



**PERSPECTIVES
PROTESTANTES**

- SOCIÉTÉ, THÉOLOGIE ET CULTURE -

**CHANGER :
LÉ DÉSIRABLE ET
LE NÉCESSAIRE**

AVRIL 2018 / N°7

CHANGEZ D'ESPRIT ET CROYEZ DANS L'HEUREUSE ANNONCE !

MC 1,14

Traduction de Jean Delorme

(L'heureuse annonce selon Marc, lecture intégrale
du 2^e évangile, t. 1, Paris, Cerf, 2008, p. 30)

SOMMAIRE

3

EDITORIAL

Alexandre Winter

4

CRISE DE LA CONNAISSANCE ET LANGAGE DE CHANGEMENT DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

Article / Jean Zumstein

6

CHANGER, POUR QUOI FAIRE ?

Article / Bernard Rordorf

17

UNE IDENTITÉ PASTORALE CHANGÉE : LE PRISME DU GENRE. L'EXEMPLE DE L'ÉGLISE PROTESTANTE DE GENÈVE

Article / Lauriane Savoy

26

L'INFLUENCE DE L'ODEUR DES CROISSANTS CHAUDS...

Recension / Elisabeth Schenker

33

IMPRESSUM

Avril 2018

Comité de rédaction : André Assimacopoulos, France Bossuet,
Jean-Jacques de Rham, Sandrine Landeau, Laurence Mottier,
Hyonou Paik, Julie Paik, Jean-Yves Rémond, Bernard Rordorf,
Elisabeth Schenker, Alexandre Winter.

Association Perspectives protestantes
Rampe du Pont-Rouge 9A / CH-1213 Petit-Lancy
perspectives.protestantes@gmail.com
www.perspectives-protestantes.ch

Web master : Sandrine Landeau
Graphisme et mise en page : Damien Rufi

Imprimé au Grand-Saconnex par l'imprimerie du Cachot
Crédit Photo : Robert Collins / unsplash.com

EDITO

« Je ne veux pas d'un monde où tout change, où tout passe » écrit Lamartine dans l'une de ses *Méditations poétiques*. Parler de changement en effet, comme le fait ce nouveau numéro de Perspectives protestantes, c'est parler d'un phénomène ambigu. Il en va d'une part de l'expérience ordinaire – exprimée ici par le poète – du changement : celle en particulier qui se confronte au passage du temps. D'autre part pourtant, la notion de changement concerne une dimension plus « active » du devenir humain : celle qui dépend d'une volonté de changer, qui ne va le plus souvent pas sans problèmes. Ainsi, alors que le changement apparaît comme l'élément fondamental et inévitable de l'expérience du temps et de l'histoire, rappelant la maxime d'Héraclite d'Ephèse affirmant qu'« on ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve », il est en même temps à l'horizon d'une décision impliquant renoncement et renouveau.

Pourquoi le nier ? Le changement, qu'il soit personnel ou collectif, n'est pas chose aisée. Il se heurte au poids des habitudes, des

sécurités et des programmes. Il indique un chemin encore inconnu. Cette tension entre ce qui se joue avec ou sans nous marque d'une certaine façon l'ensemble de ce numéro. D'abord, dans un article du bibliste Jean Zumstein où, autour des « secousses cognitives » inséparables de l'annonce de l'Évangile, il nous est montré que l'événement chrétien ne peut avoir lieu sans le « renouvellement de l'intelligence » dont parle l'apôtre Paul. Puisant à la source des écrits néotestamentaires, il présente la révélation chrétienne comme essentiellement « critique », c'est-à-dire portant la crise là où elle se manifeste : crise des représentations, crise du langage et crise de la connaissance.

Dans une réflexion profondément engagée dans les problèmes du monde, c'est ensuite le professeur honoraire de théologie systématique Bernard Rordorf qui fait saisir l'urgence du changement que notre terre et nos sociétés malades réclament. Alors que les divisions et les inégalités semblent en constante augmentation dans la modernité, il plaide ici pour une réelle et déterminée

prise de conscience que l'humain ne peut vivre « de pain seulement » et que sa vocation l'appelle à une profonde solidarité avec tout ce qui est.

Enfin, en guise d'exemple des difficultés du changement, c'est la doctorante Lauriane Savoy qui décrit dans un article de recherche quelques étapes de l'histoire de l'accès des femmes au ministère pastoral dans l'Église protestante de Genève.

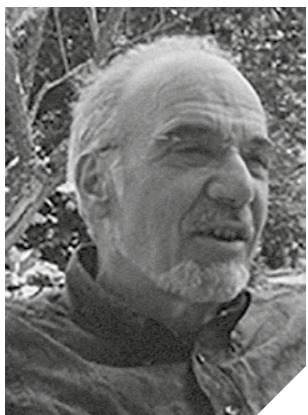
Nous espérons, si elle ne vous « change » pas (mais pourquoi pas ?), qu'au moins la lecture de notre revue satisfasse votre intérêt et vous ouvre des perspectives. Et s'il vous est possible de vous rendre à la demi-journée d'études annuelle qui approfondira encore ce même thème (programme au dos de ce numéro), ce sera pour nous une grande joie de vous rencontrer !

Alexandre Winter

Pasteur de l'Église protestante de Genève (EPG)

—





CRISE DE LA CONNAISSANCE ET LANGAGE DE CHANGEMENT DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

JEAN ZUMSTEIN

Le message chrétien, dont Jésus est la figure fondatrice, ne tient pas d'abord dans un accroissement des connaissances sur Dieu, sur le monde et sur l'être humain. Il accrédite, en revanche, une nouvelle compréhension de ces connaissances, dont la tradition vétéro-testamentaire juive est la dépositaire. Cette nouvelle compréhension ne consiste pas dans une simple adaptation ou amélioration du système de convictions dominant, mais elle suppose une crise de la connaissance qui conduit à l'émergence d'un nouveau paradigme (cf. notre première partie). Cette crise de la connaissance, symbolisée par la théologie de la croix, ne peut être enclenchée que par un langage de changement (cf. notre deuxième partie).

1. LA CRISE DE LA CONNAISSANCE CHEZ JÉSUS, PAUL ET JEAN

Souvent, dans nos sociétés chrétiennes occidentales, on considérerait le catéchisme comme un aspect nécessaire à toute bonne éducation. La transmission de la foi commune s'intégrait harmonieusement à la vision du monde partagée par le plus grand nombre. A côté des connaissances, acquises à l'école ou dans la famille, prenait place la socialisation religieuse. On admettait que c'était à l'Eglise de fournir les codes religieux et moraux en usage dans la société. L'affiliation à une communauté chrétienne allait de soi et symbolisait une forme d'intégration sociale.

En Europe, cette forme de chrétienté s'est effondrée, mais il est légitime de se deman-

der si ce « christianisme bourgeois » correspondait au témoignage de l'écrit fondateur auquel il se référerait : le Nouveau Testament. Or, force est de constater que ce dernier est plutôt placé sous le signe de la discontinuité. A l'en croire, en devenant disciple de Jésus, l'être humain entre en tension avec son passé, mais aussi avec son environnement social et familial. Il choisit une nouvelle orientation de vie, une nouvelle de façon d'interpréter le monde, son lien à autrui et à Dieu. Le passage de la non-foi à la foi s'effectue à travers *une crise la connaissance*. Trois figures néotestamentaires témoignent notamment de ce moment critique où l'existence humaine bascule : Paul, Marc et Jean.

1.1 LA THÉOLOGIE DE LA CROIX CHEZ PAUL

La façon dont Paul s'adresse aux destinataires de ses lettres est particulièrement éclairante, car son public potentiel est celui d'une cité antique multiculturelle du bassin méditerranéen. On y trouve aussi bien des Juifs de la diaspora que des adeptes des religions orientales ou de la philosophie populaire stoïcienne. Deux stratégies s'offrent à l'apôtre pour entrer en relation : soit l'apologétique, qui lui permettrait d'exploiter des points d'accord avec son auditoire et de tisser une certaine continuité entre la culture ambiante et son message, soit une stratégie

de rupture qui vise à mettre brutalement en cause les convictions de son auditoire. C'est cette seconde stratégie que Paul choisit. Elle aboutit à provoquer une crise de la connaissance parmi ses interlocuteurs.

Ce mode d'argumentation est particulièrement manifeste dans le fameux passage sur la théologie de la croix, dans la première lettre aux Corinthiens (1 Co 1,18-25) : « Les Juifs demandent des signes et les Grecs recherchent la sagesse ; mais nous, nous prêchons un Messie crucifié, scandale pour les Juifs, folie pour les païens ». La focalisation de l'argumentation de l'apôtre sur la personne du crucifié comme expression de la révélation divine est fort *significative*. Elle signifie une radicale mise *en question de la question* de Dieu telle que la posaient ses interlocuteurs.

Les Juifs d'abord : pour ces derniers, Dieu se révélait à travers l'histoire, notamment grâce à l'alliance qu'il avait nouée avec Israël. Les nombreux actes de libération dont le peuple avait bénéficié (la sortie d'Égypte, le don de la Terre Sainte, le retour d'exil, etc.), en étaient la preuve. Ainsi, c'était par les signes que Dieu adressait aux siens tout au long de l'histoire, qu'il se révélait et se rendait présent. Paul refuse de s'insérer simplement dans cette continuité de l'histoire du salut.

