, op. cit., p. 131.

⁵⁴ A. PASQUIER, « A propos des demandes de baptême des petits enfants... Mythe, idéologie, utopie », in *Essai de théologie pratique, L'institution et le transmettre*, COLLECTIF, Paris, Beauchesne, coll. Le point théologique n° 49, 1988, p. 53-78. L'auteur signale d'autres croyances qui attestent cette demande de protection. Par contre, le constat qui affirme que pour la mentalité ambiante le non-baptisé est a-normal, qu'il est en situation d'attente, qu'il est un sauvage, ou un petit païen non intégré à la vie sociale, nous semble dépassé dans le contexte qui est le nôtre.

⁵⁵ Voir Y. LAMBERT, *Dieu change en Bretagne*, op. cit., p. 211.

⁵⁶ P. RICOEUR, « Proclamation et manifestation », art. cit., p. 59-60.

ne saurait être assez beau et assez grand », « Le mariage doit être le plus beau jour de ma vie ».

Le caractère pré-verbal du sacré transparaît dans les réponses embarrassées que font les distancés aux questions pastorales classiques : « Mais pourquoi voulez-vous faire baptiser votre enfant ? » ou « Pourquoi voulez-vous vous marier à l'Eglise ? » Une absence de réponse directe n'est pas due seulement à l'inculture religieuse, mais elle nous est aussi apparue comme la difficulté d'exprimer tout simplement l'expérience du sacré : « On ne peut pas dire ce qu'on a au fond de nous », « On ressent quelque chose, on ne saurait pas quoi dire ».

Conclusion

L'ambivalence des distancés par rapport à la religion en général traduit, en vérité, une ambivalence à l'égard du sacré et cela d'une triple manière.

- D'abord, de par sa caractéristique principale : à savoir sa potentialité :

L'homme cherche à la fois à éviter la puissance et à s'en enquérir⁵⁷.

- Ensuite, de par son essence, qui est de distinguer et de séparer :

Le religieux est à la fois sanctuarisé et sacralisé. Il est assigné à résidence, circonscrit dans des domaines bien précis. Cette émigration de la religion hors de la vie quotidienne et du champ de réflexion éclaire la demande et l'agir des distancés. Le sacré apparaît comme la pierre de touche qui permet de garder un lien avec l'Eglise et en même temps de prendre ses distances. Le sacré permet aux non-pratiquants de s'impliquer ponctuellement, tout en laissant aux gestionnaires du sacré la mission de s'occuper de la religion à plein temps.

- Enfin, de par rapport à leur position occupée dans le monde culturel et idéologique.

Outre les traits décrits ci-dessus, le sacré offrait une autre caractéristique : son rapport au mythe, qui a complètement disparu aujourd'hui. Le mythe, en tant que récit sacré, ne peut plus être reçu comme une explication plausible des phénomènes de notre monde. Sa prétention objectivante l'a rendu caduc. Les travaux de R. Bultmann marquent à ce sujet un point de non-retour. Ils soulignent que la pensée scientifique a fait voler en éclats la vision mythologique du monde⁵⁸.

⁵⁷ Voir G. VAN DER LEEUW, *La religion, op. cit.*, p. 35.

⁵⁸ Voir R. BULTMANN, *Jésus, mythologie et démythologisation*, trad. F. FREYSS, S. DURAND-GASSELIN et C. PAYOT, Paris, Seuil, 1968, en particulier p. 205-211.

Le sacré n'est donc plus vivable intégralement dans une société sécularisée et marquée par la science. Le mythe fondait en quelque sorte le rite. Ce lien entre ces deux grandeurs est brisé, seul subsiste le rite qui a perdu un de ses sens essentiels.

CHAPITRE IV

Toile de fond sapientiale et religion émotionnelle

« A travers la logique à la fois étrange et familière du stéréotype, c'est celle de notre modernité dans ses dimensions les plus quotidiennes qui s'esquisse »¹.

Avec ce chapitre, nous quittons l'aspect descriptif de la religiosité des distancés, pour nous lancer résolument dans une interprétation globale². Nous examinerons tour à tour les deux composantes spécifiques qui forment un système de croyances caractéristiques. La mentalité des distancés de l'Eglise se comprend d'abord sur la toile de fond des courants sapientiaux. Sur cet arrière-plan se détache ensuite une figure à connotation plus spécifiquement religieuse : la religion sentimentale et émotionnelle. Nous faisons l'hypothèse que la mentalité des distancés ressemble à une poupée russe : elle requiert donc une interprétation qui ouvre sur de nouvelles réalités au fur et à mesure de nos découvertes.

¹ R. AMOSSY, *Les idées reçues*, op. cit., p. 17.

² Pour rendre intelligible notre analyse, on peut recourir à la distinction élaborée par la *Gestalttheorie* qui a trait à la différenciation figure / fond. « Ce que je perçois comme figure se détache toujours sur un horizon, ou sur un fond auquel le sujet percevant ne prête guère attention. Il lui est toutefois possible d'opérer une *restructuration* du champ perceptif de telle manière que le fond, ou tel secteur de l'horizon, soit désormais donné comme figure », voir P.-A. STUCKI, *La vie spirituelle de l'individu et le langage doctrinal*, Neuchâtel, A la Baconnière, coll. Langages, 1974, p. 71-72.

1. La toile de fond sapientiale

1.1. Rapprochements entre la compréhension des distancés et les courants sapientiaux

Dans notre analyse sémantique, nous avons souligné le caractère hétérogène des stéréotypes. Le supposé savoir contenu dans ces phrases-clés est en fait un savoir-faire. Il s'abreuve à de multiples sources, qui ne sont pas exclusivement religieuses, et il les réinterprète à sa manière. Mais il est envisageable d'avancer dans une analyse plus globale du phénomène. Le savoir hétérogène contenu dans les stéréotypes constitue non seulement une philosophie bricolée au jour le jour, mais il traduit *une activité universelle* de l'esprit humain : l'élaboration d'une sagesse qui lui confère un caractère de sens commun. Son caractère hétéroclite, universel et « non spécifique » nous amène à tirer un parallèle entre notre corpus de stéréotypes et les courants sapientiaux³.

Nous avons relevé quelques autres points de contact, qui se veulent autant d'arguments pour étayer l'apparentement entre la sagesse stéréotypique et les courants sapientiaux. Les deux formes de pensée se rejoignent dans leur *manière de percevoir la réalité*. L'énonciation stéréotypique est en relation avec la sagesse empirique d'Israël. Ce savoir pourrait être qualifié de matérialiste⁴ à condition de laver cet adjectif de sa nuance péjorative. Avant d'être utilitariste, cette sagesse est tout bonnement utile. Cette dernière permet à l'homme d'acquiescer « l'art du timonier », selon la belle expression du livre des Proverbes (Pr 1, 5). Elle consiste ainsi dans un art du gouvernail, qui permet à l'homme de se piloter vers les rivages sûrs de la connaissance⁵. Par connaissance, il faut

³ En fonction de notre formation, nous effectuerons ces rapprochements avec la sagesse de l'Ancien Orient, en particulier avec la sagesse vétérotestamentaire. Il serait tout à fait possible d'effectuer le même type de comparaison avec le monde hellénistique. Voir à ce sujet : R. BULTMANN, *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, trad. P. JUNDT, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1969, p. 161-171. Par « courants sapientiaux », nous entendons d'une part, un mouvement de pensée qui prend forme de langage, et d'autre part, les textes dans lesquels ce mouvement de pensée s'est manifesté. La sagesse ne désigne pas seulement un concept littéraire, mais elle décrit un phénomène beaucoup plus englobant, il faut parler à ce propos d'un courant ou d'un mouvement d'esprit. H. H. SCHMID, « Altorientalisch-alttestamentliche Weisheit und ihr Verhältnis zur Geschichte », in *Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie*, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 1974, p. 64-90, en particulier p. 64-65.

⁴ Pour la question du matérialisme et du sens commun, voir également H. MOTTU, « Critique théologique de la religion et religion populaire », *art. cit.*, p. 11.

⁵ Voir G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament, tome 1, Théologie des traditions historiques d'Israël*, [abrégeé par la suite : *Théologie 1*], trad. E. DE PEYER, Genève, Labor et Fides, coll. Nouvelle série théologique n° 12, 1971/3 [1957/4], p. 361-364. Voir également A. DE PURY, « Sagesse et révélation dans l'Ancien Testament », in *RThPh* 109, 1977, p. 1-49.

entendre ici le champ sémantique couvert par la racine « **שׁוּפ** ». Celle-ci a « [...] une connotation très proche du verbe français *saisir*, qui signifie à la fois *mettre la main sur, prendre possession, et saisir par le regard, par l'intelligence ou par la pensée* »⁶. Elle renvoie à une expérience personnelle et empirique. Cette connaissance se caractérise par le fait que l'homme entier y est engagé, le mental et l'affectif, le physique et le spirituel⁷. La sagesse des distancés renvoie également à ce type de connaissance, en ce sens qu'elle se présente comme un « [...] art du savoir-vivre, elle est une *aide* pour cheminer dans la vie »⁸. La sagesse empirique est une « [...] connaissance toute pratique des lois de la vie et du monde fondée sur l'expérience. [...] La sagesse d'Israël est un phénomène très stratifié qui a été soumis à des changements considérables - mais c'est cette manifestation d'expériences élémentaires qui est la caractéristique de presque toutes ses expressions sur l'existence. A tous les degrés de civilisation, l'homme se trouve devant la tâche d'assumer sa vie »⁹.

A la base du stéréotype, comme de la sagesse, se trouve ainsi l'élément qui a condensé l'observation et que nous avons appelé le noyau sain du stéréotype. Il capte et fixe les expériences par le biais du langage. Il est, au départ, un moyen de se donner des repères dans le fouillis du réel commun. A l'origine, loin d'être un poncif ou un cliché, le stéréotype comporte une certaine profondeur. Il thématise des bribes de la réalité quotidienne : la vie et la mort, les joies et les peines, le travail et les loisirs, l'envie et l'égoïsme ou la reconnaissance. Tout cela exprime la « banalité » et la routine de nos existences. Nul ne vivrait dans ce monde sans de sensibles désagréments s'il ne pouvait s'appuyer sur les expériences de ses prédécesseurs. Les stéréotypes formulent des vérités reconnues, des observations qui se confirment toujours à nouveau. Certaines expressions traduisent de simples constats empiriques : « Il faut bien mourir de quelque chose ». Parfois elles sont la traduction d'un état de fait : « Quand on est mort, on est bien mort » ou encore : « Elle ne souffre plus ». D'autres de ces idées reçues se nourrissent d'expérimentations humaines moins immédiatement constatables. Elles traduisent néanmoins un savoir partageable par tous. Ainsi, dire « Il faut avoir souffert pour savoir ce que c'est », ou « La souffrance rend dur », c'est affirmer que la douleur comporte un caractère non transmissible et non partageable malgré la bonne volonté du consolateur. On formule, dans un contexte donné, une vérité générale expérimentable par chacun. Les stéréotypes, de par leur caractère gnomique, traduisent des vérités dont nul ne songerait

⁶ M. ROSE, « Sagesse et révélation », in *Les cahiers protestants*, septembre 1990, n° 4, p. 27.

⁷ Le verbe « connaître », rappelons-le, est utilisé pour désigner les relations sexuelles « Adam connut Eve, sa femme ; elle conçut et enfanta Caïn », Gn 4, 1.

⁸ A. DE PURY, « Sagesse et révélation dans l'Ancien Testament », *art. cit.*, p. 4.

⁹ G. VDN RAD, *Théologie 1, op. cit.*, p. 361.

à mettre en doute la validité. Pourtant, par un chemin qu'il nous faudra examiner de plus près, la sagesse stéréotypique risque de se fermer à la sanction de nouvelles expériences et cela nous amène à un deuxième point de contact.

La sagesse empirique vétérotestamentaire ne consiste pas seulement en une observation de la réalité. Elle se donne également à lire comme une explication des côtés énigmatiques du monde. Elle cherche à expliquer des expériences qu'il est difficile d'intégrer. Ce côté explicatif de la sagesse en souligne un autre aspect : celui du recours à des *postulats de base fondamentaux*¹⁰. Ces postulats de base s'avèrent être des croyances qui forment le cadre de notre être au monde. E. Goffman, en analysant les expériences qui sont les nôtres et les manières que nous avons de nous y référer, parle de cadre. La sagesse stéréotypique renvoie au *cadre primaire* de notre existence. Elle nous permet de répondre à la question de la réalité des choses. Le cadre primaire se définit comme un schème interprétatif de la vie. « Est primaire un cadre qui nous permet, dans une situation donnée, d'accorder du sens à tel ou tel de ses aspects, lequel autrement serait dépourvu de signification. [...] les cadres primaires nous permettent de localiser, de percevoir, d'identifier et de classer un nombre apparemment infini d'occurrences entrant dans leur champ d'application »¹¹. A tout moment dans notre vie, nous nous référons à des postulats soit naturels : « demain, le soleil se lèvera », soit sociaux : « aller au cinéma ». Nous savons en gros ce qui se passe quand nous entrons dans un cadre donné de la vie sociale. Chaque circonstance suit évidemment ses propres règles (par exemple entrer dans une classe d'école ou dans un restaurant n'implique pas le même comportement).

La sagesse renvoie bien à une activité humaine générale, commune à tous les hommes et à toutes les civilisations : celle de se donner des cadres. Elle est bâtie à la fois sur l'observation et sur des postulats qui font l'hypothèse que la réalité est telle qu'elle se présente. Il n'est pas possible de la remettre en cause dans la vie quotidienne.

La sagesse renvoie alors à ce mouvement fondamental de l'esprit humain qui cherche non seulement à se diriger dans le monde, mais également à le *maîtriser*. Comme le dit en substance H. D. Preuss, la spécificité de la sagesse doit être trouvée dans le fait qu'elle se détermine comme opération de pensée

¹⁰ « Par conséquent, la sagesse ne se borne pas à une pure description des choses, mais elle comporte aussi une référence à des *postulats*, à des principes indémontrables, mais nécessaires pour que l'on puisse garder de l'existence humaine et du monde une perception unitaire », M. ROSE, « Sagesse et révélation », *art. cit.*, p. 27.

¹¹ E. GOFFMAN, *Les cadres de l'expérience*, *op. cit.*, p. 30.

structurante (*Ordnungdenken*)¹². Et c'est par le biais de cette tentative de mise en ordre que l'homme arrive à maîtriser le monde. Jouant sur deux acceptions du verbe « *feststellen* », à la fois « constater » et « établir », W. Zimmerli¹³ souligne que la sagesse a un double rôle : à la fois elle tente de cerner la réalité en lui assignant un nom, et en même temps, par ce mouvement de repérage et d'orientation, elle traduit une volonté de maîtrise. « La littérature sapientiale ne veut pas simplement transmettre la sagesse et l'intelligence [...], mais par l'observation, par l'expérience et la tradition, elle cherche à fixer un ordre en ce monde dans la nature, mais avant tout dans le domaine éthique »¹⁴.

La morale des distancés est bien une morale sapientiale, puisqu'elle est *bâtie sur l'expérience*. Est bon ce qui est utile, est mauvais ce qui est inutile. « [...] on peut même se demander si la morale sapientiale n'est pas simplement la transposition en termes de raison des instincts de comportement qui régissent la vie dans les sociétés animales. Cette perspective trouve d'ailleurs des appuis dans le livre des Proverbes lui-même »¹⁵. « Il existe sur terre quatre êtres tout petits et pourtant sages parmi les sages : les fourmis, peuple sans force, qui, en été, savent assurer leur nourriture ; les damans¹⁶, peuple sans puissance, qui savent placer leur maison dans le roc ; les sauterelles qui n'ont pas de roi et qui savent sortir toutes en bande ; le lézard qui peut être attrapé à la main et qui pourtant est dans le palais des rois » Pr 30, 24-27. De nombreux stéréotypes concernant l'être avec son prochain confirment cette interprétation éthologique : par exemple, il ne faut pas empiéter sur le territoire de l'autre : « Chacun chez soi et les vaches seront bien gardées » ou « Avec les voisins, il ne faut pas trop frayer¹⁷ ». Il en est de même à propos des stéréotypes sur l'amour d'autrui qui sont en fait des affirmations de non-agression, qui expriment la réciprocité : « Il ne faut pas faire à l'autre ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse ».

Rappelons que la croyance des distancés est ambivalente. D'une part, elle croit en un *ordre du monde* qui gouverne et maintient le monde tel qu'il est. Elle suppose que la réalité ne s'épuise pas en elle-même. Elle renvoie à des principes et des lois, que nous avons appelés le *nomos* originaire, qui fonctionne

¹² H. D. PREUSS, « Erwägungen zum theologischen Ort alttestamentlicher Weisheitsliteratur », in *EvTh*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1970, p. 396-397.

¹³ W. ZIMMERLI, « Ort und Grenze der Weisheit im Rahmen der Alttestamentlichen Theologie », in *EvTh*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1963, p. 304.

¹⁴ H. D. PREUSS, « Erwägungen zum theologischen Ort alttestamentlicher Weisheitsliteratur », *art. cit.*, p. 396.

¹⁵ A. DE. PURY, « Sagesse et révélation », *art. cit.*, p. 11. L'auteur renvoie aux études de K. Lorenz.

¹⁶ Les damans sont de petits mammifères ayant l'apparence d'une marmotte.

¹⁷ « Frayer » signifie ici avoir des contacts avec ses voisins.

comme un postulat de base. D'autre part, elle est en crise, parce qu'elle ne voit pas comment la force qui gouverne ce *nomos* agit, en particulier dans les situations d'injustice. Cette manière de se comprendre dans le monde est elle aussi sapientiale. En effet, croire en un ordre du monde constitue le fondement universel de la sagesse, qui trouve son principe dans le fait de « [...] savoir qu'un ordre préside au fondement des choses, et qu'il agit silencieusement, souvent imperceptiblement dans le sens d'un équilibre. Cet ordre existe et doit être respecté en toutes circonstances, et pourtant il est caché et insaisissable à l'homme »¹⁸. On retrouve cette conception dans la sagesse égyptienne : la *Maat* « [...] que l'on peut traduire par « droiture », « vérité » ou « justice » »¹⁹ désigne le principe d'ordre régissant le monde. Elle a une orientation cosmique. Elle fonde l'équilibre du monde et sa fonction est de l'ordre de la conservation. Il en va de même pour la sagesse sumérienne. « *Me* est en relation étroite avec le Dieu créateur qui régit le droit et la justice, et qui confère une responsabilité particulière à l'homme dans ce domaine »²⁰. La sagesse israélite subit une évolution. Ce n'est que dans l'Israël post-exilique qu'elle quitte son côté empirique et humain pour devenir d'abord un attribut de Dieu, puis une grandeur hypostasiée (voir Pr 8, 22-31). Il faut noter que cette conception du Dieu garant de l'ordre cosmique implique également la difficulté de croire. Dieu s'éloigne, il devient un *deus otiosus* (un dieu inactif). Il ressemble alors étrangement à un roi qui reçoit des honneurs lointains, dont le seul rôle reconnu est de régner. Héritage d'un glorieux passé, on lui doit le respect dû à son rang certes, mais on sait bien que ceux qui tiennent en main le pouvoir sont les gouvernants. La sagesse de nos contemporains rejoint ici la sagesse d'un Qohéleth : « Car Dieu est dans le ciel, et toi sur la terre » (Qo 5, 1b). Le *deus otiosus* des distancés est bien ce dieu vénéré mais relativement inoffensif. En réalité, ce sont les hommes qui gouvernent et qui s'occupent de la marche du monde.

1.2. La réinterprétation de la sagesse

La provenance de la sagesse est fondamentalement traditionnelle. Celui qui s'approprie cette sagesse ne se contente pas de la répéter, « [...] mais cette sagesse est pétrie comme de la pâte »²¹. Elle reprend des formulations classiques, mais elle les réinterprète dans son propre contexte. La sagesse n'est pas un phénomène supra-historique. Elle est décontextualisée puis recontextualisée.

¹⁸ G. VON RAD, *Théologie 1*, op. cit., p. 370.

¹⁹ H. H. SCHMID, *Wesen und Geschichte der Weisheit, Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur*, [abrégé par la suite *Wesen*] Berlin, Verlag Alfred Töpelmann, 1966, p. 17-18.

²⁰ *Ibid.*, p. 115-118, en particulier la p. 118.

²¹ *Ibid.*, p. 29.

Observons cette réappropriation de la sagesse, en recourant à des stéréotypes qui ont des assonances chrétiennes, voire bibliques. Le traitement subi par ces sentences est en effet révélateur. Les apophtegmes des Évangiles tissent une trame narrative, pour servir de contexte à une parole de Jésus. Or la sagesse populaire les extrait de leur contexte et les replante dans son propre terreau. Ces paroles d'Évangile redeviennent alors de simples sentences, emplies de bon sens, pour guider une conduite élémentaire. Cette décontextualisation est en même temps une relecture particulière. Examinons les différents aspects qu'elle peut revêtir.

Nous parlerons de *reprise littérale*, lorsque la formulation traditionnelle est répétée telle quelle, et transposée sans autre dans un contexte conversationnel. Elle retrouve son rôle de maxime de bon sens. C'est le cas notamment de la seconde addition qui clôture la péricope matthéenne sur les soucis : « A chaque jour suffit sa peine » (Mt 6, 34b)²². La même reprise littérale se repère dans la parole sur les médecins, citée encore quelquefois aujourd'hui : « Ce ne sont pas les bien-portants qui ont besoin du médecin, mais les malades » (Mc 2, 17b et parallèles). Dans les trois Évangiles synoptiques, ce *maschal* à un seul membre est inséré dans le cadre de l'accueil des pécheurs. La mentalité populaire redonne à cette sentence sa signification ordinaire.

La synecdoque reprend un texte biblique en modifiant son but initial. Les mots crochets « Passons sur l'autre rive » (Mc 4, 35 et parallèles) indiquent, dans les Évangiles, un changement de lieu. Ils sont au service des liaisons rédactionnelles qu'opèrent les évangélistes pour tisser leur projet théologique spécifique. Dans le cadre des faire-part de deuil, cette expression met en évidence que le défunt a quitté le monde des vivants pour passer dans celui de l'éternité. Le succès de cette formule tient sans nul doute à son effet métaphorique. Par elle, on peut dire la rupture de la mort en l'atténuant.

L'emploi métonymique raccourcit le *logion*, ce qui en transforme le sens. « A chacun sa croix » atteste de façon claire ce type de réinterprétation. À l'origine, il s'intègre dans un verset qui invite à une suivance active : « Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il renonce à lui-même et prenne sa croix, et qu'il me suive » (Mc 8, 34). La croix désigne ici la souffrance particulière du disciple qui marche à la suite du Christ. Mais cette parole est réappropriée avec deux modifications, qui, au sens propre, la déchristianisent. Tout d'abord, dans la sagesse populaire, la croix représente la destinée humaine qui réserve à chacun son lot de souffrances. De plus, le côté volontaire de la suivance est transformé en dimension passive. La croix devient l'expression d'une souffrance

²² R. Bultmann mentionne l'existence de parallèles tirés de corpus rabbinique, égyptien, arabe et turc. Voir R. BULTMANN, *L'histoire de la tradition synoptique suivie du complément de 1971*, trad. A. MALLET, Paris, Seuil, 1973, p. 139.

subie. L'emploi métonymique va donc dans le sens d'une simplification et d'une appropriation personnelle. Les mentions de la suivance et du renoncement sont supprimées. Le thème de « l'heure » subit lui aussi une même transformation déterministe et personnelle. « L'heure » joue un rôle central dans la trame narrative johannique. Elle désigne le point culminant de l'accomplissement du ministère de Jésus (voir en particulier Jn 13, 1 ; 16, 21 ; 17, 1). Dans le cadre de la sagesse populaire, elle souligne le côté imprévisible de la destinée. L'aspect christologique est occulté, seule demeure la dimension de la fatalité : « C'était son heure ».

La reprise altérée s'inspire d'une vieille idée, mais elle la transforme sous la pression du code idéologique ambiant. Dans la citation qui suit, on a évacué l'idée de Dieu et en particulier l'idée du Dieu juge. Le texte original affirme « Toi qui es jeune, profite de ta jeunesse. Sois heureux pendant ce temps-là. Fais tout ce que tu désires, tout ce qui te plaît. Mais sache bien que Dieu jugera tes actions » (Qo 11, 9, trad. français courant). Ce verset devient, dans la mentalité contemporaine, « Il faut savoir profiter » ou « Profite de ta jeunesse » ou encore « Profite de la vie ».

La reprise par association personnelle s'éloigne aussi de la signification originale, en ce sens que le distancé utilisera une expression ou un verset biblique pour résumer la réalité que lui-même est en train de vivre. Ainsi, il choisira un extrait du Psaume 23 pour en-tête d'un faire-part de deuil : « L'Éternel est mon berger, il me fait reposer dans de verts pâturages ». Il justifiera ce choix, en alléguant que le défunt aimait la nature et les pâturages de sa région.

Des thèmes répondent aux constantes de la destinée humaine. Nous les retrouvons dans toutes les civilisations. Ils ressortissent pour l'essentiel à la pensée sapientiale et pessimiste de l'Ancien Israël. Nous qualifions cette façon de faire d'*emprunt thématique*. Nous mentionnons les plus explicites et nous les faisons suivre d'une citation biblique proche du stéréotype incriminé.

* L'expression de la révolte conduit à regretter sa naissance : « Je n'ai pas demandé à venir au monde » nous fait penser à ce verset : « Périsset le jour où j'allais être enfanté et la nuit qui a dit "Un homme a été conçu !" » (Jb 3, 3).

* Le sentiment de précarité connaît des expressions variées : « On est peu de chose », « Ce n'est pas nous qui commandons » ou « Ça ne sert à rien de discuter » ; ces expressions font écho à la sagesse pessimiste de l'Ecclésiaste : « Ce qui a été a déjà reçu un nom et on sait ce que c'est, l'homme ; mais il ne peut entrer en procès avec plus fort que lui » (Qo 6, 10).

* La question de l'incommunicabilité de la souffrance semble aussi traverser les siècles. Aujourd'hui nous entendons : « Il faut avoir souffert pour savoir ce que c'est » ; et Job souffrant déclare à ses amis bien-portants : « Moi aussi je parlerais à votre façon si c'était vous qui teniez ma place » (Jb 16, 4).

* La non-supériorité effective de l'homme sur l'animal nourrit de nombreux constats amers : « Plus je connais les hommes, plus j'aime mon chien », « L'homme est un loup pour l'homme », « On nous prend vraiment pour des bêtes ». De telles affirmations renvoient aux propos désabusés du sage juif : « En ce qui concerne les humains, je pense que Dieu les met à l'épreuve pour leur montrer qu'ils ne valent pas mieux que les bêtes. En effet le sort final de l'homme est le même que celui de la bête » (Qo 3, 18-19 a, trad. en français courant).

* L'idée de la permanence et de l'impossibilité d'effectuer des changements réels habite l'homme contemporain. « On ne peut pas se changer », « On ne peut de toute façon rien changer. On a déjà tout essayé » reprennent l'idée biblique : « Une génération passe, une nouvelle génération lui succède, mais le monde demeure indéfiniment le même » (Qo 1, 4, trad. français courant).

* L'idée que la vie est dure et difficile n'est pas près de disparaître : « On a toujours du mal, la vie est un combat », « Il faut se battre tout le temps ». Cette même pensée se repère déjà dans l'Ancien Testament : « La vie est rude pour les hommes sur la terre : ils ont la condition d'un travailleur de force, d'un esclave au soleil, qui voudrait un peu d'ombre, ou d'un pauvre ouvrier, qui attend qu'on le paie » (Jb 7, 1-2, trad. français courant) ou « Les humains travaillent durement sur la terre mais ils n'en tirent aucun profit » (Qo 1, 3, trad. français courant).

*La permanence d'un schème de pensée subsiste, malgré l'évolution de la société. Il faut remarquer qu'une même tentative d'expliquer les coups du sort et les aléas du destin traverse les siècles. Le schéma rémunération / rétribution, commun aux civilisations de l'Ancien Orient, perdue dans la mentalité moderne. Rappelons pour mémoire que ce schème de pensée établit un lien de causalité stricte entre l'agir et la destinée de l'homme (*Tun-Ergehen-Zusammenhang*). Dieu accorde sa bénédiction matérialisée par une nombreuse famille, par la santé et la richesse, à ceux qui accomplissent le bien. A l'inverse, la malédiction frappe tous ceux qui commettent le mal. Les formes de la malédiction sont diverses ; elles recouvrent ce que l'Ancien Testament appelle « les ennemis » : maladie, mise au banc de la société, deuil, pauvreté et injustice. Une bonne illustration de ce schème se lit en Job 4, 7-8 : « Rappelle-toi : quel innocent a jamais péri, où vit-on des hommes droits disparaître ? Je l'ai bien vu : les laboureurs de gâchis et les semeurs de misère en font eux-mêmes la moisson ». La tradition chrétienne, en particulier dans le récit de l'aveugle (Jn 9, 2 et 3), a apporté un démenti catégorique à cette manière de concevoir un lien mono-causal entre les actions de l'homme et sa destinée. Mais la religiosité populaire a intégré le schème : « Mais qu'est-ce que j'ai bien pu faire au bon Dieu, pour qu'il m'arrive cela ? », ou, lors d'une maladie : « Je n'ai pas mérité ça ». Il existe deux variations notables à ce schème. La première se lit dans les*

faire-part de deuil. On souhaite un havre de paix à la personne décédée, mais cette quiétude est méritée par la bonté du défunt : « Que ton repos soit *doux*, comme ton cœur fut *bon* ». La deuxième concerne aussi les deuils. Après « une longue maladie supportée avec un *courage exemplaire* », on affirme que la personne ayant tant souffert a bien mérité d'aller au ciel, ou plus fréquemment que son repos est bien mérité. Nous sommes en présence d'une compréhension particulière de la souffrance : elle acquiert par elle-même une vertu purificatrice et rédemptrice.

Le changement de locuteur intervient aussi dans les modifications observées. La transformation s'opère en attribuant les sentences à d'autres. Elle leur donne ainsi une tout autre signification. Le cas le plus frappant concerne à nouveau les versets bibliques qui ornent les faire-part de deuil. L'énonciateur du verset biblique « [...] paraît être le défunt lui-même qui, fort de son expérience de la mort, s'adresse avec autorité aux vivants »²³. L'absence de toute référence à un énonciateur indépendant renforce cette impression : « Aimez-vous les uns les autres, comme je vous ai aimés » devient une dernière parole du défunt.

1.3. Les isomorphismes fondamentaux

Notre thèse d'un rapprochement du savoir stéréotypique religieux des courants sapientiaux trouve un appui solide dans le fait que les structures de base de ces sagesses sont apparentées. Elles sont d'une même genèse et elles suivent un développement similaire²⁴. Nous pouvons alors en reconstituer les étapes.

Dans une première étape, *celle de la classification*, la sagesse ordonne, classe, et donne des noms aux phénomènes qu'elle observe, ainsi qu'aux expériences humaines. Cette opération schématisante et structurante est particulièrement repérable dans la sagesse suméro-akkadienne, puisque ses écrits ne sont autres que de simples listes de mots²⁵.

Dans une deuxième étape, *celle de l'explication*, cette sagesse cherche à établir des liens de causalité. La connexion entre l'agir et la destinée en cons-

²³ P.-L. DUBIED, « La religion populaire de la mort et son arrière-fond », *art. cit.*, p. 300-301.

²⁴ La force de la monographie de H. H. Schmid, consacrée à l'essence et à l'histoire de la sagesse de l'Ancien Orient, réside dans sa rigueur méthodologique. Ce travail prend son point de départ dans des données historiques. A partir des différents *Sitz im Leben* et des particularités spécifiques de chaque pensée sapientiale, il établit les structures isomorphes de la sagesse. Cette étude repose sur un présupposé acquis par les exégètes : celui de la dépendance littéraire de la sagesse israélite par rapport à ses voisines égyptienne et mésopotamienne. Pour ces parallèles, nous renvoyons aux textes présentés par H.-H. SCHMID, *Wesen, op. cit.*, p. 176, ainsi que les p. 235-239.

²⁵ *Ibid.*, p. 141-143.

titue la partie la plus explicite. Cette phase explicative est bâtie à nouveau sur l'expérience et non sur une recherche spéculative. Elle dénote, d'une façon particulière, la volonté de se mettre en règle avec les lois divines, d'avoir un comportement juste, c'est-à-dire adéquat.

La troisième étape offre deux variantes : *l'objectivation ou l'ouverture*

– Le fait que la sagesse se soit fixée dans la langue la libère en un certain sens de son contexte historique. Cette sagesse s'*objective*. Elle perd le contact avec l'expérience et la réalité. Selon la belle formule de H. H. Schmid, elle est à disposition dans le garde-manger²⁶, pour n'être utilisée qu'en cas de nécessité. Cette phase d'objectivation a entraîné en Israël à la fois sa théologisation (la sagesse à l'origine non religieuse et profane est alors mise en relation avec *Yahvé*) et son anthropologisation (en ce sens que le comportement de l'homme en devient le centre). Des traces d'objectivation sont repérables dans ces deux mouvements, en particulier dans les antithèses de la sagesse anthropologique qui dépeint de façon stéréotypée le comportement humain. La vision du monde devient dichotomique par le recours à des typologies d'attitudes antithétiques : le sage et l'insensé, le juste et l'injuste, ainsi que l'humble et l'orgueilleux. Cette évolution objectivante de la sagesse est lourde de conséquences. En se déracinant du sol de l'expérience, la sagesse se dogmatise. Au lieu d'être un support à la compréhension humaine, elle devient obstacle : la réalité dans sa complexité et ses nuances est gommée au profit d'une grille de lecture simplificatrice. Ce chemin de la dogmatisation et de la pétrification de la sagesse a pour corollaire son auto-immunisation. Préoccupée de se légitimer elle-même, elle devient sourde aux démentis que lui inflige l'existence.

– Mais la sagesse peut aussi emprunter la voie de l'ouverture. Devant les remises en cause que leur inflige la vie de tous les jours, les hommes devraient oser modifier les postulats de la sagesse. La mise en crise de la sagesse « traditionnelle » entraînera la création de nouvelles formulations. La confrontation sera finalement salutaire, elle aboutira à une nouvelle compréhension de leur être au monde. Les livres de Qohéleth et de Job sont les traces canoniques d'une sagesse qui après s'être laissée interpeller cherche de nouvelles voies pour comprendre les énigmes de l'univers et de la place de l'homme devant Dieu.

1.4. Conclusion

Notre enquête comparative nous aide à comprendre la genèse et le fonctionnement du savoir stéréotypique, qui régit partiellement les croyances et les at-

²⁶ H. H. Schmid parle de « *Vorratskammer* », *ibid.*, p. 79.

titudes des distancés. Elle renvoie, de fait, aux deux aspects que nous avons décelés dans la structure de base de l'idée reçue. En son noyau sain, le stéréotype est le reflet d'une sagesse empirique, souvent emplie de bon sens. Il s'est bien façonné au contact vivant de l'expérience. Mais par son absolutisation, il condense l'aventure malheureuse de la sagesse dans son chemin d'objectivation. L'énonciateur du stéréotype protège souvent ses postulats de base, il refuse de les soumettre aux lois de la vérification et de la discussion. Le côté péremptoire de l'énonciation stéréotypique est dès lors l'indice de sa faiblesse. Les assertions justificatives et réfutatives des distancés attestent la fragilité de ce savoir sapiential, qui se sait obscurément en crise.

2. Une religion sentimentale et émotionnelle

Nos premières analyses font apparaître l'importance du registre affectif. Une riche palette de sentiments et d'émotions affleure dans les stéréotypes. Percevoir et décrire cet aspect particulier s'avère une tâche prioritaire pour comprendre la position des distancés²⁷. Notre corpus laisse transparaître des sentiments de rejet, de révolte, mais aussi parfois de nostalgie, souvent d'esthétique et d'amitié.

Commençons par distinguer les émotions des sentiments. Il y a entre eux une différence d'intensité. L'émotion réalise une forme « explosive de l'affectivité »²⁸. « On distinguerait ainsi des joies et des tristesses, des craintes et des désirs de caractère émotif, et des attitudes désignées par les mêmes termes, mais dépourvues de cette espèce d'affolement, de déroutement qui caractérise les émotions [...]. Le sentiment serait donc comme le résultat d'une *osmose entre le moi et le monde*, état subjectif certes, mais en contact avec le non-moi, et partiellement déterminé de l'extérieur »²⁹. Les sentiments se manifestent dans des attitudes adaptées aux circonstances variées de notre existence. Ils apparaissent comme des réactions organisées et utiles à des situations données.

2.1. Une religion sentimentale

Quatre motifs majeurs nous incitent à donner une interprétation de la religiosité populaire qui prenne pleinement en compte *l'aspect sentimental de la religion* des distancés.

²⁷ Puisqu'il s'agit de *relations*, il va de soi que nous devons effectuer la même analyse avec les pratiquants.

²⁸ J. MAISONNEUVE, *Les sentiments*, Paris, Presse Universitaire de France, coll. Que sais-je ?, 1985/12 [1948], p. 22.

²⁹ *Ibid.*, p. 23.

Le premier motif est le caractère d'immédiateté. Que ce soit au travers de l'analyse de la perception et des lois qui la commandent ou au travers des croyances et des relations, cette manière de saisir le monde est omniprésente. Or, c'est bien au sentiment que nous renvoie une telle compréhension du monde. Le « sentir » désignant précisément un mode de prise de conscience qui opère sans distance et sans intermédiaire. L'objet du sentiment est ce qui nous touche directement. Le sentiment est donc bien une manière d'être au monde, caractérisée aussi par une transformation de notre rapport à ce dernier³⁰.

Le deuxième motif qui nous incite à interpréter la religion des distancés dans le registre des sentiments est le caractère indiscutable et indiscuté du savoir stéréotypique. La sagesse populaire le souligne bien, lorsqu'elle affirme que « les sentiments ne trompent pas », qu'« ils ne peuvent pas mentir », que l'« on ne peut pas les faire taire ». Le sentiment est jugé infaillible. Il n'est pas sommé de rendre des comptes. Il se présente à l'état brut. Quand on aborde les thèmes de la religion et des rapports à l'Église, les distancés n'entrent pas en matière sur un mode argumentatif. Leur attrait ou leur rejet font partie des réalités inexplicables. Et c'est là une des caractéristiques essentielles d'une appréhension sentimentale de la réalité. Un sentiment « ne se commande pas », il se soustrait à la volonté. « Allez donc demander à une mère pourquoi elle aime son enfant ! » Et c'est tout naturellement la pensée suivante de B. Pascal qui nous vient à l'esprit : « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas ». Le cœur désigne, dans cet aphorisme, les sentiments. Ils sont opposés à l'esprit de géométrie. C'est le cœur et lui seul qui nous ouvre les portes de l'amour, de la foi et de l'espérance véritables³¹. Le croyant non-pratiquant nous confie : « C'est au fond de moi, je ne peux pas l'expliquer ». Cet aveu n'est pas seulement le fruit d'une connaissance vague, due à un manque d'instruction religieuse, mais l'expression d'un sentiment dont on peut saisir l'intentionnalité justificative et protectrice.

Le troisième motif nous renvoie à la valeur de spontanéité et de naturel attribuée aux sentiments. Les lois du vécu et de l'expérience trouvent ici leur point d'appui. La vie affective guide l'adhésion ou le rejet : « J'aime ou je n'aime pas... », « J'ai envie ou pas envie... », « Ça me touche ou ça ne me touche pas... ». De telles expressions dénotent la valeur accordée aux sentiments.

³⁰ O. REBOUL, « Sentiment », in *Encyclopaedia Universalis* n° 16, Encyclopaedia Universalis éd., Paris, 1985, p. 726, dont nous nous sommes inspiré librement pour rédiger cette section.

³¹ La différence essentielle entre le penseur janséniste et nos contemporains réside dans le fait que pour le premier le cœur renvoie à un acte spirituel qui sert à connaître et à saisir les vraies valeurs, alors que pour les seconds, il a une connotation psychologique. Voir J. MAISONNEUVE, *Les sentiments*, op. cit., p. 7.

Ces derniers, jamais neutres, sont investis de façon absolue, soit positivement (joie, admiration), soit négativement (peine, aversion, mépris).

Le quatrième motif qui légitime notre interprétation, se donne à lire dans le caractère fortement égocentré de la perception du monde de la religion telle qu'elle est décrite par les distancés. Les demandes sont façonnées en fonction des attentes, des joies et des déceptions du pratiquant occasionnel. Le sentiment devient le lieu de la subjectivité par excellence. Il englobe et récapitule toutes les autres capacités de perception. La relation joue donc un rôle central. Cela corrobore le fait déjà souligné : le contenu du message importe moins que la qualité des contacts instaurés entre le pasteur et le distancé.

Muni des ces premiers indices, explicitons *ce qui se passe au niveau des sentiments*, lorsque nous entrons en lien, même épisodique, avec les distancés. Certes, ces derniers manifestent une absence de relations avec l'Eglise et d'ordinaire le monde de la religion n'habite pas leurs préoccupations. Pourtant, à l'instar des pragmaticiens de la communication, nous affirmons que lorsque la communication s'instaure entre les distancés et nous, il faut postuler qu'« il n'arrive jamais que rien n'arrive »³². Autrement dit, il se passe toujours quelque chose, dans une visite, au plan sentimental et émotionnel. C'est dire que l'indifférence, que nous diagnostiquons habituellement chez les distancés, reflète des sentiments beaucoup plus chatoyants. Contrairement à ce que l'on pense généralement, elle n'est pas une absence de sentiment, mais une forme de rejet, voire de mépris qui est en somme une admiration refusée. En disant « Cela m'est égal », notre interlocuteur nous signifie son refus (spontané ou forcé) à l'encontre d'une valeur qu'on voudrait qu'il adopte. L'indifférence s'extériorise rarement comme telle, mais elle s'exprime souvent sous la forme d'une virulente critique populaire de la religion. Cette critique nous semble être l'institutionnalisation, c'est-à-dire la mise en forme, d'un savoir réactif. Ce dernier a connu une lente sédimentation. Il est habité par une déception certaine, parfois par un secret ressentiment. Celui-ci peut se définir comme « [...] un *auto-empoisonnement psychologique*, qui a des causes et des effets bien déterminés. C'est une disposition psychologique, d'une certaine permanence, qui, par un refoulement systématique, libère certaines émotions et certains sentiments, de soi normaux et inhérents aux fondements de la nature humaine, et tend à provoquer une déformation plus ou moins permanente du sens des valeurs, comme aussi de la faculté du jugement »³³. Ce recours à l'analyse de M. Scheler peut surprendre.

³² Y. WINKIN, « Un collègue invisible », in G. BATESON et Alii, *La nouvelle communication*, Textes recueillis et présentés par Y. WINKIN, trad. D. BANSARD, A. CAROEN, M.-C. CHIARIERI, J.-P. SIMON et Y. WINKIN, Paris, Seuil, coll. Points, 1981, p. 101.

³³ M. SCHELER, *L'homme du ressentiment*, (sans indication de traducteur), Paris, Gallimard, coll. Idées, 1970, p. 16.

Les distancés dans leur grande majorité ne sont-ils pas des gens heureux ? Ne vivent-ils pas dans un monde où l'habitude a complètement banalisé leur rapport à l'Eglise ? Cette dernière fait tellement partie du décor qu'on n'y prête plus garde. Cette attitude dominante ne doit pas masquer une lame de fond plus profonde, dont les écumes sont perceptibles au moment d'un contact avec l'Eglise. Nous ne voulons pas dire qu'aujourd'hui les distancés sont remplis de ressentiment à l'égard de l'Eglise, même si ce dernier perce ici ou là. Mais nous postulons que l'indifférence, en tant que parade et savoir de réaction, trouve son origine dans un ressentiment contre une Eglise qui, plus souvent qu'à son tour, a utilisé le levier de la peur pour mieux asseoir son message et son pouvoir.

Examinons les traces et les vestiges de ce ressentiment. La trace la plus visible se repère dans un *anti-intellectualisme* profond, qui est précisément d'ordre affectif. Le pronom personnel, placé à la fin du stéréotype qui suit, le souligne : « Je ne suis pas un intellectuel, moi ». Cette démarcation est le signe d'une réaction viscérale contre tous ceux qui dissèquent et théorisent au lieu, nous dit-on, de « vivre tout simplement ». On dira aussi : « Le pasteur n'a pas les pieds sur terre », c'est-à-dire qu'il vit dans un monde abstrait, idéal, loin des dures réalités matérielles de l'existence. *L'anti-cléricalisme* renvoie au temps où les pasteurs étaient considérés comme des notables. Il se formule d'une double manière : d'abord dans une mise en doute de certains propos pastoraux : « Il ne faut quand même pas croire tout ce que nous racontent les pasteurs ! », ensuite dans une revendication d'autonomie dans le domaine de la foi : « Je suis assez grand pour m'adresser à Dieu directement ». Cette dernière revendication est typiquement de nature réactive ; elle est une protestation implicative contre l'ingérence des clercs : ceux-ci veulent régenter les consciences, alors même que leurs discours s'avèrent inefficaces. « Vos discours, ce n'est pas ça qui fera revenir les gens à la vie. Que voulez-vous la mort, c'est pour tout le monde. Ce n'est pas par vos discours que vous allez nous aider. Vous savez, j'ai été souvent à des enterrements, eh bien le pasteur parlait et beaucoup de gens somnolaient ». *Les propos et les attitudes réactionnaires*, comprises dans le sens politique du terme, expriment aussi un ressentiment à l'égard de l'institution. On garde rancune à l'Eglise de s'occuper de politique, c'est-à-dire des autres. On lui en veut de se tourner vers les pauvres lointains « alors qu'il faudrait s'occuper de ceux qui sont près de chez nous ». Le *sentiment d'abandon* se manifeste par la fameuse critique de l'institution de l'Eglise, comprise comme un monde froid et distant. On dira par exemple : « Notre pasteur a trop de séances, il n'a plus de temps pour nous ». Il faut bien comprendre la force de la protestation contre ce manque de disponibilité pastorale. On peut la traduire de la façon suivante : « Le pasteur n'a pas de temps à nous consacrer, donc nous n'existons pas pour lui ».

2.2. La religion émotionnelle

Le matériau que nous avons rassemblé nous permet de déceler les indices de cette religion émotionnelle³⁴. Pour en dessiner les contours avec quelque vraisemblance, nous nous appuyerons sur l'*Esquisse de la théorie des émotions* de J.-P. Sartre³⁵.

Premier indice : les illogismes constatés dans les énonciations stéréotypées

L'argumentation employée par les distancés ne se soucie ni de cohérence ni de plausibilité. Par exemple, une mère se plaindra amèrement d'avoir été baptisée quand elle était petite. Cela lui a enlevé, dit-elle, toute possibilité de choix. Mais quelques séquences conversationnelles plus loin, elle affirme qu'elle ne peut imaginer que son enfant ne soit pas baptisé « car on ne sait jamais », « car il pourrait lui arriver quelque chose », ou encore « car le baptême est quand même une protection ». Cette attitude illogique dévoile la présence d'une émotion et celle-ci évince la raison qui incite à dénigrer le baptême des enfants.

La demande émotionnelle n'est pas toujours causée par la crainte d'un malheur. Elle se nourrit aussi d'espoir en un monde meilleur, caressant le rêve d'une sécurité absolue. Quoi qu'il en soit, crainte et espoir s'enracinent tous les deux dans le désir de vivre dans un monde exempt de danger et de souffrance, un monde d'où les incertitudes ont été balayées, une sorte de paradis où la paix et le bonheur règnent en maîtres. Cet espoir et cette crainte sont d'origine

³⁴ COLLECTIF sous la direction de F. CHAMPION et D. HERVIEU-LEGER, *De l'émotion en religion, Renouveaux et traditions*, Paris, Centurion, 1990, p. 121 - 167 et p. 217 - 248.

³⁵ J.-P. SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann & Cie, coll. Essais philosophiques, n° 838, 1939. Cet essai de Sartre est une tentative phénoménologique, qui nous permet d'éviter l'écueil du psychologisme. Rappelons qu'il y a classiquement trois approches possibles pour décrire une émotion : « [...] les réactions physiologiques, les conduites objectives, « l'état de conscience » lui-même. Toute théorie de l'émotion choisira donc de privilégier l'un de ces trois aspects, de le tenir pour essentiel, en rejetant les deux autres au second rang, à titre d'accompagnements accessoires », F. JEANSON, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Myrte, coll. Pensée et civilisation, 1947, p. 54.

Sartre se distancie des théories psychanalytiques et psychologiques sur le point décisif suivant. Pour ces spécialistes, l'émotion serait une conscience « [...] qui se fait elle-même conscience, émue pour les besoins d'une signification interne » [J.-P. SARTRE, *op. cit.*, p. 28.], comme si l'émotion était d'abord une conscience réflexive. Ce philosophe conteste avec raison ce point : « [...] il est toujours possible de prendre conscience de l'émotion comme structure affective de la conscience [...]. La conscience émotionnelle est d'abord irréfléchie et, sur ce plan, elle ne peut être conscience d'elle-même que sur le mode non positionnel. La conscience émotionnelle est d'abord conscience du monde » [*ibid.*, p. 29].

émotionnelle, ils aimeraient garantir l'avenir. En même temps, tout un chacun se rend bien compte que cela n'est pas possible. Nous retrouvons ici le double mouvement fondamental de la croyance des distancés. Il est impossible de croire et d'espérer en une maîtrise absolue de l'avenir et du destin, et en même temps il est impossible de ne pas la souhaiter. Le croyant non pratiquant va tenter de détourner l'impasse créée par le choc du réel et par son désir de maîtrise. Pour atteindre ce but, il va quitter le monde objectif et entrer dans le monde de l'émotion. Ce changement de perception le ferme à une action en prise sur le réel. Il entre dans une autre « [...] manière d'appréhender le monde »³⁶. Cette appréhension du monde est double : elle se caractérise par une transformation de la réalité et par une transformation du rapport de la conscience au monde.

Examinons d'abord la transformation de la réalité. Lorsque le monde devient menaçant et que les voies habituelles s'avèrent sans issue, nous changeons le monde : celui-ci est alors vécu « [...] comme si les rapports des choses à leurs potentialités n'étaient pas réglés par des processus déterministes mais par la magie »³⁷. L'émotion peut être désignée comme « [...] une chute brusque de la conscience dans le monde magique. [...] L'émotion n'est pas un accident, c'est un mode d'existence de la conscience »³⁸. Le côté magique de la religiosité des distancés trouve son origine dans la vie *affective* : « Ainsi partout à l'origine de la magie, on trouverait des désirs et des images sentimentales [...] car partout où la réflexion cesse où l'émotion jaillit et envahit tout, la magie renaît aussitôt »³⁹. « [...] la base psycho-sociale de la magie est le désir illimité de dominer le monde »⁴⁰. Les stéréotypes qui traduisent la demande d'actes pastoraux (outre qu'ils sont déjà eux-mêmes une tentative de maîtriser l'émotion) permettent donc de formuler dans un langage acceptable cette demande affective et émotionnelle. « Oui, moi j'y tiens [sous-entendu au baptême de mon enfant], c'est quand même l'entrée dans la vie. Si un enfant n'est pas baptisé, ça fait drôle, parce qu'ainsi je suis croyante, mais trop pratiquante, enfin pas trop, mais j'y vais quand même ». Le distancé sait bien rationnellement que la célébration d'un acte ecclésiastique ne peut lui offrir de garantie pour l'avenir : « On n'est pas à l'abri de tout cela [sous-entendu la maladie, l'accident, la mort] ». Il sait bien qu'il échoue à transformer le monde et pourtant il en parle comme si c'était possible.

³⁶ *Ibid.*, p. 30.

³⁷ *Ibid.*, p. 33.

³⁸ *Ibid.*, p. 49.

³⁹ R. ALLEAU, « Magie », in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 10, Paris, 1985, p. 473.

⁴⁰ F.-A. ISAMBERT, *Rite et efficacité symbolique, Essai d'anthropologie sociologique*, [abrégé par la suite : *Rite*], Paris, Cerf, 1979, p. 38.

Précisons ensuite la transformation du rapport de la conscience au monde. « Simplement la saisie d'un objet étant impossible ou engendrant une tension insoutenable, la conscience le saisit ou tente de le saisir autrement, c'est-à-dire qu'elle se transforme précisément pour transformer l'objet »⁴¹. Cet aspect de la transformation de la conscience dit ce « malgré tout » de la croyance. Il explicite l'impossibilité de ne pas croire. « En un mot dans l'émotion, c'est le corps qui, dirigé par la conscience, change ses rapports au monde pour que le monde change ses qualités. Si l'émotion est un jeu c'est un jeu auquel nous croyons »⁴². Ainsi l'émotion, ce naufrage de la conscience ou encore cette « [...]dégradation spontanée et vécue de la conscience face au monde »⁴³, croit qu'elle peut transformer le monde, qu'elle peut gommer les aspérités et les difficultés de ce dernier. Elle croit alors vraiment que, par le biais d'un rite, elle peut avoir prise sur le monde.

Deuxième indice : une demande qui naît à l'occasion d'une mutation de la vie

Il faut prendre radicalement au sérieux le fait que la demande religieuse se focalise autour des actes ecclésiastiques : cette demande est épisodique. Elle surgit, rejaillit à l'occasion de moments émotionnels forts. Le fait d'avoir un enfant éveille cette attention, de même que le fait de se marier et bien sûr de traverser un deuil. L'événement provoque l'avènement de la conscience émotionnelle. On peut dire que la demande religieuse est ainsi déclenchée par quelque chose d'extérieur qui vient bouleverser ou à tout le moins transformer la vie. Les casuels habitent les champs de l'expérience de la vie⁴⁴. Il est très frappant de découvrir combien la demande des distancés est pressante et surtout il est surprenant de constater l'intensité des émotions et des sentiments qui se déclenchent lorsqu'une demande est refusée ou considérée comme refusée.

Troisième indice : La religion comme dernier recours

Le stéréotype très connu, « on n'a besoin de la religion que quand tout va mal », nous paraît aussi le signe d'une perception émotionnelle. Dans les situations de détresse, la conscience ordinaire se transforme en une conscience émotionnelle qui envahit le distancé. Il ne s'agit pas d'une partie seulement de la conscience, mais de sa totalité qui est bouleversée par l'événement. La religiosité émotionnelle est une conduite irréfléchie, même si elle n'est pas une conduite

⁴¹ J.-P. SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, op. cit., p. 33.

⁴² *Ibid.*, p. 34.

⁴³ *Ibid.*, p. 42.

⁴⁴ Voir T. MÜLLER, *Konfirmation - Hochzeit - Taufe - Bestattung, Sinn und Aufgabe der Kasualgottesdienste*, [abrégé par la suite *Konfirmation*] Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, Kolhammer, 1988, p. 18-19.

inconsciente⁴⁵. Un extrait recueilli lors d'un service funèbre illustre bien cette perception émotionnelle. La personne visitée nous explique que, pendant la maladie de la mourante, elle a essayé de prier : « Le fond de ma pensée, personne le sait. Moi je ne suis pas pratiquant. Je fais bien ma prière, mais je sais bien que cela ne sert à rien, si je la fais. Je la fais tout seul. Je ne suis pas croyant, mais il y a quelque chose qui me faisait prier, bien que je sais que cela ne sert à rien. Je ne suis pourtant pas complètement athée ».

2.3. Conclusion

L'analyse de la composante émotionnelle nous permet de saisir un aspect caractéristique de la religion des distancés : la *sanctuarisation*. Par ce terme, nous désignons la mise à l'écart de la sphère religieuse, comprise comme un domaine vulnérable auquel « on ne veut pas trop toucher ». Face à cette sanctuarisation, nos explications théologiques les plus savantes risquent d'embarasser davantage encore le distancé. Celui-ci sait bien que sa perception émotionnelle est irréaliste. A la rigueur, il pourra l'admettre, mais sa croyance l'empêchera de l'accepter, c'est-à-dire de faire sienne l'objection de réalisme. Car l'émotion est toujours *subie*. Elle n'est pas un acte qui peut être surmonté par la volonté. Il est donc inefficace de vouloir la remettre frontalement en question. Par exemple, de nombreux ecclésiastiques essaient en vain de signaler que le baptême n'est pas un acte magique ou que le mariage n'est pas une assurance pour la vie. Notons pour l'instant que ces contre-stéréotypes pastoraux soulignent la validité du propos de J.-P. Sartre.

⁴⁵ « La conscience émotionnelle est d'abord irréfléchie », J.-P. SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, *op. cit.*, p. 29.

CHAPITRE V

La réaction des pratiquants

« Ce n'est pas leur charité, mais la faiblesse de leur charité qui retient les chrétiens d'aujourd'hui de nous brûler ». ¹

Friedrich Nietzsche

Il est temps de se tourner vers ceux qui déclarent leur appartenance à l'institution ecclésiale. Nous limiterons notre analyse au regard que les croyants portent sur les pratiquants occasionnels et nous tâcherons de comprendre leurs réactions. En d'autres termes, nous examinerons ce qui se cache derrière les contre-stéréotypes.

1. Les contre-stéréotypes

Par l'utilisation du terme « contre-stéréotype » ², nous soulignons un fait patent et pourtant négligé par ceux qui se préoccupent de la pastorale avec les distancés : les pasteurs et les croyants sont habités également par des représentations stéréotypiques qui guident leurs attitudes et leurs dire. Plus encore, ils ne sont pas exempts de préjugés. L'exemple le plus frappant est celui de la

¹ F. NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal, Prélude d'une philosophie de l'avenir*, trad. C. HEIM, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 1971, p. 104.

² Plusieurs définitions de ce vocable sont envisageables. Ce terme pourrait aussi désigner le méta-discours élaboré par nous pour contrecarrer le caractère absolu de la représentation stéréotypique. Dans notre travail, au contraire, il désigne un des objets de notre étude, puisque par l'énonciation contre-stéréotypique nous cherchons à cerner les dire des pratiquants, élaborés face à l'attitude de ceux qui vivent en marge de l'Eglise institutionnelle.

définition donnée du chrétien comme « celui qui va à l'Eglise le dimanche ». Nous reconnaissons aux contres-stéréotypes strictement les mêmes propriétés qu'à leurs homologues : ils utilisent les mêmes moyens et les mêmes procédures. La difficulté de tracer une démarcation nette entre les stéréotypes et les contre-stéréotypes tient à deux facteurs essentiels. Le premier relève du fait qu'un même énoncé est susceptible de recevoir des sens différents selon le locuteur et selon les contextes où il est prononcé³. Le fait que des mêmes énonciations stéréotypiques soient prononcées par les distancés *et* par les engagés souligne l'importance de l'implicite. L'expression « Faut pas chercher à approfondir » peut revêtir deux acceptions. Prononcée par un distancé, elle signifie que les questions de la foi ne méritent pas un approfondissement. Dans la bouche d'un engagé, elle justifie une croyance qui ne peut pas se laisser remettre en cause ; dans ce cas, le croyant précise parfois que « sans cela tu vas découvrir que la Bible, c'est des légendes ». Le deuxième facteur se révèle lorsqu'on examine le sens des différents stéréotypes. Une même représentation, voire une même croyance déterministe, peuvent se loger dans des affirmations stéréotypiques différentes, prononcées par quelqu'un qui se déclare athée et par quelqu'un qui se déclare croyant. L'extrait que nous citons le souligne de façon éloquente :

« sl : Quand c'est l'heure pour la dite personne, même si c'est un animal, c'est la même chose. Quand le chat traverse la route au mauvais moment.

cp : Si le Seigneur a décidé quelque chose...

sl : Moi, je dirais tout simplement : c'était son heure, il y des choses contre lesquelles on ne peut rien.

cp : Je dis bien : on ne peut aller contre la volonté du Seigneur. C'est lui qui décide en dernier ressort de ce qu'il veut faire de nous.

sl : Ça prouve simplement qu'on a chacun notre Dieu, tout en étant athée. Ça prouve que je respecte quelque chose »⁴.

Le Seigneur dont se réclame le conseiller de paroisse se trouve en parfaite harmonie avec « celui de l'athée » qui déclare qu'une force régit le monde. Les croyances de l'un et de l'autre sont identiques au plan du contenu, même si elles s'expriment différemment⁵.

³ Voir C. KREBRAT-ORECCHIONI, *L'implicite, op. cit.*, p. 308.

⁴ Extrait d'un dialogue enregistré entre un conseiller de paroisse (cp) et un de ses amis sans lien avec l'Eglise (sl).

⁵ Il est clair que le pôle phatique joue ici un rôle non négligeable. Deux amis discutent d'une divergence qu'ils essaient forcément, au nom de leur amitié, d'aplanir. Mais, en l'occurrence, ce point ne fait que corroborer la thèse, en ce sens qu'il souligne la nouvelle proximité « religieuse » que se découvrent les deux amis.

Bien que la frontière entre contre-stéréotypes soit stéréotypes est perméable, il vaut la peine de voir comment on peut les distinguer. Enumérons alors les conditions nécessaires et suffisantes qui permettent de les différencier.

La source énonciative est un premier critère indicatif, mais insuffisant. Le contre-stéréotype est prononcé par un locuteur qui déclare son appartenance à l'institution ecclésiale.

Le contre-stéréotype renvoie souvent à une contre-réaction qui a pris forme dans la langue. Il se repère ainsi par le fait qu'il contient un élément d'opposition à un stéréotype déjà constitué. La nature de l'objection peut varier. Elle cherche à prendre le contre-pied d'une contestation, à légitimer une action ou à entériner un état de fait. Par exemple, le contre-stéréotype aide à surmonter la contradiction entre les promesses de Dieu et les démentis que l'érosion de la pratique oppose à cette croyance. Les citations bibliques fonctionnent aisément comme contre-stéréotypes. Extraites de leur contexte, soit elles se présentent comme une réponse à une contestation, soit elles visent à endiguer ou à prévenir une déception. Mais la réfutation peut être aussi une critique que l'on s'adresse à soi-même. Elle combat des doutes qui assaillent le locuteur du stéréotype et ses compagnons. Elle joue souvent le rôle de consolation pseudo-explicative : « Faut semer sans se poser de questions. Il en restera toujours quelque chose ». Les contre-stéréotypes expressifs traduisent des regrets, voire un sentiment de culpabilité : « Faut être plus accueillant ». Le même type de contre-stéréotypes se rencontre dans certaines déclarations officielles de l'Eglise. Ces dernières deviennent des pétitions de principe. Voici la plus classique, votée année après année par la majorité du Synode : « Les paroisses s'efforceront de redécouvrir le sens profond du Jeûne Fédéral et de sensibiliser la population et les autorités civiles à l'importance d'une action communautaire en faveur des plus démunis »⁶.

Le contre-stéréotype est utilisé à des fins apologétiques, pour contrecarrer un stéréotype déjà existant. En voici deux exemples : « Si vous voulez voir le pasteur, il n'y a qu'à venir au culte le dimanche » cherche à répondre au reproche stéréotypé « On ne voit jamais le pasteur » ; de même « On a parfois tendance à prendre le croyant pour un doux rêveur » contient implicitement la prise en compte de l'objection qui affirme que « Les chrétiens sont des gens qui n'ont

⁶ Rapport du Conseil synodal sur la campagne « Notre Jeûne Fédéral », Eglise Réformée Evangélique Neuchâteloise, 107ème Synode, 14 juin 1989, résolution n° 3. En Suisse, le « Jeûne fédéral » est une tradition qui veut que le 2ème dimanche de septembre, les autorités politiques et religieuses rappellent à chaque citoyen son devoir de solidarité. A l'origine, les citoyens mangeaient modestement et versaient l'économie ainsi faite pour une œuvre d'entraide ; actuellement seule demeure l'idée d'un don pour les pays en voie de développement.

pas les pieds sur terre ». Souvent les contre-stéréotypes ont une fonction de positionnement à l'égard des autres manières d'être croyants. Ils cherchent à marquer la différence d'une part avec les croyants occasionnels : « Ils communient uniquement pour le vélomoteur », et d'autre part avec les croyants engagés dans des Eglises de tendances sectaires : « Ils ont réponse à tout, c'est trop facile ».

La propriété majeure du contre-stéréotype est donc de faire, sous couvert d'apologétique externe, office d'*édification interne*. Il a une fonction de réassurance : « Faut croire ce que dit la Bible, parce que c'est écrit ». Il laisse entendre une remise en cause d'une idée généralement admise. Il répond à une objection explicite ou à une injonction, pour défendre une position ou pour se justifier.

La fonction stabilisatrice et conservatrice est certes commune à tous les stéréotypes, mais elle apparaît avec encore plus de netteté dans les contre-stéréotypes, car ceux-ci sondent les membres du groupe. Les sociologues estiment que « [...] les images collectives ont pour effet de manifester la solidarité du groupe et d'assurer sa cohésion. Elles traduisent la participation à une vision du monde commune qui donne à un ensemble d'individus isolés la sensation de former un corps social homogène. De plus, la fonction du stéréotype dans un groupe social est « de perpétuer les événements de son histoire [...], de le protéger contre toute menace de changement ». Il va de soi que la représentation collective, relativement stable malgré ses capacités d'évolution, cimente l'édifice social en fixant ses modes de penser et de sentir »⁷.

2. L'argumentation dans les contre-stéréotypes

Ce que nous avons dit, et de la logique autre, et des procédures d'appropriation, et de l'argumentation, s'applique, pour ce qui regarde leurs structures, aux contre-stéréotypes : ils sont de même nature, même si leur contenu est différent. La structure de base est identique, bien que le destinataire change. Pour être complet, il nous faut cependant inventorier quelques types d'arguments sous-jacents chez les « engagés de l'Eglise ».

L'argument d'autorité mérite toute notre attention parce que les engagés y font recours de façon particulière. Si les distancés se réfèrent à l'instance du « on vrai », qui caractérise l'opinion publique, les engagés quant à eux invoquent une autorité transcendante. Ils tendent, en ce sens, à légitimer leur pratique et leur dire par le recours à un au-delà de la réalité immédiatement donnée. Cet

⁷ R. AMOOSY, *Les idées reçues*, op. cit. p. 36.

argument⁸ prolonge l'idée du prestige attribué à Dieu. Il consiste à invoquer, souvent de façon péremptoire, la notoriété de la personne évoquée. Dans le cas qui nous occupe, c'est évidemment le recours à Dieu ou à une autorité impersonnelle telle que la Bible. Le fait que cet argument soit souvent invoqué dans le cadre de la défense de la foi ne doit pas nous surprendre. En effet, « Sa force est révélée par les obstacles dressés sur le chemin de la croyance et qu'elle permet néanmoins de surmonter : c'est, sous une autre forme le *credo quia absurdum* »⁹. Cet argument est invoqué avec d'autant plus de force qu'il est lié aux convictions intimes de l'individu. Celles-ci doivent être défendues à tout prix. En se retranchant derrière l'argument d'autorité, certains engagés ont l'illusion d'épargner leurs convictions et de se protéger contre les feux de la critique populaire de la religion. En voici un exemple, envoyé à l'auteur d'un *Propos du samedi*¹⁰. Une paroissienne engagée écrit ceci : « [...] vous parliez que Jésus étant fait homme, pourrait avoir eu les faiblesses d'homme, mais Monsieur, Jésus était fils de Dieu, né de Lui. Il était Saint. Comment oser mettre en doute cela, c'est impensable [...] La Bible nous suffit [...] il est bien écrit de ne rien retrancher, ni ajouter quoi que ce soit à ce saint livre ».

La notion centrale d'auditoire permet de comprendre l'*argument d'assignation*¹¹ ; nous voulons dire par là que l'engagé fige son auditoire et lui assigne une place spécifique. Il développe alors son argumentation face à une cible construite, par les procédés de réduction que nous avons déjà analysés au sujet des stéréotypes. Il dira des distancés que ce sont « des païens » ou « des incroyants » et il développera toute sa défense (qui est en vérité une attaque virtuelle) en fonction de cette image.

Ce qui importe souvent dans les discours des engagés, ce sont les notions de succès et d'insuccès. « Un usage caractéristique de l'*argument pragmatique* consiste à proposer le succès comme critère d'objectivité, de validité »¹². En forçant un peu les choses, nous pouvons distinguer deux types d'argumentations, qui tous deux érigent le nombre en évaluateur critique.

⁸ Voir C. PERELMAN et L. OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation*, op. cit., p. 411. Il est clair que cette argumentation est irrecevable pour les distancés dans la mesure où « [...] c'est l'autorité invoquée qui est mise en question » *ibid.*, p. 413. Seul un certain auditoire peut en effet lui accorder crédit.

⁹ C. PERELMAN et L. OLBRECHTS-TYTECA, *ibid.*, p. 415.

¹⁰ Texte écrit par un pasteur pour l'édition du samedi d'un quotidien régional.

¹¹ Voir C. PERELMAN et L. OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation*, op. cit., p. 29, où C. Perelman montre qu'un orateur peut, en se mettant à la place d'un auditoire composite, épouser divers rôles. Chaque rôle incarne alors une personne de l'auditoire. On peut raisonner « en groupe », « en père de famille » ou « en chrétien ».

¹² *Ibid.*, p. 360, souligné par nous.

– Le premier cherche à réfuter l'argumentation pragmatique présupposée qui affirme qu'une entreprise est réussie si un auditoire nombreux y participe. Pour ce faire, il use d'une méta-argumentation théologique : le raisonnement se construit par analogie à des situations bibliques, reprenant leurs expressions de « reste » et de « petit troupeau ». La plus importante expression de cette argumentation consiste en un recours, abusif à notre sens, à II Corinthiens 12, 10b : « Car lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort ». La dialectique force / faiblesse est cassée au profit d'une exaltation de la faiblesse dont le Christ devient le paradigme¹³. L'argument pragmatique est alors contourné et non affronté.

– Le second type d'argument cherche à agir par dissociation entre le vouloir et le pouvoir en faisant appel à l'intentionnalité. Nous appelons cet argument : *l'argument d'intention*. Il « [...] a pour fonction, à la fois, d'exprimer et de justifier la réaction de l'agent sur l'acte »¹⁴. Il consiste à affirmer qu'on voulait bien faire, mais que les circonstances nous en ont empêchés ou encore que nous allions le faire. Cette argumentation se construit sur le socle de la pétition de principe. Cette dernière est irrécusable par l'auditoire auquel on s'adresse. Sa formulation ne peut être invalidée. Elle devient non contestable, parce qu'elle est élevée à un degré de généralité telle que nos interlocuteurs ne peuvent qu'y souscrire. Il en est ainsi quand un député synodal nous invite avec force « à rejoindre enfin la base », et que nos paroissiens s'exhortent mutuellement à « être plus fraternels et accueillants ». Cette argumentation, qui fonctionne souvent *ad intra* au sein de nos assemblées synodales ou de nos conseils paroissiaux, est également utilisée *ad extra* : nombre d'assertions chrétiennes sont devenues par édulcorations successives des sentences sapientiales non dépourvues de bon sens, mais qui, par leur formulation même, ne disent plus rien de neuf¹⁵. La base d'accord et les valeurs universellement admises font que ce type d'argument ne peut qu'engendrer l'indifférence. Il faut noter avec une pointe d'humour que souvent ce type d'argumentation atteint son apogée, lorsque l'on nous exhorte à « devenir concrets » et à « prendre des risques » sans spécifier évidemment lesquels. La pétition de principe, formulée en terme de vérité générale, a

¹³ Voir la critique de ce type d'argumentation in H. MOTTU, « L'autorité dans l'Eglise réformée », in *Bulletin du CPE*, 36e année, n° 1, février 1984, p. 6-8.

¹⁴ C. PERELMAN et L. OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation*, op. cit., p. 405.

¹⁵ La question, pour ceux qui ont mission d'annoncer l'Evangile, est précisément de dire du neuf à partir du vieux. Nous touchons ici à la question centrale de la communication de l'Evangile, question qui sera reprise dans notre deuxième partie.

le redoutable privilège (si l'on ose dire) de devenir totalement inoffensive¹⁶, voire de provoquer un effet inverse à celui escompté. Au lieu de permettre une adhésion éventuelle, la vérité générale provoque le rejet et l'agacement, surtout si elle est formulée de façon répétitive, sous forme de slogans. La difficulté de ce type d'argumentation par généralisation et décontextualisation saute aux yeux : les propos généraux finissent par lasser les destinataires par un effet de saturation.

Les buts de la pastorale avec les distancés sont flous, c'est pourquoi la légitimation de cette pastorale pose souvent problème. Cette indétermination a évidemment aussi des conséquences sur les moyens mis en œuvre. Très souvent, on a recours aux stéréotypes du type : « Faut semer sans trop se poser de questions », « Il faut persévérer ». Ces stéréotypes renvoient à l'*argumentation du gaspillage*. Ce dernier « [...] consiste à dire que, puisque l'on a déjà commencé une œuvre, accepté des sacrifices qui seraient perdus en cas de renoncement à l'entreprise, il faut poursuivre dans la même direction »¹⁷. Cet argument est très souvent évoqué quand il s'agit des casuels. Ceux-ci deviennent alors une occasion à ne pas manquer pour annoncer l'Évangile. « Le sentiment du manque peut jouer un rôle, même quand on ne sait pas exactement en quoi consiste l'occasion perdue. [...] Du moment que la conviction de manquer quelque chose est établie, elle vient renforcer la valeur propre de ce qui est ainsi galvaudé »¹⁸. L'argument du gaspillage se présente ainsi de façon symétrique à l'argument d'inertie : tous deux conduisent à maintenir le statu quo.

L'*argument de direction* consiste essentiellement dans la mise en garde à propos d'un procédé par étapes¹⁹. Remarquons que cet argument est utilisé très souvent pour justifier une crainte face à l'avenir : il émaille fréquemment les débats concernant le changement éventuel de l'horaire des cultes ou pour la question de regroupement des paroisses. Ce sont les remarques bien connues du « doigt dans l'engrenage » ou de « la pente savonneuse », utilisées lorsque les engagés traditionalistes sont mis devant des propositions de changement. « Si vous cédez cette fois-ci, vous devrez céder un peu plus la prochaine fois, et Dieu sait où vous allez vous arrêter ».

¹⁶ Nous n'avons pas procédé ici à une tâche qui s'avérerait utile : passer nos propres prédications au test de la pétition de principe et de la vérité générale. Ce type d'examen serait certainement salutaire dans le cadre d'une formation homilétique.

¹⁷ C. PERELMAN et L. OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation*, op. cit., p. 375.

¹⁸ *Ibid.*, p. 377.

¹⁹ Un procédé par étapes peut se résumer ainsi : « [...] si le passage du point A en C soulève des difficultés, il se peut qu'on puisse ne pas voir d'inconvénient à passer du point A en B, d'où le point C apparaîtra dans une tout autre perspective », *ibid.*, p. 379.

3. L'idéologie chrétienne

3.1. Définition

Les propos ci-dessous visent à décrire, d'une part, les attitudes dominantes des engagés à l'égard des pratiquants occasionnels, et d'autre part, les réponses qu'elles induisent²⁰. A l'inverse des distancés, qui se nourrissent de plusieurs idéologies, les propos des pratiquants dénotent un système de pensées et de croyances bien constitué. Nous le qualifions d'« idéologie chrétienne », car il se repère à son aspect doxique²¹, simplificateur et schématique. Mais avant d'en entreprendre la description et la critique, il faut souligner qu'il n'est pas de groupe social sans idéologie et sans utopie : « [...] la mort des idéologies ferait la plus stérile des lucidités : car un groupe social sans idéologie et sans utopie serait sans projet, sans distance à lui-même, sans représentation de soi »²². C'est dire que quiconque souhaite décrire et faire la critique d'une idéologie, quelle qu'elle soit, se doit de faire trois aveux. Ces derniers s'avèrent indispensables pour éviter l'arrogance, qui masque mal les pièges du scepticisme et du cynisme.

Le premier aveu indique qu'il n'existe pas de lieu neutre à partir duquel nous pourrions évaluer un système d'idées. C'est dire que toute critique d'une idéologie est précédée d'une relation d'appartenance. En tant que théologiens et pasteurs, nous nous inscrivons dans la tradition et la culture chrétiennes ; nous portons la préoccupation d'une communication de l'Évangile, qui tient compte à la fois de notre position de locuteur et de la situation des distancés. Ce n'est qu'à partir d'une conquête, celle d'un travail critique sur soi-même, que la distanciation est possible²³. Ce moment de l'analyse phénoménologique revient à explorer l'axe noétique de notre relation aux pratiquants occasionnels. La conscience que nous avons des distancés et la compréhension que nous avons de nous-mêmes influent sur les relations que nous établissons avec eux.

Le deuxième aveu consiste à reconnaître qu'une critique de l'idéologie chrétienne est forcément incomplète et partielle : incomplète, parce que la distanciation totale n'est pas possible, elle est « [...] elle-même un moment de l'appar-

²⁰ Les expressions de foi et l'attitude générale des pratiquants ouvriraient un autre champ et nécessiteraient une autre étude.

²¹ Qui a trait à l'opinion.

²² P. RICOEUR, « Science et idéologie », in *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique, II*, Paris, Seuil, coll. Esprit, 1986, p. 325.

