Étude critique : une présentation et une mise à l'épreuve du geste prophétique d'Henry Mottu

Autor(en): **Clivaz, Claire**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **49 (1999)**

Heft 1

PDF erstellt am: **28.04.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-650494

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 131 (1999), P. 39-51

ÉTUDE CRITIQUE

UNE PRÉSENTATION ET UNE MISE À L'ÉPREUVE DU *GESTE PROPHÉTIQUE* D'HENRY MOTTU *

CLAIRE CLIVAZ

Résumé

Cette étude critique présente le contexte et le contenu du Geste prophétique *d'Henry Mottu. Ce dernier souhaite enraciner la pratique protestante des sacrements dans le prophétisme vétérotestamentaire, tout en faisant place à la plénitude du geste et à l'incarnation. Cela le conduit à élargir la catégorie des sacrements en théologie réformée, et à préférer le terme de «geste symbolique» à celui de «sacrement». Le présent article procède à l'évaluation et à la critique de ces propositions.*

Préambule

La question des sacrements est plus présente depuis quelque temps dans les préoccupations du monde théologique réformé francophone. Après le *Pourquoi baptiser?* de Pierre Gisel et les deux tomes sur le baptême et la Cène d'André Gounelle [1], c'est par la théologie pratique qu'est proposée une réflexion sur la «pratique protestante des sacrements». Cette réflexion se déploie cependant dans plusieurs domaines de la théologie, comme on peut le lire dans cet énoncé où l'auteur résume son projet : «réenraciner la théologie sacramentelle protestante dans le terrain biblique qu'elle n'aurait jamais dû abandonner» [2].

* *Le geste prophétique. Pour une pratique protestante des sacrements* (Pratiques, 17), Genève, Labor et Fides, 1998. La mention *Le geste*, dans le texte et les notes, renvoie à cette référence.

[1] P. GISEL, *Pourquoi baptiser?*, Genève, Labor et Fides, 1994 ; A. GOUNELLE, *Le baptême. Le débat entre les Eglises*, Paris, Les Bergers et Les Mages, 1996 ; IDEM, *La Cène, sacrement de la division*, Paris, Les Bergers et Les Mages, 1996.

[2] *Le geste*, p. 86.

Dans ce texte, qui se veut stimulant et qui l'est, on voit défiler : des pointes anticléricales [3] ; des reprises de la tradition chrétienne classique [4] ; la répétition des adages fondateurs du barthisme [5] ; l'affirmation d'une théologie forte du ministère [6] ; la conviction de la fin à venir du pédobaptisme [7] ; la nécessité du lien entre le baptême et le Symbole de l'Église, mais le souhait de ne pas toujours voir répétées les paroles d'institution à la Cène [8]. Ce panel d'exemples forts divers peut surprendre, mais chaque point précité est à apprécier pour lui-même : en ce qui concerne le pédobaptisme par exemple, l'auteur ne mène pas tant une attaque en règle qu'un combat pour une ouverture aux Églises protestantes issues de la Réforme radicale [9]. Toutefois ce préambule, qui plonge d'emblée dans le détail du texte, donne un reflet assez correct – je crois – de ce que le lecteur peut glaner dans son parcours. Voyons le projet d'Henry Mottu, et comment ses propositions peuvent être mises à l'épreuve.

I. Présentation de l'ouvrage

1. *L'arrière-plan de la problématique*

H. Mottu part d'un constat : «Actuellement, c'est à une situation de vide, beaucoup plus que de superstition, que nous avons affaire. La société traditionnellement structurée s'effondre. L'Église, à son tour, se déstructure et ce n'est pas avec une Église forte que nous sommes aux prises, mais avec le point zéro de l'Église, c'est-à-dire avec une individualisation du croire et donc avec une solitude croissante des individus. Le système traditionnel d'accompagnement sacramentel et rituel du christianisme se trouve déstabilisé, non plus par l'athéisme militant, mais par une anthropologie de l'individu hors histoire» [10].

[3] Par exemple, pourquoi ne pas dire «N., sois baptisé...» au lieu de «Je te baptise...» dans la liturgie baptismale, cf. *Le geste*, p. 186.

[4] Par exemple la mise en valeur de l'enchaînement baptême – eucharistie dans l'initiation chrétienne, cf. *Le geste*, p. 188.

[5] Cf. par exemple *Le geste*, p. 140, 142, 145, 146, 182, 189.