Les Grecs ensuite : ici c'est l'approche philosophique qui est en cause. Dieu fait partie, il est même la clef de voûte, d'un système philosophique édifié par la raison. C'est donc par l'observation du monde et l'usage de la raison que l'être humain est en mesure de découvrir la présence de Dieu et son activité dans le cosmos.

Que ce soit par le biais du déchiffrement de l'histoire ou de l'élaboration de la réflexion philosophique, l'être humain, pour les Juifs comme pour les Grecs, a donc la capacité d'identifier Dieu, de décrire son rôle et son action. En désignant le cadavre du crucifié comme le seul lieu de la révélation divine, Paul rompt radicalement avec ce type de pensée marquée du sceau de la continuité entre le divin et l'humain. Il invite son auditeur à découvrir un Dieu totalement inattendu, un Dieu totalement libre par rapport aux attentes humaines, un Dieu qui met en crise le système de valeurs qui a cours dans le monde (1 Co 1,25 : « Car ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes »).

Ainsi, le message chrétien proclamé par Paul est indissociable d'une remise en cause de l'héritage religieux et philosophique de l'auditoire auquel il s'adresse. Seule une

critique radicale des convictions acquises et un renversement dans la manière d'aborder les questions clefs de la vie peuvent mener au nouveau système de convictions proposé par Paul.

1.2 LE SECRET MESSIANIQUE DANS L'ÉVANGILE DE MARC

L'évangile selon Marc est le plus ancien récit de la vie de Jésus qui nous soit parvenu par l'entremise du Nouveau Testament. Sa fonction d'écrit fondateur nous laisse présager que sa présentation a un caractère engagé, qu'il s'agit d'un appel à croire. Mais que croire ? A/En qui croire ?

Le Jésus dont il dresse le portrait a trois visages : celui du guérisseur irrésistible, illustré par ses miracles, celui du prophète, proclamant un message libérateur, et celui du juste souffrant, subissant le calvaire de la croix. Comment s'articulent ces trois facettes de la personne de Jésus ? Y en a-t-il une qui prend le dessus ? A première vue, on pourrait imaginer que les miracles pourraient être considérés comme des démonstrations incontestables du pouvoir divin de Jésus. Ou alors que son message devrait emporter la conviction et donner accès à une nouvelle sagesse ou à une nouvelle spiritualité. Or il n'en est rien.

Au fil de l'évangile, le lecteur est arrêté par deux éléments de la narration qui le plongent dans la plus profonde perplexité. Le premier tient dans les consignes de silence. Certes Jésus opère des guérisons, mais il intime le silence à quiconque voudrait en répandre la nouvelle – que ce soient les bénéficiaires de ses actes de délivrance, les témoins ou même les démons. Par cette injonction au silence, Jésus empêche la Bonne Nouvelle de se répandre et de conquérir les esprits. L'épiphanie du Fils de Dieu – c'est un vrai paradoxe – devrait, selon son auteur-même, demeurer secrète. Le lecteur a l'impression d'assister à un véritable sabotage.

Le malaise redouble quand il s'agit du message de Jésus – c'est le second élément. Comme le souligne l'évangéliste, les disciples qui l'accompagnent ne saisissent ni le sens de ses paroles, ni celui de ses actes. C'est l'incompréhension qui domine parmi ses adhérents. Pire, lorsque Jésus, en Mc 4, se fait conteur et s'exprime en paraboles, la même difficulté réapparaît. Jésus – est-il dit – dissimule volontairement aux foules rassemblées le sens de ses propos et même les disciples demeurent longtemps dans l'ignorance. Au lecteur de se demander : à quoi peut bien servir un enseignement qui bute sur l'incompréhension de ses destinataires intentionnels ?

Face à cette « épiphanie secrète », le lecteur est plongé dans la perplexité. Il n'y pas de continuité simple entre ce qu'il pensait savoir et ce qui lui est raconté. Il est plongé dans une crise de la connaissance, car ses repères habituels ne fonctionnent plus. Mais Marc n'abandonne pas son lecteur : trois passages lui permettent d'entrevoir la clef de l'énigme. En Mc 9, 9 sitôt après la scène de la transfiguration, Jésus dit à ses disciples que leur témoignage sur ce qu'ils viennent de vivre ne sera légitime qu'après le tournant pascal. En Mc 14,62 ce même Jésus convient pour la première fois de son identité de « Fils Dieu », mais c'est dans le cadre de son procès perdu. Et enfin, en Mc 15,39 est prononcée pour la première une confession de foi qui n'est à soumise à aucune restriction, mais c'est celle du centenier romain devant le corps du Crucifié.

Ces trois passages ont la même pointe : il est prématuré de parler de la véritable identité de Jésus et du sens de son projet avant la croix. C'est par la croix et sa validation pascale que l'Évangile acquiert son expression véritable. Cette affirmation constitue une radicale mise en question des attentes religieuses de l'être humain, une crise de la connaissance sans précédent. C'est un Dieu totalement libre et inattendu qui se révèle au Golgotha. Un Dieu qui se révèle en premier,

par pure grâce, à un païen qui a été son bourreau. A la suite de Paul, Marc nous emmène donc sur un chemin sur lequel le disciple subit un ébranlement sans précédent de ses convictions et de ses représentations.

1.3 LA RÉVÉLATION JOHANNIQUE

D'emblée le quatrième évangile place son lecteur face à un oxymore qui met en cause les certitudes qu'il pensait avoir concernant la distinction entre Dieu et l'être humain. Le prologue (Jn 1,1-18) déclare en effet : « Et la parole s'est faite chair et elle habitée parmi nous et nous avons vu sa gloire ». Pour le lecteur rompu à la tradition vétérotestamentaire juive, pareille assertion est blasphématoire. Elle met en cause la notion même de transcendence divine. Comment Dieu peut-il être homme ? La connaissance que le croyant avait de Dieu est mise en crise si bien qu'il est appelé à repenser de fond en comble la façon dont Dieu se présente à l'être humain et s'adresse à lui.

Le scandale se poursuit pour qui se plonge dans le récit de la trajectoire de l'envoyé divin. De façon analogue à l'évangile selon Marc, le moment décisif de l'itinéraire du Logos incarné – l'homme Jésus – est la croix. C'est sur la croix que la révélation atteint son point culminant, comme en témoigne la der-

nière parole du crucifié : « Tout est accompli » (Jn 19,28). Ainsi, pour le quatrième évangile, la croix est l'heure de la glorification, c'est-à-dire de la pleine manifestation de Dieu. A nouveau, le lecteur est radicalement mis en question : Dieu se manifeste non seulement sous la forme d'un homme – Jésus de Nazareth – mais, bien plus, sous la forme d'un homme crucifié.

Cette crise de la connaissance ne concerne pas seulement la figure de Dieu ou la forme que prend la révélation, elle se situe également au niveau de l'anthropologie. Il suffit de penser à la célèbre rencontre entre Jésus et Nicodème (Jn 3) pour s'en convaincre. A ce grand maître d'Israël, qui vient pour s'entretenir de questions théologiques essentielles, Jésus répond de façon surprenante : « En vérité, en vérité, je te le dis : à moins de naître de nouveau, nul ne peut voir le Royaume de Dieu. » A celui qui désirait entrer en débat est opposée la nécessité « d'une nouvelle naissance d'en haut ». On comprend bien la réaction étonnée et dubitative de Nicodème. C'est un recommencement radical qui lui est proposé – un recommencement dont il n'a pas la maîtrise. La métaphore de la nouvelle naissance est suffisamment parlante : la naissance n'est-elle pas ce qui, par excellence, échappe au contrôle et à l'initiative de tout être humain ? Bref, Nicodème est appelé

par Jésus à quitter le domaine de son savoir acquis pour pénétrer sur de nouvelles terres où prévaut une nouvelle conception de la relation entre Dieu et ses créatures. Pour Nicodème, accomplir ce pas, accepter la crise de la connaissance impliquée est difficile. Sa réponse : « Comment cela peut-il se faire ? » dit son désarroi face au nouveau monde qui s'ouvre devant lui.

2. LE LANGAGE DE CHANGEMENT

Les écrits centraux du Nouveau Testament donnent à penser que crise de la connaissance et accès à la foi vont de pair. L'écoute de l'évangile provoque chez son destinataire une remise en question fondamentale de sa compréhension de Dieu, de sa vie, du monde. Or, fait intéressant, pour provoquer cette rupture existentielle, quelques textes néotestamentaires font appel à des procédures rhétoriques bien identifiables que l'on peut, avec Watzlawick, nommer « langages de changement » (Paul Watzlawick, John H. Weakland, Richard Fisch, *Changements. Paradoxe et psychothérapie*, Paris, Seuil, 2014). De quoi s'agit-il ?

Lorsqu'un locuteur s'adresse à son destinataire, on peut envisager, à tout le moins, trois situations.

Dans le premier cas de figure, l'auteur entend renforcer la conviction de son lecteur. Non seulement le système de convictions de son destinataire ne doit pas être changé, mais, tout au contraire, il doit être célébré ou affermi. L'éloge d'une personne ou d'un groupe rentre dans cette catégorie. De même, la parénèse tend à conforter l'auditoire visé dans la fidélité aux valeurs reçues. Bien évidemment, ce type de discours est présent dans le Nouveau Testament.