²³ « [...] la critique des idéologies peut être et doit être assumée dans un travail sur soi-même de la compréhension, lequel travail implique organiquement une critique des illusions du sujet », P. RICOEUR, « Science et idéologie », *art. cit.*, p. 329. Nous donnons au terme « distanciation » une fonction positive, elle est alors à ne pas confondre avec une distanciation aliénante.

tenance »²⁴ ; partielle ensuite, parce que notre critique est portée par le regard de l'intérêt spécifique de notre travail, à savoir dépasser les apories d'une pratique que nous jugeons insuffisante.

Le troisième aveu prend la forme d'une acceptation de la controverse : parler d'idéologie - surtout depuis que le terme a pris une connotation négative - c'est accepter implicitement que le soupçon se porte également sur sa propre analyse. L'idéologue n'est pas seulement l'autre ! Soumettre son voisin aux feux de la critique idéologique présuppose que l'on accepte de recevoir la pareille. Notre propos n'a donc pas la prétention d'un savoir définitif.

Ces aveux explicites, nous sommes à pied d'œuvre pour repérer les caractéristiques principales de l'idéologie chrétienne. En tant que système de croyances, elle produit « [...] une image inversée de la réalité. [...] L'idéologie devient ainsi le procédé général par lequel le processus de la vie réelle, la *praxis*, est falsifié par la représentation imaginaire que les hommes s'en font »²⁵. L'idéologie chrétienne peut se définir comme une vision du monde fortement marquée par l'idéalité. Elle se sert fréquemment de trois procédures rhétoriques : le propos général, la pétition de principe et l'argumentation par l'intentionnalité. Or, ces trois manières d'argumenter se rejoignent précisément dans le fait qu'elles font obstacle (ou qu'elles servent d'exutoire) à une *praxis*, forcément marquée par l'ambiguïté, la contestation, voire le conflit. Poursuivons la prospection de cet imaginaire chrétien.

3.2. Différents aspects de l'idéologie chrétienne

La foi en Dieu est comprise non pas comme un don, mais comme une possession. Elle apparaît comme une grandeur quantifiable et mesurable : elle est petite ou grande. « On a la foi ou on ne l'a pas », et le risque de la perdre subsiste. Pour déterminer le degré de foi, la métaphore de la température revient fréquemment chez les engagés. *L'échelle des températures* fonctionne comme un thermomètre commode pour désigner l'adhésion au Christ et à l'Église institutionnelle : chaud, tiède, froid. Cette métaphore est reprise de l'argumentation de mouvements d'obéissance fondamentaliste et piétiste. Ces milieux citent un extrait du livre de l'Apocalypse : « Je sais tes œuvres : tu n'es ni froid, ni bouillant. Que n'es-tu froid ou bouillant ! Mais parce que tu es tiède, et non froid ou bouillant, je vais te vomir de ma bouche » (Ap 3, 15-16). Ce texte leur permet précisément de se démarquer par rapport aux indécis que compte for-

²⁴ *Ibid.*, p. 330.

²⁵ P. RICOEUR, « L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social », [abrégé par la suite : « L'idéologie et l'utopie »], in *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique*, II, op. cit., p. 381.

cément une Eglise de multitude. Il fonctionne comme un contre-stéréotype, en ce sens que, extrait de son contexte, il devient une surface projective. Il donne aux engagés l'occasion d'exprimer les sentiments qui les habitent. L'échelle des températures permet aux croyants de l'Eglise réformée d'exprimer leur position médiane. D'une part, ils ne comprennent pas « pourquoi les sectes attirent tant de monde », et d'autre part la majorité d'entre eux en refuse à la fois les méthodes de recrutement et l'expression de la spiritualité taxée précisément de trop bouillante. Cette position intermédiaire, par nature inconfortable, est génératrice du sentiment de culpabilité, qui s'exprime elle aussi par une position sur l'échelle des températures : « Il faudrait que l'on soit plus chaleureux », « Notre culte est froid et distant », « S'il n'y a pas plus de monde le dimanche à l'Eglise, c'est qu'on est des tièdes ». L'Eglise et, en particulier, la fréquentation du culte connaissent une désaffectation douloureusement ressentie par les engagés. Les bancs vides communiquent un message accusateur : le désintérêt et le désengagement n'incombent-ils pas aux pratiquants ? Le critère décisif du succès ou de l'insuccès de l'Evangile est constitué par le nombre. Cette forme d'évaluation est source de bien des découragements. La compréhension sous-jacente à l'échelle des températures renvoie elle aussi à une conception éthérée de l'Evangile. Il s'agit de combler l'écart entre l'idéal d'une Eglise comprise sur le modèle lucanien d'Actes 2, 42-47 et la réalité d'une Eglise de multitude qui se demande bien où les foules ont passé. Le modèle du livre des Actes est pris au pied de la lettre, même si chacun s'accorde à penser qu'aujourd'hui il n'est plus possible de l'expérimenter. L'idéalisation s'exprime également par une apologie des premiers chrétiens considérés comme les prototypes des croyants parfaits. On soupire souvent après ce temps du christianisme primitif²⁶ compris comme un âge d'or.

La transformation de l'offre chrétienne qui nous invite à devenir des modèles parfaits de charité est lourde de conséquences au plan de la pratique. La communauté des pratiquants actifs garde une conscience vive, parfois douloureuse, de la tâche à accomplir. Le regard est dès lors toujours tourné vers ce qui manque, vers ce qu'il y aurait encore à faire. Dans les Conseils paroissiaux, on évalue et on soupèse constamment ce qui n'est pas fait. Les rapports rédigés à l'occasion de l'enquête effectuée dans l'Eglise neuchâteloise²⁷ sont ici d'une

²⁶ L'emploi du singulier est significatif de la perception d'un modèle unitaire : il ignore les diversités et les tensions existant entre les premières communautés chrétiennes. Voir à ce propos : F. VOUGA, *A l'aube du christianisme, Une surprenante diversité*, Aubonne, Editions du Moulin, 1986.

²⁷ Ces rapports faisaient suite à l'enquête intitulée « Attentes et défis », réalisée en 1989. Les paroisses avaient reçu mandat du Conseil synodal d'imaginer une réalisation à mettre en œuvre dans leurs communautés. Nous remercions les autorités de l'Eglise Réformée Evangélique Neuchâteloise de nous avoir permis de consulter ces rapports.

unanimité déconcertante. Les projets proposés indiquent, paroisse par paroisse, le manque le plus criant existant dans chaque communauté locale. « Il faudrait un groupe de jeunes », « Il faudrait construire tel local », « Il faudrait s'occuper plus de tout le monde ». Cette prise de conscience du manque se double de la prise de conscience paralysante de la faiblesse des moyens : l'inadéquation entre les fins démesurées et les moyens est souvent soulignée dans les contre-stéréotypes : « La tâche est immense et nous sommes si peu de chose ». Pour remédier à ce relatif sentiment d'impuissance, les pratiquants recourent fréquemment à des *pseudo-consolations-explications* qu'ils s'adressent à eux-mêmes. Ils remplissent une fonction de dissimulation qui « s'exerce en particulier à l'égard de réalités effectivement vécues par le groupe, mais inassimilables par le schéma directeur »²⁸. Voici quelques exemples de ces consolations perdues : « Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux », « C'est partout pareil », « Tant qu'il y a des gens au culte, il y a de l'espoir » ou encore : « On en a vu d'autres », entendons par là « On a vu pire et on s'en est sorti... alors, on s'en sortira encore une fois ».

On se souvient que les distancés perçoivent le culte comme le lieu décisif de la pratique chrétienne. Ce critère d'appartenance ecclésiale est largement partagé par les militants. Par le biais de l'analyse de ce que P. Ricoeur nomme « la commémoration des événements fondateurs », nous saisissons mieux pourquoi le culte joue un rôle si essentiel dans la compréhension des pratiquants. Il est perçu (que l'on songe ici à ce que nous demandons aux catéchumènes) comme le lieu d'intégration à la vie de la communauté. « [...] c'est en commémorant l'événement que la communauté donnée garde un rapport avec ses propres racines dans l'événement fondateur. Quel est alors le rôle de l'idéologie ? Il vise à diffuser la conviction que ces événements fondateurs sont constitutifs de la mémoire sociale et, à travers elle, de l'identité même de la communauté »²⁹. Cette remarque souligne à la fois le rôle vital de la célébration et le danger d'opérer sur lui un centrage exclusif. Que l'on nous comprenne bien, le culte n'a véritablement nul besoin d'une estocade supplémentaire et il n'est pas dans notre intention de la lui porter. Nous remettons en cause, par contre, une forme de sacralisation culturelle. La désaffection des distancés renvoie parfois au culte du culte³⁰. Cette focalisation exclusive sur le culte dominical conduit à un rétrécissement du champ de l'action ecclésiale. En offrant le culte comme lieu unique de participation, l'Eglise risque d'élargir encore plus le fossé entre pratiquants et distancés.

²⁸ P. RICOEUR, « Science et idéologie », *art. cit.*, p. 309.

²⁹ P. RICOEUR, « L'idéologie et l'utopie », *art. cit.*, p. 385.

³⁰ Nous empruntons cette expression à O REBOUL, « Le culte du culte », in *Foi & Vie*, n° 1-2, janvier 1980, 79e année, Paris, p. 9 -11.

L'idéologie du Dieu d'amour est une représentation de Dieu qui comble le désir du bon Dieu des distancés. Mais cette image du Dieu d'amour et de tendresse apparaît comme déconnectée par rapport aux expériences et aux réalités de notre monde. S'il fallait préciser les discours dominants des pratiquants concernant cette question, nous la qualifierions d'hérésie docète. C'est à dessein que nous choisissons ce vocabulaire. Il s'agit bien d'une *hérésie*, parce qu'elle hypertrophie un des éléments du *credo*, à savoir l'attribut d'amour de Dieu (qui, remis à sa juste place et en corrélation avec les autres lieux théologiques, comporte sa part de vérité) ; mais devenue stéréotypée, cette affirmation se falsifie elle-même. Il s'agit bien d'une forme particulière de *docétisme*, c'est-à-dire que la séparation nette entre les réalités de ce monde (qualifiées de basement matérielles) et la réalité d'un Dieu tout-puissant et tout-bon est entérinée. L'incarnation et le Dieu caché sont oubliés ; on projette alors son image de Dieu dans le monde du merveilleux, de l'inaccessible, hors des contradictions de la vie quotidienne³¹. Cette dichotomie de la réalité cherche, en une apologétique désespérée, à sauver l'apparence de Dieu ; elle sépare pour sauvegarder. Dieu ne rencontre plus la réalité.

Cette image du Dieu d'amour entraîne dans son sillage *l'idéologie du faux scandale*. Nous entendons par là un accueil immédiat de la demande des distancés. L'exhortation à ne point produire de faux scandales comporte assurément de sérieux fondements bibliques dans les Évangiles synoptiques et dans les épîtres pauliniennes. Pour montrer de quoi il s'agit, prenons l'exemple de l'évangéliste Matthieu. Le Christ mathéen ne nous met-il pas en garde en écrivant : « Mais quiconque entraîne la chute d'un seul de ces petits qui croient en moi, il est préférable pour lui qu'on lui attache au cou une grosse meule et qu'on le précipite dans l'abîme de la mer » (Mt 18, 6) ? L'interprétation et l'application de cette affirmation font problème. Les petits seraient ici les distancés. Il s'agit alors de ne pas les heurter, de répondre directement à leur demande, de les accueillir inconditionnellement. L'exhortation contre le faux scandale se veut au service d'une stratégie d'accommodation qui s'exprime par des stéréotypes : « Faut pas choquer inutilement », « Il ne faut pas faire de peine ». La dérive d'une vérité évangélique vers une morale de l'affaissement est nette. L'universalisme se transforme en unanimité. L'Église *de tous* prend le pas sur une Église *au service de tous*. L'imaginaire idéaliste modèle à nouveau la pratique. L'idéologie du faux scandale se nourrit de la peur de « perdre un paroissien » et du rêve nostalgique d'une chrétienté où, croit-on, tout le monde partageait

³¹ Le point culminant de ce néo-docétisme nous semble atteint lorsqu'il s'amalgame avec une vision pseudo-apocalyptique du monde. Il reprend l'affirmation sectaire qu'en raison de la corruption des hommes, le monde (hormis évidemment les membres élus) est voué à la damnation.

la même foi et les mêmes valeurs. Elle s'abreuve également au rêve multitudiniste. La surcharge pastorale se mue ici en témoin involontaire, puisqu'elle manifeste dans la vie quotidienne des ministres le caractère soi-disant illimité de leur tâche. Il faut noter que l'idéologie du faux scandale se marie souvent avec une philosophie du raisonnable. Les pasteurs et les militants font le constat que la demande rituelle constitue pratiquement la seule demande explicite qui est faite à l'Eglise institutionnelle. Ils savent ainsi que c'est un des seuls lieux où ils rencontrent encore les marges de l'Eglise institutionnelle, c'est-à-dire la population active du point de vue professionnel. Plusieurs contre-stéréotypes témoignent de cette prise de conscience : « Faut pas se couper de la base », « Faut pas faire la même erreur qu'avec les ouvriers du XIXe siècle », « Pour une fois que les gens nous demandent quelque chose ».

L'idéologie des forts et des faibles fait référence quant à elle à deux textes bibliques : I Co 8, 1-13 et surtout Rm 14, 1-12, et en particulier le verset 1 : « Accueillez celui qui est faible dans la foi, sans critiquer ses scrupules »³². Les versets bibliques sont ravalés au rang d'opinion et de justification légitimatrice. Ils sont mis au service d'une rhétorique pourvoyeuse d'idées universelles³³. Les forts sont les locuteurs, les faibles sont les distancés. Les versets bibliques justifient l'accueil des pratiquants occasionnels et, en même temps, ils jouent le rôle de facteurs d'intégration et de démarcation du groupe. « Tout groupe [...] acquiert une consistance et une permanence, grâce à l'image stable et durable qu'il se donne de lui-même »³⁴. Nous retrouvons ici la fonction intégrative essentielle à tout système idéologique. La référence à la parole contenue dans l'Ecriture, ainsi que le culte conçu comme le lieu essentiel de sa proclamation, cimentent et façonnent l'identité de la communauté. Nous avons vu que les chrétiens sont aujourd'hui soumis à la critique. On rappellera en particulier que les pratiquants sont mis à mal par le sociotype du « mômier ». Nous venons en outre de relever que l'absence de distancés, falsifiant l'idéal des chrétiens, nourrissait une secrète mauvaise conscience. La contradiction entre l'aveu de la fragilité et la prise de conscience de ses moyens d'une part, et l'affirmation d'être ceux qui sont les forts dans la foi d'autre part, n'est donc qu'apparente. L'idéologie de la force permet de dissimuler sa faiblesse et donc de demeurer

³² La réminiscence biblique des pratiquants qui font mention de cette exhortation semble plus proche de celle de Romains que de celle de 1 Corinthiens. En effet, les termes « connaissance » et « conscience » n'apparaissent pas dans Romains, ils sont oblitérés au profit de la foi. Voir F.-J. LEENHARDT, *L'épître de Saint Paul aux Romains*, Neuchâtel, Paris, Delachaux & Niestlé S.A., coll. Commentaire du Nouveau Testament VI, 1957, p. 194-202, en particulier la p. 194.

³³ Nous empruntons cette expression à P. RICOEUR, « L'idéologie et l'utopie », *art. cit.*, p. 383.

³⁴ *Ibid.*, p. 386.

crédible à ses propres yeux. Elle soude la conscience identitaire de la poignée des fidèles. Les valeurs auxquelles adhèrent les engagés sont renforcées et leur permettent de se démarquer.

La logique de la survie présuppose la réduction de l'action évangélique au champ ecclésial. Nous aimerions attirer l'attention sur le fait que souvent l'Eglise visible est perçue par les pratiquants comme le lieu du dépôt exclusif de l'Évangile. Dans cette optique, il s'agit de maintenir à tout prix l'institution ecclésiale. La conservation de celle-ci devient dès lors le souci majeur des pasteurs et des militants engagés. Il faut absolument trouver de nouveaux membres. On dira alors que « les distancés doivent être ramenés à l'Eglise ». On comprend mieux dès lors pourquoi il est difficile d'intégrer des éléments nouveaux (qu'il s'agisse de personnes ou d'idées). Dans la perspective d'une lecture idéologique, le caractère conservateur et traditionnel de l'Eglise renvoie au maintien et à la survie. « L'idéologie est à la fois effet d'usure et résistance à l'usure. [...] C'est pourquoi l'idéologie est à la fois interprétation du réel et obturation du possible. Toute interprétation se produit dans un champ limité ; mais l'idéologie opère un rétrécissement de champ par rapport aux possibilités d'interprétation »³⁵. La clôture du champ d'action divine (pour faire court on parlera d'ecclésiocentrisme) est le fruit d'une conception étriquée de l'agir du Saint-Esprit. A entendre certains pratiquants, on a parfois l'impression que la troisième personne de la trinité est prise en otage par l'Eglise.

L'idéologie du Dieu d'amour et l'accueil que requiert la position idéologique du faux scandale ne sont pas tenables jusqu'au bout par les pratiquants. A relire certains contre-stéréotypes, nous constatons que perce une *irritation voilée*, mêlée à un fort soupçon d'hypocrisie à l'égard des croyants occasionnels : « Ils baptisent par tradition », « Ils confirment pour le vélomoteur », « Eux, ce qui les intéresse, c'est le folklore », « Ils se marient pour le déconum », « Ils vont aux enterrements pour être vus ». Ces lieux communs traduisent la difficulté que les fidèles ont à comprendre le type d'appartenance des distancés. L'irritation est souvent exacerbée par la présence épisodique des croyants occasionnels lors des cultes dominicaux ordinaires. Le comportement des non-pratiquants est souvent perçu par les autres comme dérangeant, voire offensant.

Les pasteurs partagent, et souvent accréditent, ces images défavorables à l'encontre des distancés. Leur irritation est d'autant plus vive que ce sont eux qui portent, dans un premier temps en tout cas, la pastorale avec ces croyants peu présents. Cette irritation comporte évidemment des racines théologiques et nous y reviendrons en temps et lieu. Nous nous bornons ici à noter les expressions les plus visibles de ce malaise pastoral. Nous les dépeindrons par touches

³⁵ P. RICOEUR, « Science et idéologie », *art. cit.*, p. 309-310.

successives. La colère refoulée s'alimente *d'abord* dans la difficulté d'entrer dans le rôle que les distancés aimeraient voir endosser aux ministres. Le conflit se noue autour des représentations des distancés et de celles des pasteurs. Là aussi de nombreux contre-stéréotypes explicitent cette distorsion d'images quant au rôle pastoral. « On n'est pas des fonctionnaires du religieux », « On n'est pas là pour gérer le sacré », « On n'est pas la potiche ou le guignol du village »³⁶, « Ras le bol des gens qui nous demandent juste de leur mouiller le front, juste pour aller au paradis », « Ils se fichent de tout, pourquoi est-ce qu'ils nous demandent uniquement cela », « On est juste bon pour enterrer les gens ». Les pasteurs acceptent difficilement, non sans raison d'ailleurs, d'être assimilés au rôle du prêtre traditionnel, c'est-à-dire d'être perçus comme des intermédiaires entre Dieu et les hommes, entre le sacré et le profane. On notera *en second lieu* la solidarité entre l'irritation et les options théologiques. L'exaspération est souvent habillée convenablement ; nous voulons dire par là qu'elle se drape d'une légitimité théologique. Les propos d'un bulletin émanant des pasteurs de l'ERF font ici figure emblématique. Ils décrivent clairement ce que beaucoup de serviteurs de la Parole pensent sans l'exprimer. Dans le langage du pamphlet, ce document fustige « la religion des mouches »³⁷. Ce sont les distancés du christianisme qui sont visés. « Les Temples sont remplis jusqu'aux galeries quand les gens sont poussés par leurs propres désirs, ils sont désertés quand c'est le Dieu vivant qui les appelle »³⁸. Cette religion s'en prend aux cérémonies d'enterrements et de mariages protestants dont « les catholiques eux-mêmes pourraient adopter notre liturgie »³⁹. Et l'auteur du bulletin en appelle, dans la foulée, à une réforme : « Retrouvons l'audace et la liberté des prophètes non pour sauvegarder à tout prix une institution mais pour rendre témoignage au Dieu d'amour qui déteste la religion des mouches »⁴⁰. Les pasteurs ont souvent l'impression d'être piégés par cette loi de l'offre et de la demande. Elle les fait entrer bien malgré eux dans la société de consommation, l'autel étant ravalé au rang de comptoir. Face à des demandes religieuses qu'il est difficile de refuser, les pasteurs estiment perdre leur liberté d'appréciation et ils se sentent condamnés à devenir « des distributeurs automatiques de sacrements ». L'irritation pastorale se nourrit *enfin* des difficultés pratiques de célébrer des cérémonies dignes de ce nom. De nombreuses expressions traduisent cette difficulté : « Ils ne comprennent plus rien à la liturgie », « Ils font des photos à tout bout de champ,

³⁶ Remarque faite à l'occasion d'une fête nationale suisse du 1er août.

³⁷ Extrait d'un texte trouvé dans un temple du Languedoc-Roussillon sous le titre *Tiré à part extrait du « CEP », Journal des paroisses de l'Église Réformée de France, Languedoc-Roussillon. Réd. resp. Jean-Paul Humbert (Novembre 1983).*

³⁸ *Ibid.*, p. 156.

³⁹ *Ibid.*, p. 159.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 160.

même quand on leur dit de ne pas en faire », « Les gens causent, ils ne suivent pas ».

Les dangers inhérents à ces réponses idéologiques apparaissent avec netteté.

– L'originalité de la position évangélique est gommée, faute d'une saisie suffisamment dialectique des problèmes. Si l'Eglise ne dit rien de *différent* de ce que tout le monde pense et dit, comment s'étonner alors que son message engendre l'*indifférence* ? Elle tombe dans un humanitarisme abâtardi.

– Pour ce qui est de sa crédibilité, l'idéologie du Dieu d'amour (en tant que réponse immédiate de l'Eglise aux reproches stéréotypiques) prive les chrétiens non seulement d'un pouvoir excessif (ce qui est une bonne chose), mais également d'une autorité suffisante pour pouvoir mener à bien leur mission. La conséquence ultime de l'idéologie du Dieu d'amour est une forme de faiblesse qui enlève à l'Eglise ses moyens. Le soupçon pèse sur ce changement de stratégie. Le passage de l'autorité à l'idéologie du Dieu d'amour nous semble une adaptation d'une Eglise qui a perdu les moyens de se faire respecter.

– En regard de son unité, l'idéologie du Dieu d'amour ne manque pas de susciter et de nourrir la contestation des sympathisants des « milieux évangéliques ». Les adeptes de cette mouvance, influencés par les mouvements bibliques et charismatiques, appellent de leurs vœux une confession plus ferme et des mesures disciplinaires plus strictes.

4. Un climat de double contrainte

L'ambivalence décelée chez les distancés se repère également chez les engagés. Dans leur cas, elle est plus pesante, car les pratiquants se sentent investis d'une mission. Elle est aussi plus lourde de conséquences, car elle affecte le cœur même de la communication évangélique. Pour préciser davantage le malaise, recourons à la théorie de la *double contrainte*. Remettons en mémoire les éléments fondamentaux de cette théorie. Pour la comprendre, il faut se rappeler qu'elle se fonde sur la théorie des types logiques. « La thèse centrale de cette théorie consiste à dire qu'il existe une discontinuité entre la classe et ses membres : la classe ne peut pas être membre d'elle-même, pas plus qu'un de ses membres ne peut être la classe, et ce parce que le terme utilisé par la classe ne se situe pas au même niveau d'abstraction que celui qu'on utilise pour ses membres. Autrement dit, il appartient à un *autre* type logique »⁴¹. Ainsi, l'hu-

⁴¹ G. BATESON, « Vers une théorie de la schizophrénie », [abrégé par la suite : « Vers une théorie »], in *Vers une écologie de l'esprit, tome II*, trad. F. DROSSO et L. LOT, Paris, Seuil, 1980, p. 10.

manité est la classe de tous les individus, mais elle n'est pas elle-même un individu⁴². La confusion entre ces niveaux d'abstraction entraîne des blocages et des difficultés, ou encore, comme cela se produit dans les cas analysés par G. Bateson, des manifestations d'ordre pathologique. En effet, dans l'examen des systèmes de conviction des engagés, on ne peut parler de double contrainte, au sens strict. Car celle-ci présuppose « [...] une relation intense, dans laquelle il est, pour lui [sous-entendu : l'individu], d'une importance vitale de déterminer avec précision le type de message qui lui est communiqué, afin d'y répondre d'une façon appropriée »⁴³. Nous sommes ici dans un cadre non pathologique, c'est pourquoi nous parlons de *climat* de double contrainte.

La théorie de G. Bateson présuppose la pluralité des modèles de communication (par exemple : le jeu, la métaphore, le sacrement) ainsi que la multiplicité des signaux de communication. Nous avons à notre disposition toute une batterie d'attributs qui nous permettent de nous exprimer (par exemple : la voix, les gestes, les attitudes, le regard). La multiplicité des modèles indiqués ci-dessus ainsi que celle des expressions peuvent être consciemment ou inconsciemment falsifiées : affectation de tel sentiment ou de telle attitude. L'interprétation de ces signaux s'avère particulièrement délicate. La difficulté d'interprétation nécessite un apprentissage, qui peut se muer en habitude, voire en réflexe. La formation peut être élémentaire ou complexe, le sujet peut alors apprendre à apprendre. La combinaison entre les niveaux multiples de l'apprentissage et la clarification logique des signaux présuppose la fonction de l'*ego*, qui « [...] définit précisément le processus de distinction des modes de communication, ou bien à l'intérieur du « soi », ou bien entre le « soi » et les autres »⁴⁴. Le blocage communicationnel peut engendrer trois types de difficultés, et l'individu « [...] ressent : a) des difficultés à attribuer le bon code de communication aux messages qu'il reçoit des autres ; b) des difficultés à attribuer le bon mode de communication aux messages, verbaux ou non verbaux, qu'il émet lui-même ; c) des difficultés à attribuer le bon mode de communication à ses propres

⁴² Nous empruntons cet exemple à P. WATZLAWICK, J. WEAKLAND, R. FISCH, *Changements, paradoxes et psychothérapie*, [abrégé par la suite : P. WATZLAWICK, *Changements*], trad. P. FURLAN, Paris, Seuil, 1975, p. 19-30, et plus particulièrement p. 24.

⁴³ G. BATESON, « Vers une théorie », *art. cit.*, p. 16. Pour une élaboration de la théorie de la double contrainte, voir aussi G. BATESON, « La double contrainte », in *Vers une écologie de l'esprit, tome II, op. cit.*, p. 9-49. Plusieurs applications ont été répertoriées par P. WATZLAWICK, *Le langage du changement, éléments de communication thérapeutique*, [abrégé : *Le langage du changement*], trad. J. WIENER-RENUCCI avec le concours de D. BANSARD, Paris, Seuil, 1978, p. 105-107.

⁴⁴ G. BATESON, « Vers une théorie », *art. cit.*, p. 12.

pensées, sensations et perceptions »⁴⁵. Le décodage de ces messages doit obligatoirement s'appuyer sur le contexte.

Munis de ces quelques éléments théoriques, nous pouvons alors définir le climat de double contrainte. Le système d'énonciation stéréotypique nous paraît typique d'une communication de cet ordre, parce que ses énonciations posent des difficultés d'interprétation en jetant dans l'embarras ses destinataires. De surcroît, en tant que censure de l'expression des sentiments, il provoque des écures et des sauts conversationnels qui attestent un malaise.

Les engagés sont considérés comme récepteurs de l'ambivalence des distancés. Les facteurs suivants contribuent à les plonger dans ce climat.

Des expériences successives ont été des échecs relationnels. Les bases de la relation étant mal posées, elles ne peuvent qu'entraîner une escalade des difficultés selon la fameuse maxime de P. Watzlawick : toujours « Plus de la même chose »⁴⁶. « [...] quoi que fasse un individu pris dans cette situation, "il ne peut être gagnant" »⁴⁷.

Selon la loi de l'impératif que nous avons décrite, et en raison de sa conception idéaliste de l'Évangile, le pratiquant intériorise une injonction primaire. Nous la traduisons comme suit : « Il faut être gentil et accueillant avec les distancés, sans cela nous ne sommes pas de bons témoins de l'Évangile ».

Une injonction secondaire, plus difficile à déchiffrer, et qui, selon G. Bateson, « [...] contredit la première à un niveau plus abstrait »⁴⁸, peut se formuler comme suit (l'énonciateur étant le distancé) : « Ne te sens pas obligé de m'aimer, car en m'aimant comme tu penses, tu ne m'aimes pas vraiment ». Autrement dit encore, « Si tu te montres accueillant, alors tu ne le seras pas vraiment, car chacun a bien le droit de croire ce qu'il veut ». L'attitude des distancés, et plus précisément leur ambivalence, occasionne chez les pratiquants un climat de double contrainte puisqu'elle émet deux messages en même temps. Ce qui en complique le déchiffrement, c'est que le message est transmis à des niveaux et avec des codes différents. Cette duplicité du message peut s'énoncer par le paradoxe suivant : le distancé s'approche en s'éloignant ou il s'éloigne en s'approchant. D'un côté, il a besoin de l'Église dans laquelle il trouve le lieu pour se mettre en règle avec son Dieu ; mais de l'autre, il a peur de se faire récupérer. De nombreuses élucidations douces traduisent cette crainte d'être happé par l'institution : « Je n'ai pas le temps », « On verra », « Je réfléchirai ».

⁴⁵ *Id.*

⁴⁶ P. WATZLAWICK, *Changements, op. cit.*, p. 49-56, en particulier p. 49.

⁴⁷ G. BATESON, « Vers une théorie », *art. cit.*, p. 9.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 14.

Le climat de double contrainte est renforcé par le contexte général : celui de la difficulté de trouver des responsables. Plus la situation de l'Église sera fragile, plus le pratiquant cherchera, dans l'optique d'une logique de la survie, à intégrer le distancé. Cela aura pour effet d'accentuer la pression sur ce dernier et de provoquer son éloignement. Mais l'inverse est également vrai : plus le distancé se montrera froid et distant, plus le pratiquant redoublera d'efforts en se montrant accueillant.

Notons que l'ambivalence des pratiquants crée une perturbation quant à la transmission du kérygme. L'interprétation du message devient impossible, car tout se joue au plan de l'immédiateté. Cette dernière engendre une contradiction entre le langage digital et le langage analogique. L'irritation des engagés se transmet forcément, et elle entre en contradiction avec l'idéologie du Dieu d'amour et du faux scandale. Il se crée une inadéquation entre le contenu du message et la relation qui conduit à ce message⁴⁹. Cette perturbation provoque des paralysies, qui sont d'autant plus pesantes qu'elles demeurent non dites. Nous touchons là le point focal de la difficulté : la double contrainte et les sentiments d'impuissance qu'elle génère ne peuvent être dépassés que si l'on métacommunique à leur sujet. L'incapacité à commenter la situation resserre les étau de l'ambivalence.

On se récriera contre cette analyse. Les militants, en particulier, la jugeront trop pessimiste. Nos relations avec les distancés ne sont-elles pas empreintes d'estime réciproque et de sentiments désintéressés ? Nous le contestons d'autant moins que nous en faisons quotidiennement l'expérience. Mais l'intérêt de notre travail est d'indiquer un dépassement des aspects problématiques de ces relations. Pour cela il fallait en dégager l'implicite et mettre le doigt sur les blocages, en particulier les malaises et les difficultés d'ordre communicationnel.

⁴⁹ Pour cette question, on lira : P. WATZLAWICK, J. HELMICK BEAVIN, DON O. JACKSON, *Une logique de la communication*, [abrégé par la suite : P. WATZLAWICK, *logique*], Paris, Seuil, coll. Points 102, 1972, p. 59-65.

CHAPITRE VI

Les relations entre l'Eglise et les distancés

« C'est l'avantage et le propre des forts de pouvoir poser les questions décisives et de prendre position devant elles de façon claire. Les faibles doivent toujours se décider devant des alternatives qu'ils n'ont pas choisies eux-mêmes »¹.

Dietrich Bonhoeffer

Arrivés au terme de la partie phénoménologique, une synthèse provisoire s'impose. Pour tenter de rendre justice aux divers éléments de notre enquête, une étude généalogique des rapports entre les distancés et les engagés s'avère parlante. Elle nous permet de dégager les différents stades qui ont marqué les relations entre les distancés et l'Eglise institutionnelle.

1. La généalogie nietzschéenne

Pour éclairer la position des distancés et des engagés, nous voulons reprendre la thématique des forts et des faibles telle qu'elle a été décrite par F. Nietzsche dans son traité sur *La généalogie de la morale*². Nous chercherons à la *transposer* pour esquisser une généalogie des relations entre les distancés

¹ D. BONHOEFFER, *Résistance et soumission, Lettres et notes de captivité*, [abrégé par la suite : *Résistance*], trad. L. JEANNERET, Genève, Labor et Fides. Genève 1973, p. 381.

² F. NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, [abrégé par la suite : *La généalogie*], trad. I. HILDENBRAND et J. GRATIEN, Paris, Gallimard, Coll. Folio essais, 1971.

et l'Eglise. Nous croyons, en effet, que la question du ressentiment et celle de l'impuissance qui lui est liée jouent un grand rôle dans les rapports que nous examinons. Nous y insérerons également les idées de M. Scheler³ sur le même thème.

La reprise des propos du violent contempteur du christianisme peut surprendre pour notre sujet. On connaît le mépris de ce philosophe pour tout ce qui est populaire, « la plèbe et le troupeau » ; bref on connaît son élitisme. De plus, le maniement de certaines figures, celle du prêtre notamment, risque de jeter la confusion et de provoquer des méprises. Pour éviter des contresens, il nous faudra donc demeurer vigilant. Dans son avant-propos, l'auteur pose ainsi la question qui motive sa recherche : « [...] nous avons besoin d'une *critique* des valeurs morales, il faut commencer par mettre en question la valeur même de ces valeurs, et cela suppose la connaissance des conditions et des circonstances de leur naissance, de leur développement, de leur modification (la morale comme conséquence, comme symptôme, comme masque, comme tartuferie, comme maladie, comme malentendu ; mais aussi la morale en tant que cause, remède, *stimulans*, entrave ou poison), bref, une connaissance telle qu'il n'en a pas existé jusqu'à présent et telle qu'on ne l'a même pas souhaitée »⁴. Le but du philosophe est d'en faire la critique et d'en dévoiler l'origine toute humaine. Celle-ci gît dans la volonté de puissance⁵. L'auteur envisage dès lors deux morales qui sont le fait de deux types d'hommes : celle des forts ou des maîtres, et celle des faibles ou des esclaves⁶.

2. La généalogie des rapports entre distancés et pratiquants

Examinons alors les différentes étapes de la généalogie des rapports entre les distancés et les représentants de l'Eglise.

Première étape : une religion de la peur et du pouvoir

Le savoir anecdotique des distancés de l'Eglise se mue ici en procureur. Nos contemporains n'ont retenu que les pages les plus sombres des siècles de chrétienté. L'Inquisition, les guerres de religion, la Réforme elle-même, sont invoquées pour souligner l'intransigeance et l'intolérance de l'Eglise⁷. Cette relecture porte les traces d'un ressentiment contre le pouvoir qui a été celui de

³ M. SCHELER, *L'homme du ressentiment*, op. cit.

⁴ F. NIETZSCHE, *La généalogie*, op. cit., p. 14.

⁵ Voir F. NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, op. cit., p. 123.

⁶ *Ibid.*, p. 241.

⁷ Cette lecture critique est encore aggravée par l'idéologie de la tolérance relativiste.

l'Eglise. Nier les faits et les méfaits d'une Eglise, qui s'est comprise et comportée comme instrument de pouvoir et d'oppression, attesterait simplement notre mauvaise foi. Le matériau rassemblé par J. Delumeau dans son volumineux dossier *La peur en Occident*⁸ décrit le processus de culpabilisation auquel les populations ont été soumises en régime de chrétienté. Cette accusation mérite cependant d'être précisée et nuancée.

La précision cherche à replacer cette religion de la crainte dans son contexte. La prédication de l'Eglise insistant sur le péché, Satan, le jugement, l'enfer et le purgatoire, ne se comprend que si on la replace sur la toile de fond d'une anxiété beaucoup plus globale : celle des peurs eschatologiques, voire apocalyptiques, qui ont été l'apanage des populations jusqu'au sortir du Moyen Age. Or les dirigeants de l'Eglise partageaient les mêmes angoisses quant à leur salut éternel que le commun des mortels.

La nuance vise à retoucher un tableau par trop noir de l'histoire du christianisme. Il existe une autre manière de l'envisager qui « [...] la complète et la corrige dans un jeu dialectique à l'image d'une réalité qui est toujours constituée d'éléments de signes contraires »⁹. Il faut dire alors pour rendre justice à l'histoire que « [...] tout au long de la période constantinienne de l'Eglise (qui se termine seulement en notre temps), ont vécu des chrétiens [...] qui ont atteint cette altitude où la démarche religieuse échappe aux obligations et aux routines et devient liberté »¹⁰. J. Delumeau mentionne les franciscains, les anabaptistes, M. Luther, I. de Loyola, François d'Assise et Benoît Labrés sans compter tous les sans-nom et les sans-grade qui ont vécu intensément leur foi au Christ.

Mais ces remarques ne doivent pas masquer « les déconcertantes évidences »¹¹. « Avec le recul du temps, il apparaît que le principal péché de l'Eglise au cours des âges est d'être devenue un pouvoir, et donc, par la force des choses, un instrument d'oppression »¹².

A cette perception du christianisme comme religion de la peur, il faut ajouter un autre aspect qui nous paraît fortement intériorisé par la mentalité populaire : celui de la richesse liée au pouvoir temporel. « En outre, dans chaque état chrétien l'Eglise « établie » était jadis une énorme puissance financière. [...] Il

⁸ J. DELUMEAU, *La peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles), Une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978.

⁹ J. DELUMEAU, *Le christianisme va-t-il mourir ?* [abrégé par la suite : *Le christianisme*], Paris, Hachette, coll. Pluriel, Nouvelle édition revue et augmentée, 1977, p. 89.

¹⁰ *Ibid.*, p. 86.

¹¹ Nous empruntons cette expression à J. DELUMEAU, *ibid.*, p. 112. On lira également les p. 53-84, et en particulier sa proposition de la p. 84 enjoignant aux Eglises de reconnaître ces faits.

¹² *Ibid.*, p. 41.

lui fallait forcément des ressources pour subvenir à ses tâches [sous-entendu : hôpitaux, cultes, instruction]. Le malheur fut que les donations dont l'Eglise bénéficia au cours des âges, et qui finirent par s'accumuler de façon impressionnante, furent partiellement détournées de leurs finalités premières »¹³. « Parce que le christianisme a été au pouvoir et s'est confondu avec l'Etat, il est devenu totalitaire et a persécuté tous ceux qui s'écartaient de la doctrine officielle. Pendant de longs siècles, on estima, au plus haut niveau, qu'en terre de chrétienté, quiconque n'adhérait pas à la Vérité n'avait pas le droit de vivre »¹⁴. Nous touchons ici au motif profond qui amena les Eglises institutionnelles à user et à abuser de la religion de la peur. Cette stratégie renvoie à une autre crainte, celle des dirigeants de l'Eglise qui manifestèrent une véritable obsession à l'égard de l'hérésie, et aux comportements déviants qui en découlaient¹⁵.

L'Eglise détentrice des pouvoirs et des richesses : ce bref rappel ne fait que souligner un fait connu et intériorisé dans la mentalité de nos contemporains. Mais qu'en est-il d'un passé moins lointain, par exemple de 1900 à nos jours ? Les études décrivant, documents à l'appui, la pastorale de l'Eglise d'une part, et d'autre part sa réception par les paroissiens, font défaut¹⁶. Nous sommes donc contraint à des conjectures pour déterminer comment la mentalité populaire a perçu l'action de l'Eglise. Pourtant, à en croire notre corpus, on peut imaginer que la volonté de canaliser et de christianiser la mentalité populaire a été accompagnée également de mesures autoritaires, même si évidemment elles étaient moins coercitives qu'aux périodes décrites par l'historien des mentalités. Les tentatives d'asseoir l'influence de l'Eglise par le pouvoir restent un fait et sont mal perçues. A titre d'illustration, rappelons « les cartes de présence » qui visaient à contrôler la fréquentation des catéchumènes au culte dominical. Ce contrôle était assorti d'une sanction de non-confirmation pour tous ceux qui n'avaient pas le nombre de signatures (donc de présences au culte) nécessaires. On trouve également dans notre corpus des traces de blessures dues à la volonté pastorale de sanctionner la non-présence au culte de ceux qui demandaient un acte ecclésiastique. Des répliques du genre « Je ne vous connais pas, venez donc quelques fois à l'Eglise et puis nous pourrions parler d'une préparation de

¹³ *Ibid.*, p. 44.

¹⁴ *Ibid.*, p. 53.

¹⁵ Pour comprendre le redoutable triangle formé par le pouvoir, la peur et l'hérésie, ainsi que son dépassement partiel par M. LUTHER, on lira avec profit : J. DELUMEAU, « Pouvoir, peur et hérésie au début des Temps modernes », in *Un chemin d'histoire, Chrétienté et christianisation*, Paris, Fayard, 1981, p. 80-111.

¹⁶ Hormis l'étude déjà mentionnée d'Y. LAMBERT, *Dieu change en Bretagne, op. cit.* Ce type de recherches devrait aussi être mené en terrain réformé, dans des paroisses de ville en particulier.

baptême » constituent une forme de chantage dont la pastorale de ces cinquante dernières années ne s'est pas forcément débarrassée.

Dans cette première étape, les faibles sont ceux qui subissent la loi du plus fort, ceux qui ne peuvent se défendre contre les prescriptions édictées par l'Eglise. Les forts sont ceux qui possèdent le pouvoir, et qui engendrent le ressentiment à la fois contre Dieu et le pouvoir, en utilisant l'adage machiavélique de la fin justifiant les moyens.

Deuxième étape : la critique populaire de la religion

Les mesures autoritaires décrites ci-dessus ont engendré le ressentiment. Elles ont conduit à la deuxième étape : l'élaboration d'une *critique populaire de la religion* alimentée par le ressentiment. « [...] la morale des esclaves a toujours et avant tout besoin pour prendre naissance d'un monde hostile et extérieur, elle a physiologiquement parlant besoin d'excitations extérieures pour agir - son action est foncièrement une réaction »¹⁷.

Cette critique se présente comme une manière indirecte de contourner les obligations et comme une réplique à la stratégie autoritaire de l'Eglise. L'ayant décrite tout au long de notre partie phénoménologique, nous n'y reviendrons pas¹⁸, si ce n'est pour attirer l'attention sur le point central, à savoir le caractère *réactif* de ce savoir. Le mot ressentiment indique qu'il s'agit d'un mouvement affectif. La critique populaire de la religion (dans le cadre qui est le nôtre) ne s'est pas structurée en une résistance consciente et organisée au christianisme. Elle ne s'est jamais concrétisée en action réformatrice, voire révolutionnaire, visant à renverser l'autorité de l'Eglise. La critique populaire de la religion, telle qu'elle apparaît dans les stéréotypes, est bien une expression du ressentiment. La rancune accumulée contre l'Eglise autoritaire a été longtemps retenue¹⁹ et elle témoigne d'une impuissance à apporter de réels changements.

Les faibles commencent alors à se rebiffer contre la pression exercée à leur rencontre par les forts.

Troisième étape : la réaction des pratiquants

L'intention de la réaction exprimée dans les contre-stéréotypes semble de prime abord louable. Elle cherche à démontrer la fausseté du préjugé par une

¹⁷ F. NIETZSCHE, *La généalogie*, op. cit., p. 35.

¹⁸ On relira les lignes consacrées à la religion sentimentale et émotionnelle au chapitre IV.

¹⁹ Voir à ce sujet M. SCHELER, *L'homme du ressentiment*, op. cit., p. 16-17.

argumentation qui prend la tournure suivante : « Non, nous ne sommes pas ce que vous croyez ! », « Le christianisme a été caricaturé, nous allons vous en donner une image plus fidèle », « Vous croyez que nous sommes autoritaires, nous ne le sommes pas », « Vous croyez que notre Dieu est un Dieu dur et culpabilisant, nous sommes en réalité au service d'un Dieu d'amour ». Les contre-stéréotypes sont une forme d'argument qui prend exactement le contrepied des critiques formulées à l'égard du christianisme. Ils sont par nature symétriques, c'est dire - et c'est là leur faiblesse - qu'ils se laissent enfermer dans la demande implicite ou explicite contenue dans les stéréotypes. Ils se conforment à la représentation véhiculée sans se donner les moyens de la dépasser. Les défenseurs de l'Eglise ne cherchent pas à répondre à partir de leur position propre, ce faisant ils renoncent à leur spécificité. Il se produit ici un effet d'osmose entre les propos des distancés et la manière dont se comprennent les engagés. Le destinataire du lieu commun s'approprie le contenu de ce dernier. J.-L. Roch²⁰ montre de façon convaincante comment le peuple du Moyen Age a repris à son compte les images que les classes dominantes projetaient sur lui. Certes, la reprise n'est jamais totale, comme le montrent le théâtre et l'humour : en fin de compte, personne n'est totalement dupe, mais l'essentiel reste bien que la représentation comprise dans les lieux communs soit assimilée. Il en va de même pour les stéréotypes modernes. Ceux qui en sont les destinataires finissent par s'y reconnaître partiellement. La réaction s'enchaîne naturellement : par le biais du contre-stéréotype, l'engagé cherche à briser l'image négative qui lui est renvoyée.

Donnons une image concrète de cette réaction. Dans un propos du samedi volontairement provocant, intitulé « O morale stupide ! », le rédacteur écrit ces lignes : « Il y a quelque temps, on apprenait que le pasteur sud-africain noir Alan Boesak avait démissionné de toutes ses fonctions religieuses. Pourquoi au moment où la lutte contre l'Apartheid commence à porter ses fruits ? Parce qu'il a été surpris avec une femme qui n'était pas la sienne.[...] O morale stupide [...] Qu'est-ce que cela peut faire, qu'Alan Boesak ait commis un adultère, alors qu'il a tant risqué pour la dignité de millions d'hommes ? »²¹ Ce propos illustre nettement la stratégie à l'œuvre dans le contre-stéréotype. L'Eglise souffre de son image moralisante. On lui reproche avec raison de s'immiscer dans la vie conjugale des gens. L'auteur veut donner une autre image de l'Eglise réformée. Il écrit un propos du samedi qui prend strictement le contrepied du reproche supposé. La fatalité du système de défense recèle elle aussi des traces

²⁰ Voir J.-L. ROCH, « De l'usage social des lieux communs « pauvre peuple » et la « joyeuse pauvreté » à la fin du Moyen Age », in *Colloque Lieux communs, op. cit.*, p. 113-115.

²¹ Signé par le pasteur N. Cochand, ce propos a paru dans l'*Impartial*, quotidien régional des montagnes neuchâteloises (Suisse), du 8 août 1990.

de ressentiments, témoin cet extrait de M. Scheler : « Toutes les fois que l'on acquiert une conviction non par un commerce direct avec le monde et les choses, mais en se formant une opinion à partir de la critique des opinions des autres, de telle sorte que la démarche primordiale, fondamentale de l'esprit ne soit plus qu'une recherche de soi-disant « critères » d'opinion, c'est que la pensée se meut dans une atmosphère de ressentiment, où les jugements de valeur apparemment positifs ne sont guère que des négations et des dévalorisations déguisées. [...] Le ressentiment s'exprime toujours selon un schème bien arrêté : on affirme, on estime, on exalte telle chose, non en raison de ses qualités intrinsèques, mais dans le but, toujours inavoué, d'en nier, d'en déprécier, d'en ravalier telle autre »²².

Il faut bien prendre acte que l'indifférence des distancés ne laisse pas indifférents les engagés : elle provoque des réactions de dépit, de honte, de culpabilité. Le soupçon s'insinue. Les contre-stéréotypes, qui culminent dans l'idéologie du Dieu d'amour ainsi que dans celle du faux scandale, ne renverraient-ils pas à l'image de la morale fustigée dans la généalogie de F. Nietzsche ? Cette forme d'amour ne serait-elle pas « la fine fleur du ressentiment »²³ ? Les indices suivants l'attestent.

– L'idéologie du faux scandale nous paraît renvoyer à la description nietzschéenne, parce que, par essence, elle s'interdit toute réaction du tac au tac. Elle refoule l'irritation que nous avons décrite. Le pratiquant ravale son irritation en raison de l'image qu'il doit donner de lui-même : « [...] de grandes prétentions intérieures contenues, une grande fierté, hors de proportion avec la situation sociale que l'on occupe, sont particulièrement propices à l'éveil de la rancune. La conséquence qu'en tirera le sociologue est d'une grande importance : plus il y aura d'écart entre la condition juridique des divers groupes sociaux donnée par le système politique ou par la tradition d'une part, et leur puissance réelle, de l'autre, plus sera forte la charge d'explosif spirituel »²⁴. Le conflit intérieur, né de l'irritation, et son impossible expression, en raison du prescriptif évoqué, provoquent le découragement et le sentiment d'impuissance, et ce, même si les motifs profonds ont disparu de la perception. « Ces forces de refoulement visent d'abord l'expression et la réalisation des sentiments ; dans la suite, elles finissent par chasser les sentiments eux-mêmes du champ de la perception intérieure, de telle sorte que l'individu ou le groupe n'a plus conscience de leur présence »²⁵.

²² M. SCHELER, *L'homme du ressentiment*, op. cit., p. 47-48.

²³ Cité par M. SCHELER, *ibid.*, p.13.

²⁴ *Ibid.*, p. 22-23.

²⁵ *Ibid.*, p. 50.

– Un des aspects importants du ressentiment contenu dans l'idéologie chrétienne nous semble être l'incapacité des pratiquants à se réjouir de la fête que les distancés aimeraient célébrer à l'occasion des rites de passage. La demande des distancés est alors constamment dévalorisée. La lecture de la correspondance suscitée par l'affaire Urfer / Carrel / Farron²⁶ le révèle. Le reproche, formulé par les pratiquants, masque mal une morale étriquée de faibles, qui censurent les envies et les plaisirs de la vie. La famille Carrel pensait seulement, nous dit-on, à l'aspect festif (entre autres au repas) et non pas à l'aspect religieux. Cette critique, fréquente dans les milieux chrétiens, est empreinte de ressentiment. Pourquoi cette difficulté à se réjouir sans arrière-pensée ?

La boucle se referme lorsque l'incapacité de se réjouir et d'agir se conjugue avec une théologie kénotique mal comprise. Cette dernière renvoie à l'idéal ascétique décrit par F. Nietzsche. Elle se présente comme une existence à contresens : ce qui est bon devient mauvais et inversement. Cet idéal est mortifère²⁷. L'échec, le petit nombre, la pauvreté matérielle et spirituelle, sont alors considérés comme des valeurs. Elles sont parfois même érigées en signe de fidélité évangélique. La croix devient prétexte à une exaltation de la faiblesse et de l'impuissance, ou plus grave encore à une légitimation de notre incapacité à agir comme des hommes et des femmes debout, qui affichent leur position de chrétiens réformés fiers de l'être. Une interprétation par trop kénotique nous renvoie, par le détour d'une honte secrète, au ressentiment qui « [...] fausse le barème des valeurs »²⁸. La force du message chrétien est annihilée. Nous touchons là à l'ultime conséquence de la transformation de l'offre chrétienne en

²⁶ En quelques mots, voici les faits. Ils remontent à 1988. Après une rencontre de préparation de baptême infructueuse, le pasteur Urfer stipule par écrit son refus de célébrer cet acte ecclésiastique. Alertée par la famille, la presse, notamment les quotidiens *24 Heures* et *Le Matin*, s'empare de l'affaire. Le pasteur Farron entre alors en lice et accepte de baptiser le nourrisson. La chronologie précise des faits a été reconstituée par C. BOVAY, « Eglise et médias face à un refus de baptême », in *Cahiers de l'IRP*, n° 6, septembre 1990. Cette brochure peut être commandée à l'Institut romand de pastorale, BFSH 2, 1015 Lausanne. L'ensemble du dossier de presse et le courrier des lecteurs se trouvaient dans les annexes établies pour la soutenance de notre thèse.

²⁷ Le prêtre dans ce processus est un « singulier berger », « [...] il lutte contre l'anarchie et contre la dissolution qui menace à tout instant le troupeau où cet explosif des plus dangereux, le *ressentiment*, ne cesse de s'accumuler. Décharger cet explosif de telle façon qu'il ne fasse sauter ni le troupeau ni le berger, c'est son véritable tour de force et c'est en quoi il est par-dessus tout utile ; si l'on voulait résumer dans la plus brève formule la valeur de l'existence sacerdotale, il faudrait dire sans plus : le prêtre est *celui qui change la direction* du ressentiment. Celui qui souffre cherche instinctivement à sa souffrance une cause ; plus précisément, il lui cherche un auteur ; plus exactement encore, un *coupable* lui-même susceptible de souffrance », F. NIETZSCHE, *La généalogie*, *op. cit.*, p. 150-151.

²⁸ M. SCHELER, *L'homme du ressentiment*, *op. cit.*, p. 55.

idéalisme. Il est par nature inatteignable, provoquant une honte et une dépréciation de soi et de sa croyance. M. Scheler note avec finesse : « Chaque fois qu'une forte tendance à réaliser une valeur s'accompagne du sentiment d'impuissance où l'on est de la réaliser, la conscience cherche à résoudre cette contradiction intérieure en dépréciant le bien vers lequel on tend, en lui déniaut toute valeur, et même, dans certaines conditions, en accordant une valeur positive à un bien qui en est le contraire »²⁹.

Dans sa deuxième dissertation, F. Nietzsche analyse la réalité de la *mauvaise conscience* et de la faute : « Tous les instincts qui ne se libèrent pas vers l'extérieur, se retournent vers le dedans »³⁰. Les engagés, devenus ici des faibles, s'opposent aux valeurs de la vie. Ils en arrivent à s'accuser eux-mêmes et à trouver en eux les raisons de leurs souffrances, ils deviennent ainsi leurs propres bourreaux. Ils s'enferment et sont condamnés à vivre dans la crainte et le dégoût d'eux-mêmes. Le Dieu moral de F. Nietzsche, déguisé sous les traits du Dieu d'amour, se révèle donc dans la secrète mauvaise conscience qui mine les communautés paroissiales. L'échelle des températures que nous avons dégagée ne l'illustre - hélas ! - que trop bien. On dira alors : « Si les distancés se désintéressent de l'Église, c'est de notre faute ». De surcroît, cette mauvaise conscience paralyse toute action.

Quatrième étape : l'ignorance religieuse, cimentée par les préjugés

Pour comprendre l'avènement de la quatrième étape, il nous faut tenir compte de deux facteurs : l'ignorance religieuse et l'effet retard. La conjugaison de ces deux éléments nous permet de saisir le contexte actuel.

« Dieu de miséricorde, à l'aide ! De quelles misères n'ai-je pas été le témoin ! L'homme du commun, surtout dans les villages, ignore tout de la doctrine chrétienne ; un grand nombre de pasteurs, hélas ! sont fort malhabiles et incapables de l'enseigner. Tous s'appellent chrétiens, sont baptisés et reçoivent le saint Sacrement ; et ils ne savent ni le Notre Père, ni la Foi, ni les Dix Commandements. Ils vivent comme du bétail insouciant et des pourceaux privés de raison. Maintenant que l'Évangile est venu, la seule chose qu'ils aient apprise parfaitement, c'est d'abuser en maîtres de toutes les libertés »³¹. Parler de déchristianisation ou d'acculturation religieuse, n'a de sens que si l'on s'interroge sur la percée réelle de l'Évangile dans la mentalité du plus grand nombre. Or cette rude prise de conscience du réformateur M. Luther corrobore les travaux

²⁹ *Id.*

³⁰ F. NIETZSCHE, *La généalogie*, op. cit., p. 94.

³¹ M. LUTHER, *Le petit catéchisme à l'usage des pasteurs et des prédicateurs peu instruits*, in *Oeuvres*, tome VII, trad. P. JUNDT, Genève, Labor et Fides, 1962, p. 165.

des historiens : la christianisation de l'Occident a été lente et partielle malgré les efforts souvent louables et intenses des théologiens et des ministres. La connaissance de la doctrine chrétienne est demeurée fort imprécise. « Toute enquête sur la mentalité collective des populations d'autrefois, principalement hors des villes, conduit à découvrir non seulement la profonde ignorance du christianisme qui y régnait, mais encore la survie tenace et multiforme d'un paganisme habillé de vêtements chrétiens »³².

Il n'est pas dans notre intention ici de refaire l'histoire, mais nous voulons nous laisser instruire par elle. Elle nous apprend que les cris d'alarme contemporains concernant l'analphabétisme chrétien doivent être tempérés. Pour éviter de tomber dans la dramatisation, toujours mauvaise conseillère, nous devons prendre conscience que l'ignorance et l'indifférence religieuses ont toujours existé. A titre d'exemple, voici un texte qui fait référence à la situation religieuse entre 1560 et 1620, et qui devrait consoler les prédicateurs d'aujourd'hui : « La « soif de la Parole » ne semble pas toujours très répandue dans l'espace rhénan. Ici le zèle pour l'office est loin d'être unanime, à en juger par la force des résistances et l'absentéisme : le retard est un phénomène très répandu et parfois incorrigible, de même que les sorties intempestives ; on peut y voir un signe d'indifférence lorsque les adultes préfèrent se distraire à l'auberge ou bavarder à proximité de l'église. [...] La présence physique ne garantit pas nécessairement une attitude recueillie et attentive au moment du sermon. Le comportement des fidèles peut exprimer soit l'indifférence qui se traduit par le bavardage, le bruit, la résignation ou le sommeil, soit le recueillement. La perturbation est surtout le fait des jeunes, qui s'amuse ou lisent des histoires. Le sommeil, très répandu, n'est pas toujours volontaire »³³. Ceci posé, en quoi la situation est-elle aujourd'hui différente du passé ? L'effet retard nous permet d'expliquer en quoi l'ignorance religieuse actuelle est spécifique.

Le supposé savoir qui établit les références et qui oriente le jugement des distancés et des pratiquants paraît en décalage par rapport aux mutations de la société et de l'Eglise. Ce fait ne doit pas nous surprendre, puisque le savoir stéréotypique est par nature toujours second. Il est assimilé de façon lente et ne traduit plus la situation réelle à laquelle il fait référence. On peut alors parler d'*effet retard*. Certains stéréotypes deviennent à ce niveau-là presque comiques. Il en est ainsi de celui qui affirme qu'au temple viennent exclusivement « des dames à chapeau qui vont au culte pour se faire admirer ». Le stéréotype et le

³² J. DELUMEAU, « Ignorance religieuse, mentalité magique et christianisation », in *Un Chemin*, op. cit., p. 119.

³³ B. VOGLER, « XVIe - XVIIe siècles, La religion populaire en Allemagne luthérienne », in COLLECTIF, publié sous la direction de J. DELUMEAU, *Histoire vécue du peuple chrétien*, Toulouse, Privat, 1979, p. 365 - 386, en particulier les p. 367 - 368.

contre-stéréotype apparaissent tous deux comme des réactions inappropriées parce qu'ils véhiculent un savoir en retard. C'est dire que les préjugés religieux jouent le rôle d'obstacle non négligeable, grevant toute tentative nouvelle d'apprentissage et toute connaissance exacte de la position des uns et des autres.

Regard sur la situation actuelle

On affirme volontiers aujourd'hui que nos contemporains « ne sont plus contre l'Eglise et le christianisme, mais qu'ils sont ailleurs ». Oui et non.

Oui, parce que la critique populaire de la religion nous apparaît aujourd'hui comme déconnectée de sa charge affective ; elle tend à s'affaïsser. Ce qui l'a fondée s'efface au profit d'une indifférence plus neutre du point de vue des sentiments : les distancés, souvent, ne manifestent pas d'hostilité vis-à-vis du pasteur.

Non, parce que les préjugés tenaces barrent encore la route à une saisie correcte de l'Évangile, qui requiert un réel effort de compréhension et d'appropriation.

DEUXIÈME PARTIE
JALONS POUR UNE PASTORALE

CHAPITRE VII

Le statut de la toile de fond sapientiale

« Vous êtes le sel de la terre. Si le sel perd sa saveur, comment redeviendra-t-il du sel ? Il ne vaut plus rien ; on le jette dehors et il est foulé aux pieds par les hommes ».

Matthieu 5, 13

« Il est atroce de mourir de soif au milieu de la mer. Faut-il donc que vous saliez vos vérités au point qu'elles ne soient même plus bonnes à éteindre la soif ? »

F. Nietzsche¹

Dans l'appréciation théologique de la toile de fond sapientiale, nous avons délibérément choisi de nous limiter² au problème crucial de la connaissance de Dieu. Autrement dit, nous cherchons à savoir si les stéréotypes parlant du divin, du genre « Votre Dieu, je le rencontre aussi dans la forêt », ont une part de vérité. La question est particulièrement épineuse et a donné lieu à des débats acharnés. Pour exposer les différents éléments de cette problématique, nous avons opté pour une présentation qui n'est pas sans analogie avec ce qui se passe dans un procès. Du point de vue réformé, *la théologie naturelle* fait en effet figure d'accusé. Comme il se doit en pareilles circonstances, nous pren-

¹ F. NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, op. cit., p. 99.

² L'examen théologique du « sens commun » et du « bon sens » de la toile de fond sapientiale nous est apparu comme une variante de la question de l'articulation de la foi et de la raison. Voir P. PAROZ, *Foi et raison*, Genève, Labor et Fides, 1985.

drons connaissance des diverses pièces du dossier. Nous écouterons d'abord les témoins à charge qui se transforment parfois en redoutables procureurs. Puis nous donnerons la parole aux témoins de la défense, ainsi qu'aux avocats³ qui plaident pour une connaissance naturelle de Dieu. En tant que juré, nous donnerons notre propre position. Aux lecteurs en définitive de prononcer la sentence.

Cernons d'abord les principaux traits de « l'accusé ».

La « théologie naturelle », terme devenu générique, traite le problème de savoir s'il existe une connaissance de Dieu indépendante de la révélation. Elle est devenue un lieu classique des controverses théologiques et la manière même dont on la définit implique déjà une prise de position implicite à son égard. Dans une première approche, nous la comprenons comme l'instauration d'une passerelle qui permet à l'homme, même non-croyant, de comprendre quelque chose du vrai Dieu. « [...] la « théologie naturelle » désigne la connaissance de Dieu qui est accessible à l'homme sans la révélation. [...] La preuve est tirée de la création et elle forme le soubassement de la dogmatique, les énoncés sur la connaissance naturelle de Dieu obtenus par une argumentation rationnelle servant de *praebula fidei* »⁴.

1. La théologie naturelle au banc des accusés

1.1. Premier chef d'accusation : la souveraineté de Dieu

La mise en accusation de la théologie naturelle a assurément de sérieux fondements bibliques. Les deux principaux témoins à charge contre la théologie naturelle se trouvent dans deux écrits pauliniens : il s'agit de Romains 1, 18-32 et de 1 Corinthiens 1, 18-26.

Dans la première épître aux Corinthiens, Paul souligne selon un commentateur que « [...] c'est dans la *parole de la croix*, que se manifeste la *puissance de Dieu*. [...] L'Évangile est l'Évangile en tant que parole de la croix et comme

³ Pour la rédaction finale de notre travail, nous n'avons pas convoqué explicitement tous les témoins. Ceux de la défense, notamment les disciples de Th. d'Aquin, peuvent se sentir lésés. Du point de vue réformé, E. Brunner, particulièrement visé par K. Barth, aurait droit à une plaidoirie dans le cadre d'un travail en théologie systématique. C'est dire qu'un pourvoi en cassation, entraînant une révision de notre jugement, est possible.

⁴ R. BULTMANN, « Le problème de la "théologie naturelle" », in *Foi et compréhension* *, *L'Historicité de l'homme et de la révélation*, [abrégé par la suite : *Foi I*], trad. A. MALET, Paris, Seuil, 1970, p. 328.

tel il est l'intervention décisive de Dieu dans notre existence »⁵. En cela, la parole de la croix est objectivement une folie. En face d'elle, la sagesse humaine incarne le refus de connaître le vrai visage de Dieu. « C'est pourquoi, si Dieu veut rétablir le lien rompu, non seulement il ne le pourra pas en faisant appel à elle [= la sagesse], mais ne le pourra qu'en dehors d'elle et contre elle »⁶. Il faut bien percevoir ici la surprenante stratégie de Dieu à l'égard des hommes. Pour leur permettre de réaliser véritablement qui il est, Dieu brise la prétention humaine et la connaissance illusoire de l'homme. Dieu se révèle certes, mais il devient présent là où l'homme naturel et raisonnable ne l'attend pas ou ne pense pas ou plus le trouver. L'altérité de Dieu ne se manifeste pas dans un surcroît de puissance, mais de façon imprévue. La transcendance de Dieu n'entraîne pas la négation de sa présence. Si Dieu est le Tout-Autre, c'est justement qu'il veut rencontrer l'homme par delà les projections et les désirs de ce dernier. La croix se situe ainsi au carrefour de la sagesse humaine fabricatrice d'idoles et de l'affirmation de l'amour de Dieu. Le Tout-Autre se fait infiniment proche. Il rencontre l'homme dans son humanité pécheresse en lui offrant pleinement sa grâce et son pardon. Dieu émet une prétention sur l'homme. Il le cherche. « L'éloignement de Dieu pour l'homme a la même origine que la proximité de Dieu, c'est-à-dire le fait que l'homme appartient à Dieu et que Dieu émet un droit sur lui »⁷. Par la venue du Fils, qui culmine dans l'événement de la croix, l'homme accède à la vraie modalité de la connaissance de Dieu. A ce sujet, Ch. Senft écrit avec finesse : « La *croix* est la réalité significative en ceci, qu'elle fait de la prédication - dont elle est le thème unique - une parole de *rupture* et par ce fait même, [...] une parole qui réinaugure la *communication* »⁸. Entre la sagesse de l'homme naturel et la révélation de Dieu, il n'y a pas de continuité. La divergence entre les attentes de l'homme et la réponse inattendue de Dieu constitue le propre d'une théologie conséquente de la croix. Par elle nous découvrons, selon la célèbre formule luthérienne, « un Dieu caché sous son contraire ». En ce sens, la remise en question de la sagesse naît « [...] quand il apparaît que l'autre n'est pas tel qu'on le voyait dans la foi qu'on avait en lui »⁹. Pourtant, comme le montre la suite du texte biblique (I Co 2, 6-16), Paul ne condamne pas par principe la sagesse et l'intelligence. Ces versets ne peuvent servir ni de prétexte à une exégèse obscurantiste ni d'alibi à la paresse

⁵ Ch. SENFT, *La première épître de Saint-Paul aux Corinthiens*, [abrégré par la suite : *La première aux Corinthiens*], Neuchâtel, Paris, Delachaux & Niestlé, coll. Commentaire du Nouveau Testament, deuxième série, n° 7, 1979, p. 37-56, et plus particulièrement p. 37.

⁶ *Ibid.*, p. 39.

⁷ R. BULTMANN, *Jésus, mythologie et démythologisation*, *op. cit.*, p. 165.

⁸ Ch. SENFT, *La première aux Corinthiens*, *op. cit.*, p. 41-42.

⁹ R. BULTMANN, « La crise de la foi », in *Foi I*, *op. cit.*, p. 375.

intellectuelle. Ce que Paul condamne par contre c'est *la prétention* de la sagesse qui se construit elle-même son piédestal et qui devient ainsi le reflet de l'orgueil humain. Nous sommes donc amené au corollaire anthropologique de l'altérité de Dieu : le péché de l'homme.

1.2. Deuxième chef d'accusation : le péché

Un autre texte, fréquemment évoqué par les théologiens dialectiques pour souligner le caractère exclusif de la révélation chrétienne, se trouve en Romains 1 (Ro 1, 18-23). La péripécie en question doit être comprise dans le sillage sotériologique de Ro 1, 16-17. Ces deux versets traitent de la justification par la foi qui est le cœur de la théologie paulinienne. Une porte pour la connaissance naturelle semble s'entrouvrir dans cette page de l'apôtre des païens, mais l'exégèse, en particulier celle des réformateurs et de K. Barth, la referme aussitôt. Si la connaissance religieuse de l'homme est universelle, elle lui ferme en même temps la connaissance authentique du vrai Dieu. Etant appelés à la vie, c'est-à-dire à vivre selon la loi de Dieu, tous les hommes sont inexcusables de ne pas l'avoir réalisé ; et le courroux de Dieu se déchaîne contre eux (Ro 1, 18-21). Pourquoi cette colère de Dieu ? Et pourquoi le malheur des hommes ? La révélation du courroux de Dieu est le mot-clef de notre péripécie. Le malheur ne provient pas de ce que les hommes ne savent rien de Dieu, mais de ce qu'ils « [...] retiennent la vérité captive de l'injustice » (Ro 1, 18). Les versets suivants s'expriment « [...] dans le langage de la sagesse gréco-judaïque. Mais plutôt que de parler comme elle, de façon apologétique et pédagogique, d'une possibilité que la réflexion des hommes rendrait accessible, Paul proclame une réalité qui accuse l'homme »¹⁰. Ce passage indique que la nature et l'histoire posent la *question* de l'existence de Dieu. L'homme devrait se savoir et se comprendre comme une créature de Dieu. Mais son péché l'en empêche. A. Malet commente ainsi : l'homme « [...] croit connaître Dieu à partir de la nature et de l'histoire, au lieu de connaître la nature et l'histoire à partir de Dieu. La création l'appelle à prendre conscience de ses limites et de sa dépendance à l'endroit de Dieu, mais il ne veut pas recevoir cet enseignement. C'est là son péché, dont seul Christ peut le délivrer. Paul affirme donc que la création *devrait* amener l'homme à désespérer de lui-même et qu'il est inexcusable de se fermer à cet appel »¹¹. K. Barth situe ces versets dans une section intitulée de façon signi-

¹⁰ G. BORNKAMM, *Paul, Apôtre de Jésus-Christ*, [abrégé par la suite : *Paul*], trad. L. JEANNERET, Genève, Labor et Fides, 1971, p. 173-184, en particulier p. 176. Voir aussi Ro 1, 21.

¹¹ A. MALET, *Mythos et logos, La pensée de Rudolf Bultmann*, [abrégé par la suite : *Mythos*], Genève, Labor et Fides, 19712, p. 89. Cette citation s'inspire du texte de Paul

ficative « La nuit »¹² ; il s'agit d'une allusion à Ro 1, 21b. Avec cela, le ton est donné. Pour le théologien bâlois, il va de soi que ce texte barre le chemin d'une connaissance de Dieu par la nature. Le commentaire insiste sur le *Deus absconditus* ainsi que sur l'irrévérence et l'insubordination tout entières de l'homme.

Cette lecture du péché jette un éclairage particulier sur l'ambivalence des croyances. Elle explicite pourquoi l'homme ne peut se réjouir sans partage du bonheur des autres, pourquoi il ne peut être véritablement libre et responsable. L'ambivalence se donne à lire comme un symptôme de la nature véritable de l'homme. Elle apparaît comme le corrélat anthropologique de l'impossibilité de connaître Dieu. Plongé dans ce monde, l'être humain oscille entre le voir et le croire, entre la peur et la confiance, entre le doute et la foi. Cette ambivalence est l'expression du *péché*. L'ambivalence manifeste l'enfermement de l'homme, parce que celui-ci se prend lui-même pour l'instance dernière. Autrement dit, il s'imagine pouvoir trancher la question de Dieu sans aide extérieure. Il érige son observation et sa perception de la réalité en critères de décision. Et ces constatations ne peuvent que lui révéler le caractère contradictoire du monde et de sa vie. Ce constat l'entraîne précisément dans l'indécision, puisque, du point de vue de la sagesse humaine, il ne lui permet pas de trancher la question de l'existence ou de la non-existence de Dieu. En ce sens, l'ambivalence reflète la volonté d'autonomie humaine. Le savoir humain qui se veut objectif sur Dieu est le reflet de l'homme naturel. Les accusateurs de la théologie naturelle peuvent alors s'en prendre dans la foulée aux idéologies chrétiennes que nous avons décrites. Elles se présentent comme des variantes de la théologie naturelle. En effet, elles ne prennent pas au sérieux la rupture instaurée entre Dieu et l'homme. Le modèle idéologique du dieu d'amour fonctionne sur un modèle de type analogique et symbolique. L'amitié humaine nous permet de saisir « quelque chose » de l'amitié de Dieu pour les hommes. La tendresse humaine devient le reflet de la tendresse de Dieu à notre égard. L'amour du père génétique ou adoptif devient « visage » de l'amour de Dieu.

De plus, l'ambivalence engendrée par la connaissance naturelle de Dieu est indépassable en raison des deux contingences.

La vie de l'homme n'est pas un flux maîtrisable, mais elle est faite de situations nouvelles et d'imprévus. Le fait que l'homme soit dirigé vers le futur le sollicite de façon inédite. En d'autres termes, l'homme ne peut régler une fois pour toutes les questions du sens et de la maîtrise de sa vie. Or ce corrélat

bien sûr, mais également du commentaire de M. LUTHER, *Oeuvres complètes, tome XXI*, Genève, Labor et Fides, 1983, en particulier p. 239-241.

¹² K. BARTH, *L'épître aux Romains*, trad. P. JUNDT, Genève, Labor et Fides, 1972, p. 47-58.

anthropologique met particulièrement en cause les énonciations stéréotypiques. Celles-ci se présentent comme une tentative de régler définitivement un problème qui ne peut l'être. En tant que demi-vérités, elles glissent à la surface de la vie lui enlevant ainsi complexité et épaisseur. Par exemple, on ne peut pas dire tout simplement, même si cela est juste théologiquement : « Il faut faire confiance », car on ne peut pas *décider* par principe de faire confiance pour toutes les situations futures. L'homme ne peut s'extraire de son *historicité*.

Nous faisons nôtre la compréhension de l'être telle qu'elle a été mise en lumière par M. Luther. Le côté forensique de la vie humaine indique que l'homme est inséré dans un tissu de relations changeantes. « C'est le propre de l'homme de se trouver engagé dans des relations avec le monde qui l'entoure, avec les autres hommes, avec soi-même et, en tout cela, avec Dieu »¹³. Ainsi, on ne peut pas dire : « Il faut toujours pardonner », même si cette injonction traduit une vérité évangélique correcte. Le pardon implique un chemin qui va de l'aveu vers la réparation possible et rien n'indique que cela soit toujours faisable. En tant qu'il est non seulement un individu, mais une personne, c'est-à-dire un être de relations, l'homme se comprend *en instance de jugement*. L'importance numérique des stéréotypes que nous avons classés dans les catégories de la justification et de la réfutation l'atteste. Les appréciations prononcées sur ce qu'ils accomplissent ou sur ce qu'ils devraient être sont au cœur de la préoccupation des distancés. Notre analyse pragmatique a fait apparaître l'importance du jeu des faces. Devant les représentants de l'Eglise, il faut faire bonne figure. Il faut éviter de paraître pris en faute. Ces constats sur les relations entre pasteurs et distancés reflètent en réalité les jeux existant dans toute notre société. Nos contemporains et nous-mêmes nous sentons souvent jugés¹⁴. L'opinion des autres nous paralyse souvent. De plus, nos relations sociales ne sont qu'un miroir réfléchissant ce qui se passe en chacun de nous. Notre analyse des stéréotypes corrobore également que la conscience humaine s'érige souvent en juge sévère et dur, annihilant toute forme d'action vraiment libre : « Je ne crois pas assez pour... », « Je ne suis pas capable de... », « D'autres sont plus compétents ». Ces remarques toutes faites disent bien que la comparaison et le jugement sont tapis au cœur de l'homme, prêts à bondir dès qu'une interpellation surgit. Dans le droit fil de Paul et de M. Luther, les accusateurs de la théologie naturelle insistent sur le jugement de Dieu. Ce faisant, ils déplacent la question que ce dernier soulève. L'interrogation n'est pas « Y a-t-il un jugement ? » ; de toute évidence, il existe. L'interrogation se formule en termes d'*instance der-*

¹³ G. EBELING, *L'essence de la foi chrétienne*, trad. G. JARCYX et L. GIRARD, Paris, Seuil, 1970, p. 136-144, en particulier la p. 140.

¹⁴ P.-L. DUBIED nous a fait remarquer dans une analyse sur la télévision l'importance du thème du tribunal dans les séries télévisées : cela corrobore l'hypothèse de la permanence du jugement dans la conscience collective.

nière. Qui va en définitive juger l'homme ? Ce dernier va-t-il se laisser influencer par les autres, par la société, par son travail, voire par sa conscience, ou au contraire, va-t-il se placer devant un Dieu Autre transcendant qui lui fait grâce en lui permettant de s'accepter comme être humain avec ses failles et ses limites ? Autrement dit, seule l'acceptation d'un Dieu compris comme un *extra nos* barre la route à une connaissance naturelle. Du point de vue théologique, cela signifie que l'on prend en compte la dialectique du Dieu caché et révélé¹⁵ dans ses formulations les plus acérées, à savoir celles de M. Luther. Pour G. Ebeling, le Réformateur fait de la théologie de la croix « [...] le critère et le lieu de la vraie théologie : "Dans le Christ crucifié se trouve la vraie théologie et connaissance de Dieu" »¹⁶.