[6] Cf. par exemple *Le geste*, p. 215-218 en ce qui concerne l'ordination ; pour le détail, on remarquera que H. Mottu cite (p. 217, note) le commentaire de Ganoczy sur Calvin, un commentaire catholique bien connu pour vouloir rapprocher le plus possible Calvin d'une ecclésiologie classique.

[7] Cf. *Le geste*, p. 180.

[8] Cf. *Le geste*, p. 188 («Hors de l'initiation au Symbole, au mystère que porte l'Église, pas de baptême») et p. 201.

[9] Cf. *Le geste*, p. 189-190, note 29.

[10] *Le geste*, p. 171-172.

Ce constat n'est pas novateur : Paul Tillich [11] et Jean Baubérot [12] entre autres nous l'ont rendu familier ; H. Mottu se sait sur ce point redevable à d'autres.

La question posée est donc celle de l'anthropologie, de cette «anthropologie de l'individu hors histoire», qui menace de non-sens l'articulation sacramentelle de la foi chrétienne. L.-M. Chauvet a pris la question à bras-le-corps dans sa somme *Symbole et sacrement* [13], à présent bien connue et commentée : l'auteur y déploie une approche du sacramentel au coeur de l'existence, en partant des données anthropologiques récentes (l'homme advient au sein du langage et de la culture) et en tournant le dos à l'ontothéologie métaphysique occidentale comme armature philosophique de la théologie des sacrements ; il lui préfère une mè-ontologie inscrite dans l'ordre du symbolique [14]. Cette étude se tient assez fortement en amont de l'essai d'H. Mottu, qui à la fois s'en inspire et s'en méfie. Il en reprend l'importante remise à l'honneur du lien entre la foi, la corporéité et les sacrements [15] (ou gestes symboliques, catégorie dont je reparlerai) ; c'est là à mon sens l'un des grands aspects stimulants de l'ouvrage. Mais l'auteur rejette l'aspect trop fonctionnaliste et pragmatique [16] de la pensée de Chauvet, et plus globalement ses points d'ancrage : Pierre Gisel avait déjà rendu attentif aux risques d'un discours culturel voilant la singularité chrétienne, discours où la catégorie de la sacramentalité tend à s'étendre à l'ordre humain et à se confondre avec le symbolique [17].

L'angle d'attaque d'Henry Mottu sera donc différent : il choisit de répondre à l'impasse anthropologique en partant du terreau biblique.

2. *Présentation du texte : entre prophétisme et incarnation gestuée*

Henry Mottu livre ainsi son projet : «J'aimerais montrer que le sacrement chrétien a besoin du prophétisme hébreu pour ne pas sombrer dans l'insigni-

[11] Pour P. Tillich, il est urgent de dépasser le «personnalisme protestant, coupable de la désagrégation de la sphère sacramentelle», ce qui conduit «le protestantisme au bord de l'abîme» ; cf. «Nature et sacrement» in A. GOUNELLE (éd.), *Substance catholique et principe protestant*, Paris/Genève/Québec, Cerf/Labor et Fides/Presses de l'Université de Laval, 1995, p. 128-129.

[12] Cf. *Le protestantisme doit-il mourir? La différence protestante dans une France pluriculturelle*, Paris, Seuil, 1988.

[13] *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Cerf, 1987. Voir aussi IDEM, *Du symbolique au symbole*, Paris, Cerf, 1979.

[14] «C'est en défigurant jusqu'à effacer de lui toute altérité, en le réduisant à un non-visage, à un non-sujet, à un "objet" de dérision (cf. Is 52,14), que les hommes ont fait de Jésus un *mè on* (cf. 1 Co 1,28)», *Symbole et sacrement* (*op. cit.*), p. 78-79.

[15] Cf. *Le geste*, p. 15 et 154 sq., par exemple. Pour comparer, cf. par exemple L. M. CHAUVET, *Symbole et sacrement* (*op. cit.*), p. 160.

[16] Cf. *Le geste*, p. 140.

[17] Cf. P. GISEL, «Du symbolique au symbole ou du symbole au symbolique? Remarques intempestives», *RSR* 75/3 (1987), p. 357-369. Notamment p. 360 pour ce point.

fiance et la pure répétition rituelle. Mais je tiens également à revisiter notre tradition réformée dans un esprit oecuménique, pour qu'elle prenne au sérieux la plénitude du geste et d'une Parole portée par notre corps» [18].