On peut cependant imaginer un second cas de figure, celui que Watzlawick nomme « *changement 1* ». Dans ce cas de figure, on repère un défaut, une imperfection ou une panne dans un système de convictions. Il s'agit alors de réparer ce système, mais sans le changer. Il suffit de mieux expliquer le point qui fait difficulté ou de compléter ce qui est apparu comme étant une lacune, mais tout en restant dans le même système. Prenons l'exemple d'une transgression de la Loi mosaïque : la circoncision un jour de sabbat (Jn 7,21-23). Le système de convictions est mis en difficulté car deux exigences également justifiées semblent être en opposition : le respect du sabbat et l'obligation de la circoncision. En établissant une hiérarchie entre les deux exigences, qui demeurent légitimes à leur rang propre (la circoncision prend le pas sur le respect du sabbat), le

système est réparé et retrouve sa stabilité. Ou alors, la difficulté provient du fait qu'un enseignement n'est pas clair. Dans cette hypothèse, un surplus d'explication peut pallier l'embarras. Lorsque Pierre demande à Jésus combien de fois il doit pardonner son frère (Matthieu 18, 21-22), Jésus, par l'enseignement qu'il délivre, lève l'incertitude et restaure une situation stable face à la question du pardon.

Vient, enfin, un troisième cas de figure, le « *changement 2* » théorisé par Watzlawick. Dans cette situation, le système traditionnel ne peut pas simplement être aménagé, mais il est nécessaire de lui substituer un nouveau système pour dépasser la crise qui a été identifiée. C'est ce « *changement 2* », ce changement de paradigme qui implique le passage d'un « monde ancien » à un « monde nouveau » que nous aimerions brièvement esquisser, car il constitue une des caractéristiques du message chrétien.

2.1 LES PARABOLES DE JÉSUS DANS LA TRADITION SYNOPTIQUE

L'enseignement de Jésus en paraboles constitue un premier exemple de ce langage de changement, porteur d'un changement de paradigme. Ainsi, lorsqu'une parabole de Jésus se présente comme un récit métapho-

rique, elle comporte une tension. En d'autres termes, alors que le début du récit reflète la réalité quotidienne telle qu'elle est vécue par chacun, brusquement surgit un élément inattendu, extravagant qui fait éclater l'image usuelle de la réalité. Dans le monde ordinaire mis en récit surgit brusquement une possibilité extraordinaire, inattendue qui configure un monde autre que celui qui était connu jusqu'ici. Prenons deux exemples.

Dans la parabole des ouvriers de la onzième heure (Mt 20,1-16), la décision du maître de salarier tous les ouvriers de la même façon – alors que les uns ont travaillé toute la journée, les autres une demi-journée, d'autres encore un bref moment – cette décision met en crise la notion ordinaire du salaire et l'éclaire de façon totalement imprévue. C'est la notion même de justice qui est entièrement reconfigurée. Alors que, dans la vie ordinaire, la justice a un caractère rétributif, le texte fait surgir un nouveau type de justice dont le but est d'accorder, sans prendre en compte l'œuvre accomplie, ce dont chacun a besoin pour vivre. Un changement de système se produit : la rétribution ne dépend plus du mérite, de l'œuvre accomplie, mais de la bienveillance et de la générosité qui fait vivre.

Dans la parabole dite du fils prodigue (Lc 15,11-32), la conception ordinaire de la justice obligerait à tout le moins le père à exiger repentance et pénitence de son fils cadet, qui a réclamé sa part d'héritage et qui s'en est allé la dilapider à l'étranger en menant une vie dissolue. Il rendrait ainsi justice au fils aîné qui est resté fidèlement auprès de lui pour le servir. Dans le monde tel qu'il est, chacun ne doit-il pas assumer ses actes et en payer le prix, si nécessaire ? Mais ici surgit l'extravagance. A la vue de son fils cadet qui revient à lui, ce père âgé, abandonnant toute dignité (du point de vue de l'Orient ancien), se met à courir à sa rencontre, l'embrasse pour l'empêcher de parler. Il le revêt d'une robe, lui passe l'anneau au doigt et organise un festin pour l'accueillir. Ici encore un changement de paradigme s'opère : le texte refuse d'en rester à la conception ordinaire de la justice et en met en scène une nouvelle, celle d'une justice « *réhabilitante* » qui ouvre une nouvelle possibilité de vie à celui qui s'est perdu. Une nouvelle figure de Dieu surgit : la conception d'un Dieu lointain, à la justice implacable, cède le pas à celle d'un Dieu proche, dont la justice consiste à redonner une pleine humanité et une pleine dignité à celui qui l'a perdue.

Les paraboles de Jésus sont une expression classique de l'Évangile. Elles font advenir, à

l'instant même où elles sont racontées, le changement de système dont le Nazaréen est le porte-parole. Dans un monde qui a ses règles et ses valeurs, de nouvelles possibilités inattendues surgissent et ouvrent un nouvel horizon de vie à qui veut bien les accueillir.

2.2 LES ENTRETIENS DE JÉSUS DANS LE QUATRIÈME ÉVANGILE

Dans les grands entretiens menés par Jésus dans le quatrième évangile, le lecteur découvre également une rhétorique du changement. Dans la conversation que Jésus a avec Nicodème (Jn 3,1-10), nous avons déjà évoqué cette impossible possibilité qu'est la proposition de la « *nouvelle naissance d'en haut* ». Chaque être humain en fait l'expérience : il est impossible d'entrer une seconde fois dans le sein de sa mère et de recommencer une nouvelle existence à zéro. Le passé vécu est ce qui construit l'identité de chacun, il est ineffaçable. La page blanche est une impossible utopie. Et voici que l'extravagance surgit : le Jésus du quatrième évangile annonce une nouvelle possibilité qui prétend dépasser l'inertie et les déterminismes qui affectent toute vie humaine et ainsi offrir un nouvel avenir qui ne soit pas obéré par le passé vécu. Le monde ancien est fracturé, un nouveau monde surgit.

Dans le dialogue de Jésus avec la Samaritaine (Jn 4,1-26), le langage du changement est également à l'œuvre. Prenons un seul exemple. Dans l'échange qu'il a avec la femme, à propos de l'eau vive, et qui a valeur de révélation indirecte, Jésus ne parvient pas à faire passer la femme d'une compréhension immédiate de l'« eau vive » à une compréhension métaphorique. La femme reste dans son monde, dominé par la figure du patriarche Jacob, et à sa conception matérielle de l'eau vive. Tout au plus est-elle intéressée à un don de Jésus qui lui épargnerait la corvée quotidienne de l'eau au puits. Devant ce blocage, Jésus change de stratégie et ordonne à la femme d'aller chercher ses maris. Cet appel qui désarçonne la femme, la ramène à son existence concrète et au caractère inaccompli de sa vie, qui est symbolisé par ses cinq maris successifs et son concubin actuel. Confrontée à elle-même, la femme abandonne son monde d'évidences toute faites et glisse vers le registre théologique : où se trouve le véritable lieu où adorer Dieu ? Le changement espéré a eu lieu. La femme a quitté son monde ordinaire ; elle s'est déplacée, grâce à l'interpellation de Jésus, vers un nouvel horizon de questions qui va lui permettre, pas à pas, de découvrir le Messie. Au sein d'un univers clos, le Jésus du quatrième évangile par sa demande extravagante a fait surgir un nouveau monde.

Dernière exemple : le retour de Lazare à la vie (Jn 11). Le dialogue entre Marthe et Jésus est à nouveau significatif. Après s'être plainte de l'inaction de Jésus, Marthe interpellée par le « Ton frère ressuscitera » de ce même Jésus, fait état du credo en usage dans le monde qui est le sien : celui de la résurrection au dernier jour. La célèbre réponse du Christ : « Je suis la résurrection et la vie : celui qui croit en moi, même s'il meurt, vivra ; et quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais » (Jn 11,25-26) opère un recadrage inattendu. De la conception traditionnelle de la résurrection au dernier jour, qui fait partie du credo juif d'alors, Marthe est invitée à passer à une autre conception de la résurrection : la vie éternelle est donnée ici et maintenant dans la rencontre du Révéléteur. Une toute nouvelle possibilité surgit. Le Christ donne une plénitude de vie ici et maintenant à quiconque croit en lui si bien que la mort physique perd de sa signification. Le changement de système est clair et il est initié par Jésus par le biais du dialogue.

2.3 LES RENVERSEMENTS PAULINIENS

Dans la deuxième lettre qu'il adresse aux Corinthiens, Paul est engagé dans un violent conflit avec d'autres apôtres pour le contrôle de la communauté. La question centrale en débat est celle de l'habilitation divine.

Comment Dieu se manifeste-t-il dans la vie de l'apôtre ? Par quels signes concrétise-t-il sa présence dans la vie humaine ? Ceux que Paul, par dérision, nomme « les super-apôtres » ont un avis bien tranché : seuls les charismes extraordinaires, dont un apôtre peut faire état, démontrent que Dieu est bien avec son envoyé. Au nombre de ces aptitudes hors du commun, il faut citer la vision céleste, le parler en langues, les miracles de guérison, les lettres de recommandation émanant d'autres communautés. Bref, les adversaires de Paul se prévalent d'un Dieu qui se manifeste par l'extraordinaire, par le miraculeux, par des phénomènes glorieux qui dépassent de beaucoup ce que l'être humain peut vivre dans son existence quotidienne. Le Dieu des super-apôtres est le Dieu des miracles infinis.