1.3. Les arguments d'un procureur redoutable

K. Barth, de façon polémique (mais avec le mérite de la clarté), va écarter toute forme de connaissance naturelle de Dieu : « [...] toute théologie naturelle gravite, à sa manière, autour de la question de la disponibilité humaine à connaître Dieu. A sa manière, disons-nous, car elle persiste à faire de la disponibilité humaine un facteur indépendant. Autrement dit, elle refuse de voir dans la disponibilité divine la seule et unique possibilité qui entre ici en ligne de compte, et de considérer, en conséquence, la disponibilité humaine comme entièrement incluse dans cette possibilité. Elle traite le problème posé comme s'il existait une autre cognoscibilité divine que celle attestée par la révélation »¹⁷. Le théologien bâlois refuse absolument d'entrer en matière sur la question de la théologie naturelle. Il s'en explique dans une polémique célèbre qui l'oppose à E. Brunner¹⁸. Même si ce combat est historiquement situé, il faut s'interroger sur le pourquoi de son refus virulent. Il tient essentiellement dans les trois points

¹⁵ Pour l'ensemble de cette problématique, voir les thèses de J.-F. HABERMACHER, « Théologie naturelle et théologie de la croix : pour une articulation entre le Dieu caché et le Dieu révélé (Dieu Créateur - Christologie - Anthropologie) », [abrégé par la suite : « Théologie naturelle »], in *Jeux et contre-jeux, Mélanges offerts à Pierre-André STUCKI pour son 50ème anniversaire*, P. BÜHLER (éd.), Neuchâtel, Université de Neuchâtel, Centre universitaire des photocopies, 1986, p. 184-189.

¹⁶ G. EBELING, *Luther, introduction à une réflexion théologique*, [abrégé par la suite : *Luther*], trad. A. RIGO et P. BÜHLER, Genève, Labor et Fides, coll. Lieux théologiques n° 6, 1983, p. 192.

¹⁷ K. BARTH, *Dogmatique, Deuxième volume, tome premier**, [abrégé par la suite : *Dogmatique III/1**], trad. F. RYSER, Genève, Labor et Fides, 1956, p. 127-128.

¹⁸ K. BARTH, « Nein ! Antwort an Emil Brunner », in « *Dialektische Theologie* » in *Scheidung und Bewährung 1933-1936, Aufsätze, Gutachten und Erklärungen*, [abrégé par la suite : *Scheidung*], W. Fürst (éd.), München, Kaiser, coll. ThB 34, 1966, p. 208-258.

suivants et se donne à lire comme un résumé des arguments des accusateurs de la théologie naturelle.

– Pour K. Barth, la théologie naturelle « [...] est un système qui se prend pour une explication divine, un système positif ou négatif soi-disant théologique, dont l'objet est fondamentalement différent de la révélation de Dieu en Jésus-Christ. [...] La théologie naturelle est ainsi comme un abîme qu'il faut absolument éviter, si on ne veut pas risquer une chute mortelle »¹⁹.

– C'est la grâce souveraine de Dieu qui choisit librement de rejoindre l'homme. Cela signifie qu'il n'y a en l'homme ni possibilité de la révélation, ni puissance de la parole, ni surtout de capacité à se laisser interpeller. Il n'existe donc ni point d'ancrage, ni réalité pour une connaissance qui préexisterait avant la révélation divine. Toute idée d'une potentialité de l'homme pour Dieu doit être mise de côté. Il existe une totale discontinuité entre les facultés humaines et la révélation²⁰. De plus, K. Barth reproche à l'article incriminé d'E. Brunner d'omettre le *sola gratia* de la Réforme²¹.

– La critique de la théologie naturelle entraîne le refus de la « question du comment ». La recherche du centre de la révélation règle correctement cette problématique : ceux qui s'en préoccupent recherchent en fait le succès. Seul importe le contenu.

Le théologien de la *Dogmatique*²² reste absolument intransigeant sur ce point. Le paragraphe sur la cognoscibilité de Dieu développe la même position avec, il est vrai, la raideur polémique en moins. La théologie naturelle reste « [...] l'hérésie par excellence, aussi nécessaire et fatale qu'une loi de la nature »²³.

2. Plaidoyer pour la théologie naturelle

Le témoignage des distancés

Les distancés de l'Eglise, dans le cadre de ce procès, sont des témoins non négligeables, convoqués par la défense d'une théologie naturelle, lorsqu'ils déclarent « Votre Dieu, je le rencontre plus dans la forêt que dans vos églises »,

¹⁹ *Ibid.*, p. 214.

²⁰ *Ibid.*, p. 229.

²¹ Il s'agit de « Natur und Gnade, Zum Gespräch mit Karl Barth », in *Scheidung*, *op. cit.*, p. 170-207.

²² K. BARTH, *Dogmatique III/1**, *op. cit.*, p. 62-179, en particulier p. 162.

²³ *Ibid.*, p. 140.

ou encore lorsqu'ils nous disent : « Votre Dieu, j'y croirai quand je l'aurai vu ». De même, lorsqu'ils confessent que, pour eux, « Dieu est une force au-dedans de nous », ils attestent, si besoin était, la permanence de plusieurs formes de théologie naturelle.

Le témoignage d'un vénéré défenseur

Nous aimerions faire défiler à la barre un vieux sage juif du IV^e siècle avant Jésus-Christ. Il se fait le témoin et le défenseur d'une connaissance naturelle de Dieu. Il s'appelle *Qohéleth*. Sa sagesse et sa quête de Dieu sont empiriques. Nous aimerions montrer comment il profile la question de la théologie naturelle en le faisant de la même manière que les distancés de l'Eglise, c'est dire sur le mode de l'observation du monde. Cet auteur, à l'instar de nos contemporains, a lui aussi recherché Dieu en scrutant les réalités de l'existence. Tout comme nos contemporains également, il ne comprend plus l'action de Dieu. Sans trop forcer les choses, on peut dire qu'il se fait l'avocat d'une théologie naturelle²⁴ bien comprise. Il tente, en effet, de discerner Dieu à partir de ce qu'il a vu et entendu. « Qohéleth nous livre, tout au long de son ouvrage, ce qu'il a vu : l'injustice, l'oppression, les rivalités, et d'autres situations plus révoltantes encore »²⁵. Pour lui, il importe d'« explorer » le cours des choses. Il exprime sa croyance en disant que le Tout-Puissant détermine tout ce qui se passe. Les distancés traduisent la même idée en affirmant : « C'est pas nous qui commandons ». Qohéleth « [...] sait qu'il y a quelque chose qui règne mystérieusement comme une règle dans tous les événements ; il nomme volontiers cela d'un nom neutre, le « temps », et aborde ainsi le fait que toutes les activités et tous les événements sont soumis à une sorte de détermination »²⁶. Notre rédacteur se soumet à cette force mystérieuse : « L'homme ne peut entrer en procès avec plus fort que lui » (Qo 6, 10b). Cet acte de soumission n'implique pas une connaissance précise de cette puissance. Au contraire, il est impossible de la connaître et de répérer son agir dans le monde. Ce livre biblique relie la quête de Dieu dans le monde à celle du sens de la vie. Qohéleth offre une illustration parfaite de la recherche d'une connaissance de Dieu à partir de la sagesse de l'homme²⁷. Pour le montrer, examinons le passage biblique où il est question

²⁴ Prévenons les critiques en admettant au départ que pour Qohéleth l'existence de Dieu est présupposée. La connaissance que cet auteur biblique a de Dieu est marquée par la différence entre l'homme et le Divin. Cette dernière engendre la crainte de Dieu, qui implique que l'homme n'a rien à ajouter ou à retrancher à ce que Dieu fait : l'être humain doit accepter ses limites et peut positivement prendre sa place de créature.

²⁵ E. GLASSER, *Le procès du bonheur par Qohéleth*, Paris, Cerf, coll. *Lectio Divina* 61, 1970, p. 27. L'œuvre de l'écrivain biblique contient un nombre élevé d'occurrences du verbe voir : les références sont indiquées par E. GLASSER, *ibid.*, p. 27.

²⁶ G. VON RAD, *Israël, op. cit.*, p. 267.

²⁷ Voir G. VON RAD, *Théologie 1, op. cit.*, p. 394.

de « la part de l'homme »²⁸. Il faut entendre par cette expression l'espace et la marge de manœuvre qui sont laissés à l'homme dans son existence sur terre : quelle est sa part de responsabilité et où son existence porte-t-elle la marque de sa destinée ? Qohéleth montre qu'en l'homme cohabitent deux manières de comprendre le temps de la vie qui lui est imparti sur terre. Qohéleth 3, 9-11²⁹ explicite cette appréhension de façon particulièrement claire. D'une part, l'homme cherche à connaître la totalité du temps qui passe, il est habité par le désir de durer : nous appelons cette aspiration la soif d'éternité. D'autre part, il prend conscience de la fuite du temps et de la précarité de la condition humaine : nous parlerons alors de sentiment de finitude. Ces deux perceptions contradictoires qui habitent l'être humain deviennent le lieu où se loge aussi l'interrogation sur Dieu. La tension non résoluble, née de la cohabitation du sentiment d'éternité et de la prise de conscience de sa finitude, devient productive. Elle se fait impulsion vitale qui déclenche la recherche de Dieu.

Qohéleth apporte une appréciation nuancée sur les chances du bonheur. Les résultats de ses investigations sont les suivants : d'un côté, les occupations de l'homme ne lui occasionnent que soucis et tracas ; et de l'autre, la capacité de jouir des fruits de son travail *est déjà un don de Dieu*. En d'autres termes, si l'homme accepte de vivre pleinement ici-bas dans l'insécurité et dans l'acceptation de ses limites, il perçoit quelque chose de la gratuité divine. La vie, pour notre auteur, est tout entière marquée par l'ambivalence et par l'ambiguïté (pour s'en convaincre, on relira la série de sept antithèses qui décrivent les temps de l'existence, donc le caractère énigmatique³⁰ et imprévisible du flux de l'existence). La sagesse de Qohéleth, qui n'est autre qu'une forme de lucidité, ne vire, pourtant, ni à l'amertume, ni au sentiment d'absurdité. Car, en renonçant à maîtriser le cours de sa vie et en acceptant le Dieu caché, l'homme peut recevoir les « temps » comme des instants favorables, c'est-à-dire des cadeaux de Dieu.

Un argument décisif de la défense : la prise en compte du contexte

Le refus de K. Barth de prendre en compte la question même de la théologie naturelle doit être abandonné aujourd'hui. Il pourrait laisser croire, et c'est là le nerf de la critique, qu'il existe un discours théologique décontextualisé. Cette position se coupe par avance de tout dialogue possible avec la culture. Elle est théologiquement excessive : elle radicalise par trop et les textes bibliques et l'exégèse des réformateurs. En outre, ce rejet de la théologie naturelle a engendré un mépris pour toutes les questions de forme (oubliant que la forme

²⁸ Voir H. H. SCHMID, *Wesen*, op. cit., p. 187-188.

²⁹ Ces versets font partie d'une section consacrée à une réflexion sur la condition humaine (Qohéleth 1, 12 à 3, 15).

³⁰ Voir Qohéleth 3, 1 à 8.

est toujours solidaire du fond). Il a occulté une réflexion indispensable sur les conditions de la transmission de la foi chrétienne, en particulier sur les nécessités de penser une pédagogie adéquate. De plus, au plan pastoral, elle nous entraîne dans une impasse. En particulier, l'ignorance volontaire de la question du « comment »³¹ ne permet ni de répondre véritablement à tous ceux qui sont en recherche, ni d'expliquer pourquoi certains sont atteints par le miracle de la grâce et d'autres pas. Cette dichotomie pose évidemment problème.

3. Un jugement nuancé : la position bultmannienne

La position de R. Bultmann a le mérite de prononcer un verdict nuancé et profilé de la question. Elle tient compte de deux voix, celle de l'accusation et celle de la défense. De plus, elle a la qualité d'être effectivement un jugement qui ne juxtapose pas simplement les deux antagonistes, ce qui provoquerait un non-lieu. Elle va nous servir de base opérationnelle pour aborder les stéréotypes sous l'angle de la théologie naturelle. Certes, l'exégète de Marbourg se situe en rupture avec la théologie naturelle telle qu'elle est comprise par le catholicisme : les disciples de Thomas d'Aquin pensent pouvoir déduire de la nature des preuves de l'existence de Dieu et démontrer qu'il existe des réalités supra ou surnaturelles. Mais, après avoir pris acte de cette rupture, R. Bultmann accorde toute son importance au problème de la théologie naturelle. Notre examen des « arrêtés » de la pensée bultmannienne s'articule autour de quatre concepts-clés : l'être-en-question, la précompréhension, le point d'ancrage, ainsi que le couple rattachement et opposition.

L'être-en-question

Dieu ne se donne pas immédiatement à la connaissance de l'homme. Il se dérobe. Mais le secret de Dieu invite l'homme à poser la problématique de l'existence humaine. « L'existence humaine est animée par la recherche de Dieu car, consciemment ou inconsciemment, elle est sans cesse mue par la question de sa propre existence. S'interroger sur Dieu c'est s'interroger sur soi-même »³². D'où venons-nous ? Où allons-nous ? Pourquoi sommes-nous sur terre ? Som-

³¹ La prise au sérieux de ce type d'interrogations ne doit pas nous entraîner au mépris des contenus. Cette tentation nous paraît forte aujourd'hui. L'obsession du « comment » occulte parfois complètement la question cruciale de ce que l'on veut dire. Autrement dit, la théologie pratique ne doit pas devenir une pure technicienne de la communication, s'intéressant uniquement à la transmission du message ; elle passe nécessairement (et c'est la raison d'être de ces jalons théologiques) par une analyse d'ordre systématique.

³² R. BULTMANN, *Jésus, mythologie et démythologisation*, op. cit., p. 218.

mes-nous cohérents avec nous-mêmes ? Les distancés s'interrogent aussi sur eux-mêmes : ils réfléchissent à leur identité, à leur fragilité et aux imprévus qui jalonnent leur vie. En Christ, avons-nous écrit, Dieu se révèle en se cachant. A la croix, il se présente sous son contraire. Cet incognito de Dieu provoque une quête de l'homme. Autrement dit, il n'est plus question de savoir si certains ont besoin de Dieu et d'autres pas. Dieu n'est pas tributaire de la loi de l'offre et de la demande. Il ne s'agit pas de « [...] ménager timidement une place à Dieu »³³. Dieu n'est plus relégué ni aux limites épistémologiques (cela signifierait que la science réduirait de plus en plus la place et la validité de Dieu), ni aux limites existentielles (cela signifierait que Dieu n'existerait que comme dernier recours pour résoudre des problèmes insolubles). Au contraire, Dieu se détache sur l'horizon de l'ensemble des expériences humaines. Cela implique, au plan d'une pastorale avec les distancés, que l'expression des joies et des craintes de nos interlocuteurs devienne les lieux à partir desquels il est possible d'empoigner la question de l'existence de Dieu. Le lecteur se récriera : les tracas et les joies de la vie quotidienne ne nous condamnent-ils pas à perdre notre spécificité chrétienne ? N'allons-nous pas nous dissoudre dans l'immédiateté ? Il faut répondre oui et non à ces questions. *Oui*, le risque existe, et il faut le mesurer. La théologie doit garder la prétention d'effectuer une distanciation par rapport à la vie quotidienne. Elle devrait permettre à nos auditeurs de mesurer la pertinence de l'offre chrétienne. *Non*, car la théologie, si elle prend distance par rapport à l'immédiateté, ne peut s'extraire de celle-ci. Une conception non dialectique de la vie spirituelle, caractérisée par son refus d'accepter les événements ordinaires de l'existence, serait théologiquement l'indice d'un mépris de la créature et nous renverrait à l'idéalisme que nous avons dénoncé. C'est dire que les conversations empreintes de stéréotypes, et qui reflètent la banalité quotidienne, ne sont pas simplement des préalables, des réalités secondaires, voire des marques de politesse. Elles nous disent quelque chose de primordial sur la personne. Elles sont des tremplins pour aborder la question des valeurs et du sens de la vie. « La tâche d'une "théologie naturelle" est justement de dévoiler dans quelle mesure l'existence incroyante et sa compréhension de soi sont dominées et mues par l'être-en-question »³⁴.

La question de la précompréhension

R. Bultmann propose une distinction opératoire entre Dieu et l'idée de Dieu, qu'il appelle aussi la *précompréhension* : « Le fait que le message chrétien, quand il atteint un homme, peut être compris par lui montre que cet homme en a une *précompréhension*. Car comprendre une chose signifie la comprendre

³³ D. BONHOEFFER, *Résistance*, op. cit., p. 290.

³⁴ R. BULTMANN, *ibid.*, p. 332.

dans son rapport à soi en tant qu'on est celui qui comprend ; c'est se comprendre avec elle ou en elle. Comprendre présuppose la relation vitale dans laquelle celui qui comprend et ce qui est compris sont unis a priori »³⁵. C'est dire que chacun d'entre nous aborde la question de Dieu avec une idée préalable, plus encore il possède naturellement une représentation de Dieu³⁶. On peut dire que celui qui rejette le vrai Dieu le fait peut-être à cause de la fausse précompréhension qu'il en a.

Les stéréotypes concernant la théodicée hypostasient les désirs de l'homme. Ils condensent ses soifs de sécurité, donc de savoir. L'idée spontanée de Dieu est donc avant tout l'expression des sentiments et des besoins humains. Par exemple, le Dieu-Juge est une expression du devoir être ; le discours sur la transcendance et l'éternité s'enracine dans l'expérience de la brièveté de l'existence. Ainsi « La connaissance de Dieu est d'abord la connaissance que l'homme a de soi, de ses limites, et Dieu est considéré comme la puissance qui brise ces dernières et qui élève l'homme jusqu'à son être authentique »³⁷. Mentionnons encore plusieurs autres idées sur Dieu : celle du Grand Horloger absent de la création détraquée, celle du Dieu garant de la morale et du devoir, celle du Dieu irrationnel expliquant et cautionnant un savoir sur l'au-delà³⁸.

Avant de parler du Dieu de Jésus-Christ aux distancés, il s'agit de clarifier leur précompréhension de Dieu. Les remarques qui précèdent indiquent que nos idées sur Dieu comportent un aspect déformant. Est-ce à dire qu'il faille rejeter cette précompréhension ? Non, car cette dernière, reflétée par les énonciations stéréotypiques, peut devenir *le lieu d'une entrée en matière théologique* avec les distancés de l'Eglise. Elle nous permet de découvrir quelle est l'instance décisive devant laquelle se joue la vie des distancés. En quoi ou en qui le dis-

³⁵ R. BULTMANN, « Le problème de la théologie naturelle », in *Foi I, op. cit.*, p. 330.

³⁶ A notre avis, l'interprétation d'Exode 20, 1-12 a été grevée par de lourds malentendus. Le deuxième commandement parle certes de l'interdiction de se faire des images de Yahvé (le terme hébreu signifie une image taillée, sculptée par l'homme, dans le bois, la pierre ou le métal, pour représenter une figure divine). Le commandement en question, qui doit être compris sur la toile de fond d'un Dieu libérateur, souligne le respect exclusif dû à Yahvé. « [...] il n'était pas concevable que l'homme hébreu puisse exercer son pouvoir sur Dieu par l'intermédiaire de son image », F. MICHAELI, *Le livre de l'Exode*, Neuchâtel, Paris, Delachaux & Niestlé, coll. Commentaire de l'Ancien Testament II, 1974, p. 175-179, en particulier p. 177. L'interprétation qui a été donnée de ce texte a pu bloquer certains catéchumènes, puisqu'elle a été comprise comme une injonction impossible : celle de l'interdiction de s'imaginer ou de se faire une représentation de Dieu.

³⁷ R. BULTMANN, « Le problème de la révélation naturelle », in *Foi I, op. cit.*, p. 466.

³⁸ Voir R. BULTMANN, « Le problème de la « théologie naturelle » », *art. cit.*, p. 333-337.

tancé met-il son espérance ? Clarifier la précompréhension de Dieu, c'est se poser la question du Dieu véritable. Nous ne faisons ici que reprendre l'idée fondamentale de M. Luther. Il la développe dans son catéchisme, lorsqu'il traite du premier commandement. Il écrit : « Ce à quoi [...] tu attaches ton cœur et tu te fies est, proprement, ton dieu »³⁹. Quelles sont les instances dans lesquelles l'homme place sa confiance ? La référence ultime concerne tout homme, croyant ou non. La question de Dieu ainsi posée n'est donc pas étrangère ou irréaliste.

Mais la tâche de clarification fait surgir une autre interrogation d'ordre théologique : y a-t-il un point d'attache qui en l'homme lui permet de saisir le vrai Dieu ? Et si oui quel est ce lieu ?

Le point d'ancrage

C'est l'existence elle-même, avec ses interrogations et ses aléas, qui constitue le point d'ancrage matériel de la révélation. Il faut certes se garder de croire que l'homme possède « [...] un « organe » ouvert au divin, qu'un « soi meilleur » est vivant en lui à titre de point d'ancrage pour la révélation, et autres choses semblables. Cela, la foi le conteste formellement ; elle sait que l'homme sans révélation est tout entier pécheur »⁴⁰. La foi en la révélation n'est pas un supplément d'âme, destiné à des gens particulièrement pieux ou attirés par le religieux. La révélation apporte une nouvelle compréhension de l'unique existence humaine. L'incroyance de l'homme naturel et la foi sont deux manières de se comprendre dans le monde. « Et c'est pourquoi la foi [...] ne comprend pas la révélation comme *quelque chose* de nouveau : elle ne la comprend qu'en se comprenant comme nouvelle en elle »⁴¹. Les stéréotypes traduisent dans leurs langages des réponses partielles aux interrogations posées par l'être-en-question. Ils sont les fruits indirects d'une quête de l'homme qui cherche à accéder au divin. Mais ils sont aussi l'indice d'une fermeture, d'une incompréhension. Ils se veulent en effet des réponses définitives aux questions qui agitent l'homme naturel. Pour les distancés, les stéréotypes sont des réponses. Pour le théologien, ils sont seulement l'indice de questions.

³⁹ M. LUTHER, « Le catéchisme en notre langue », in *Oeuvres VII, op. cit.*, p. 33. R. BULTMANN reprend la même idée dans « Le problème de la révélation naturelle », in *Foi I, op. cit.*, p. 461.

⁴⁰ R. BULTMANN, « Le problème de la théologie naturelle », in *Foi I, op. cit.*, p. 331.

⁴¹ *Id.*

Rattachement et opposition

Pour articuler le lien entre la révélation et la nature humaine, R. Bultmann fait une proposition qui dépasse celle de la rupture simple autant que celle de la continuité linéaire. Il présente un modèle marqué par un double mouvement : celui du rattachement et de l'opposition. Le rattachement existe par le fait que l'homme est un être-en-question ; l'opposition survient, parce que la révélation implique une discontinuité⁴². Ce double mouvement du rattachement et de l'opposition caractérise la transformation de l'incroyance de l'homme naturel en une foi comprise exclusivement comme un don de Dieu. La révélation de Dieu s'oppose à l'homme naturel, mais c'est dans cette opposition qu'est paradoxalement le mieux dévoilé le point d'attache⁴³. La réponse de Dieu décentre l'homme de lui-même, et elle réoriente sa quête.

Le modèle « rattachement et opposition » peut-il s'appliquer aux stéréotypes concernant la théodicée ? Oui, en raison de la double structure qui forme le stéréotype⁴⁴. Pour mémoire, rappelons que ce dernier se compose d'un noyau sain absolutisé. Le noyau sain peut représenter le pôle du rattachement, mais son absolutisation révèle le pôle de l'opposition. Essayons de tester ce modèle sur une idée reçue concernant l'existence et l'agir de Dieu. Lorsqu'un interlocuteur déclare qu'« Il y a bien quelque chose au-dessus de nous », il exprime sa précompréhension de Dieu, qui reflète sa perception de la toute puissance. Le lieu commun rapporté comporte sa part de vérité, parce qu'il exprime en filigrane l'aveu d'une dépendance qui est le premier pas vers la connaissance du Dieu chrétien. Il constate qu'il existe une extériorité indépendante de l'homme. Ce premier point de vérité se double d'un second. Le stéréotype cité indique en effet que Dieu ne peut être connu directement. L'aveu d'ignorance quant à la nature exacte de Dieu constitue un point non négligeable de rattachement. Car l'homme qui reconnaît que, malgré sa technique et son savoir, il ne peut saisir le divin et venir à bout de l'énigme de sa propre existence, a déjà fait un pas important en direction du Dieu de la Bible. Mais ce point de rattachement va devenir paradoxalement le lieu de l'opposition. On constatera dans le stéréotype évoqué que cet aveu originnaire d'ignorance s'est transformé *en assertion objective*. Dieu est repoussé dans le vague et le lointain. L'angoisse

⁴² Elle n'est pas « [...] le résultat d'une évolution dans le champ de l'histoire des religions, [...] mais une plante étrangère apportée de l'Au-delà dans le monde des hommes », R. BULTMANN, « Rattachement et opposition », in *Foi I, op. cit.*, p. 501.

⁴³ « Il n'y a d'opposition que là où il y a un rapport, et un rapport inversé est encore un rapport. [...] l'opposition de l'homme à Dieu est le point d'attache de l'opposition de Dieu à lui. *Le péché de l'homme est le point d'attache* pour la parole contradictoire de la grâce », R. BULTMANN, *ibid.*, p. 503.

⁴⁴ Nous remercions P. BÜHLER, professeur de théologie systématique à l'Université de Neuchâtel, de nous avoir suggéré cette piste.

originelle comprise comme la mise en mouvement d'un esprit qui aspirait à se reposer dans le vrai Dieu est étouffée. La prédication chrétienne se doit d'interpeller le théisme qui fait de Dieu une force lointaine, inopérante et inoffensive. En d'autres termes, elle doit combattre la sanctuarisation de Dieu.

4. Le verdict

Un texte biblique fréquemment cité dans le débat sur la théologie naturelle illustre bien la position herméneutique de R. Bultmann que nous avons faite nôtre. Le discours que Luc met dans la bouche de Paul sur l'Aréopage d'Athènes (Ac 17, 16-34) reflète bien le double mouvement du rattachement et de l'opposition.

Le verset qui sert de légitimation à la connaissance naturelle de Dieu est ainsi formulé : « Quand je parcours vos rues, mon regard se porte en effet souvent sur vos monuments sacrés, et j'ai découvert entre autres un autel qui portait cette inscription : « Au dieu inconnu ». Ce que vous vénerez ainsi sans le connaître, c'est ce que je viens, moi, vous annoncer » (Ac 17, 23). R. Bultmann commente ainsi « Lorsque Paul déclare : « Le dieu inconnu que vous adorez, je vous l'annonce », il reconnaît qu'il y a quelque chose de juste dans chaque culte né de la peur. En lui réside la question du seul vrai Dieu parce qu'en lui est contenu le savoir que l'homme n'est pas son propre Seigneur »⁴⁵.

Le pôle de l'opposition apparaît quant à lui dans l'appel à la repentance et dans le rappel du jugement du Christ (Ac 17, 30-31).

Reste alors à prononcer le verdict. A notre avis, la théologie naturelle doit être acquittée au bénéfice du doute. Mais nous assortissons notre sentence clémente d'une condition. Pour être pleinement réhabilitée, la théologie naturelle peut et doit accepter un travail de rééducation. La mise en chantier de ses postulats lui sera assurément d'une grande utilité. Repenser son idée préconçue de Dieu lui permettra de comprendre, de façon nouvelle, sa relation au Dieu qui libère et l'aidera ainsi à mieux se comprendre dans le monde.

⁴⁵ Prédication de R. BULTMANN, in *Marburger Predigten*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1956, p. 2-13. En français, in *ETR 1984 n° 4*, trad. F. VOUGA, p. 456. Les termes « question » et « savoir » sont soulignés par nous. Pour une évaluation systématique de ce texte, nous renvoyons à P. PAROZ, *Foi et Raison*, op. cit., p. 160. Pour les implications pratiques dans le domaine de la catéchèse, voir P.-L. DUBIED, *Apprendre Dieu à l'adolescence*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 103-107. Ces ouvrages contiennent également des indications de commentaires exégétiques sur ce texte du livre des Actes.

CHAPITRE VIII

Statut de la religion émotionnelle

« Il est essentiel de tenir compte de la permanence de ces demandes religieuses traditionnelles et d'assumer positivement cette réalité plutôt que de la traîner comme un boulet »¹.

J.-P. Willaime

Quel statut accorder à la religion (en particulier dans ses dimensions magique et sacrée) au regard de notre patrimoine réformé ? Pour répondre à cette interrogation, nous allons fractionner la difficulté et avancer pas à pas. Tout d'abord, nous examinerons l'héritage de la théologie dialectique concernant la religion. Ensuite, nous analyserons la valeur de la religion dans sa dimension fondamentale, à savoir le sacré. Enfin, enrichis par ces deux perspectives, nous pourrions répondre à l'une des questions centrales qui a motivé notre travail : que faire de la demande rituelle que les distancés nous adressent ?

1. La théologie dialectique et la religion

1.1. L'intention fondamentale de la théologie dialectique

« Historiquement, l'expression « théologie dialectique » désigne les tentatives de K. Barth, de R. Bultmann, d'E. Brunner, de F. Gogarten et de leurs amis, poursuivies entre 1920 et 1930, pour sortir des impasses auxquelles le libéralisme et le christianisme social avaient conduit la théologie, sans retomber dans

¹ J.-P. WILLAIME, « L'Eglise : une institution socialement pertinente », in *Foi et vie*, n° 1-2, janvier 1980, Paris, p. 53.

les difficultés d'une restauration de l'orthodoxie »². Les dates ci-dessus indiquent l'impulsion initiale³, mais il paraît injuste et de surcroît naïf de reléguer la théologie dialectique dans le passé⁴. En ce qui concerne notre problématique, l'héritage de la théologie dialectique paraît ambigu. Positivement, la théologie dialectique a permis de sauvegarder la spécificité du christianisme au temps d'un panthéisme qui se voulait national-socialiste. Négativement, si l'on se place du point de vue de la *Wirkungsgeschichte*, force est de reconnaître qu'elle n'a pas pris en compte réellement les demandes hétérodoxes de la religiosité populaire. Notre examen de la théologie dialectique ne sera en rien une restauration orthodoxe ou doctrinaire. Les lignes qui suivent souhaitent pourtant rendre justice à un passé théologique et elles aimeraient en effectuer la reprise herméneutique avec liberté. Il nous faut évoquer une raison supplémentaire qui nous incite à nous pencher sur cet héritage : le barthisme⁵, que nous le voulions ou non, a marqué notre contexte suisse romand et français.

Dans la suite de ce chapitre, nous reprenons l'héritage de cette théologie, en nous limitant à la question du statut de la religion. Notre analyse de la religion des distancés requiert que nous nous interrogeons sur son statut théologique, en particulier sur ce qui a trait au sacré. Pour traiter cette question correctement, il nous faut décrire brièvement l'intention fondamentale de la théologie dialectique.

² G.-Ph. WIDMER, « La dialectique en théologie », in J.-L. MARION et Alij, *Analogie et dialectique, Essais de théologie fondamentale*, sous la direction de P. GISEL et Ph. SECRETAN, Genève, Labor et Fides, coll. Lieux théologiques n° 3, 1982, p. 219.

³ Du point de vue théologique, on peut dire que deux séismes ont modifié de façon décisive le paysage théologique de la première moitié de ce siècle. Le premier a été provoqué par le *Römerbrief* de K. Barth (la première édition a paru en 1919) et le deuxième, dont les répercussions n'ont été perçues que beaucoup plus tard, par l'article de R. Bultmann sur la mythologie paru en 1941. C'est la raison pour laquelle nous nous attacherons particulièrement à ces deux essais. L'influence de D. Bonhoeffer, elle aussi décisive, s'est épanouie ultérieurement.

⁴ Pour mesurer la vitalité de la pensée barthienne, on consultera l'ouvrage collectif, *Karl Barth, Genèse et réception de sa théologie*, trad. B. CORSET, P. GISEL (éd), Genève, Labor et Fides, coll. Lieux théologiques n° 11, 1987.

⁵ Nous entendons par là, une mouvance théologique qui a repris, parfois en les radicalisant et parfois en les distordant, les découvertes théologiques de K. Barth. Le principal découvreur et vulgarisateur de K. Barth est un pasteur français : Pierre Maury. Il devient le diffuseur et l'éditeur du théologien bâlois en France et en Suisse romande. On retiendra également la figure de R. de Pury, qui, à l'instar de K. Barth, prit courageusement fait et cause pour la résistance contre le nazisme et le paya par un séjour en prison. Les Neuchâtelois ne restèrent pas à l'écart dans cette diffusion de la vague barthienne. Voir à ce sujet : B. REYMOND, *Théologien ou prophète ? les francophones et K. Barth avant 1945*, Lausanne, l'Âge d'homme, 1985.

Si l'on examine dans le détail la galerie de portraits rangée sous l'étiquette « théologiens dialectiques », on constate que chacun d'entre eux suit sa pensée propre. On se méprend lourdement sur le sens et la portée de cette théologie si on la réduit à un système, pire encore à quelques slogans. C'est dire qu'« un énoncé théologique n'est donc pas vrai parce qu'il exprime un contenu qui a une valeur intemporelle. Il est vrai au contraire quand il fournit la réponse à la question constituée par la situation concrète à laquelle il appartient lui-même en tant qu'exprimé. [...] Ce n'est pas le dit isolé mais le dire qui est soumis à la question de la vérité »⁶. Pourtant, nous pouvons dégager l'orientation fondamentale de ce courant. La théologie dialectique reste fidèle à l'intention première de la Réforme. Comme cette dernière, elle tente de clarifier les rapports entre l'homme et Dieu. A la suite de G. Ebeling, on peut dire que la spécificité de la théologie réformée n'est pas à chercher d'abord dans ses lieux théologiques, mais dans sa méthode herméneutique qui se caractérise par le sens de la distinction. Ce dernier permit jadis à M. Luther de redécouvrir l'Évangile de façon nouvelle, occasionnant il est vrai une rupture avec le catholicisme et les enthousiastes de son époque. Ce même souci de la distinction anime les théologiens dialectiques. Par exemple, ils soulignent l'opposition entre Dieu et l'homme ou encore entre la foi et la religion. La théologie dialectique dans son entier peut être comprise comme une manière de sauvegarder *l'altérité de Dieu*. Elle se bat sur deux fronts : l'un théologique et l'autre politique. Elle s'oppose à la théologie libérale, qui avait fait de Dieu l'expression des aspirations humaines les plus hautes et l'avait ainsi réduit à des idées. Au plan politique, elle proteste vigoureusement contre l'idéologie des *Deutsche Christen* qui avaient fait de Dieu un simple prête-nom pour légitimer le messianisme hitlérien. Face à ces deux courants, K. Barth, R. Bultmann et D. Bonhoeffer vont insister sur le fait que Dieu nous rencontre dans la contradiction. La théologie dialectique souligne ainsi la différence qualitative entre Dieu et l'homme.

1.2. La méfiance des théologiens dialectiques face à la religion⁷

La crise provoquée par la révélation met en cause la religion. Pour expliciter en quelques lignes la position des théologiens dialectiques, on peut recourir à une image. Pour eux, la religion, c'est-à-dire l'attitude des humains à l'égard de la divinité, ressemble à une échelle que l'homme se construit lui-même pour

⁶ R. BULTMANN, « "La signification de la théologie dialectique" pour la science du Nouveau Testament » [abrégé par la suite : « La signification de la théologie »], in *Foi I, op. cit.*, p. 132.

⁷ Dans cette section, nous ne reprendrons pas la position de R. Bultmann. Cet auteur n'a pas fait de la religion le fer de lance de sa critique. Comme nous l'avons vu, sa préoccupation centrale est d'une part de poser la pertinence de la question de Dieu pour

atteindre Dieu. Cette entreprise apparaît prométhéenne et vaine : prométhéenne, car l'homme n'a pas les moyens d'atteindre le ciel divin ; vaine, parce que c'est Dieu lui-même qui se met en quête de l'homme. La seule attitude humaine correcte réside donc dans une réceptivité confiante de la grâce de Dieu. La religion est donc placée tout entière sous le sceau de la critique. Interrogeons-nous plus avant sur les raisons qui motivent une telle réticence.

L'opposition entre révélation et religion chez K. Barth

Pour K. Barth, la source et la finalité de toute théologie doivent se mesurer au seul critère de « la Parole de Dieu », autrement dit de la révélation advenue en Jésus-Christ. Averti des dangers du libéralisme, ce théologien porte tout son effort à dégager la norme ultime de la théologie. L'homme, en particulier sa religiosité, ne saurait en devenir le sujet principal. C'est sur la toile de fond positive d'un Dieu réconciliant la créature avec lui-même qu'il faut comprendre la dichotomie qu'instaure K. Barth entre la religion et la révélation⁸. La dialectique foi et religion est assimilée à la dialectique Loi et Evangile. De même que le pécheur est justifié par pure grâce, la prétention religieuse est authentifiée par le Christ seul. Tout est en effet possible à Dieu, même de sauver la religion ! La thèse de l'assomption (*Aufhebung*) de la religion⁹ assigne une place restreinte à la religion, elle est « [...] une possibilité humaine et, comme telle, une possibilité limitée, à laquelle s'oppose, éprouvée en soi et assurée, la liberté qu'a Dieu de faire grâce à l'homme »¹⁰. La religion est assimilée à la loi ; comme telle, elle est un instrument de malédiction, car elle cherche à maîtriser Dieu. La prétention religieuse est dangereuse, car elle permet à l'homme d'oublier sa limite de créature. Elle doit être crucifiée : « A Golgotha, avec toutes les possibilités humaines, la possibilité religieuse, elle aussi, est sacrifiée et abandonnée à Dieu. [...] Golgotha marque la fin de la loi, la limite de la religion »¹¹.

l'homme d'aujourd'hui et d'autre part de lui offrir les moyens de répondre à cette interrogation. Le modèle « rattachement et opposition », que nous avons utilisé pour repenser le modèle de la théologie naturelle, s'applique également à la religion. Face aux principaux courants philosophiques et religieux de leur temps, les écrits néotestamentaires se caractérisent à la fois par leur rattachement et leur opposition. R. Bultmann montre la pertinence de son modèle, en confrontant le message du Nouveau Testament à la philosophie hellénistique populaire, à la théologie naturelle du stoïcisme, aux religions hellénistiques à mystères ainsi qu'à la gnose.

⁸ Du point de vue formel, c'est chez lui qu'on trouve en premier cette distinction.

⁹ Voir K. BARTH, *Dogmatique, Premier volume, tome deuxième***, [abrégé par la suite : *Dogmatique I/2***], trad. F. Ryser, Genève, Labor et Fides, 1954, p. 71-147.

¹⁰ K. BARTH, *L'épître aux Romains*, op. cit., p. 224.

¹¹ *Ibid.*, p. 227. Il est significatif que ce soit le chapitre 7 de l'Épître aux Romains qui serve de support à K. Barth pour les développements sur les limites, le sens et la

*La discontinuité entre le christianisme authentique et la religion chez D. Bonhoeffer*¹²

L'analyse bonhoefférienne de la religion a souvent été réduite à son seul aspect sociologique. Certains critiques ont considéré que le seul vrai D. Bonhoeffer s'exprimait dans ses notes et lettres de captivité¹³. Ils n'ont retenu que le constat historique de la critique bonhoefférienne. Ils en ont fait ainsi un visionnaire, génial ou honni, qui aurait prédit la fin de la religion en prônant un homme devenu majeur. Il faut corriger cette présentation hâtive. D'une part, dans l'œuvre de D. Bonhoeffer, la critique théologique de la religion est présente dès le début, notamment dans les prédications, dont celle mentionnée en note et prononcée pendant son vicariat à Barcelone¹⁴. D'autre part, cet auteur instaure une discontinuité entre le christianisme authentique et la religion. Le lieu théologique de la religion est la Loi comprise dans son sens paulinien. « L'affranchissement de la circoncision est aussi la libération de la religion »¹⁵. La critique de la religion, et l'affranchissement nécessaire qui en découle, ont leur origine, chez D. Bonhoeffer, dans un triple constat : historique, comme nous venons de le rappeler très brièvement, phénoménologique, et théologique. Reprenons ces deux dernières caractéristiques.

– Pour notre auteur, les deux composantes fondamentales de la religion sont la métaphysique et l'intériorité¹⁶. L'homme doit apprendre à s'affranchir de ces deux composantes. C'est en cherchant Dieu dans le présent qu'il se libérera de la métaphysique : Dieu ne doit être ni le *Deus ex machina* ni le Dieu bouche-

réalité de la religion. En effet, il permet à ce théologien d'assimiler la religion à la loi (*ibid.*, p. 231) qui retient l'homme captif du péché (*ibid.*, p. 325) et à laquelle il faut opposer la liberté souveraine de Dieu qui seul renouvelle et régénère l'homme prisonnier de l'empire du péché. Dans cette optique, « [...] la religion, c'est l'*adversaire* de l'homme, l'*adversaire* déguisé en son plus fidèle ami [...]. Elle est le plus dangereux des adversaires que l'homme ait (à part Dieu) en deçà de la mort. Car elle est [...] la possibilité de ne pas oublier Dieu. Elle est, au sein du monde du temps, des choses et de l'homme, le lieu où s'exprime, d'une manière insupportable, la question : qui donc es-tu ? », (*ibid.*, p. 258). La religion devient l'illustration du célèbre verset : « Effectivement, je ne comprends rien à ce que je fais : ce que je veux je ne le fais pas, mais ce que je hais, je le fais » (Ro 7, 15).

¹² Pour cette présentation, nous suivons librement G. EBELING, « Die nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe », in *Wort und Glaube*, Tübingen, J. B. C. (P. Siebeck) Mohr, 19622, p. 90-160, en particulier p. 123-133.

¹³ Les lettres les plus souvent évoquées sont celle du 30 avril 1944 et celles des 16 et 18 juillet 1944. D. BONHOEFFER, *Résistance*, *op. cit.*, p. 287-291 et p. 363-369.

¹⁴ D. BONHOEFFER, « Rechtfertigung und Religion », in *Gesammelte Schriften, Band 5, Seminare Vorlesungen Predigten*, [abrégé par la suite : *Gesammelte Schriften* 5], München, Chr. Kaiser Verlag, 1972, p. 417-423.

¹⁵ D. BONHOEFFER, *Résistance*, *op. cit.*, p. 290.

¹⁶ Chez D. Bonhoeffer, ce terme équivaut à « individualisme ».

trou¹⁷. Il n'est pas à chercher dans un inconnu, un ailleurs de la vie, dans ce que nous ne connaissons pas encore, mais il doit nous aider à vivre ici et maintenant. L'homme doit également proscrire la religion de l'intériorité, car celle-ci cherche la sécurité, l'absence de tracas¹⁸. La divinité ne peut servir de prétexte à la création d'une zone religieuse qui ressemblerait à un havre de paix nous protégeant des tourmentes de l'existence. Dieu est celui qui vient à la rencontre de l'homme dans le monde, pour le rendre responsable de celui-ci. Le cœur de la recherche bonhoefférienne se situe dans cette volonté de relier le monde de Dieu et le monde de l'homme. Jamais ces deux réalités ne sont confondues, jamais elles ne sont totalement séparées. Christ pénètre l'ensemble des réalités humaines.

– Du point de vue herméneutique, la foi chrétienne elle-même est à l'origine du processus de désacralisation¹⁹. En raison même de la tension inhérente au message biblique, il faut interpréter non-religieusement le christianisme. Cette tension s'explicité dans le fait que le christianisme a toujours été une forme de religion, mais que, pour le comprendre, il s'agit d'interpréter le kérygme en le délivrant de l'équivoque mythologique. Du point de vue christologique, le Seigneur qui règne sur le monde et qui revendique la totalité de mon existence est le crucifié. L'action de Dieu en Jésus-Christ bouleverse notre idée de Dieu. Ce dernier ne nous aide pas par sa toute-puissance, mais par sa faiblesse et ses souffrances. Le chrétien est appelé à vivre dans la suivance du Christ souffrant. Son chemin n'est pas l'ascèse ou la fuite, mais être chrétien c'est être rendu pleinement au monde et à sa réalité problématique²⁰.

1.3. Le legs de la théologie dialectique concernant la religion

Les acquis de la théologie dialectique

Malgré certains excès et dérapages, que nous examinerons par la suite, il ne faut pas abandonner l'analyse perspicace de la théologie dialectique concernant la religion. Nous aimerions exposer les raisons qui nous incitent à ne pas revenir en arrière sur la distinction révélation / religion. Seule cette distinction permet de dire clairement l'originalité de l'offre chrétienne. Elle nous aide à signifier la rupture entre l'aspiration religieuse des hommes et la croix du Christ. Nous avons dénombré sept motifs soulignant la nécessité de faire fructifier l'héritage de la théologie dialectique.

¹⁷ D. BONHOEFFER, *Résistance*, op. cit., p. 290, 352 et passim.

¹⁸ Voir par exemple le sermon suivant : D. BONHOEFFER, « Religion und Glück », in *Gesammelte Schriften* 5, p. 458-463.

¹⁹ Voir O. BONHOEFFER, *Résistance*, op. cit., p. 294.

²⁰ *Ibid.*, p. 367.

– La religion isole et sépare. Elle sacralise des temps et des lieux. Elle instaure ainsi des provinces dans la vie. Or, le propre de la foi chrétienne est d'accepter le Christ comme Seigneur sur la vie tout entière. Même si l'existence se déroule devant plusieurs instances, la vie spirituelle en Christ consiste à retrouver le centre de gravité de toutes les activités. Elle permet de retotaliser son existence devant Dieu.

– La religion, en tant qu'activité humaine qui cherche à maîtriser le divin, sert indirectement la tentation de chaque homme de s'ériger lui-même en maître.

– La révélation, telle qu'elle est présentée par les théologiens dialectiques, sauvegarde la transcendance de Dieu. Autrement dit, elle définit Dieu comme un *extra nos*. Elle décentre ainsi l'homme de lui-même en lui montrant les nouvelles possibilités d'une existence au service de Dieu et du prochain.

– Renoncer à la distinction entre révélation et religion nous soumet aux coups de boutoir des critiques feuerbachienne et freudienne de la religion. Seule une théologie de la croix peut argumenter contre le reproche qui assimile Dieu aux projections humaines.

– Cette distinction entre révélation et religion offre un contrepois critique contre toutes les formes religieuses qui dégèrent en fanatisme idéologique.

– En instruisant une apologétique à partir de la dimension religieuse de l'homme, on accrédite l'idée d'un panthéisme, donc d'un dieu de partout et de nulle part.

– La religion cultive le désir de l'homme de connaître l'au-delà. Elle aiguise sa soif de dépasser ses limites. Elle risque de l'amener à un mépris de la vie qui se déroule ici et maintenant. Elle peut aussi jouer le rôle de calmant de l'angoisse, lui laissant entendre qu'il peut par lui-même vaincre ses craintes une fois pour toutes. Au contraire, la foi chrétienne en la résurrection a le courage de faire l'aveu de son ignorance au regard des réalités dernières. Elle ne communique pas un savoir sur l'au-delà, qui calmerait l'inquiétude et la curiosité. Mais, positivement, en tant que lecture inversée de la croix, la résurrection aide à assumer le présent, à vivre ici et maintenant en nouveauté de vie sous le signe de l'espérance.

En conclusion, cette lecture *théologique* de la religion garde toute sa pertinence comme *instance critique*. Elle nous permet d'évaluer nos attitudes religieuses. Elle joue le rôle de garde-fou et nous évite de tomber dans une séparation ontologique de la réalité. Elle nous garde de supprimer l'altérité de Dieu. Elle nous assigne notre juste place dans le monde.

Les distorsions dans l'interprétation de la théologie dialectique

Dans ce qui suit, nous tenterons de comprendre les effets négatifs, provoqués par certains émules des théologiens dialectiques. Nous avons repéré les fausses interprétations ci-dessous, particulièrement lourdes de conséquences pour une pastorale avec les distancés.

- La distinction *révélation / religion* s'est muée en une opposition *foi / religion*. La foi est comprise alors dans un sens fidéiste. Elle est devenue une grandeur humaine qui permettrait de juger les valeurs négatives de la religion. Les croyances quant à elles sont reléguées dans les lieux de la superstition et de la magie. Elles sont considérées comme non-élaborées et païennes. Cette dichotomie abusive a entraîné une conception élitaire de la foi. La hiérarchisation entre une foi soi-disant pure et la religion comprise comme un mal nécessaire dont il fallait bien s'accommoder a accentué les tensions entre les pratiquants occasionnels et les pasteurs. Ce modèle de rupture, et de polarisation christologique extrême, a entraîné des stratégies pastorales marquées soit par l'opposition, soit par la condescendance.

- La distinction *révélation/religion* a été considérée comme objective et démontrable. Elle s'est muée en opposition entre christianisme et autres croyances. Cette lecture erronée a occulté le fait que K. Barth et D. Bonhoeffer ont effectué une lecture théologique de la religion, *en contexte de chrétienté*. Ils placent *toute* religion sous le signe de la crise, y compris la religion chrétienne. Cela implique qu'ils n'émettent pas de jugement de valeur sur les religions non chrétiennes. On ne peut donc s'autoriser de leurs réflexions pour déduire une sorte de supériorité constatable de la révélation chrétienne.

- La manière monolithique et objective de comprendre la révélation a entraîné une certaine manière d'évangéliser, qui se caractérise à la fois par une communication directe de la foi chrétienne et par son refus de tout dialogue avec les autres courants religieux²¹.

- L'insistance légitime sur la proclamation de la Parole a été comprise comme une insistance sur la prédication. Or cette notion était saisie de façon ample dans la théologie dialectique. Aujourd'hui, l'expression « proclamation de l'Évangile » a pris le sens restreint de « prédication dominicale ».

²¹ Pour ces distorsions, nous nous sommes inspiré librement de K. BLASER, « Une approche théologique des religions », in *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 120, 1988/II, Lausanne, p. 179-194.

2. Prise en compte et dépassement de la dimension sacrée

Entre une reprise inconditionnelle et un abandon total des assertions des théologiens dialectiques concernant la religion, un chemin praticable s'ouvre devant nous, à condition de reprendre pour le contexte de cette fin de siècle la question suivante : qu'en est-il de la religion et de sa dimension fondamentale (le sacré), tant du point de vue sociologique que théologique ?

La manière dont on envisage le sacré et le phénomène de la sécularisation (qui est son corollaire) infère constamment dans le débat théologique. Les présupposés souvent implicites qui en découlent guident la pastorale avec les distancés de l'Eglise. Il est donc nécessaire de se mettre au clair sur le sacré et la sécularisation. Qu'en est-il aujourd'hui de ces deux grandeurs et comment les évaluer ? Nous répondons en trois étapes. Dans un premier temps, nous examinerons théologiquement les aspects que nous pouvons tirer de l'Écriture concernant la dimension sacrale de la religion. Puis, dans un deuxième temps, nous évaluerons le sacré et la sécularisation. Enfin, dans un troisième temps, nous procéderons à une articulation entre le sacré et le profane en montrant quelles en sont les implications pour les demandes rituelles des distancés.

2.1. Approches bibliques du sacré

Dans l'Écriture, le sacré est présent dans ses deux dimensions essentielles : par l'espace tout d'abord (que l'on songe ici à l'importance du temple dans l'Ancien Israël), par le temps ensuite (on se souviendra du rôle primordial que jouent les fêtes et en particulier le sabbat). Pourtant, les écrits bibliques attestent d'une subversion du sacré. La stratégie des auteurs bibliques ressemble à celle du cheval de Troie. Ils pénètrent le sacré pour mieux le faire éclater. Pour étayer cette affirmation, nous dégageons les dominantes suivantes :

– La pensée hébraïque instaure une rupture entre les processus de sacralisation et le cœur de la religion d'Israël. *Elle disjoint le sacré du religieux*²². Le lecteur du livre de l'Ancienne Alliance ne peut qu'être frappé de la constance avec laquelle les auteurs bibliques, et singulièrement les prophètes, ont cherché à se démarquer par rapport aux cultes des Baals ainsi que par rapport aux mythes de la nature. Le sacré est contesté, mais sans cesse il renaît. Le combat contre la sacralisation doit donc être permanent. Cette formulation abrupte mérite quelques nuances. Dans le chapitre consacré à la conquête du pays de Canaan, G. von Rad montre bien qu'Israël a d'abord assimilé (en les démythisant) des éléments des religions cananéennes. Ce n'est que bien plus tard que « [...] dans

²² Voir P. RICOEUR, « Manifestation et proclamation », *art. cit.*, p. 65.

le cadre de la théologie deutéronomienne, Israël a regardé toute adoption ou toute inspiration des usages culturels cananéens comme la forme la plus grave de l'apostasie envers Yahvé »²³.

– S'opposant au cycle répétitif du temps caractérisant le sacré, la foi d'Israël s'enracine dans l'histoire. Elle décrit un *Dieu agissant dans l'histoire*. Elle se base sur des événements fondateurs et des hauts faits, dans lesquels elle déchiffre l'intervention de la main de Yahvé²⁴. La particularité de la religion israélite se joue dans cette parole kérygmatique, comprise par la foi comme une succession d'actes libérateurs de Dieu, repérables dans la multiplicité des genres littéraires. Le Dieu d'Israël façonne de part en part l'histoire tourmentée de son peuple. Yahvé et Sa loi, qui permet à l'Israélite de rester fidèle, deviennent ainsi les seuls critères du sacré.

– Israël a mis progressivement l'accent sur le monothéisme de Yahvé, et c'est au nom de ce Dieu unique que les auteurs de l'Ancien Testament remettent en cause une conception sacrale de l'univers. En soulignant *l'exclusivisme de la foi en Yahvé*, ils opèrent un retournement par rapport à la conception dominante des autres religions. Pour illustrer ce processus, mentionnons le récit sacerdotal de la création (Gn 1, 1-31)²⁵. Les rédacteurs soulignent, par le biais d'une parole performative, que Yahvé n'est pas une force immanente à la nature, mais qu'il en est le souverain absolu. L'homme, quant à lui, est promu au rang de gérant responsable de la création. Face aux cosmogonies du monde ambiant, en l'occurrence babyloniennes, Israël *confesse*, dans un hymne, l'équivalence entre le Dieu libérateur et le Dieu créateur. Cette proclamation n'exclut pas les manifestations du sacré - compris dans le sens du numineux. Le récit de la vocation de Moïse (Ex 3, 1-15) nous en donne un bel exemple. Mais de façon significative, cette irruption du sacré débouche sur une parole. Dans ce récit, la manifestation de Dieu dans le buisson ardent ouvre tout à la fois sur la promesse qui culmine dans le don du nom et sur l'envoi en mission. Le propre de la conception du sacré dans l'Ancien Testament tient dans cette concentration sur la sainteté de Yahvé.

– La sainteté de Yahvé revendique non seulement un espace ou une partie de l'homme, mais elle s'étend à l'ensemble de la terre et des vivants. Elle est ainsi liée à sa gloire. Yahvé ne se laisse enfermer ni dans son temple ni dans l'arche. « [...] le Dieu d'Israël franchit lui-même la séparation si soigneusement

²³ G. VON RAD, *Théologie I, op. cit.*, p. 32.

²⁴ *Ibid.*, p. 98.

²⁵ Voir G. Von RAD, *La Genèse*, trad. E. de PEYER, Genève, Labor et Fides, 1968, p. 61, qui note que la transmission du récit « [...] allait de pair avec une purification et une dissolution toujours plus fortes de tous les éléments mythiques ». A cet égard, ce récit est absolument unique dans la série des cosmogonies des autres religions.

marquée entre le sacré et le profane »²⁶. *La revendication de Dieu sur le monde est radicale et globale.*

- La désacralisation comporte une revendication du droit de Dieu. Elle implique une dimension éthique²⁷, à savoir *la réhabilitation de la justice de Dieu*. Les instructions deutéronomiques jouent ici le rôle de révélateurs significatifs. L'homme a tendance à sacraliser le produit de la terre et les biens matériels. Le deutéronomiste invite l'Israélite à replacer ses richesses sous l'égide de la sainteté du Dieu d'Israël. Ce recentrage s'effectue par le biais du pèlerinage et de l'offrande. Pour expliciter notre propos, citons un extrait du chapitre 14 du Deutéronome : « Tu prélèveras chaque année la dîme sur tout le produit de ce que tu auras semé et qui aura poussé dans tes champs. Devant le Seigneur ton Dieu, au lieu qu'il aura choisi pour y faire demeurer son nom, tu mangeras la dîme de ton blé, de ton vin nouveau et de ton huile, et les premiers-nés de ton gros et de ton petit bétail ; ainsi, tu apprendras à craindre le Seigneur ton Dieu tous les jours » (Dt 14, 22-28). L'obligation de la loi de la dîme et l'injonction aux Israélites de consommer *d'un coup* le dixième de leurs produits dans une fête invitent les Hébreux à se détacher de leurs possessions. Les instructions du code deutéronomique²⁸ déjouent ainsi la dérive de la sacralisation. La remise en question est radicale : toute la logique de la sacralisation et de la fascination des possessions qu'elle implique est brisée. Le bénéfice de la profanation est double. D'abord, les biens de l'homme sont remis dans leur véritable lumière. Toutes les richesses sont des dons de Dieu, l'homme a trop tendance à l'oublier. Ensuite, ce processus contrecarre la peur qui se loge dans la crainte de manquer et de n'avoir plus assez de réserves pour le futur. En exigeant une consommation immédiate des biens, il prend à revers l'angoisse de l'avenir. Les richesses perdent ainsi leur pouvoir magique : l'illusion d'une garantie absolue de sécurité est débusquée. Nous nous sommes permis de commenter un peu plus longuement ce texte, parce qu'il souligne le côté positif de la désacralisation. Celle-ci devient le lieu d'une pédagogie qui permet à l'homme de se libérer des choses auxquelles il était par trop attaché. La leçon est rude, mais en même temps salutaire, car elle permet de s'ouvrir aux besoins des plus démunis. La désacralisation opérée par les courants prophétiques, dont les plus connus sont

²⁶ J. SPERNA WEILAND, « Analyse du mot « Qadosch » », in *Le sacré, op. cit.*, p. 234. Ces constats sont tirés d'une fine analyse du récit de la vocation d'Esaié (Es 6, 1-13).

²⁷ Pour une analyse précise de la racine q-d-sh et de ses dérivés « qadosch » et « qodesh », on lira avec profit E. BERTOLA, « Le sacré dans les plus anciens livres de la Bible », in *Le sacré, op. cit.*, p. 219.

²⁸ Pour cette interprétation, nous suivons R. BOISSONNARD et F. VOUGA, « Pour une éthique de la propriété, Essai sur le Deutéronome », in *Bulletin du CPE n° 1-2*, Genève, mars 1980.

ceux d'Amos ou d'Osée, va dans le même sens. Elle atteint de plein fouet la religion israélite, lorsque celle-ci s'érige en rempart contre Dieu et se procure des alibis pour se dérober aux tâches élémentaires de la solidarité. Sans harmoniser indûment la mosaïque haute en couleurs des traditions prophétiques, on peut relever là aussi l'exclusivisme de Yahvé, qui revendique pour lui non seulement l'histoire, mais également son accomplissement eschatologique. A chaque fois, un homme, désigné par Dieu et souvent contre son gré, se lève malgré tout et proclame, à temps et à contretemps, la souveraineté de Dieu.

- Pour comprendre la *profanation opérée par Jésus* - tel qu'il est présenté dans les Evangiles synoptiques - à l'égard du sacré, il faut saisir l'ampleur des pesanteurs religieuses qui règnent au Ier siècle de notre ère en Palestine : « [...] la vie tout entière est encadrée par des *prescriptions rituelles* et, dans leur saint zèle, les pharisiens imposent aux laïcs les prescriptions de pureté qui, à l'origine, ne s'appliquaient qu'aux prêtres ; ainsi la vie tout entière revêt, pour ainsi dire, un caractère de sainteté culturelle. Tous les actes et toutes les entreprises de la vie quotidienne sont soumis à la question de la pureté »²⁹. Ces prescriptions rituelles, qui frisent parfois l'absurde, sont marquées par une invasion sans limite du juridisme. Elles entraînent une obéissance d'ordre légaliste. La vie est engoncée dans le carcan du formalisme, scandée par des actions et des prières qu'il s'agit d'accomplir avec rectitude et précision. L'enjeu de cet accomplissement est de taille. A l'obéissance est couplée l'idée de la rétribution divine. « La conception juridique de l'obéissance a pour conséquence une conception juridique de la *rétribution divine*. [...] sa transgression exige un châtement juridique déterminé »³⁰. Il règne une grande incertitude par rapport au salut. Dieu est véritablement compris comme le grand comptable qui, au jour du jugement, mettra dans la balance les bonnes et les mauvaises actions de chacun. Une telle compréhension, marquée par la casuistique et attisée par la peur du jugement, ne pouvait qu'aviver un sentiment de scrupule et exacerber le souci de se démarquer par rapport à tout ce qui s'écartait de la loi sacralisée. Ce contexte éclaire l'attitude de Jésus qui apparaît comme l'authentique libérateur. L'Evangéliste Marc se fait le témoin le plus profilé de ce comportement. L'autorité divine est conférée à Jésus qui est désigné comme le Fils de Dieu et l'annonciateur de son Royaume. Certes, ce pouvoir se manifestera de façon paradoxale. Tout le chemin vers Jérusalem, culminant à la croix, l'atteste. Mais c'est bien avec autorité et une liberté inouïe, que Jésus brise les tabous et délie les hom-

²⁹ R. BULTMANN, *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, *op. cit.*, p. 73-90, en particulier p. 73.

³⁰ R. BULTMANN, *ibid.*, p. 78. Voir également M. BAUMANN, *Les paraboles et le langage de changement, Mémoire de diplôme de spécialisation post-licence en Nouveau Testament*, polycopié, Université de Neuchâtel, 1990.

mes, les déchargeant des fardeaux mis sur leurs épaules par la ritualisation de la vie. Les récits de controverses confirment l'action sacrilège du Christ. Jésus remet en question ce qu'il y a de plus intouchable dans la société traditionnelle juive : la famille qui transmet la vie et l'éducation. Il n'hésite pas à briser la solidarité de la parenté de façon radicale et choquante³¹. La même profanation se lit face aux temps et aux lieux sacrés. On citera ici pour mémoire les paroles et les miracles de Jésus désacralisant une certaine compréhension du sabbat³². Au niveau de l'attitude, on relèvera que Jésus se fait le transgresseur de ce qui est séparé. Il brise la barrière érigée entre les purs et les impurs. Il guérit des lépreux (Mc 1, 40-45). Il va dîner chez ceux qui sont mis au banc de la société (Lc 7, 39). Il fréquente les publicains et les prostituées. Ces remarques pourtant ne nous permettent pas de faire de Jésus un simple profanateur qui viendrait alimenter une colère désacralisante. La finalité de l'attitude du Christ doit être précisée. Sa radicalité touche, en fin de compte, une manière défensive et autoprotectrice de comprendre la religion. Cette dernière permet alors de se soustraire à la volonté de Dieu, elle paralyse toute solidarité humaine authentique. Jésus brise les barrières légalistes et casuistiques, pour replacer le double commandement d'amour dans sa juste perspective. La désacralisation, opérée par Jésus, ouvre sur l'infinie variété des situations humaines en introduisant en son cœur l'obéissance radicale due à Dieu, ainsi que le respect et l'amour dus à autrui.

– Nous revenons brièvement sur le scandale provoqué par la mise en croix du Christ. Jésus apparaît comme *un blasphémateur délogé du monde*. Dans la perspective de l'examen du sacré, il nous faut préciser en effet que parmi les motifs fondamentaux de la condamnation de Jésus figure l'accusation de blasphème³³. Même si Jésus n'a pas blasphémé au sens littéral du terme, il est certain qu'il a porté une atteinte grave à la religion juive en empiétant sur le domaine de Dieu. L'attitude subversive de Jésus, mise en lumière par les griefs retenus par le sanhédrin à son encontre, touche bien le cœur de ce que la religion juive avait de plus sacré : le temple et la Loi³⁴.

Concluons ce rapide parcours biblique en soulignant que la perspective ouverte par l'Écriture n'est pas celle d'une simple profanation. La désacralisation est finalisée en vue de la découverte de Dieu et de son agir dans le monde. Elle entraîne la sanctification de toutes choses. Le sacré est subverti en vue de

³¹ Voir Mc 3, 20-21 et 3, 31-35.

³² Voir Mc 2, 28 et 3, 1-14. Le sabbat est en lui-même déjà une forme de désacralisation, puisqu'il oppose le repos nécessaire à la sacralisation du travail.

³³ On relira dans cette perspective Marc 14, 53-65 et les parallèles.

³⁴ F. BOVON, *Les derniers jours de Jésus*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1974, p. 59.

la manifestation eschatologique du règne de Dieu (déjà présent, mais pas encore accompli) sur le monde entier.

2.2. Le sacré est-t-il de retour ?

Aujourd'hui, le sacré a la cote. Au plan de la vie quotidienne, reconnaissons que la dimension religieuse comprise comme un rapport au sacré n'a pas disparu. Au contraire, le sacré semble envahir le profane. Nous vivons dans une ère de sacralisation. Le sport en est l'exemple le plus patent. Le sacré, en tant qu'objet ou lieu investi d'une puissance, non seulement subsiste, mais il prend de l'ampleur. Il est simplement transféré dans des domaines qui jusqu'ici étaient considérés comme profanes.

Que le sacré doive se conjuguer au pluriel frappe également. Cette remarque n'aurait pas grande importance, si elle n'attestait à sa manière un affrontement. Aujourd'hui, nous n'assistons plus à un combat entre le sacré et le profane, mais sous nos yeux se déroulent des conflits entre divers sacrés. Ces rivalités sont suivies par le grand public. Quelques exemples donnent consistance à ces propos. Qu'il nous suffise de rappeler la regrettable querelle qui eut lieu sur le terrain du camp d'Auschwitz en 1987. Quelques sœurs carmélites voulurent transformer en lieu sacré chrétien un haut lieu de mémoire, sacré aussi, mais d'abord pour les Juifs. La croix, emblème du sacré pour les uns, devenait pour les autres signe de profanation. Elle devenait à proprement parler insupportable pour les Juifs en cet endroit³⁵. Dans un tout autre registre, nous mentionnerons la querelle suscitée autour du film de M. Scorcese, *La dernière tentation du Christ* (projeté en 1988). Les altercations qui éclatèrent autour de ce film indiquent qu'un certain public chrétien sacralise Jésus de Nazareth, tandis que la majorité de nos contemporains le considère comme un simple personnage historique. Le mélange entre les cultures et les civilisations ne fait que raviver les tensions autour du sacré. Nous songeons également à l'épisode du port du voile dans les écoles françaises³⁶. Ces exemples montrent que le sacré revendique non seulement une légitimité, mais encore un monopole. Par essence, le sacré se fait envahissant. Indispensable pour les uns, il devient vite insupportable pour ceux qui le subissent. De plus, la résurgence des sacrés pose de façon cruciale la question de la tolérance et, dans ce débat, les chrétiens sont particulièrement pris à partie.

³⁵ Fallait-il une nouvelle fois blesser la mémoire du peuple juif ? Poser la question de cette manière, c'est y répondre.

³⁶ Le débat autour de l'autorisation du port du voile dans le cadre de l'enseignement public continue d'alimenter régulièrement la chronique et d'aviver les passions.

Le même regain d'intérêt pour les phénomènes religieux et le sacré se fait jour au plan de la recherche. Ne sont-ils pas devenus aujourd'hui « [...] la coqueluche des sciences humaines »³⁷ ? On parle de leur retour, de leur métamorphose, de leur renouveau. Peu importe finalement. Ce qui compte, nous dit-on, c'est que leur présence est un fait. Cette résurgence du sacré a-t-elle invalidé les réponses proposées par les théologiens dialectiques ? La critique théologique de la religion semble en effet vouée aux gémonies. Reconnaissons que, sur ce point, D. Bonhoeffer s'est trompé : il a prédit à tort l'avènement de l'homme majeur et il a postulé la suppression de l'a priori religieux. Concédonsons également que la pensée de ce théologien s'est muée en une école théologique partageant le sort de tous les mouvements importants de l'esprit : elle est devenue un courant parmi d'autres. Ces amendements accordés aux investigateurs du religieux et du sacré, il nous semble erroné de nier les effets de la sécularisation que la théologie bonhoefferienne a provoqués à l'intérieur même du christianisme. « Ce mouvement, partant de la constatation d'une tendance générale à la sécularisation, [...] revendique pour la lignée religieuse judéo-chrétienne l'initiative d'une désacralisation généralisée »³⁸. Il présente un caractère irréversible. « Le mouvement vers l'autonomie humaine (j'entends par là la découverte des lois selon lesquelles le monde vit et se suffit à lui-même dans les domaines de la science, de la vie sociale et politique, de l'art, de l'éthique et de la religion), qui commence au XVIIIe siècle environ [...] a atteint un certain achèvement de nos jours »³⁹. Pour y voir plus clair, il nous faut distinguer deux phénomènes à l'intérieur de la sécularisation : à savoir le sécularisme et la sécularité. Le sécularisme représente le pendant négatif de la sécularisation en ce sens qu'il reflète « [...] l'occultation de la foi chrétienne comme source d'une volonté de culture »⁴⁰ ; la sécularité constitue le versant positif de la sécularisation en ce sens qu'elle insiste sur l'engagement de l'homme dans le monde sans qu'il renie sa vocation d'un engagement auprès de Dieu. Elle a été amorcée à la Réforme, et personne ne peut nier qu'elle a contribué largement à l'émancipation et à la mise en place de l'instruction généralisée et de la démocratie.

2.3. Évaluation théologique du sacré et de la sécularisation

Le retour du sacré et les effets durables de la sécularisation confirment les constats que nous avons dégagés dans la première partie de notre travail. La

³⁷ G. VAHANIAN, *L'utopie chrétienne*, op. cit., p. 80.

³⁸ F.-A. ISAMBERT, *Le sens du sacré*, op. cit., p. 281.

³⁹ D. BONHOEFFER, *Résistance*, op. cit., p. 336.

⁴⁰ G. VAHANIAN, *L'utopie chrétienne*, op. cit., p. 202.

situation actuelle dévoile une réalité religieuse complexe. La lame de fond de la sécularisation subsiste. Elle est attestée en particulier par la critique populaire de la religion. Pourtant les vagues de la sacralisation déferlent aussi sur les eaux de la religion.

Compte tenu de l'héritage de la théologie dialectique, comment nous situer en tant que théologien et pasteur dans le contexte religieux qui est le nôtre ? Indiquons nos présupposés sur cette question à l'aide de deux coordonnées.

– *La sacralisation et la sécularisation sont deux phénomènes conjoints.* L'examen de la situation religieuse actuelle doit éviter de glisser dans le travers fréquent de l'unilatéralité. En effet, tout se passe comme si les chercheurs s'étaient mis d'accord au départ pour se spécialiser chacun dans son domaine. Les uns se cantonnent dans l'étude du sacré, les autres dans celle de la sécularisation. On assiste alors à un dialogue de sourds. Si notre matériau ne nous permet pas de mesurer les évolutions profondes, il nous met en garde contre ce danger de sectarisme sociologique : il nous faut regarder ensemble la sacralisation et la sécularisation, et les mesurer l'une par rapport à l'autre.

– *Un théologien réformé acceptera l'apport positif de la sécularité.* Face aux sacrés qui affleurent dans tous les domaines, celle-ci se dresse comme un garde-fou important. Elle brise notre illusion toujours renaissante de vouloir fabriquer (par la force si nécessaire !) un monde entièrement chrétien. Nous croyons qu'il est vain et illusoire d'utiliser le sacré comme levier apologétique pour redorer le blason d'un christianisme qui apparaît délavé à beaucoup de nos semblables. Les questions posées par la démythologisation et par l'interprétation non-religieuse des concepts bibliques demeurent. Le scandale de l'in-vraisemblance n'est pas gommé par la résurgence du sacré. La prise en compte de la sécularité nous préserve de la tentation incarnée par le grand Inquisiteur. Les resacralisations auxquelles nous assistons aujourd'hui ravivent les dangers de totalitarisme chrétien. La pertinence de toute religion se joue certes dans sa capacité d'être pleinement présente au monde mais elle lui laissera son autonomie. La sécularité nous rappelle qu'à ce niveau l'enfer est vraiment pavé de bonnes intentions. Rien n'est plus dangereux que de rêver à une restauration d'une chrétienté dont nous avons relevé le caractère partiel si l'on se place au niveau de l'histoire des mentalités.

Nous sommes appelés ainsi à *refuser deux tentations, celle de la sacralisation et celle du sécularisme.* Nous avons dénoncé les dangers de la religion dans sa dimension sacrée. Elle parque Dieu. Elle annihile son intervention. Elle l'éloigne de la vie quotidienne, sacralisant du coup les valeurs humaines. De plus, elle accrédite l'idée d'un Dieu évanescent. Le sécularisme, quant à lui, fait l'impasse sur la question de Dieu. L'homme étant maître de tout, l'intervention de Dieu devient inutile. Pour des raisons symétriques, nous constatons qu'il faut écarter la sacralisation et le sécularisme. Il faut refuser la dichotomie

de la réalité, si chère au sacré, et considérer comme inacceptable la pensée totalisante, strictement rationnelle, du sécularisme qui se ferme à toute transcendance. Ces deux attitudes apparaissent comme deux tentations. En les dénonçant, nous ne nous considérons pas comme au-dessus de la mêlée. Au contraire ! Nous faisons l'aveu que ces deux impulsions sommeillent en chacun de nous. Autrement dit, la situation religieuse joue le rôle de miroir dévoilant ce qui se passe dans la subjectivité de chacun. La sacralisation et le sécularisme dévoilent, à leur manière, notre difficulté à accueillir une parole qui vient d'ailleurs. Ils soulignent notre difficulté d'homme naturel, qui se scandalise devant l'incarnation. Il est plus facile de se laisser entraîner dans l'exaltation du sacré ou de se fermer à la transcendance que de faire une place au Dieu-Homme ; la difficulté ne date pas d'aujourd'hui. Le troisième Évangile l'atteste à sa manière dans le récit de la naissance du Christ, où il est raconté qu'« [...] il n'y avait pas de place pour eux dans la salle d'hôtes » (Lc 2, 7). Les autres Évangiles synoptiques font le même constat, mais en finale de leurs récits. Ils nous racontent la crucifixion *hors des murs* de Jérusalem, ce qui confirme hélas la volonté des hommes de tous les temps de *déloger* ce Dieu-là hors du monde⁴¹. Face aux engouements du sacré et aux désenchantements du sécularisme, le théologien rappellera également avec force que le secours de Dieu n'est pas du ressort de l'homme. Dieu intervient selon sa liberté.

2.4. L'articulation du sacré et du profane

Avant de proposer une articulation entre la demande religieuse et notre interprétation de l'Évangile, nous ferons quelques constats qui profilent théologiquement les découvertes de notre première partie.

Il en va peut-être du sacré comme des illusions : le pire est de croire que l'on peut vivre sans. En ce sens, M. Rose a raison de noter que *le sacré est ce qui donne du relief à la vie*. Si plus rien n'est sacré, ni la vie ni la mort, alors à quoi sert-il de vivre ?⁴² Chacun d'entre nous vit avec des éléments de sa vie qu'il considère comme intouchables. C'est dire qu'une désacralisation qui se voudrait absolue échoue toujours. Elle est comprise comme une profanation, donc comme un sacrilège par celui qui la subit. « Dans l'effort tendu vers la désacralisation de toutes choses se manifeste une autre forme d'aliénation où, à force de nier le sacré des autres, on détermine une zone de puissance vénérée,

⁴¹ Nous empruntons cette idée à A. DUMAS, « Dieu comme protestation contre la mort de l'homme », in *Nommer Dieu*, Paris, Cerf, 1980, p. 238-239.