Un souci est d'emblée exprimé : éviter au sacrement chrétien «l'insignifiance», dans une société qui s'en distancie de plus en plus. Ce souci est honoré par le point de départ original de l'introduction : les gestes symboliques en politique [19]. La question posée est donc plus celle de la pertinence du christianisme et de sa confrontation au monde, que celle d'un débat intra-protestant ou intra-chrétien. Ce souci trouvera un écho et des réponses concrètes dans la dernière partie de l'ouvrage – «les gestes de l'existence chrétienne» –, notamment au point 8 : «agir contre les forces du mal» (p. 230-241). On peut cependant regretter que l'auteur l'abandonne passablement en cours d'ouvrage.

Cet oubli est peut-être provoqué par le recentrage biblique opéré sitôt après l'introduction : le long chapitre I (près d'un tiers du livre) est consacré aux actes symboliques des prophètes. C'est dans cette veine importante des Écritures qu'Henry Mottu souhaite ancrer ses propositions pour une pratique protestante des sacrements. Tour à tour les gestes de Ahiyya de Silo, d'Osée, d'Ésaïe, de Jérémie, d'Ézéchiel et de Zacharie sont convoqués. Ézéchiel apparaît notamment comme le plus «sacramentel des prophètes» [20], proposant une «manducation du livre» (cf. Éz 2, 8-9 et 3, 1-3) et offrant l'image de «l'inventeur de la cure d'âme» [21]. Le ton est donné : Henry Mottu souhaite explorer de nouveaux espaces pour nous parler des sacrements.

Quand l'auteur passe au Nouveau Testament (chap. II), il continue à privilégier la veine prophétique, cette fois-ci au sein des gestes symboliques de Jésus : parmi ces gestes l'on retrouve l'expulsion des vendeurs du Temple (p. 107), le lavement des pieds (p. 108), mais aussi le baptême de Jésus (p. 96) et le dernier repas (p. 114). C'est au chapitre III – «la liturgie comme geste prophétique» – que la pratique fait son entrée, avec la mise en dialogue des théologies catholique et protestante, après une prise en compte rapide de la phénoménologie du rite. Le chapitre se conclut par le souhait d'Henry Mottu d'ouvrir le domaine réformé des sacrements, limité au baptême et à la Cène. En privilégiant le terme de «geste prophétique», il espère favoriser, à côté des «actes ecclésiaux d'incarnation» (c'est-à-dire la prédication, le baptême et la Cène), l'avènement «d'actes pastoraux d'accompagnement» [22] : l'imposition des mains, les onctions, l'offrande, la prière rituelle, la bénédiction de l'union conjugale, le service [23]. Sans retomber toutefois dans de nouveaux dogmatismes.

[18] *Le geste*, p. 17.
[19] Cf. *Le geste*, p. 7.
[20] Cf. *Le geste*, p. 44.
[21] Cf. *Le geste*, p. 50.
[22] Pour ces trois expressions, cf. *Le geste*, p. 164 sq.
[23] Cf. *Le geste*, p. 165.

Ces propositions sont reprises et élargies dans le chapitre IV – «les gestes de l'existence chrétienne» – où se trouvent honorés ce qu'Henry Mottu nomme «un esprit œcuménique» et «la prise au sérieux de la plénitude du geste et d'une Parole portée par notre corps» (cf. le projet énoncé ci-dessus). Bien entendu, ce corps n'est pas seulement celui de l'individu, mais aussi le corps de la communauté qui a sans cesse besoin d'être guéri (cf. p. 198). *Le geste*, en rejoignant le rapport au monde dès la page 230, ne peut que se conclure sur une ouverture, qui marie la question de la spiritualité non religieuse à celle de l'attente eschatologique.

II. Mise à l'épreuve théologique et ecclésiologique

Je souhaite à présent mettre à l'épreuve ce projet à travers trois points critiques, en reprenant la citation rapportée au point I,2 de cet article [24].