Comment Paul se situe-t-il alors dans cette compétition charismatique ? Certes, il pourrait entrer dans le système d'argumentation de ses adversaires et montrer que lui aussi est le porteur de charismes extraordinaires, qu'il guérit, qu'il parle en langues, qu'il a eu des révélations extraordinaires. Il pourrait même tenter de démontrer qu'en cette matière, il a même de l'avance sur ses adversaires (2 Co 12, 1-4). Or que fait-il ? Pour démontrer sa légitimité, il invoque non pas les actes et les expériences charismatiques qui

sont les siens mais, au contraire, les dangers qu'il a traversés et les souffrances qu'il a endurées. Le lecteur se trouve ici confronté aux fameux catalogues des épreuves endurées par l'apôtre (1 Co 4,9-13 ; 2 Co 6,3-10.11,23-30.12,10).

Il s'agit ici d'un changement classique de paradigme. Le système de références des « super-apôtres » est abandonné. S'y substitue un nouveau système, placé sous le signe de la faiblesse et non plus de la force, car, comme le déclare l'apôtre : « Ma grâce te suffit ; ma puissance donne toute sa mesure dans la faiblesse » (2 Co 12,9). A l'image d'un Dieu glorieux et irrésistible se substitue l'image d'un Dieu qui habite la finitude et la faiblesse de l'être humain. Ce changement de système fait apparaître une nouvelle image de Dieu pleinement cohérente avec le Dieu de la croix.

3. CONCLUSION

En évoquant le motif de la crise de la connaissance et celui du langage de changement, nous avons voulu mettre en évidence une particularité de la foi des premiers chrétiens. Cette dernière ne peut être réduite à un code de conduite morale, à une sagesse, à une spiritualité ou à une réflexion philosophique. Sa référence centrale à la personne du cruci-

fié, telle qu'elle apparaît chez les témoins majeurs du Nouveau Testament, ne peut qu'instruire une crise de la connaissance. Il n'y a pas de continuité simple entre ce que l'être humain élabore en matière de religion, de morale ou de spiritualité et le message de la croix. Le Dieu qui se révèle au Golgotha implique une remise en cause fondamentale de ce que l'être humain pense, croit et expérimente.

Cette crise de la connaissance n'a, cependant, pas sa fin en elle-même. Elle ne débouche pas dans le non-sens, mais elle appelle la mise en œuvre d'une rhétorique qui ne peut être qu'un langage de changement. Grâce à ce type d'argumentation bien spécifique, le lecteur de l'évangile est mis en en capacité de voir surgir, au sein de la réalité quotidienne, un nouveau monde et de nouvelles possibilités. La crise de la connaissance, si elle est acceptée, débouche alors sur une nouvelle herméneutique du vécu et sur un nouvel engagement dans la profanité du monde.

Jean Zumstein

Professeur émérite de théologie du Nouveau Testament, exégèse et herméneutique à l'Université de Zürich



CHANGER, POUR QUOI FAIRE ?

BERNARD RORDORF

Pour caractériser notre époque, qu'il considère sous le signe d'Hiroshima, Günther Anders a pu écrire : « L'absence de futur a déjà commencé ». On peut le comprendre d'une part au sens où nous n'avons pas d'autre avenir que la répétition infinie de ce qui détermine le présent, mais aussi, d'autre part, au sens où l'espérance a disparu de notre monde. Il n'est pas difficile d'en trouver la confirmation : face à l'urgence des défis auxquels nous sommes confrontés et qui, depuis Hiroshima, se sont multipliés, constituant une menace directe pour notre avenir, rien n'est plus frappant que notre impuissance collective au changement. Qu'il s'agisse de la destruction du milieu naturel – qui est la condition de base de toute vie, ou de la croissance des inégalités – qui met à l'épreuve la cohérence de nos sociétés, l'écart est grand

entre les mises en garde des chercheurs et la litanie des engagements politiques non tenus. D'ores et déjà nous savons que la tentative pour maintenir en dessous de 2 degrés l'augmentation de la température de l'atmosphère terrestre est un échec. Comme si le mot d'ordre « Après nous le déluge » commandait nos manières de vivre, de produire et de consommer ! D'ailleurs, n'est-ce pas ainsi que nous vivons, sans nous préoccuper beaucoup du monde dans lequel vont devoir vivre nos enfants et qui est pourtant bien le monde que nous leur avons préparé ? Car avec l'espérance c'est aussi le sens de la responsabilité qui disparaît, ce que l'on peut comprendre d'autant plus que la responsabilité consiste à répondre de ses actes, et plus précisément de leurs conséquences non voulues. La question se trouve alors déplacée : si

nous ne pouvons changer, n'est pas parce que nous sommes prisonniers de cette répétition infinie qui fait que la civilisation dans laquelle nous vivons ne peut faire autrement que d'aller jusqu'au bout des choix qui l'ont fondée ?

En ce qui concerne le problème écologique, malgré les réserves de certains climatoscopes, il est indéniable que les activités humaines conduisent à une dégradation globale de la Terre. Les photographies prises par satellite permettent de constater la dévastation des paysages et il n'est pas exagéré de parler, comme on le fait aujourd'hui, d'écocide (mot formé sur le modèle de génocide). Dans de nombreux domaines, nous sommes confrontés aux limites de la planète : réchauffement climatique, destruction de la biodiversité, acidification des océans, dégradation de la qualité biologique des sols, pollutions chimiques, gaspillage de l'eau douce... A cet égard, la notion d'empreinte écologique est extrêmement éclairante : elle correspond au nombre d'hectares nécessaires pour nourrir et habiller une population donnée, pour construire et entretenir son habitat, permettre ses déplacements, réduire ses déchets. Par exemple, les émissions de gaz carbonique sont converties en nombre d'hectares de forêt qu'il faut pour les absorber. On a ainsi calculé que pour soutenir le mode de vie actuel de l'humanité, il faudrait une moitié de terre en plus.

En effet, notre style de vie (dont je rappelle qu'un président américain a dit qu'il était non négociable) est le principal obstacle qui empêche d'agir vraiment pour prévenir la catastrophe écologique qui se profile. Tous les programmes politiques partent du principe que seule la croissance peut permettre de résoudre les problèmes liés aux inégalités et au chômage. Mais il n'y a pas de croissance sans augmentation de la consommation d'énergie et de ressources naturelles. Poursuivre une croissance illimitée dans un monde essentiellement fini ne peut donc mener qu'à des catastrophes. Cet aveuglement a pourtant une raison : il repose sur la conviction que les moyens techniques qui ont permis la maîtrise et l'exploitation de la nature pourront suppléer aux dégradations qu'a entraînées leur mise en œuvre. Car la technique n'est pas seulement un ensemble de moyens, elle est aussi, et même premièrement, une manière de penser qui consiste à soumettre tous les problèmes au seul critère de l'efficacité. Et à partir du moment où nous avons confié notre avenir à la technique, celle-ci peut étendre son règne et soumettre toutes choses à une universelle objectivation : toutes les richesses naturelles, toutes les capacités humaines (en particulier le travail), deviennent des ressources quantifiables qu'il s'agit d'exploiter au profit exclusif des hommes (la manière dont s'opère le partage

constituant un autre problème). Il a fallu la catastrophe de la Shoah pour que les chrétiens prennent conscience du caractère criminel de l'antisémitisme et de son incompatibilité avec la foi qu'ils confessent. Faudra-t-il, de même, quelques catastrophes majeures pour que nous prenions conscience collectivement du caractère suicidaire de notre mode de vie et faudra-t-il que nous soyons contraints au changement pour changer ?

La manière dont s'opère le partage est un autre problème, mais il n'est pas moins grave. La croissance des inégalités que l'on constate aujourd'hui constitue pour beaucoup d'économistes et de politiques un sujet de préoccupation. Dans les journaux, on peut lire que 2% de la population du monde accaparent 50% de la richesse mondiale, alors que 50% de cette population se répartissent 1% de la richesse mondiale.

Dans les sociétés démocratiques, il est probable que les écarts soient moins grands, ils n'en sont pas moins considérables, car elles connaissent, depuis les années 80 du XX^e siècle, une croissance constante des inégalités. Dans les entreprises, le rapport entre les plus bas et les plus hauts salaires se situaient alors dans une fourchette allant de 1 à 20 ; il peut aller maintenant de 1 à 400, quand ce n'est pas davantage. Or cette évo-

lution n'est pas seulement préoccupante par elle-même et au regard de l'exigence de justice mais d'abord parce qu'elle exerce une action dissolvante sur le lien social et sur ce qui est constitutif d'une société démocratique.

La conséquence la plus apparente de cette évolution est l'augmentation des emplois précaires et de la pauvreté que l'on constate partout, sans même prendre en considération la situation des migrants. Et si l'on se réfère à la distinction établie par Péguy entre la pauvreté et la misère, il faudrait plutôt parler d'une augmentation de la misère. Les pauvres, tels que Péguy les décrit, sont au bas de l'échelle, mais ils sont sur l'échelle. Ils reçoivent sans doute la part la plus petite, mais ils peuvent se battre pour l'augmenter. Au contraire, ce qui caractérise les miséreux c'est qu'ils ont décroché. Il leur manque non seulement les moyens de subsistance, mais surtout les moyens de se faire entendre ; dans la société, ils sont les inécoutables, et pour caractériser leur situation c'est le terme d'exclusion qui convient. Or celle-ci a deux faces, elle désigne à la fois un processus social de mise à l'écart et l'intériorisation de ce processus, qui fait que la misère est vécue comme disqualification sociale. Comme l'a dit Joseph Wresinski, fondateur d'ATD Quart Monde, « la misère commence là où est la honte ».