⁴² Voir M. ROSE, « Le sacré, relief de la vie, un point de vue théologique », in *Les cahiers protestants*, décembre 1989, n° 6, Le Mont-sur-Lausanne, p. 5-14.

une série de nouveaux tabous, que l'on refuse d'avouer comme tels »⁴³. De plus, comme nous l'avons également vu, le sacré constitue une dimension de notre existence, parce qu'il a partie liée avec l'angoisse. On rappellera les tentatives magiques de la religion émotionnelle pour calmer nos craintes, entraînant d'ailleurs une spirale dont l'homme ne peut se sortir par lui-même, puisque « Les mots qui nomment le sacré sont eux-mêmes imprégnés de la frayeur du sacré »⁴⁴. Il s'agit donc d'accepter le sacré comme une des dimensions constitutives de l'être humain. En tant que repère dans le temps et l'espace, il fait partie de notre horizon personnel, culturel et social. Ces dimensions apparaissent lorsque nous poussons les tenants du sécularisme dans leurs derniers retranchements. Qui peut honnêtement imaginer une société totalement désacralisée ? Que deviendrait notre monde sans Eglise et sans Temple, même pour des gens qui s'en déclarent totalement détachés ? Pour ce qui est de notre problématique, est-il envisageable de désacraliser totalement la vie en la dépouillant de tout rite de passage ? Peut-on imaginer une vie où il ne subsisterait que des transitions insignifiantes ? Est-il possible de vivre le temps de nos jours et de nos années sans fêtes, c'est-à-dire, en définitive, sans rythme ? Pourquoi et au nom de qui l'Eglise refuserait-elle cette dimension de l'homme ? Pourquoi vouloir jouer les « Robespierre de la foi »⁴⁵, qui se drapent de leurs vertus théologiques les plus hautes pour réclamer un christianisme pur, et qui parfois sont allés jusqu'à proposer une grève des actes pastoraux ? »⁴⁶.

Le sacré détermine un rapport particulier au monde. La prétention évangélique veut subvertir et désabsolutiser le sacré et les valeurs qui l'accompagnent. Il nous faut donc tenter de préciser l'articulation qui sous-tend ces deux réalités. Pour l'esquisser, nous allons nous inspirer de quelques belles pages d'E. Fink⁴⁷. Réfléchissant à l'importance du jeu comme symbole de la vie, il mon-

⁴³ P.-A. STÜCKI, *Herméneutique et dialectique, op. cit.*, p. 88.

⁴⁴ E. FINK, *Le jeu comme symbole du monde*, (abrégé par la suite : *Le jeu*), trad. H. HILDENBERG et A. LINDENBERG, Paris, Minuit, coll. Arguments, 1966, p. 182.

⁴⁵ Nous empruntons cette expression à C. PANTILLON, pédagogue émérite, aujourd'hui décédé.

⁴⁶ R. BOHREN, « Unsere Kasualpraxis - eine missionarische Gelegenheit ? », in *Theologische Existenz heute*, n° 147, München, Ch. Kaiser Verlag, 19683, p. 36. La position de ce théologien est à proprement parler irréaliste : d'une part, parce qu'elle méconnaît totalement les conditions d'exercice du ministère pastoral et d'autre part (et cela est bien plus grave), parce qu'elle fait preuve d'un mépris total de l'expression de la foi des paroissiens distancés. On ne peut pas jouer au prophète, en criant à la baalisation des actes pastoraux. Si on le fait malgré tout, il faudrait accepter d'en payer le prix : l'Ancien Testament nous l'enseigne, la vocation prophétique est loin d'être des plus confortables. Voir également les questions que soulève J.-M. PRIEUR, « Rite et parole dans les actes pastoraux », in *Etudes théologiques et religieuses*, 1986 n° 1, Montpellier, 1986, p. 75 - 89.

⁴⁷ E. FINK, *Le jeu, op. cit.*, p. 124-203.

tre que ce dernier, loin d'être une abstraction de la réalité, reflète les événements réels de l'existence en les réordonnant et en les réinterprétant. Il replace le culte dans la perspective de cette approche. Le jeu culturel est ainsi compris comme une mise en scène de la vie. Par le biais d'une célébration, il conduit nécessairement à une séparation. Même s'il apparaît comme un étrange oubli du monde, le culte (et les cérémonies de passage en sont assurément) se légitime donc, car il permet de réintégrer différemment notre réalité. L'homme vit quotidiennement dans le monde, mais il ne prend plus le temps ni de célébrer, ni de penser, ni de comprendre *son rapport* avec lui. Les cérémonies de passage permettent justement de renouer avec un authentique rapport au monde. Ainsi le baptême, qui célèbre une naissance, peut replacer cette dernière sous le signe de la bénédiction de Dieu. On pourra rappeler également à cette occasion que le nouveau-né est d'abord une créature de Dieu avant d'être une possession de ses parents. Ce rappel permettra aux père et mère de promouvoir en temps et lieu l'autonomie nécessaire au développement de leur enfant. Dans la même optique, la confirmation des catéchumènes rappelle la promesse du Dieu de la vie pour des adolescents en mutation et en recherche. La cérémonie nuptiale met à part un temps festif et devient le lieu de l'élan et de la mémoire de la promesse de Dieu et de celle du couple. Le culte funéraire, par lequel nous rendons un de nos semblables à la terre, récapitule une vie arrivée à son terme et la dépose dans la confiance en Dieu. Théologiquement et pratiquement, les cérémonies que nous célébrons avec les distancés peuvent donc devenir des lieux où nous reprenons conscience de notre véritable rapport au monde et aux autres. D'un point de vue biblique, notre vie ne s'éclaire explicitement que si on la replace sous l'égide de Dieu.

Le sacré se présente comme *une mise à part* d'un lieu qui permet *une prise de distance* par rapport au quotidien, et comme une mise à part du temps qui nous permet de nous recréer au sens propre. Il est un antidote indispensable au désenchantement et à la résignation qui rongent l'homme moderne. « Il faut que le culte commence par soustraire, par arracher une sphère à la banalité générale de la vie, il faut qu'il la délimite et la distingue de la vie quotidienne pour pouvoir pénétrer la quotidienneté elle-même à partir de ce lieu du sacré ainsi rehaussé »⁴⁸. Cette soustraction est théologiquement justifiée parce que l'homme est invité à prendre distance par rapport à son immédiateté. Elle se légitime d'autant plus que notre mode de vie actuelle oblige en quelque sorte à cette soustraction. « A considérer le culte de cette façon, il apparaît comme une ruse de la vie pour échapper à l'usure et au nivellement et pour retourner aux sources de la vie originelle »⁴⁹.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 132.

⁴⁹ *Id.*

Il faut donc plaider pour une acceptation de la séparation inhérente au sacré. Elle revêt également un aspect positif, à condition que la sphère ainsi constituée reste ouverte et que la cérémonie qui en est la concrétisation soit finalisée. *Le sacré doit rester perméable au monde* ; faute de quoi, il instaure une dichotomie ruineuse. Il doit rester finalisé, comme l'exprime avec bonheur E. Fink : « Le sacré cultuel sépare les choses sacrées des choses non-sacrées, pour sanctifier en définitive les choses non-sacrées »⁵⁰. Explicitons cette prise en compte et cette finalisation sur la base d'un exemple paradigmatique, celui de la fête de Noël. Les cérémonies autour de la naissance de Jésus cristallisent une forme de religiosité à dominante sentimentale. Elles peuvent être célébrées en toute bonne conscience avec les croyants occasionnels. La fête de Noël n'appartient pas aux chrétiens, même s'il leur incombe d'en montrer la signification. Notre analyse met en cause la position de ceux qui refusent toute expression de sentimentalité religieuse. Le mépris de cette dimension paralyse la relation avec les distancés, parce qu'elle apparaît comme une sanction de ce qu'ils vivent effectivement. Une remise en cause frontale dénote de plus un cléricisme larvé. C'est le pasteur (éventuellement quelques laïcs avec lui) qui décide ce qui est bon pour les autres. Pourquoi s'en prendre à la piété populaire ? Au nom de qui et de quoi briser toute forme de communion phatique ainsi que tout espace et temps sacrés investis affectivement par les distancés de l'Eglise ? La peur du faux scandale que nous dénonçons ne doit pas servir ici de prétexte pour donner l'aval aux néo-prophètes qui ne supportent pas d'autres formes d'expressions culturelles et spirituelles que la leur. Cela posé, et sur l'arrière-fond d'une confiance conquise entre les distancés et leur pasteur, ce dernier ose et doit aussi pouvoir interpellier ses paroissiens à ces occasions. Il se rappellera alors que les polémiques contre la religiosité sont stériles quand elles ne sont pas finalisées de façon positive. Il doit permettre aux gens de mesurer la portée concrète de la fête, en suscitant des mises en œuvre. Annoncer Noël, c'est aussi proposer, et rendre possible du point de vue organisationnel, des incidences éthiques. Mentionnons quelques exemples qui ont été testés dans diverses paroisses : l'accueil des requérants des centres d'asile, l'invitation de détenus en permission, la visite à des malades psychiques et leur accompagnement. Le temps sacré de Noël ouvre alors sur la vie quotidienne et sur la société, en particulier sur ses zones d'ombre. C'est bien sur ce point-là qu'il ne faut pas craindre le faux scandale !

⁵⁰ *Id.*

3. Prise en compte et dépassement de la demande

3.1. La place du rite⁵¹

Ces considérations sur la valeur du sacré nous permettent de reprendre le cœur des requêtes des distancés, à savoir la demande rituelle. Précisons la nature de cette demande, en décrivant brièvement la notion de « rites de passage » (qui forment le soubassement des actes pastoraux), ainsi que les fonctions principales qui leur sont liées. Nous cherchons ainsi à répondre à la question : pourquoi les demandes des distancés de l'Eglise se focalisent-elles sur les actes pastoraux ?

Les actes pastoraux sont-ils réellement des rites de passage ?

Le consensus des chercheurs règne sur ce point : les actes pastoraux sont considérés comme des rites de passage. Par cette expression forgée par A. van Gennep, il faut entendre « [...] toutes les séquences cérémonielles qui accompagnent le passage d'une situation à une autre et d'un monde (cosmique ou social) à un autre »⁵². Notons également que « [...] le rite du passage matériel est devenu un rite du passage spirituel. Ce n'est plus l'acte de passer qui fait le passage, c'est une puissance individualisée qui assure ce passage immatériellement »⁵³. La transposition directe de la notion de rites de passage aux casuels soulève cinq difficultés.

Le nivellement, en premier lieu. Le regard global sur l'ensemble des actes pastoraux, compris comme des rites de passage, risque de laisser dans l'ombre le contenu et le sens particuliers (surtout théologiques) de chaque casuel. « Sans être fausse, cette assimilation est un peu facile et reste à la périphérie du sacrement comme phénomène religieux »⁵⁴.

La simplification, en deuxième lieu. La question décisive, et pourtant trop souvent ignorée, est de préciser de quel passage il s'agit. Le rite « [...] marque publiquement la transition, le passage, d'un ancien statut vers un nouveau

⁵¹ La question de la cérémonie cultuelle proprement dite, en particulier la manière dont elle est célébrée et les malentendus éventuels qu'elle occasionne, ouvre le champ à une étude de type liturgique et homilétique. Pour mener à bien ce type d'analyse, un examen des formules employées et des prédications prononcées à l'occasion des actes pastoraux s'avère indispensable. Nous avons renoncé à ouvrir ce chantier pour nous concentrer sur les relations avec les distancés, et donc sur la demande que ces derniers adressent à l'Eglise.

⁵² A. VAN GENNEP, *Les rites de passage, Etude systématique des rites*, [abrégé par la suite : *Les rites*], Paris, A. & J. Picard, 1981, p. 13.

⁵³ A. VAN GENNEP, *ibid.*, p. 28.

⁵⁴ F.-A. ISAMBERT, *Rites, op. cit.*, p. 23.

statut. »⁵⁵. « A chaque statut est associé un ensemble de droits et de devoirs, un ensemble de conduites que l'on attend de la part de la personne qui possède ce statut. Cet ensemble s'appelle le rôle »⁵⁶. Or, malgré les nuances apportées par A. van Genneep lui-même⁵⁷, il faut reconnaître que le baptême et la confirmation n'apportent pas de changement de statut et donc pas de changement de rôle. Pour ce qui est du mariage, la cérémonie cautionne un changement qui a déjà eu lieu avant, puisque la célébration religieuse ratifie un statut préexistant. En effet, les couples dans leur quasi-totalité vivent ensemble avant leur passage officiel à l'Eglise. Seul le deuil marque encore un passage explicite.

L'affaïssement communautaire et social, en troisième lieu. Les casuels n'engagent plus la communauté dans son ensemble. Le caractère public du rite est aujourd'hui partiellement remis en cause.

Les rites de passage atrophies, en quatrième lieu. La structure tripartite des rites proposée par A. van Genneep distingue « [...] rites préliminaires les rites de séparation du monde antérieur, rites liminaires les rites exécutés pendant le stade de marge, et rites post-liminaires les rites d'agrégation au monde nouveau »⁵⁸. Ce découpage n'est pas repérable comme tel dans les actes ecclésiastiques, même si on peut discerner dans les liturgies des éléments de la phase de séparation et des éléments de la phase de réintégration. Force est de constater que les rites qui correspondent à la phase de mise en marge ont quasi disparu.

Le primat de la dimension sociale, en cinquième lieu. Si le concept de rites de passage rend compte de façon adéquate de la dimension religieuse, il passe sous silence la dimension sociale des rites. En particulier, il masque le fait que l'Eglise n'a pas le monopole des rites de passage. Il existe de nombreux rites profanes : les soupers d'entreprise pour fêter une retraite, la remise du fauteuil pour les 99 ans... De plus, beaucoup de situations qui sont également des tournants de la vie ne sont pas l'objet de célébrations religieuses : le divorce, le changement de travail.

On notera en conclusion à ce premier tour d'horizon que la notion de rites de passage est un outil heuristique utile, mais dans une première approximation seulement. Elle nous aide à baliser un champ de recherche. Les actes pastoraux consistent bien en une sacralisation des actes fondamentaux de la vie humaine : naître, devenir adulte, se marier, mourir.

Ces cinq difficultés nous amènent à adopter un chemin inverse à celui proposé habituellement. D'ordinaire, on s'appuie sur la notion de rites de passage

⁵⁵ J.-B. RENARD, « Les rites de passage : une constante anthropologique », in *ETR*, 1986/2, p. 227-238, en particulier la p. 229.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 228.

⁵⁷ Voir A. VAN GENNEEP, *Les rites*, op. cit., p. 15.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 27.

pour expliquer les actes ecclésiastiques. Nous aimerions, au contraire, montrer comment l'expérience humaine quotidienne comporte une dimension rituelle. Cette dernière renvoie à la dimension religieuse et l'explique⁵⁹. La religion devient ainsi l'interprétation particulière d'une expérience humaine. Cela implique, en ce qui concerne le rite, que nous le considérons d'abord comme une réalité anthropologique et sociale⁶⁰, qui peut dans des circonstances données comporter une dimension religieuse. Il faut mesurer la portée de cette remarque d'ordre méthodologique, elle présuppose un retournement⁶¹. Les rites religieux doivent être compris comme une variante des rituels de la vie ordinaire.

Définition du rite religieux

« Pour le sémiologue, le rite est d'abord signe, et sa standardisation répétitive est nécessitée par sa fonction de quasi-langage »⁶². Voici alors la définition que nous donnons : *le rite, en tant qu'élément central de toute religion, se présente comme un comportement communicationnel particulier, qui, à l'intérieur d'un cadre donné, vise à une efficacité d'ordre symbolique et performative*⁶³. Reprenons terme à terme notre définition.

⁵⁹ Nous suivons en cela la voie ouverte par G. Theissen qui écrit : « La religion n'est pas l'expression d'une figure déformée de la vie humaine. Par ses caractères fondamentaux, elle se définit comme l'humanisation d'un rapport archaïque à l'environnement », G. THEISSEN, *Argumente für einen kritischen Glauben oder : Was hält der Religionskritik stand ?* München, Chr. Kaiser Verlag, Theologische Existenz heute, n° 202, 1988³, p. 28. Deux points nous semblent importants dans la position de G. Theissen. Premièrement, la religion relie l'homme à la totalité de la réalité (*ibid.*, p. 48). Deuxièmement, se posant la question de savoir s'il existe une expérience du sacré capable d'influencer la vie jusque dans ses profondeurs, l'auteur définit la religion comme la sensibilité à la résonnance et à l'absurdité à la réalité (*ibid.*, p. 49). L'expérience de résonnance peut se comprendre par analogie avec un instrument de musique. Un violon par exemple accueille les vibrations d'une corde et les amplifie jusqu'à ce qu'elle donne un son. L'homme lance ainsi son désir de résonnance dans la réalité. Mais il y a quelque chose qui semble s'opposer aux expériences de résonnance. Ainsi, toute expérience de résonnance se détache sur l'arrière-fond de l'absurdité. Les deux expériences sont ainsi solidaires (*ibid.*, p. 48 - 49). Cette manière de présenter l'expérience religieuse (fortement influencée par l'essai de R. Otto sur le sacré) nous paraît susceptible de rencontrer les aspirations de nos contemporains.

⁶⁰ Cette manière d'appréhender la question nous permet de prendre pleinement en compte les rites profanes.

⁶¹ Ce choix a évidemment des incidences théologiques que nous défendrons au moment où nous traiterons la question du devenir chrétien, qui interprète le « vécu » dans le cadre d'une expérience existentielle.

⁶² F.-A. ISAMBERT, *Rite*, *op. cit.*, p. 18.

⁶³ Cette définition combine et allège tout à la fois les aspects des définitions traditionnelles. On consultera en particulier : A. VIOAL, « Rite », in *Dictionnaire des religions*, publié par P. POUPARD, Paris, PUF, 1984, p. 1452-1453.

- Le rite se donne à lire comme un comportement communicationnel ; il combine des séquences de paroles et de gestes. Il est en ce sens un langage global qui met en éveil aussi l'hémisphère droit de notre cerveau⁶⁴. Il recourt ainsi à des séquences soigneusement agencées et articulées entre elles, il utilise un langage analogique et digital⁶⁵. Le rite a cette particularité de pouvoir s'adresser à la personne prise dans sa globalité.

- Le rite s'exprime dans un cadre donné, à savoir une cérémonie⁶⁶. Comme toute autre action, il nécessite au préalable une définition de la situation structurant les événements. Ce cadre nous permet d'adapter notre engagement subjectif. Il faut remarquer qu'il déborde la notion géographique du lieu. Y sont inclus les habits, la posture, l'ambiance, l'odeur, etc. Tous ces éléments organisent un cadre, qui permet aux participants à la cérémonie de percevoir « ce qui se joue ». Ce dernier verbe doit être compris dans son sens noble et plénier, il renvoie à l'activité théâtrale. La liturgie, mise en œuvre dans les rituels, constitue une mise en scène (plus précisément une dramaturgie) explicitant les relations entre l'homme et Dieu.

- La dramaturgie rituelle est au service d'une efficacité symbolique et performative. « Les gestes rituels sont réputés avoir une efficacité toute spéciale, différente de leur efficacité mécanique. On ne conçoit pas que ce soit l'effet sensible des gestes qui soit le véritable effet. Celui-ci dépasse toujours celui-là et, normalement, il n'est pas du même ordre ; quand, par exemple, on fait pleuvoir, en agitant l'eau d'une source avec un bâton. C'est là le propre des rites, qu'on peut appeler *des actes traditionnels d'une efficacité sui generis* »⁶⁷. Cette efficacité n'est possible que si les auditeurs quittent leur cadre habituel pour effectuer une modalisation. La cérémonie rituelle se joue sur un certain mode, c'est-à-dire, sur « [...] un ensemble de conventions par lequel une activité donnée, déjà pourvue d'un sens par l'application d'un cadre primaire, se transforme en une autre activité qui prend la première pour modèle mais que les participants considèrent comme sensiblement différente. On peut appeler *modalisation* ce processus de transcription »⁶⁸. Une des propriétés essentielles du rite est son caractère répétitif, il peut être rejoué plusieurs fois avec la même efficacité symbolique.

Mais sur quoi le rite doit-il avoir une efficacité ?

⁶⁴ « L'hémisphère droit [...] est hautement spécialisé dans la perception holistique des relations, des modèles, des configurations et des structures complexes. [...] il peut parvenir à restituer la totalité à partir d'un de ses éléments les plus mineurs », P. WATZLAWICK, *Le langage du changement*, op. cit., p. 31.

⁶⁵ Voir P. WATZLAWICK, *Logique*, op. cit., p. 57-65.

⁶⁶ Voir E. GOFFMAN, *Les cadres de l'expérience*, op. cit., p. 9-48.

⁶⁷ F.-A. ISAMBERT, *Rite*, op. cit., p. 20.

⁶⁸ E. GOFFMAN, *Les cadres de l'expérience*, op. cit., p. 52-53.

Le rite comme recherche d'équilibre

S'attachant à décrire ce qui se passe au cours d'un phénomène de réparation, E. Goffman parle d'*équilibre rituel*. Il emploie « [...] le terme *rituel* parce qu'il s'agit ici d'actes dont le composant symbolique sert à montrer combien la personne agissante est digne de respect, ou combien elle estime que les autres en sont dignes. L'équilibre est une image adéquate, car la durée et l'intensité de l'effort de réparation s'ajustent exactement à la persistance et à la gravité du danger »⁶⁹. Le rite est donc une demande fortement conventionnalisée, ajustée précisément à l'intensité du danger, qui peut être perçu comme très faible et donc nécessiter un investissement minimum. Ainsi, on nous a affirmé : « C'est en somme dommage que le baptême ait lieu pendant le culte parce qu'il ne nous concerne pas directement et on risque de perturber ceux qui y viennent parce que c'est vraiment un besoin pour eux. Mais nous ce qu'on veut, c'est le baptême de nos enfants et un point c'est tout ». Il faut remarquer, pour le déplorer, que l'Eglise n'est pas innocente dans la manière de comprendre le rite, et plus particulièrement le sacrement du baptême. « Qui n'a pas de nom n'est pas né. [...] Le sort des enfants morts sans avoir reçu le baptême est lugubre, parce qu'ils n'ont pas de nom. A proprement parler ils n'ont de place nulle part ; ils ne peuvent entrer dans l'existence où que ce soit, ni en ce monde ni ailleurs. [...] Chacun sait comment, selon la doctrine ecclésiastique, les enfants morts non baptisés vont dans le *limbus infantium*, non pas, assurément, en enfer, mais pas davantage au ciel. Au moyen âge, le serment prêté à quelqu'un qui n'avait pas reçu le baptême était réputé nul. [...] Les paysans des provinces orientales des Pays-Bas ne donnent pas d'enterrement officiel aux enfants non baptisés ; le père et le sacristain les portent en silence au cimetière »⁷⁰. De telles pratiques attestent qu'il fallait de toute urgence rétablir l'équilibre (accomplir le rite) pour être en règle avec Dieu.

Tout comme le stéréotype préservait la face du destinataire *humain*, le rite cherche à ménager la face de la *divinité* à laquelle le distancé s'adresse épisodiquement. Le rite religieux se présente donc comme un *échange* pour réparer un équilibre menacé ou pour prévenir une telle menace. « Il n'y a pas de rite positif qui, au fond, ne constitue un véritable sacrilège ; car l'homme ne peut commercer avec les êtres sacrés sans franchir la barrière qui, normalement, doit l'en tenir séparé »⁷¹. Il s'agit de témoigner sa *déférence* au bénéficiaire. L'acte ecclésial constitue ainsi un rite de présentation, qui « [...] comprend tous les

⁶⁹ E. GOFFMAN, *Rites*, *op. cit.*, p. 21.

⁷⁰ G. VAN DER LEEUW, *La religion*, *op. cit.*, p. 194-195.

⁷¹ M. MAFFESOLI, *La conquête du présent, pour une sociologie de la vie quotidienne*, [abrégé par la suite : *La conquête*], Paris, Presses Universitaires de France, coll. sociologie d'aujourd'hui, 1979, p. 157.

actes spécifiques par lesquels l'individu fait savoir au bénéficiaire comment il le considère et comment il le traitera au cours de l'interaction à venir »⁷². En ce sens, on peut classer les actes pastoraux dans les échanges confirmatifs⁷³ et les rites d'évitement. Ils sont confirmatifs, parce qu'ils sont des signes de reconnaissance, par exemple pour le fait d'avoir reçu un enfant ou de pouvoir se marier. Ils sont d'évitement, car il s'agit de conjurer l'angoisse, par exemple celle causée par un décès.

Par le rite, il s'agit également de se mettre en ordre avec l'Eglise, qui demeure la médiatrice de la « force qui est au-dessus de nous », et qui contribue au maintien de l'équilibre. On comprend mieux dès lors les demandes sociales (visites et participation aux fêtes profanes) que les distancés adressent à l'Eglise. Elles relèvent également de la ritualité. La fonction du rituel de la visite est précisément de rétablir une relation où il y a déséquilibre occasionné par une absence de liens réguliers. Cette interprétation est confirmée parce que le distancé ne sait pas très bien pourquoi il souhaite la visite. Lorsque le visiteur mandaté par l'Eglise s'enquiert des raisons qui motivent une rencontre, la personne visitée est souvent mise dans l'embarras : « Non, je n'avais aucune raison particulière de vous voir, mais *quand même* »⁷⁴. Les demandes de participation à des fêtes profanes sont elles aussi d'ordre rituel, parce qu'elles sont l'occasion de se dire ou de se redire des relations de bon voisinage. La demande de participation pastorale fait partie des rituels d'entretien. « Etant donné certaines présomptions de contact, les membres d'une relation peuvent arranger une réunion parce qu'ils sentent que les affaires, les cérémonies ou le hasard ne les ont pas fait se rencontrer assez récemment pour garantir le bon état de leurs rapports. On dirait que la solidité d'un lien se détériore lentement si rien n'est fait pour le célébrer et le revigorer de temps en temps »⁷⁵

3.2. Les principales fonctions des demandes rituelles

Nous voulons décrire les principales fonctions que revêtent les demandes d'actes pastoraux, qui forment un type de médiation spécifique entre l'Eglise et les distancés⁷⁶.

⁷² E. GOFFMAN, *Rites d'interaction*, op. cit., p. 63.

⁷³ Voir E. GOFFMAN, *La mise en scène 2*, op. cit., p. 73-100.

⁷⁴ Cela ne signifie évidemment pas que l'on puisse réduire la visite à une simple demande de maintien de liens. La visite est nécessaire aussi pour le pasteur, car elle humanise son ministère.

⁷⁵ E. GOFFMAN, *La mise en scène 2*, op. cit., p. 82.

⁷⁶ W. Jetter souligne que par nature, le rite est un « médium ». Il est une parole-action qui ne sert pas à une explication discursive. Il a donc une autre utilité. Pour énumérer ses fonctions, nous nous inspirons librement de son ouvrage. W. JETTER, *Symbol und*

– Les rituels proprement religieux gardent une fonction de communication et de régulation sociale irremplaçable. Ils expriment communautairement les sentiments fondamentaux de l'existence humaine. La participation aux rites permet d'exprimer collectivement l'angoisse et la tristesse, mais aussi l'espérance dans les rituels funéraires, la joie et l'amour dans les rituels de baptême et de mariage. Il faut prendre garde ici au danger créé par la dogmatisation des sentiments, qui maximalise une seule tonalité. En fait, toute la gamme des sentiments s'exprime dans la dramatique liturgique d'un même acte. Ainsi, les personnes qui viennent faire baptiser leurs enfants y viennent avec joie, mais aussi avec leurs appréhensions et leurs craintes. La communion phatique, créée par le cadre, par la musique et par les paroles prononcées, permettent, dans un code soigneusement agencé, l'expression collective et sociale. Les personnes impliquées peuvent se communiquer leurs émotions. Il faut noter ici que le rite constitue souvent une protection contre un débordement des affects qui risqueraient, sans cette barrière, de devenir incontrôlables. La formule utilisée dans les enterrements « Vous êtes priés de passer devant la famille sans lui serrer la main » montre que, dans certaines circonstances, les sentiments doivent être régulés.

– Pour illustrer la fonction de ratification sociale, empruntons un exemple à la cérémonie nuptiale. La reconnaissance du statut d'un nouveau couple par ce groupe, à laquelle appartenait un des conjoints célibataire, s'exprime par des rites spécifiques accomplis à la sortie de l'Eglise. Citons les passages entre les cannes de hockey ou les cerceaux de gymnastique. Ils sont l'expression d'une ratification sociale. L'autre est accueilli dans le groupe, et le membre de la tribu est reconnu dans son nouveau statut. La fonction de ratification illustre que la cérémonie religieuse comporte souvent des aspects profanes. Elle renvoie également à des coutumes émanant de la religion archaïque. Par exemple, à l'issue de la cérémonie chrétienne, le fait de lancer une poignée de riz aux nouveaux mariés, tradition qui se pratique de façon assez habituelle, est emprunté à une religion païenne. Il s'agit probablement d'un vieux rite de fécondité⁷⁷.

– La fonction de convivialité joue un rôle essentiel. Au grand dam des pasteurs, la dimension religieuse des rites est souvent occultée au profit d'autres rites réputés païens. Le repas en constitue l'illustration la plus parfaite. Il est souvent inconcevable de ne pas partager ensemble le manger et le boire. « [...]

Ritual, Anthropologische Elemente im Gottesdienst, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 19862, en particulier p. 87-121.

⁷⁷ L'indice, tenu nous en convenons, qui nous incite à donner cette interprétation nous est fourni par la remarque suivante de G. Van der Leeuw. Analysant les rites d'union en lien avec la terre, il fait remarquer que l'acte conjugal s'accomplit dans les champs à cause de leur fécondité et il cite une coutume de l'île de Java, où l'acte sexuel s'accomplit dans un champ de riz. G. VAN DER LEEUW, *La religion, op. cit.*, p. 93.

un baptême, c'est d'abord se retrouver en famille et entre amis. Et - ils [sous-entendu les parents] ne le cachent pas - festoyer dignement »⁷⁸.

- Le rite, en tant qu'il scande le temps et offre un espace spécifique, est au service de la *fonction de sécurisation*. Il offre des bornes et des frontières. Parce qu'il est par nature structurant, il marque des repères dans notre vie. Il contextualise, en un temps et en un lieu donnés, nos expériences humaines.

- La *fonction de maîtrise* est apparue tout au long de ce chapitre. Nous n'y revenons donc que pour signaler l'étroite parenté fonctionnelle entre le rite et le stéréotype. Ils sont tous deux des paroles en acte *répétitif*. Ce caractère de répétition commun souligne le besoin, inscrit au cœur de l'homme, de pouvoir s'appuyer sur le connu. Le rite, et cela explique qu'il soit souvent taxé de conservateur, accomplit les gestes et les paroles de toujours. Il ne se préoccupe guère d'originalité.

- Comme nous avons tenté de le montrer, la célébration du rite revêt souvent une *fonction propitiatoire*. Par la présentation d'un enfant, par une bénédiction sur un confirmant ou sur des nouveaux mariés, par la prière autour d'un défunt, les distancés viennent célébrer un acte qui leur permet de s'attirer les faveurs du destin. De surcroît le rite permet d'exprimer l'espérance secrète d'une existence qui se déroule à l'abri du malheur et, pour ce qui est du culte funéraire, d'une confiance que le défunt reposera dans un lieu de paix.

- Les rites de *passage*, en tant qu'ils scandent les étapes importantes de la vie, sont associés au développement de l'identité individuelle et collective. Ils ont une *fonction de structuration*. Ils font partie des tournants de la vie (*Lebenswenden*). Ils découlent de la fragilisation de l'identité⁷⁹. Ils deviennent alors des lieux où le demandeur peut retrouver une confiance de base avec l'Eglise. Comme nous le verrons, le tournant que représente le rite de passage est riche de potentialités pour remettre en route la dynamique du devenir chrétien.

3.3. Le dilemme de la sécurité et son dépassement

Le cœur de la demande émotionnelle

L'énumération de ces fonctions souligne à sa manière que les demandes rituelles ont un fondement. Refuser de les prendre en compte, c'est donc se couper d'une des expressions essentielles de la vie individuelle et sociale de nos contemporains.

⁷⁸ Cet extrait est tiré du quotidien « 24 Heures » du 15 avril 1988, qui relatait le refus d'un baptême.

⁷⁹ Th. MÜLLER, *Konfirmation, op. cit.*, p. 17.

Les fonctions de communication, de ratification et de convivialité, nous invitent à prendre en compte la composante sentimentale de la religion des distancés. Parmi les autres fonctions inventoriées, nous allons approfondir maintenant celles qui concernent la religion émotionnelle : nous choisissons de focaliser notre attention sur les demandes de sécurité et de maîtrise (ainsi que sur le rôle propitiatoire qui leur est lié). Rappelons brièvement les données du problème.

La compréhension que les distancés ont des rites se caractérise pour l'essentiel comme une tentative de maîtrise et de recherche d'équilibre avec la divinité. Cette dernière est perçue comme une force obscure, dont il faudrait se concilier la bonne volonté. Or, si nous en croyons l'analyse de J.-P. Sartre, cette appréhension du divin culmine dans ce que nous appelons la religion émotionnelle. En effet, cette dernière est empreinte de magisme. Elle se caractérise comme une attitude irraisonnée de l'homme. Elle cherche à dépasser les peurs en les refusant. Adaptant librement la pensée du philosophe auquel nous nous référons, nous pouvons donner la définition suivante de la magie : elle est *la peur d'avoir peur*. Elle est bien une croyance, une stratégie qui cherche à avoir une main-mise sur l'inconnu. Cette stratégie inconsciente s'avère inefficace⁸⁰. La magie renvoie au désir toujours renaissant de l'homme d'avoir à sa disposition une toute-puissance qui lui permettrait d'écarter ses peurs. Une toute-puissance, et cela a été mis en lumière par S. Freud, qui ne serait que la projection des hommes. Autrement dit, la demande religieuse se caractérise par un refus irraisonné de prendre en compte la nécessaire dimension de l'angoisse devant la vie humaine. Mais la permanence des demandes rituelles montre précisément que cette illusion a un avenir, et qu'elle ne saurait devenir un tabou pour tous ceux qui entrent en relation avec les distancés de l'Eglise.

Comment alors nous situer face à cette composante essentielle de la religion des distancés ?

La tâche s'avère difficile. Le dialogue rationnel porte peu de fruits tangibles, attestant la justesse de cette pensée de Spinoza, citée par D. Bonhoeffer : « Les émotions ne sont jamais effacées par la raison, mais seulement par des émotions plus fortes »⁸¹. C'est pourquoi, avant d'en venir à l'examen et au dépassement de cette religion magique, il faut dénoncer deux pièges.

Le premier piège est celui de la supériorité élitiste : il jauge d'un regard hautain cet aspect de la demande religieuse. Certains engagés sont souvent assez forts pour déboulonner les certitudes de l'autre. Or l'éloge de l'insécurité

⁸⁰ Les soucis attestent bien involontairement cette inefficacité, puisqu'ils sont la tentative vaine de maîtriser l'avenir. Ils sont une anticipation angoissée du lendemain pour soi ou pour les autres.

⁸¹ O. BONHOEFFER, *Résistance*, op. cit., p. 381.

doit s'appliquer d'abord à celui qui, avec assurance, dénonce les illusions des autres. Pour déjouer le guet-apens de l'orgueil spirituel, on rappellera que la quête de sécurité est inhérente à la nature humaine.

L'autre piège est constitué par la hâte teintée d'impatience. On devrait se montrer délicat pour parler de l'insécurité et de la volonté de maîtrise. Les discours des gens d'Eglise sur ce thème nous paraissent souvent d'une extrême imprudence. Ils s'autorisent en effet à parler de l'insécurité comme de réalités supportables. Il faut se remettre en mémoire que l'insécurité, et la peur de l'avenir qui lui est liée, comportent une consistance *sociale et psychologique*. M. Bellet l'exprime avec bonheur lorsqu'il écrit : « Le désir de sécurité de l'anxieux peut prendre des formes risibles ou fâcheuses pour lui-même. Beaucoup plus d'êtres humains qu'on ne pense se donnent ainsi des appuis pour se rassurer, avec bien sûr, en façade, d'autres motifs. La religion peut y servir, mais tout le reste aussi. Quant à dire : ôtons les appuis, c'est faire preuve d'une étrange légèreté. A l'homme que vous voulez livrer ainsi à son angoisse, êtes-vous capables de donner de quoi vivre ? »⁸².

Ces considérations nous amènent à formuler le problème sous forme de dilemme.

Le dilemme de la sécurité

Au regard des remarques qui précèdent, essayons d'en clarifier les deux pôles.

Le premier pôle paraît évident : chacun a besoin de sécurité. Nous dirons que, dans une pastorale avec les distancés, rien n'est possible sans une confiance de base minimale. Nous l'appellerons « *seuil de sécurité* ». Lui seul permet le dialogue et éventuellement un dépassement de la demande de maîtrise immédiate logée dans le rite.

Le deuxième pôle du dilemme tient au fait que le besoin de sécurité comporte une part d'illusoire et d'imaginaire. Une sécurité absolue, comme c'est le cas de celle qui est demandée à travers la demande rituelle, n'est pas possible. Elle est démentie par la vie quotidienne. Le désir de maîtrise totale relève de la pure utopie au sens premier du terme : il n'existe pas de lieu sur terre où il est possible de l'expérimenter.

Le dilemme se présente de la façon suivante : il faut permettre à celui qui nous adresse une demande sécuritaire d'avoir suffisamment confiance en lui-même pour qu'il puisse remettre en cause son rêve de sécurité totale et illusoire.

⁸² M. BELLET, « La nécessaire assurance », in *Christus 116*, Paris, octobre 1982, p. 418-419.

Remarquons que cette illusion doit être dénoncée au nom même de l'offre chrétienne qui radicalise la question, en invitant l'homme à avoir confiance, envers et contre tout. Elle ne peut rien lui offrir de tangible qui garantisse cette assurance. La foi est un désaisissement de soi. Elle est une décrispation salutaire. La foi en Dieu met l'homme à distance de lui-même. Elle invite à s'en remettre à Dieu pour vivre avec ses inquiétudes et pour les traverser. Le Dieu devant lequel nous nous plaçons en accédant à la demande des distancés et en célébrant les actes pastoraux est précisément un Dieu qui a traversé lui-même l'angoisse et la peur : les Évangiles, en présentant le chemin de la passion du Christ, mettent en scène un homme qui certes choisit librement son destin, mais qui est habité par l'angoisse et la peur. La scène du jardin de Géthsémani (voir Mc 14, 32-42 et parallèles) est à cet égard significative. Nous sommes loin d'une présentation d'un Jésus héroïque qui, à la manière de Socrate, ignorerait la peur et l'angoisse. Mais au cœur de cette angoisse assumée, le Christ ne cesse de faire confiance à Dieu. Et c'est bien devant Dieu que Jésus prononce les paroles d'abandon « *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?* »⁸³. Cette attitude du Christ nous montre que l'insécurité et la peur qui en découlent peuvent être assumées. A la suite du Christ, au cœur des limites humaines, le destin de chaque homme peut alors être pris en charge devant Dieu. Soulignons combien ce chemin est une libération. Le déterminisme secret de la religion des distancés vole en éclats. Il est délivré de la fascination de cette force obscure. D'un point de vue biblique, le dépassement de la religion émotionnelle est nécessaire et possible. L'Église doit aider les hommes à emprunter ce chemin-là pour les conduire d'une religion déterministe, qui voit le monde aux mains d'un destin aveugle et sourd, vers une religion qui les aide à assumer leur humanité. L'homme pourra alors œuvrer dans la conscience de ses limites et dans la confiance en ce Dieu qui lui donne la possibilité d'affronter les circonstances diverses de sa vie.

Une pastorale avec les distancés devra donc s'attacher aux deux aspects de la question. D'une part, il lui faudra prendre en compte le besoin de sécurité, sans s'y laisser enfermer pour pouvoir en dénoncer l'illusion. D'autre part, il lui faudra donner un seuil de sécurité suffisant pour permettre à l'interlocuteur de prendre une distance face aux illusions que représentent sa quête éperdue et face à son image déterministe, voire magique, de la divinité. Le désir de maîtrise doit être désabsolutisé. La négation de l'angoisse doit être déjouée⁸⁴.

⁸³ Voir Mc 15, 34 et parallèles.

⁸⁴ Voir G. THEISSEN, « Identité et expérience de l'angoisse dans le christianisme primitif », in *ETR*, 1993 / 2, p. 161 - 183, en particulier p. 181 et 183. On lira également dans cette perspective : P.-L. DUBIED, *L'angoisse et la mort*, Genève, Labor et Fides, 1991.

Compte tenu de ces deux pôles, nous pouvons résoudre au plan théorique la question de la satisfaction de la demande des distancés.

3.4. La prise au sérieux et le dépassement de la demande

Sans forcer les choses, nous pouvons retrouver ici les deux pôles que nous avons déjà dégagés dans la position de R. Bultmann face à la théologie naturelle. La demande est à la fois le lieu d'un rattachement et d'une opposition. Il y a bel et bien rattachement aux préoccupations de l'homme, mais il y a bien aussi opposition sur ce point précis, car la bénédiction divine est de l'ordre de la promesse. Elle ne garantit pas l'avenir. La demande doit amener l'interlocuteur à découvrir qu'il peut avoir confiance également dans les moments où sa vie est remise en question. La pratique de la foi est parfois une expérience qui contredit la perception spontanée. Elle rompt les évidences les plus assurées, car, comme nous l'avons vu, l'offre chrétienne résout le dilemme de la sécurité de façon surprenante, en ce sens qu'elle décentre l'homme de lui-même. Elle l'invite à ne fuir ni les crises ni les remises en question. Elle l'exhorte à ne pas s'y complaire, mais à croire envers et contre tout, même au travers des crises. En ce sens, l'acceptation de la demande pastorale devient un espace où, par la confrontation intersubjective, un chemin s'ouvre. Cela n'est pas possible si la demande est refusée. Mais cela n'est pas possible non plus, si la demande est acceptée dans son immédiateté. Prendre au sérieux le dilemme de la sécurité nous ouvre ainsi la voie à une pastorale opératoire.

Les demandes de rites de passage marquent les temps forts de la vie : elles les solennisent. Elles sont le lieu d'un changement objectif dans la vie quotidienne. La naissance d'un enfant⁸⁵, une sortie de l'école officielle, un mariage et le décès d'un proche sont l'occasion de se reposer les questions du sens de la vie et de ses images de Dieu, ainsi que celle de son identité et singulièrement de son identité croyante. La demande rituelle permet de faire le point à un moment de changement. La demande d'acte ecclésiastique peut devenir ainsi l'occasion d'un « recommencement »⁸⁶ dans la foi. Sans réserve, nous pouvons accepter de préparer et de célébrer les actes pastoraux. D'ailleurs au nom de qui, ou au nom de quoi, aurions-nous le droit de refuser les demandes des pratiquants occasionnels ? Prendre notre interlocuteur au sérieux signifie que nous acceptons d'entrer en matière avec lui, en le considérant comme un par-

⁸⁵ Il est évident que pour le baptême d'un nourrisson, c'est la vie des parents qui se trouve changée.

⁸⁶ Voir à ce sujet, H. BOURGEOIS, *Théologie catéchuménale, A propos de la « nouvelle » évangélisation*, Paris, Cerf, coll. Théologies, 1991, p. 185-211.

tenaire responsable de sa vie spirituelle. Nous lui devons non pas des réponses toutes faites, mais une formation bienveillante qui l'aide à se mettre en route lui-même. L'enjeu est donc de travailler à un déplacement de la demande. Nous pouvons utiliser cette dernière comme un levier qui fait clairement apparaître « [...] que la réponse à la demande constitue une modification de la demande »⁸⁷.

⁸⁷ J.-M. CHAPPUIS, *La figure du pasteur. Dimensions théologiques et composantes culturelles*, Genève, Labor et Fides, publication de la faculté de théologie de l'Université de Genève, n° 10, 1985, p. 19.

CHAPITRE IX

Buts de la pastorale avec les distancés

« Dieu a besoin d'*hommes*, non de gens faisant de grandes phrases sur l'humanité ;... il a besoin de chiens qui dans le quotidien fourrent leurs naseaux subtils et y dé-cèlent l'Éternel, si profondément qu'il y soit caché, et puis restent sans arrêt, rabattent, guident sur la piste, jusqu'au lever du jour »¹.

Karl Barth

Que voulons-nous exactement lorsque nous entrons en contact avec les distancés ? Pour la clarté de ce qui va suivre, nous distinguons entre la finalité, les objectifs et les moyens. La *finalité* marque le but ultime de notre pastorale, elle constitue l'horizon vers lequel nous regardons. Les *objectifs* sont par nature limités et donc précis ; ils peuvent être soumis à une évaluation par les parties concernées. De plus, ils doivent être déterminés en fonction du contexte et des circonstances (par exemple, les locaux, le nombre des participants ou encore le temps à disposition, etc.). Pour atteindre les buts fixés, nous disposons de *moyens* que nous spécifierons également.

¹ K. BARTH, *L'épître aux Romains*, op. cit., p. 29-30. Il cite les vers d'un pasteur hessois.

1. Finalité

La tâche de l'appropriation

Par-delà les énonciations stéréotypiques qui donnent une caricature du christianisme, la pastorale avec les distancés doit se donner comme finalité de permettre une redécouverte de la foi chrétienne. Ce but est explicité avec grande pertinence par M. Luther, et il est repris par S. Kierkegaard² quand il recourt à la notion d'« appropriation » et à celle du « devenir chrétien ». « [...] comme il faut être né pour devenir un homme (qu'un enfant n'est pas encore), de même, il faut être baptisé pour devenir chrétien. Pour l'adulte non baptisé comme enfant, il s'agit de devenir chrétien par le baptême où il peut s'approprier la foi. Si, du christianisme, l'on élimine l'appropriation, quel est alors le mérite de Luther ? Mais lisez-le, et notez à chaque ligne de ses ouvrages la forte pulsation de l'appropriation »³. Pour donner toute sa mesure à l'appropriation, il faut se mettre à l'écoute de deux griefs qui lui sont souvent adressés. On lui reproche d'une part son caractère individualiste et d'autre part son quietisme.

Concernant le premier reproche, il est clair que si elle est mal comprise, cette catégorie risque de virer au subjectivisme qui soustrait la foi chrétienne à toute confrontation avec la réalité ainsi qu'à tout débat. Pour écarter cette méprise, il faut préciser la dialectique inhérente à la catégorie que nous venons de définir. En réalité, l'homme est invité à *se laisser* approprier par Dieu et à accueillir le don de la grâce⁴. L'appropriation est en vérité d'abord une expropriation. Le couple appropriation / expropriation exprime en d'autres termes la perspective de la justification par la foi. Faire de la foi en Dieu une possession ou un gage de piété personnelle, en un mot une œuvre, c'est la comprendre de travers. La foi réside dans une confiance qui se renouvelle chaque jour.

² Il peut paraître étrange de s'inspirer de S. Kierkegaard dans le cadre d'une pastorale pour les distancés, pastorale qui s'intéresse justement à la multitude et à la foule. Il est vrai que dans la note I consacrée à la dédicace de l'individu, la foule apparaît comme le lieu du mensonge. La formule, « La foule, c'est le lieu du mensonge », ponctue régulièrement ce bref écrit. (S. KIERKEGAARD, « Note I, Sur la dédicace "A l'individu" », in *Oeuvres complètes 16*, trad. P.-H. TISSEAU et E.-M. JACQUET-TISSEAU, Paris, L'orante, 1971, p. 81-88). Pour ne pas tordre la pensée de S. Kierkegaard sur ce point, il faut voir où se situe l'opposition de l'auteur à cette catégorie. La foule est le lieu de la non-vérité, parce qu'elle est opposée à l'individu. Elle ôte à l'homme sa responsabilité. Ensuite, l'auteur danois s'y oppose lorsqu'elle devient la norme et le critère de la vérité. Enfin, l'opposition se cristallise sur le caractère ambivalent et versatile de la foule. En ce sens cet écrit de S. Kierkegaard est inspiré par la lecture des Évangiles.

³ S. KIERKEGAARD, *Post-scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques, volume II*, [abrégé par la suite : *Post-scriptum II*], in *Oeuvres complètes 11*, trad. P.-H. TISSEAU et E.-M. JACQUET-TISSEAU, Paris, L'orante, 1977, p. 65.

⁴ Voir P. BÜHLER, « Martin Luther ou l'appropriation de la foi », in *Positions Luthériennes, 30ème année, n° 4*, octobre-décembre 1982, p. 257-273.

Concernant le deuxième reproche, nous rappellerons que croire relève bien du domaine personnel. Aucun homme ne peut accomplir le mouvement de la foi à la place d'un autre. Cette appropriation n'invite pourtant pas l'homme à cultiver pour lui-même son jardin secret, sans se soucier des autres. Le reproche, tel qu'il est formulé, prend souvent la tournure suivante : « N'oubliez-vous pas le caractère communautaire de toute vie chrétienne ? » La difficulté naît du fait que, dans les milieux chrétiens engagés, la confusion est grande entre l'individualité et l'individualisme. La foi chrétienne s'adresse bien à l'individualité de chacun. Nous sommes tous contingents, uniques. L'individualisme, au contraire, relève du registre moral, associé souvent au défaut d'égoïsme et de repli sur soi ; en ce sens il est négatif. En insistant d'abord sur la nécessaire insertion communautaire, d'une part nous provoquons des réflexes de défense chez les non-pratiquants, et d'autre part nous risquons de tomber dans le piège du légalisme. Or le mouvement d'appropriation / expropriation est de l'ordre du devenir subjectif, donc du registre personnel. Mais nul ne conteste que cette appropriation ait des *conséquences* sur le plan de la vie communautaire.

Considérer l'appropriation comme finalité ultime de la pastorale nous libère de la responsabilité de transmettre la foi à l'autre par nos seules forces et nous permet de respecter notre interlocuteur. Notre tâche, limitée et précise, est de permettre à notre auditeur d'effectuer lui-même ce travail. « Un homme peut avoir la chance de faire beaucoup pour un autre, celle de le conduire où il désire le mener ; pour nous en tenir à notre sujet principal et constant, il peut avoir le bonheur de l'aider à devenir chrétien. Mais cette chance n'est pas en mon pouvoir ; elle dépend d'une foule de circonstances, et surtout de la volonté de l'autre. Je ne peux absolument jamais imposer à quelqu'un une opinion, une conviction, une croyance ; mais je peux une chose, en un sens la première [...] : je peux l'obliger à devenir attentif. [...] En obligeant cet homme à devenir attentif, je le contrais à juger. Et il juge. Mais ce qu'il juge n'est pas en mon pouvoir »⁵.

Le devenir chrétien

Si la tâche de l'appropriation est une tâche constante, appelée à s'effectuer dans les circonstances multiples et changeantes de notre vie, elle s'inscrit dans un itinéraire. La vie croyante est appelée à s'approfondir et à se modifier. Les énonciations stéréotypiques font du christianisme une opinion vague, fortement cimentée par les préjugés ; elles considèrent la vie croyante comme un état et un acquis, comme quelque chose qui va de soi. Face à ces idées toutes faites,

⁵ S. KIERKEGAARD, « Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain », [abrégé par la suite : *Point de vue*], in *Oeuvres complètes* 16, *op. cit.*, p. 25-26.

notre tâche sera précisément d'inviter notre auditeur à se mettre en quête d'un devenir chrétien. Ainsi, la seconde finalité de la pastorale incitera notre interlocuteur à poursuivre passionnément le chemin d'une vie spirituelle. Remarquons au passage le caractère novateur de la proposition kierkegaardienne : elle ne vise pas à la constitution de croyants installés qui possèdent la foi une fois pour toutes⁶. Pour cet auteur, l'existant est toujours en devenir ; « [...] le réel penseur existant reproduit toujours dans l'exercice de sa pensée cette existence à lui propre et il met toute sa pensée en devenir »⁷. C'est un processus de longue durée, et qui, en un certain sens, ne s'achève qu'avec la mort. La catégorie du devenir chrétien ne se comprend que dans le cadre du devenir subjectif. « [...] alors que la science prétend enseigner que la voie à suivre est de devenir objectif, le christianisme enseigne qu'elle consiste à devenir subjectif, c'est-à-dire vraiment sujet. Pour éviter de paraître disputer sur des mots, nous dirons que le christianisme veut précisément porter la passion à son maximum d'intensité ; mais la passion, c'est justement la subjectivité, laquelle n'a aucune réalité objective »⁸. « Ainsi, devenir subjectif serait la tâche suprême assignée à chacun, de même que la suprême récompense, la félicité éternelle n'est de fait que pour l'homme subjectif ou plutôt, ne devient de fait que pour celui qui devient subjectif »⁹.

Aider l'autre dans son devenir chrétien, voilà pour nous le cœur de toute pastorale. Chacun est invité à se situer devant Dieu, pour se forger une existence croyante, libre et responsable.

2. Les objectifs

2.1. Façonner son identité

La fonction de la restructuration de l'identité croyante qui peut s'opérer à l'occasion des demandes d'actes pastoraux nous paraît, dès lors, essentielle.

⁶ L'œuvre de S. Kierkegaard est tout entière traversée par le thème du devenir chrétien. L'objectif de toute sa vie d'écrivain « [...] se rapporte au christianisme, au problème du devenir chrétien, avec des visées polémiques directes et indirectes contre cette formidable illusion qu'est la chrétienté », *ibid.*, p. 4.

⁷ S. KIERKEGAARD, *Post-scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques, volume I*, [abrégé par la suite : *Post-scriptum I*], trad. P.-H. TISSEAU et E.-M. JACQUET-TISSEAU, Paris, L'orange, 1977, p. 81.

⁸ *Ibid.*, p. 123.

⁹ *Ibid.*, p. 153.

A l'aide des travaux d'E. H. Erikson, *définissons d'abord l'identité*¹⁰. « En tant que *sentiment subjectif et tonique d'une unité personnelle (sameness)* et d'une *continuité temporelle (continuity)*, ce que j'appellerais sentiment d'identité me semble parfaitement décrit par William James dans une lettre à sa femme : Le caractère d'un homme peut se dévoiler quand une attitude mentale et morale s'empare de lui grâce à laquelle il se sent très profondément et foncièrement actif et vivant. A ce moment, on entend résonner une voix intérieure qui dit : « *Voilà ton véritable moi* » »¹¹. Mais, on aurait tort, à partir de cette seule définition, de dire que l'identité et sa constitution ne dépendent que de l'être intérieur. Au contraire, la constitution d'un moi solide se joue dans un dialogue entre l'intériorité et l'extériorité. C'est la raison pour laquelle E. H. Erikson intègre dans son analyse la dimension de la culture, de l'éducation et de l'idéologie. Il est donc sensible à la réalité sociale et historique dans laquelle baigne l'individu¹². Une identité saine et une personnalité épanouie se définissent par trois paramètres. « [...] une personnalité saine doit pouvoir *contrôler efficacement* son environnement, faire preuve d'une certaine *unité personnelle* et être capable d'*appréhender soi-même et le monde correctement* »¹³.

L'identité de l'individu se façonne à travers des stades psychosociaux. « [...] la personnalité se développe en fonction d'étapes données d'avance dans l'aptitude avec laquelle l'organisme humain se laisse pousser en avant et prend conscience d'un large éventail d'individus et d'institutions riches de significa-

¹⁰ Voir J.-C. BRETON, *Foi en soi et confiance fondamentale, Dialogue entre Marcel Légaut et Erik H. Erikson*, [abrége par la suite : *Foi en soi*], Montréal, Paris, Belarmin, Cerf, coll. Recherches nouvelles série 13, 1987, p. 220. Nous avons choisi E. H. Erikson comme interlocuteur privilégié, car il développe le concept de l'identité en le reliant à celui de la crise. Notre dialogue avec lui ne pourra être que critique, en particulier sur la question qui concerne certains présupposés anthropologiques. Mais, et c'est là une raison supplémentaire de notre choix, ce psychiatre américain, quoique disciple de S. Freud, vise à élargir et à approfondir les principales intuitions de ce dernier. En particulier, il prend en compte l'insertion sociale de l'homme. Il nous est apparu comme un témoin privilégié, car dans toute son œuvre apparaît une perspective humaniste. Sur le point de la religion en particulier, il nous semble dépasser la thèse réductrice de S. Freud.

P. Bühler a également travaillé la question de l'identité chrétienne dans un article. Nous nous en inspirons librement. Voir P. BÜHLER, « L'identité chrétienne entre l'objectivité et la subjectivité », in *Concilium*, n° 216, 1988, p. 27-38.

¹¹ E. H. ERIKSON, *Adolescence et crise, la quête de l'identité*, [abrége par la suite : *Adolescence*], trad. J. NASS et C. LOUIS-COMBET, Paris, Flammarion, coll. Champs, 1972, p. 14-15.

¹² *Ibid.*, p. 18-22.

¹³ *Ibid.*, p. 94.

tion, avec lesquels il entre en contact »¹⁴. Ce développement de l'individu *est marqué par des crises*. E. H. Erikson présente le développement de la vie humaine comme la recherche d'une solution à des crises successives de croissance. L'adolescence n'est pas la seule ; la première est constituée par la naissance, car elle arrache l'individu à son existence intra-utérine. « Dans chaque étape successive il faut ainsi voir une crise potentielle à cause du radical changement de perspective qu'elle entraîne. [...] [la crise est] un tournant, une période cruciale de vulnérabilité accrue et de potentialité accentuée et, partant, la source ontogénétique de force créatrice mais aussi de déséquilibre »¹⁵. La condition préalable pour surmonter toute crise est un « [...] *sentiment de confiance de base* qui désigne une attitude foncière à l'égard de soi-même et du monde, attitude dérivée des expériences de la première année de la vie. Par « confiance », j'entends ici la possibilité de se fier à la foi des autres ainsi que le sentiment fondamental d'être soi-même digne de la confiance des autres »¹⁶. Mais, contrairement à ce que laisse parfois apparaître une sorte d'optimisme naïf, la confiance ne peut pas effacer tout sentiment de méfiance. Croire que l'on pourrait éviter tout conflit ou toute crise grâce à une confiance de base absolue est illusoire et cette attitude entraînerait plus de problèmes qu'elle n'en résoudrait.

2.2. Placer la totalité de sa vie devant Dieu

Les demandes rituelles et les cérémonies qui les accompagnent peuvent ainsi aider à ce qu'on *se perçoive* de manière nouvelle dans la vie. La spécificité par rapport à d'autres rituels profanes réside dans le fait que les actes pastoraux ont l'ambition de placer tous les demandeurs devant Dieu, qui seul peut dispenser une confiance de base. Les distancés sont invités à restructurer leur vie en fonction de cette infrangible promesse. La demande d'un acte ecclésiastique peut devenir le lieu d'une retotalisation de sa vie, d'une prise de conscience d'un autre rapport au monde, aux autres et à Dieu. Notre mode de vie actuel fragmenté, dispersé et « stressé » est marqué par l'absence de repères. La prise en compte de la demande rituelle, par le cadre sécuritaire qu'elle offre, permet une distanciation par rapport à la vie immédiate. La cérémonie, en tant que mise en scène de la vie devant Dieu, peut se comprendre comme une « *recréation* ». A l'instar du jeu décrit par E. Fink, elle possède « [...] la faculté de détendre sans danger les passions, les envies, les désespoirs et les angoisses

¹⁴ *Ibid.*, p. 95. L'auteur décrit huit stades psychosociaux et les met en schéma (*ibid.*, p. 97).

¹⁵ *Ibid.*, p. 98.

¹⁶ *Ibid.*, p. 99.

dangereusement refoulés ; [elle] a le pouvoir de purifier l'âme en la libérant des puissances obscures »¹⁷. La demande rituelle qui culmine dans un culte permet de reconsidérer l'ensemble de sa vie et de celle de ses proches. Elle ouvre à la possibilité d'une authentique vie spirituelle. Elle contribue à restructurer l'identité du demandeur dans ses dimensions personnelles, sociales et religieuses. Elle le situe face à une transcendance, c'est-à-dire face à autre chose que ce qui est immédiatement donné. De ce fait, elle tente « [...] de faire briller à nouveau la lumière originelle du monde sur toutes les choses finies »¹⁸.

Les cérémonies rituelles doivent être mises en relation avec les événements de la vie quotidienne. Sans cela, elles risquent d'apparaître comme des parenthèses, sans lien avec la vie de tous les jours. La demande de rite de passage est suscitée par un « temps de crise » (à condition de dépouiller cette expression de sa connotation catastrophiste). Ce dernier, comme l'atteste la période d'adolescence, est à la fois fragilisation de la personne et promesse de changements. Il appelle à une redéfinition de l'identité. En accédant à la demande rituelle (une des seules demandes explicites qui est adressée à l'Eglise), nous gardons la possibilité d'accompagner chacun, où qu'il en soit sur le chemin de la foi. Ce point doit être souligné à l'encontre de tous ceux qui crient au folklore et à la bagatellisation des actes pastoraux. Rien n'empêche qu'eux-mêmes, s'ils le désirent, fassent de ces temps forts et festifs des occasions où ils expriment de façon ferme leur adhésion au Christ. Ce que nous leur demandons en revanche, c'est qu'ils respectent l'itinéraire de chacun, même de ceux dont la foi n'est pas assurée.

L'entretien pastoral apparaît comme un moment décisif puisqu'il permet de clarifier les croyances de chacun. Souvent l'objectif consistera à prendre la demande plus au sérieux que ne le fait le demandeur lui-même. Cela présuppose que les ministres soient prêts à accueillir positivement les images de leur interlocuteur, fussent-elles stéréotypées. Notre lecteur est invité à se remettre en mémoire ce que nous disions de ce type de langage et en particulier de ses fonctions pragmatiques. Celui qui nous demande un acte pastoral n'a souvent pas d'autres moyens de dire ce qui l'habite. Une clarification de ce qu'il vit, attend et espère, s'avère donc le passage obligé d'une pastorale qui cherche à éviter « l'art de fermer les portes entrouvertes »¹⁹. Cette manière de valoriser les croyances, les attentes et les images contenues dans les stéréotypes offre l'avantage de rencontrer le destinataire là où il se trouve réellement. Trop longtemps, la théologie des actes pastoraux a été pensée dans l'absolu, sans lien

¹⁷ E. FINK, *Le jeu*, op. cit., p. 136.

¹⁸ *Ibid.*, p. 130.

¹⁹ Le mot est de M. DONZE, professeur de théologie pratique à la Faculté catholique de Fribourg.

avec le champ d'expériences ordinaires²⁰ réalisées par les paroissiens occasionnels. C'est une des raisons pour lesquelles on constate si souvent l'absence d'humanité dans ce type de pastorale. Les stéréotypes du genre « Le baptême, c'est pour le protéger des malheurs » ou « Le catéchisme, c'est pour lui apprendre à marcher sur le droit chemin » apparaissent comme des lieux théologiques et ecclésiologiques qui permettent la discussion sur les motivations des demandeurs. A notre avis, le souci exclusif d'une signification biblique peut égarer et occulter l'arrière-fond de la demande. La requête du distancé ne doit certes pas être idéalisée. Mais elle est le point d'ancrage pour une entrée en matière théologique. Dans les débats au sujet du pédobaptême, nous avons été frappés de voir combien on en arrivait rapidement à un oubli de la situation concrète des parents. La demande stéréotypée ne doit pas masquer la réalité de la personne. On pose en effet rarement les questions du type « Que signifie le fait d'avoir un enfant ? » ou « Quelle histoire nouvelle ouvre cette naissance dans la vie de la famille ? ».

Le présupposé de ce type de pastorale consiste à valoriser le chemin commun qui s'ouvre à l'occasion d'une demande d'actes pastoraux. Il vise à entrer dans le rite pour faire accéder notre auditeur à la réalité de Dieu. Plutôt que de nous bloquer sur des réponses de type cognitif, nous pouvons faire fond sur les éléments biographiques et familiaux qui motivent la demande de rituel, ainsi que sur les questions pratiques concernant le déroulement du culte. Nous prendrons donc aussi du temps pour la préparation de la cérémonie et pour une information sur son sens et son déroulement. Sur ce point, l'ignorance est grande et le fait de préparer ensemble le culte permet de mettre à l'aise les participants directs. Ces buts (qui paraîtront bien modestes à certains) présupposent que l'on « soupçonne le bien »²¹. Ils conduiront peut-être à la réalisation d'un dernier objectif : la révision de certains stéréotypes qui habitent notre vis-à-vis.

3. Les moyens

Il nous faut alors examiner les moyens qui sont à notre disposition : ils peuvent se résumer en un mot « les médiations ». Nous nous arrêterons essentiellement à celle qui joue un rôle décisif dans la perception des distancés, à savoir la médiation pastorale. Puis nous examinerons quel type de médiation ecclésiale est requis pour établir une juste relation avec les distancés. Nous

²⁰ T. Müller fait précéder chaque analyse du casuel par un éclairage anthropologique qui décrit le contexte dans lequel s'inscrit chaque demande. Voir T. MULLER, *Konfirmation*, op. cit., p. 50 - 53, ainsi que p. 72 - 79, p. 96 - 103, p. 120 - 126, p. 140 - 150. Cette manière de faire humanise de façon bienvenue l'approche des actes pastoraux.

²¹ Nous empruntons cette expression à M. BAUMANN, pasteur à Saint-Imier.

terminerons cette section sur les moyens en focalisant notre attention sur un point particulièrement délicat soulevé par notre thème : celui de la discipline ecclésiastique. Au chapitre suivant, nous reprendrons l'étude de la communication par le langage. Elle porte en quelque sorte toutes les autres médiations et mérite donc un traitement plus spécifique. Le langage y joue un rôle déterminant. En effet, il propose non seulement de nommer et de décrire le monde qui nous entoure, mais, par la force de symbolisation qui le caractérise, il permet de réguler les interactions.

3.1. La médiation

Elle se donne à lire comme une *donnée anthropologique fondamentale*. L'accès direct à autrui et a fortiori à Dieu ne nous est pas possible. Les médiations diverses s'entrecroisent dans la trame de nos vies. Personne n'acquiert son identité personnelle par la seule conscience directe de soi. C'est toujours par le truchement d'une tierce personne que chacun peut acquérir sa personnalité : tout être, dès son plus jeune âge, est constitué par les relations qui se tissent entre lui et ses proches. Parler de médiation, c'est donc rappeler que l'être humain ne vit pas que par lui-même. En d'autres termes, chacun de nous n'est pas un individu isolé, mais une personne appelée à entrer en relation avec autrui. De plus, dans ces contacts, l'exercice de l'autorité des uns sur les autres se donne à lire comme une caractéristique conférée à toute médiation. Elle est nécessairement couplée à un certain pouvoir, puisque la vie humaine est faite aussi de rapports de force. Ce pouvoir, qui peut être négatif s'il est imposé par la violence et la coercition, peut revêtir aussi une dimension positive s'il s'impose par la persuasion et la force de la conviction. Chaque être humain, pour pouvoir se frayer un chemin dans le monde et dans la société, a donc besoin ne serait-ce que d'un minimum d'autorité. Etre privé d'autorité, selon la belle formule d'A. Dumas, « c'est basculer dans l'insignifiance »²². Nul ne peut exister sans le sentiment que ce qu'il dit et ce qu'il accomplit recueille un écho, aussi minime soit-il. Chacun a besoin de reconnaissance, même s'il ne fait pas de cette quête sa recherche première. Nul ne peut vivre sans autorité. Comme l'indique l'étymologie de ce terme, conférer une autorité à quelqu'un, c'est lui donner la capacité d'être créateur, c'est lui permettre d'exister dans sa singularité. Rappelons également deux déterminations essentielles de l'autorité. Tout d'abord, elle est une conquête, elle s'acquiert. On dit d'un écrivain qu'il fait autorité : par ses qualités littéraires et son travail il s'est forgé une certaine re-

²² A. DUMAS, *Ces mots qui nous font croire et douter*, Paris, Lyon, Les éditions oecuméniques, Editions Saint Paul et société nouvelle de publications protestantes, 1971, p. 112.

nommée. En second lieu, relevons la dimension collective de l'autorité, qui comporte toujours un aspect relationnel. Un professeur n'a d'autorité que si ses élèves lui en donnent. Le pouvoir politique, et c'est le privilège des démocraties, n'a d'autorité que dans la mesure où les citoyens lui font crédit. Mais qu'en est-il alors de l'autorité de la médiation chrétienne ? A condition de bien en définir la nature, il faut reconnaître qu'elle est indispensable.

Nous avons dit que Dieu choisit de se communiquer où il veut et comme il veut, mais nous devons faire un pas de plus et confesser que son choix consiste à utiliser des médiations humaines. *Les relais de la médiation chrétienne* apparaissent donc comme théologiquement nécessaires pour appeler à la foi et à la confiance. Toute la réflexion sur ce sujet part du constat suivant : Dieu n'est pas connaissable directement. Connaître le Dieu chrétien relève d'un acte de foi. Mais celle-ci requiert la parole d'un autre, livre ou témoin, qui prend le relais pour témoigner des traces de Dieu dans sa vie. Les médiations secondes et humaines sont donc nécessaires, elles essaient de dire dans des langages divers la présence et la proximité du Dieu manifesté en Jésus-Christ. Sans ces médiations, ce qui est perçu comme l'absence de Dieu renverrait au vide ou à l'incompréhension²³. Pièces maîtresses du kérygme, elles se présentent pourtant le plus souvent comme des obstacles. Les non-pratiquants butent en effet sur la contradiction entre leur vision idéalisée du message chrétien et les médiations imparfaites qui le véhiculent. Ils cherchent dans la Bible une parole pour aujourd'hui et ils se heurtent à un vocabulaire et à une culture qui ne sont plus les leurs. Ils espèrent rencontrer des chrétiens qui vivent vraiment en harmonie avec l'Évangile et voilà qu'ils les découvrent trop humains.

L'autorité de la médiation chrétienne prend sa source dans la souveraineté de Dieu que la proclamation chrétienne invite à reconnaître. Le centre du message chrétien peut se lire ainsi comme une protestation contre toutes les dominations et les puissances qui asservissent et enferment l'homme. Gommer l'exigence polémique d'autorité de l'Évangile, c'est nier sa volonté de transformer toute vie et le monde. Dieu, par le Christ, revendique ainsi un espace, et cet espace n'est autre que le monde. Avec E. Fink il faut préciser : « Le Dieu chrétien n'a pas de lieu dans le monde, c'est plutôt le monde qui a un lieu en lui »²⁴. Il veut offrir une compréhension nouvelle de l'existence et du monde. Sa Seigneurie passe par l'accomplissement de la croix et par la lecture particulière suscitée par la résurrection. Cette prétention d'autorité revendiquée par Dieu s'adresse à tous sans distinction aucune. Notre tâche sera donc de faire

²³ On relira dans cette perspective le baptême de l'eunuque éthiopien. Philippe joue le rôle de médiateur dans ce récit en permettant à l'eunuque de comprendre vraiment ce qu'il lit (Ac 8, 26-40).

²⁴ E. FINK, *Le jeu*, op. cit., p. 133.

retentir cette revendication divine, de nous mettre à son service. Pour répondre à leur mission, à savoir transmettre la force libératrice contenue dans la croix, les pasteurs ont donc besoin d'autorité.

Les médiations humaines sont subordonnées et secondes par rapport à la seule médiation décisive, celle de Jésus-Christ. En son cœur la proposition chrétienne affirme que Dieu est venu habiter une médiation humaine. En termes luthériens, Dieu s'est révélé sous son contraire en prenant la figure d'un homme qui sera mis au ban de la société et condamné au supplice de la croix. Cette médiation décisive ne nous est pas accessible directement. Elle est consignée dans l'Écriture. Nous confessons également que, *par l'aide du Saint Esprit*, cette médiation prend sens et vie pour nous. Une théologie des médiations sera appelée à montrer le rôle plénier et indispensable du Saint Esprit qui peut amener les hommes à la foi. Seule cette invocation permettra de passer d'une relation duelle qui se referme sur elle-même à une relation qui ouvre sur la présence de Dieu. La troisième personne de la trinité, « [...] dont la qualité essentielle consiste à être et à faire sans pourtant particulièrement retenir l'attention sur elle-même »²⁵, est à même de donner le courage de la foi. C'est par elle uniquement que notre existence naturelle peut devenir une existence croyante. L'appropriation de la foi n'est possible que grâce au Saint Esprit. Affirmer cette présence d'un Tiers comme constitutive de la médiation chrétienne c'est souligner les limites de tous ceux qui ont pour mission de proclamer l'Évangile. Pour les autres et pour nous-mêmes, nous ne sommes pas Dieu et nous n'avons pas à vouloir l'être. Toute médiation chrétienne se caractérise par le fait qu'elle ne se représente pas elle-même: Elle comporte nécessairement une dimension de renvoi à un Autre. Elle joue au mieux le rôle de relais. Elle doit donc nécessairement indiquer qu'elle n'est pas elle-même sa propre fin. C'est dire que l'autorité des chrétiens sera toujours paradoxale puisqu'elle ne se représente pas elle-même. Elle ne trouve sa raison d'être et sa justification que par la mission qui lui est confiée. Le paradoxe s'accroît du fait que *l'autorité du Christ est elle-même déjà paradoxale*. Un simple homme se prétend le Fils de Dieu. Une croix vide devient le symbole de l'écrasement de l'orgueil et du dévoilement de la folie meurtrière des hommes. Ce rappel des limites radicales de toutes les médiations chrétiennes est aujourd'hui plus que nécessaire. Et il incombe à la théologie de voir comment, dans son langage et dans sa pratique, elle peut reconnaître ses limites. Pareil aveu implique une réflexion sur une éthique de la communication évangélique. En ce domaine, la fin ne justifie jamais les moyens. Le rappel des frontières inhérentes à la médiation doit être répété avec force, et cela pour éviter trois tentations. La tentation de la *sacralisation*, tout d'abord,

²⁵ J.-F. COLLANGE, « Foi et religion, lecture des fondements de la vie psycho-sociale » in *Positions luthériennes no 4, 37ème année*, octobre-décembre 1989, p. 293.

instaure le ministre célébrant comme seul intermédiaire entre Dieu et les hommes. La tentation de l'*absolutisation*, ensuite, utilise les pouvoirs conférés aux médiateurs pour abuser de la crédulité des gens. Le procédé est - hélas ! - si connu qu'il n'est guère nécessaire d'insister trop lourdement. Mentionnons la fascination que peut exercer la médiation. La critique de l'absolutisation de la médiation est au cœur du témoignage biblique. Quand la médiation devient fin en soi, quand elle devient objet de vénération, elle se fait idolâtre. Elle doit être vigoureusement dénoncée, lorsqu'elle est utilisée à des fins personnelles ou pour défendre des privilèges. Quand elle devient absolue et autonome, elle obstrue la voie vers Dieu, plutôt que d'en ouvrir l'accès. Tout chrétien, et singulièrement le pasteur, est placé devant une redoutable alternative : il peut soit utiliser Dieu, soit le servir²⁶. La troisième tentation enfin, consiste à chercher une *médiation fusionnelle* qui abolirait les différences et qui prétendrait pouvoir combler immédiatement la quête de l'auditeur. Ce faisant, elle manque de distance. Elle prétend être une sorte de miroir de l'autre. Ces phénomènes sont bien connus en cure d'âme. La médiation, au lieu d'engendrer l'autonomie de l'interlocuteur, provoque sa dépendance ; elle emprisonne l'autre. Au lieu de devenir un tremplin qui permet de découvrir la vraie source de la foi, elle se présente comme indispensable. Elle devient un substitut à l'absence. Elle comble la quête éperdue d'immédiateté.

Pour des raisons d'ordre essentiellement historique, les multiples médiations humaines se sont focalisées de façon excessive sur la *fonction pastorale*, qui condense pratiquement à elle seule la multiplicité de ces médiations. Les effets de cette focalisation sont encore plus nets dans le cadre d'une pastorale avec les distancés. Ces derniers ne lisent pratiquement plus la Bible. Ils ignorent tout des particularités de leur origine confessionnelle. Ils ne connaissent pas ou très peu les autres paroissiens de leur quartier. Qu'on le déplore ou qu'on s'en réjouisse, le contact avec les pasteurs revêt une grande importance.

Examinons alors la compétence pastorale²⁷. Elle se joue dans sa capacité d'être *un interprète de la Bible*. Le christianisme se donne à connaître dans l'Écriture, marquée par la dialectique entre les événements annonciateurs et fondateurs de l'Ancien et du Nouveau Testaments et leur mise par écrit. Pour ce qui est du Christ, les récits d'apparition du Ressuscité fondent les narrations évangéliques et les développements argumentatifs des épîtres pauliniennes. Les écrits bibliques reflètent la situation et les préoccupations de la communauté à laquelle ils sont destinés. C'est dire que par une interprétation audacieuse, ils

²⁶ Expression empruntée à C. SENFT, *L'Évangile selon Marc*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 97.