Or si la lutte contre la pauvreté relève, selon Péguy, de la « cité instituée », la lutte contre la misère est préalable à l'institution de la cité. En ce sens, la présence de la misère interroge le lien social, elle nous demande dans quel genre de société nous voulons vivre. C'est pourquoi le refus de la misère constitue pour Péguy « l'avant-premier devoir social », antérieur même au devoir de justice : le refus de vivre dans une société où l'on peut abandonner à leur sort des hommes, des femmes et des enfants et rompre avec eux tout lien de fraternité. Mais que devient une société où l'on peut faire cela ? Sur le parvis des libertés et des droits de l'homme, place du Trocadéro à Paris, sont gravés ces mots : « Là où des hommes sont condamnés à vivre dans la misère, les droits de l'homme sont bafoués ». Et ce qui est alors bafoué, c'est le premier de ces droits, celui qui est à la base de tous les autres, le droit d'être un homme.

Toutefois, la croissance des inégalités comporte encore une conséquence néfaste. Le simple fait que quelqu'un qui dispose de plus d'argent a plus de chances d'être élu constitue une distorsion grave des règles démocratiques. D'autant plus que celui qui est élu dans ces conditions demeure redevable à ceux qui lui ont procuré les fonds. Les riches disposent ainsi d'une capacité d'influence

sur les choix politiques et sur les orientations sociales sans rapport avec leur nombre et, le plus souvent sans rapport avec ce que l'on peut appeler l'intérêt général ou le bien commun. Par ailleurs, les sommes que peuvent engager certains groupes industriels pour promouvoir ou défendre leur production, surtout quand elle est objet de contestation, sont sans commune mesure avec les moyens dont disposent les offices de contrôle gouvernementaux ou des associations. Or cette disproportion constitue une menace directe sur les institutions démocratiques et sur les liens sociaux sans lesquels elles ne subsisteraient pas. Et pouvons-nous même dire que nous vivons encore, en Europe, dans des sociétés démocratiques ? Celles-ci ne sont-elles pas en train de se transformer lentement, dans certains pays davantage que dans d'autres mais insensiblement, en des formes plus ou moins marquées d'oligarchies ? Et parce que ces oligarchies sont libérales et qu'elles tolèrent et même encouragent la liberté des mœurs, leur véritable nature demeure cachée.

L'impuissance dans laquelle se trouvent les sociétés démocratiques à lutter réellement contre les défis que constituent d'une part le changement climatique et la destruction du milieu naturel et d'autre part la montée des inégalités manifeste le plus clairement, me

semble-t-il, cette érosion de la démocratie. Mais il est encore un signe majeur de nos sociétés qui vient confirmer cette impuissance : je veux parler de l'omniprésence du divertissement. La télévision en est une manifestation déterminante. Or ce n'est pas le fait que les émissions soient divertissantes qui pose problème mais qu'elles donnent accès à tout, aux questions politiques, aux connaissances scientifiques, aux œuvres d'art, au sport, sur le mode du divertissement. L'information, la culture, l'enseignement, les cérémonies religieuses elles-mêmes tendent à se proposer sur le modèle du *show*, c'est-à-dire sous la forme d'un spectacle où dominent la séduction et l'émotion. Il ne s'agit pas d'inviter à la réflexion ni de contribuer à la formation du jugement, mais de distraire. De plus, la succession des émissions, le passage rapide de l'une à l'autre, d'une table ronde à une publicité, puis au nouvel épisode de telle série, font que le spectateur se trouve transformé en éternel touriste, enfermé dans un temps plat, essentiellement sans perspectives où tout est mis sur le même plan et où se diluent le sens de ce qui importe et celui de la responsabilité. En exacerbant la personnalisation des problèmes et la promotion des faits divers, le divertissement détourne l'attention des véritables défis auxquels la société est confrontée et il dénature ainsi le débat public.

Ces menaces, ces dérives – et surtout le jugement de Günther Anders qui veut en dévoiler la détermination essentielle – constituent un défi direct pour la foi et la pensée chrétienne, s'il est vrai qu'elles sont essentiellement de nature eschatologique : tout ce qui en elles relève de la mémoire ne vaut que par son rapport à l'espérance et à l'accomplissement du règne de Dieu qui en est l'objet. Autrement dit, pour faire face à ces défis qui sont les défis de ce temps, il est nécessaire et urgent que les chrétiens réapprennent à penser et à croire de manière eschatologique. Comment cela peut-il se faire ? Une proposition de Luther, dans le *Traité du serf arbitre*, peut aider à en saisir l'enjeu : « La parole de Dieu, chaque fois qu'elle vient, vient pour transformer et rénover le monde » (Weimarer Ausgabe, vol. 18, p. 626). Cela signifie qu'il n'est pas possible d'accueillir cette parole de Dieu sans nous demander, dans la situation concrète où nous sommes, sur quels chemins de transformation et de rénovation elle nous entraîne. Et dans la mesure où cette parole est elle-même toujours neuve, nous ne pouvons jamais savoir d'avance ce qu'il en est de ces chemins, il faut apprendre à les discerner dans l'actualité de chaque situation.

La proposition de Luther se rapporte à la prédication de Jésus, elle énonce ce qui se

produit quand se réalise le règne de Dieu. Ce règne est au centre de l'activité et de l'enseignement de Jésus, non pas comme un objet de discours mais comme la réalité qui porte et légitime tout ce que Jésus fait. Dans une controverse, il indique en ces termes la portée des exorcismes qu'il opère : « Si je chasse les démons par le doigt de Dieu, c'est que le règne de Dieu vient de vous atteindre » (Lc 11, 20). Il ne suffit donc pas de dire que Jésus annonce la venue du règne de Dieu car il en actualise la présence, il en manifeste ici et maintenant la réalité agissante et transformante. Quand il guérit, qu'il chasse les démons ou qu'il déclare le pardon, Jésus ne se contente pas d'appeler à la confiance en Dieu, il effectue, par le fait de sa propre parole, l'action libératrice de Dieu. Et c'est pourquoi, comme le rapportent les évangiles, on a pu dire de lui qu'il enseignait « avec autorité, non pas comme les scribes et les pharisiens ». Mais surtout il démontre ce qui se passe quand Dieu règne : la bonne nouvelle est annoncée aux pauvres, aux captifs la libération (Lc 4, 18-19). En d'autres termes, le règne de Dieu obéit à une logique de réhabilitation et de réconciliation et, pour cette raison, ce règne ne s'accomplit pas sur le mode d'une domination mais d'un service. Jésus le dit on ne peut plus clairement, dans une parole que l'évangile de Marc a justement placée dans le contexte des annonces

de la Passion : « Vous le savez, ceux qu'on regarde comme les chefs des nations les tiennent sous leur pouvoir et les grands sous leur domination. Il n'en va pas de même parmi vous. Au contraire, si quelqu'un veut être grand parmi vous, qu'il soit votre serviteur » (Mc 10, 42-43).

Apprendre à penser de manière eschatologique, ce n'est donc rien d'autre que suivre Jésus Christ, étant entendu que cela signifie essentiellement prendre au sérieux le règne de Dieu et, plus précisément, se situer dans la logique qui préside à ce règne. Mais pour le comprendre, il importe au préalable de voir en quoi cette manière de penser diffère de celle de la morale. La morale, en effet, a pour objet la conformité de nos actions à certaines normes, elle concerne, par conséquent, la relation de chaque individu à sa propre justice, en tant qu'elle provient de ses actions. Par là même, elle ne pose pas et ne peut pas poser la question de la pertinence de ces actions par rapport à une situation donnée. Un exemple est à cet égard très significatif : la difficulté de l'Église catholique à reconnaître et à poursuivre dans son sein le crime de pédophilie vient, en grande partie, de ce qu'il a été envisagé d'abord de manière morale, comme la transgression d'une norme, la rupture du vœu de chasteté et non dans son contexte relationnel, par rapport à ses conséquences

pour autrui. Au contraire, la foi et la pensée eschatologique consistent à porter l'attention sur la manière dont le règne de Dieu s'inscrit dans une situation donnée et sur les perspectives de transformation ou de rénovation que la logique de ce règne suscite en elles.

Cette manière de penser appelle donc un effort de discernement sans cesse à reprendre. Le règne de Dieu ne représente pas, en effet, une utopie, un modèle idéal auquel conformer notre action. Et, pour cette raison, il convient toujours de traduire le grec *basileia* par règne plutôt que par royaume. Ce règne en effet désigne la présence agissante de Dieu, non une réalité déjà constituée. Le royaume de Dieu n'est pas fait, il est à faire, et Jésus ne nous donne aucune image de l'aboutissement de ce faire, il expose seulement la logique à laquelle il doit obéir pour correspondre au règne de Dieu. Or c'est ce règne, compris au sens verbal, qui nous porte et qui, à la suite de Jésus Christ, nous appelle à devenir, dans les situations que nous vivons, ses ouvriers, à travers des initiatives qui, dans ces mêmes situations, font signe vers l'avenir qu'implique l'accomplissement de ce règne. Par rapport à cet accomplissement, qui pour nous est totalement irréprésentable, toutes ces initiatives ne sont jamais davantage que des fragments, mais elles sont des tuteurs d'espérance.

Le règne de Dieu suscite ainsi une manière d'être présent au monde et de répondre aux urgences et aux défis de l'époque sans céder aux tentations du cynisme ou de la peur, ni à la fascination pour l'efficacité et les relations de pouvoir, car son seul enjeu est le maintien d'un espace ouvert pour l'espérance. Ne peut-on pas dire, d'ailleurs, que la raison d'être essentielle des chrétiens et des communautés chrétiennes dans le monde est d'empêcher que les hommes et les femmes parmi lesquels ils vivent en viennent à désespérer de Dieu et de la vocation que Dieu leur adresse ? Il n'est donc pas possible, face aux défis évoqués précédemment, de ne pas suggérer quelques pistes de réflexion susceptibles de conforter cette manière d'être et cette réponse chrétienne.

Face à l'exploitation et au saccage de la nature, il me semble décisif d'annoncer la dimension du don qui sous-tend tout ce qui est. Dans le Sermon sur la montagne, Jésus évoque les soucis que nous nous faisons pour l'entretien de notre vie et il attire l'attention sur le fait que ces soucis nous font oublier qu'avant la nourriture et le vêtement, il y a le miracle d'être vivant. Vivre, en effet, ne se réduit pas à satisfaire des besoins et, lorsque la vie n'a pour seul horizon que la recherche de cette satisfaction, elle perd son sens. Les soucis ne voient que ce qui est à faire, ils

entretiennent l'obsession de la maîtrise et de la sécurité et, par là, ils nous empêchent de voir le don qui est au principe de notre être, comme de l'être de tout ce qui nous entoure, et de vivre dans la gratitude. C'est pourquoi Jésus nous invite à lever les yeux et à les ouvrir sur les oiseaux du ciel et les fleurs des champs pour qu'à travers l'émerveillement qu'ils éveillent, nous fassions l'expérience de la gratuité qui est le véritable prix de la vie. Lorsque nous ne sommes plus en contact avec cette gratuité, nous ne sommes plus capables de chanter et de danser, de faire preuve d'hospitalité et de générosité, et c'est alors que règne sur nous l'esprit de la méfiance et du ressentiment contre la vie. Et l'on peut se demander si l'impuissance à changer qui nous caractérise ne relève pas d'un tel ressentiment.

Face à la croissance des inégalités, il me semble bon de rappeler que la réalité qui nous porte est celle d'une alliance et qu'elle a son fondement dans une promesse, que Dieu a, en quelque sorte, retenue dans son nom propre : je serai avec toi (Ex 3, 12-14). Cette promesse nous précède, c'est à partir d'elle que nous existons et non à partir de notre propre autonomie. Elle nous constitue collectivement comme des frères et des sœurs, dans la solidarité d'un même peuple. Cette solidarité, de laquelle nous

recevons nous-mêmes, implique une attention aux autres, qui ne s'arrête pas aux frontières qu'établit toujours, dans toutes les sociétés, le besoin d'exclure pour être en sécurité. Mais on pourrait dire aussi bien une attention aux autres qui regarde justement aux frontières, vers ceux qui sont « au bord du monde », comme l'exprime le titre du documentaire de Claus Drexel, vers ceux qui risquent de basculer vers la misère, vers la perte de repères ou de raison car, dans la perspective du règne de Dieu, il n'y a personne qui soit indigne d'être reconnu et accueilli comme un prochain. Faut-il rappeler que le reproche principal adressé à Jésus était de se mettre à table avec des prostituées et des pécheurs ? Comme l'affirmait Péguy, c'est à partir des laissés-pour-compte que nous devons faire société mais aussi, pour ce qui nous concerne, être Eglise. Joseph Wresinski le répète à sa manière, dans un rapport commandé en 1983 par Michel Rocard : « En toutes choses, les affaires publiques doivent s'inspirer en priorité des conditions de vie sous-prolétariennes, non pour créer des circuits particuliers destinés à ces populations, mais pour réintroduire les plus défavorisés parmi les autres citoyens ».

Enfin, face à l'omniprésence du divertissement, il me semble indispensable de promouvoir la culture de la vie intérieure et

d'insister sur le fait que, tous, nous avons une âme. Ce beau mot est tellement oublié aujourd'hui que sa seule mention peut passer pour une marque d'ésotérisme. Il suffit pourtant de revenir à la définition platonicienne : avoir une âme, c'est être en dialogue avec soi-même – et la vie intérieure n'est rien d'autre que la poursuite de ce dialogue. En l'absence de celui-ci, toute transcendance disparaît : il y aurait sans doute communication entre des sujets, mais non rencontre entre des personnes ; la possibilité même de s'ouvrir à la présence et à la parole de Dieu, et celle de l'écouter dans la prière n'auraient plus lieu d'être. Dans *La France contre les robots*, publié en 1946, Bernanos énonce un jugement sur son époque qui nous interroge encore dans la nôtre : « On ne comprend rien à la civilisation moderne si l'on n'admet pas d'abord qu'elle est une conspiration universelle contre toute espèce de vie intérieure ». Le motif de cette conspiration est facile à deviner, dès que l'on comprend que la vie intérieure est, à la fois, la source et le dernier réduit de la liberté. Et à cet égard, il n'est pas indifférent de remarquer que la civilisation du divertissement et du spectacle ne cesse de faire effraction dans l'intimité des personnes et qu'elle tend ainsi à reproduire ce que tous les régimes totalitaires ont commencé par faire, en effaçant la distinction entre la vie privée et la vie publique.

Apprendre à penser et à agir dans une perspective eschatologique rejoint en ce sens l'apprentissage de la liberté. Or cet apprentissage me semble particulièrement nécessaire et urgent dans une époque où les problèmes se posent d'une manière totalement différente qu'à toute autre époque, par exemple celle d'après-guerre, qui a été une époque de reconstruction à la fois matérielle et morale, et c'est ce qui fait que nous ne pouvons plus raisonner ni envisager nos engagements de la même manière. Dans son discours de Stockholm, prononcé en 1957, Albert Camus formule une réflexion qui demeure pour nous particulièrement prémonitoire : « Chaque génération, sans doute, se croit vouée à refaire le monde. La mienne sait pourtant qu'elle ne le refera pas. Mais sa tâche est peut-être plus grande. Elle consiste à empêcher que le monde ne se défasse ». Dans ces conditions, est-il concevable que l'espérance s'exprime autrement qu'à travers une résistance ?

Bernard Rordorf

Professeur honoraire de théologie systématique de l'Université de Genève



UNE IDENTITÉ PASTORALE CHANGÉE : LE PRISME DU GENRE. L'EXEMPLE DE L'ÉGLISE PROTESTANTE DE GENÈVE

LAURIANE SAVOY

La figure du pasteur est la « carte de visite »¹ du protestantisme, selon l'expression de Bernard Reymond, ou encore l'« emblème du protestantisme et de son Eglise auprès du public »², pour Pierre-Luigi Dubied. Cette fonction, spécifique aux Eglises protestantes, a connu au cours du vingtième siècle une mutation très importante et encore peu étudiée : elle s'est largement ouverte

à la mixité hommes-femmes³. Par exemple, les femmes pasteures forment aujourd'hui au sein de l'Eglise protestante de Genève environ 40 % des effectifs. En regard avec d'autres confessions chrétiennes et d'autres traditions religieuses, on pourrait parler de révolution, autant désirable que nécessaire. En effet, elle est le signe d'une Eglise qui donne une juste place aux hommes et aux femmes, en reconnaissant leur(s) vocation(s) et la valeur de leurs compétences théologiques et pastorales.

1 Bernard Reymond, *Le protestantisme et ses pasteurs*, Une belle histoire bientôt finie ?, Genève, Labor et Fides, 2007, p. 7.

2 Pierre-Luigi Dubied, « Pasteur », dans : Pierre Gisel (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris/Genève, PUF/Labor et Fides, 2006, p. 1041.

3 Martine Haag, *Pasteur: une profession féminine ?*, Etudes et Rapports 55, Lausanne, Institut d'éthique sociale de la Fédération des Eglises protestantes de la Suisse, 1997 ; Jean-Paul Willaime, « L'accès des femmes au pastorat et la sécularisation du rôle du clerc dans le protestantisme », *Archives de Sciences sociales des Religions*, 95 (juillet-septembre), 1996, pp. 29-45.

A la période qui a vu l'ouverture à la mixité, le sens même du ministère pastoral a été profondément remis en question, notamment par les pasteurs eux-mêmes, contestant toute position d'autorité et mettant en avant le sacerdoce universel. A Genève, on l'a vu avec le « manifeste des 22 », signé en 1967 par de jeunes théologiens contestant l'obligation de la consécration, document qui a fait date dans le protestantisme franco-suisse⁴. L'identité pastorale a été modifiée par l'ouverture à la mixité, autant que par la révolution culturelle de la fin des années 1960 qui a aussi touché l'Eglise, et qui, dans sa contestation de l'autorité pastorale, a remis en cause son « image patriarcale »⁵. Le prisme du genre se révèle donc particulièrement significatif pour étudier l'évolution du ministère pastoral au 20^e siècle⁶.