²⁷ Voir P.-L. DUBIED, *Le pasteur : un interprète*, Genève, Labor et Fides, 1990, p. 92-97.

colorent de façon particulière l'événement fondateur. Au plan de la lecture de l'Écriture, nous distinguerons la lettre qui est humaine, et l'Esprit qui renvoie à l'Énonciateur porteur de la parole de Dieu. La médiation pastorale doit se faire l'interprète de cette Écriture. Les distancés, beaucoup plus qu'on ne le pense, sont attachés à *comprendre* la Bible. Le pasteur a reçu une formation spécifique qui le somme d'être ce que les distancés attendent en fin de compte de lui, quelqu'un qui accepte sans faux-fuyants son rôle de théologien, non pas pour jouer à l'expert ou écraser l'autre, mais plutôt pour profiler les questions théologiques essentielles que se posent les non-pratiquants et pour les aider à trouver par eux-mêmes des éléments de réponses. De nombreux stéréotypes attestent que pour les distancés, voire pour nombre de pratiquants, la Bible est devenue un livre d'anecdotes, qui narrent des histoires invraisemblables. La majorité de nos contemporains s'imagine que croire signifie sacrifier leur intelligence. L'homme d'aujourd'hui semble résigné à vivre dans deux mondes : celui de la réalité quotidienne, dont la dominante est la vie professionnelle, et celui de la religion émotionnelle et sentimentale, qui laisse au vestiaire tout questionnement critique²⁸. La citation ironique de G. Flaubert mise en exergue de notre travail, fustigeant les prêtres qui laissent les populations dans l'ignorance, doit nous inciter à surmonter le scandale suscité par l'invraisemblance. En particulier, on soulignera que croire ne signifie pas une adhésion à la conception antique de l'univers, devenue caduque, et on réaffirmera que l'homme n'est pas simplement le jouet de forces surnaturelles. Chacun a le droit de savoir et de connaître les découvertes théologiques des spécialistes. Or ce point nous paraît particulièrement en déficit dans la pratique actuelle. Il est vrai qu'il pose des problèmes pédagogiques considérables. Nous aimerions simplement signaler que ces difficultés, ainsi que l'éventuel désir de protéger la foi des fidèles, ne doivent pas être invoqués pour abandonner ce travail : il y va de l'honnêteté minimale et de notre crédibilité. Certes, un entretien pastoral ne doit pas se noyer dans un discours d'ordre informatif, voire explicatif. A la manière de Jean-Baptiste, écartant les pierres pour frayer un chemin au Christ, le pasteur peut dégager une voie pour faciliter l'accès à Dieu. Dans ce travail de déblaiement des obstacles, on montrera clairement à ceux qui nous interpellent que le christianisme s'exprime dans la langue des hommes et qu'il émet la prétention d'être compris et accessible. Les pasteurs accepteront alors de mettre sans faux-fuyant, à la portée du plus grand nombre, les résultats des sciences bibliques et historiques en particulier. Le contournement du scandale de l'invraisemblance passe par la ferme conviction théologique que les laïcs sont en droit

²⁸ Nul autre plus que R. Bultmann ne s'est attaché à résoudre cette difficulté. Pour tenter de dépasser la crise provoquée par le décalage entre la pensée de l'homme moderne et les énoncés bibliques, R. Bultmann va mettre en œuvre un programme herméneutique : la démythologisation. Cette dernière a son corollaire : l'interprétation existentielle.

d'acquérir une compréhension de l'Écriture. Les questions que nos contemporains posent au sujet de la Bible sont pleinement recevables. Et ceci est valable *particulièrement* pour les distancés heurtés par les apories d'une lecture immédiate de la Bible. L'Évangile n'est pas réservé à une élite, qu'elle soit intellectuelle ou religieuse. Nous avons conscience qu'énoncer ce type de convictions ne résout pas les problèmes culturels posés par une pastorale avec les distancés. Pourtant, devant les difficultés rencontrées à ce propos, certains pasteurs renoncent trop rapidement aux principes chers à la Réforme : promouvoir un authentique sacerdoce des fidèles n'est possible que si nous apprenons à partager nos méthodes et notre savoir théologique sans arrière-pensée. Mesurons l'enjeu positif de cette fonction pastorale. Elle ouvre à une réelle délégation et donc à un véritable partage des tâches. Pour que cette co-responsabilité demeure autre chose qu'un vœu pieux, les pasteurs doivent accepter d'entrer en apprentissage. En particulier, ils sont invités à prendre la mesure des contraintes matérielles et temporelles qui pèsent sur les paroissiens. A ce titre, les remarques du genre « J'ai pas le temps », « Quand je rentre le soir, je ne peux plus que regarder la télévision » ou encore « Quand je rentre de mon travail, je n'ai plus ma tête », doivent être soigneusement décodées²⁹. Comme nous le verrons, cela nous amènera à troquer le questionnement « quelque peu gratuit » et les abstractions contre une communication indirecte.

Le pasteur est inséré dans une *tradition*³⁰, il ne peut simplement la gommer. Les textes bibliques sont arrivés jusqu'à nous par diverses médiations. A ce sujet, nous rappellerons trois éléments. En premier lieu, l'Écriture elle-même

²⁹ On lira à ce propos J.-C. KAUFMANN, « Comprendre le rapport au savoir des milieux populaires », in *Economie et humanisme*, n° 265, mai - juin 1982, p. 59 - 68.

³⁰ Nous sommes conscient que le rappel de cette médiation pose la question délicate de l'accompagnement des foyers mixtes. Nous ne la traitons pas dans cet ouvrage. Elle nécessiterait entre autres : une analyse de l'oecuménisme, ainsi que de la manière dont il est perçu et expérimenté de cas en cas par les distancés, une étude sur le nombre, la place et le rôle des sacrements, un examen sur la fonction donnée aux ministres de chaque confession, dans les cérémonies nuptiales en particulier. Bornons-nous alors à un rappel et à une indication bibliographique. Le rappel d'abord : à nos yeux les questions de déontologie et d'informations réciproques jouent un rôle capital dans l'accompagnement des distancés. L'indication bibliographique ensuite : le document édité par le groupe des Dombes et qui en appelle à la conversion des Églises mérite de retenir l'attention de toutes les personnes appelées à suivre des foyers mixtes dans leur paroisse. A nos yeux il possède deux avantages majeurs sur la littérature habituelle consacrée à ce sujet : l'heure de l'oecuménisme de la politesse ayant sonné, il abandonne la langue de bois. Plus important encore, le document profile les questions qui tourmentent autour de l'identité chrétienne et de l'appartenance ecclésiale de façon novatrice. Voir GROUPE DES DOMBES, *Pour la conversion des Églises*, Paris, Centurion, 1991, en particulier les p. 18-37.

récapitule une histoire de la tradition : le corpus johannique et sa trajectoire entre l'Évangile et les épîtres en constituent un exemple particulièrement éclairant. En deuxième lieu, l'histoire du canon (c'est-à-dire la question de savoir quels livres bibliques sont normatifs pour la foi) est le résultat d'un long processus. Les variations quant à la normativité des textes bibliques peuvent d'ailleurs changer d'une confession à une autre. En troisième lieu, on accède à la médiation chrétienne par le truchement d'une tradition particulière, telle la réformée ou la catholique. C'est dire que la médiation réformée ne peut être ignorée, comme se l' imagine une interprétation naïve du *sola scriptura*. Cela a pour conséquence qu'il nous faut accepter de représenter une médiation particulière, profilée historiquement et théologiquement.

3.2. La médiation ecclésiale

3.2.1. La question du « multitudinisme »

Le terme « multitudiniste » instauré par A. Vinet³¹ fait penser inévitablement au vocable « foule »³², tel qu'il est utilisé dans le Nouveau Testament. Indiquons brièvement quelques caractéristiques de cette notion en examinant sa relation avec le Christ et les disciples. Munis de ces quelques notations bibliques, nous en dégagerons deux incidences : l'une touche à l'*option multitudiniste* et à la juste relation que nous devons établir avec les distancés ; l'autre concerne un point névralgique des relations avec les distancés, à savoir la question de l'obéissance et la forme concrète qu'elle revêt : la *discipline ecclésiastique*.

La mise en scène de la *foule*³³ dans les Évangiles souligne de façon positive le caractère universel du ministère du Christ. Cet aspect peut marquer aujourd'hui encore toute proclamation évangélique. On ne surinterprète pas les textes en disant que Jésus avait en vue la foule, lorsqu'il inaugura son ministère en Galilée. L'emploi de cette catégorie souligne le caractère public et universel de la mission du Christ. Le concept « foule » signifie la multitude et définit d'abord les hommes et les femmes qui marchent de façon désordonnée ou en rangs serrés. Il désigne les sans-nom par opposition à des gens connus ou qui exercent une fonction importante. La foule apparaît comme un arrière-fond anonyme, qui observe le déroulement du ministère de Jésus. Les évangiles synoptiques la

³¹ Voir B. REYMOND, « Origines et évolution du multitudinisme », in *Multitudinisme hier aujourd'hui demain*, op. cit., p. 6-18.

³² Pour éviter un contresens, précisons d'emblée que dans les Évangiles synoptiques la foule et les disciples sont des catégories théologiques.

³³ Voir MEYER, ὄχλος, in G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band 5, Stuttgart, 1933-1979, p. 582-590, que nous avons sous les yeux lors de la rédaction de ce passage.

présentent de diverses manières. Jésus est souvent décrit comme pris de pitié pour la foule (Mc 6, 34) ; il l'enseigne (Mc 7, 14) ; il répond à son désir de guérisons miraculeuses (Mc 6, 56). Un motif de l'opposition qui va se dresser contre Jésus est le fait qu'il est considéré comme un dangereux agitateur : il a été appréhendé comme un séducteur de la multitude. Mais la foule est aussi présentée comme un frein à la mission du Christ. A cause d'elle, ceux qui cherchent à atteindre Jésus ou qui veulent savoir qui il est véritablement sont éloignés de lui (Mc 3, 9 et Mc 5, 30). L'empêchement occasionné par la foule met en relief la foi de ceux qui tentent d'entrer en contact avec Jésus. Nous pensons notamment à l'affluence décrite dans le récit du paralytique (Mc 2, 4 et ss) ou à la manière dont Zachée doit s'y prendre pour voir Jésus. En fait, la foule est intriguée par le comportement de Jésus, mais elle ignore à qui elle a affaire (Lc 9, 18). Nous pouvons préciser alors les trois traits qui définissent la foule telle qu'elle est décrite dans les Evangiles. Elle est présentée comme une réalité *ambivalente*, et c'est là le premier trait : d'un côté, elle empêche ceux qui se mettent en quête de Jésus de le rencontrer valablement ; de l'autre, elle est plus proche du Seigneur que la parenté de sang (Mc 3, 34 et 35). Masse soumise aux vents et aux idéologies ambiantes, elle est sujette à la manipulation. Son côté *versatile*, et c'est là le deuxième trait, ne peut manquer de retenir l'attention du lecteur des Evangiles. Lors de l'entrée à Jérusalem, elle devient un peuple en fête, qui prend fait et cause pour le Messie. Mais cette même foule en appellera par ses cris à la crucifixion de Jésus. Elle n'est donc pas sans pouvoir, puisqu'elle exerce une pression sur les autorités juives et romaines (Mc 11, 18). Son comportement à l'égard du libérateur est donc marquée par *l'indécision*, qui constitue le troisième trait dominant de son attitude. Remarquons, pour conclure, que la multitude est distincte du groupe des disciples. Jésus *oblige* les disciples à grimper dans la barque pendant qu'il *renvoie la foule* (Mt 14, 22).

De nos recherches lexicographiques, nous ne retenons que deux traits concernant *les disciples*³⁴. Le premier touche à la condition des compagnons du Christ et le second s'attache à la compréhension que les partisans du Christ ont de la destinée de Jésus. Le substantif « disciple » désigne essentiellement ceux qui se sont attachés à Jésus et qui l'ont considéré comme leur Maître. Ce terme s'est donc développé dans les communautés du christianisme primitif et il a un usage christologique. Le survol de ce concept dans les Evangiles montre que son usage est homogène. Il désigne toujours une relation personnelle avec le Christ ; il englobe la totalité de l'être. L'obéissance que requiert le fait d'être

³⁴ Voir RENGSTORF, μαθητής, in G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band 9, Stuttgart, 1933-1979, p. 444 - 465 que nous suivons librement.

disciple est donc radicale. Les douze³⁵ désignent le cercle le plus restreint des disciples de Jésus. Dans ce contexte, il faut noter que Jésus a conservé Judas dans ce groupe, alors qu'il est apparu très vite que ce dernier allait le trahir. Deux précisions méritent d'être notées concernant ceux qui reçoivent l'appellation de disciples : premièrement, outre les faits et gestes des douze, l'Évangile selon Luc mentionne l'envoi de septante hommes en mission (Lc 10, 1) ; secondement, le groupe des douze disciples et celui des apôtres ne se recoupent pas : tous les disciples ne deviennent pas apôtres. Du point de vue de la composition du cercle des disciples, il faut relever que Jésus appelle ceux qui ne semblent pas répondre, de prime abord, aux exigences de cette condition ; nous pensons par exemple au choix de Lévi le péager (Mc 2, 14). Jésus reste donc l'initiateur de son groupe, et il le forme de son propre chef. C'est lui et lui seul qui prend l'initiative d'appeler les disciples³⁶ qui s'attachent à lui. Le Nouveau Testament laisse ouverte la question de savoir si les adeptes³⁷ qui n'ont pas été appelés personnellement par lui faisaient aussi partie de sa congrégation. Mais cette incertitude n'enlève rien au fait qu'en fin de compte Jésus seul décide de l'appartenance et de l'engagement des hommes qui l'entourent. Le lien exclusif apparaît au grand jour quand on examine le rapport que les disciples de Jésus entretenaient avec leur milieu familial et professionnel : Jésus les a coupés de leurs liens précédents. Les douze renoncent donc à tout fondement objectif et à leur volonté propre, ce qui jusqu'à présent leur paraissait impossible. Ils sont inconditionnellement soumis à l'autorité du Christ. Concrètement, être disciple signifie se mettre en marche à la suite du Christ jusqu'à la croix. Dans cette optique, la suivance (*Nachfolge*) joue un rôle capital : elle désigne la condition du disciple. Elle intervient à partir d'une parole personnelle de Jésus, la conscience de soi alors se brise, puis se reconstitue. De plus il n'y a aucun domaine de la vie qui échappe à la revendication de Jésus. Le lien personnel que Jésus crée avec ses disciples devant son autorité terrestre se vérifie dans les jours entre la crucifixion et la résurrection. Les Douze sont invités à vivre la *Nachfolge* jusqu'à son accomplissement, dans la souffrance. La destinée du disciple ne saurait être différente de celle du Maître.

Notre enquête atteste que la foule et les disciples sont constamment distingués. Pourtant, il nous faut souligner maintenant un point qui les rattache : leur commune incompréhension à l'égard du message du Christ. Les évangélistes, Marc en particulier, insistent sur cette caractéristique. Rappelons, pour éviter

³⁵ Si Jésus choisit parmi son cercle plus large douze disciples pour être ses plus proches, il rend par là publique la revendication de Dieu sur son peuple. C'est seulement sur cet arrière-plan que les écrits bibliques pensent la signification du groupe des douze.

³⁶ Voir la très curieuse mention de Marc 5, 18 où Jésus refuse que le démoniaque guéri devienne son disciple.

³⁷ Voir des expressions comme « Beaucoup le suivirent » (Mt 12, 15 et *passim*).

tout contresens, que dans le deuxième Evangile, cette incompréhension est un procédé rédactionnel qui vise à préserver le secret messianique du Christ³⁸ ; elle doit donc se lire en fonction de l'intention générale de l'auteur. Celui-ci vise à problématiser la compréhension immédiate de la libération offerte par le Christ. Il cherche à divulguer l'identité véritable du Christ, qui ne se dévoile dans sa globalité que dans la personne du crucifié. L'incompréhension des disciples, ainsi que les autres voiles posés par l'évangéliste, ont pour but de préserver l'identité de Jésus « [...] et d'aider ses lecteurs à *en faire la découverte valablement*. En introduisant, sous des formes diverses, une discontinuité, il veut préserver les actes de libération du Fils de Dieu d'une *dangereuse équivoque* qui rendrait impossible une connaissance authentique de Jésus. [...] Certes Jésus apporte aux hommes les libérations dont ils ont besoin, mais il n'est pas simplement au service des hommes. Il donne, mais il ne se laisse pas exploiter et il n'est pas exploitable. Exploité, il serait un pseudo-libérateur »³⁹. L'incompréhension des disciples montre que devant la question décisive de savoir qui est le Christ, *tous* se scandalisent. Le récit de l'oubli des pains (Mc 8, 14-21), qui suit précisément le miracle où Jésus nourrit quatre mille hommes, est révélateur à cet égard. L'inintelligence des disciples est soulignée. Elle est rapprochée du levain des pharisiens et de celui d'Hérode, soulignant l'hostilité et l'animosité qui les habitent⁴⁰. Si nous suivons le Christ et les disciples sur le chemin conduisant de la Galilée à Jérusalem, nous découvrons que cette incompréhension ne fait que croître. Pendant la scène à Géthsémani, *tous* s'endorment, même Simon Pierre (Mc 14, 32-42) et à l'heure décisive de l'arrestation « [...] *tous* l'abandonnèrent et prirent la fuite » (Mc 14, 50 souligné par nous). La figure de Pierre, telle qu'elle est présentée par Marc, en particulier son reniement dans le cadre de la scène du Sanhédrin, corrobore l'incompréhension des disciples. La confession du centurion romain « Vraiment cet homme était le Fils de Dieu » (Mc 15, 39) remet en cause la distinction entre les païens et les disciples. La foi surgit de la bouche d'un étranger, d'un sans-Dieu. La dramatique du récit est maintenue jusqu'au bout. Marc souligne particulièrement que

³⁸ L'autre procédé se manifeste dans les fameuses consignes de silence et l'enseignement des paraboles. Dans ces dernières, on découvre justement que la vérité est révélée aux seuls disciples qui ont pourtant eux aussi bien de la peine à comprendre. Voir Mc 4, 10-13 et Mc 10, 33-34.

³⁹ Ch. SENFT, *L'Evangile selon Marc, op. cit.*, p. 93-94. Pour les remarques qui suivent nous nous inspirons librement de cet ouvrage.

⁴⁰ Dans la perspective d'un dépassement d'une logique de la survie, ce texte est un véritable trésor homilétique, puisqu'il décrit comment, malgré un manque criant, on peut faire confiance à Dieu. Pour une exégèse détaillée de ce récit, on consultera W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Markus*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, coll. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, 1973⁶, p. 158-164.

les disciples de tous les temps restent *en chemin*. Et le récit de l'apparition (Mc 16, en particulier 16, 7) souligne que les disciples sont invités à découvrir dans la destinée du Jésus terrestre le vrai chemin de la vie chrétienne. « Certes le Christ de l'Eglise est le Ressuscité. Mais tant que ce monde durera, le Ressuscité est et reste le Fils de l'homme *en chemin* et c'est sur ce chemin qu'il appelle les hommes à sa suite »⁴¹. Dans cette aventure, chacun de nous est invité à faire confiance, envers et contre tout, au Maître qui vient de façon décisive, mais sans combler notre attente immédiate.

3.2.2. La position des engagés et des distancés face au Christ

Après ces quelques notes bibliques, cermons de plus près la position des engagés et des distancés par rapport au Christ. Pour cela, nous avons choisi de nous arrêter à la manière dont S. Kierkegaard traite ce rapport dans les *Miettes philosophiques*⁴². Ce traité s'inscrit dans le droit fil des Evangiles, mais son approche est difficile. C'est pourquoi, une fois n'est pas coutume, nous invitons le lecteur à suivre pas à pas le cheminement de l'auteur danois. Celui-ci prend son point de départ chez Socrate qui est son principal inspirateur. Il en reprend notamment l'idée centrale en ce qui concerne la transmission du savoir : celle de la maïeutique. Pour le disciple, le maître ne peut être qu'un accoucheur. « Il [Socrate] est resté un accoucheur [...], parce qu'il voyait bien là le suprême rapport à atteindre envers autrui »⁴³. Comme nous le verrons, ce point de départ socratique a une incidence très grande sur la communication d'ordre subjectif. Cependant, le penseur danois va se distancer de son maître grec sur un point qui nous paraît décisif, parce qu'il permet de briser l'idéalisme qui alimente la vision que l'on se fait de l'Eglise et du christianisme. Pour Socrate, la vérité se trouve dans le tréfonds de l'homme. Par le biais du ressouvenir, l'individu est amené à accoucher de la vérité qui est enfouie en lui. « Du point de vue socratique, en effet, tout homme n'a d'autre centre que soi, et le monde entier ne fait que se concentrer en lui, parce que se connaître soi-même c'est connaître Dieu »⁴⁴. Or pour le christianisme, c'est là le point de rupture. La venue de la vérité ne s'effectue que par la venue du Sauveur, qui délivre le disciple de la non-liberté. Il est à la fois sauveur, libérateur et rédempteur⁴⁵. Cela implique corrélativement que tous sont dans le péché. « La non-vérité [...] est non seu-

⁴¹ C. SENFT, *L'Evangile selon Marc*, op. cit., p 97.

⁴² S. KIERKEGAARD, *Riens philosophiques*, [aussi intitulé dans d'autres traductions *Miettes philosophiques*], trad. K. FERLOV et J. J. GATEAU, Paris, Gallimard, coll. Idées, 1969.

⁴³ *Ibid.*, p. 50.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 52.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 60.

lement hors de la vérité, mais polémiquement contre la vérité, ce qui revient à dire que le disciple lui-même a gâché et continue de gâcher la condition »⁴⁶. Ce passage de la non-vérité à la vérité est, en ce sens, une affaire individuelle, car, si l'on peut baptiser en masse, on ne peut renaître en masse⁴⁷. Cette renaissance s'effectue dans l'instant⁴⁸. Du point de vue humain, la relation entre le maître et le disciple est une occasion de se comprendre soi-même. Or, dans le christianisme, il existe une différence qualitative entre le Maître et le disciple. Cette égalité n'existe donc pas. Car, c'est Dieu qui est le Maître. Dans son abaissement, il rejoint l'homme⁴⁹. La foi n'est ni de l'ordre du savoir ni de l'ordre de la volonté⁵⁰. L'abaissement du Christ provoquera toujours le scandale du paradoxe. En ce sens, le disciple contemporain du Christ ne possède pas d'avantages décisifs sur celui qui ne l'est pas⁵¹. Seul le croyant est vraiment contemporain de Jésus, et seul le miracle de la foi permet de revêtir la condition du disciple. Ces réflexions sur la contemporanéité permettent à S. Kierkegaard de montrer que, puisque la révélation vient de Dieu, les disciples sont tous à égalité, tous sont placés devant la révélation du Christ. Les disciples de seconde main, qui n'ont pas été témoins de l'incarnation, ne sont donc nullement désavantagés⁵². Chronologiquement, il y a bien une différence entre le contemporain et les disciples qui suivent⁵³. Mais, vu sous l'angle de la foi : « Il n'y a pas de disciples de seconde main. Vus d'un angle essentiel, le premier et le dernier sont pareils, à cette différence près que, pour la génération postérieure, l'occasion est dans l'information du contemporain, tandis que pour le contemporain elle est dans la contemporanéité immédiate »⁵⁴. Tirons alors les conséquences de nos brèves enquêtes.

Du point de vue de la foi, plus précisément de l'aptitude existentielle à la saisir, nous sommes tous égaux devant Dieu et devant la tâche existentielle.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 57.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 62.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 73-74. Pour une définition de l'instant, nous nous référons à « Le concept d'angoisse », in *Oeuvres complètes, volume 7*, trad. P.-H. TISSEAU et E.-M. JACQUET-TISSEAU, Paris, L'orante, 1973, p. 188 : « L'instant est cet ambigu où le temps et l'éternité sont en contact, posant ainsi le concept de temporalité où le temps interrompt constamment l'éternité, et où l'éternité pénètre sans cesse le temps ».

⁴⁹ Voir S. KIERKEGAARD, *Riens philosophiques, op. cit.*, p. 71 ; 79 et passim.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 121.

⁵¹ *Ibid.*, p. 126-127.

⁵² Il est vrai que les premiers possèdent le maigre avantage d'avoir une approche moins encombrée de l'offre chrétienne, n'ayant pas eu à subir les bavardages creux des chrétiens des siècles précédents.

⁵³ Pour S. Kierkegaard, les choses sont plus complexes, puisqu'il distingue la première génération des disciples de seconde main et les générations suivantes.

⁵⁴ S. KIERKEGAARD, *Riens philosophiques, op. cit.*, p. 177.

Seule l'initiative de Dieu rend possible la réponse de la foi. On peut facilement le faire comprendre aux distancés, car devant les questions de l'existence, le pasteur ou le pratiquant n'a pas, en principe, de compétences supérieures. Il n'est pas forcément meilleur père de famille ou meilleur citoyen. Il ne peut pas garantir qu'au nom de sa foi il sera plus courageux si une maladie le ronge, et il ne peut certifier qu'il mourra plus dignement qu'un autre. Le pasteur peut donc faire réaliser aux distancés que chaque homme, dans sa vie quotidienne, est attelé aux mêmes tâches, et qu'il peut être habité par la même passion d'exister. C'est dans cette perspective que le mot partage peut devenir une réalité et non une fleur de rhétorique. Le croyant engagé ne peut donc se targuer d'aucune supériorité spirituelle. Comme le distancé, il est invité lui aussi à dépasser le scandale causé par l'incarnation et à s'appropriier, dans toutes les circonstances de la vie, l'offre de la foi. Ce point nous permet de préciser la position que nous allons occuper dans nos relations avec les distancés. La rencontre lors d'un casuel sera l'occasion de nous placer ensemble devant Dieu, dans une même quête. Nous cherchons tous la signification et la pertinence de la foi au cœur de notre vie. La foi chrétienne a une dimension universelle précisément parce qu'elle émet la prétention d'éclairer la sphère de l'existence de chaque être humain. De plus, la proposition chrétienne souligne, par le biais de la doctrine du péché, que nous ne sommes pas justes, mais appelés à être justifiés par la foi. Autrement dit, personne n'est arrivé, ou, pour reprendre la terminologie de l'Évangile selon Marc, nous restons « en chemin ».

En guise de deuxième conséquence, nous soulignons la nécessité de parler d'Église *d'option multitudiniste*. Cet aménagement de vocabulaire souligne le fait qu'une Église sociologiquement minoritaire ou, comme c'est le cas en France, une Église de diaspora, peut se définir selon les critères que nous déterminerons comme ceux d'une Église multitudiniste. Au regard d'une pastorale avec les distancés, quels sont alors les principes de ce choix fondateur ?

– Premier principe : la nécessité de sauvegarder la liberté de la conscience

Par ce principe, l'Église réformée souligne la liberté de croyance nécessaire à toute foi véritable. Cette nécessaire sauvegarde de la conscience nous place devant le respect de la liberté du prochain. S. Kierkegaard le formule avec bonheur lorsqu'il souligne le caractère individuel de la tâche d'appropriation. Notre tâche, limitée et précise, est de permettre à notre auditeur d'effectuer lui-même ce travail. Notre mission consiste à permettre aux pratiquants occasionnels d'amorcer une redécouverte de la foi chrétienne. Au cours d'entretiens ou à l'occasion de la liturgie et de la prédication lors des cérémonies de passage, nous devons permettre à celui qui demande un acte ecclésiastique de clarifier son rapport à Dieu et à l'Église.

- Deuxième principe : la patience eschatologique

A la suite des réformateurs, il faut distinguer entre l'Eglise visible et l'Eglise invisible⁵⁵. Il faut maintenir l'idée que l'Eglise est un *corpus mixtum*. Cette expression souligne que jusqu'à la fin des temps l'ambiguïté caractérisera la réalité ecclésiale. Tout comme dans le monde, le bien et le mal se côtoient dans l'Eglise. La parabole de l'ivraie et son explication (Mt 13, 24-30 et Mt 13, 36-43), ainsi que celle du filet (Mt 13, 47-50) nous invitent à la patience eschatologique. L'Eglise ne peut se permettre d'effectuer à la place de Dieu et par avance le jugement entre bons et mauvais, entre justes et injustes, entre croyants et non croyants⁵⁶. En d'autres termes, l'Eglise réformée se considérera comme une Eglise d'appelés et non d'élus⁵⁷.

- Troisième principe : un rapport ouvert à la vérité

Une Eglise d'option multitudiniste trouvera certes en son sein l'occasion de confesser sa foi. Elle n'aura pas honte de l'Evangile. Mais elle se gardera de confondre sa lecture de l'Evangile avec l'Evangile lui-même. Elle confessera que la vérité n'est pas en sa possession, mais qu'elle est en quête de la vérité. Elle acceptera le conflit des interprétations qui naît de ces lectures divergentes, en distinguant son système de convictions de la foi elle-même. Elle aura, pourtant, une confession ferme *ad extra*. H. Mottu⁵⁸ a raison de rappeler avec vigueur que la confession de foi *de l'Eglise* n'est pas à bien plaisir. Elle est nécessaire. Toute communauté chrétienne doit dire ses certitudes. Cela implique une compréhension positive de la confession de foi. « C'est elle qui distingue une communauté d'un auditoire »⁵⁹. Ceci posé, il faut reprendre alors la question qui concerne plus particulièrement la pastorale avec les distancés : faut-il exiger une confession de foi de ceux qui demandent un acte ecclésiastique, en particulier de ceux qui souhaitent faire baptiser leur enfant ? Une confession de foi se définit en fonction de deux particularités : l'implication du locuteur et le contenu. Au plan stylistique, on notera qu'elle se prononce à la première personne du singulier ou du pluriel. Elle a partie liée au langage de l'aveu. Contre la tendance légaliste, qui sous la poussée des Eglises piétistes se fait de plus

⁵⁵ Voir à ce sujet, les schémas proposés par B. REYMOND, *Entre la grâce et la Loi, Introduction au droit ecclésiastique protestant, op. cit.*, p. 101-104.

⁵⁶ Voir à ce sujet, J. ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'Evangile selon Matthieu*, Fribourg et Göttingen, Editions universitaires, et Vandenhoeck & Ruprecht, coll. *Orbis biblicus et orientalis*, n° 16, 1977, p. 381-385.

⁵⁷ Les conséquences de ce choix ecclésiologique sont développées succinctement par P. BUHLER, « L'Eglise ouverte et ses ennemis », in le mensuel romand *Le protestant*, n° 6-7, juin - juillet 1993, p. 5.

⁵⁸ H. MOTTU, « Confesser sa foi aujourd'hui », in *RThPh*, Vol. 117, 1985/II, p. 145 - 165, en particulier les p. 147 et 149.

⁵⁹ D. BONHOEFFER, *La nature de l'Eglise*, trad. L. JEANNERET, Genève, Labor et Fides, 1971, p. 71.

en plus vive, nous aimerions plaider pour une grande liberté en ce domaine. Nos motifs sont d'ordre théologique. Exiger une confession de foi comme préalable nous paraît contraire aux enseignements néotestamentaires. La question, qui agitait déjà les Eglises de la Galatie (voir Ga 5, 1-12), est la suivante : l'entrée en christianisme requiert-elle des conditions ? La réponse est négative. Le baptême qui marque l'entrée dans la communauté des chrétiens ne requiert aucun préalable. A notre avis, une Eglise réformée qui se réclame de Paul et des réformateurs doit opposer un non résolu à toutes formes d'exigences préalables transformant ainsi l'accès au sacrement en chemin de salut. Faire réciter aux distancés une confession de foi correcte doctrinalement peut engendrer l'hypocrisie et accentue l'idée d'une Eglise autoritaire. On renforce alors la perception d'un christianisme formel, exigeant une adhésion extérieure uniquement et on dévalorise les paroles prononcées. Par contre, on peut aider ceux qui le souhaitent à formuler leur propre confession de foi, même s'il y a risque d'hérésie.

La question de la confession de foi nous entraîne à examiner un point névralgique de la relation entre l'Eglise et les distancés : celui de la discipline ecclésiastique. Est-elle nécessaire ? Et si oui, pourquoi ? S'interroger sur ces problématiques nécessite au préalable que l'on se mette au clair théologiquement et pratiquement sur la question de l'obéissance qu'implique la foi chrétienne.

3.2.3. La question de l'obéissance chrétienne

La catégorie d'appropriation mettait l'accent sur le fait que le christianisme s'adresse d'abord à une personne déterminée. Si le christianisme doit garder sa prétention à l'universalité, il ne peut pas viser une adhésion aveugle qui ferait l'économie des capacités de décision et de responsabilité de l'individu. Ce rappel paraît élémentaire, et pourtant l'histoire de la chrétienté et l'analyse de la mentalité des distancés font figure de procureurs. Le chef d'accusation peut être formulé comme suit : plutôt que d'avoir transmis la libération inhérente au message chrétien, le christianisme a induit par ses actes et ses paroles une religion essentiellement bâtie sur la peur. Il faut reconnaître que cette mise en accusation est légitime. Un christianisme, compris comme une adhésion aveugle ou comme un embrigadement, se contredit lui-même. La soumission passive à un certain nombre de vérités incroyables et à l'obligation de recourir à certaines pratiques a fait long feu. Cette vision, comme nous l'avons vu, n'est pas simplement le fruit de l'imagination des distancés. Elle correspond à une certaine stratégie de l'Eglise. Cette dernière conditionne aujourd'hui encore la mentalité des croyants occasionnels. Elle nourrit leurs sentiments de défiance voire leur ressentiment à l'égard d'une institution perçue, à juste titre, comme autoritaire. Il faut concéder ce point à la critique populaire de la religion. Une telle réaction est légitime et saine. Les distancés ont raison de prendre leurs précautions face à toute tentative d'endoctrinement. Notre pratique devra éviter, en particulier,

toutes les formes d'injonctions directes qui visent à normaliser et conformer les comportements des croyants. La confusion entre l'adhésion passive et l'obéissance véritable est grande, aujourd'hui encore. Un décalage frappant se manifeste chez les distancés entre les exigences formulées et les exigences informées. En somme, les exigences explicites de l'institution ecclésiale sont devenues aujourd'hui fort rares. Par contre, les distancés projettent quantité de prescriptions imaginaires sur l'Eglise. Elle apparaît comme le lieu d'obligations pesantes, notamment culturelles.

Pour parer à ce reproche et au repli qu'il a entraîné, on est tombé dans la stratégie inverse : celle de l'accommodement. Plutôt que d'affronter la difficulté constituée par le décalage entre l'adhésion et l'obéissance, la tentation était grande de gommer l'exigence de l'obéissance. Le laisser-aller est la dernière étape - assez logique - de ce chemin⁶⁰. Le refus d'une soumission au prescrit n'exclut pas l'obéissance chrétienne. A une adhésion extérieure, le christianisme oppose une adhésion intérieure. L'obéissance apparaît comme un corollaire nécessaire à la foi. L'obéissance est toujours seconde. Cela ne signifie cependant pas qu'elle est secondaire.

La prédication de Jésus telle qu'elle apparaît dans les synoptiques fait éclater complètement la notion d'obéissance. Jésus mine de l'intérieur une conception légaliste de cette dernière. Il l'accule dans ses ultimes retranchements pour en dévoiler les contradictions. En un mot : il la radicalise. La question de l'obéissance se pose désormais en termes de quête infinie. Sa pierre de touche constitue la mise en œuvre des commandements d'amour de Dieu et du prochain. Face aux pharisiens, qui pensaient avoir réglé la question en l'enfermant dans un certain nombre de prescriptions, les Evangiles vont rappeler que nul homme ne peut proclamer en avoir fait assez pour s'estimer quitte du devoir d'aimer. L'amour du prochain n'est pas, comme chacun sait, spécifique au christianisme. La nouveauté réside par contre, dans la revendication de Jésus d'être le Fils de Dieu et d'inaugurer par sa venue le Royaume de Dieu. L'homme est invité à inventer des gestes et des paroles qui signifient cette irruption de Dieu dans notre monde. Prescrire des actes d'amour est une contradiction dans les termes et pourtant la Bible parle bien de commandements. De plus, l'exigence d'amour est non sélective : tout le comportement de Jésus en constitue une éclatante démonstration. Chaque homme est digne d'être aimé. Notre capacité d'amour doit ainsi s'exercer particulièrement à l'égard de ceux qui sont le moins aimables : les exclus (dont les distancés de notre vie communautaire).

Dans l'optique de la nécessité de l'obéissance, on peut rappeler que M. Luther polémique certes contre les œuvres, mais il ne disqualifie pas les œuvres en elles-mêmes. Sa critique est plus profonde, en ce sens qu'elle dévoile les replis

⁶⁰ Voir S. KIERKEGAARD, *Point de vue*, op. cit., p. XVII.

fondamentaux de l'âme humaine : l'œuvre est condamnable quand elle devient une justification, un rempart que l'homme érige contre Dieu, pour éviter de s'en remettre à lui. « La foi en Christ, en effet, ne nous affranchit pas des œuvres mais de l'opinion que l'on en a [...] »⁶¹. La polémique luthérienne se veut libératrice. Délivré du devoir des prestations religieuses, le chrétien est invité à saisir et à accomplir pleinement ses tâches les plus banales et les plus quotidiennes⁶². L'impératif de l'obéissance posé, il faut préciser qu'elle s'adresse à tous et que nul n'est exempté du service de l'amour.

Le *Traité de la liberté chrétienne* de M. Luther nous permet d'articuler plus clairement ces deux composantes de la vie spirituelle. On peut résumer ce traité dans le paradoxe suivant : « Le chrétien est l'homme le plus libre ; maître de toutes choses, et il n'est assujéti à personne. L'homme chrétien est en toutes choses le plus serviable des serviteurs ; et il est assujéti à tous »⁶³. Comme le montre la suite de cet opuscule, il faut comprendre le sens de cette citation de la façon suivante : le chrétien est un homme libéré par la foi, mais il est esclave par l'amour. Pour notre propos, il faut bien prendre acte du mouvement : d'abord la foi, ensuite l'amour. Il s'agit d'éviter les raccourcis. Sans la libération de la foi, le commandement d'amour devient un appel à l'obéissance extérieure, une obéissance plaquée, qui risque de se transformer en légalisme. Mais sans la nécessaire obéissance, la foi ne trouve pas son terrain d'exercices : elle reste lettre morte.

Il s'agit donc de bien distinguer le règne de l'obéissance extrinsèque, imposée de l'extérieur et l'obéissance intérieure fruit d'une libération.

3.2.4. La question de la discipline ecclésiastique

Nécessité de la discipline

L'obéissance, fruit de l'intériorité et conséquence d'une grâce reçue, n'entre-t-elle pas en contradiction avec la discipline ecclésiastique, qui se veut précisément un cadre extérieur ? On soulignera ici à la fois les nécessités et les limites de la discipline ecclésiastique dont on donnera la définition suivante : « La Discipline est à proprement parler, comme l'étymologie l'indique, l'instruction que les disciples reçoivent de leur maître, et, par extension, la règle de conduite qu'ils tiennent de lui.

⁶¹ M. LUTHER, *Le traité de la liberté chrétienne*, in *Oeuvres, Tome II*, Genève 1966, Labor et Fides, p. 302.

⁶² M. LIENHARD, « Le débat sur la liberté au temps de la Réforme », in *Positions luthériennes n° 4*, octobre 1989, p. 323-339, en particulier la p. 329.

⁶³ M. LUTHER, *Le traité de la liberté chrétienne*, *op. cit.*, p. 275.

La Discipline d'une Eglise chrétienne est donc l'ordre suivant lequel, pour obéir à Jésus-Christ, cette Eglise se conduit et se gouverne, le corps des lois qu'elle adopte sous son inspiration, l'ensemble des règles constitutionnelles que doivent suivre ses ministres et ses membres, et qui déterminent avec leurs relations mutuelles, les droits et les devoirs de chacun »⁶⁴.

La discipline est nécessaire. L'Eglise ne vit pas hors du temps et des contingences matérielles. Elle vit certes de la grâce, mais la grâce ne supprime pas la loi. Elle permet de l'interpréter et de la comprendre autrement. La discipline ecclésiastique offre un cadre, une plate-forme de dialogue. Elle ne crée pas le dialogue, mais comme nous tâcherons de le montrer, elle le facilite. Elle permet de clarifier les relations. Aucune société, et a fortiori l'Eglise, ne vit sans lois et sans discipline. Quand elle nourrit l'illusion de vivre sans, elle vit en fait sous le régime des pouvoirs occultes et de la loi du plus fort. Et J. Calvin l'a vu mieux que quiconque, lorsqu'il écrit : « S'il n'y a nulle compagnie ni même nulle maison, quelle petite qu'elle soit, qui ne puisse maintenir en son état sans discipline, il est certain qu'il est beaucoup plus requis d'en avoir en l'Eglise, laquelle doit être ordonnée mieux que nulle maison, ni autre assemblée. Comme la doctrine de notre Seigneur Jésus est l'âme de l'Eglise, ainsi la discipline est en icelle comme les nerfs sont en un corps, pour unir les membres et les tenir chacun en son lieu et en son ordre »⁶⁵. Pour les réformateurs la discipline fait partie du *bene esse* de l'Eglise⁶⁶.

L'Eglise visible est et restera une Eglise pécheresse, une Eglise qui, comme chaque société, a besoin de lois et de règles pour permettre la vie. M. Luther⁶⁷ expose bien le problème en indiquant que le chrétien ne saurait confondre le règne de Dieu et le règne du monde. Cette distinction nous permet d'éviter le piège de l'illumisme (variante courante de l'idéalisme), et en même temps elle permet de poser des limites aux pouvoirs abusifs de tous ceux qui s'imaginent que c'est par la force et le règlement que l'on peut réformer l'Eglise et en extirper les éventuelles hérésies. Aucun règlement ici ne pourra remplacer l'itinéraire personnel. Mais quelles sont alors, en régime protestant, les fonctions

⁶⁴ F. MEJAN, *Discipline de l'Eglise réformée de France, annotée et précédée d'une introduction historique*, [abrégé par la suite : *Discipline de l'Eglise réformée*], Paris et Neuchâtel, Editions « Je sers » et Delachaux & Niestlé, 1947, p. 1.

⁶⁵ J. CALVIN, *Institution de la Religion Chrétienne*, IV, XII. 1, cité par F. MEJAN, *Discipline de l'Eglise réformée, op. cit.*, p. 1.

⁶⁶ La manière dont D. RÖSSLER présente le droit ecclésiastique est significative. Il introduit ses propos par une longue description du droit et de la discipline ecclésiastiques catholiques et cela pour mieux s'en démarquer. Il exprime ainsi le refus réformé de cautionner un droit et une discipline ecclésiastiques que légitimeraient la structure hiérarchique et sacramentelle de l'Eglise. Voir D. RÖSSLER, *Grundriss der Praktischen Theologie*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1986, p. 278.

⁶⁷ Voir M. LUTHER, *De l'autorité temporelle, op. cit.*, en particulier p. 38-41.

d'une discipline ecclésiastique ? Nous en avons dénombré quatre que nous voulons énumérer et décrire.

Une fonction de garde-fou

Cet aspect et les conséquences qui en découlent sont par trop négligés aujourd'hui. La discipline ecclésiastique protège l'Eglise contre les tentations de fermeture et de sectarisme, mais aussi de dissolution et de perte de sa spécificité. Les phrases introductives des articles concernant le statut des membres de l'Eglise Réformée de France sont ici particulièrement significatives. Elles expriment en effet avec fermeté les limites que l'Eglise doit s'imposer à elle-même pour rester une Eglise au service d'un Dieu dont elle n'a pas le monopole. « L'Eglise réformée de France professe que nulle Eglise particulière ne saurait prétendre délimiter l'Eglise de Jésus-Christ car Dieu seul connaît ceux qui lui appartiennent »⁶⁸. Le début de l'article deux quant à lui est ainsi libellé : « Sans prétendre exercer sur les cœurs un jugement qui n'appartient qu'à Dieu »⁶⁹. Il faut saluer la clairvoyance théologique des rédacteurs de ces articles juridiques. Par ces statuts, ils donnent ainsi un cadre qui permet de garder une ouverture.

A première vue assez austères, les textes de la discipline ont le mérite non négligeable de jouer le rôle de test de falsification de nos pratiques effectives, si on prend la peine de les relire à plusieurs.

Une fonction de sauvegarde du droit aux actes symboliques

La discipline ecclésiastique souligne que la participation aux sacrements est un droit des fidèles. Ces derniers ont raison également de considérer comme un dû l'accès aux autres actes symboliques. L'ouverture, tant prônée par ailleurs, devrait commencer par le maintien désintéressé de ce droit élémentaire des distancés qui demandent à bénéficier des services de l'Eglise aux moments-clés de leur existence. A notre avis, sous peine de se couper des pratiquants occasionnels, la participation aux actes symboliques devrait rester infrangible. Pourtant nombreux sont aujourd'hui les ministres qui hésitent à les célébrer. On rappellera que le débat qui s'est noué autour de la religion populaire est né précisément de la difficulté des prêtres et pasteurs à répondre aux demandes d'actes ecclésiastiques. La remise en cause de certains casuels est motivée de différentes manières.

⁶⁸ F. MEJAN, *Discipline de l'Eglise réformée*, op. cit., p. 104-105.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 105.

– Au nom de l'orthodoxie d'abord : la demande d'actes ecclésiastiques est mesurée à l'aune formelle d'une confession de foi considérée comme seule normative.

– Sous l'influence du piétisme ensuite : on affirme que certains de ceux qui demandent un service à l'Eglise témoigneraient d'un manque de foi, de sorte que les faire bénéficier d'un acte où Dieu lui-même s'engage devient problématique. L'exemple le plus patent de cette influence piétiste se repère dans le contenu et la manière de vivre les retraites avant les cultes de confirmation. Certains collègues souhaitent en effet faire de ce temps ultime de catéchisme officiel un moment où « les catéchumènes se décideraient (enfin) pour ou contre l'existence de Dieu ». Nous nous trouvons ici devant une singulière erreur théologique et psychologique. Théologique, car ce n'est pas la foi de ces jeunes qui décide de l'existence ou de l'inexistence de Dieu ; psychologique, car un adolescent en pleine croissance peut difficilement prendre des décisions de cet ordre, surtout si elles sont présentées de façon univoque.

– Au nom d'une sacralisation enfin : dans ce cas, c'est surtout le remariage des divorcés qui fait problème. Contrairement à la perspective réformée, le mariage religieux est sacralisé. Il devient alors impossible de bénir une seconde fois un couple dont l'un des conjoints, ou les deux, a déjà été marié.

Face aux difficultés de conscience que nous venons d'énumérer, apportons les trois éléments de réponse suivants :

– Face aux scrupules d'orthodoxie, nous distinguerons soigneusement les expressions de la foi et la foi elle-même. Une croyance exprimée maladroitement peut cacher une foi profonde. A l'inverse, une confession de foi doctrinalement correcte peut être une cymbale retentissante qui masque le vide.

– Face aux scrupules d'obédience piétiste, on se souviendra que la foi et la réception du sacrement qui en découle sont des dons de Dieu. Il faut souligner que ces scrupules ne sont pas dénués de danger. En les écoutant par trop, on ne fait alors qu'augmenter les relations ambivalentes mentionnées plus haut. Il faut abandonner toute forme de chantage aux actes symboliques. Un pasteur de l'Eglise réformée devrait accepter de les célébrer, en principe⁷⁰. Théologiquement les choses nous paraissent claires ; elles le sont hélas beaucoup moins dans la pratique. A notre avis, il faudrait respecter l'objection de conscience de certains pasteurs face au pédobaptisme. Ne pourrait-on pas alors officiellement leur accorder le droit à ce refus, à condition qu'ils acceptent de diriger la famille

⁷⁰ Il faut s'expliquer sur ce « en principe ». En dernière instance, le pasteur doit rester libre de pouvoir refuser un acte ecclésiastique. Des raisons impérieuses, par exemple un mariage pour des opportunités financières, peuvent entraîner un refus légitime. Mais ce dernier doit demeurer l'exception qui confirme la règle. La voie de l'ajournement négocié avec les intéressés paraît de loin préférable.

vers un autre collègue ? La situation serait plus claire pour les distancés. Mieux vaut la clarté que les pressions indirectes sur les familles.

– Face à la sacralisation des actes symboliques, on relèvera que les ministres ne sont pas les gestionnaires des sacrements. Ces derniers ne sont pas la propriété des pasteurs, qui en disposeraient à leur guise. La question de la dignité de la célébration des sacrements ne se pose pas dans les termes d'une dignité à conquérir ou d'une compréhension à acquérir, pour être prêt un jour. Cette manière de poser le problème conduit inévitablement au cléricanisme. La force de la position des réformateurs sur ce point tient précisément en ce qu'elle fait de la question de la dignité dans la participation aux sacrements une question mal posée. Dans la ligne de la justification par la foi, elle affirme, en effet, clairement que personne n'est digne de recevoir les sacrements. Autrement dit, les réformateurs soulignent très nettement que les sacrements sont une grâce imméritée de Dieu⁷¹.

Une fonction d'unité

La discipline ecclésiastique permet aux fidèles de se retrouver et elle peut donner l'impression que notre Eglise est autre chose qu'une association de petites chapelles dans lesquelles chaque pasteur fait ce qui lui semble bon. Même si l'unité n'est pas l'uniformité, les ministres sont appelés à respecter les décisions synodales. La pluralité est de règle dans l'Eglise réformée, même si elle est coûteuse au niveau des conflits qu'elle peut occasionner. La question est de savoir jusqu'où elle est tolérable, puisque certains courants fondamentalistes la remettent en cause. La réponse théorique paraît assez simple. La mise en pratique soulève de grandes difficultés. Le pluralisme est tolérable à condition que la pratique de quelques-uns ne remette pas en cause les principes mêmes de ce dernier. En d'autres termes, l'identité confessionnelle de l'Eglise réformée se joue dans l'acceptation et dans l'intégration de ceux que l'on qualifie de « tièdes ».

La discipline ecclésiastique est également un moyen d'adopter un certain nombre de réformes. Si on la bafoue constamment, les laïcs engagés auront la pénible impression qu'on recommence toujours tout à zéro.

Une fonction de sauvegarde de la spécificité

L'église (comprise ici en tant que bâtiment) n'est pas un espace sacré. Elle doit cependant demeurer un lieu mis à part, où il doit rester possible de vivre

⁷¹ On renverra à ce sujet à la liturgie de Sainte Cène : « Seigneur je ne suis pas digne de te recevoir, mais dis une seule parole et je serai guéri ».

un culte ou une cérémonie dans la dignité. Certains articles de la discipline (nous pensons ici aux règlements de certaines paroisses concernant les photographies prises au cours de la cérémonie et à l'usage, de plus en plus répandu, de la caméra vidéo) peuvent favoriser ce climat de recueillement. L'Eglise doit se donner les moyens de rester crédible à ses propres yeux et aux yeux des autres.

La pastorale avec les distancés pose la question des promesses qui sont demandées soit aux parents qui font baptiser leur enfant, soit aux catéchumènes. Une promesse engage celui qui la prononce. Il faut donc que celui qui la prononce puisse tenir son engagement, sans cela elle risque de devenir extrêmement pesante ou au contraire galvaudée. La proposition que nous faisons ci-dessous a été testée. Elle visait à montrer que le christianisme était un chemin praticable et qu'il existait des lieux où le vivre. Les catéchumènes avaient la liberté de choisir, dans une liste de propositions, différentes manières de tester la pertinence de la proposition chrétienne. Plusieurs types d'engagements (spirituels, éthiques, touchant à la vie paroissiale, etc.) étaient suggérés. Ils étaient précis et limités dans le temps. De cette manière se crée un contact authentique entre gens engagés dans l'institution et pratiquants épisodiques.

Du bon et du mauvais usage de la discipline

Dans la ligne de M. Luther, on soulignera qu'il en va de la discipline ecclésiastique comme de tant d'autres éléments de la vie. On peut en faire un mauvais ou un bon usage.

Un mauvais usage de la discipline se repère assez aisément. Lorsqu'elle est invoquée sur le mode de l'argument d'autorité pour justifier une décision prise, l'argumentation devient circulaire, voire tautologique. Les lois que l'Eglise se donne à elle-même pour conserver un certain ordre se transforment en barricades. On se préserve des hérésies et des abus, mais on aura en même temps rompu toutes possibilités de dialogue. On tombe également dans un mauvais usage de la discipline, lorsqu'on croit que, par elle, on pourra juguler le laisser-aller et réveiller les indifférents. La tentation est grande, pour les Eglises institutionnelles (dont l'emprise sur la religiosité ne fait que diminuer), de succomber à l'invasion du juridisme. Elles cherchent, maladroitement, à combler le fossé par des règlements et des codes.

A l'opposé, on soulignera qu'il est non seulement nécessaire mais aussi possible de faire un bon usage de la discipline ecclésiastique. Des contrats de base ou des pactes d'alliance sont utilisés maintenant dans plusieurs paroisses pour le catéchisme : ils nous paraissent une bonne manière pour établir le cadre nécessaire à l'approfondissement de la foi chrétienne. Ces contrats supposent évidemment une négociation. Ce préalable, nécessaire, offre l'avantage de pou-

voir régler les questions pratiques, qui sont loin d'être secondaires dans une pastorale avec les distancés. Le terme même de « négociation » montre bien qu'il s'agit de trouver sur ce terrain-là un compromis⁷². Dans l'élaboration du contrat de base, les oppositions et les résistances des distancés doivent pouvoir s'exprimer ; les attentes du pasteur qui porte en lui la volonté de célébrer un culte authentique également. Le contrat de base a donc une vertu clarificatrice, et il montre aux pratiquants occasionnels que tous leurs désirs ne peuvent pas être pris en compte. Il va presque sans dire que cette démarche présuppose une confiance de base et une loyauté réciproques. Tout contrat pose la question de savoir ce qui est négociable et ce qui ne l'est pas. Ce qui est difficilement négociable (et là c'est une condition adressée aux distancés), c'est la visée d'une démarche d'approfondissement de la foi chrétienne. Il nous faut alors poser la question : la structure actuelle d'un ou peut-être de deux entretiens pastoraux avant le casuel, permet-elle cette mise en route de la quête de la foi chrétienne ? Il faut examiner chaque acte dans sa singularité. Pour les services funèbres, le temps très court et la situation même des endeuillés ne permettent pas de remettre en cause la manière de procéder. Pour les mariages, à l'instar des retraites mises en place par les responsables catholiques, la chose semble possible. Pour ce qui est des baptêmes, où véritablement il n'y a pas urgence, il est tout à fait envisageable de changer la structure classique et de mettre sur pied des préparations communes de baptême dont le déroulement est le suivant : un entretien avec le pasteur de paroisse pour élaborer le contrat, deux ou trois soirées de préparation avec d'autres parents qui demandent le baptême pour leurs enfants, une soirée pour préparer le culte. Cette pratique en vigueur en bien des lieux requiert plus de contacts directs avec les distancés. La structure exige qu'on s'organise entre différents pasteurs pour animer ces soirées et pour envisager une continuité dans la formation pour les parents qui en font la demande⁷³.

Une modification des structures nécessite un minimum de volonté commune, ainsi que le courage de perdre un ou deux paroissiens. Elle impose aussi d'affirmer qu'il n'est pas d'approfondissement de l'Évangile (ou de dépassement des stéréotypes) sans réflexion qui demande un peu de temps.

⁷² C'est la raison pour laquelle nous préférons parler de « contrat », plutôt que d'« alliance ». Cette dernière expression, qui a pour elle une belle tradition théologique, risque d'occulter le fait qu'il y a au départ divergences de points de vue et rapport de force entre deux partenaires humains.

⁷³ Certains se plaindront du surcroît de travail occasionné. Nous répondons à cela que la surcharge n'est pas provoquée principalement par les tâches effectives accomplies, mais plutôt par le sentiment que notre travail pastoral ne porte pas de fruits tangibles.

CHAPITRE X

La communication avec les distancés

« [...] le secret de la communication consiste à libérer l'autre »¹.

Soeren Kierkegaard

1. Job : aux sources d'une communication bloquée

Comment dépasser les représentations stéréotypées et surtout comment communiquer valablement avec les distancés ? Le livre de Job peut nous aider à résoudre cette question. Indiquons alors au lecteur trois motifs qui nous incitent à effectuer le rapprochement avec ce témoin biblique.

– La religion populaire de nos contemporains s'exprime sous la forme d'une sagesse constituée par des demi-vérités qui ne peuvent rendre compte de la complexité de la réalité concrète. Ainsi, même si elle ne l'avoue pas toujours, elle se trouve dans une situation de crise, car elle ne peut accepter la sanction des expériences qui contredisent ses postulats. Ce livre biblique se fait précisément l'écho de pareilles mésaventures. Les tenants d'une religion sapientiale traditionnelle se voient confrontés à l'expérience de la souffrance d'un des leurs. Celui qui est atteint par le malheur va infliger un démenti virulent à leurs explications les plus éprouvées ; il va remettre en cause leurs théories.

– Nous avons choisi de nous centrer sur le livre de Job pour un deuxième motif. Les chapitres qui le composent soulèvent de façon radicale la question de la théodicée. Or, de nombreux stéréotypes que nous avons enregistrés tournent autour de ces mêmes questions. La critique populaire de la religion ali-

¹ S. KIERKEGAARD, *Post-scriptum I*, op. cit., p. 71.

mente, à sa manière, les interrogations millénaires du pourquoi de la souffrance, ainsi que celles de la justice de Dieu et de la responsabilité de l'homme.

– Le troisième mobile qui motive notre rapprochement avec le livre de Job est lié à la question de la communication. Cet écrit biblique se fait l'écho d'un dialogue brisé, comme le sont souvent les conversations qui se nouent entre ceux qui énoncent des stéréotypes et ceux qui leur répliquent par des réponses contre-stéréotypées. Pourquoi ces incompréhensions et ces blocages ? L'écrit qui nous inspire propose aussi une réponse qu'il attribue à Dieu. Il nous intéresse de voir quels sont sa forme et son contenu. A-t-elle la capacité de briser les idées et représentations toutes faites ? Et si oui, comment le fait-elle ?

1.1. Options exégétiques

Se mesurer à ce témoin biblique s'avère périlleux : l'établissement du texte, les difficultés de traduction, la discussion quant à la place que doivent prendre certains fragments, sont autant de facteurs qui orientent l'interprétation. Voici trois options exégétiques qui ont guidé notre travail.

– La première option concerne la manière dont nous lisons le texte : nous avons opté pour une lecture globale de l'écrit, tel que nous le découvrons aujourd'hui dans la Bible. « C'est en effet sous cette forme que le livre a inspiré et continue à inspirer ses lecteurs »². Nous n'ignorons pas que le texte canonique porte des traces de remaniements et de rajouts. Il est le fruit d'un travail de plusieurs rédactions, voire de plusieurs éditions³. Notre choix unitaire se justifie par l'enrichissement que représente le livre de Job dans sa totalité. La transmission de ce texte biblique dans sa dernière composition reflète une progression dramatique. La variété des langages y contribue de façon décisive et souligne un point central de l'interprétation trop souvent ignoré, et justement remis

² Voir W. VOGELS, « Job a parlé correctement, une approche structurale du livre de Job », in *Nouvelle Revue Théologique*, no 6, Louvain 102, novembre-décembre 1980, p. 835-852, en particulier p. 838. Ces pages montrent la progression des différents langages. W. Vogels distingue le langage de la foi populaire (Jb 1, 13-22 et 2, 7b-10), le langage théologique (Jb 2, 11 - 31, 40), le langage prophétique-charismatique (Jb 32 - 37) et le langage mystique enfin (Jb 38, 1 - 42,6). Toute la partie poétique (jusqu'à l'apparition des discours sur Dieu) constitue ainsi une radicalisation du débat. Cette stimulante analyse structurale du livre n'est cependant pas sans poser des questions d'interprétation assez fondamentales, à commencer par celle de son titre. Est-il légitime en effet de dire, malgré notre sympathie pour Job, que ce dernier « a parlé correctement », [*ibid.*, p. 837-841] ?

³ A ce sujet on consultera avec profit, J. VERMEYLEN, *Job, ses amis et son Dieu, La légende de Job et ses relectures postexiliques*, [abrégé par la suite : *Job et ses amis*], Leiden, E. J. Brill, 1986. Cet auteur analyse l'ouvrage d'un point de vue littéraire.

en valeur par une analyse structurale : la position du locuteur infère sur la manière de parler. Que l'on soit pris personnellement dans le tourbillon de la souffrance ou que l'on soit le spectateur de cette dernière suscite des langages différents. La critique littéraire nous aide à mettre en lumière le recours aux expressions diverses et nous permet de constater leur mise à l'épreuve lorsqu'il est question de Dieu en rapport avec la souffrance de l'innocent⁴. Pour ce qui est du discours entre les amis et Job, nous nous intéresserons, comme le fait G. Fohrer⁵, aux raisons croissantes des difficultés communicationnelles. Puis nous nous arrêterons au discours sur Dieu et au retournement de Job.

– La deuxième option consiste dans le choix délibéré de *conjuguer les différentes interprétations* proposées. Pourquoi, en effet, opposer une lecture sapientiale, psalmique, juridique, voire ironique⁶ ?

– La troisième option concerne la question du thème du livre. Le caractériser de façon générale comme étant celui de la souffrance ou de la théodicée s'avère insuffisant. G. Fohrer écrit avec raison : « Un problème existentiel constitue le fond du livre, qui doit être considéré d'une façon subjective et non pas objective, d'une façon concrète et non pas abstraite »⁷. Le thème du livre n'est pas, comme on le dit souvent, celui de la souffrance, mais celui de *la souffrance du juste et du comportement adéquat* que l'on doit adopter lorsqu'on est atteint par le mal⁸.

⁴ Nous reprenons donc l'idée stimulante de W. Vogels, mais non pas toutes ses approches et ses conclusions. En particulier, la manière dont cet auteur qualifie les divers langages nous paraît par trop plaquée sur le texte. Le langage du droit ne nous semble pas assez souligné. Pour se convaincre de son importance, on recensera le vocabulaire d'ordre juridique repérable dans les réquisitoires et les plaidoiries des divers protagonistes de ce drame. De plus, terminer par le langage mystique fait, à notre sens, trop bon marché de la réhabilitation toute terrestre de Job (voir Jb 42, 10-16) et révèle la limite d'une démarche structurale qui harmonise par trop les indications diachroniques qui éclairent aussi l'intelligence du texte. De plus, dans la perspective de cet exégète, que faire de l'éloge de la sagesse au chapitre 28 et dans quel langage le classer ?

⁵ Voir G. FOHRER, « Dialog und Kommunikation im Buche Hiob », in *La Sagesse de l'Ancien Testament*, M. GILBERT (éd.), Leuven, Leuven University Press, (nouvelle édition remise à jour), 1990, p. 219-230.

⁶ Cette dernière concerne surtout les discours sur Dieu. Cette typologie des diverses lectures sur Job a été proposée par H.-P. MULLER. Nous la reprenons quant à nous de J. VERMEYLEN, *Job et ses amis*, op. cit., p. 55-57.

⁷ Voir G. FOHRER, *Das Buch Hiob*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, coll. Kommentar zum alten Testament XVI, 1989, p. 549.

⁸ G. FOHRER, « Dialog und Kommunikation im Buche Hiob », art. cit., p. 219.

1.2. Les protagonistes du drame

Les consolateurs de Job

La partie centrale du livre (Jb 3 - 37) se fait l'écho d'un dialogue de sourds. Notre objectif dans cette section est de repérer les raisons de cette incommunicabilité. De cette manière, nous apporterons un éclairage renouvelé sur la problématique qui est la nôtre : le mode de communication stéréotypique.

Les discours de ceux qui veulent consoler Job dévoilent des apories auxquelles se heurtent tous ceux qui cherchent à communiquer leurs convictions. Malgré les inévitables nuances entre les discours d'Elifaz, de Bildad, de Sofar et d'Elihou, nous pouvons repérer aisément l'argument principal de leur théologie. Il est tiré de la sagesse classique. Il établit un lien de causalité stricte entre l'agir et la destinée de l'homme. Nous avons déjà parlé du schéma rémunération / rétribution⁹ en analysant les rapprochements entre la compréhension de distancés et les courants sapientiaux. Dieu accorde sa bénédiction - matérialisée par une nombreuse famille, la santé et la richesse - à ceux qui accomplissent le bien. A l'inverse, la malédiction frappe tous ceux qui commettent le mal. Pour bien comprendre ce schéma et singulièrement son application dans le livre de Job, les éléments suivants doivent être gardés en mémoire.

- Le schéma éthico-religieux s'inscrit dans le temps. La rémunération a lieu dans ce monde-ci, dans l'ici et maintenant. Cette temporalité la rend falsifiable et précipite la sagesse israélite dans la crise.

- La force de ce schéma réside dans sa logique implacable. Nous croyons que cette logique rencontre la psychologie humaine la plus profonde. C'est dire, en d'autres termes, que le schéma rémunération / rétribution traverse les siècles.

- Job partage avec ses amis l'idée de la rétribution. La divergence naît ultérieurement : pour les amis, les malheurs de Job impliquent qu'il est pécheur ; Job, quant à lui, clame son innocence, sous-entendant par là qu'il est injuste que la bénédiction divine soit suspendue à son égard. La divergence ne se joue pas, comme pourrait le faire croire une lecture superficielle et « moderne », entre une lecture doctrinale rigide (qui serait celle des amis), et un discours qui retranscrirait le « vécu » de Job et serait donc empreint de vérité. La discussion est bel et bien d'ordre doctrinal. Cette incompréhension de nature théologique constitue justement une des raisons majeures, non seulement des apories communicationnelles, mais encore de la souffrance de Job. Nous avons repéré trois causes à cette incommunicabilité, qui se donne à lire comme autant de pièges à éviter.

⁹ Voir chapitre V.2.1. Voir également G. FOHRER, *Das Buch Hiob, op. cit.*, p. 549-550.

La femme de Job succombe au *piège de l'immédiateté*. Elle comprend bien son mari, trop bien, puisqu'elle se laisse enfermer dans sa souffrance. Son conseil n'est rien d'autre que l'expression de la tentation suicidaire. Elle lui propose un chemin possible (le seul qui lui paraisse praticable si l'on se place de son point de vue) : pour Job la mort soudaine ne pourrait être qu'un bienfait. Si Job avait suivi cette voie, il se serait évadé dans le silence et dans la paix de la mort ; il se serait épargné le terrible silence de Dieu dans sa vie¹⁰. Job résiste à cette tentation. Les propos de sa femme sont ceux d'une folle. Cette folie a ici un sens précis¹¹. Il s'agit d'une sorte de myopie de la conscience, qui se limite aux émotions et aux apparences de l'instant. La femme de Job a perdu toute capacité à prendre de la distance. Ce faisant, elle ne peut plus aider son mari. Elle manifeste certes sa sympathie, mais elle ressemble à quelqu'un qui veut sauver un noyé en lui conseillant de se laisser couler.

Les amis de Job, entraînés par leur théorie, ne se rendent plus compte qu'ils n'occupent pas la même position que lui par rapport au problème. Ils ignorent *la situation du locuteur*. Le langage sur Dieu et à Dieu n'est pas le même pour quelqu'un qui souffre ou quelqu'un qui ne souffre pas. Les amis de Job transforment finalement leur dialogue consolateur en un monologue accusateur. Leur méconnaissance de la distance objective et existentielle entre eux et Job provoque un dérapage. Leur volonté de consoler les aveugle. Là aussi, mais pour de tout autres motifs que ceux de la femme de Job, la difficulté vient de la non-prise en compte de la distance réelle qui existe entre Job et autrui. N'est-ce pas ce qu'affirme avec beaucoup de bon sens la sagesse populaire lorsqu'elle dit : « Faut avoir souffert pour savoir ce que c'est » ? Cette expression ne dit-elle pas précisément, par le biais d'un sain réalisme, que la communication véritable ne peut s'établir que si chacun accepte qu'il ne peut pas se mettre entièrement à la place de l'autre et qu'il n'y arrivera jamais ? Une communication vraie ne peut naître que si l'on accepte la distance. La proximité nécessaire du consolant n'est possible que si l'on a conscience qu'il faut la construire comme une fragile passerelle. Cette dernière n'est pas donnée au départ. Pour que la communication soit tout simplement possible et puisse prendre corps, le locuteur doit donc entrer dans le monde de l'autre. Cela implique, et cette conséquence est importante pour notre thème, qu'il doit aussi pouvoir entrer dans *le langage* utilisé par son vis-à-vis. L'échec de la consolation des amis bien intentionnés découle précisément du fait que les langages de la plainte et de la révolte n'ont littéralement pas le droit à la parole. Combien de stéréotypes ne tombent-ils pas dans le piège de la négation de l'expression de l'autre, censuré

¹⁰ Voir A. NEHER, *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris, Seuil, 1970, p. 210.

¹¹ Il s'agit du même terme qu'en I S 25, 25 et qu'au Ps 14, 1.

alors dans son expérience. « Faut se cramponner » implique par exemple une fin de non-recevoir au désespoir de l'autre. C'est bien le cas des amis de Job. Dans cette perspective, les difficultés communicationnelles ne peuvent être tolérées : l'échec de la communication doit être expliqué.

Le réquisitoire prend le pas sur la nécessité de la consolation¹², instaurant un décalage entre la volonté de trouver des raisons (ou pire encore un coupable) et l'expérience du juste souffrant. Les interventions des amis sont essentiellement des discours classiques de la sagesse et de la controverse juridique¹³. Le but de ce genre de discours est de convaincre l'adversaire à partir d'une position arrêtée à l'avance. L'usage israélite de s'en tenir aux controverses juridiques pour exposer les thèmes de la sagesse renforce cette radicalisation. Le dialogue prend alors la tournure suivante : on énonce un discours, auquel répond un contre-discours, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'un des deux protagonistes soit à court d'arguments. Sans faire trop violence au texte jobien, on constatera qu'il se donne à lire et à comprendre comme un jeu d'énonciations stéréotypiques et contre-stéréotypiques, qui se répondent mutuellement. Les assertions des amis de Job postulent une tradition de sagesse séculaire dont la formulation est devenue dogmatique. Et même face à la souffrance, ils ne parviennent pas à remettre en cause leurs principes. Tout comme les énonciateurs des stéréotypes, ils s'engoncent dans leur perception de la vérité et tentent de l'imposer à leurs contradicteurs. Ce faisant, les discours des amis revêtent les mêmes propriétés que celles que nous avons dégagées concernant les énonciations stéréotypiques : ils se ferment à toute nouvelle expérience. Leurs convictions, érigées en absolu, les frappent d'une cécité et d'une surdité partielles. Ces dernières les empêchent d'entrer dans une relation vivante avec autrui. La position des amis de Job traduit ainsi l'auto-suffisance d'un système de convictions¹⁴ qui se referme sur lui-même et devient totalitaire. En proposant un système explicatif global, les amis de Job assujettissent l'ensemble des données de la réalité et enferment Job dans leur logique. Ils s'accrochent davantage aux certitudes léguées par la tradition qu'à la quête risquée, parce qu'incertaine, de la vérité. Ils entrent dans une stratégie défensive pour protéger leur système contre la réalité.

¹² Il faut certes garder en mémoire, pour ne pas surinterpréter notre texte, que derrière ces poèmes didactiques se cache la conception israélite du dialogue. Ce dernier ne cherche pas à convaincre par une argumentation logique et rhétorique (à la manière de Platon par exemple), mais il cherche à influencer immédiatement la volonté de l'écouter. Ce qui importe, c'est la force que l'on peut placer dans les mots.

¹³ Voir G. FOHRER, *Das Buch Hiob, op. cit.*, p. 50-53, en particulier le tableau de la p. 51. Voir également J. LEVEQUE, *Job et son Dieu, Essai d'exégèse et de théologie biblique, Tome I*, [abrégé par la suite : *Job et son Dieu I*], Paris, Gabalda, 1970, p. 232-235, qui reprend pour l'essentiel les conclusions de G. FOHRER.

¹⁴ Pour une définition du système de convictions, voir P.-L. DUBIED, « Le système de nos croyances », in *Cahier de l'IRP, no 8*, Lausanne, janvier 1991, p. 5.

Ils accusent Job de la façon suivante : « Tu vas même jusqu'à ruiner la religion, à détruire toutes les bases de la foi » (Jb 15, 4, traduction en français courant). Ce type de langage va alors déclencher la colère légitime de Job. Ils sont des « plâtriers de mensonge », des « guérisseurs de néant » (Jb 13, 4). Leurs propos sont des paroles en l'air (voir Jb 16, 2-6). La révolte de Job se double souvent d'une ironie cinglante. Il accuse ses amis d'être de piètres consolateurs.

Précisons-le bien, ce qui est remis en cause, ce n'est pas le fait de défendre un système de croyances ; Job, lui aussi, est tributaire du sien. La falsification commence au moment où les explications qui charpentent les convictions sont érigées en absolu. Il n'est guère étonnant dès lors de voir les propos des amis tourner à vide. Ils s'étirent dans de longs chapitres sans apporter d'éléments vraiment nouveaux au plan argumentatif et existentiel. Ils n'engrènent pas sur la réalité. Nous recevons ici un salutaire avertissement. Dans la même ligne que l'aporie mentionnée plus haut, on soulignera que les amis de Job se font les tenants d'une sagesse décontextualisée. Leurs propos deviennent ainsi irréels, à proprement parler inaccessibles au malheureux qui a tout perdu. Or Job cherche désespérément à *comprendre*. Une des raisons de sa souffrance vient de cette opacité. Cette volonté de trouver un sens aux aléas de la vie est inhérente à la nature humaine, et Job préfère même la mort à un Dieu devenu incompréhensible (Jb 13, 14-16). La révolte de Job, comme celle de tous ceux qui n'ont plus rien à perdre, met en jeu sa propre vie. Les amis ne saisissent pas les interrogations de Job, parce qu'ils sont trop pressés d'expliquer, de trouver des raisons. Ils cherchent ainsi tout naturellement des causes à la souffrance injuste de Job. Le système explicatif peut s'analyser plus avant : il tente de diriger l'inconnu vers le connu¹⁵ : « Que peux-tu donc savoir, que nous ne sachions pas, et qu'aurais-tu compris, qui nous soit étranger ? » (Jb 15, 9).

Le connu, dans ce cas, c'est que le malheur doit avoir une cause. Et ce mobile est à trouver dans l'attitude de Job, car Dieu ne saurait punir un innocent. Les amis ont défini préalablement l'essence du mal, ainsi que ses raisons et ses conséquences. Ils essaient par tous les moyens, en l'occurrence par un procédé réducteur, de ramener le mal de Job à cette essence. Cette réduction s'opère par une typologisation binaire : les bons et les mauvais, les justes et les injustes, les sages et les fous. Elle est du type tout noir ou tout blanc, se condamnant du coup à ne pas pouvoir rendre compte de la réalité. Remarquons que cette tentative d'éclaircir l'énigme des malheurs jobiens a une fonction rassurante. L'explication des amis leur est utile. Elle désamorce la charge angoissante que comporte nécessairement toute souffrance. Pour refuser que cette dernière puisse être pour rien, donc sans raison, il s'agit de l'objectiver par une rationalisation. En l'occurrence, cette objectivation s'opère par le recours au

¹⁵ Cela même si rhétoriquement on laisse planer une part d'inconnu.

schéma rémunération / rétribution. Ce faisant, la souffrance est domestiquée et banalisée. En se réfugiant dans l'explicatif, les amis quittent leur rôle de consolateurs pour endosser le rôle de maîtres de sagesse. Ils connaissent tout de Dieu et de Job. Ils entrent donc dans une relation complémentaire¹⁶ ; ils ne consolent plus, ils indiquent ce qui est juste et faux, ils prescrivent un comportement adéquat. Ils savent ce qui est bon pour Job et ils ne se privent pas de le lui dire. Or le but de la consolation est de permettre à quelqu'un de surmonter sa douleur, de l'aider à respirer à nouveau correctement (c'est le sens premier du terme *vétérotestamentaire*). Force est de reconnaître que les discours des amis ont eu l'effet inverse de celui escompté.

Le Job révolté

Après tous ses malheurs, les premières paroles de Job ont été mot pour mot les consolations d'une sagesse populaire religieuse. A en croire certains extraits de faire-part, elles nourrissent encore la mentalité collective d'aujourd'hui : « Le Seigneur a donné, le Seigneur a ôté : que le nom du Seigneur soit béni » (Jb 1, 21 b). Mais Job change de langage ; il renouvelle sa manière de parler de Dieu et à Dieu. Cette modification présuppose évidemment un changement d'attitude. On passe d'une acceptation passive à l'expression des sentiments les plus profonds qui habitent l'homme dans le malheur : désespoir, révolte, récriminations, entêtements. La bénédiction cède la place à la malédiction et au regret d'être né ! C'est dire que dans la partie poétique nous découvrons un Job qui, à partir de son expérience, remet en cause les dogmes traditionnels. Job devient un des précurseurs de la critique populaire de la religion, qui pose avec insistance la question de la justice de Dieu. Le langage des stéréotypes modernes exprime cette même interrogation : « Dû est votre Dieu qui permet tous ces malheurs et toutes ces guerres ? ». Mais, à la différence des modernes qui remettent en cause l'existence même de Dieu ou qui se posent la question de savoir « ce qu'ils ont bien pu faire au bon Dieu », Job ne cesse d'interpeller Dieu et de clamer son innocence. Aux discours didactiques, il va opposer son expérience et la contestation théologique qu'elle entraîne. G. Fohrer a démontré que les interventions du héros du livre se déployaient pour l'essentiel dans le registre des psaumes de plaintes, mais en les élargissant et surtout en leur conférant une autre fonction¹⁷. « [...] les diverses formes de la plainte recevront une fonction opposée à la normale : la plainte à Dieu deviendra une plainte sur Dieu (Jb 3, 20-23), la plainte sur l'ennemi deviendra une plainte contre Dieu (Jb 16, 12-14, [...], Jb 30, 12-14), la formule « souviens-toi », si fréquente dans les psaumes, servira

¹⁶ Au sens de P. WATZLAWICK, *Une logique*, op. cit., p. 67.

¹⁷ Voir G. FOHRER, *Das Buch Hiob*, op. cit., p. 48-53.

à accuser Dieu (Jb 7, 7-8) »¹⁸. Job accomplit donc sous nos yeux une relecture de la tradition. Il réinterprète les thèmes classiques de la spiritualité d'Israël, pour exprimer sa révolte et sa colère. Il se tourne contre ses amis, devenus au fil des pages de véritables procureurs, et contre Dieu qui s'enferme dans un long silence. Et puisque l'incommunicabilité de fait entre lui et ses amis s'est installée, son combat va se livrer en dernière instance avec Dieu. Job veut le faire sortir de ce silence qui l'opprime, car Dieu seul peut décider de son pourvoi en cassation et réviser le procès ourdi par ses amis. Job cherche une relation où tout intermédiaire et, a fortiori, tout arbitrage est exclu¹⁹, et il se retrouve seul, dans un face à face avec Dieu, un face à face qu'il n'a jamais cessé de réclamer.

La réponse de Dieu

Ecartons d'abord la tentation de la facilité, qui consiste à affirmer que l'essentiel se trouve dans le fait que Dieu ait répondu à Job et non dans le contenu de ses propos, qui importerait finalement assez peu. A nos yeux, la nature de la réponse apportée par Dieu est capitale. On ne peut gommer l'étrangeté de cette réponse ni son caractère choquant : elle semble contredire le droit à la plainte. Job n'a rien à faire valoir devant Dieu : il est écrasé par Dieu, il perd la face devant Lui. Dieu semble ici donner raison aux amis. Ce point nous semble constamment minimisé par les exégètes qui font remarquer, comme si cela modifiait fondamentalement la question, que nous nous trouvons devant une adjonction tardive²⁰. La réponse de Dieu est également édulcorée. Ainsi, J. Lévêque écrit de façon surprenante : « [...] établir d'emblée le dialogue au niveau le plus radical, celui de deux libertés qui se cherchent, se reconnaissent et s'affirment réciproquement. Dieu qui aime Job le premier entend bien ne pas le contraindre à l'amour ; et la réponse que Dieu attend sera un témoignage d'autant plus éclatant que Job aura été mieux restauré et confronté dans sa liberté de créature »²¹. Navré, mais le praticien ne discerne à la lecture de ces chapitres ni dialogue (le rédacteur fait parler Dieu pendant trois longs chapitres), ni liberté humaine (Job est mis en demeure, sous la forme du défi, de reconnaître la liberté absolue du Créateur), ni réciprocité (les deux interventions de Job sont faites sur le mode de la contrition dans la première réponse et du renoncement

¹⁸ J. LEVEQUE, *Job et son Dieu I*, op. cit., p. 235.

¹⁹ Voir Jb 9, 32-33 et passim.

²⁰ Pour les recompositions littéraires de ces deux théophanies, on consultera G. FOHRER, *Das Buch Hiob*, op. cit., p. 36-40, ainsi que J. LEVEQUE, *Job et son Dieu, Essai d'exégèse et de théologie biblique, Tome II*, [abrégé par la suite : *Job et son Dieu II*], Paris, Gabalda, 1970, p. 499-523 (en particulier la reconstruction en un discours, p. 506-507).

²¹ J. LEVEQUE, *ibid.*, p. 514.

à la plainte dans la seconde). La fin en forme de *happy end* constituée par l'épilogue en prose ne doit pas masquer la rudesse de la réponse de Dieu. Pourtant ces constats ne doivent pas nous conduire à dévaluer l'aspect théologique. Nous partageons l'avis de G. Fohrer et de S. Terrien qui écrit : « Les discours de YHWH constituent le couronnement de l'œuvre. Ils confèrent à la discussion sa portée théologique »²².

Mais comment alors interpréter la réponse de Dieu ? Il faut bien admettre qu'elle soulève de prime abord plus d'interrogations qu'elle n'en résout, et cela n'est pas seulement dû à la question de la distance historique qui nous sépare de ces écrits. Il apparaît clairement que ces textes reflètent une vision du monde qui n'est plus la nôtre aujourd'hui²³. Pourtant la difficulté n'est pas essentiellement d'ordre intellectuel, mais existentiel. Examinons la rhétorique de la réponse divine contenue, pour l'essentiel, dans les chapitres 38 à 41.

Du point de vue formel, l'intervention de Dieu se présente comme une succession de questions interpellatives et comme des assertions sur la Toute-Puissance du Dieu créateur. On n'y repère aucun rapport avec les préoccupations de juste rétribution de Job et de ses amis. Ces discours apparaissent décevants, voire gênants. Le décalage entre l'interrogation lancinante de Job qui réclame justice et cet étalage outrecuidant de la suprématie divine paraît total. De plus, à aucun moment Job n'a remis en cause l'omnipotence de Dieu. L'interprétation de ce passage doit tenir compte de cet aspect déconcertant. Plusieurs commentateurs soulignent le côté ironique de la réponse divine : « Cette réponse se compose il est vrai, à part quelques parties descriptives qui peuvent être des interpolations, d'un flux de questions posées en riposte et qui toutes concernent la merveilleuse manière dont Dieu conduit sa création, l'édifice du monde, les étoiles, les phénomènes météorologiques, les animaux etc. Sais-tu, connais-tu, peux-tu, décides-tu ? Le ton de ces questions est celui de la plus intense ironie : Instruis-moi, puisque tu es si subtil ; que le nombre de tes jours doit donc être grand ! »²⁴. Le côté ironique et humoristique (si l'on pense au Léviathan et à Béhémôt²⁵) nous permet de souligner la rupture des évidences que comprend

²² S. TERRIEN, *Job*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, coll. Commentaire de l'Ancien Testament XIII, 1963, p. 28.

²³ Pour certains exégètes, ces poèmes sont une réinterprétation des récits de création, et ils reflètent une vision du monde incompatible avec la nôtre, rendant nécessaire une démythologisation.

²⁴ G. von RAD, *Israël, op. cit.*, p. 260. Voir également S. TERRIEN, *Job, op. cit.*, p. 30-31 et R. de PURY, *Job ou l'homme révolté*, Genève, Labor et Fides, 1958^e, p. 43-44.

²⁵ Certains commentateurs s'échinent à domestiquer ces monstres comme crocodiles et hippopotames, alors qu'ils ont une signification mythique et symbolique évidente.

cette réponse. Son cadre général²⁶ s'insère dans le long défi que Job adresse à Dieu tout au long de la partie poétique du livre. Il faut penser les conséquences de cet aspect provocateur de l'interpellation jobienne. Le défi en fait n'offre que deux solutions : soit il engendre un affrontement violent qui se termine inexorablement par la défaite (voire la liquidation physique) d'un des adversaires, soit il fait recours à des procédures de débat indirect qui amènent subtilement l'autre à accepter son point de vue. Le rédacteur choisit de s'engager sur cette voie. L'argumentation par l'ironie est une manière d'amener Job à reconsidérer son défi, à en mesurer la portée risible. Nous avons été frappé par le caractère superfétatoire de la réponse de Dieu. Il en rajoute, et il semble bien que les rédacteurs successifs en ajoutent toujours un peu plus. Le recours à une telle manifestation de force semble véritablement superflu. Du point de vue pragmatique, force est de constater que ces discours relèvent de l'argument d'autorité²⁷, du type « Au fait, qui pose les questions ici ? », « Est-ce toi qui commandes ou moi ? ». Naît alors le comique de l'argument d'autorité. Pour convaincre Job, non seulement il faut remonter le temps jusqu'aux origines, mais encore le prosateur déploie tous les trésors de la création du monde inanimé, végétal et animal ! On notera que c'est seulement en deux endroits que Dieu interpelle Job de façon directe, en Jb 38, 2 et 40, 8. Ces deux textes constituent en fait les deux introductions au discours divin.

Les verbes par lesquels Dieu interroge Job ne sont autres que les verbes techniques utilisés pour décrire l'activité de la sagesse. Ils touchent au savoir, au voir, à l'observation et au discernement²⁸. La sagesse jobienne, qui déploie son activité pour découvrir les secrets du monde, est prise à partie par un jeu de contre-questions qui ont pour fonction de lui faire opérer un retournement. Ce renversement s'opère par une invitation à la démonstration : « Eh bien, puisque tu es si sage et si fort, montre-moi ce que tu sais ». Dieu prend Job au mot pour dévoiler sa prétention de disputer avec lui. Il l'invite, dans une sorte de défi jusqu'au-boutiste, à déployer sa sagesse dans le temps et l'espace. Ce faisant, Dieu l'accule dans ses derniers retranchements. Il révèle à Job l'inanité de ses efforts. Il lui dévoile en même temps sa volonté de maîtrise. En termes plus moraux, Dieu dévoile l'orgueil de son interlocuteur. Le rédacteur de ces discours utilise pour ce faire le procédé de la distorsion thématique. Job, le fier et l'orgueilleux, reçoit ce défi de la part de Dieu : « Allons, pare-toi de majesté

²⁶ Les exégètes s'accordent à dire que le discours d'Elihu est une adjonction secondaire. Effectivement la réponse de Dieu se comprend mieux après l'avant-dernière réplique de Job : « Je rendrai compte à Dieu de chacun de mes pas, je me présenterai à lui, fier comme un prince » (Jb 31, 37, trad. en français courant).

²⁷ Pour cette notion, voir C. PERELMAN et L. OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation*, op. cit., p. 412.

²⁸ Voir J. LEVEQUE, *Job et son Dieu II*, op. cit., p. 516.

et de grandeur, revêts-toi de splendeur et d'éclat » (Jb 40, 10). Nous pensons que le Tout-Puissant invite Job à revêtir la gloire et la majesté qui ne sont que des attributs divins. Il cède sa place à son contradicteur pour l'inviter à montrer ce dont il est capable²⁹ : « Epanche les flots de ta colère, et d'un regard abaisse tous les hautains. [...] écrase sur place les méchants. Enfouis-les pêle-mêle dans la poussière, baïllonne-les dans les oubliettes » (Jb 40,11-13).

L'ouragan par lequel Dieu inaugure son intervention renvoie à une théophanie typique des textes vétértestamentaires, mais en même temps il brise le Dieu imaginaire, Tout-puissant, un Dieu hostile et maître du donnant / donnant. La justice de Dieu et la justice de Job sont présentées comme incompatibles. Pour le faire réaliser à qui de droit, le Seigneur entre librement dans le jeu de Job. Ce faisant, il se retourne également contre la croyance en la rémunération / rétribution des amis. Il casse ainsi la croyance de type utilitaire. Dieu veut être reconnu comme le maître de l'inutile, de la gratuité. Il fait « [...] pleuvoir sur une terre sans hommes, sur un désert où il n'y a personne » (Jb 38, 26). Il prend même soin des lionceaux et des petits corbeaux (Jb 38, 39-41). En conclusion du livre, on découvre que Job est arrivé à aimer Dieu « pour rien »³⁰. C'est là le vrai retournement. La question insidieuse de Satan « Est-ce pour rien que Job craint Dieu ? » (Jb 1,9) trouve vraiment sa réponse. La révélation de ce Dieu de la gratuité culminera dans la figure christologique. Le Dieu chrétien dévoile la folie de maîtrise de la sagesse humaine et libère l'homme de l'orgueil absurde³¹, qui cherche à se considérer comme l'égal de Dieu. La révélation biblique invite tout humain à dépasser une conception utilitaire et fonctionnelle de Dieu. Pour éviter le piège de l'immédiateté, il est nécessaire de maintenir la dialectique du Dieu caché et du Dieu révélé. A la question souvent posée par les distancés : « A quoi sert-il de croire ? », le Dieu de Job et le Dieu des Evangiles incitent à répondre : « Cela ne sert à rien, mais cela change tout ». Dans la confiance en Dieu, l'homme est invité à s'ouvrir aux imprévus qui jalonnent sa vie. En ce sens, la folie de la croix s'inscrit dans la ligne de Job et non dans les certitudes immunisées de ses amis. Elle est ouverture à l'expérience. Le Dieu de Job et la croix du Christ font voler en éclats la conception d'un Dieu qui camperait à la périphérie de la vie.

²⁹ Nous suivons pas à pas l'interprétation sémantique et lexicographique de J. LEVEQUE, mais pour en tirer la conclusion inverse : Dieu invite Job à revêtir les attributs divins. Voir J. LEVEQUE, *ibid.*, p. 522.

³⁰ R. DE PURY, *Job ou l'homme révolté, op. cit.*, en particulier p. 44.

³¹ Voir H. PIGUET, *La folie de Dieu, lettre de Paul aux chrétiens d'aujourd'hui, 1 Corinthiens 1 - 4*, Ed. du Moulin, Aubonne, 1991.

1.3. Le retournement de Job (Jb 40, 3-5 et Jb 42, 1-6)

Une première rédaction souligne que Job ne fait pas le poids devant Dieu. Ces versets sont une manière de reconnaître que la recherche jobienne était marquée par une volonté surhumaine. S. Terrien écrit fort à propos : « [Job] devient peut-être conscient de la folie de ses accusations et de l'arrogance de ses jugements, car les évocations de la vie créatrice et de l'harmonie cosmique l'ont enlevé de la prison de son égocentricité et l'ont transporté dans le royaume de la contemplation universelle »³².

La clé du livre se trouve justement dans le deuxième retournement jobien, et en particulier au verset 6 du chapitre 42. Malheureusement, ce verset capital est difficile à traduire et ouvre ainsi la voie à de nombreuses interprétations. Mot à mot ce verset s'énonce : « Je regrette la cendre et la poussière ». Nous avons opté pour la belle traduction de G. Gutiérrez qui traduit : « C'est pourquoi je répudie et j'abandonne la poussière et la cendre »³³. Les raisons suivantes nous conduisent à adopter cette interprétation : une raison philologique d'abord ; cette traduction serre au plus près le texte hébreu et rend compte fidèlement des nuances du verbe « se repentir ». La deuxième raison est d'ordre littéraire : « La poussière et la cendre » indiquent bien que le texte se situe dans le registre de la plainte et de la lamentation, et non dans la catégorie juridique de la faute. Une troisième raison est d'ordre théologique : Job n'a pas à se repentir de sa faute, puisque tout le livre veut démontrer que justement il n'en a pas commis. La réponse de Yahvé qui se déploie dans le langage doxologique ne fait aucune mention du péché hypothétique commis.

De plus, les deux réponses de Job à Dieu ne sont pas tournées vers le passé, mais vers l'avenir. L'expérience nouvelle de Dieu entraîne certes l'acceptation de ses limites, mais elle ouvre surtout à un autre langage et à une autre attitude devant lui. Elle permet le passage de l'amertume à la reconnaissance. Cette traversée est aussi difficile que nécessaire. Elle n'arrive à son terme qu'après un long combat. Job est maintenant rendu à sa stature d'homme, pouvant se réjouir de la présence de Dieu. A sa suite, les Job de tous les temps et de tous les lieux peuvent s'engager librement dans la voie de la protestation contre toute forme de souffrance et d'injustice profondes.

³² S. TERRIEN, *Job, op. cit.*, p. 257-258.

³³ G. GUTIERREZ, *Job, Parler de Dieu à partir de la souffrance de l'innocent*, [abrégé par la suite : *Job*], trad. Ch. et L. DURBAN, Paris, Cerf, coll. Théologies, 1987, p. 140 et p. 145-147.

2. Les leçons jobiennes

Première leçon : le droit de se dire en vérité

Au regard des longs chapitres du livre poétique de Job, on retiendra d'abord que, devant Dieu (dans une situation de souffrance plus particulièrement), l'homme ose être *honnête avec l'Ultime*. Devant le Dieu de la Bible, il est permis de dire sa colère, ses doutes et ses révoltes. Devant Dieu, il est possible d'être sans paraître. On est autorisé à passer du stade des paroles convenues et standardisées à son propre langage ; on peut dire son cri à Dieu. Le livre de Job se présente comme la venue d'une parole d'homme qui refuse le prêt-à-penser et les formules toutes faites sur Dieu. Le juste souffrant se fait le témoin de cette revendication (contrecarrée par les amis) de vouloir en découdre avec le Dieu caché et avec le caractère énigmatique de la vie. Explicitons alors ce droit à l'authenticité à l'aide d'une pensée de D. Bonhoeffer : « Que croyons-nous vraiment ? c'est-à-dire de telle façon que notre vie en dépende ? »³⁴ Cette interrogation-test donne à la question de Dieu et de la foi son véritable terrain existentiel. L'homme ose se tenir *honnêtement* devant Dieu. Job devient la figure prototypique qui autorise à réclamer la compréhension et l'acceptation des doutes, des questions et des révoltes. Ce qui apparaît comme décisif dans les dialogues entre les amis et Job, c'est l'exigence d'un langage qui exprime le plus adéquatement possible le vécu humain. Cette honnêteté devant l'Ultime nous paraît cruciale au regard du contexte de communication que nous avons dégagé. Le christianisme, par le biais d'une pastorale de la peur, a engendré l'hypocrisie et la nécessité du paraître. Aujourd'hui, même si les préjugés demeurent, la chance lui est offerte de donner une autre image de lui-même. Par ses paroles et son attitude, chaque engagé peut aider les distancés à se dire en vérité.

L'honnêteté avec l'Ultime donne le droit d'exprimer ce qui habite l'homme (ce qui est légitime pour la plainte l'est également pour les autres aspects de l'existence, notamment celui de la reconnaissance). La question est alors de savoir comment permettre aux distancés d'entrer dans cette voie du « dire de soi » en vérité. Les stéréotypes traduisent justement la difficulté d'exprimer ce qui est ressenti et pensé. Pour permettre à l'autre de se dire de façon authentique, nous devons retisser des liens de confiance. Nous ne pouvons le faire que si nous lui donnons l'occasion de *métacommuniquer*³⁵. A la suite de G. Bateson, il faut rappeler que le niveau métacommunicatif présente la seule possibilité

³⁴ D. BONHOEFFER, *Résistance*, op. cit., p. 389.

³⁵ Il n'est certes pas souhaitable, et surtout pas possible, de le faire à partir de tous les stéréotypes. En particulier, on évitera de métacommuniquer sur les stéréotypes de la sous-classe des constatifs, du genre « C'est la vie ».

de dépasser les réseaux créés par l'ambivalence, car il nous permet de « [...] corriger notre perception des comportements communicatifs. Or, la capacité de communiquer sur la communication, de commenter nos actions significatives et celles des autres, est primordiale pour l'établissement de relations sociales réussies »³⁶. La métacommunication est d'autant plus nécessaire qu'elle permet le passage du lieu commun général et inoffensif à une relation personnelle. Selon l'heureuse expression de R. Barthes, « Le stéréotype, c'est cet emplacement du discours où le corps manque, où l'on est sûr qu'il n'est pas »³⁷. La tâche qui nous est dévolue consiste précisément à donner un corps particulier et un visage précis aux stéréotypes. Nous pouvons donner l'occasion à notre auditeur de clarifier et d'approfondir la demande qu'il nous adresse. On s'imagine souvent que la métacommunication est réservée à quelques spécialistes. Au contraire, sa possibilité est inscrite dans la langue naturelle. « Chaque fois que le destinataire et / ou le destinataire jugent nécessaire de vérifier s'ils utilisent bien le même code, le discours est centré sur le code : il remplit une fonction métalinguistique »³⁸. Cette fonction linguistique permet de dépasser les stéréotypes des distancés et la double contrainte qui affecte leur réponse. Accepter d'entrer dans le jeu de la métacommunication, c'est prendre radicalement au sérieux le fait que l'interlocuteur exprime quelque chose de lui-même à travers le stéréotype. Donnons un exemple. Aux distancés qui affirment « Il y a bien quelque chose au-dessus de nous », il est tout à fait possible de répondre par une contre-question qui permet d'entrer en matière sur les croyances de notre vis-à-vis. L'interrogation pourrait prendre la tournure suivante : « Comment imaginez-vous ce quelque chose au-dessus de nous ? » ou encore : « A quel moment cette force vous a-t-elle aidés ou au contraire écrasés ? » De nombreux malentendus entre pasteurs et distancés naissent du fait que chacun s'imagine connaître la représentation (en l'occurrence de Dieu), qui est celle de l'autre. Comme elle est enrobée dans un langage passe-partout, chacun réagit comme s'il savait ce que cette expression recouvre. Or, à la vérité, on ne sait pas ce qu'elle signifie pour l'interlocuteur. On ignore quelles raisons et quelles circonstances amènent le distancé à effectuer une confession de foi de cet ordre. Le dialogue à l'occasion d'un acte ecclésiastique permet de recontextualiser ce que l'autre consent à nous dire de lui-même. Elle met à jour la subjectivité de l'autre contenue dans le stéréotype. De plus, elle rompt les conventionnalités³⁹. Pour les distancés, cette

³⁶ G. BATESON, « Vers une théorie », *art. cit.*, p. 23.

³⁷ Cité par R. AMOSSY, *Les idées reçues*, *op. cit.*, p. 85.

³⁸ R. JAKOBSON, *Essais de linguistique I*, *op. cit.*, p. 217-218.

³⁹ Il va sans dire que cette métacommunication est tout aussi nécessaire à l'égard des engagés, puisqu'ils se trouvent paralysés en raison d'un climat de double contrainte. Le seul moyen de sortir de ce blocage est de permettre à l'énonciateur de problématiser son système de convictions.

métacommunication prendra souvent la forme d'une narration de soi⁴⁰ ainsi que celle des « histoires de vie »⁴¹ où chacun peut redécouvrir les étapes, les avancées et les reculs, les lieux de permanence et de rupture, qui tissent la trame de sa vie.

Deuxième leçon : le refus du parler contre-stéréotypique

Comme l'attestent les propos des amis qui ont pour eux la caution de la bonne sagesse religieuse et des intentions pêtées de bonne volonté, les paroles d'usage s'avèrent inefficaces. La relecture de Job nous oblige à quitter le langage pieux, en particulier celui des *demi-consolations*. Ces dernières restent à l'écume des tourbillons de la vie et ne permettent pas à l'autre d'être reçu dans toute sa singularité. Les contre-stéréotypes apparaissent comme un étouffoir de la flamme existentielle. Les paroles de consolation des amis ne font que raviver la plaie jobienne. Remarquons que ce refus d'entrer dans le jeu des convenances immédiates n'est pas si simple à pratiquer. On attend des chrétiens en général, et du pasteur en particulier, qu'ils sachent prononcer ce type de propos généraux inoffensifs. L'image qui habite la mentalité de nos contemporains est celle d'un homme qui doit être gentil et qui « sait trouver les bons mots quand il faut ». Le risque de satisfaire cette attente est particulièrement fort dans les visites de services funèbres. Pourtant, ce genre de consolations est ruineux, parce qu'il ne permet pas l'honnêteté avec l'Ultime. Remarquons aussi que les généralisations du type « C'est comme ça », « C'est la vie » ou encore « Cela n'est pas si grave » sont le fruit du refoulement de celui qui les profère et qui ne peut pas accepter la situation dans toute sa complexité. Elles se donnent à lire comme des assertions fictives. Les vérités de la foi et de l'existence sont alors présentées comme des réalités qui devraient normalement être comprises par des gens raisonnables. Or ces « explications » ne résolvent rien. Signalons que même les distancés entrent dans ce jeu et s'appliquent à reprendre ce qu'ils supposent être la manière de voir du représentant de l'Eglise. Les stéréotypes religieux, qui présentent objectivement la situation de l'autre ou de soi-même (en recourant entre autres à la notion de péché ou de la volonté divine), ne peuvent qu'engendrer frustration et révolte. Devant ce type de discours, il ne reste que la réaction de Job : « Vous êtes tous des consolateurs fâcheux » (Jb,

⁴⁰ Voir P.-L. DUBIED, « La narration de soi », in *Se dire en vérité ?*, op. cit., p. 13-22. Il vaudrait la peine d'étudier de près le lien entre le langage stéréotypé et le langage de la narration de soi, car ces deux manières de s'exprimer ont des points communs, comme le suggère l'auteur à la p. 17.

⁴¹ Nous attendons beaucoup de ces études signalées et commentées par H. MOTTU, *Les « confessions » de Jérémie, une protestation contre la souffrance*, Genève, Labor et Fides, 1985, p. 175-178. Voir en particulier la bibliographie signalée à la p. 176.

16, 1). C'est dire que l'acceptation jobienne « Dieu l'a donné, Dieu l'a repris » ne peut qu'être de l'ordre de l'aveu prononcé par celui qui est dans une situation difficile. Les chrétiens qui assistent à la douleur d'un endeuillé devraient s'interdire de la prononcer, parce que le propos est d'ordre objectif et que le combat de l'acceptation est d'ordre existentiel.

Notre analyse des stéréotypes nous entraîne au refus de la langue de bois. Les chrétiens devraient s'interdire de parler de manière tautologique et hermétique de leurs convictions⁴². Les distancés nous rendent l'indispensable service de dénoncer un jargon chrétien qui défend une vision du monde et de l'homme périmée. Ce vocabulaire hermétique ne peut plus rencontrer les questions de nos contemporains. Commentant l'intuition fondamentale de D. Bonhoeffer sur l'interprétation non religieuse des concepts bibliques, G. Ebeling fait une remarque capitale pour notre propos, lorsqu'il affirme que ce n'est pas le croyant, mais l'incroyant qui doit être le critère de l'intelligibilité de la prédication⁴³.

La lecture de l'échange verbal entre Job et ses amis dévoile le paradoxe suivant. Les amis se font l'écho d'un propos doctrinal correct ; si on entend par là un ensemble de formulations cohérentes, qui essaient de décrire l'agir et la justice de Dieu. Or ce savoir sur Dieu est condamné par le rédacteur final (voir Jb 42, 7). Il déclare que Job parle de Dieu avec droiture ; même si le juste souffrant peut être accusé d'*hybris*⁴⁴, c'est lui qui a raison. Par extension, la remise en cause des amis s'adresse à tous ceux qui édictent des vérités doctrinales justes, mais détachées de tout contexte. La critique des distancés sur l'irréalité du discours religieux mérite d'être pleinement reçue. Elle trouve ici sa légitimation. Les discours de Dieu dans le livre de Job contrecarrent frontalement notre désir de savoir qui est Dieu. Ce dernier reste non seulement libre, mais également inconnaissable. La révélation chrétienne radicalise cette compréhension de Dieu, puisque par la croix elle contredit notre désir de savoir quels sont les plans et les jugements divins. Positivement, la croix inaugure une nouvelle relation entre Dieu et les hommes⁴⁵. Tirons les conséquences de ce constat de Dieu comme être de relations. Cette conception implique une remise à jour non seulement du langage, mais aussi de notre pensée théologique. Nous

⁴² Par exemple, si un catéchumène demande : « Jésus-Christ est-il vraiment le Fils de Dieu ? » et que le pasteur lui répond : « Oui bien sûr, car il est né de la vierge Marie », il n'offre aucun élément de réponse à la question posée.

⁴³ Voir G. EBELING, « Die "nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe" », in *Wort und Glaube*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1967³, p. 120.

⁴⁴ Voir S. TERREIN, *Job*, op. cit., p. 272. Pour la traduction de ce verset difficile, on consultera G. FOHRER, *Hiob*, op. cit., p. 537 et J. LEVEQUE, *Job et son Dieu I*, op. cit., p. 124.

⁴⁵ Voir C. KARAKASH et P.-L. DUBIED, « Théologie, complexité et modèles », in *Le nouveau Golem*, n° 1, décembre 1992, p. 185 - 204, en particulier p. 201.

devons prendre acte que le langage est aussi une médiation imparfaite, qui ne peut pas tout dire sur Dieu. Notre langage avec les distancés devrait quitter le genre explicatif (on songe notamment aux entretiens de baptême) pour se centrer sur la mise en relation correcte de l'auditeur devant Dieu. La communication indirecte nous paraît à cet égard fondamentale, car elle instaure une communication qui permet de se placer ensemble, pasteurs et laïcs, comme co-humains devant Dieu. La qualité de la relation que nous instaurons avec les distancés devient centrale. A l'instar des amis de Job, nous nous sentons souvent attaqués personnellement comme chrétiens, lorsque notre système de croyances se trouve aux prises avec le doute des distancés. La tentation est grande de pratiquer alors l'apologie de la démonstration. Les demandeurs d'actes ecclésiastiques sont habités eux aussi par la crainte et une méfiance secrète. La manière dont nous profilons théologiquement la question de la relation à Dieu nous permet en toute bonne conscience de privilégier l'aspect relationnel. Si dans le sillage du Dieu qui s'est fait homme, la pastorale avec les distancés s'humanise un grand pas aura été franchi. Cette humanisation implique que l'on ne gomme ni les différences, ni les tensions ; la catégorie de « l'être devant Dieu » souligne qu'il est possible de les aborder dans une confiance de base.

Troisième leçon : le dépassement des représentations stéréotypées

Au point où nous sommes parvenu, condensons la problématique en fonction de la question de la communication. Au plan du contenu, les discours de Dieu invitent chacun à sortir de lui-même. Dans les situations de détresse profonde aussi, l'homme doit tenter de prendre une certaine distance par rapport à son vécu immédiat. Comme Job, chaque personne peut recevoir une autre compréhension d'elle-même et de sa place dans le monde. Dans le langage de M. Luther, on dira que le croyant doit se laisser exproprier pour s'approprier une autre appréhension de Dieu et de son quotidien. Comme initiateurs du déblocage, les discours de Dieu nous sont apparus comme parfaitement adaptés. Mais ils sont insérés dans une fiction littéraire. Ce constat sur le cadre fictif nous renvoie à une autre question : Comment permettre aux paroissiens d'acquérir cette nouvelle compréhension libératrice ? De plus, comment la faire apparaître dans un système où la communication, à l'instar de celle de Job et de ses amis, a tendance à se bloquer ? La Bible ne se présente pas comme une collection de belles perles d'affirmations stéréotypées ou de doctes vérités religieuses⁴⁶. Elle se veut au service d'une Parole performative qui édifie, console et interpelle. Les quelques éléments d'analyse rhétorique, que nous avons repérés dans l'examen de la réponse divine, nous mettent sur la voie. Par le biais d'un contre-jeu de

⁴⁶ C'est précisément ce que D. Bonhoeffer reprochait à K. Barth en parlant du positivisme de la révélation. Voir D. BONHOEFFER, *Résistance*, op. cit., p. 295.

questions surprenantes, l'homme est sommé de réviser la sagesse qui l'habite et de modifier ses théories.

Résumons : le livre de Job renferme deux types essentiels de communication. Le premier renvoie au dialogue entre Job et ses amis ; nous l'appelons, par analogie avec notre recherche, la communication *stéréotypique*. La réalité existentielle, en l'occurrence le poids de la souffrance de Job, est bafouée pour permettre de sauver la théorie de la rémunération / rétribution et ses éventuels replâtrages dogmatiques. Elle entraîne par conséquent l'échec communicationnel : le vis-à-vis ne peut être pris au sérieux. Le second type de communication permet à l'homme, d'une part de s'ouvrir à la transcendance, et d'autre part d'effectuer le déplacement de perspective mentionné. Nous qualifions cette communication d'*indirecte* ; elle permet, par le biais de la surprise, de réinstaurer le dialogue. De plus, elle contribue de façon décisive au devenir chrétien. Dans cette perspective, mentionnons l'essai stimulant d'U. Mauch⁴⁷. L'auteur nous montre comment certains personnages des narrations bibliques (et bien sûr Jésus tel qu'il est décrit dans les synoptiques) s'y prenaient pour remettre en cause l'ordre figé du monde. Notre représentation de la réalité est souvent unidimensionnelle (les stéréotypes en constituent assurément les meilleurs témoins). Notre pensée est ainsi faite que nous cherchons à simplifier la réalité. Prenant le contre-pied du poncif qui affirme qu'« il ne faut pas trop compliquer les choses », nous découvrons au fil de la lecture de cet essai que la réalité résiste précisément à nos schématisations. Pourtant l'homme cherche toujours à simplifier la complexité du réel. L'anecdote suivante l'illustre fort bien⁴⁸. Un homme en a littéralement assez de plier l'échine pour ramasser les mauvaises herbes de son jardin. Que faire pour les éliminer ? Le désherbant ne suffit pas : elles repoussent toujours. Le jardinier a trouvé la solution définitive : il suffit de goudronner le lopin de terre cultivable. Nos raisonnements sont parfois les mêmes. En enfermant la réalité dans nos principes stéréotypés, nous nous éloignons de la vie qui nous entoure. La tentative de domination cache mal le désir de porter le monde, alors que c'est le monde qui nous porte. La réalité recèle un aspect inconnu. Un peu comme les divisions que nous faisons autrefois à l'école et « qui ne finissaient pas comme il fallait ». Il existe toujours un reste. Ce constat conduit d'ordinaire à la désolation et au réflexe de défense. U. Mauch, s'appuyant sur les stratégies utilisées dans la Bible, montre que nous avons intérêt à utiliser l'astuce, autrement dit à prendre radicalement en compte la

⁴⁷ U. MAUCH, *Der listige Jesus*, Zürich, Theologischer Verlag (TVZ), 1992. Nous interprétons librement quelques extraits significatifs pour notre problématique.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 15 -16.

complexité et les multiples facettes de la réalité⁴⁹. Et si nous prenions le parti du caractère non maîtrisable d'une situation pour essayer de déplacer les points de vue⁵⁰ ? L'Écriture fracture la compréhension stéréotypée du monde et le recours à l'astuce nous y aide. Les rapports de pouvoir et de force sont déjoués. Les situations qui paraissent inextricables peuvent être démêlées. La ruse, en tant qu'elle est un moyen de saisir les opportunités d'une situation, donne du jeu, au propre et au figuré. Elle ouvre de nouvelles possibilités. La meilleure illustration de ce type de procédé astucieux se trouve en II Samuel 12, 1 à 14. Convoitant Bethsabée, David fait tuer son mari Urie. Nathan est alors chargé de l'ingrate mission de dire que pareils agissements déplaisent au Seigneur. Il risque évidemment de se faire démettre, pire même, cette mission l'expose à la mort. Constatant l'inégalité du rapport de force, Nathan choisit une ruse pour signifier à David cette vérité vraiment pas bonne à entendre. Il va raconter la parabole du riche qui vole l'unique agnelle du pauvre pour l'offrir à un invité, alors qu'il possédait de nombreux bœufs et moutons. David se laisse entraîner dans cette histoire et clame son indignation. Nathan dévoile alors son stratagème⁵¹ et referme le piège sur David : « C'est homme, c'est toi ». De la vérité générale, le narrateur passe à l'interrogation personnelle. Le destinataire est pris à parti. On est loin des explications, des conseils, des appels directs à la repentance. La parabole de Nathan éveille les sentiments, suggère un changement. Que se serait-il passé si Nathan avait apostrophé frontalement David ? L'histoire ne le dit pas. Mais il est fort à parier que le résultat eût été catastrophique. La manière *indirecte* de Nathan ouvre le chemin de la prise de conscience. Nathan, qui n'avait pas d'autres pouvoirs que la parole, a désamorcé toute réaction de violence : il a exacerbé la force d'indignation que recelait la situation, pour l'utiliser comme opérateur de changement. Bref, dans les termes de S. Kierkegaard, cette communication de type indirect met en route la subjectivité de l'interlocuteur. Bornons-nous à rappeler les raisons qui nous invitent à reprendre cette procédure communicationnelle particulière pour un travail auprès des distancés.

La première raison souligne la nécessité d'une communication d'ordre maïeutique. « [...] peux-tu très exactement trouver le point où en est ton interlocuteur et commencer par là, tu auras peut-être la chance de le conduire au point où tu es toi-même. Car être maître, ce n'est pas trancher à coup d'affirmations, ni donner des leçons à apprendre, etc. ; être maître, c'est vraiment être disciple.

⁴⁹ U. Mauch définit la ruse comme la tentative de ne pas « réduire » la réalité. Voir *ibid.*, p. 7 et 56 - 57 où elle est mise en relation avec la lutte contre la volonté de maîtrise de l'homme, c'est-à-dire la puissance.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 27 -28.

⁵¹ U. Mauch rappelle à ce propos le stratagème chinois : appâter son contradictoire sur le toit et ensuite lui retirer l'échelle. *Ibid.*, p. 95.

L'enseignement commence quand toi, le maître, tu apprends du disciple, quand tu t'installes dans ce qu'il a compris, dans la manière dont il l'a compris »⁵².

La deuxième raison révèle que, malgré la distance historique qui nous sépare de l'œuvre de S. Kierkegaard, son analyse reste d'actualité. Même si la chrétienté s'est lézardée, la tâche d'y introduire le christianisme demeure. Le parler stéréotypique montre bien que nos contemporains, comme ceux de S. Kierkegaard, rangent la religion, et singulièrement la foi chrétienne, dans le cadre des opinions. De plus, les réalités spirituelles leur apparaissent assez secondaires. Or, la foi chrétienne est un appel à vivre passionnément la libération et l'obéissance que requiert la foi.

La troisième raison met en évidence le lien entre la forme de la communication et la mise en route du devenir subjectif. « La différence entre la pensée subjective et la pensée objective doit aussi se montrer dans la forme de la communication ; [...] L'ordinaire communication interindividuelle est tout immédiate, parce qu'en général les hommes n'ont d'existence que de façon immédiate. [...] le secret de la communication consiste à libérer l'autre ; c'est précisément pourquoi il ne doit pas se communiquer directement, ce qui serait même sacrilège »⁵³. L'interlocuteur doit dépasser l'immédiateté pour s'ouvrir à la réalité existentielle. La performativité de la proposition chrétienne ne sera donc valide que dans la mesure où elle instaure un rapport entre l'auditeur et le message évangélique. « [...] pour prévenir toute confusion, rappelons tout de suite que le problème n'est pas celui de la vérité du christianisme, mais du rapport de l'individu avec le christianisme »⁵⁴.

La quatrième raison tient à l'essence même de la communication évangélique. En tant que message existentiel, la communication requise doit renvoyer à l'autorité paradoxale de celui qui se déclare Fils de Dieu, alors que rien ni personne (hormis Dieu) ne l'y autorise. « Quand un homme dit sans détours : « Je suis Dieu, le Père et moi nous sommes un », on a une communication directe. Mais quand le maître qui parle ainsi est l'homme particulier, un homme particulier entièrement semblable aux autres, cette communication n'est pas précisément toute directe ; car il ne va guère de soi qu'un homme particulier soit Dieu - alors que son assertion est absolument directe. La communication implique en la personne du maître une contradiction ; elle devient indirecte, elle te met en demeure de choisir si tu veux croire en lui ou non »⁵⁵. La communication indirecte et la parole performative ont ceci de commun qu'elles ne se

⁵² S. KIERKEGAARD, *Point de vue*, op. cit., p. 21-25, et particulièrement p. 22.

⁵³ S. KIERKEGAARD, *Post-scriptum I*, op. cit., p. 70-71.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁵⁵ S. KIERKEGAARD, *L'école du christianisme*, in *Œuvres complètes*, volume 17, trad. P.-H. TISSEAU et E.-M. JACQUET-TISSEAU, Paris, L'Orante, 1982, p. 123.

lisent pas sur l'axe du vrai ou du faux, mais sur l'axe de l'acceptation ou du refus. Sur la base de ce point commun, on peut établir la définition de la parole performative du Christ et de ses témoins. Leur message est par essence ouvert, il laisse l'autre libre d'y adhérer ou non. La communication indirecte place le chrétien correctement face à Dieu et face à son auditeur, en répercutant la parole paradoxale des Evangiles.

La communication indirecte revêt des formes rhétoriques très diverses⁵⁶. Pour l'illustrer dans le Nouveau Testament, cette fois, montrons brièvement comment les Evangiles utilisent « le noyau sain des réflexions stéréotypées » pour les mettre au service d'une communication indirecte. Les synoptiques sont emplis de proverbes, reflétant la forme de langage de la sagesse orientale. « Toutes ces paroles [...] sont des observations sur l'existence, des règles de bon sens et de morale populaire, fruits parfois de l'humour ou du scepticisme, pleines tantôt d'une morale terre à terre, populaire, tantôt d'un naïf égoïsme, - abstraction faite de ce que la plupart d'entre elles, surtout les paroles-images, ne reçoivent de sens précis qu'en vertu d'une situation concrète »⁵⁷. Dans sa fonction traditionnelle, le proverbe est destiné au discernement et à l'orientation des décisions dans les circonstances singulières de l'existence. Le proverbe biblique jette donc un pont entre le point de vue de la foi et l'expérience de l'homme extérieur au cercle de la foi, mais il le fait de bien curieuse manière. Dans le contexte des Evangiles synoptiques, cette forme de discours est portée à son point de rupture par un usage systématique du paradoxe et de l'hyperbole. Le Nouveau Testament traduit une intensification de l'usage du proverbe. « Le paradoxe est facile à discerner dans les proverbes qui, en quelque sorte, « abusent » de la figure connue sous le nom de « renversements des sorts », comme dans les formules antithétiques telles que « Qui aura assuré sa vie la perdra et qui perdra sa vie à cause de moi l'assurera » »⁵⁸. Le renversement est tel qu'il oblige à un recadrage de l'existence. Il la remet en question, mais sans jeter le projet d'une existence dans une vision sceptique ou ironique. Il en va de même de l'hyperbole, qui est « [...] une autre forme d'intensification : « Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent ». L'auditeur est encore une fois déjouté dans son projet de vie. [...] la sagesse populaire a procuré une première orientation ; le proverbe propose de réorienter en désorientant »⁵⁹. Le proverbe va tellement à contre-courant qu'il déboussole complètement son auditeur. Notons bien que les proverbes bibliques ne déstabilisent pas l'auditeur à plaisir, l'incitant à fuir le monde, mais au contraire ils invitent celui qui les

⁵⁶ *Ibid.*, p. 113-114.

⁵⁷ R. BULTMANN, *L'histoire de la tradition synoptique*, *op. cit.*, p. 136.

⁵⁸ P. RICŒUR, « Manifestation et proclamation », *art. cit.*, p. 68.

⁵⁹ *Id.*

écoute à habiter pleinement les réalités de ce monde et à les vivre dans le présent ; cependant il est appelé à les regarder d'une tout autre manière. Cette analyse, qui pourrait s'étendre aux expressions eschatologiques, montre que, du point de vue rhétorique, Jésus puis les Evangiles utilisent un matériau traditionnel, mais qu'ils en transforment l'usage. La manière dont ils les utilisent introduit une bizarrerie. Ils localisent une étrangeté dans le quotidien. Ils ouvrent une brèche dans la réalité fermée des stéréotypes⁶⁰.

⁶⁰ Signalons deux ouvrages utiles pour les praticiens ; le premier décrit les procédures de la communication indirecte dans le cadre de la narration. M.-A. FREUDIGER, « Narration et communication indirecte », in S. BONZON et Alii, *La narration, quand le récit devient communication*, P. BÜHLER et J.-F. HABERMACHER (éd.), Genève, Labor et Fides, 1988, p. 217-229. Le second indique des exemples d'histoires courtes servant d'illustration à la communication indirecte. W. HOFFSUMMER, (Hg.) *Kurzgeschichten, 255 Kurzgeschichten für Gottesdienst, Schule und Gruppe*, Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag, 1986⁸.

Conclusion

« L'Eglise doit sortir de sa stagnation. Il nous faut respirer au grand air dans la confrontation spirituelle avec le monde. Il nous faut même risquer de dire des choses contestables, pourvu que des questions vitales soient soulevées »¹.

Dietrich Bonhoeffer

Face aux distancés, les engagés de l'institution ecclésiale ressemblent fort à la figure prototypique de Jonas qui n'arrive pas (ou plus) à se réjouir d'un Dieu qui transforme son inéluctable jugement en grâce. Comme le prophète envoyé chez les Ninivites, les gens d'Eglise se fâchent et prennent mal, très mal², le revirement de Dieu et son indulgence pour autrui. Ils préfèrent en fin de compte leur image d'un dieu « sévère mais juste », un dieu, somme toute, déterministe. Nous sommes appelés à expérimenter un Dieu surprenant qui, au nom même de sa fidélité et de son projet pour les hommes et le monde, change d'avis. Dieu laisse les portes ouvertes, même si pour les chrétiens engagés, il serait tellement plus rassurant de *savoir* une fois pour toutes qui fait ou non partie de l'Eglise. Jonas, tout comme Moïse, Jérémie et tant d'autres, renvoie l'attitude des engagés comme un miroir : ces témoins bibliques se sont chaque fois récréés et plaints amèrement du peuple³. Les livres bibliques ne gomment ni l'incrédulité, ni les récriminations, ni le doute, ni la révolte, ni les malentendus. Loin des réformes, toujours « audacieuses », loin des mesures disciplinaires, toujours « exemplaires et draconiennes », loin des choix absolus, toujours « prioritaires », loin des projets de formation, toujours « permanente », ce travail renvoie à la nécessité de demander aux laïcs engagés et aux pasteurs de rester pleinement et humainement à leur poste, sans forfanterie ni fausses excuses. Les distancés

¹ D. BONHOEFFER, *Résistance*, op. cit., p. 385.

² Voir Jonas 4, 1.

³ Voir par exemple Nombres 11, 1-35, en particulier les versets 11 et 12.

attendent d'eux qu'ils sachent être des hommes et des femmes de conviction. De plus, comme notre analyse des stéréotypes nous l'a appris, ils attendent aussi des chrétiens le courage de s'identifier pleinement à leur vocation. Notre lecteur le constatera, ce travail nous a ramené ni plus ni moins au travail quotidien des pasteurs et diacres amenés à expérimenter l'Évangile avec tous ceux dont les noms ne figureront pas dans les livres d'histoire ni ne s'inscriront en capitales dans les dictionnaires. Avec ces anonymes, nous sommes invités à vivre la gratuité de l'Évangile.

S'il fallait résumer les difficultés d'une pastorale avec les distancés, nous dirions que la vision des engagés est empreinte d'*idéisme*. Ce dernier empêche tout rapport serein avec ceux qui demandent un acte ecclésiastique. Il tente de défendre un christianisme pur et dur, et il refuse d'entrer dans l'histoire incertaine et ambiguë des hommes. Or les études de J. Delumeau nous rappellent que, dans le domaine de la religion, le chimiquement pur n'existe pas⁴. Seul existe un christianisme imparfait⁵, qui vaut néanmoins mieux qu'un christianisme utopique⁶. Le prix à payer pour un travail auprès des distancés réside dans l'acceptation des contingences données. C'est dire que le ponctuel et l'inachevé sont les lots inhérents à ce type de pastorale. Accepter cette limitation nous libère et nous permet de saisir les occasions là où elles sont offertes. Les rites de passage représentent une réelle occasion pour l'Église, celle de tester sur pièce la validité et la pertinence de l'offre chrétienne. Dans cette optique, ils s'érigent comme l'un des rares lieux où l'Église peut garder la vive conscience qu'en émigrant hors des réalités du monde et qu'en se coupant du champ des expériences des hommes, elle perd sa raison d'être. Mais pour mettre ce postulat en pratique, il faut accepter de guérir de « la maladie d'idéalité » et consentir à ce que s'ébrèche notre image idéalisante et totalisante de l'Église. Les formes et les structures de l'institution ecclésiastique sont provisoires.

Comme l'attestent les contre-stéréotypes, les conceptions du christianisme défendues par les membres actifs sont souvent marquées du sceau de l'absolu.

⁴ Ce qui est vrai pour la chrétienté l'est aussi pour les christianismes primitifs. Leur force réside précisément dans leur capacité à formuler leur spécificité dans les terreaux des cultures juives et grecques. Le christianisme est donc « *culturellement* syncrétiste ». Nous empruntons à P. GISEL, « L'Église face à la "recomposition du religieux", orientation théologique et perspectives pastorales », *Les Cahiers Protestants*, n° 4, Septembre 1992, p. 13-21, en particulier p. 17.

⁵ Chaque chrétien hypertrophie un élément de la foi au détriment des autres, c'est pourquoi nous acceptons joyeusement d'être traité d'hérétique : nous le sommes de toute façon aux yeux de quelqu'un.

⁶ L'utopie signifie précisément ce qui n'a pas de lieu. Elle est toutefois nécessaire quand elle nourrit l'espérance. Elle est alors ce qui n'a *pas encore* de lieu. On lira à ce sujet : H. MOTTU, « Espérance et lucidité », in *Initiation à la pratique de la théologie*, tome 4, Paris, Cerf, 1983, p. 318 - 353.

La source principale des difficultés à mener une pastorale praticable et libre avec les distancés réside dans cette absolutisation des critères qui déterminent ce que doit être le christianisme. Cette radicalisation entraîne une crispation et des blocages. Ce n'est pas le fait d'avoir des normes, mais le rapport aux normes qui doit être repensé. Sans normes, en effet, la spécificité du christianisme serait gommée. Supprimer toute référence à l'Écriture, à la tradition qui véhicule l'offre chrétienne et dénigrer par principe l'Église qui essaie de l'incarner, serait ruineux. Mais la manière de s'attacher aux normes humaines doit être révisée au nom même de la vérité dont se réclament les paroissiens engagés. L'Évangile est un antidote puissant contre la maladie d'idéalité, parce qu'il fait apparaître la différence entre Dieu, seul absolu, et l'homme. Il assigne à l'être humain sa place de créature. Les chrétiens peuvent donc avouer sans honte que la compréhension qu'ils ont de Dieu et de son agir n'est que partielle. La vérité chrétienne culmine dans la proclamation de la justification par la foi, qui relativise les valeurs sacralisées par l'homme.

Aider les distancés à faire une synthèse partielle de leur vision du christianisme présuppose que la synthèse « officielle » est elle aussi partielle, donc sujette à révisions. Ce que nous remettons en cause, c'est le fait que les normes ecclésiales revêtent une fonction discriminatoire, et qu'elles fixent des paroles et des attitudes normatives. Le respect des normes ne doit pas virer à la normalisation, qui cherche à couler tout le monde dans le même moule. Les normes doivent rester un cadre de références souples, sujet à interprétations et à réadaptations. Si les demandes des distancés sont mesurées uniquement à l'aune des expressions de foi et des désirs communautaires du noyau paroissial, elles apparaîtront comme chroniquement déficitaires. Autrement dit, l'étalon de mesure de la fidélité évangélique ne peut être la communauté des croyants engagés⁷. Le monde des distancés et la sphère dans laquelle se meuvent les engagés sont fort différents. En tant que membres actifs dans l'institution ecclésiale, les pratiquants ont tendance à croire que leur manière de vivre la foi est forcément valable pour les autres. Le contre-stéréotype souvent teinté de mépris « ils communient⁸ pour les cadeaux » illustre ce décalage de façon frappante. L'affirmation accusatrice des croyants engagés traduit de fait une grande incompréhension. S'attachant à la manifestation matérielle du signe, le contre-stéréotype mentionné en occulte la dimension symbolique. Pour les distancés le cadeau

⁷ Voir M. NUCHTERN, *Kirche bei Gelegenheit, Kasualien - Akademiearbeit - Erwachsenenbildung* [abrégé par la suite *Kirche*], Stuttgart Berlin Köln, Kohlhammer, coll. *Praktische Theologie heute*, bd 4, 1991, p. 11.

⁸ Ce préjugé a la vie dure. Comme indiqué précédemment, la Sainte Cène n'est justement pas le repas des chrétiens, mais celui d'hommes et de femmes en quête de Dieu, acceptant d'être rencontrés par lui.

grandiose offert à la confirmation a précisément pour fonction de souligner le passage de l'adolescence à l'état adulte. On le voit ce qui apparaît comme essentiel pour les uns ne l'est pas pour les autres. Pour expliquer plus avant le type de difficultés rencontrées dans le contact avec les distancés, un rapprochement avec nos relations face aux pays du Tiers-Monde s'avère parlant. Cette comparaison surprenante prête assurément le flanc à la critique, mais elle s'est imposée à nous. La généalogie des rapports entre les distancés et les engagés explicite non seulement le sous-développement culturel, mais également le mal-développement spirituel, généré par la méconnaissance réelle de ce que les distancés attendent de l'Eglise. Les programmes de formation ultra-sophistiqués, que les institutions spécialisées mettent sur pied, ne sont-ils pas inadaptés pour la catégorie de gens auxquels nous avons tenté de donner la parole dans ce travail ? Cette inadaptation réside dans *la perfection même* que présentent ces propositions. Ne ressemblons-nous pas à ces gens pétris de bonnes intentions qui arrivent avec des machines à laver dans un lieu où il n'y a pas d'électricité, ou encore à ces gens qui envoient des ambulances dans les pays de l'Est en ne se rendant pas compte qu'elles ne pourront jamais rouler parce que le prix de l'essence y est prohibitif⁹ ? Comme dans les relations avec le Tiers-Monde et les pays de l'Est, il s'agit de considérer les distancés comme des *partenaires* à part entière. Et cela implique, d'une part l'acceptation de la distance qui sépare pratiquants et non-pratiquants, et d'autre part le respect de leur manière hétérodoxe de comprendre le christianisme. L'égalité devant Dieu et devant les réalités existentielles nous permet de profiler autrement le rapport entre les croyants pratiquants et occasionnels. Le pasteur et les engagés ne sont pas artificiellement mis à un même niveau que les distancés. Mais la question (souvent posée avec anxiété) « Que pouvons-nous apporter aux distancés ? » s'inverse. Dans une perspective chrétienne, elle devient : « Que pouvons-nous recevoir des distancés ? ». Cette nouvelle manière d'entrer en relation avec les pratiquants occasionnels nous amène à exprimer nos manques et à quitter l'attitude que nous qualifions de syndrome du bon samaritain faisant de nous les répondeurs immédiats d'un désir. Cette attitude nous pousse souvent à brûler les étapes et à nous bloquer sur la formulation stéréotypée de la demande. Or la considération et le respect de notre interlocuteur doit primer sur l'examen de la demande. Le distancé peut et doit prendre en charge lui-même son développement spirituel, notre mission consiste à l'accompagner dans ce cheminement. Mais il y a plus encore : l'apport décisif des distancés à l'égard des croyants professants se situe au *plan théologique*¹⁰. Leur parole et leur comportement

⁹ Les exemples cités sont réels.

¹⁰ Il est d'usage de souligner surtout l'apport sociologique des distancés. Il est compris alors comme une manière de grossir les rangs de l'Eglise-institution. L'essentiel du point de vue évangélique n'est pas la présence active des distancés de l'Eglise dans l'organi-

mettent en effet au défi les croyants installés de dépasser leur vision stéréotypée de la foi. Croient-ils *vraiment* au Dieu de grâce ? Sont-ils prêts à mettre à l'épreuve cette conviction, à la tester toujours à nouveau ? A une Eglise inquiète de son avenir, les non-pratiquants renvoient la question : Pouvez-vous être et devenir plus encore « une Eglise pour les autres » ?¹¹ Pour recevoir pleinement l'apport des distancés, il faut remettre à la mémoire des lecteurs le rôle important de l'implicite et des multiples ressources conversationnelles que ce mode de communication recèle. Notre lecture des stéréotypes nous a rappelé que le théologique, ou à tout le moins ses questions, est toujours enfoui dans le quotidien. Il est rare que, dans le contact avec les distancés, la question de Dieu, du salut ou du pardon des péchés se pose directement ; mais des interrogations, ainsi que des réponses théologiques partielles, sont implicitement présentes dans les dires des distancés.¹² A nous de savoir les mettre à jour.

Nous nous sommes persuadé, au fil de ce travail, que l'essentiel se jouait dans la capacité de tous ceux qui étaient dans l'Eglise de ravauder patiemment les relations avec les distancés. D. Bonhoeffer fait une remarque qui nous encourage lorsqu'il écrit : « [...] En fin de compte, les relations humaines sont tout de même ce qu'il y a de plus important dans la vie ; l'homme « dynamique » d'aujourd'hui n'y change rien, pas plus que les demi-dieux ou les fous qui ignorent tout de ces rapports. Dieu lui-même se sert de nous au travers des relations humaines »¹³. Dieu fait avec l'homme et toutes ses imperfections. A-t-il attendu que ceux qui ont répondu à son appel soient de bons chrétiens pour les prendre à son service ? L'ensemble de la Bible se fait sur ce point anti-idéaliste. Son choix est de « faire avec ». Dieu « fait avec » les « Jonas » de tous les lieux et de tous les temps. Point n'est besoin d'insister par trop sur les limites, les faiblesses et la fragilité des médiations humaines : le constat est de l'ordre de l'évidence. La redécouverte d'un Dieu qui « fait avec », non pas *parce qu'il faut bien, mais parce qu'il le veut* est quant à elle plus surprenante. Ce rappel libère. Plutôt que de partir des manques du témoignage de l'Eglise, de dresser la liste interminable des besoins, de lorgner sur tout ce qu'on ne fait pas ou sur ce qu'il faudrait faire, les engagés doivent réapprendre que l'on peut et doit faire avec les médiations du bord. De plus, ce « faire avec » s'adresse également aux distancés. Il reprend d'une autre manière le constat concernant la tâche d'appropriation : à savoir que celle-ci incombe à *tous*. La vérité chré-

sation ecclésiale. L'insertion dans la communauté locale viendra, mais elle viendra comme de surcroît.

¹¹ Voir D. BONHOEFFER, *Résistance, op. cit.*, p. 390.

¹² Ainsi, un malade, qui de son lit nous demande ce qu'il a « bien pu faire au bon Dieu », pose la question de la théodicée.

¹³ D. BONHOEFFER, *Résistance, op. cit.*, p. 394.

tienne n'est jamais derrière soi, mais elle est à croire, à espérer et à expérimenter. La vie spirituelle, conçue comme une activité prenant distance par rapport à la réalité immédiate, invite à un travail sur soi-même pour dépasser l'idéologie du Dieu d'amour, le ressentiment et la double contrainte, pour les convertir en réception de la grâce *imméritée* de Dieu. L'Eglise et ses membres sont invités à se laisser habiter par cette priorité de la gratuité, à se laisser convertir et surprendre par le Dieu de la promesse. La foi est toujours à ressaisir comme un événement qui décentre l'homme pour l'ouvrir sans réserve à la tâche de l'obéissance du commandement d'amour.

L'Eglise ne doit pas perdre de vue sa raison d'être. Nous sommes convaincu que le décentrement que nous demandons aux non-chrétiens doit d'abord devenir le nôtre. La tentation est grande de se replier, d'avoir un message à usage interne, qui ne s'adresse plus qu'aux convaincus. Le salut ne réside pas dans la fuite, mais au contraire dans la confrontation avec ces croyants non-pratiquants qui dérangent, parce qu'ils renvoient une image du christianisme qui n'est pas celle des habitués des activités paroissiales. Or les distancés ne demandent rien d'autre que ceci : que les chrétiens engagés vivent en fin de compte de l'Évangile qu'ils proclament. Pour cela, ils doivent apprendre, comme le dit D. Bonhoeffer dans le texte choisi en exergue, à s'ouvrir à la confrontation spirituelle avec le monde. La pastorale avec les distancés présuppose le choc des attentes et des sensibilités religieuses. Le terme de « confrontation » nous paraît plus adéquat que celui de « dialogue », même si ce dernier est plus irénique. La confrontation souligne que par les autres et devant Dieu, nous sommes bousculés dans nos convictions. Notre foi devient plus robuste lorsqu'elle s'ouvre à la confrontation et aux questionnements. Dans la démarche de la mise à l'épreuve que les paroissiens pratiquants ressentiront aussi le besoin de se ressourcer, de se former, de se rassembler. La stratégie surprenante de Dieu consiste à fortifier la foi des hommes en leur demandant de prendre le risque de l'exposer aux autres. « Le risque est cette intime vibration, ce frémissement du prix payé pour une affirmation d'acte et de pensée qui met en cause notre destin. [...] Tout ce qui est affirmé sans risque n'a pas d'importance. Qui ne risque rien n'est rien »¹⁴. Le décentrement par Dieu nous apprend que la foi devient crédible et s'affermi lorsqu'elle accepte la remise en cause. Dans cette perspective, donnons une dernière fois la parole à G. Gusdorf : « Un des secrets de la force authentique est dans la conscience prise de cette relativité généralisée de toutes les significations du monde. L'échec et le succès ne sont pas la mesure de l'être, mais plus modestement des signes des temps et peut-être des rappels à l'ordre. L'affirmation de force se situe au-delà de la satisfaction et de l'insatisfaction, elle ne se laisse pas prendre au piège, ni acheter. [...] Par son antifatalisme et son

¹⁴ *Ibid.*, p. 97.

antipragmatisme, la leçon de la force est donc une leçon de liberté. C'est le propre de la liberté que de remettre en jeu ce qui paraissait une fois atteint, de ne pas s'incliner devant les tentations de l'évidence, et de faire prévaloir toujours la dignité créatrice de la personne sur la loi de l'événement »¹⁵.

Pour conclure, rappelons que notre intention était de poser quelques jalons en vue d'une pastorale avec les distancés. Beaucoup reste à penser, et tout, ou presque, reste à mettre en œuvre.

¹⁵ *Ibid.*, p. 72 - 73.

ANNEXES

ANNEXE 1

Suppléments linguistiques

Cette annexe comprend :

1. Quelques éléments de linguistique, qui indiquent pourquoi nous avons employé cet outil, et surtout sur quelles théories nous nous sommes appuyé pour mener à bien notre analyse.

2. Une tentative de délimiter les stéréotypes des autres locutions toutes faites.

3. Un repérage des énonciations stéréotypiques, qui cherche à répondre à la question : selon quels critères avons-nous délimité les locutions stéréotypées dans une conversation donnée ?

4. L'élaboration des critères qui nous a permis de réaliser l'annexe 2, à savoir une classification empirique (taxinomie) des différents stéréotypes.

1. Quelques éléments de linguistique

L'étude des stéréotypes *en contexte* requiert la connaissance d'un minimum de règles du fonctionnement de la langue. Nous avons donc emprunté quelques éléments de linguistique¹. L'objectif limité mais précis de cette annexe vise à exposer les instruments linguistiques qui nous ont permis de repérer et de décrire une énonciation stéréotypique. Cette dernière a focalisé notre attention,

¹ Si le recours à cette science paraît évident pour l'investigation des stéréotypes, son emploi peut surprendre en ce qui concerne l'analyse des rites. Cet étonnement s'estompe si l'on se rappelle que le rite se présente comme une succession de séquences verbales et de gestes soigneusement agencés entre eux. Les outils fournis par la pragmatique s'avèrent fort adaptés pour cet objet aussi.

Nous donnons quelques définitions de termes techniques, car la pragmatique de la communication est actuellement une science en plein essor. De plus, la traduction de certains termes anglais implique que tous les concepts-outils de cette science ne sont pas uniformisés.

parce qu'elle nous est apparue comme une fragile passerelle entre le monde des distancés et le monde du pasteur.

Sémantique, syntaxe et pragmatique

La linguistique se subdivise en trois secteurs principaux de recherche. Ils constituent trois points de vue à partir desquels on étudie la langue². Ils sont distincts, mais complémentaires : « [...] la syntaxe et la sémantique étudient le langage en tant que tel, c'est-à-dire en tant que constitué par un système de règles ou de conventions, alors que la pragmatique l'étudie d'un point de vue en quelque sorte extérieur : elle étudie non le langage lui-même, mais l'usage

² Par « langue », nous entendons la langue parlée. Elle est « [...] l'utilisation particulière dans une communauté de cette faculté particulière de communiquer qu'est le langage ». Nous tirons cette définition de B. POTTIER et Alii, *Le langage de Ferdinand de Saussure à Noam Chomsky, structuralisme, grammaire générative, sémiologie, etc., Le dictionnaire du savoir moderne*, [abrégé par la suite : *Le langage*], Paris, Centre d'Etude et de Promotion de la lecture, coll. Les encyclopédies du savoir moderne, 1973, p. 224-225.

Voir aussi F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale, édition critique préparée par T. DE MAURO*, Paris, Payot, coll. Payothèque, 1981. A sa suite, les linguistes opposent classiquement la langue à la parole. « Pour trouver dans l'ensemble du langage la sphère qui correspond à la langue, il faut se placer devant l'acte individuel qui permet de reconstituer le circuit de la parole » [*ibid.*, p. 27]. « En séparant la langue de la parole, on sépare du même coup : 1° ce qui est social de ce qui est individuel ; 2° ce qui est essentiel de ce qui est accessoire et plus ou moins accidentel. La langue n'est pas une fonction du sujet parlant, elle est le produit que l'individu enregistre passivement ; elle ne suppose jamais de préméditation, [...] La parole est au contraire un acte individuel de volonté et d'intelligence » [*ibid.*, p. 30]. « [...] on peut comparer la langue à une symphonie, dont la réalité est indépendante de la manière dont on l'exécute ; les fautes que peuvent commettre les musiciens qui la jouent ne compromettent nullement cette réalité » [*ibid.*, p. 36]. « L'étude du langage comporte deux parties : l'une, essentielle, a pour objet la langue, qui est sociale dans son essence et indépendante de l'individu ; cette étude est uniquement psychique ; l'autre, secondaire, a pour objet la partie individuelle du langage, c'est-à-dire la parole y compris la phonation : elle est psycho-physique » [*ibid.*, p. 37].

En résumé, citons B. POTTIER, *Le langage, op. cit.* : « La langue est un code, [...] alors que la parole est l'utilisation de ce code par le locuteur. [...] la parole a donc comme fonction essentielle d'assimiler les éléments contenus dans la langue pour en faire des phrases » [*ibid.*, p. 351]. Chaque phrase est considérée comme une unité linguistique de

qui en est fait »³. Pour distinguer avec encore plus de netteté, nous dirons que la *sémantique* étudie le sens du code linguistique pour lui-même. Elle vise « [...] à donner le moyen d'interpréter ces formules, de les mettre en correspondance avec autre chose, cet « autre chose » pouvant être la réalité, ou bien d'autres formules (de ce même langage ou d'un autre) »⁴. La *syntaxe*, quant à elle, détermine « [...] les règles permettant, en combinant les symboles élémentaires, de construire les phrases, ou formules, correctes »⁵. Elle étudie les relations qui existent entre les unités (par exemple, la relation entre sujet et prédicat). La *pragmatique*, quant à elle, « [...] étudie leur utilisation [sous-entendu : des énoncés] par les sujets parlants ; [...] la pragmatique s'intéresse à ce qui a lieu sur l'axe locuteur - auditeur, c'est-à-dire à l'échange de paroles comme activité intersubjective, comme pratique sociale ; elle étudie ce qu'on fait avec les mots »⁶. En d'autres termes, elle se préoccupe de la relation entre le locuteur et l'auditeur.

On retiendra de ces citations que la *sémantique* s'attache au sens et à la signification des mots et des phrases hors contexte. La *pragmatique* étudie les paroles en situation ; elle souligne ainsi à sa manière que le langage n'est pas seulement un dire, mais aussi un faire. La langue est dotée de ce double pouvoir : à la fois de *signifier* des objets et d'*agir* sur l'auditeur auquel les paroles sont adressées. C'est dire qu'une étude sur les stéréotypes ne saurait se satisfaire uniquement d'une analyse *sémantique*.

Quelles en sont les conséquences pour notre travail ? L'utilisation des stéréotypes n'est pas le simple fruit de la convention. Le choix du parler stéréotypique, qui - il est trivial de le souligner - n'est qu'un mode d'expression parmi d'autres, n'est pas le fruit du hasard. Cette façon particulière de s'exprimer cache une stratégie vis-à-vis de son destinataire. Elle vise à utiliser précisément toutes les ressources de la langue. Cette signification pragmatique (qui demande à être décodée) est riche de sens pour éclairer la relation existant entre l'émetteur du stéréotype et son récepteur. C'est dire que les spécialistes nous invitent à introduire une distinction supplémentaire. Nous avons préféré l'expression « *énonciation stéréotypique* » pour souligner que nous nous intéressons à l'acte de production linguistique et à l'actualisation du stéréotype dans un contexte

base. L'ensemble de ces phrases s'agence dans un discours, dont nous donnerons la définition technique plus loin.

³ F. RECANATI, *Les énoncés performatifs, Contribution à la pragmatique*, [abrégé par la suite : *Les énoncés*], Paris, Minuit, 1981, p. 15. Cet auteur utilise le terme de « langage » dans le sens du vocable « langue », tel que nous l'avons défini ci-dessus.

⁴ O. DUCROT et T. TODOROV, *Dictionnaire, op. cit.*, p. 423.

⁵ *Id.*

⁶ F. RECANATI, *Les énoncés, op. cit.*, p. 12.

précis. Nous avons gardé le mot « *stéréotype* » chaque fois que nous n'avons abordé que son aspect sémantique⁷.

Le schéma de Jakobson

« Un message émis par le destinataire doit être perçu adéquatement par le receveur. Tout message est codé par son émetteur et demande à être décodé par son destinataire »⁸. Ainsi, R. Jakobson décrit les facteurs indispensables à tout procès de communication. Il montre qu'à chacun de ces facteurs sont liées des fonctions particulières. Avant d'aborder la fonction poétique, qui est liée au message, il explicite ce qui se passe dans toute communication. « Le destinataire envoie un message au destinataire. Pour être opérant, le message requiert d'abord un contexte auquel il renvoie (c'est ce qu'on appelle aussi, dans une terminologie quelque peu ambiguë, le « référent »), contexte saisissable par le destinataire, et qui est, soit verbal, soit susceptible d'être verbalisé ; ensuite, le message requiert un code, commun, en tout ou au moins en partie, au destinataire et au destinataire (ou, en d'autres termes, à l'encodeur et au décodeur du message) ; enfin, le message requiert un contact, un canal physique et une connexion psychologique entre le destinataire et le destinataire, contact qui leur permet d'établir et de maintenir la communication. Ces différents facteurs inaliénables de la communication verbale peuvent être schématiquement représentés comme suit :

⁷ A la suite d'O. DUCROT, il faut distinguer : « entre la *phrase* [...] c'est-à-dire la combinaison de signes que l'on essaie de faire apparaître à travers une suite de sons et de lettres. Il s'agit donc d'une entité abstraite, qui n'est pas perceptible en elle-même, mais seulement à travers ses manifestations concrètes. Ce que j'appellerai *énoncé*, ce sera justement la réalisation d'une phrase sous la forme d'une séquence sonore ou graphique déterminée, localisée en un point déterminé de l'espace et du temps.[...] L'énoncé peut ainsi se définir comme une occurrence de phrase [....]. Quant à l'énonciation, c'est le fait même qu'un énoncé ait été formé, autrement dit, l'événement historique que constitue sa réalisation (en note : au sens actif du terme) », *Dire et ne pas dire, Principes de sémantique linguistique, Deuxième édition corrigée et augmentée*, Paris, Hermann 1980 (1972), p. 279-280.

⁸ R. JAKOBSON, *Essais de linguistique générale, tome 1, les fondations du langage*, [abrégé par la suite : *Essais de linguistique I*], trad. N. RUWET, Paris, Minuit, coll. Arguments, 1963, p. 177.

CONTEXTE

DESTINATEUR..... MESSAGE.....DESTINATAIRE
CONTACT

CODE »⁹.

A ce schéma, nous pouvons ajouter les fonctions principales propres à chaque terme.

CONTEXTE Fonction référentielle, dénotative ou cognitive		
DESTINATEUR Fonction expressive ou émotive (elle s'exprime par interjection)	MESSAGE Fonction poétique (visée du message en tant que tel)	DESTINATAIRE Fonction conative, orientée vers le destinataire (impératif ou question)
Fonction phatique : elle exprime le fait qu'il y a des messages qui servent essentiellement à établir, prolonger ou interrompre la communication.		
CONTACT physique ou psychologique		
CODE Fonction métalinguistique (vérification de l'utilisation du même code)		

⁹ *Ibid.*, p. 213-214. La difficulté de ce type de schéma vient du fait qu'il est en quelque sorte extensible à l'infini et qu'on peut le rendre sans cesse plus complexe, par amplification, en découvrant à chaque fois d'autres paramètres indispensables. C. Kerbrat-Orecchioni, par exemple, propose un schéma plus sophistiqué. Par souci de clarté, nous nous en tiendrons à celui de R. Jakobson, mais la rédaction de notre typologie tient compte de certains aménagements proposés par cette linguiste, notamment en ce qui concerne les distinctions qu'elle établit dans les concepts de codes. Voir C. KERBRAT-ORECCHIONI, *L'énonciation de la subjectivité dans le langage*, [abrégé par la suite : *L'énonciation*], Paris, Armand Colin, coll. Linguistique, 1980, p. 19.

Quelques autres définitions indispensables

En parlant d'*actes de langage*, nous faisons nôtre la conception de J.-L. Austin, reprise et amendée par J. R. Searle. Pour ces deux auteurs, le langage manifeste une forme de l'action. « [...] parler une langue, c'est réaliser des actes de langage, des actes comme : poser des affirmations, donner des ordres, poser des questions, faire des promesses [...] toute communication de nature linguistique implique des actes de nature linguistique. L'unité de communication linguistique [...] est bien la production ou l'émission du symbole, du mot, ou de la phrase au moment où se réalise l'acte de langage »¹⁰ Cela implique que « [...] l'on devra très nettement distinguer une proposition, de l'assertion ou de l'affirmation de cette proposition [...]. Affirmer et asserter sont des actes, mais une proposition n'est pas un acte. Une proposition, c'est ce qui est asserté dans l'acte d'affirmation. Cela revient à dire, sous une autre forme, que l'assertion d'une proposition engage (de façon très particulière) vis-à-vis de la vérité de cette proposition »¹¹.

Le *discours* peut être défini comme : « [...] l'ensemble des circonstances au milieu desquelles se déroule un acte d'énonciation (qu'il soit écrit ou oral). Il faut entendre par là à la fois l'entourage physique et social où cet acte prend place, l'image qu'en ont les interlocuteurs, l'identité de ceux-ci, l'idée que chacun se fait de l'autre (y compris la représentation que chacun possède de ce que l'autre pense de lui), les événements qui ont précédé l'acte d'énonciation (notamment les relations qu'ont eues auparavant les interlocuteurs, et surtout les échanges de paroles où s'insère l'énonciation en question) »¹². Les éléments que donne O. Ducrot pour définir la situation du discours nous semblent équivalents à la notion de contexte (même s'il préfère quant à lui réserver ce terme à l'environnement immédiat de l'énoncé).

Les règles de base de toute conversation

L'analyse effectuée ne se comprend que si nous partageons un a priori qui peut se résumer en une phrase : le parler ordinaire est régi par un certain nombre de règles conversationnelles. Pour notre propos, retenons les trois qui nous permettent de comprendre l'émergence des énonciations stéréotypiques.

On peut dégager un premier principe, celui de *coopération*. Il va beaucoup plus loin que le souhait des participants que tout se passe bien. Il n'est pas le

¹⁰ J. R. SEARLE, *Les actes de langage, Essai de philosophie du langage*, [abrégé par la suite : *Les actes de langage*], trad. H. PAUCHARD, Paris, Hermann, coll. Savoir, 1972, p. 52.

¹¹ J. R. SEARLE, *ibid.*, p. 67.

¹² O. DUCROT et T. TÓDOROV, *Dictionnaire, op. cit.*, p. 417.

but du dialogue, mais sa condition. « Nos échanges de paroles ne se réduisent pas en temps normal à une suite de remarques décousues, et ne seraient pas rationnels si tel était le cas. Ils sont le résultat, jusqu'à un certain point au moins, d'efforts de coopération ; et chaque participant reconnaît dans ces échanges (toujours jusqu'à un certain point) un but commun ou un ensemble de buts, ou au moins une direction acceptée par tous. [...] Nous pourrions ainsi formuler en première approximation un principe général qu'on s'attendra à voir respecté par tous les participants : que votre contribution conversationnelle corresponde à ce qui est exigé de vous, au stade atteint par celle-ci, par le but ou la direction acceptés de l'échange parlé dans lequel vous êtes engagés »¹³.

Le deuxième principe consiste dans le respect des implications conversationnelles. A la suite de F. Recanati nous appelons « [...] « implications conversationnelles » d'une énonciation les hypothèses que l'auditeur est conduit à faire pour la concilier avec la présomption selon laquelle le locuteur respecte dans la mesure du possible les principes conversationnels »¹⁴. En effet, « Grice a énoncé sous forme de « maximes » les principes qui régissent, selon lui, l'échange d'informations ; ces maximes tombent sous quatre rubriques : maximes de quantité (« Ne donnez ni trop ni trop peu d'informations »), de qualité (« Soyez véridique », « Parlez à bon escient »), de relation (« Soyez pertinent ») et de modalité (« Soyez aisément compréhensible »)¹⁵. Pour un locuteur, il n'est bien sûr pas possible de respecter toutes ces maximes à la fois. Mais s'il se trouve enfreindre ouvertement un principe conversationnel particulier, son auditoire est tenu de supposer qu'il respecte néanmoins les principes conversationnels en général.

Un troisième principe est constitué par la loi de la sincérité. Elle postule qu'un locuteur ne devrait affirmer que ce qu'il croit vrai¹⁶.

2. Stéréotypes et autres locutions toutes faites

Le prototype, le sociotype et l'archétype possèdent un air de famille avec le stéréotype. Une telle parenté ouvre le champ à de multiples études particulières. A notre connaissance, un travail plus vaste et plus ambitieux englobant le sté-

¹³ H.-P. GRICE, « Logique et conversation », in *Communications*, n° 30, trad. F. BERTHET et M. BOZON, 1979, [New-York, 1975], p. 60-61. Tout l'article (p. 57-62) mérite notre attention.