4 Le manifeste des 22 est diffusé publiquement au printemps 1968, puis publié avec des textes explicatifs dans le Bulletin du Centre protestant d'études de novembre 1968.

5 Didier Halter, *Ministère pastoral et théologie, identité personnelle et identité de fonction*, Faculté autonome de théologie protestante de l'Université de Genève, thèse n°586, 2002, p. 170.

6 Le présent article est le fruit d'une recherche de thèse doctorale en cours sur l'ouverture de la profession de pasteur à la mixité hommes-femmes dans les Eglises protestantes de Genève et Vaud, sous la direction des prof. Elisabeth Parmentier et Delphine Gardey. Il est issu d'un exposé présenté lors des journées théologiques de la Compagnie des pasteurs et des diacres de l'Eglise protestante de Genève,

Sous nos cieux réformés, on a tendance à croire aujourd'hui que les femmes pasteures font naturellement partie du paysage religieux et que cela ne pose plus problème pour personne. Pourtant, le quotidien romand *Le Matin* titrait en 2015 : « Ils dénoncent une « Eglise de nanas » »⁷, citant des propos du président de la Fédération des Eglises protestantes de Suisse, Gottfried Locher et de différents intervenants ecclésiaux qui soulevaient la possible difficulté des femmes pasteures, de plus en plus nombreuses, à toucher un auditoire masculin, ainsi que la « dévirilisation » de l'Eglise. Dans un contexte de difficulté des Eglises traditionnelles à maintenir leur place dans la société, il est en effet tentant de trouver des boucs émissaires...

Pour aller au-delà des préjugés et des lieux communs, une plongée dans l'histoire récente et méconnue de l'Eglise genevoise s'impose.

On peut considérer que l'ouverture du ministère pastoral aux femmes a été possible à travers quatre étapes successives depuis

en janvier 2018.

7 Raphaël Pomey, « Ils dénoncent une « Eglise de nanas » », *Le Matin*, 7 janvier 2015, p. 3.

la Réforme. La première, la plus longue, est celle qui permet aux femmes non pas de devenir pasteures, mais *femmes* de pasteurs⁸. Sans avoir de fonction ecclésiale officielle, elles peuvent ainsi devenir des partenaires de réflexion théologique de leur conjoint théologien et exercer de nombreuses tâches pastorales d'accueil, d'éducation et de cure d'âme, notamment auprès des femmes et des enfants. Les *femmes* de les plus célèbres sont celles des réformateurs eux-mêmes : Katharina von Bora, Idelette de Bure, respectivement épouses de Martin Luther et de Jean Calvin, pour n'en citer que deux.

Dans la deuxième moitié du 19^e siècle, les femmes prennent de plus en plus de place et de responsabilités dans la philanthropie et elles s'organisent au niveau international. Certaines se sentent appelées à travailler dans les Églises. La question des vocations féminines est posée dès le début du 20^e siècle, dans un contexte où les professions libérales s'ouvrent peu à peu aux femmes : premières femmes médecins, avocates, ingénieures... Pourquoi pas pasteures ? Cette question paraît pourtant encore osée au-delà des cercles féministes.

Constituant ce qu'on peut *a posteriori* considérer comme une deuxième étape vers le ministère pastoral, l'Église nationale protestante de Genève répond aux vocations féminines en inventant la fonction d'« assistante de paroisse », avec une formation idoine au sein de l'Institut des ministères féminins (IMF), ouvert en 1917 et en fonction jusqu'en 1966. Il propose un cursus largement commun avec celui de la Faculté de théologie, à l'exception du grec et de l'hébreu, dont les futures assistantes de paroisse sont dispensées. Les deux années de cours sont suivies d'une année de stage. Cette formation attire de nombreuses jeunes femmes, notamment des Françaises. Les diplômées sont, dans la réalité, plutôt rarement engagées par des paroisses : elles partent en mission dans des pays lointains, travaillent dans les Unions chrétiennes, ou renoncent à une activité rémunérée lors de leur mariage, comme cela se faisait souvent dans les milieux où cela était possible.

Une troisième étape est clairement franchie en 1928, lorsque le Consistoire puis l'ensemble des fidèles votent à une large majorité l'ouverture du ministère pastoral *auxiliaire* aux femmes. Auxiliaire dans la mesure où il ne permet pas à une femme d'être élue pasteure dans une paroisse et qu'elle vient donc forcément en appui à un pasteur déjà

8 Bernard Reymond, *La femme du pasteur : un sacerdoce obligé ?*, Genève, Labor et Fides, 1991.

en place. En revanche, elle a les mêmes prérogatives, y compris la prédication et l'administration des sacrements. A Genève, le célibat n'est pas érigé en obligation pour les femmes pasteures, contrairement à la France ou à d'autres régions. Il est jugé trop contraire aux principes de la Réforme. Pourtant, la difficulté de la conciliation entre pastorat et vie de famille fait alors l'objet de débats nourris, qui resurgiront à la fin des années 1960. Cette conciliation, davantage que des arguments théologiques ou naturalistes, semble le principal obstacle.

A l'origine des débats de la fin des années 1920 à Genève, Marcelle Bard est la fille d'un pasteur et professeur de théologie ; elle a le projet, depuis sa tendre enfance, de devenir elle aussi pasteure. Elle suit des études de théologie à la faculté (l'Université est officiellement ouverte aux femmes depuis 1872, même si les Suissesses ne peuvent obtenir la maturité qui permet d'y accéder que depuis les années 1910), et non pas à l'IMF, et elle est la première femme en passe de terminer ses études, ce qui contraint les autorités ecclésiastiques à prendre une décision de principe. Une femme a déjà prêché du haut de la chaire de la cathédrale Saint-Pierre en 1920, la britannique Maud Royden, à l'occasion du 8^e Congrès international pour

le suffrage des femmes⁹. Marcelle Bard est consacrée au temple de Sainte-Croix à Carouge en 1929 et elle poursuit un long ministère partagé entre la paroisse de Servette-Vieuxseux et l'aumônerie de l'hôpital. Les autres femmes consacrées à sa suite et avant 1970 se comptent sur les doigts d'une main et aucune ne poursuit un ministère pastoral à Genève. Comme dans plusieurs autres cantons et en France, les femmes pasteures restent des exceptions.

La quatrième étape, qui est celle de l'accès au pastorat entier, est franchie en 1968 avec une nouvelle modification de la constitution de l'Église votée par le Consistoire puis par les fidèles. C'est depuis ce moment, qui coïncide avec une implication croissante des femmes mariées dans la sphère professionnelle indépendamment de leur mari, que les femmes sont de plus en plus nombreuses à étudier la théologie et à devenir pasteures. On en trouve la trace dans les groupes de femmes théologiennes qui se succèdent de la fin des années 1970, jusqu'à la fin des années 1990 : le groupe IBSO (In but still out), puis le groupe Vies à vies, et enfin le groupe Fuchsia, ou femmes ministres. Ils constituent

9 Emilie Gourd, « Le congrès de Genève : premières impressions », *Le mouvement féministe*, n°98, 1920, p. 93.

des espaces de parole et de partage d'expérience précieux pour de nombreuses théologues et pasteures.

Ces quatre étapes constituent autant de remises en question des stéréotypes de genre affublés à la fonction de pasteur. Tout d'abord, *le pasteur est un homme de pouvoir*: «[...] le pasteur qui est à la tête d'une paroisse joue le rôle d'un chef de famille spirituelle, d'un président-directeur et, pour un tel rôle, l'homme est généralement mieux qualifié que la femme, de par sa mentalité et ses aptitudes particulières pour la vie publique.»¹⁰ Ces propos sont tenus en 1927 par Eugène Choisy, professeur de théologie à l'origine de la création de l'Institut des ministères féminins, opposé à l'ouverture du pastorat aux femmes. Il ajoute que *le pasteur est un homme fort*: «le ministère paroissial impose des charges spirituelles et des dépenses de force physique et nerveuse au-dessus des forces de la plus grande partie [des femmes]»¹¹. Du côté vaudois, quelques années plus tard, un membre du mouvement Eglise et liturgie abonde dans le même sens: «N'oublions pas non plus que dans notre bon pays le respect que l'on porte au pasteur est

souvent proportionné à sa force physique et à sa carrure. C'est regrettable, c'est absurde, c'est injuste; mais c'est comme ça! N'enracinons pas l'idée que l'Eglise est réservée aux femmes seules et que la foi ne commence qu'à partir d'un certain degré de faiblesse.»¹² En ce qui concerne la force nerveuse, la femme en serait dépourvue: «N'est-il pas reconnu par tous que la femme cède aux mouvements de l'imagination et de la sensibilité plus vite que l'homme, qu'elle sait encore moins bien que ce dernier contrôler ses impulsions, qu'elle est plus rapidement tout à fait découragée ou tout à fait exaltée? Ce sont là les effets d'une constitution physiologique que personne n'a la puissance de modifier.»¹³

La femme n'a pas la voix qu'il faut: «[...] la question de son organe vocal mérite une sérieuse attention. A de rares exceptions près, en dehors de la pratique de l'art du chant, le timbre aigu de la voix féminine devient très vite une fatigue pour l'oreille la mieux disposée. On peut la supporter exceptionnellement, mais pas d'une façon régulière. Comment une femme réussirait-elle à do-