¹⁴ F. RECANATI, *Les énoncés*, op. cit., p. 144.

¹⁵ *Ibid.*, p. 143.

¹⁶ Voir A. BERRENDONNER, *Éléments de pragmatique linguistique*, Paris, Minuit, coll. Propositions, 1981. Cette notion et ses nuances sont explicitées aux p. 64 ss.

réotype, le sociotype, le prototype et l'archétype reste à faire. Nous limitons notre investigation aux liens que le stéréotype peut entretenir avec ces autres catégories.

« L'hypothèse fondamentale de la sémantique du *prototype* établit qu'il y a une structure interne de la catégorie, qui correspond à ce qu'on appelle la *dimension horizontale* de la catégorisation. Le prototype est l'entité centrale autour de laquelle s'organise toute la catégorie. Les instances présentant le degré de similarité le plus grand avec le prototype seront des instances prototypiques et se placent au centre de la catégorie. Celles qui lui ressemblent moins seront moins proches et figureront vers la périphérie de la catégorie, à une distance plus ou moins éloignée suivant le degré de similarité »¹⁷. La manière dont G. Kleiber définit le prototype ouvre une piste fructueuse pour l'étude de notre thème. Les images religieuses sont souvent fortement investies affectivement et il nous est apparu que tant les distancés que les engagés avaient souvent une image prototypique du chrétien, du pasteur, de Noël, etc. Linguistiquement, l'image prototypique se signale par un démonstratif ou par un qualificatif adjectival. Ainsi on nous affirmera : « M. X., ça c'est [ou c'était] du pasteur ! ». Cette expression renvoie au prototype, parce qu'elle sous-entend une référence implicite qui fonctionne comme instance normative : à cette aune seront jugés tous les autres types de la même catégorie. Une démonstration semblable serait évidemment possible avec le prototype du « bon chrétien », du « bon conseiller de paroisse », des « vrais Noël, ceux de l'enfance », « du bonheur », etc. « L'image dans la tête » devient image idéalisée à partir de laquelle on juge tous les éléments renvoyant à la catégorie évoquée. Certains stéréotypes sont élevés au rang de prototypes, et une étude ultérieure pourrait s'interroger sur les mécanismes qui commandent ce transfert.

Le *sociotype* désigne un stéréotype qui catégorise souvent de façon négative. Il nourrit à sa manière la mémoire collective et il a souvent pour fonction de dénigrer un groupe de personnes, soit ethnique, soit sociologique.

La découverte de l'*archétype*¹⁸ revient à C. G. Jung. Son étude relève de la psychologie des profondeurs. Nous avons renoncé à tirer des parallèles et des

¹⁷ Pour l'étude du prototype, nous renvoyons à l'étude de G. KLEIBER, « Prototype, stéréotype : un air de famille ? », in *DRLAV, Revue de linguistique*, n° 38, Lexique Nouveaux modèles, Centre de recherches de l'université de Paris VII, 1988, p. 10-61, en particulier la p. 11.

¹⁸ J.-M. Chappuis opère une lecture théologique de ces catégories. Il assimile alors l'archétype à l'ordre de la création, le stéréotype à l'ordre de la chute et le prototype à l'ordre de la rédemption. Voir J.-M. CHAPPUIS, « Archétypes - stéréotypes - prototypes, trois figures narratives », in G. BAVAUD et Alii, *Se dire en vérité ? Séminaire de « 3e cycle » en théologie pratique, Facultés de théologie de Suisse romande*, J.-M. CHAPPUIS (éd.), Genève, Labor et Fides, 1988, p. 113-147, en particulier p. 137.

différences avec les stéréotypes, parce que nous ne voyions pas comment repérer dans notre corpus ce type de représentations. Une étude de cette notion pourrait être entreprise dans le sens suivant : les archétypes jungiens vérifient-ils ou infirment-ils une attitude religieuse « archaïque » en l'homme ? Si oui, comment ? Si non, pourquoi ?

Le stéréotype n'est pas toujours aisé à distinguer de ses voisins considérés souvent comme des synonymes : le « *poncif* », le « *lieu commun* », le « *cliché* » et l'« *idée reçue* »¹⁹. Leur champ sémantique renvoie non seulement à l'idée de répétition, mais encore à celle de banalité. Quant au terme grec de « *topoi* », remis à l'honneur par le médiéviste E.-R. Curtius, il désigne les figures-cadres (l'enfant, le vieillard, par exemple) transmises par la tradition. Au cours de notre étude, et pour éviter des répétitions, nous avons employé parfois les termes d'« *idée reçue* » ou de « *lieu commun* » ; par contre, nous avons laissé de côté les vocables de « *poncif* » et de « *cliché* » dont l'usage nous semble s'appliquer plus spécifiquement aux textes littéraires ou à des locutions toutes faites souvent imagées.

Pour cerner encore mieux ce qu'est un stéréotype, il nous faut le distinguer d'autres expressions répétitives, à savoir celles du *slogan*, des *proverbes*, des *dictons* ainsi que des *maximes*. Pour effectuer ces brèves comparaisons, il faut garder à l'esprit la solidarité existant entre la forme et le fond. Toute information est moulée dans une forme particulière. Chaque genre littéraire dénote non seulement une forme déterminée, mais induit également une fonction. Il pré-suppose de surcroît un milieu de vie (*Sitz im Leben*) particulier. C'est précisément le mérite de l'école de l'histoire des formes (*Formgeschichte*) de l'avoir montré. Cette analyse demeure valable en dépit du fait que le stéréotype relève de l'oralité et qu'il y a donc quelque incongruité à parler de formes littéraires à son propos.

« *Slogan* » et « stéréotype » ont la même propension à utiliser la tautologie : par exemple, « L'Église c'est vous » ou « Omo, ça c'est de la lessive ». La différence entre eux deux se repère dans leurs visées respectives. Le parler stéréotypique ne cherche pas à faire des adeptes ou des convaincus, il ne tend pas à être opérationnel. Il indique certes (pour des fins que nous aurons à déterminer) sa conception de la réalité, mais il ne se soucie pas en priorité de l'adhésion du destinataire. A l'inverse, le slogan, qui relève de la propagande

¹⁹ Pour des définitions de chacun de ces termes et pour les nuances entre eux, on lira J.-L. DUFAYS, *Puissance et vacuité : le souverain poncif, Etude sur le lieu commun en vue de son enseignement en classe de français*, [abrégé par la suite : *Puissance et vacuité*], Document n° 7 de l'unité de didactique du français, Université catholique de Louvain, Faculté de philosophie et lettres, Institut de Didactique, 1990², p. 4-26, en particulier la p. 13. Voir aussi R. AMOSSY, *Les idées reçues, op. cit.*, p. 25-35.

ou de la publicité, vise à infléchir le comportement du destinataire. Il cherche à séduire. En termes techniques, on dira qu'il a une visée conative²⁰.

« Proverbe », « dicton » et « stéréotype » inscrivent chacun à sa manière des faits d'expérience dans la langue. Ils relèvent du « [...] phénomène d'« aperception gnominique », c'est-à-dire d'une sorte particulière de découverte de la connaissance et sa fixation dans une forme linguistique précise »²¹. Ils attestent cette activité humaine fondamentale qu'est la traduction de l'expérience dans la langue. Ils cherchent à exprimer une réalité empirique. Ce processus est présent dans toutes les civilisations. La fixation de l'expérience dans la langue entraîne une tendance à l'immunisation, d'où une incapacité à se laisser remettre en question. La différence entre d'une part « proverbe » et « dicton », et d'autre part « stéréotype » se situe dans leur rapport à l'histoire. Pour l'essentiel, le stéréotype subit et retraduit les mouvances et les fluctuations du code idéologique ambiant. Il se moule sur les opinions en vogue d'un temps et d'un lieu donnés. A l'ère de la psychologie vulgarisée, on dira par exemple « Il ne faut pas se culpabiliser ». Au contraire, le poids historique caractérise le proverbe et le dicton. Tous deux se réfèrent à une tradition. Le dicton est une sentence brève, « Noël au balcon, Pâques aux tisons » ; cette caractéristique le distingue du proverbe. Cependant, tous deux obéissent à certaines règles d'organisation : par exemple la rime, le rythme, le son. Ces éléments accentuent le côté mnémotechnique de ces formes d'expression, ainsi : « Partir, c'est mourir un peu ».

Les proverbes bibliques sont particulièrement révélateurs d'un souci d'agencement précis. Ils relèvent d'une forme poétique et artistique très élaborée. C'est dire que leur *Sitz im Leben* n'est pas l'oralité populaire. Au contraire, leur élaboration s'est probablement effectuée dans des écoles. Nous effectuons cependant un rapprochement entre les proverbes bibliques et les stéréotypes, car certaines idées stéréotypées sont inspirées du corpus des Proverbes bibliques : « Le commencement de la sagesse est la crainte de l'Éternel ». Du point de vue formel, relevons trois traits caractéristiques des proverbes bibliques.

– Le proverbe, « [...] a un éventail de significations plus vaste, il peut être un adage, une manière de dire usuelle, un poème didactique tout entier »²²

– Les proverbes bibliques recourent à l'emploi de chiasmes, c'est-à-dire une structure où le verbe et l'objet s'entrecroisent, par exemple : « Du fruit de ses paroles chacun tire sa nourriture ; son langage lui rapporte de quoi se rassasier » (Pr 18, 20).

²⁰ Voir J. BAUDRILLARD, « Langage de masse, propagande et publicité », in *Encyclopaedia universalis*, vol. 17, Organum, 1973, p. 394-396.

²¹ G. VON RAD, *Israël et la sagesse*, [abrégé par la suite : *Israël*], Trad. E. DE PEYER, Genève, Labor et Fides, sans date, 1970 pour l'édition allemande, p. 41.

²² G. VON RAD, *ibid.*, p. 37.

– La forme du parallélisme des membres, tantôt antithétique tantôt synthétique, est présente dans les proverbes bibliques, c'est-à-dire en Israël comme dans tout l'Orient Ancien. Cette manière particulièrement belle d'écrire n'engendre pas la confusion ou l'imprécision, mais au contraire explicite les faits d'expérience contenus dans les proverbes. Citons deux exemples, un antithétique : « Qui aime l'éducation aime la science ; qui déteste les avis est stupide » (Pr 12, 1), et un synthétique : « La mort et la vie dépendent du langage ; qui l'affectionne pourra manger de son fruit » (Pr 18, 21).

La maxime se caractérise essentiellement par son souci didactique. Elle énonce une règle de conduite, elle résume un principe de morale ou un jugement d'ordre général. Certains stéréotypes sont des maximes objectives ; par exemple, la reprise du *logion* de Mt 6, 34b : « A chaque jour suffit sa peine ». Mais les maximes sont rares dans notre corpus. Les conseils stéréotypés qui s'en approchent le plus ont une structure injonctive ou exhortative beaucoup plus nette. Ils sont bâtis en effet à l'aide du verbe falloir : « Faut se cramponner ». Ils dénotent donc un sens impératif.

Pour être exhaustif dans cette comparaison entre le stéréotype et les autres locutions, mentionnons encore les *expressions humoristiques*. Une première série se découvre sur des autocollants, sur des objets-souvenirs, sur des cartes, etc. Nous connaissons tous ces phrases, comme « N'engueulez pas le patron, la patronne s'en charge » ou encore « Le possible est fait, l'impossible est en train de se faire, pour les miracles prévoir un délai ». Contrairement aux stéréotypes, ces formules visent à influencer le destinataire, notamment en le faisant sourire ou patienter.

D'autres paroles humoristiques peuvent être rapprochées du stéréotype : nous avons distingué trois catégories. Premièrement, mentionnons les traits d'esprit, qui regroupent toutes les plaisanteries, les *Witze*, les boutades, les bons mots, les « piques », voire les sarcasmes qui touchent Dieu, les chrétiens en général et les pasteurs en particulier. Deuxièmement, signalons les histoires vraies, qui forment une narration plus longue que les traits d'esprit nécessairement condensés. Elles sont basées sur des faits réels, mais elles subissent d'importantes modifications. On raconte par exemple que dans la ville de X un pasteur a commencé le culte de confirmation en disant : « Chers paroissiens, chers fidèles et chers curieux ». Ce fait réel devient prétexte pour expliquer la non-compréhension entre les pasteurs et les paroissiens. Les histoires, dites authentiques, ont un fond de vérité, mais, à partir d'une trame de base, on raconte à nouveau « son histoire » que le locuteur aménage en fonction des auditeurs et des circonstances. Troisièmement, citons les énoncés humoristiques qui émaillent certaines conversations. Leur cadre d'énonciation présuppose une certaine familiarité. Ils font appel à un climat de confiance. La non-coïncidence entre la forme et la valeur prend ici un aspect positif, parce qu'elle met à jour la com-

plicité entre le locuteur et l'allocataire. Tout énoncé humoristique a pour but de détendre une atmosphère. Au plan sémantique, on notera que plusieurs de ces plaisanteries stéréotypées ont un contenu désacralisant. Les catéchumènes nous diront : « Du pain, du vin et du boursin », expression influencée par un spot publicitaire.

Nous n'avons pas effectué la collecte de l'ensemble de ces énoncés humoristiques, car les circonstances dans lesquelles nous avons rencontré les distancés (première, voire deuxième visite) n'étaient guère propices à la confiance nécessaire pour l'apparition de propos de ce type. D'autre part, une recherche de locutions drôles devrait, à notre sens, s'étendre également au cinéma, à la télévision et à la caricature.

3. Le repérage des énonciations stéréotypiques

Comment délimiter un stéréotype dans la chaîne d'un discours ? A quel moment apparaît-il et pourquoi ? Nous avons découvert six repères qui nous permettent de dégager une énonciation stéréotypique. Les deux premiers sont d'ordre sémantique, les quatre derniers sont d'ordre pragmatique.

Premier repère : la redondance

Le caractère répétitif du stéréotype a joué un rôle essentiel dans notre première approche. Il était relativement facile de repérer les locutions stéréotypées²³. C'est par ce biais que nous sommes venus à la constatation de la permanence des stéréotypes. Ces derniers se présentent comme des phrases standards qui réapparaissent dans les discours des gens que nous avons côtoyés. Ce premier critère nous est apparu aléatoire, car nous risquions de déceler certains stéréotypes là où il n'y en avait pas ou, au contraire, d'en omettre d'autres²⁴.

Deuxième repère : l'anaphore associative

Nous avons vu que le stéréotype s'impose parce qu'il est voisin du cliché. Il stimule chez le lecteur des associations d'images et à ce titre il a partie liée

²³ Par locution, nous entendons un groupe de mots constituant soit un signifié unique (chanter, par exemple), soit une structure syntaxique isolable (du type : « Tant qu'on a la santé »).

²⁴ Il faut ajouter à cela que notre but premier n'était pas de collecter de façon exhaustive tous les stéréotypes qui émaillent les conversations quotidiennes. De fait, notre fonction, le cadre du débat de nos entretiens, nos propres intérêts, ont opéré la sélection de notre collecte.

avec l'anaphore associative²⁵. Cette dernière s'appuie sur une relation *a priori*, qui fait partie du savoir présumé, communément partagé, sur les choses. Elle se fonde sur le visible et l'évident. Un syntagme nominal est caractérisé à l'aide d'une définition considérée comme normative (le verbe est souvent un verbe d'état). En d'autres termes, le moteur de l'inférence est la règle par défaut qui fonctionne sur le modèle définitionnel suivant : « La gare, c'est pour aller prendre le train [sous-entendu : A moins que vous ne me disiez le contraire et jusqu'à plus ample informé je crois qu'il en est ainsi] ». L'association qui fonde le stéréotype est de même nature. De par sa structure de base pseudo-assertive, le stéréotype donne une définition axiologique : « Le bonheur, c'est ne pas avoir d'ennuis », « L'essentiel, c'est la santé », « L'Eglise, c'est pour se faire baptiser » (sous-entendu : « A moins que vous ne me prouviez le contraire »). De même, on dira alors « L'Eglise, c'est pour les vieux » ou « Les croyances, c'est pour se rassurer ». Le stéréotype est ainsi repérable, dans la mesure où il se construit à partir de la retranscription d'une image figée, qui fonctionne de façon normative, et ce par le biais de plusieurs prédicats définitionnels. Certains mots évoqués ou certaines situations déclenchent des énonciations stéréotypiques. L'évocation de noms tels que « pasteur », « Eglise », « culte », éveille pour ainsi dire la compétence idéologique du sujet, dont nous reprenons la définition suivante : elle est une « [...] compétence de nature extralinguistique, [...] qui peut venir déterminer toutes sortes de comportements verbaux ou non verbaux »²⁶.

Troisième repère : le stéréotype constitue une réponse à une question formulée en style direct

« Chaque fois que des personnes se parlent, on peut entendre des questions et des réponses. Ces deux types d'énonciations se réalisent en des points différents de la « séquence ». En effet, quel que soit le contenu de leurs questions, les questionneurs doivent s'orienter vers ce qui se trouve immédiatement en avant d'eux, vers ce qui va venir, dont ils dépendent ; les répondants, au contraire, doivent s'orienter vers ce qui vient d'être dit, ils regardent en arrière et non vers l'avant »²⁷. Le stéréotype apparaît comme une réponse qui a valeur d'élucidation. Il esquive une question directe. Ainsi, lors d'entretiens à la suite

²⁵ Voir G. KLEIBER, « L'anaphore associative roule-t-elle ou non sur les stéréotypes ? », in *Lieux communs, topoï, stéréotypes, clichés. Linguistique, Argumentation rhétorique, Analyse des discours littéraires et sociaux*, communication orale au Colloque du CNRS, Lyon, 28-30 mai 1992, p. 73-76.

²⁶ C. KERBRAT-ORECCHIONI, *L'implicite*, op.cit., p. 163.

²⁷ E. GOFFMAN, *Façons de parler*, trad. A. KIHM, Paris, Minit, coll. Le sens commun, 1981, p. 11.

d'un décès, le pasteur qui cherche à avoir des renseignements sur la vie du défunt demande : « Est-ce que la défunte était croyante ? » On lui répond alors par un stéréotype adapté, qui répond sans répondre directement, introduit par une exclamation ou une expression qui montre bien que l'on veut (ou doit) se situer en retrait par rapport à la question posée : « Oh ! vous savez, elle avait ses croyances ; mais elle ne pratiquait pas tellement ». L'interrogation abrupte sera problématisée et relativisée : « C'est difficile de savoir ce qu'elle pensait, mais honnêtement elle m'a dit une fois qu'elle n'y croyait pas tellement ». Pour l'essentiel, le stéréotype (et les différents modulateurs et restricteurs confirment cette hypothèse) constitue une réponse appropriée à une question directe, à laquelle il est impossible de ne pas répondre, et ce pour des raisons de convenances. La contre-épreuve confirme également cette hypothèse. L'énoncé que voici paraîtrait tout à fait inconvenant : « Mais, M. le Pasteur, occupez-vous donc de ce qui vous regarde ».

Il semble donc que le questionnement pastoral, que nous qualifions d'abrupt, a engendré toute une série de stéréotypes protecteurs, qui cherchent à éluder les intrusions trop directes dans le domaine privé des croyances. Le recours aux idées toutes faites s'avère relativement élevé lors d'une première rencontre où la confiance réciproque n'est pas encore établie ; leur utilisation tend à diminuer une fois que le premier contact est établi. Leur fréquence augmente lorsqu'on touche des sujets qui suscitent le malaise, notamment en raison de la position asymétrique occupée par les partenaires du dialogue. Par exemple, lorsqu'on aborde les motivations de la demande religieuse, les énonciations stéréotypées abondent, car, ne l'oublions pas, le pasteur est perçu comme celui qui détient le pouvoir d'accepter ou de refuser l'acte ecclésiastique demandé. Dans les cas où les interlocuteurs sont en position symétrique, le stéréotype est employé au moment où naît un flou dans le déroulement de la conversation.

Quatrième repère : les stéréotypes apparaissent quand il y a une rupture de thème ou un changement de niveau de la conversation

Dans un dialogue où notre interlocuteur s'est impliqué et où il devrait engager son système de convictions, le recours aux stéréotypes lui donne la possibilité de rejoindre un niveau plus anodin. Il peut ainsi passer de propos personnels à des dire plus généraux. Les stéréotypes interviennent comme des pauses qui permettent d'alléger le dire de soi. Ils opèrent une série de transitions entre les phrases personnelles (introduites soit à la première personne, soit avec un verbe de possession, soit par un pronom personnel) ; ils sont posés comme des constatifs et fonctionnent comme des croyances honorables pour masquer le désarroi ou la révolte. Voici un extrait qui illustre ce phénomène : « J'ai une grave maladie, mais il ne faut pas se plaindre. Mon fils est gravement atteint par une tumeur. C'est peut-être marqué ça dans la Bible que Dieu qui aime ses enfants

châtie ses enfants. J'aimerais bien pouvoir comprendre mais cela nous dépasse. J'ai dit à ma fille que si son frère irait pas mieux (il est actuellement à l'hôpital Z avec une tumeur au cerveau), ça irait mieux que le bon Dieu le reprenne ». Le stéréotype permet de dire des vérités que l'on n'ose pas avouer, même pas à soi-même, parce qu'elles sont terribles.

Cinquième repère : le stéréotype introduit ou clôt une séquence de la conversation

Compte tenu de leur capacité de transition, il n'est donc pas surprenant que les stéréotypes apparaissent à un moment d'ouverture ou de clôture du dialogue. Ils se présentent alors comme des locutions figées : « Tant qu'on a la santé » ou « Allez courage, faut pas se plaindre ». Des stéréotypes, qui n'ont d'ordinaire pas ce rôle, peuvent parfois revêtir cette signification. Par exemple, l'expression « Il ne faut pas se faire de soucis » (alors introduite par un « Allez ») peut marquer la fin d'une conversation, en particulier lors d'un entretien téléphonique.

Dans le cours de la conversation, le stéréotype permet de couvrir un malaise ou un blanc. A cet égard et, selon le titre suggestif d'E. Goffman, l'énonciation d'un stéréotype constitue bien une *façon de parler*. Le stéréotype fait partie de ce type de discours qui permet de combler un silence ou de passer comme chat sur braises sur des moments difficiles de l'entretien. « [...] étant donné certaines normes quant à la durée prévisible des rencontres, et qu'il est désagréable de s'y trouver sans avoir rien à dire, on peut prédire l'existence du problème des « réserves assurées », autrement dit la nécessaire existence d'un stock d'énonciations inoffensives et toujours prêtes pour remplir les trous »²⁸. Répondre à la question « Comment ça va ? » par « Bien » n'engendre pour ainsi dire pas de commentaires. Par contre, une réponse négative oblige l'allocutaire à une explication. Pour éviter d'entrer dans cette démarche, qui n'est pas toujours compatible avec le cadre conversationnel, on peut énoncer un stéréotype évasif : « Ouais, ça va comme un lundi » ou encore, à condition qu'il pleuve, « Ça va comme le temps qu'il fait ».

Sixième repère : les stéréotypes, par l'emploi d'un mot prétexte, permettent à un locuteur non ratifié de reprendre le fil de son propre discours

Mais l'analyse de notre corpus montre également que les énonciations stéréotypiques, par le fait qu'elles forment des anaphores associatives, permettent de prendre (ou de reprendre) plus aisément son tour de parole. C'est le cas où

²⁸ E. GOFFMAN, *Façons de parler*, op. cit., p. 24.

le locuteur suit sa propre idée, où il est préoccupé de se raconter lui-même. Ce cas de figure apparaît très nettement lorsque le dialogue prend une tournure éristique. Le stéréotype devient le moyen de se glisser dans la conversation, en prenant appui sur un mot redondant que nous appelons « mot prétexte », car il constitue le tremplin qui permet au locuteur de placer son intervention, au risque d'ailleurs de couper l'autre. Donnons en exemple un extrait d'un débat télévisé entre de nombreux partenaires. Le thème de la discussion est la théodicée. Un intervenant X répond aux critiques de l'absence de Dieu, en reprenant le stéréotype du Dieu qui parle et qui répond immédiatement à nos besoins. On lui rétorque : « Mais il y a quelqu'un qui a dit que Dieu était seulement dans nos têtes, alors quand j'ai mal à la tête [enchaînement de mot prétexte], c'est qu'il répond, alors comment fait-il ? » Quelqu'un d'autre poursuit aussitôt : « Il répond en français ou en allemand ? » L'animateur, se départissant de son rôle de neutralité, réplique : « Ouais bêtement, comme vous ». Le locuteur croyant, ignorant alors simplement ces répliques, poursuit son idée, mais en la nuancant (preuve que l'échange intermédiaire ne l'a pas laissé indifférent) : « Je crois que Dieu a une langue qui va pour chacun. C'est cette langue de l'amour de Dieu pour chacun et je peux dire vraiment que Dieu me répond *parfois*. Et je crois qu'il répond pour tous ces chrétiens qui sont ici ». La reprise littérale du stéréotype revêt ici un caractère ironique, voire outrageant. Le locuteur est obligé de feindre l'ignorance et de ne pas répliquer, ou de répliquer par une attitude agressive.

4. Quelques remarques concernant notre taxinomie

Les six critères retenus pour opérer notre classification

La classification des stéréotypes, même si elle comporte une part d'arbitraire, nous permettra de répondre à la question suivante : Pourquoi, à tel moment, un interlocuteur formule-t-il telle expression toute faite plutôt que telle autre ? Examinons pour commencer les critères retenus pour opérer cette taxinomie. Nous les indiquons par ordre décroissant d'importance.

Le *co-texte* désigne « [...] l'environnement linguistique de l'énoncé [...] »²⁹. Cet environnement immédiat nous manque partiellement, dans la mesure où nous n'avons pas relevé les marqueurs précédant ou concluant les énonciations

²⁹ F. LATRAVERSE, *La pragmatique, histoire et critique*, Bruxelles, Pierre Mardaga (éd.), Philosophie et langage, sans date, p. 208. La distinction introduite en 1970 par Bar-Hillel entre le *co-texte* et le *contexte* (réservé aux aspects non-linguistiques de l'énonciation) nous est apparue opératoire pour notre analyse et plus particulièrement pour la taxinomie.

stéréotypiques. Nous sommes donc contraint à des conjectures, en particulier pour déterminer les différentes fonctions de l'énonciation stéréotypique. Pour remédier à cet inconvénient, nous avons souvent inféré des marqueurs de force illocutionnaire qui « [...] indique[nt] la façon dont il faut considérer la proposition, c'est-à-dire, quelle sera la valeur illocutionnaire à attribuer à l'énonciation »³⁰. La substitution de marqueurs, du type « allons donc », « d'ailleurs », « de toute façon » ou « de toute manière », nous est apparue comme une aide précieuse.

Le cadre de l'énonciation précise les circonstances où sont prononcés les stéréotypes. Il constitue un point important de notre taxinomie. La lecture attentive du matériau doit cependant nous rendre prudent. Certains stéréotypes, tel « Faut pas se plaindre », apparaissent comme des formules passe-partout, utilisées dans des circonstances très diverses. L'usage de certaines phrases stéréotypées transforme celles-ci en paroles de politesse, en « mots-omnibus »³¹, c'est-à-dire en des mots dont le signifié est vide, et auquel le contexte des gestes et de la situation confère une signification.

Le thème de la discussion apparaît comme un critère évident. A moins de paraître incongru et de se mettre dans la délicate position de devoir légitimer son propos, notre interlocuteur utilisera un stéréotype sémantiquement adapté au cadre de la conversation.

La différence de but illocutoire nous aide à comprendre l'émergence d'une locution toute faite plutôt qu'une autre. Le stéréotype s'avère être une manière d'avoir prise sur la réalité et sur l'auditeur, ou encore sur le cours de la conversation. Les visées perlocutoires des énonciations stéréotypiques représentent des variables particulièrement importantes pour effectuer notre taxinomie. L'idée reçue est une manière de se situer par rapport à son interlocuteur. Nous pouvons l'illustrer par l'exemple suivant : « Un mariage sans l'Eglise, ce n'est pas vraiment un mariage ». Ce cliché signifie sémantiquement l'importance du mariage à l'Eglise, mais son emploi se veut une manière de préciser indirectement à son auditeur : « Arrêtez de me poser des questions, car je n'ai pas d'autre réponse à vous donner que celle-ci ».

Les « *informations d'arrière-plan* » indiquent les images que les interlocuteurs ont les uns des autres. Nous aimerions souligner l'importance de cette variable. Même quand quelqu'un est détaché de l'Eglise, il se fera une certaine image de cette dernière. Chacun s'est forgé par oui-dire ce type d'informations.

On peut postuler que le locuteur utilisera un stéréotype sémantiquement adapté à l'identité de son destinataire. Son contenu propositionnel diffère selon

³⁰ J.-R. SEARLE, *Les actes de langage*, op. cit., p. 68.

³¹ Voir G. MOUNIN et Alii, *Dictionnaire de la linguistique*, op. cit.

qu'il s'adresse à un médecin, à un assistant social ou à un pasteur. Avec le premier, on utilisera les stéréotypes concernant la santé, avec le deuxième ceux qui touchent à la vie chère, et avec le troisième plutôt les formules relatives la religiosité populaire.

Les valeurs des énonciations stéréotypiques

Les énonciations stéréotypiques occasionnent des effets perlocutoires, qui ont un impact empirique sur la situation conversationnelle. Un acte perlocutoire est produit « [...] dans la mesure où l'énonciation sert des fins plus lointaines, et que l'interlocuteur peut très bien ne pas comprendre tout en possédant parfaitement la langue. Ainsi, en interrogeant quelqu'un, on peut très bien avoir pour but de lui rendre service, de l'embarrasser, de lui faire croire que l'on estime son opinion, etc. »³². L'acte perlocutoire nous incite à examiner, en plus du contenu, la manière dont les choses sont dites. Il rend attentif à la recherche *des effets* (rassurer, faire peur, rendre jaloux), que l'énonciation stéréotypique produit sur son allocataire. Ces visées perlocutoires nous aident à mieux distinguer les fonctions pragmatiques inhérentes aux énonciations stéréotypiques. Ces fonctions nous sont apparues comme un des points essentiels d'une interprétation correcte des lieux communs. Nous avons repéré quatre valeurs principales.

En toute rigueur (et même si c'est rarement le cas), on ne peut exclure que l'énonciation stéréotypique dise simplement ce qu'elle veut dire et rien de plus. Dans ce cas, elle a une *valeur constative* : elle se borne à prendre acte de l'état du monde ou de L'Eglise et elle prend l'allocataire à témoin.

La valeur confirmative cherche à convaincre son vis-à-vis et soi-même de la perception que l'on a du monde. Elle est attestée, lorsque l'on peut inférer des marqueurs du type « Que voulez-vous ? ». Elle recherche la communion phatique et vise à renforcer l'argumentation. Par exemple : « Quand on voit comment va le monde ». Son contenu propositionnel atteste la validité d'un état, ou d'un sentiment, d'une partie du discours monologué qui précède. Elle traduit une redondance et se présente comme une condensation. Par exemple, une longue plainte sur la vieillesse trouve son achèvement dans le résumé : « Fait pas beau devenir vieux ».

La valeur démarcative s'apparente, selon J. R. Searle, à la classe des expressifs. « Le but illocutoire de cette classe est d'exprimer l'état psychologique spécifié dans la condition de sincérité, vis-à-vis d'un état de choses spécifié

³² O. DUCROT et T. TODOROV, *Dictionnaire, op. cit.*, p. 429.

dans le contenu propositionnel »³³. Nous avons opté pour le terme démarcatif, car il exprime une prise de distance du locuteur par rapport à une prise de position réelle ou supposée de l'allocutaire, ou bien une prise de distance par rapport à une appartenance sociale ou politique, réelle ou supposée, de ce même allocutaire. Par exemple : « Les pasteurs ne travaillent que le dimanche ».

La valeur justificative apparaît comme un ajustement du dire ou comme un comportement de réparation. Les justificatifs cherchent à légitimer une attitude, une opinion ou une croyance face à une demande réelle ou virtuelle de transformation. Celui qui énonce le stéréotype sur ce mode fait souvent allusion à une objection implicite du locuteur. La situation suivante éclaire ce mécanisme de réparation. Un enfant en âge d'instruction religieuse n'a pas envie de suivre son catéchisme. Le pasteur effectue une visite pour clarifier la situation. La mère ou le père dira au pasteur (souvent avant même que le ministre ait eu le temps d'aborder la question) : « Moi, je crois qu'il doit faire son catéchisme, on a tous passé par là » ou encore « Nous, on a fait notre caté, il n'y a pas de raison que lui ne le fasse pas ». Les parents cherchent ici à justifier le fait qu'ils obligent un catéchumène récalcitrant à s'inscrire et à suivre une instruction religieuse³⁴. Le morphème interjectif pourrait se libeller : « quand même ». Un autre propos stéréotypé illustre cette fonction : « On n'est quand même plus cinquante ans en arrière et on n'est plus obligé de se faire baptiser pour se marier ».

La valeur réfutative constitue une forme de mise en demeure. Elle oblige l'interlocuteur à prouver le bien-fondé des assertions qu'il allègue. Elle peut également anticiper une objection. Sous couvert d'une explication rationnelle, on traduit en fait l'expression d'une prise de distance et on réfute par avance une démonstration de son vis-à-vis. Par exemple, un pasteur est supposé croire en la Bible ; en lui disant par avance : « Le papier se laisse écrire », on le met en demeure de justifier sa confiance dans l'autorité de l'Écriture. Le stéréotype et la réfutation qu'il dévoile ne s'adressent pas forcément à l'interlocuteur présent. On se parle parfois à soi-même, soit pour se convaincre, soit pour se ressaisir. « Faut pas se plaindre » pourrait alors se traduire de la façon suivante : « Allons, tu t'es assez plaint. Maintenant, ressaisis-toi ». Le stéréotype conclut un moment d'abandon, il opère une sorte de censure du sentiment. « De toute manière », « d'ailleurs », sont les principaux marqueurs à sous-entendre. La

³³ J. R. SEARLE, *Sens et expression*, op. cit., p. 54.

³⁴ Comme nous l'avons vu dans l'analyse sémantique, ce type de remarques tend à s'estomper. Les stéréotypes plus récents attestent une inversion des valeurs. On dira alors : « S'il ne veut pas suivre le catéchisme, c'est son problème, moi je le laisse libre. Je ne veux pas le forcer, s'il n'en a pas envie ». Mais le type de mécanismes justificatifs reste le même.

visée perlocutoire tente de prévenir une demande directe ou indirecte d'un interlocuteur ressenti comme un contradicteur. Elle cherche parfois à le mettre dans l'embarras. Par exemple : « Quand on voit ce que les religions ont fait comme guerres ».

ANNEXE 2

La collection des stéréotypes

Remarques introductives

L'annexe ci-jointe reproduit la collection des stéréotypes et des contre-stéréotypes qui ont servi de base à la rédaction de notre travail. Nous aimerions accompagner l'édition de ce matériau de trois remarques.

La première concerne la manière dont nous avons recueilli les stéréotypes qui figurent dans cette annexe. Ce sont des *reconstructions effectuées après coup*. Comme indiqué, les stéréotypes en contexte ont été repérés dans des entretiens effectués au cours des douze premières années de notre ministère pastoral.

L'angle d'approche de notre travail est spécifique : il s'intéresse à la manière dont les personnes concernées *expriment leur relation* à l'Eglise et la manière dont les personnes engagées dans l'institution ecclésiale perçoivent les distancés de l'Eglise. Convaincu que l'attitude que l'on adopte envers les distancés de l'Eglise a une grande importance, notre analyse devait s'étendre également aux réactions des engagés dans l'Eglise. C'est dans cette optique que nous publions la collection des « contre-stéréotypes », autrement dit les idées reçues qu'emploient souvent les gens d'Eglise pour parler des distancés.

La deuxième remarque touche à quelques modalités concrètes de l'édition.

- Conformément à l'usage, les stéréotypes sont retranscrits en italique. Les rares commentaires ajoutés par nous figurent en caractères ordinaires.

- Notre collection est déduite des énonciations stéréotypiques. Nous avons cherché à retranscrire au plus près les formulations effectivement employées. Le style des propos garde donc la marque indélébile de l'original. Les seules retouches que nous nous sommes autorisé concernent les cas qui laissaient planer un doute quant au sens, suppression de la négation par exemple.

- Les citations bibliques sont reproduites telles qu'elles ont été citées. Ces versions parfois fantaisistes, souvent tronquées, constituent à nos yeux des in-

dices importants qui permettent de saisir l'interprétation du donné biblique par la mentalité populaire.

- Au plan de la compréhension, certains stéréotypes font allusion à des réalités ou des expressions locales¹. Nous les « traduisons » alors et ces explications figurent en caractères droits et entre parenthèses.

En guise de troisième et dernière remarque, nous aimerions indiquer au lecteur où et comment il peut compléter ce matériau et le comparer à d'autres travaux qui touchent au même thème.

- La référence obligée pour toutes les études sociologiques subséquentes s'intitule *Croire en Suisse(s)*. Elle a été menée conjointement par les instituts d'éthique sociale de Lausanne et de Saint-Gall. Les collaborateurs de ces deux organismes ont mené en 1989 une vaste enquête sur les comportements religieux des Suisses. Le sondage a touché 1315 personnes. Cette étude était financée par le Fonds national suisse de la Recherche scientifique, dans le cadre du programme national de recherche 21 sur l'identité nationale². Les résultats complets ont paru alors que nous relisions notre thèse. Notre recherche, qui avait démarré indépendamment de cette étude, s'en veut complémentaire. Les visées, les moyens d'investigation, l'angle et les méthodes d'approche sont différents. C'est la raison pour laquelle il sera particulièrement intéressant de les confronter³.

¹ La collection des stéréotypes a été récoltée principalement dans une des paroisses chaud-de-fonnières (Jura neuchâtelois), en Suisse.

² Pour les modalités de l'enquête, voir R.-J. CAMPICHE, *Croire, op. cit.*, p. 48-50.

³ Nous n'aimerions pas tomber ici dans le travers fréquent de quelques milieux ecclésiastiques qui rejettent le résultat des analyses des sociologues quand ces dernières ne corroborent pas leur propre appréhension. Signalons cependant deux sujets d'étonnement. Ils nous aideront pour poursuivre le débat entre théologiens et sociologues. Au vu des chiffres relativement élevés, à nos yeux, de la pratique dominicale (voir R.-J. CAMPICHE, *Croire(s), op. cit.*, p. 73, 230 et passim), ne conviendrait-il pas de différencier la pratique *déclarée* et la pratique *effective*. Autrement dit, l'arrière-fond religieux, mis en lumière par la contribution de C. BOVAY (*ibid.*, p. 152 - 182), ne colore-t-il pas la déclaration des gens ? Notre travail et d'autres indices nous donnent à penser que cette distinction est opératoire. Pour ne donner qu'un exemple : selon un sondage récent effectué en juin 1991 en ville de la Chaux-de-Fonds (Suisse) par le sociologue Pedro Carasco pour le service de l'enseignement religieux à l'école, la très nette majorité des enquêtés déclare qu'un enseignement religieux à l'école est indispensable. Mais de là à ce que ceux qui approuvent cet enseignement envoient effectivement leurs enfants à l'école pour y assister, il y a un pas que beaucoup ne franchissent pas. L'enquête suisse, et c'est là un deuxième étonnement, signale une différence de perceptions encourageante entre la manière dont nous nous percevons nous-mêmes comme gens d'Eglise et les attentes exprimées par les enquêtés à l'égard de cette dernière. Au vu de nos propres investigations, nous nous demandons si la dimension d'un idéalisme et des attentes trop souvent déçues ne sont pas plus importantes que l'enquête ne le laisse percevoir. En

– Une collection de stéréotypes se trouve rassemblée et surtout commentée avec finesse dans le livre de Richard Hoggart consacré à la culture du pauvre⁴. Ce livre, malgré sa date (l'édition anglaise date de 1950), rendra d'innombrables services à tous ceux qui s'intéressent à la culture populaire. Il montre, si besoin était, l'invariance de certains stéréotypes.

– Robert Pannet nous livre de brefs extraits d'entretiens dans son ouvrage consacré au catholicisme populaire⁵. Les enquêtes et les sondages mentionnés dans ce livre méritent naturellement un réajustement : les chiffres cités renvoient à des enquêtes s'échelonnant entre 1966 et 1973. Malgré les questions de méthodes qu'il soulève et les présupposés différents pour un lecteur protestant, ce livre recense quantités de stéréotype qui se recoupent partiellement avec notre propre collection⁶.

– Le livre de Hans Van der Gest, *Entretiens en tête à tête*⁷, offre lui aussi quelques entretiens avec les distancés. Ils ont l'avantage d'être exhaustifs.

– On trouvera également de longs protocoles d'entretiens relatant des situations de détresse dans l'étude de H. Senn, intitulée *Der « Hoffnungslose Fall » in der Gemeindegeseelsorge*⁸. Cet ouvrage nous montre avec force qu'une pastorale avec les distancés recouvre également les réalités plus douloureuses de la vie. Mais ces visites nécessitent une cure d'âme suivie, et un traitement théologique et pastoral spécifique. Nous n'avons pas abordé cet aspect de la relation avec les distancés. C'est le mérite de H. Senn d'avoir entrepris cette étude.

d'autres termes, et c'est là une question que nous adressons aux sociologues, comment prendre en compte l'*imaginaire social*, dont les prototypes sur les pasteurs (par exemple) sont les témoins ?

⁴ R. HOGGART, *La culture du pauvre, étude sur le type de vie des classes populaires en Angleterre*, traduction de F. et J.-C. Garcias et de J.-C. Passeron, Paris, Minuit, 1970. On consultera en particulier pour notre thème les p. 115 - 248. Les pages 159 - 166 sont consacrées expressément à la religiosité populaire.

⁵ R. PANNET, *Le catholicisme populaire, 30 ans après « La France pays de mission ? »*, Paris, Le Centurion, 1974².

⁶ La comparaison entre les deux religiosités réformée et catholique constituerait à elle seule un objet d'étude. Si les procédures d'appropriation sont transconfessionnelles, les piétés populaires protestante et catholique ne sont évidemment pas les mêmes. En particulier, il faudrait étudier les stéréotypes concernant la participation au culte ou à la messe et en examiner les incidences sur les taux de fréquentation des services religieux.

⁷ H. VAN DER GEST, *Entretiens en tête à tête*, Genève, Labor et Fides, 1991.

⁸ H. SENN, *Der « Hoffnungslose Fall » in der Gemeindegeseelsorge*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.

– Sur un point particulier, à savoir les services funèbres, l'étude⁹ de Pierre-Luigi Dubied, qui a travaillé sur les faire-part collectés dans les quotidiens régionaux du canton de Neuchâtel (Suisse), rendra de précieux services à tous ceux qui veulent étudier la manière dont la mort est vécue dans une population donnée.

Notices explicatives

Nous avons établi deux corpus, celui des stéréotypes et celui des contre-stéréotypes. Deux panneaux les introduisent. Ils indiquent quelle est la taxinomie adoptée, et ils nous permettent d'établir les principaux constats (tant pragmatiques que sémantiques) qui éclairent les relations entre les distancés de l'institution ecclésiastique et ceux qui la soutiennent. Sur l'ordonnée de ces tableaux figure l'inventaire des différents thèmes abordés ; sur l'abscisse, nous avons reproduit les principales catégories dégagées dans l'analyse pragmatique. Les deux tableaux ont une abscisse identique. Elle comprend les classes et sous-classes suivantes :

- la classe des pseudo-assertifs¹⁰ et les sous-classes des constatifs, des confirmatifs et des justificatifs,
- la classe des démarcatifs et les sous-classes des réfutations présuppositionnelles et des objections ou questions / objections,
- la classe des conseils et les sous-classes des directifs et des prohibitifs.

Nous aurons par contre deux ordonnées. En effet, les deux panneaux ont une énumération de thèmes légèrement différente. Mentionnons premièrement celle des stéréotypes :

- la représentation du monde, avec les stéréotypes concernant la représentation de la société actuelle et ceux concernant le fatalisme et la destinée,
- la représentation de l'homme, avec les stéréotypes concernant l'anthropologie, la vieillesse, la souffrance, et la vie et la mort,
- la représentation de Dieu, avec les stéréotypes concernant la théodicée et ceux concernant la croyance,
- la représentation du christianisme, avec les stéréotypes concernant la religion et ceux concernant la Bible,

⁹ Les stéréotypes appartiennent tous à la macro-classe des pseudo-assertifs. Pour des raisons d'édition, nous n'intégrons pas ce constat dans notre taxinomie.

¹⁰ P.-L. DUBIED, « La religion populaire de la mort et son arrière-fond », in *Positions luthériennes*, 37^{ème} année no. 4, octobre - décembre 1989, p. 296 - 320.

- la représentation de l'Eglise et de ses représentants, avec les stéréotypes concernant les relations à l'Eglise-institution et ceux concernant les relations avec les pasteurs,

- la compréhension de soi des distancés, avec les stéréotypes concernant l'adhésion ou la non-appartenance à l'Eglise, ceux concernant la tolérance et ceux concernant les demandes des distancés (à propos de l'enseignement religieux, de Noël et des fêtes, du baptême, de la communion et du mariage).

Deuxièmement, indiquons la liste de thèmes retenus dans l'énumération des contre-stéréotypes :

- la représentation de Dieu, avec les contre-stéréotypes concernant la théodicée et ceux concernant la Bible,

- la représentation de l'Eglise, avec les contre-stéréotypes concernant la participation au culte, l'oecuménisme, le regard sur les distancés, le regard sur les évangéliques et le regard sur les pasteurs.

- la compréhension de soi des engagés, avec les contre-stéréotypes concernant cette catégorie.

Les deux tableaux précèdent respectivement la liste des stéréotypes et celle des contre-stéréotypes.

Cette classification opérée, il faut la nuancer. Les cloisons entre les différentes catégories ne sont pas étanches. Dans certains cas, nous avons hésité. Les paramètres difficilement intégrables dans notre étude (par exemple le ton employé) peuvent parfois conférer aux stéréotypes énoncés d'autres significations que celle retenue. Notre hésitation est devenue plus vive dans le cas de la distinction entre certaines sous-classes : la distinction entre les justificatifs et les réfutations présuppositionnelles est délicate ; il en va de même pour la distinction entre les objections et les réfutations présuppositionnelles. De plus, certains stéréotypes peuvent être classés sous divers thèmes : ainsi « chacun sa vie » peut se ranger dans les affirmations concernant la représentation de la société actuelle, mais aussi dans celle abordant la vision de l'homme. Pour éviter la surcharge et la confusion nous avons évité, tant que faire se peut, de ranger le même stéréotype sous plusieurs catégories.

La séparation nette entre stéréotype et contre-stéréotype doit être prise dans sa partialité. Elle est née de la manière même dont nous avons posé la problématique. Elle est pertinente en ce sens qu'elle souligne bien les sentiments et les expressions de ceux qui se considèrent comme « à l'intérieur de l'institution » et de ceux qui vivent « en dehors ». Mais cette différenciation mérite d'être nuancée pour deux raisons : d'abord parce que la palette des différentes attitudes à l'égard de l'Eglise n'est pas bicolore mais multicolore et ensuite parce que de nombreux stéréotypes sont utilisés tant par les engagés que par les distancés.

Notons également qu'une même représentation stéréotypique peut revêtir des formulations diverses. Nous nous sommes bornés à noter les nuances qui infléchissaient soit le sens soit les fonctions pragmatiques.

Seuls figurent dans ce corpus les clichés et idées reçus dans un cadre oral. Nous avons renoncé à consigner les indications stéréotypées qui figurent dans les encadrés de faire-part de deuil.

Thèmes Pragmatiques	Pseudo-assertifs Constatifs	Pseudo-assertifs Confirmatifs	Pseudo-assertifs Justificatifs	Démarcatifs Réfutations présuppositionnelles	Démarcatifs Objections ou questions/objections	Conseils Directifs	Conseils Prohibitifs
Rep. du monde, La société actuelle	A.1.	A.1.	A.1.	A.1.	A.1.	A.1.	A.1.
Rep. du monde Fatalisme, destinée	A.2.	A.2.	A.2.			A.2.	
Rep. de l'homme L'anthropologie	B.1.	B.1.	B.1.	B.1.	B.1.	B.1.	B.1.
Rep. de l'homme La vieillesse	B.2.	B.2.					B.2.
Rep. de l'homme La souffrance	B.3.	B.3.			B.3.		B.3.
Rep. de l'homme La vie et la mort	B.4.	B.4.	B.4.	B.4.	B.4.		
Rep. de Dieu La théodicée	C.1.	C.1.	C.1.	C.1.	C.1.		
Rep. de Dieu La croyance			C.2.	C.2.			
Rep. christianisme La religion			D.1.	D.1.	D.1.		
Rep. christianisme La Bible					D.2.		
Rep. de l'Eglise Relations à l'Eglise	E.1.		E.1.	E.1.	E.1.		
Rep. de l'Eglise Rel. aux pasteurs			E.2.				
Compréhension Adhésion ou non	F.1.		F.1.	F.1.	F.1.	F.1.	
Compréhension Tolérance	F.2.		F.2.			F.2.	
Compréhension Demandes/enseign.			F.3.1.	F.3.1.			
Compréhension Demandes/Noël	F.3.2.	F.3.2.					
Compréhension Demandes/baptême			F.3.3.	F.3.3.			
Compréhension Demandes/communion			F.3.4.				
Compréhension Demandes/mariage			F.3.5.				

Liste des stéréotypes

A. La représentation du monde

A.1. STÉRÉOTYPES CONCERNANT LA REPRÉSENTATION DE LA SOCIÉTÉ ACTUELLE

- Constatifs :
- Aujourd'hui, tout passe par l'argent.*
 - Tout est envahi par le fric.*
 - Dans la réalité, les choses sont ce qu'elles sont.*
 - On ne peut de toute façon rien changer.*
 - On ne peut rien faire.*
 - Le monde, par vos soins, ne changera pas.*
 - Le monde va si vite, tout change maintenant.*
 - Le monde va si vite, tout est changé maintenant.*
 - Les gens ne s'intéressent plus à rien.*
 - Les gens vivent pour le plaisir.*
 - On travaille comme des fous.*
 - Aujourd'hui, c'est chacun pour soi et Dieu pour tous ; et comme disait l'autre : ton Dieu et le mien, c'est le diable.*
 - Aujourd'hui, on voit le monde comme il est à la télé : avec ces voitures piégées, ces malheurs, avec tous les enfants qui meurent de faim.*
 - On vit dans un drôle de monde quand même.*
 - Aujourd'hui, rien n'est plus évident.*
 - Aujourd'hui, tout se vaut.*
 - Le monde continue de tourner quand même.*
 - Chacun sa vie.*
- Confirmatifs :
- Quand on voit comment va le monde.*
 - Elle n'a pas demandé à venir au monde.*
 - Il y a des plus malheureux que nous.*
 - La musique, c'est le langage universel.*
 - Le bonheur, c'est que tout aille bien.*
 - Domage qu'on se soit connu dans ces circonstances [de deuil].*
- Justificatifs :
- Nous, on veut du concret.*

Je ne suis pas raciste, le soleil brille pour tout le monde.

Quand on voit comme les gens se fichent de tout, il faudrait une bonne guerre.

J'ai pas tué, j'ai pas volé, je suis honnête moi.

Il faut saisir sa chance.

Il faut savoir prendre du bon temps.

Ça ne coûte rien de faire comme tout le monde.

Tout est relatif maintenant.

Réfutations

présuppositionnelles :

De toute façon, il ne faut pas chercher à trop approfondir.

Moi, je ne suis pas raciste, mais...

Moi, je ne fais pas de politique.

On dit que l'espoir fait vivre.

Il y a des gens qui disent : l'espoir c'est la consolation des fous.

L'espérance est la consolation des imbéciles.

C'est pas mon problème.

On fait toujours des choses pour les gens qui sont au loin [et rien pour ceux qui sont ici].

Ils feraient mieux de s'occuper des gens qui sont chez nous.

Quand ils prennent un réfugié et que ma femme n'a pas de travail : ça me dégoûte.

Ils ne prennent plus les Suisses, parce que les Suisses demandent plus d'argent.

Chacun pour soi et les vaches seront bien gardées.

On s'entend bien si vous voulez [avec les voisins], mais on ne se mélange pas.

Objections ou

questions / objections :

Il ne reste plus rien. Qu'est-ce qu'on a eu ? [Remarque entendue après un deuil].

Directifs :

Faut quand même vivre avec son temps.

Faut se laisser vivre.

Faut être reconnaissant de ce qu'on a.
Il faut voir nos privilèges.
Faut regarder ce qu'on a.
Il faut bien se défouler un peu.
Il faut prendre la vie du bon côté.
Il faut prendre les choses du bon côté.
Il faut se remonter le moral.
Il faut vivre une vie qui vaut le coup.
Il faut quand même se morrer un peu.
Il faut se la couler douce.
Il faut être sympa, mais pas trop se frayer.

Prohibitifs :

Il ne faut pas se faire de souci, tout s'arrangera.
Il ne faut pas compliquer les affaires.
Il ne faut pas se compliquer la vie.
Il ne faut pas se poser trop de questions.
Il faut pas emmêler les affaires. [= « Il ne faut pas compliquer les choses » ; mais peut aussi s'interpréter comme « Chacun son domaine »].
Faut pas se casser la tête.
De toute façon, il ne faut pas trop chercher à approfondir.

A.2. STÉRÉOTYPES CONCERNANT LE FATALISME ET LA DESTINÉE

Constatifs :

Rien ne change à rien.
On ne peut pas se changer.
On ne peut rien faire.
C'est la vie, on ne peut rien y changer.
On ne peut de toute façon rien changer.
Le monde, par vos soins, ne changera pas.
Chacun sa croix.
C'était sa destinée.
Il fallait que ce soit comme ça.
Il a fait son temps.
Le monde continue de tourner quand même.

Qui vivra verra.

On ne revient pas en arrière.

Confirmatifs : *On n'est pas à l'abri de tout ça [un cancer, un accident, la mort].*

Il y a des plus malheureux que nous.

Justificatifs : *Qu'est-ce que vous voulez ? Il faut bien que je m'en occupe, elle n'a pas demandé à venir au monde.*

On a déjà tout essayé, mais cela ne sert à rien.

Chacun sa croix, moi en tout cas je porte la mienne. Pour vous dire, il y a des croix de plume et des croix de plomb.

Il faut saisir sa chance.

La roue tourne.

La chance va tourner.

Il a travaillé toute sa vie.

Je suis né comme ça, je ne veux pas me changer.

Directifs : *Il faut profiter tant qu'on est jeune. On ne vit qu'une fois.*

On ne sait pas ce qui nous attend, mais il faut aller de l'avant.

Il faut aller de l'avant.

B. La représentation de l'homme

B.1. STÉRÉOTYPES CONCERNANT L'ANTHROPOLOGIE

Constatifs : *On est quand même peu de chose.*

C'est psychique.

Tant qu'on a la santé...

Personne n'est jamais parfait.

On ne se remet pas de ces choses-là [sous-entendu : d'un deuil ou d'une dépression profonde].

Confirmatifs : *On ne peut pas se changer.*

Ce n'est pas nous qui commandons.

*On est bien sur terre pour quelque chose.
On n'est pas sur terre pour rien.
Il doit bien y avoir une raison à notre vie.*

Justificatifs :

*On peut toujours espérer.
J'ai mes défauts, c'est sûr ! Personne n'est parfait.
Les grandes pensées viennent du cœur.
Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas.
Il n'y a pas de mots pour dire ce que cela me fait.
Faut bien croire en quelque chose.
Faut bien faire quelque chose.
Je suis né comme ça, je ne peux pas me changer.*

Réfutations

présuppositionnelles :

Ce n'est pas pour critiquer, mais...

Objections ou

questions/objections :

*Je ne suis pas un intellectuel, moi.
Moi, je ne fais pas de politique.*

Directifs :

*Faut se laisser vivre.
Faut se cramponner [Equivalent de « Il faut lutter »,
allusion probable aux crampons - petits bouts de fer
- qui équipaient les chaussures en hiver, afin d'évi-
ter de glisser sur la neige ou la glace].
Quand on veut, on peut.
Faut lutter.
Faut s'en sortir.
De toute façon, faut pas chercher à trop approfondir.
Faut être reconnaissant de ce qu'on a.
Il faut être soi-même.
Il faut se réaliser.
Il faut dépasser son oedipe.
Il faut s'amuser.
Faut avoir confiance.
Faut avoir les pieds sur terre.*

Faut se contenter de ce qu'on a.
Ce n'est pas tout de les faire. Il faut les élever ces gamins.
Il faut profiter des enfants quand ils sont petits.
Faut se réaliser.
Faut s'épanouir.

Prohibitifs : *Faut pas se décourager.*
Faut pas rêver.
Il ne faut pas se culpabiliser.
Faut pas se casser la tête.
Faut quand même pas se rendre malade.
Faut pas se plaindre.
Faut pas se faire de souci.

B.2. STÉRÉOTYPES CONCERNANT LA VIEILLESSE

Constatifs : *Il n'a guère profité de sa retraite.*
On a l'âge de ses artères.
Mourir juste un mois avant sa retraite, c'est dégoûtant.

Confirmatifs : *Fait pas beau devenir vieux.*

Prohibitifs : *Faut pas se plaindre, tant qu'on peut se lever le matin.*

B.3. STÉRÉOTYPES CONCERNANT LA SOUFFRANCE

Confirmatifs : *Avec elle je porte ma croix, c'est sûr.*
On ne se remet pas de ces choses-là.
Faut avoir souffert pour savoir ce que c'est.
La souffrance rend dur.
Il y a des plus malheureux que nous.
Il avait beaucoup de courage avec sa maladie.
Tout ce qu'il a supporté, c'était fantastique.
Jamais il ne s'est plaint.

Lui qui était si bon, il n'a pas mérité toutes ces souffrances.

Ça fait mal, mais pas autant que si elle avait vingt ans de moins.

Objections ou

questions/objections : *Pourquoi est-ce que ces choses n'arrivent qu'à moi ?*

Prohibitifs : *Il ne faut pas se plaindre.*

B.4. STÉRÉOTYPES CONCERNANT LA VIE ET LA MORT

Ces stéréotypes ont été recueillis à l'occasion de décès : lors de visites de deuil ou à la suite du service funèbre.

Constatifs : *Le travail fut sa vie.*

Dieu l'a donné, Dieu l'a repris.

Il aimait la vie.

Il a eu une belle mort [Comprendre : « Il a passé de vie à trépas sans trop souffrir »].

Il a fait son temps.

Il reste les beaux souvenirs.

Il ne reste que les souvenirs.

Elle a eu une belle retraite.

Quand on est mort, on est bien mort.

Il faut bien mourir de quelque chose.

Elle ne souffre plus.

On peut mourir d'un jour à l'autre.

C'est toujours les meilleurs qui s'en vont.

Confirmatifs : *C'était son heure.*

Arriver à la retraite pour mourir, c'est pas la peine.

Mourir juste un mois avant sa retraite, c'est dégoûtant.

Il fallait prendre une décision, on ne pouvait pas le laisser souffrir comme ça [Remarque à propos de l'euthanasie].

Ceux qui partent prennent les roses et puis ils nous laissent les épines.

Il faut penser à ceux qui souffrent plus.

Elle est au ciel maintenant. Elle est en paix. Elle te voit et elle t'aime.

Son corps est dans la terre bien sûr, mais son âme est au ciel.

Justificatifs :

Il faudra lui faire un bel enterrement.

On va quand même pas l'enterrer comme un chien.

Il ne faut pas trop dire de combines, juste histoire de marquer le passage [Le terme « combines » est péjoratif ; il renvoie ici aux envolées lyriques ou aux panégyriques excessifs auxquels se livrent parfois les pasteurs lors des enterrements. « Marquer le passage » est une façon significative de parler de la cérémonie funèbre].

Réfutations

présuppositionnelles :

Voir partir des enfants, ça me révolte.

Objections ou

questions/objections :

Les pasteurs font parfois de sacrés blablas [paroles inutiles, bavardages creux] et quand on connaît un peu les copains et quand on voit tout le bien qu'on raconte de lui alors parfois ça fait un peu marrer.

C. La représentation de Dieu

C.1. STÉRÉOTYPES CONCERNANT LA THÉODICÉE

Confirmatifs :

Ce n'est pas nous qui commandons.

Il y a quelque chose au-dessus de nous.

Dieu, il est le même pour tout le monde.

On a tous le même bon Dieu.

Le bon Dieu nous aime, mais seulement si on fait du bien.

Dieu, on s'en occupe quand ça va mal.

Dieu, c'est la force qui est en nous.

Justificatifs :

Y a quand même quelqu'un qui nous a mis là.

Il faudrait trouver une force.

Il faudrait attirer les gens vers quelque chose de supérieur.

Le mal montre que Dieu n'existe pas.

Moi, je ne vais pas à l'Eglise, mais cela ne m'empêche pas de croire fermement en Dieu qui est celui de la chrétienté.

On a une croyance de quelque chose qui est quand même au-dessus de nous.

Réfutations

présuppositionnelles :

Si Dieu existait, il n'aurait pas permis ça.

Dieu, je le rencontre aussi à la forêt.

Maintenant que je suis à la campagne, je peux mieux prier.

Dieu, je ne le sens pas.

Quand on voit les guerres puis tout ça, on se demande s'il y a vraiment un Dieu.

Objections ou

questions/objections :

Mais c'est quand même pas juste que Dieu fasse mourir des enfants.

Il ne faudrait pas toujours nous dire qu'il y a un Dieu qui nous punit et qu'il n'y a qu'à se plier, et qu'on est pécheur.

Qu'est-ce que j'ai bien pu faire au bon Dieu pour avoir ça ?

C.2. STÉRÉOTYPES CONCERNANT LA CROYANCE

Justificatifs :

On croit à sa manière.

Moi je suis croyant à ma façon.

On n'a pas renoncé à croire.

Croire en Dieu, c'est psychique.

Moi je ne crois que ce que je vois.

Faut bien croire en quelque chose.

Elle avait ses idées bien à elle [= opinions. L'expression « bien à elle » signale un refus d'en dire davantage et sous-entend que la personne avait une opinion personnelle - en général défavorable - sur l'Eglise].

J'ai ma religion, puis je ne veux pas la changer.

Je suis croyant, mais pas pratiquant.

Je suis croyant, parce que je crois quand même qu'on est venu sur terre pour Dieu.

Peu importe ce qu'on croit, du moment qu'on le vit bien.

Peu importe ce qu'on croit, du moment que le cœur y est.

J'avais ma croyance, mais avec ce qui est arrivé, je ne crois plus à rien.

Réfutations

présuppositionnelles : *Moi je ne crois qu'une chose, c'est quand je reçois la paie à la fin du mois.*

D. La représentation du christianisme

D.1. STÉRÉOTYPES CONCERNANT LA RELIGION

Justificatifs : *L'Islam, ça inquiète, on va se faire avoir, ils sont plus convaincus que nous.*

On a tous le même bon Dieu, même si chacun a sa religion.

Moi je me dis que je témoigne par mon comportement. Il n'y a pas besoin de toujours parler de Jésus-Christ.

Faut avoir un peu de religion, mais pas trop.

Réfutations

présuppositionnelles : *Les différentes religions, ça ne devrait pas exister. La religion, y en a qui exagèrent un peu [Allusion à certains comportements sectaires].*

La religion, c'est faire le bien.

La religion, c'est être gentil.

La religion, c'est apprendre à distinguer le bien du mal.

La religion, c'est vivre honnêtement.

Objections ou

questions/objections :

Il ne devrait pas nous changer la religion.

Alors, à quoi ça sert (toute) cette religion ?

Votre religion, elle commence à prendre beaucoup de place.

D.2. STÉRÉOTYPES CONCERNANT LA BIBLE

Objections ou

questions/objections

Adam et Eve, et la suite, tout ça c'est des légendes.

Je ne veux quand même pas me laisser avoir par des boniments [= racontars, affabulations] de bonnes femmes.

Le papier se laisse écrire.

Il ne faut pas chercher à comprendre.

E. La représentation de l'Eglise et de ses représentants

E.1. STÉRÉOTYPES CONCERNANT LES RELATIONS À L'EGLISE-INSTITUTION

Constatifs :

L'Eglise est tombée bien bas [« tomber bien bas » signifie « chuter ». Une personne qui est tombée bien bas est une personne « qui ne peut plus se remonter ». Cette expression s'emploie notamment pour désigner des faillites ou des malades atteints de dépression].

L'Eglise, il n'y a plus personne.

Il y a vingt ans, L'Eglise était toute pleine, maintenant il n'y a plus personne.

Justificatifs :

L'Eglise, c'est pour la sécurité, c'est pour les coups durs.

L'Eglise, c'est quand même vous [le pasteur].

Il faut bien se dévouer [=donner un peu de son temps] un peu pour l'Eglise.

On ne va pas à l'Eglise, mais on a quand même notre croyance.

Ceux qui vont à l'Eglise sont des crevures [Littéralement « des gens qui nous font crever », c'est-à-dire « éclater de colère » voire même « mourir » ; voir également l'expression « crever de faim »].

Quand tu donnes le petit doigt, on te prend la main puis le bras.

Quand on est révolté, il faut aller se confesser au curé parce que ce n'est pas bien.

On se marie chez les protestants, parce qu'il y a moins de chichi [allusion au décorum liturgique et à tout ce qui est mise en scène culturelle] et c'est moins compliqué.

Réfutations

présuppositionnelles :

L'Eglise, ce n'est pas mon problème.

Moi, je préfère agir que d'écouter des parlottes.

L'Eglise, c'est pour les gens qui ont des problèmes.

L'Eglise doit s'occuper des gens qui ont des problèmes.

L'Eglise, c'est pour les femmes, les enfants, les vieux [tous ceux qui vivent une relation de dépendance ou qui sont en marge de la société].

C'est l'Eglise qui a fait le plus de morts.

L'Eglise doit rester ce qu'elle est.

L'Eglise ne devrait pas changer.

Les catholiques, c'est le Pape.

Le Pape avec tous ses voyages, on est contre.

Les curés devraient pouvoir se marier.

Elle avait sa croyance, mais moi, vous savez depuis que le curé m'a foutu dehors...

L'argent n'arrive jamais aux gens qui en ont vraiment besoin.

De toute manière, les salaires de ceux qui travail-

lent dans les œuvres de charité sont toujours très élevés.

L'Eglise ne doit pas faire de politique.

Faut bien penser à ces pauvres du Tiers-Monde, mais il ne faut pas exagérer et penser qu'on a aussi des pauvres chez nous.

Objections ou

questions/objections :

Nous on n'est pas des gens d'Eglise.

Moi, je ne mélange pas religion et Bible et puis pratique.

L'Eglise, franchement, je suis plutôt contre.

A l'Eglise, on dit qu'on veut nous aider et puis on dit qu'on est une nullité au lieu de mettre les qualités de chacun en évidence.

J'ai ma foi, je n'ai pas besoin de l'Eglise.

L'Eglise ronronne dans son coin, elle devrait prendre position sur les questions de la vie quotidienne. Elle devrait par exemple s'exprimer sur la violence à la TV.

E.2. STÉRÉOTYPES CONCERNANT LES RELATIONS AVEC LES PASTEURS

Réfutations

présuppositionnelles :

Je ne suis pas prophète moi.

Moi, je ne suis pas un intellectuel.

Il se prend pour qui celui-là ?

Nous, on ne voit jamais le pasteur.

Les pasteurs pourraient bien en faire un peu plus.

Les missionnaires se croient tout permis en pays étranger [Et ils imposent maladroitement leurs idées].

Parler, c'est tout ce qu'ils savent faire.

Ils finissent toujours par nous avoir.

F. La compréhension de soi des distancés

F.1. STÉRÉOTYPES CONCERNANT L'ADHÉSION OU LA NON-APPARTENANCE À L'EGLISE

- Constatifs :
- Dieu, c'est les services que l'on rend.*
Moi, ma religion c'est mon cœur.
Dieu, moi je l'ai là [Désigne son cœur].
 On est tous dans la même barque.
 L'union fait la force.
- Justificatifs :
- Moi je suis religieux pour les enterrements et les choses comme ça et puis c'est tout.*
Je suis aussi un bon chrétien [Tu es aussi mauvais que moi].
Vous venez me voir, alors même que je suis un mécréant.
Je suis croyant, mais pas pratiquant.
Ceux qui vont au culte ne sont pas meilleurs que nous.
C'est pas parce qu'ils vont au temple qu'ils sont meilleurs que nous.
Ce n'est pas parce que je ne vais pas au culte que je ne suis pas un bon chrétien.
Je ne peux pas aller à l'église¹¹ parce que je suis trop émue ; depuis la mort de mon mari, je pleure toujours.
Vous ne me voyez pas souvent à l'Eglise, Monsieur le pasteur.
Il ne faut pas aller au culte si cela ne vous plaît pas.
Aller à l'Eglise, je pense qu'on ne devrait pas nous y contraindre.
Je ne vais pas à l'église, mais dimanche je serai là pour faire plaisir à mon copain.

¹¹ Selon l'usage, nous écrivons « église » avec minuscule lorsqu'on peut l'identifier de façon certaine au bâtiment. Dans tous les autres cas, nous l'avons écrit avec majuscule.

On ne va pas à l'église ; mais si, j'y vais quand même en tout cas pour les services funèbres.

On viendra le dimanche suivant [sous-entendu : après le baptême], pour montrer qu'on est poli et puis après basta.

A l'Eglise je n'ai pas trouvé ce que je cherchais.

Le culte est trop monotone, trop long.

Tout ce que l'on raconte, on l'a déjà entendu, alors cela ne m'apporte pas grand chose.

L'Eglise, c'est pour la sécurité, pour les coups durs.

L'Eglise sert à baptiser et marier les gens.

Réfutations

présuppositionnelles :

Moi je préfère agir plutôt que d'écouter des parolottes.

A l'Eglise on nous accuse tout le temps.

Je ne vais pas à l'église, mais je fais mon devoir.

Faudrait aller à l'église, mais tous les dimanches comme les bigots, certainement pas.

L'essentiel ce n'est pas de courir à l'église, mais de faire des bonnes actions.

Objections ou

questions/objections :

Si tu vas à l'église, t'es un con.

Moi, il me semble que ce qui est important, c'est de vivre le christianisme tous les jours ; pas tant besoin d'aller au culte.

Directifs :

Faut s'aider les uns les autres.

F.2. STÉRÉOTYPES CONCERNANT LA TOLÉRANCE

Constatifs :

Chacun ses idées, son opinion.

Ce qui est bon pour l'un ne l'est pas forcément pour l'autre.

Justificatifs :

Il faut se méfier des extrêmes.

On a le droit de penser ce qu'on veut.

Des goûts et des couleurs [On ne discute pas].

Il ne faut pas aller trop loin.

Ça dépend des cas.

Toutes les religions se valent.

Il faut de tout pour faire un monde [Sous-entendu : même des chrétiens].

Faut essayer de se mettre dans la peau des autres.

Si j'étais en Inde, je ne croirais pas en Jésus.

Chaque personne est libre de croire ce qu'elle veut.

Personne ne vaut grand-chose.

Directifs :

Il faut prendre les gens comme ils sont.

Il faut vivre et laisser vivre.

F.3. STÉRÉOTYPES CONCERNANT LES DEMANDES DES DISTANCÉS

F.3.1. Stéréotypes concernant l'enseignement religieux

Justificatifs :

Nous, on n'est pas croyants, mais on tenait à ce qu'il fasse son catéchisme [« Caté » ou « catéchisme » désigne ici et dans les expressions suivantes la catéchèse des adolescents. En règle générale, le catéchisme a lieu la dernière année scolaire et ouvre sur la confirmation].

Plus tard, c'est lui qui décidera.

Plus tard, c'est mon gamin qui choisira.

Je ne veux pas l'influencer.

Moi, j'ai toujours fait les choses en ordre. Il faut que lui aussi soit en règle.

Il faut qu'il fasse son caté, ça ne lui fera pas de mal.

Avec ces jeunes, on ne sait plus comment faire, il faut que le gamin fasse son caté c'est sûr : y a pas de raison [Qu'il ne le fasse pas].

J'ai mes défauts bien sûr, mais ce n'est pas une raison pour que le pasteur m'ait rejeté du caté.

La religion c'est pour les femmes. C'est ma femme qui s'occupera de l'éducation religieuse de nos enfants.

Moi, je crois qu'il doit faire son catéchisme, on a tous passé par là.

Réfutations

- présuppositionnelles :
- Moi, j'ai fait mon caté, y a pas de raison que moi gamin ne le fasse pas!*
- J'espère qu'on ne fera pas trop de Bible et de leçons de religion, parce que j'en connais qui sont franchement contre.*
- Il ne faut pas qu'il se plaise trop au catéchisme, sinon ce n'est plus du caté.*
- Il a déjà suivi le catéchisme, ce serait dommage qu'il ne fasse pas la communion.*

F.3.2. Stéréotypes concernant Noël et les fêtes

- Constatifs : *A Noël, on se sent plus près les uns des autres.*
- Confirmatifs : *Vivement que ces fêtes soient passées.*

F.3.3. Stéréotypes concernant le baptême

- Justificatifs :
- On n'est quand même plus cinquante ans en arrière et on n'est plus obligés de se faire baptiser pour se marier.*
- On aura des ennuis plus tard pour se marier à l'Eglise [Sans le baptême].*
- On m'a dit que c'était mieux de les faire baptiser, parce qu'il y a des patrons qui risquent de pas vous prendre quand vous n'êtes pas baptisés.*
- On m'a dit que si le petit venait à décéder, eh bien le pasteur ne ferait pas l'enterrement [S'il n'est pas baptisé].*
- On ne sait jamais, le baptême c'est quand même une protection.*
- Un enfant qui n'est pas baptisé ne pourrait pas se rendre au paradis.*

Réfutations

- présuppositionnelles : *On fait le baptême et après on reprend ses billes.*

F.3.4. Stéréotypes concernant la communion

- Constatifs : *Après la communion, on peut aller danser.*
- Justificatifs : *La communion, c'est une fois, puis c'est tout. Il faut qu'il la fasse.*
Si on nous supprime la communion [la première], alors, on nous enlève tout.
Y en a beaucoup qui communient à cause du cadeau [Pour comprendre ce stéréotype, il faut se souvenir que la première communion était (parfois est toujours) associée à la fête de la confirmation. Le cadeau soulignait le rite de passage de l'enfance à l'adolescence. Voir également le contre-stéréotype « Il communie pour le vélomoteur », c'est-à-dire la motocyclette. Le passage de l'enfance à l'adolescence se matérialisait souvent par un changement de moyens de locomotion].

F.3.5. Stéréotypes concernant le mariage

- Justificatifs : *Un mariage sans l'Eglise, c'est pas vraiment un mariage.*

PANNEAU INTRODUISANT LES CONTRE-STEREOTYPES

Thèmes Pragmatiques	Pseudo-assertifs Constatifs	Pseudo-assertifs Confirmatifs	Pseudo-assertifs Justificatifs	Démarcatifs Réfutations présuppositionnelles	Démarcatifs Objections ou questions/objections	Conseils Directifs	Conseils Prohibitifs
Rep. de Dieu La théodicée	G.1.		G.1.		G.1.	G.1.	
Rep. de Dieu La croyance			G.2.	G.2.		G.2.	G.2.
Rep. de Dieu La Bible				G.3.		G.3.	
Rep. de l'Eglise Participation culte	H.1.		H.1.				H.1.
Rep. de l'Eglise L'œcuménisme							
Rep. de l'Eglise Sur les distancés			H.3.			H.2.	
Rep. de l'Eglise Sur Evangéliques				H.3.	H.3.		
Rep. de l'Eglise Sur les pasteurs			H.5.				
Compréhension de soi des engagés	I.	I.	I.	I.		I.	I.

Liste des contre-stéréotypes

G. La représentation de Dieu

G.1. CONTRE-STÉRÉOTYPES CONCERNANT LA THÉODICÉE

- Constatifs : *Dieu l'a donné, Dieu l'a repris.*
- Justificatifs : *Si Dieu nous punit, c'est qu'il a un plan pédagogique.*
Aujourd'hui on peut croire aux miracles.
On souffre, mais c'est sûrement dans le projet de Dieu.
- Objections ou questions/objections : *Qu'est-ce que j'ai bien pu faire au bon Dieu pour avoir ça ?*
- Directifs : *Il faut accepter la volonté de Dieu.*
Quand on a les bras trop courts, il faut faire appel à Dieu.

G.2. CONTRE-STÉRÉOTYPES CONCERNANT LA CROYANCE

- Justificatifs : *Il y a les convertis et les autres.*
L'Islam ça inquiète, on va se faire avoir parce qu'ils sont plus convaincus que nous.
- Réfutations pré-suppositionnelles : *Si on doute de ça [de l'inhérence biblique], alors tout est remis en question.*
- Directifs : *Faut pas douter.*
Faut pas douter, sans cela tout est remis en question.
Faut croire ce que dit la Bible, parce que c'est écrit.
Il faut vraiment donner son cœur à Jésus.
Il faut déposer ton fardeau aux pieds du Christ.
Tu déposes tout dans les mains du Christ, après tu ne t'en préoccupes plus.
- Prohibitifs : *Il ne faut pas éteindre le lumignon qui fume encore.*

G.3. CONTRE-STÉRÉOTYPES CONCERNANT LA BIBLE

Réfutations

présuppositionnelles : *Faut pas chercher à approfondir, sans cela tu vas découvrir que la Bible, c'est des légendes.*

Directifs : *Il faut vraiment croire que Dieu a écrit la Bible d'un bout à l'autre. C'est vraiment un texte inspiré.*

H. La représentation de l'Eglise

H.1. CONTRE-STÉRÉOTYPES CONCERNANT LE REGARD SUR LA PARTICIPATION AU CULTE

Constatifs : *Les gens ne vont pas plus au culte ailleurs.*

Justificatifs : *Tant qu'il y a des gens au culte, il y a de l'espoir. Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux.*

Certains paroissiens préfèrent dormir le dimanche matin, partir en week-end, être en famille que d'aller à l'église. Ils vont pour baptiser, se marier, communier, pour les voisins, etc... Attendent-ils réellement quelque chose de l'Eglise ?

Si on veut voir le pasteur, on a qu'à aller à l'Eglise.

Prohibitifs : *Il ne faut pas se décourager.*

H.2. CONTRE-STÉRÉOTYPES CONCERNANT L'ŒCUMÉNISME

Directifs : *Il s'agit de promouvoir l'unité par tous les moyens.*

H.3. CONTRE-STÉRÉOTYPES CONCERNANT LE REGARD SUR LES DISTANCÉS

Justificatifs : *Nous aussi, il y a quantité de choses que nous ne pratiquons pas ou plus.*

Les parents ne sont plus derrière : les enfants ne veulent plus venir au catéchisme.

On a besoin de vous.

Le monde est complètement dépravé, on n'a rien à envier aux Corinthiens.

Réfutations

- présuppositionnelles : *Ils font cela par tradition.*
Ils font cela pour le vélomoteur, pour les cadeaux
 [Voir l'explication donnée dans la liste des stéréotypes sous F.3.4.].
Ils baptisent pour le décorum [= « l'apparence » ; lire également « sous l'effet de la pression sociale ». L'expression « Communier pour être bien vu » traduit la même idée].
Ce n'est pas moi qui le dis, mais 50 % des personnes qui font le baptême le font pour le décorum.
Ils se marient pour le décorum.
Ils vont aux enterrements pour être vus.
Eux, ce qui les intéresse, c'est le folklore.
On cherche à nous juger plutôt qu'à nous connaître.

Objections ou

- questions/objections : *De chrétiens, ils n'ont que l'acte de baptême.*
C'est possible qu'il n'y ait pas autant de différences entre quelqu'un qui va à l'Eglise et celui qui ne veut pas en entendre parler.

H.4. CONTRE-STÉRÉOTYPES CONCERNANT LE REGARD SUR LES ÉVANGÉLIQUES

Réfutations

- présuppositionnelles : *Ils ont réponse à tout, c'est trop facile.*

H.5. CONTRE-STÉRÉOTYPES CONCERNANT LE REGARD SUR LES PASTEURS

Justificatifs :

On sait qu'un pasteur ne peut pas plaire à tout le monde.

Réfutations

- présuppositionnelles : *Les pasteurs de l'Eglise réformée s'occupent de la tradition et pas de la conversion [Ce contre-stéréotype et le suivant émanent des membres d'Eglises non-officielles].*

Les pasteurs de l'Eglise réformée ont peut-être la connaissance, mais ils n'ont pas la foi.

I. La compréhension de soi des engagés

- Constatifs :**
- On est beaucoup trop tièdes.*
 - Le Christ serait déçu de notre foi, elle n'est pas assez chaude.*
 - On reste trop entre nous, en cercle fermé.*
 - On n'est pas assez accueillants, cela se voit dans la manière d'accueillir les gens.*
 - Les gens ne viennent pas, parce qu'ils sont déçus de voir comment on change les choses [L'Évangile].*
 - On vit trop dans notre coin.*
 - Dieu prend le temps de s'occuper du monde et de nous. Mais nous, on n'a plus le temps de rien.*
 - On a les mêmes problèmes que chez vous.*
 - C'est partout pareil [La baisse de la fréquentation du culte et la difficulté de mobiliser, entre autres, de trouver des conseillers de paroisse].*
- Confirmatifs :**
- On en a vu d'autres.*
- Justificatifs :**
- Si on se retrouvait plus pour prier, notre Église irait mieux.*
 - Faut quand même être reconnaissants de ce que l'on a.*
 - On a déjà tout essayé, mais cela ne sert à rien.*
- Réfutations pré-suppositionnelles :**
- Il faut pas trop chercher à approfondir.*
- Directifs :**
- Faut être plus accueillants.*
 - Faudrait témoigner.*
 - Faudrait évangéliser.*
 - Faudrait être plus présents sur le terrain.*
 - Il s'agit d'être plus inventifs, créatifs, de faire preuve d'imagination.*

Il faut rejoindre la base.

Il faut faire des choix.

On sait bien que nous devons choisir.

Il faut s'occuper de notre jeunesse, qui est l'avenir de l'Eglise.

Il faut réorganiser le travail de jeunesse, accueillir les jeunes.

Il faut avoir plus de disponibilité.

Il faudrait être meilleurs.

Il faut mieux accueillir les nouveaux et renouveler la forme d'annonce de l'Évangile au culte.

Il faut rendre le culte plus chaleureux et plus joyeux.

Il faut redevenir comme des enfants.

Prohibitifs :

Il ne faut pas se décourager.

ANNEXE 3

Glossaire

Le but de ces brèves explications de vocabulaire est de fixer dans une première approximation l'emploi des termes techniques qui figurent dans cet ouvrage. Le lecteur qui veut en savoir plus se référera aux dictionnaires et ouvrages (en particulier ceux de linguistiques mentionnés dans la bibliographie générale).

Acte de langage : Unité minimale de base de la communication linguistique.

Parler, c'est accomplir avec succès des actes **illocutoires**. J.-R. Searle distingue cinq types d'actes de langage. En parlant, nous accomplissons les différents actes suivants :

Les assertifs : nous disons à autrui comment sont les choses.

Les directifs : nous essayons de faire faire des choses à autrui.

Les promissifs : nous nous engageons à faire des choses.

Les expressifs : nous exprimons nos sentiments et nos attitudes.

Les déclaratifs : nous provoquons des changements dans le monde par nos énonciations.

L'acte de langage se laisse décomposer en deux constituants :

- Le contenu propositionnel (sujet, prédicat).
- La valeur illocutoire qui peut à son tour revêtir une « force ».

Acte de langage indirect : Dans ce type d'actes de langage, le locuteur communique à l'auditeur plus qu'il ne dit effectivement, en prenant appui sur l'information d'arrière-plan, à la fois linguistique et non-linguistique, qu'ils ont en commun. Par exemple, des demandes indirectes du type : « Pouvez-vous attraper le sel ? ». A ne pas confondre avec la communication indirecte (vocabulaire d'ordre théologique).

Allocutaire : Celui à qui une phrase est destinée.

Apophtegme : Parole mémorable ayant valeur de maxime.

Communication indirecte : Ce terme d'ordre théologique est emprunté à S. Kierkegaard. Cet auteur oppose la communication directe (qui s'attache à la transmission d'un savoir) à la communication indirecte. Celui qui transmet l'offre chrétienne vise à son appropriation par l'auditeur. La transmission

de l'Évangile requiert donc essentiellement un type de communication indirecte. Cette dernière vise à mettre en route la subjectivité de l'autre et l'invite à se placer lui-même devant le paradoxe du Dieu-Homme.

Contre-stéréotype : Désigne les dires et les représentations préconçues des pratiquants. Ils sont donc un des objets de notre étude.

Devenir chrétien : Chez S. Kierkegaard, il est lié à l'idée du devenir soi. Très schématiquement, il désigne un mouvement progressif qui permet à l'homme d'apprendre à se connaître en vérité, en découvrant sa dépendance à l'égard de Dieu et donc sa propre impuissance. Dans ce travail, nous reprenons cette catégorie pour faire sauter l'alternative stéréotypée entre ceux qui seraient chrétiens et les « autres ». Nous défendons l'idée que d'un point de vue existentiel, personne n'est « arrivé » et que nous demeurons tous à l'école du christianisme.

Docétisme : Doctrine selon laquelle le Fils de Dieu n'a que les apparences d'un homme. Dans notre travail, ce terme désigne une attitude répandue des chrétiens marqués par l'idéalisme et le mépris des réalités soi-disant « basement matérielles ».

Énoncé : Résultat de la production linguistique.

Énonciation : Acte de production linguistique dans un contexte déterminé (voir énoncé).

Énonciation stéréotypique : Actualisation d'un stéréotype dans une conversation donnée.

Ethologie : Science du comportement des espèces animales, et par extension, science des comportements et des mœurs humaines.

Face : Terme tiré du vocabulaire d'E. Goffmann, et qui désigne la valeur sociale positive qu'une personne revendique. Toute personne ne doit pas « perdre la face » et ne doit pas la faire perdre à autrui. « Elle doit donc faire bonne figure ».

Fonction : Ce terme peut prendre des sens très différents selon le domaine dans lequel il est utilisé. Dans ce travail, lorsque nous parlons de la fonction de X ou d'Y, nous voulons souligner l'ensemble des propriétés d'un élément donné par rapport à un autre ensemble : celui recouvert par notre champ de recherches. Lorsque, par exemple, nous dégageons la fonction d'un rite, nous posons la question : « En vue de quoi, à quelle fin, dans quel besoin, telle personne ou telle communauté célèbre-t-elle un rite ? »

Fondamentalisme : ou « littéralisme ». Interprétation de l'Écriture qui simplifie l'articulation entre la Parole de Dieu et l'Écriture. Le fondamentalisme se nourrit de l'illusion d'un contenu « pur » négligeant par là même les

contextes dans lesquels l'Écriture a vu le jour et la situation des contemporains auxquels la Parole de Dieu s'adresse.

Forum ou existence forensique : désigne chez M. Luther le fait que notre vie humaine se déroule devant plusieurs instances (la conscience, les autres hommes, le monde et Dieu).

Gnomique : Qui se présente sous forme de sentences ; texte gnomique : ensemble de maximes, de préceptes, de conseils.

Implications conversationnelles : Hypothèses que l'auditeur est conduit à faire pour les concilier avec la présomption selon laquelle le locuteur respecte dans la mesure du possible les principes conversationnels.

Inférence : Proposition implicite que l'on peut extraire d'un énoncé.

Interlocuteur : Désigne indifféremment, soit le locuteur, soit l'allocutaire.

Isomorphisme : En chimie, désigne des propriétés qui possèdent deux ou plusieurs corps de constitution chimique analogue.

En linguistique, relation entre deux langues qui ont les mêmes structures.

Langue : Utilisation dans une communauté d'un code particulier de cette faculté de communiquer qu'est le langage.

Locuteur : Celui qui énonce une phrase.

Marqueur : Exclamation ou brève formule qui introduit l'énonciation stéréotypique ; par exemple « il paraît », « comme on dit ».

Méta- : Préfixe signifiant « changer d'état », « au-delà de ». Il désigne la possibilité de prendre acte de l'ensemble d'un système pour réfléchir sur les prémisses qui le fondent, par exemple la métacommunication se veut une communication sur la manière même de communiquer.

Métonymique : Figure de rhétorique et par extension procédé de langage par lequel on exprime un concept au moyen d'un terme désignant un autre concept qui lui est uni par une relation nécessaire, par exemple « boire un verre ».

Nomos originaire ou La loi : Désigne, dans notre travail, la croyance dans les lois du monde, la foi en une force obscure qui régit le monde et qui lui confère un ordre.

Occurrence : Apparition d'une unité linguistique dans un discours donné.

Parole : Élément du code particulier qu'est le langage. En séparant la parole de la langue, on sépare aussi ce qui est individuel de ce qui est social.

Pastorale : A ne pas confondre dans ce travail avec la théologie pastorale (qui décrit les modalités concrètes de l'exercice du ministère pastoral). La pastorale des distancés désigne ici l'attitude, la réflexion et les actions entreprises

auprès des distancés, dans le cadre de la préparation et de la célébration des actes ecclésiastiques.

Phatique : Cette fonction particulière à la langue souligne que cette dernière n'est pas seulement un moyen de transmission de la pensée mais qu'elle a aussi une fonction sociale. La parole, par son essence même, crée des liens sociaux et affectifs.

Phénoménologie : Science qui se caractérise par une manière spécifique d'aborder le réel et qui cherche à atteindre son objet par touches successives en mettant entre parenthèses ses propres convictions ; elle se borne à décrire et à comprendre « ce qui se montre », sans tenter de l'expliquer. La méthode phénoménologique se caractérise également par le fait qu'elle réfléchit sur l'acte de la conscience qui saisit les phénomènes. Notre travail effectue une phénoménologie des actes de langage stéréotypés des distancés et des engagés de l'Eglise.

Pragmatique : Etudie l'utilisation de la langue par un locuteur ; elle s'intéresse à l'échange de paroles comme activité intersubjective.

La langue est donc dotée d'un double pouvoir : elle peut à la fois signifier des objets et agir sur les interlocuteurs.

Principe conversationnel : Toute conversation est régie par un certain nombre de règles. Grâce les a édictées sous la forme des maximes suivantes :

Maxime de quantité : « Ne donnez ni trop ni trop peu d'informations ».

Maxime de qualité : « Soyez véridique », « parlez à bon escient ».

Maxime de relation : « Soyez pertinent ».

Maxime de modalité : « Soyez aisément compréhensible ».

Principe de coopération : Présuppose que dans tout dialogue, les interlocuteurs coopèrent pour permettre la réalisation d'un échange verbal.

Religion : Attitude fondamentale de la vie, qui refuse d'accepter simplement le « cours des choses ».

Révélation : Du point de vue de la théologie réformée, la Révélation désigne l'événement de la « Parole devenue chair ». Elle renvoie non pas à un savoir sur Dieu, mais l'« advenue » d'une Parole qui appelle à la foi et qui communique une vie nouvelle au cœur de l'existence humaine.

Sémantique : Etudie le sens du code linguistique ; s'attache à définir la signification des mots hors contexte.

Sémiotique : (parfois aussi sémiologie) Désigne l'étude des signes.

Sens commun : Faculté commune à tous les hommes de discerner des vérités évidentes.

Signe : Au sens habituel, le signe est un fait perceptible (sonore, visuel ou tactile) qui permet de reconnaître un fait qui n'est pas perçu (B), par exemple les signes d'une maladie.

L'élément A est le représentant ou signifiant, l'élément B est le signifié.

En linguistique, le signe est la combinaison du signifié et du signifiant.

Signifiant : Manifestation matérielle du signe.

Signifié : Renvoie au contenu sémantique du signe.

Stéréotype : Dans ce travail, la collection de stéréotypes est utilisée comme un instrument d'analyse pour l'étude de la mentalité des distancés et des engagés de l'Eglise. Il désigne une idée préconçue qui est véhiculée par un groupe donné.

Synecdoque : Littéralement : « compréhension simultanée ». Figure de rhétorique qui consiste à prendre le plus pour le moins, la matière pour l'objet, l'espèce pour le genre, la partie pour le tout, le singulier pour le pluriel, par exemple : le fer pour une épée.

Syntaxe : Etudie les règles qui combinent les symboles élémentaires de la langue.

Tautologie : Ce sont des pseudo-explications circulaires, le prédicat ne disant rien de plus que le sujet : « c'est fait, c'est fait », « passé les bornes, il n'y a plus de limites ».

Théodicée : La théodicée essaie de penser la question de la bonté et de l'amour de Dieu, lorsque ces derniers sont mis en rapport avec le problème de l'existence du mal et des arguments que ce dernier fournit pour nier l'existence même de Dieu. Job se fait le témoin privilégié de la question de la théodicée, puisqu'il pose la question de l'attitude de l'homme croyant face au mal.

Théologie naturelle : Dans la théologie catholique, désigne la connaissance de Dieu qui est accessible à l'homme sans la révélation en Jésus-Christ. En théologie réformée, les débats autour de la théologie naturelle désignent toutes les questions relatives à la manière de connaître Dieu, notamment celles concernant les « preuves » de son existence que nous pourrions tirer de la nature.

Valeur (illocutoire d'un énoncé) : Est ce qui permet à l'énoncé de « fonctionner » comme tel ou tel acte de langage. Par exemple, une requête, un constat.

INDEX ANALYTIQUE

- Acte de langage : 53 ; - *indirect*, 44s ; - *définition*, 274
- Actes ecclésiastiques : 23, 76, 88, 93, 133, 142, 186, 189ss, 208s, 223s, 249 ; - *baptême*, 66, 72, 95s, 114s, 193, 196, 200, 210, 222, 225, 230s, 233 ; - *confirmation*, première communion, 70, 122, 142, 230, 261 ; - *mariage*, 96, 195, 216, 230, 233 ; - *services funèbres*, 233 ; - *sacrements*, 27, 230s ; - *cérémonies*, 55, 116, 133, 210 ; *Noël*, 188, 276, 278
- Appropriation : 59s ; - *du message chrétien*, 204s, 223, 225
- Arguments : 60, 70 à 73, 245 ; - *des engagés*, 122 à 125
- Argumentation : 60, - *raisonnements des distancés*, 61 à 64
- Autorité : 50, 69, 142s, 211ss ; - *paradoxaux*, 255
- Bible (Écriture Sainte) : 91, 105ss, 127, 154 à 156, 161, 168, 177ss, 180s, 199, 212, 214ss, 217, 218, 236 à 247, 252ss, 282
- Christianisme : 19, 26, 225, 248, 260
- Communication, 15, 126, 134, 136, 155, 197, 211, 213, 221, 235 à 257 ; - *indirecte*, 253 à 257 ; - *métocommunication*, 26, 248s ; - *incommunicabilité*, 42, 134 à 137, 236, 238 à 243
- Contre-stéréotypes : 14, 119, 121, 144s, 250 à 252, 260 ; - *définition*, 119s ; - *lien avec les stéréotypes*, 120s, 240 ; - *collection des*, 315 à 319
- Croyance (voir également « représentations ») : 45, 62, 64, 68, 70, 81, 96, 209, 215, 282 ; - *ambivalence*, 55, 81s, 86, 96, 134, 136s, 157, 218, 230, 248 ; - *ordre du monde*, 45, 82s, 103s ; - *magie et superstition*, 115, 169, 197 ; - *système de*, 241
- Croyants non pratiquants (ou croyants occasionnels) : 9, 14, 20, 23, 37, 212
- Demandes : 87, 133, 200s, 209, 249 ; - *sociales*, 88 à 91, 88 (*signe du lien*), 90 (*fêtes profanes*) ; - *religieuses*, 15, 23, 91 à 97, 114 à 117, 131, 133s, 146, 169s ; - *rituelles*, 189 à 201, 208s
- Devenir chrétien : 204ss
- Dieu : 132, 155ss, 162ss, 171, 173s, 203, 208, 212s, 235s, 241, 246, 249, 284 ; - *Jésus-Christ*, 155s, 159, 164, 180, 213, 221 ; - *Saint-Esprit*, 132, 213 ; - *idéologie du Dieu d'amour*, 130, 134ss, 137, 145, 147, 157
- Discipline ecclésiastique : 217, 225 à 233 ; - *définition*, 227 ; - *fonction de la*, 229 à 232
- Discours : 60 ; - *définition*, 274
- Distancés (voir également « croyants non pratiquants » et « représentations ») : 9, 13s, 19s, 36, 54, 64s, 75, 164, 222 à 226, 259 ; - *pratique des*, 19s ; - *pastorale avec les*, 13s, 199, 203 à 210, 214 à 217, 232s
- Double contrainte : 134 à 137
- Eglise : 13, 33, 75s, 78, 134, 136, 225, 228, 231s, 259, 281 ; - *paroisse*, 9 ; - *relation avec les distancés*, 34
- Émotion (voir « sentiment »)
- Engagés (voir également « représentations ») : 9, 137, 221 à 225, 259, 261 ; - *fidèles ou pratiquants*, 22, 119
- Énonciations stéréotypiques : 43 à 50, 158, 269s ; - *définition*, 271 ; - *repérages des*, 280 à 284
- Évangile : 34, 36, 105, 125, 147, 154, 172, 199, 212, 217s, 224, 226, 233, 259, 261
- Face : - *définition*, 50s ; - *jeu des faces*, 50 à 55
- Idéal : 68
- Idéalisme : 136, 147, 164, 221, 260 à 265 ; - *idéalisation*, 58 ; - *maladie d'idéalité*, 261
- Identité : 76s, 206, 216 ; - *définition*, 207

- Idéologie chrétienne, 126 à 134, 157 ; - *définition*, 127
- Immédiateté : 65, 164, 208, 216, 227
- Implicite : 35, 44s, 47, 49, 137 ; - *définition*, 47
- Individu : 204, 207, 221s, 225
- Justification : - *des distancés*, 48, 50, 56, 58, 60, 68, 158 ; - *des engagés* : 122 ; - *par la foi*, 226s, 231, 264 ; - *jugement*, 158ss
- Langage : 59, 211, 236, 239, 241s, 270
- Maîtrise : 56, 157, 197, 253 ; - *de la réalité*, 83, 115 ; - *et sécurité*, 197ss, 208
- Médiation : 210 à 211 ; - *chrétienne*, 212 à 217
- Multitudinisme : 217 à 225 ; - *foule*, 204, 217 ; - *disciples*, 218ss, 221
- Normes : 19, 32, 58, 261
- Opinion publique : 50, 56, 59, 67
- Parole : - *de Dieu*, 154s, 172, 252 ; - *humaine*, 270s
- Péché : 156ss, 221, 247
- Peur : 95, 125, 140ss, 143, 168, 197, 248
- Préjugés : 32, 42, 143, 248
- Rattachement et opposition : 167s
- Relations entre les distancés et les engagés : 13, 20ss, 23, 49ss, 57, 69s, 110, 112s, 130 à 134, 136, 140 à 149, 222s, 232, 256, 262s, 274s ; - *politesse*, 51, 56
- Religion : 11, 14, 24s, 93ss, 156, 169 à 176, 181, 183 ; - *définition*, 24s, 191 ; - *représentation de la*, 63, 65 ; - *sanctuarisée*, 117 ; - *religiosité*, 25, 111, 172, 188 ; - *ignorance religieuse*, 147s
- Religion populaire : 13ss, 23, 25, 29s, 35s, 110, 235 ; - *définitions*, 26, 29 ; - *méthodologie*, 32ss, 35s ; - *discours sur*, 27 ; - *fonction des discours sur la*, 30ss ; - *populaire*, 25ss, 28s, 72, 81 ; - *critique populaire de la religion*, 69, 93, 143, 235, 242
- représentations : 35, 39s, 43, 236 ; - *des distancés, sur le monde*, 82, 84s, 112, 114 ; *sur l'homme*, 84s, 105ss ; *sur Dieu*, 56, 62s, 80, 82ss, 94s, 117, 144, 153, 160s, 165 ; *sur la Bible*, 62s ; *sur l'Eglise*, 50, 54s, 59, 65s, 70ss, 78, 92, 141 à 143 ; *sur le culte*, 44, 67s ; *sur les pasteurs*, 42s, 54s, 67, 73, 78, 113, 276 ; *sur les pratiquants*, 44, 56, 62, 72, 78ss, 276 ; *sur le catéchisme*, 72, 90 ; *sur la religion*, 69, 73, 80, 112 ; *sur eux-mêmes*, 100 ; - *des engagés, sur Dieu*, 123, 127, 130, 132, 144 ; *sur le christianisme*, 124, 128 ; *sur la Bible*, 131 ; *sur l'Eglise*, 124, 127ss, 130, 132 ; *sur le culte*, 128s ; *sur les distancés*, 35, 122, 131ss, 146 ; *sur eux-mêmes*, 147, 222
- Ressentiment : 112s, 140, 143, 144 à 147 ; - *définition*, 112
- Rites (voir également « actes ecclésiastiques ») : 33, 93ss, 96s, 189, 192 ; - *définition*, 191 ; - *fonctions des*, 194 à 196 ; - *de passage*, 20, 92, 94, 189ss ; *rituel*, 57, 94, 180s, 195 ; - *recherche d'équilibre*, 193s
- Sacré : 28, 33, 91s, 94s, 170 ; - *définition*, 91 ; - *approche biblique*, 177 à 182 ; - *retour du sacré*, 182s ; - *articulation entre sacré et profane*, 91, 177, 185 à 188
- Sagesse : 14, 99, 104 à 110, 153, 155s, 161, 235, 256s ; - *définition*, 100s, 103s ; - *empirique*, 101ss, 104 ; - *pessimiste*, 109 ; - *objectivation*, 109
- Sécularisation : 177, 183ss ; - *définition de la*, 183 ; - *sécularisme*, 184s ; - *sécularité*, 184
- Sens commun : 41, 153
- Sentiment : 50, 99, 110 à 113 ; - *définition du*, 110 ; - *émotion* : 99, 114 à 117 ; 196s ; *définition*, 115
- Souffrance : 101, 237, 241s, 247 ; - *rémunération / rétribution*, 107s, 238, 241, 246
- Sous-entendu (voir « implicite »)
- stéréotypes : 36 à 60, 99, 166, 259 ; - *stéréotypes et stéréotypie*, 38 ; - *définition*, 43 ; - *bi-dimensionnalité du*, 40 à 43, 101, 110 ; - *clichés*, 37, 39, 277 ; - *idées reçues*, 9, 14, 35, 37, 57, 60, 277 ; - *et autres locutions toutes faites*, 275 à 280 ; - *fonction pragmatique des*, 50, 55 à 59 ; - *dépassement des stéréotypes*, 252 à 257 ; - *classification des*, 284 à 286 ; - *collection des*, 295 à 313
- Théologie dialectique : 156, 169 à 176
- Théologie naturelle : 15, 153 à 168 ; - *définition*, 154, 159s
- Universel : 223
- Valeurs : 22, 32, 35, 112 ; - *des énonciations stéréotypiques*, 286 à 288

INDEX DES AUTEURS CITÉS

- ALLEAU : 115
AMOSSY : 37, 38, 40, 99, 122, 249, 277
BARTH : 157, 159, 160, 172, 203
BATESON : 134, 135, 136, 249
BAUDRILLARD : 278
BAUMANN : 180
BELLET : 198
BERRENDONNER : 67, 275
BERTOLA : 179
BLASER : 176
BOHREN : 186
BOISSONNARD & VOUGA : 179
BONHOEFFER : 139, 164, 173, 174, 183,
197, 224, 248, 252, 259, 263,
BORNKAMM : 156
BOUILARD : 91
BOURDIEU : 27
BOURGEOIS : 35, 200
BOVAY : 290
BOVON : 181
BRES : 79
BRETON : 207
BÜHLER : 60, 76, 167, 204, 207, 224
BULTMANN : 96, 100, 105, 154, 155,
163, 164, 165, 166, 167, 168, 171, 180,
215, 256
CALVIN : 228
CAMPICHE : 23, 29, 290
CHAMPION : 28, 114
CHAPPUIS : 201, 276
CHATELET : 33
COLLANGE : 213
COLUCHE : 75
DE PURY A. : 101, 103
DE PURY R. : 244, 246
DE SAUSSURE : 270
DELUMEAU : 141, 142, 148
DISPAUX : 61
DORAI : 40
DUBACH : 21, 22, 77
DUBIEO : 54, 60, 81, 90, 91, 108, 158,
168, 199, 214, 240, 250, 251, 292
DUCROT : 49, 272
DUCROT & TODOROV : 34, 271, 274,
286
DUFAYS : 277
DUMAS : 94, 185, 211
EBELING : 94, 158, 159, 173, 251
ELIADE : 91, 93, 95
ERIKSON : 207, 208
FINK : 186, 187, 188, 209, 212
FLAUBERT : 11, 14, 215
FOHRER : 237, 238, 240, 242, 243, 251
FREUDIGER : 257
GISEL : 260
GLASSER : 161
GOFFMANN : 52, 53, 56, 57, 58, 59, 88,
102, 112, 192, 193, 194, 281, 283
GRICE : 275
GRIFFIN-COLLART : 41, 42
GRIZE : 39
GROUPE DES DOMBES : 216
GRUNDMANN : 220
GUSDORF : 264, 265
GUTIERREZ : 247
HABERMACHER : 159
HOFFSUMMER : 257
HOGGART : 28, 72, 79, 82, 87, 291
HERVIEU-LEGER : 26, 28, 29, 31, 93
ISAMBERT : 24, 25, 26, 27, 28, 92, 115,
183, 189, 191, 192
IAKOBSON : 249, 272, 273
JEANSON : 114
JETTER : 76, 194
KARAKASH : 60, 251
KAUFMANN : 216
KERBRAT-ORECCHIONI : 47, 48, 50,
52, 53, 59, 61, 120, 273, 281
KIERKEGAARD : 204, 205, 206, 221,
222, 226, 235, 255, 256
KLEIBER : 276, 281
KLINEBERG : 40
KRAMER : 31
LALANDE : 81

- LAMBERT : 92, 95, 142
 LATRAVERSE : 284
 LE DU : 85, 87
 LEENHARDT : 131
 LEVEQUE : 240, 243, 245, 246
 LIENHARD : 227
 LUTHER : 147, 157, 166, 227, 228
 MAFFESOLI : 69, 76, 77, 193
 MAISONNEUVE : 110, 111
 MALET : 156
 MAUCH : 253, 254
 MAYEUR : 27
 MEJAN : 228, 229
 MEYER : 217
 MICHAELI : 165
 MOSER : 77
 MOTTU : 26, 92, 100, 124, 224, 250, 260
 MOUNIN : 46, 285
 MÜLLER T. : 116, 196, 210
 NEHER : 239
 NIETZSCHE : 119, 139, 140, 143, 146,
 147, 153
 NEIRYNCK : 19
 NUCHTERN : 261
 PANNET : 29, 291
 PAROZ : 153, 168
 PASQUIER : 95
 PERELMANN : 60, 63, 72
 PERELMANN & OLBRECHTS-TY-
 TECA : 42, 60, 61, 62, 64, 66, 70, 71,
 72, 77, 123, 124, 125, 245
 PIGUET : 246
 PLANTIN : 63
 PLONGERON : 29
 POIRIER : 51, 54
 POTTIER : 270
 PREUSS : 103
 PRIEUR : 186
 REBOUL : 111, 129
 RECANATI : 45, 271, 275
 RENARD : 190
 RENGSTORF : 218
 REYMOND : 90, 170, 217, 224
 RICCEUR : 92, 94, 95, 126, 127, 129, 131,
 132, 177, 256
 ROCH : 144
 ROSE : 101, 102, 185
 RÖSSLER : 228
 ROUSSEAU : 24
 ROZE : 38, 40
 SARTRE : 114, 115, 116, 117
 SCHELER : 112, 140, 143, 145, 146, 147
 SCHIBILSKY : 89
 SCHMID : 100, 104, 108, 109, 162
 SCHMITT : 26, 32
 SEARLE : 45, 274, 285, 287
 SENFT : 155, 214, 220, 221
 SENN : 291
 SIMON : 30
 SOLJENITSYNE : 81
 SPERNA WEILAND : 179
 STUCKI : 35, 99, 186
 TAGUIEFF : 42, 56
 TERRIEN : 244, 247, 251
 THEISSEN : 191, 199
 VAHANIAN : 94, 183
 VAN OER GEST : 291
 VAN DER LEEUW : 25, 33, 36, 93, 94,
 96, 193, 195
 VAN GENNEP : 189, 190
 VERMEYLEN : 236, 237
 VIDAL : 191
 VOGELS : 236
 VOGLER : 148, 237
 VON RAD : 100, 101, 104, 161, 178, 244,
 278
 VOUGA : 128
 WATZLAWICK : 135, 136, 137, 192, 242
 WIDMER : 170
 WILLAJME : 169
 WINDISCH : 64, 82
 WINKIN : 59, 112
 WOLF : 13
 ZIMMERLI : 103
 ZULEHNER : 20
 ZUMSTEIN : 224

INDEX DES RÉFÉRENCES BIBLIQUES

Gn 1,1-31	178	Jb 38 - 41	244
Gn 4,1	101	Jb 38,1 - 42,6	236
Ex 3,1-15	178	Jb 38,2	245
Ex 20,1-12	165	Jb 38,26	246
Nb 14	260	Jb 38,39-41	246
Dt 14,22-28	179	Jb 40,3-5	247
1 S 25,25	239	Jb 40,8	245
2 S 12,1-14	254	Jb 40,10-13	246
Es 6,1-13	179	Jb 42,1-6	250
Os	180	Jb 42,7	251
Am	180	Jb 42,10-16	237
Jon 4,1	259	Qo 1,3-4	107
Pr 1,5	100	Qo 1,12 - 3,15	162
Pr 8, 22-31	104	Qo 3,1-8	162
Pr 12,1	279	Qo 3,9-11	162
Pr 18,20	278	Qo 3,18-19a	107
Pr 18,21	279	Qo 5,1b	104
Pr 30,24-27	103	Qo 6,10	106, 161
Ps 14,1	239	Qo 11,9	106
Ps 23	106	Mt 5,13	153
Jb 1,1.21b	242	Mt 6,34b	105, 279
Jb 1,9	246	Mt 12,15	219
Jb 1,13-22	236	Mt 13,24-30	224
Jb 2,7b-10	236	Mt 13,36-43	224
Jb 2,11 - 31,40	236	Mt 13,47-50	224
Jb 3 - 37	238	Mt 14,22	218
Jb 3,3	106	Mt 18,6	130
Jb 3,20-23	242	Mc	180
Jb 4,7-8	107	Mc 1,40-45	181
Jb 7,7-8	243	Mc 2,4.11	218
Jb 9, 32-33	243	Mc 2,14	219
Jb 13,4	241	Mc 2,17b	105
Jb 15,4	241	Mc 2,28	181
Jb 15,9	241	Mc 3, 1-14	181
Jb 16,1	250	Mc 3,9	218
Jb 16,2-6	241	Mc 3,20-21	181
Jb 16,4	106	Mc 3,31-35	181, 218
Jb 16,12-14	242	Mc 4,10-13	220
Jb 28	237	Mc 4,35 et //	105
Jb 30,12-14	242	Mc 5,18	219
Jb 31,37	245	Mc 5,30	218
Jb 32 - 37	236	Mc 6,34.56	218

Mc 7,14	218	Jn 13,1	106
Mc 8,14-21	220	Jn 16,21	106
Mc 8,34	105	Jn 17,1	106
Mc 10,33-34	220	Ac 2,42-47	128
Mc 11,38	218	Ac 8,26-40	212
Mc 14,32-42	199, 220	Ac 17,16-34	168
Mc 14,50	220	Rm 1,18-32	154 _{ss}
Mc 14,53-65	181	Rm 7,15	172 _s
Mc 15,39	220	Rm 14,1-12	131
Mc 16,7	221	1 Co 1,18-26	154 _s
Lc 2,7	185	1 Co 2,6-16	155
Lc 7,39	181	1Co 8,1-13	131
Lc 9,18	218	Ga 5,1-12	225
Lc 10,1	219	Ap 3,15-16	127
Jn 9,2-3	107		

Bibliographie

Cette bibliographie est divisée en plusieurs paragraphes, selon les principales disciplines auxquelles nous avons fait référence. Parfois, un livre aurait mérité d'apparaître dans plusieurs rubriques. Nous y avons renoncé et avons choisi arbitrairement la discipline pour laquelle l'ouvrage, ou l'article incriminé, nous a particulièrement servi. Hormis les manuels et instruments de travail, nous présentons les diverses rubriques de cette bibliographie dans l'ordre où elles sont utilisées dans cette étude.

Les ouvrages munis d'un astérisque ne figurent pas dans l'appareil de notes, mais ils nous ont aidé à orienter notre recherche.

DICTIONNAIRES ET INSTRUMENTS DE TRAVAIL

Instruments généraux

Encyclopaedia Universalis, Encyclopaedia Universalis (éd.), Paris,

- A. DUMAS, « Sacré », Corpus 16, 1985.
- R. ALLEAU, « Magie », Corpus 11, 1985.
- J. BAUDRILLARD, « Langage de masse, propagande et publicité », Vol. 17, Organum, 1973.
- J. MAITRE, « La religion populaire », Tome 14, 1968.
- O. REBOUL, « Sentiment », Corpus 16, 1985.
- X. ROZE, « Stéréotypes sociaux », Corpus 17, 1985.

Dictionnaire de la philosophie et de la religion

F. CHATELET, *La philosophie *** de Kant à Husserl*, Paris, Hachette, 1979, [1973].

- A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1983¹⁴, [1926].
- A. VIDAL, « Rite », in *Dictionnaire des religions*, publié par P. POUPARD, Paris, PUF, 1984.

Instruments de linguistique

- O. DUCROT et T. TODOROV, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, [abrégé : *Dictionnaire*], Paris, Seuil, coll. Point n° 110, 1972.
- G. MOUNIN et Alii, *Dictionnaire de la linguistique*, Paris, PUF, 1974.
- B. POTTIER et Alii, *Le langage de Ferdinand de Saussure à Noam Chomsky, Structuralisme, grammaire générative, sémiologie, etc., Le dictionnaire du savoir moderne*, [abrégé : *Le langage*], Paris, Centre d'Etude et de Promotion de la lecture, coll. Les encyclopédies du savoir moderne, 1973.
- Lieux communs, topoi, stéréotypes, clichés. Linguistique, Argumentation rhétorique, Analyse des discours littéraires et sociaux, communication orale au Colloque du CNRS, Lyon, 28-30 mai 1992.*
- J. BRES, « Le jeu des éthno-sociotypes ».
 - G. KLEIBER, « L'anaphore associative roule-t-elle ou non sur les stéréotypes ? ».
 - C. PLANTIN, « Les lieux communs dans l'interaction argumentative ».
 - J.-L. ROCH, « De l'usage social des lieux communs « pauvre peuple » et la « joyeuse pauvreté » à la fin du Moyen Age ».

Dictionnaires et instruments bibliques

- Biblia Hebraica*, R. KITTEL (Hg), Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1968³ [1937].
- Traduction oecuménique de la Bible*, Paris, Les Editions du Cerf, Les Bergers et les Mages, Edition intégrale en deux volumes, *Ancien Testament* [1975], *Nouveau Testament* [1972].
- R. FEDEL (Hg), *Hebräisch-Deutsche Präparation zum Buch Hiob*, Lüdenschied-Lobetel, Oekumenischer Verlag, Or. R.-F. Edel, 1984².
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 9 tomes, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, tomes 1-4 édités par G. KITTEL, tomes 5-9 édités par G. FRIEDRICH, 1933-1979,

- R. MEYER, ὄχλος, *Band 5*, [1954], p. 582-590.
- K. H. RENGSTORF, μαθητής, *Band 4*, [1942], p. 444-465.

LINGUISTIQUE

- R. AMOSSY, *Les idées reçues, Sémiologie du stéréotype*, [abrégé : *Les idées reçues*], sans indication du lieu d'édition, Nathan, 1991.
- A. BERRENDONNER,
 - *Éléments de pragmatique linguistique*, Paris, Minuit, coll. Propositions, 1981.
 - *L'éternel grammairien, Etude du discours normatif*, Berne, Peter Lang S.A., 1982.
- F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale, édition critique préparée par T. DE MAURO*, Paris, Payot, coll. Payothèque, 1981.
- G. DISPAUX, *La logique et le quotidien, Une analyse dialogique des mécanismes d'argumentation*, Paris, Minuit, coll. Arguments, 1984.
- M. DORAI, « Le noyau central d'une représentation stéréotypique peut-il être un stéréotype ? », in *Les cahiers de psychologie sociale*, no 40, octobre 1988.
- O. DUCROT, *Dire et ne pas dire, Principes de sémantique linguistique*, Paris, Hermann, 1980² (1972).
- O. DUCROT et Alii, *Les mots du discours*, Paris, Minuit, coll. Le sens commun, 1980.
- J.-L. DUFAYS, *Puissance et vacuité : le souverain poncif, Etude sur le lieu commun en vue de son enseignement en classe de français*, [abrégé : *Puissance et vacuité*], Document n° 7 de l'unité de didactique du français, Université catholique de Louvain, Faculté de philosophie et lettres, Institut de Didactique, 1990².
- E. GRIFFIN-COLLART, « L'argumentation et le raisonnable dans une philosophie du sens commun », [abrégé : « L'argumentation et le raisonnable »], in *Revue internationale de philosophie*, 33^{ème} année, n° 127-128, 1979.
- H.-P. GRICE, « Logique et conversation », in *Communications*, no 30, trad. F. BERTHET et M. BOZON, 1979, [New-York, 1975].
- J.-B. GRIZE, « Introduction », in *Logique et communication, Cahiers du Département des langues et des sciences du langage, cahier n° 11*, Lausanne, Faculté des lettres, Université de Lausanne, 1991.

- R. JAKOBSON, *Essais de linguistique générale, tome 1, les fondations du langage*, [abrégé : *Essais de linguistique I*], trad. N. RUWET, Paris, Minuit, coll. Arguments, 1963.
- C. KERBRAT-ORECCHIONI,
 – *L'énonciation de la subjectivité dans le langage*, [abrégé : *L'énonciation*], Paris, Armand Colin, coll. Linguistique, 1980.
 – *L'implicite*, Paris, Armand Colin, coll. Linguistique, 1986.
- G. KLEIBER,
 – « Prototype, stéréotype : un air de famille ? », in *DRLAV, Revue de linguistique*, no 38, *Lexique Nouveaux modèles*, Centre de recherches de l'université de Paris VII, 1988.
- O. KLINEBERG, « Recherches sur les stéréotypes : questions à résoudre », in *Revue d'ethno-psychologie*, [anciennement *Revue de psychologie des peuples*], Le Havre, 1966.
- F. LATRAVERSE, *La pragmatique, histoire et critique*, Bruxelles, Pierre Mar-daga, coll. Philosophie et langage, sans date.
- C. PERELMAN,
 – « Réel commun et réel philosophique », in *Le Champ de l'argumentation*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, 1970.
 – « L'argument pragmatique », in *Rhétoriques*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 1989.
- C. PERELMAN et L. OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation, La nouvelle rhétorique*, [abrégé : *Traité de l'argumentation*], Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1988⁵.
- F. RECANATI, *Les énoncés performatifs, Contribution à la pragmatique*, [abrégé : *Les énoncés*], Paris, Minuit, 1981.
- J. R. SEARLE,
 – *Les actes de langage, Essai de philosophie du langage*, [abrégé : *Les actes de langage*], trad. H. PAUCHARD, Paris, Hermann, coll. Savoir, 1972.
 – *Sens et expression, études de théorie des actes de langage*, [abrégé : *Sens et expression*], trad. J. PROUST, Paris, Minuit, 1982.
- P.-A. TAGUIEFF, *La force du préjugé, Essai sur le racisme et ses doubles*, [abrégé : *La force du préjugé*], sans lieu d'édition, Editions La Découverte, Gallimard, coll. Tel, 1987.
- U. WINDISCH, *Le raisonnement et le parler quotidiens*, Lausanne, L'âge d'homme, coll. Cheminements, 1985.

SOCIOLOGIE

P. BOURDIEU, *Choses dites*, Paris, Minuit, 1987.

R.-J. CAMPICHE,

– *Croire en Suisse(s)*, L'âge d'Homme, Lausanne, 1992.

– « Une approche sociologique du champ religieux », in *RThPh*, vol. 120, 1988/II.

M. de FORNEL, « Le sens du rituel dans les échanges conversationnels ».

E. GOFFMAN,

– *Façons de parler*, trad. A. KIHM, Paris, Minuit, coll. Le sens commun, 1981.

– *Les rites d'interaction*, [abrégé : *Rites*], trad. A. KIHM, Paris, Minuit, coll. Le sens commun, 1974.

– *La mise en scène de la vie quotidienne, 1, La présentation de soi*, [abrégé : *La mise en scène 1*], trad. A. ACCARDO, Paris, Minuit, coll. Le sens commun, 1973.

– *La mise en scène de la vie quotidienne, 2, Les relations en public*, [abrégé : *La mise en scène 2*], trad. A. KIHM, Paris, Minuit, coll. Le sens commun, 1973.

– « Engagement », in Y. WINKIN et Alij, *La nouvelle communication*, Paris, Seuil, coll. Points 136, 1981.

– *Les cadres de l'expérience*, trad. I. JOSEPH, M. DARTEVELLE et P. JOSEPH, Paris, Minuit, coll. Le sens commun, 1991.

– *Le parler frais d'Erving Goffman*, Paris, Minuit, coll. Arguments, 1969,

R. HOGGART, *La culture du pauvre, étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*, [abrégé : *La culture*], trad. F. et J.-C. GARCAS et J.-C. PASSERON, Paris, Minuit, coll. Le sens commun, 1970.

J.-C. KAUFMANN, « Comprendre le rapport au savoir des milieux populaires », in *Economie et humanisme*, n° 265, Lyon, mai - juin 1982.

C. KERBRAT-ORECCHIONI, « Théorie des faces et analyse conversationnelle », [abrégé : « Théorie des faces »].

W. KRAMER, « Aspects de la Volkskirche dans les Eglises de Suisse alémanique », in *Le multitudinisme hier, aujourd'hui, demain, Travaux et débats du Colloque organisé par l'Institut Romand de Pastorale les 7 et 8 décembre 1987 à l'Université de Lausanne, Cahiers de l'IRP*, Lausanne, février 1988.

M. MAFFESOLI,

– *Le temps des tribus, Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, [abrégé : *Le temps des tribus*], Paris, Meridiens Klincksieck, coll. Sociologies au quotidien, 1988.

- *La conquête du présent, pour une sociologie de la vie quotidienne*, [abrégé : *La conquête*], Paris, PUF, coll. sociologie d'aujourd'hui, 1979.
- J. POIRIER, « L'homme et la politesse », in *Histoire des mœurs III, Thèmes et systèmes culturels*, [abrégé : « L'homme et la politesse »], volume publié sous la direction de J. POIRIER, Paris, Gallimard, coll. Encyclopédie de la Pléiade, 1991.
- M. SCHIBILSKY, *Alltagswelt und Sonntagskirche, Sozialethisch orientierte Gemeindearbeit im Industriegebiet*, München, Kaiser Grünewald, Gesellschaft und Theologie, Sozialethik, Nr 15, 1983.
- M. SIMON, « Requiem pour un concept défunt ? Réflexions sur l'histoire du concept d'idéologie », in *Approches, Cahier n° 51*, 1986, Centre Documentation Recherche, 108 bis, rue de Vaugirard, Paris.
- J.-P. WILLAIME, « L'Eglise : une institution socialement pertinente », in *Foi et vie, n° 1-2*, janvier 1980, Paris.

PSYCHOLOGIE

- G. BATESON, *Vers une écologie de l'esprit, tome II*, trad. F. DROSSO et L. LOT, Paris, Seuil, 1980,
 – « Vers une théorie de la schizophrénie », [abrégé : « Vers une théorie »].
 – « La double contrainte ».
- J.-C. BRETON, *Foi en soi et confiance fondamentale, Dialogue entre Marcel Légaut et Erik H. Erikson*, [abrégé : *Foi en soi*], Montréal, Paris, Bellarmin, Cerf, coll. Recherches nouvelles, série 13, 1987.
- M. BELLET, « La nécessaire assurance », in *Christus 116*, Paris, octobre 1982.
- J.-F. COLLANGE, « Foi et religion, lecture des fondements de la vie psychosociale », in *Positions luthériennes no 4, 37^{ème} année*, octobre-décembre 1989.
- E. H. ERIKSON, *Adolescence et crise, la quête de l'identité*, [abrégé : *Adolescence*], trad. J. NASS et C. LOUIS-COMBET, Paris, Flammarion, coll. Champs, 1972.
- J. LE DU, « Gérer la « décréue » des croyances », in *Approches, Cahier n° 36*, 4^{ème} trimestre 1982, Centre de documentation et de recherche, 108 bis, rue de Vaugirard, Paris.
- J. LE DU, *L'idéal en procès*, Paris, Cerf, coll. Dossiers Cerf libres, 1975.
- J. MAISONNEUVE, *Les sentiments*, Paris, PUF, coll. Que sais-je ?, 1985¹², [1948].

- P. WATZLAWICK, *Le langage du changement, éléments de communication thérapeutique*, [abrégé : *Le langage du changement*], trad. J. WIENER-RENUCCI avec le concours de D. BANSARD, Paris, Seuil, 1978.
- P. WATZLAWICK, J. HELMICK BEAVIN, DON D. JACKSON, *Une logique de la communication*, [abrégé : P. WATZLAWICK, *Logique*], Paris, Seuil, coll. Point 102, 1972.
- P. WATZLAWICK, J. WEAKLAND, R. FISCH, *Changements, paradoxes et psychothérapie*, [abrégé : P. WATZLAWICK, *Changements*], trad. P. FURLAN, Paris, Seuil, 1975.
- Y. WINKIN, « Un collègue invisible », in G. BATESON et Alii, *La nouvelle communication*, Textes recueillis et présentés par Y. WINKIN, trad. D. BANSARD, A. CARDOEN, M.-C. CHIARIERI, J.-P. SIMON et Y. WINKIN, Paris, Seuil, coll. Points, 1981.

LITTÉRATURE ET PHILOSOPHIE

- E. FINK, *Le jeu comme symbole du monde*, [abrégé : *Le jeu*], trad. H. HILDENBERG et A. LINDENBERG, Paris, Minuit, coll. Arguments, 1966.
- G. FLAUBERT,
 – « Le Dictionnaire des idées reçues », in *Bouvard et Pécuchet*, Paris, Gallimard, 1979.
 – *Madame Bovary*, in *Oeuvres, tome I*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1951.
- F. JEANSON, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Myrte, coll. Pensée et civilisation, 1947.
- G. GUSDORF
 – *La vertu de force*, Paris, PUF, coll. Initiation philosophique 26, 1967³, [1956].
 – *La Parole*, Paris, PUF, 1992¹², [1952].
- F. NIETZSCHE,
 – *Par-delà bien et mal, Prélude d'une philosophie de l'avenir*, trad. C. HEIM, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 1971.
 – *La généalogie de la morale*, [abrégé : *La généalogie*], trad. I. HILDENBRAND et J. GRATIEN, Paris, Gallimard, Coll. Folio essais, 1971.
- J.-P. SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann & Cie, coll. Essais philosophiques, n° 838, 1939.
- M. SCHELER, *L'homme du ressentiment*, (sans indication de traducteur), Paris, Gallimard, coll. Idées, 1970.

A. SOLJENITSYNE, *Le pavillon des cancéreux*, Paris, Livre de Poche, coll. Juillard, 1968.

P.-A. STUCKI,

- *Herméneutique et dialectique*, Genève, Labor et Fides, coll. Nouvelle série théologique n° 24, 1970.

- *La vie spirituelle de l'individu et le langage doctrinal*, Neuchâtel, A la Baconnière, coll. Langages, 1974.

RELIGION, RELIGION POPULAIRE, SACRE

F. BOULARD, « La religion populaire dans le débat de la pastorale contemporaine », in B. PLONGERON et Alii, *La religion populaire dans l'occident chrétien, approches historiques 2*, Paris, Beauchesne, coll. Bibliothèque Beauchesne, religions, société, politique, 1976.

H. BOURGEOIS, « Le christianisme populaire, un problème d'anthropologie théologique », in *La Maison-Dieu n° 122*, 1975.

E. CASTELLI (éd.), *Le sacré, études et recherches, Actes du colloque organisé par le centre international d'études humanistes et par l'institut d'études philosophiques de Rome, Rome 4-9 janvier 1974*, [abrégé : *Le sacré*], Paris, Aubier, Montaigne, 1974,

- E. BERTOLA, « Le sacré dans les plus anciens livres de la Bible ».

- P. RICOEUR, « Manifestation et proclamation ».

- J. SPERNA WEILAND, « Analyse du mot « Qadosch » ».

CNRS (éd.), *La religion populaire, Colloque international du CNRS*, Paris, 1979,

- F-A ISAMBERT, « L'aujourd'hui ».

- J.-M. MAYEUR, « Des clercs devant la religion populaire : aux origines d'un débat ».

- A. ROUSSEAU, « Sur « la religion populaire » : une perspective sociologique ».

* J. DIERKEN, *Amsthandlungen in der Volkskirche, zum theologischen Umgang mit Kasualfrömmigkeit*, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, (Theologische Studien 137).

COLLECTIF, sous la direction de J. DELUMEAU, *Histoire vécue du peuple chrétien*, tome 1, Toulouse, Privat, 1979 :

- J. DELUMEAU, « Introduction ».

- B. VOGLER, « XVIème - XVIIème siècles, La religion populaire en Allemagne luthérienne ».

- * COLLECTION AMOUDRUZ, *De la terre à la foi, Recherches pour une exposition*, textes de B. Crettaz et Ch. Détraz, Photos J.-C. Aeberhard, Musée d'ethnographie, Genève, 1982, Annexe de Conches.
- J. DELUMEAU,
 - *La peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles), Une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978.
 - *Le christianisme va-t-il mourir ?* [abrégé : *Le christianisme*], Paris, Hachette, coll. Pluriel, Nouvelle édition revue et augmentée, 1977.
 - *Un chemin d'histoire, Chrétienté et christianisation*, Paris, Fayard, 1981,
 - « Pouvoir, peur et hérésie au début des Temps modernes ».
 - « Ignorance religieuse, mentalité magique et christianisation ».
- P.-L. DUBIED, « La religion populaire de la mort et son arrière-fond », in *Positions luthériennes, 37^{ème} année, n° 4*, Octobre - Décembre 1989.
- M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, sans indication de traducteur, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 1965, [1957].
- F.-A. ISAMBERT,
 - *Le sens du sacré, fête et religion populaire*, [abrégé : *Le sens du sacré*], Paris, Minuit, coll. Le sens commun, 1982.
 - *Rite et efficacité symbolique, Essai d'anthropologie sociologique*, [abrégé : *Rite*], Paris, Cerf, 1979.
- W. JETTER, *Symbol und Ritual, Anthropologische Elemente im Gottesdienst*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986².
- Y. LAMBERT, *Dieu change en Bretagne, La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris, Cerf, 1985.
- F. MOSER, « Le cas Albertine F. », in *Services funèbres et multitudinisme, Cahiers de l'IRP n° 2*, mai 1989, Institut romand de pastorale BFSH 2. CH 1015 Lausanne, sans pagination.
- H. MOTTU,
 - « Avant-propos », in J. DELUMEAU, « Christianisation et religion populaire à la fin du Moyen Age », in *Bulletin du CPE, 32^{ème} année, n° 3*, mai 1980.
 - « Critique théologique de la religion et religion populaire », [abrégé : « Critique théologique de la religion »], in *Bulletin du CPE, 29^{ème} année, n° 1*, Genève, février 1977.
 - « L'autorité dans l'Eglise réformée », in *Bulletin du CPE, 36^e année, n° 1*, février 1984.
- T. MÜLLER, *Konfirmation - Hochzeit - Taufe - Bestattung, Sinn und Aufgabe der Kasualgottesdienste* [abrégé : *Konfirmation*], Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, Kolhammer, 1988.

R. PANNET,

– *Le catholicisme populaire. 30 ans après « La France pays de mission ? »*, Paris, le Centurion, 1974.

– « Bloc-notes d'un prêtre de base, débat pastoral et catholicisme populaire », in *Le christianisme populaire, les dossiers de l'histoire*, sous la direction de B. PLONGERON et R. PANNET, Paris, Le Centurion, 1976.

A. PASQUIER, « A propos des demandes de baptême des petits enfants... Mythe, idéologie, utopie », in COLLECTIF, *Essai de théologie pratique, L'institution et le transmettre*, Paris, Beauchesne, coll. Le point théologique n° 49, 1988.

J.-M. PRIEUR, « Rite et parole dans les actes pastoraux », in *ETR*, 1986, n° 1.

J.-B. RENARD, « Les rites de passage : une constante anthropologique », in *ETR*, no 2, 1986.

P. RICOEUR, *Essais d'herméneutique, II*, Paris, Seuil, coll. Esprit, 1986,

– « Science et idéologie ».

– « L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social ».

M. ROSE, « Le sacré, relief de la vie, un point de vue théologique », in *Les cahiers protestants*, no 6, décembre 1989, Le Mont-sur-Lausanne.

J.-C. SCHMITT, « "Religion populaire" et culture folklorique », in *Annoles, économies, sociétés, civilisations*, septembre - octobre 1976.

G. THEISSEN, *Argumente für einen kritischen Glauben oder : Was hält der Religionskritik stand ?* München, Chr. Kaiser Verlag, Theologische Existenz heute, Nr 202, 1988³.

G. VAHANIAN, *L'utopie chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992.

G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations, Phénoménologie de la religion*, édition française refondue et mise à jour par l'auteur avec la collaboration du traducteur J. MARTY, [abrégé : *La religion*], Paris, Payot, 1970.

A. VAN GENNEP, *Les rites de passage, Etude systématique des rites*, [abrégé : *Les rites*], Paris, A. & J. Picard, 1981.

P. M. ZULEHNER, *Heirat, Geburt, Tod, Eine Pastoral zu den Lebenswenden*, Wien - Freiburg - Basel, Herder & Co., 1987⁵.

Ancien Testament

A. DE PURY, « Sagesse et révélation dans l'Ancien Testament », in *RThPh*, vol. 109, 1977.

- R. DE PURY, *Job ou l'homme révolté*, Genève, Labor et fides, coll. Les cahiers du renouveau XII, 19584.
- G. FOHRER,
– « Dialog und Kommunikation im Buche Hiob », in *La Sagesse de l'Ancien Testament*, M. GILBERT (éd.), Leuven, Leuven University Press, 1990.
– *Das Buch Hiob*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, coll. Kommentar zum alten Testament XVI, 1989.
- E. GLASSER, *Le procès du bonheur par Qohéleth*, Paris, Cerf, coll. Lectio Divina 61, 1970.
- G. GUTIERREZ, *Job, Parler de Dieu à partir de la souffrance de l'innocent*, [abrégé : *Job*], trad. Ch. et L. DURBAN, Paris, Cerf, coll. Théologies, 1987.
- J. LEVEQUE,
– *Job et son Dieu, Essai d'exégèse et de théologie biblique, Tomes I et II* [abrégé : *Job et son Dieu I et II*], Paris, Gabalda, 1970.
– F. MICHAELI, *Le livre de l'Exode*, Neuchâtel, Paris, Delachaux & Niestlé, coll. Commentaire de l'Ancien Testament II, 1974.
- H. MOTTU, « *Les confessions de Jérémie* », une protestation contre la souffrance, Genève, Labor et Fides, 1985.
- A. NEHER, *L'exil de la parole, Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris, Seuil, 1970.
- H. D. PREUSS, « Erwägungen zum theologischen Ort alttestamentlicher Weisheitsliteratur », in *EvTh*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1970.
- M. ROSE, « Sagesse et révélation », in *Les cahiers protestants*, n° 4, septembre 1990, Le Mont-sur-Lausanne.
- H. H. SCHMID,
– « Altorientalisch-alttestamentliche Weisheit und ihr Verhältnis zur Geschichte », in *Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie*, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 1974.
– *Wesen und Geschichte der Weisheit, Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur*, [abrégé : *Wesen*], Berlin, Verlag Alfred Töpelmann, 1966.
- S. TERRIEN, *Job*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, coll. Commentaire de l'Ancien Testament XIII, 1963.
- J. VERMEYLEN, *Job, ses amis et son Dieu, La légende de Job et ses relectures postexiliques*, [abrégé : *Job et ses amis*], Leiden, E. J. Brill, 1986.
- W. VOGELS, « Job a parlé correctement, une approche structurale du livre de Job », in *Nouvelle Revue Théologique*, n° 6, Louvain 102, novembre-décembre 1980.

G. VON RAD,

- *Israël et la sagesse*, [abrégé : *Israël*], Trad. E. DE PEYER, Genève, Labor et Fides, sans date, 1970 pour l'édition allemande.
- *Théologie de l'Ancien Testament, tome 1, Théologie des traditions historiques d'Israël*, [abrégé : *Théologie 1*], trad. E. DE PEYER, Genève, Labor et Fides, coll. Nouvelle série théologique n° 12, 1971³, [1957⁴, version allemande].
- *La Genèse*, trad. E. de PEYER, Genève, Labor et Fides, 1968.

H.-W. WOLF, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, trad. E. DE PEYER, Genève, Labor et Fides, coll. Nouvelle série théologique, 1974.

W. ZIMMERLI, « Ort und Grenze der Weisheit im Rahmen der Alttestamentlichen Theologie », in *EvTh*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1963.

Nouveau Testament

K. BARTH, *L'épître aux Romains*, trad. P. JUNDT, Genève, Labor et Fides, 1972 [1922].

M. BAUMANN, *Les paraboles et le langage de changement, Mémoire de diplôme de spécialisation post-licence en Nouveau Testament*, photocopié, Université de Neuchâtel, 1990.

G. BORNKAMM, *Paul, Apôtre de Jésus-Christ*, [abrégé : *Paul*], trad. L. JEANNERET, Genève, Labor et Fides, 1971.

F. BOVON, *Les derniers jours de Jésus*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1974.

R. BULTMANN,

- *Foi et compréhension **, *L'historicité de l'homme et de la révélation*, [abrégé : *Foi I*], trad. A. MALET, Paris, Seuil, 1970,
- « Le problème de la "théologie naturelle" ».
- « La crise de la foi ».
- « Le problème de la révélation naturelle ».
- « Rattachement et opposition ».
- « « La signification de la théologie dialectique » pour la science du Nouveau Testament » [abrégé : « La signification de la théologie »].
- *Jésus, mythologie et démythologisation*, [abrégé *Jésus*], trad. F. FREYSS, S. DURAND-GASSELIN et C. PAYOT, Paris, Seuil, 1968.
- *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, trad. P. JUNDT, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1969.
- *L'histoire de la tradition synoptique suivie du complément de 1971*, trad. A. MALET, Paris, Seuil, 1973.

- *Marburger Predigten*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1956 ; en français, in *ETR* 1984, n° 4, trad. F. VOUGA.
- W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Markus*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, coll. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, 1973⁶.
- F.-J. LEENHARDT, *L'épître de Saint Paul aux Romains*, Neuchâtel, Paris, Delachaux & Niestlé S.A., coll. Commentaire du Nouveau Testament VI, 1957.
- U. MAUCH, *Der listige Jesus*, Zürich, Theologischer Verlag, 1992.
- H. PIGUET, *La folie de Dieu, Lettre de Paul aux chrétiens d'aujourd'hui, I Corinthiens 1 à 4*, Aubonne, éd. du Moulin, 1991.
- Ch. SENFT,
- *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, [abrégé : *La première aux Corinthiens*], Neuchâtel, Paris, Delachaux & Niestlé, coll. Commentaire du Nouveau Testament, deuxième série, n° 7, 1979.
- *L'Évangile selon Marc*, Genève, Labor et Fides, 1991.
- G. THEISSEN, « Identité et expérience de l'angoisse dans le Christianisme primitif », in *ETR*. 1983/2, tome 68.
- F. VOUGA, *A l'aube du christianisme, Une surprenante diversité*, Aubonne, Editions du Moulin, 1986.
- J. ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'Évangile selon Matthieu*, Fribourg et Göttingen, Editions universitaires et Vandenhoeck & Ruprecht, coll. Orbis biblicus et orientalis, n° 16, 1977.

Théologie systématique

- K. BARTH,
- *Dogmatique, Premier volume, tome deuxième***, [abrégé : *Dogmatique I/2***], trad. F. RYSER, Genève, Labor et Fides, 1954.
- *Dogmatique, Deuxième volume, tome premier**, [abrégé : *Dogmatique III/1**], trad. F. RYSER, Genève, Labor et Fides, 1956.
- * K. BARTH. *L'humanité de Dieu*, trad. J. DE SENARCLENS, Genève, Labor et Fides, cahier du Renouveau, 1956².
- K. BLASER, « Une approche théologique des religions », in *RThPh*, vol. 120, 1988/II, Lausanne.
- D. BONHOEFFER,
- *Résistance et soumission, Lettres et notes de captivité*, [abrégé : *Résistance*], trad. L. JEANNERET, Genève, Labor et Fides, 1973.

- *Gesammelte Schriften, Band 5, Seminare Vorlesungen Predigten*, [abrégé : *Gesammelte Schriften V*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1972.
 - « Rechtfertigung und Religion »
 - « Religion und Glück »
 - *La nature de l'Eglise*, trad. L. JEANNERET, Genève, Labor et Fides, 1971.
- P. BÜHLER,
- « Pour un usage évangélique du rite », in *ETR*, 1986, n° 2.
 - « Martin Luther ou l'appropriation de la foi », in *Positions Luthériennes*, 30ème année, n° 4, octobre-décembre 1982.
 - « L'identité chrétienne entre l'objectivité et la subjectivité », in *Concilium*, n° 216, 1988.
- G. EBELING,
- *Dogmatik des Christlichen Glaubens, Band I*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1982².
 - « Die « nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe » », in *Wort und Glaube*, Tübingen, J. B. C. (P. Siebeck) Mohr, 1962².
 - *L'essence de la foi chrétienne*, trad. G. JARCYX et L. GIRARD, Paris, Seuil, 1970.
 - *Luther, introduction à une réflexion théologique*, [abrégé : *Luther*], trad. A. RIGO et P. BÜHLER, Genève, Labor et Fides, coll. Lieux théologiques n° 6, 1983.
- W. FÜRST (Hg.), *Scheidung und Bewährung 1933-1936 Aufsätze, Gutachten und Erklärungen*, [abrégé : *Scheidung*], München, Kaiser, ThB 34, 1966,
- K. BARTH, « Nein ! Antwort an Emil Brunner ».
 - E. BRUNNER, « Natur und Gnade : zum Gespräch mit Karl Barth ».
- R. BULTMAN et Alii, collectif, *Karl Barth, Genèse et réception de sa théologie*, trad. B. CORSET, P. GISEL (éd.), Genève, Labor et Fides, coll. Lieux théologiques n° 11, 1987.
- J.-F. HABERMACHER, « Théologie naturelle et théologie de la croix : pour une articulation entre le Dieu caché et le Dieu révélé (Dieu Créateur - Christologie - Anthropologie) », [abrégé : « Théologie naturelle »], in *Jeux et contre-jeux. Mélanges offerts à Pierre-André STUCKI pour son 50^{ème} anniversaire*, P. BÜHLER (éd.), Neuchâtel, Université de Neuchâtel, Centre universitaire des photocopiés, 1986.
- S. KIERKEGAARD,
- *Oeuvres complètes* trad. P.-H. TISSEAU et E.-M. JACQUET-TISSEAU, Paris, L'orante, 1971,
 - *Le concept d'angoisse*, Tome VII, 1973.

- *Post-scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques, volume I, et volume II*, [abrégé *Post-scriptum I et II*], Tomes X et XI, 1977.
 - *Note 1, Sur la dédicace « A l'individu »*, Tome XVI, 1971.
 - *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain*, [abrégé *Point de vue*], Tome XVI, 1971.
 - *L'école du christianisme*, Tome XVII, 1982.
- S. KIERKEGAARD, *Riens philosophiques*, trad. K. FERLOV et J. J. GATEAU, Paris, Gallimard, coll. Idées, 1969.
- M. LIENHARD, « Le débat sur la liberté au temps de la Réforme », in *Positions luthériennes n° 4*, octobre 1989.
- M. LUTHER, *Oeuvres complètes*, Genève, Labor et Fides,
- *Le petit catéchisme à l'usage des pasteurs et des prédicateurs peu instruits*, trad. P. JUNDT, revue par M. Th. SÜSS, Tome VII, 1962.
 - *Le catéchisme en notre langue*, trad. P. JUNDT, revue par M. Th. SÜSS, Tome VII, 1962.
 - *La liberté chrétienne*, Tome II, trad. R. ESNALUT, Genève, Labor et Fides, 1966.
 - *De l'autorité temporelle et des limites de l'obéissance qu'on lui doit*, [abrégé : *De l'autorité temporelle*], trad. F. D. C. GUEUTAL, Tome IV, 1958.
- A. MALET, *Mythos et logos, La pensée de Rudolf Bultmann*, [abrégé : *Mythos*], Genève, Labor et Fides, 1971².
- P. PAROZ, *Foi et raison, La foi chrétienne aux prises avec le rationalisme critique : Hans Albert et Gehrard Ebeling*, Genève, Labor et Fides, coll. Lieux théologiques n° 8, 1985.
- G.-Ph. WIDMER, « La dialectique en théologie », in J.-L. MARION et Alii, *Analogie et dialectique, Essais de théologie fondamentale*, sous la direction de P. GISEL et Ph. SECRETAN, Genève, Labor et Fides, coll. Lieux théologiques n° 3, 1982.

Théologie pratique

- G. BAVAUD et Alii, *Se dire en vérité ? Séminaire de « 3e cycle » en théologie pratique, Facultés de théologie de Suisse romande*, J.-M. CHAPPUIS (éd.), Genève, Labor et Fides, 1988,
- J.-M. CHAPPUIS, « Archétypes - stéréotypes - prototypes, trois figures narratives ».
 - P.-L. DUBIED, « La narration de soi ».

- R. BOHREN, « Unsere Kasualpraxis - eine missionarische Gelegenheit ? », in *Theologische Existenz heute*, n° 147, München, Chr. Kaiser Verlag, 1968³.
- H. BOURGEOIS, *Théologie catéchuménale, A propos de la « nouvelle » évangélisation*, Paris, Cerf, coll. Théologies, 1991.
- J.-M. CHAPPUIS, *La figure du pasteur, Dimensions théologiques et composantes culturelles*, Genève, Labor et Fides, publication de la faculté de théologie de l'Université de Genève, n° 10, 1985.
- P.-L. DUBIED,
 - *Apprendre Dieu à l'adolescence*, Genève, Labor et Fides, coll. Pratiques n° 9, 1992.
 - *Le pasteur un interprète*, Genève, Labor et Fides, 1990.
 - * *L'athéisme : une maladie spirituelle*, Genève, Labor et Fides, 1982.
 - *L'angoisse et la mort*, Genève, Labor et Fides, 1991.
 - « Imprévisible et réel commun », in *Foi et science font système, Une approche herméneutique, Travaux de l'Institut de recherches herméneutiques et systématiques*, publiés sous la direction de P. BÜHLER et C. KARAKASH, Genève, Labor et Fides, 1992.
 - « Le système de nos croyances », in *Cahiers de L'IRP*, n° 8, janvier 1991, Institut romand de pastorale, BFSH 2, CH-1015 Lausanne.
- A. DUMAS,
 - « Dieu comme protestation contre la mort de l'homme », in *Nommer Dieu*, Paris, Cerf, 1980.
 - *Ces mots qui nous font croire et douter*, Paris, Lyon, Les éditions œcuméniques, Editions Saint Paul et société nouvelle de publications protestantes, 1971.
- M.-A. FREUDIGER, « Narration et communication indirecte », in S. BONZON et Alii, *La narration, quand le récit devient communication*, P. BÜHLER et J.-F. HABERMACHER (éd.), Genève, Labor et Fides, 1988.
- P. GISEL, « L'Eglise face à "la recomposition du religieux" », orientations théologiques et perspectives pastorales », *Les Cahiers protestants* n° 4, septembre 1992.
- GRUPE DES DOMBES, *Pour la conversion des Eglises*, Paris, Centurion, 1991.
- W. HOFFSUMMER, (Hg.), *Kurzgeschichten, 255 Kurzgeschichten für Gottesdienst, Schule und Gruppe*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1986⁸.
- C. KARAKASH et P.-L. DUBIED, « Théologie, complexité et modèles », in *Le nouveau Golem*, n° 1, décembre 1992, Lausanne.


- F. MEJAN, *Discipline de l'Eglise réformée de France, annotée et précédée d'une introduction historique*, [abrégé : *Discipline de l'Eglise réformée*], Paris et Neuchâtel, Editions « Je sers » et Delachaux & Niestlé, 1947.
- H. MOTTU, « Confesser sa foi aujourd'hui », in *RThPh*, vol. 117, 1985 / II.
- D. MULLER, *Fascinante astrologie*, Genève, Labor et Fides, coll. Entrée libre no 9, 1990.
- M. NUCHTERN, *Kirche bei Gelegenheit, Kasualien - Akademiarbeit - Erwachsenenbildung*, Stuttgart Berlin Köln, Kohlhammer, coll. Praktische Theologie heute, bd 4, 1991.
- O. REBOUL, « Le culte du culte », in *Foi et vie*, n° 1 -2, janvier 1980.
- B. REYMOND,
- *Entre la grâce et la loi, introduction au droit ecclésial protestant*, Genève, Labor et Fides, 1992.
 - *Théologien ou prophète ? Les francophones et K. Barth avant 1945*, Lausanne, l'Age d'homme, 1985.
 - « Origines et évolution du multitudinisme », in *Multitudinisme hier aujourd'hui demain, Travaux et débats du Colloque organisé par l'Institut Romand de Pastorale les 7 et 8 décembre 1987 à l'Université de Lausanne, Cahiers de l'IRP*, Lausanne, février 1988.
- D. RÖSSLER, *Grundriss der Praktischen Theologie*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1986.
- * H. SENN, *Der hoffnungslose Fall in der Gemeindeseelsorge*, [abrégé : *Der hoffnungslose Fall*], Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 1979.

Liste des abréviations utilisées

- ETR* : Etudes théologiques et religieuses Montpellier
CPE : Bulletin du centre protestant d'études Genève
DLSL : Département des langues et des sciences du langage Lausanne
EvTh : Evangelische Theologie. München
RThPh : Revue de théologie et de philosophie Lausanne .
IRP : Institut romand de pastorale, Lausanne

NOUVELLES PARUTIONS
CHEZ LABOR ET FIDES

- | | |
|--------------------------------------|---|
| Samuel Ngayihembako, | <i>Les temps de la fin</i> |
| Jean Burnier Genton, | <i>Le rêve subversif d'un sage</i> |
| Noureddine Zaza, | <i>Ma vie de Kurde</i> |
| Jean-Denis Kraege, | <i>Les pièges de la foi</i> |
| Jacques Waardenburg, | <i>Des dieux qui se rapprochent</i> |
| David Banon, | <i>Le bruissement du texte,</i> |
| Olivier Fatio et coll., | <i>Pour sortir l'oecuménisme du purgatoire</i> |
| Maurice Baumann, | <i>Jésus à 15 ans</i> |
| Michel Bouttier, | <i>Visages de l'Evangile</i> |
| Albert de Pury, | <i>Homme et animal, Dieu les créa</i> |
| Arthur Rich, | <i>Ethique économique</i> |
| Denis Müller et René Simon éd., | <i>Nature et descendance</i> |
| Françoise Smyth-Florentin, | <i>Les mythes illégitimes</i> |
| Jeannine Horowitz et Sophia Menache, | <i>L'humour en chaire</i> |
| Jean-Pierre Bastian, | <i>Le protestantisme en Amérique latine</i> |
| Jean-Daniel Macchi, | <i>Les Samaritains : histoire d'une légende</i> |
| André Caquot et Philippe de Robert, | <i>Les livres de Samuel</i> |
| Marjolaine Chevallier | <i>Pierre Poiret</i> |
| Lytta Basset, | <i>Le pardon originel</i> |
| Jérôme Cottin, | <i>Le regard et la Parole</i> |
| Adolf von Harnack | <i>Histoire des dogmes</i> |
| Paul Tillich | <i>Écrits contre les Nazis</i> |
| Friedrich Schleiermacher | <i>Le statut de la théologie</i> |
| Catherine Talandier, | <i>Au-delà des murs</i> |
| Eric Fuchs et alii, | <i>L'homme respecté</i> |
| Matthias Preiswerk, | <i>Apprendre la libération</i> |
| Gerd Theissen et alii, | <i>Le défi homilétique</i> |
| Félix Moser, | <i>Les croyants non-pratiquants</i> |
| Françoise Chevalier | <i>Prêcher sous l'Édit de Nantes</i> |

par  **Achévé d'imprimer**
en mars 1994
IMPRIMERIE LIENHART
à Aubenas d'Arèche

Dépôt légal mars 1994

N° d'imprimeur : 6768

Aujourd'hui, les grandes foules se réunissent dans les Eglises à l'occasion de cérémonies particulières. C'est aux enterrements, mariages ou baptêmes que l'on renoue essentiellement avec une Eglise « officielle » dont on ne comprend plus toujours la pertinence du message mais à laquelle on reconnaît un rôle certain et... diffus. Pasteur en paroisse, Félix Moser a toujours été sensible aux attentes religieuses de ces croyants non pratiquants ; dans une première partie de son enquête, il leur donne la parole, examine les idées reçues qui façonnent leur mentalité et passe en revue leurs propos sur Dieu et l'Eglise. En scrutant leurs demandes religieuses, il y découvre surtout l'importance du sentiment et de l'émotion.

Dans une deuxième partie, l'auteur souligne les malentendus existant entre l'Eglise et ces distancés ; avant de plaider pour un dialogue qui respecte à la fois la spécificité de l'Evangile et le cheminement des pratiquants occasionnels.