12 Alexandre Lavanchy, «Le ministère féminin», *Eglise et liturgie* n°3, Lausanne, 1931, p. 42.

13 Alexandre Lavanchy, *Id.*, p. 41.

10 Eugène Choisy, *Mémorial Consistoire*, 5 mars 1927, p. 44.

11 Eugène Choisy, *Ibid.*

miner son auditoire dans un Temple un peu vaste dont les conditions acoustiques exigent une voix grave, posée, égale, ou dans un cimetière où l'homme lui-même a parfois tant de peine à lutter contre le vent qui hurle dans les arbres? Pensez aussi à certaines scènes de baptêmes où le pasteur à l'organe le plus puissant n'arrive qu'à grand peine à surmonter les cris perçants de l'enfant à baptiser!»¹⁴

Au-delà des stéréotypes, notamment véhiculés par le mouvement vaudois Eglise et liturgie, en Suisse romande c'est principalement le professeur de théologie pratique Jean-Jacques von Allmen qui prend position contre l'ouverture du ministère pastoral aux femmes jusque dans les années 1960¹⁵. Il met en avant trois raisons. Le pasteur n'est pas un laïc spécialisé, un fonctionnaire de l'Eglise, mais le ministère est une grâce, un don de Dieu (raison ecclésiologique). La théologie de la création présente une différenciation des identités féminines et masculines fondamentale et indépassable (raison anthropologique et eschatologique).

14 Alexandre Lavanchy, *Id.*, p. 41-42.

15 Jean-Jacques von Allmen, «Est-il légitime de consacrer des femmes au ministère pastoral?», *Prophétisme sacramental, Neuf études pour le renouveau et l'unité de l'Eglise*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1964.

Enfin, l'ouverture du ministère pastoral aux femmes accroît la blessure de la division entre catholicisme et protestantisme (raison œcuménique).

Pour convaincre, les partisan-e-s de l'ouverture à la mixité informent sur les expériences ayant déjà lieu ailleurs (femmes pasteures en Suisse alémanique, en Allemagne, en Alsace...), font venir certaines femmes pasteures pour les faire témoigner de leur vocation et de leurs compétences, insistent sur ce que des femmes pasteures pourraient apporter à l'Eglise, notamment dans les relations avec les personnes.

Au sein des Eglises réformées, la mixité hommes-femmes du corps pastoral n'est généralement plus remise en question. En revanche, elle est mal connue du public, qui croit souvent, à tort, que les femmes sont des exceptions. Ne faudrait-il pas prendre mieux conscience de la richesse unique du protestantisme, qui n'exerce aucune discrimination dans l'accueil des vocations, et qui ne place aucune barrière entre le ou la pasteur et les fidèles? Le ou la pasteur peut être n'importe qui, partage la condition de tout un chacun, vit les mêmes joies et les mêmes peines, notamment familiales. On s'est beaucoup éloigné de la figure du pasteur comme exemple, dont la famille était un modèle

de stabilité; mais on a gagné en proximité avec les fidèles et donc, peut-être, en légitimité. Dire aux gens la proximité de Dieu, n'est-ce pas beaucoup plus audible si l'on est soi-même proche des gens, que l'on partage leurs doutes et leurs difficultés? Le protestantisme a aussi permis de battre en brèche les préjugés précédemment évoqués: avec l'expérience, on sait bien que les femmes n'ont pas par nature moins d'autorité, moins de force morale pour exercer le pastorat; on connaît la richesse des individus, les forces et les faiblesses de chacun et chacune, tous et toutes différent-e-s, mais tous et toutes à l'image de Dieu.

Lauriane Savoy

Assistante-doctorante en théologie pratique à l'Université de Genève



RECENSION DE

L'INFLUENCE DE L'ODEUR DES CROISSANTS CHAUDS... DE RUWEN OGIE

ELISABETH SCHENKER

Les grands débats éthiques vous passionnent mais... «on» vous a fait croire que, pour «bien» penser le juste et l'injuste, le mal et le bien, il fallait non seulement être déjà philosophe patenté, mais avoir lu l'entier des «grands» de la philosophie depuis les pré-socratiques? Ce livre vous fera sans doute changer d'avis.

Sur la quatrième de couverture, on peut lire que son but «est de proposer une «boîte à outils» intellectuels pour affronter le débat moral sans se laisser intimider par les grands mots et les déclarations de principe».

Ce livre de 350 pages est cependant bien plus qu'une simple «boîte à outils», et présente la particularité rare de s'adresser à tous, avec en prime un glossaire qui le rend tout de suite accessible aux lecteurs s'ap-

prochant de la philosophie morale pour toute première fois, ainsi qu'une impressionnante bibliographie qui permet aux spécialistes éclairés d'aller plus loin.

Avec une profondeur de pensée, un souci de cohérence et un humour dont il ne se départit jamais, Ruwen Ogien confronte les différents courants de pensée et surtout invite le lecteur à prendre sa part dans la discussion éthique.

Tout est fait, dans cet ouvrage, pour que chacun puisse avancer dans la connaissance de sa manière propre de penser, en partant du fait que, «pour déterminer ce qui est juste, ou injuste, bien ou mal, la réflexion morale ne peut pas se passer de références aux intuitions morales de chacun et de tout le monde, non plus qu'aux «capacités» et aux besoins humains» (p. 253)

Au fond, à quoi tiennent nos intuitions morales? Et peut-on vraiment s'y fier? Le fait qu'un jugement moral soit affecté par des facteurs émotionnels le rendrait-il irrationnel, et donc non recevable? Quelle est la part du moral et du religieux? Qu'est-ce que qu'une vie digne d'être vécue? Qui suis-je sans mes organes? Peut-on envisager une sexualité libre? Quelles sont les ingrédients de la « cuisine morale »?...?

Autant de questions, parmi beaucoup d'autres, que l'auteur nous permet de visiter en profondeur, au travers d'un large choix de problèmes, dilemmes, paradoxes et résultats d'études scientifiques, dont ceux, non négligeables, de la psychologie sociale. Soulignons toutefois au passage que les lecteurs genevois apprécieront certainement à sa juste valeur le fait que « que pour certains chercheurs, les milieux réformés calvinistes, tout comme les milieux amish-mennonites et juifs – conservateurs et orthodoxes – sont tout ensemble considérés comme restant relativement à l'abri du libéralisme ambiant » (p. 313).

Anti-paternaliste pour certains, sans aucun doute, philosophe libertaire pour d'autres, Ruwen Ogien était directeur de recherche au CNRS jusqu'à sa mort en mai 2017. L'ensemble de ses travaux en philosophie porte la marque de la manière particulièrement

riche dont ses deux domaines de recherche, sociologie et philosophie, se sont mutuellement nourris.

Avec *L'influence de l'odeur des croissants chauds sur la bonté humaine...*, partant du fait qu'« un philosophe averti des limites de ses intuitions morales en vaut deux, voire plus » (p. 275), ce grand penseur défend la thèse que le débat moral n'est pas complètement irrationnel et qu'il peut progresser par la critique conceptuelle, la remise en cause des préjugés et l'échange d'arguments logiques et respectueux des faits ».

Référence: Ruwen Ogien, *L'Influence de l'odeur des croissants chauds sur la bonté humaine et autres questions de philosophie morale expérimentale*, Paris, Grasset, 2011 (ce livre a reçu le prix Procope des lumières en 2012).

Parmi les ouvrages du même auteur, citons: *Le Rasoir de Kant et autres essais de philosophie pratique*, L'Éclat 2003 | *L'Éthique aujourd'hui: maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, 2007 | *Le Corps et l'argent*, Paris, La Musardine, 2010 | *Philosopher ou faire l'amour*, Paris, Grasset, 2014 | *Mon dîner chez les cannibales*, Paris, Grasset, 2016 | *Mes Mille et Une Nuits: la maladie comme drame et comme comédie*, Albin Michel, 2017.

ABONNEMENTS 1 AN

ABONNEMENT

—
15 FR*

ABONNEMENT ET
COTISATION

—
30 FR

ABO. ET COTISATION
DE SOUTIEN

—
50 FR

LA COTISATION SERT À FINANCER LA JOURNÉE ANNUELLE D'ÉTUDES
*20 FR POUR L'ÉTRANGER

NUMÉRO DE COMPTE POSTFINANCE: 14-547590-4
IBAN: CH75 0900 0000 1454 7590 4 / BIC: POFICHBEXX

L'association Perspectives protestantes vous invite

JOURNEE ANNUELLE D'ETUDE

CHANGER: LE DESIRABLE ET LE NECESSAIRE

Maison de paroisse de St Gervais
11 rue Dassier à Genève

20 AVRIL vendredi

19h00

Projection du film *Manchester by the sea*
de Kenneth Lanergan, suivie d'un débat avec collation

21 AVRIL samedi

8h45

Accueil

9h00

Conférence de Dominique Bourg, UNIL, « En route pour la
reconversion écologique »

10h15

Pause

10h30

Conférence de Sarah Stewart-Kroeker, UNIGE, « Se changer,
en trois images: le combat, la pérégrination, et le grand saut »

11h45

Table-ronde

12h45

Fin des travaux (collation offerte)

infos : perspectivesprotestantes.ch