1. *La veine prophétique*

Prenons tout d'abord la première partie du projet, le retour au prophétisme hébreu. H. Mottu le travaille principalement au travers des actes prophétiques vétérotestamentaires qui sont plus instance critique que matrice des sacrements, selon ce qui est dit p. 68. Mais la veine prophétique sera de fait bel et bien chargée du double statut de matrice et d'instance critique des sacrements dans la suite du texte : les gestes des prophètes sont considérés comme «le socle vétérotestamentaire qui seul enracine et nourrit le sacrement» [25] ; l'énoncé est étendu! Ce double statut de la veine prophétique conduit, on s'en doute, à des ambiguïtés, voire à des acrobaties : l'auteur, valorisant par exemple la redécouverte du rite du baiser de paix dans la liturgie de la Cène, se fait un point d'honneur à relier cette proposition à la veine prophétique. «Le prophétisme, en effet, n'est pas seulement une attaque contre les rites ; il peut y avoir prophétisme par la redécouverte d'un rite tombé en désuétude» [26] : il y a là nettement une sur-valorisation de la catégorie «prophétisme», qui finit par être assimilée à une idée plus ou moins vague de changement, d'imper-manence [27].

Or le prophétisme a une tâche claire de lutte contre le démoniaque et de principe critique, selon l'esprit tillichien notamment. Pour qu'il puisse remplir son rôle, il doit impérativement être articulé aux autres veines des Écritures

[24] Cf. note 18.

[25] *Le geste*, p. 86.

[26] *Le geste*, p. 202.

[27] La notion prend une sérieuse option vers le flou lorsque l'auteur décide d'interpréter «le *signum sacramentalis* de Luther par le *signum propheticum*», cf. *Le geste*, p. 162.

et des traditions judéo-chrétiennes : veines sapientiales, sacerdotales, rituelles entre autres ; lignes qui ne sont pas à opposer, mais à soumettre perpétuellement au discernement spirituel [28]. À trop vouloir nourrir et fonder les sacrements sur le «seul socle» du prophétisme, on risque d'en oublier les connivences avec la sphère de la nature, de même que les connivences jusque et y compris de la parole avec la sphère de la nature [29]. Cet oubli, l'oubli entre autres du jeu entre veines prophétiques et rituelles, pourrait vite conduire à ne plus avoir les moyens de faire face au démoniaque : «le "non" [prophétique] [...] revêt concrétude et rigueur parce qu'il y a un lieu particulier où le sacrement se concrétise, où le "non", fondé sur un "oui", reçoit une structure et une puissance d'action» [30]. Henry Mottu, s'il noie quelque peu ce "oui" au profit d'une notion multifonctionnelle du prophétisme, est toutefois parti à sa recherche, comme l'indique la deuxième partie de son projet. Celle-ci s'enchaîne sous forme de rupture avec la première partie : «Mais je tiens également à revisiter notre tradition réformée dans un esprit oecuménique, pour qu'elle prenne au sérieux la plénitude du geste et d'une Parole portée par notre corps» (cf. note 18).

2. *Geste symbolique ou sacrement?*

Si la première partie du projet s'enracine dans la formation barthienne du théologien, cette deuxième partie s'inspire davantage des déplacements vécus et des richesses découvertes tout au long d'un parcours de vie théologique. La redécouverte d'une «Parole portée par le corps» est marquée par plusieurs étapes : outre l'impulsion donnée par Chauvet, on sent l'influence d'auteurs luthériens (Luther, Melanchthon, Bonhoeffer) – alors que Calvin est finalement peu cité par l'auteur genevois –, ainsi que l'influence de rencontres marquantes (avec l'anabaptisme, avec des signes de la liturgie catholique romaine, etc). Ce parcours conduit Henry Mottu tranquillement mais fermement au choix d'ouvrir la catégorie des sacrements : aux trois manifestations classiques de l'ecclésiologie protestante (prédication, baptême et Cène) [31], il ajoute divers «gestes seconds», dont la différence avec les trois autres manifestations ecclésiales «n'est qu'une différence de degré, non d'essence» [32]. Que devient dès lors la notion de sacrement? Avant de baliser les contours de cette question à laquelle l'auteur ne donne jamais de réponse claire, je m'arrête un instant pour saluer son audace : Henry Mottu me semble avoir bien raison de dire que les critères classiques qui ont prévalu au choix de deux sacrements dans la veine

[28] Cf. P. Gisel, *Pourquoi baptiser?* (*op. cit.*), p. 70.
[29] Cf. P. Tillich, «Nature et sacrement» (*op. cit.*), p. 110.
[30] *Ibid.*, p. 127.
[31] Cf. par exemple K. Barth, *Dogmatique*, t. I,1, Genève, Labor et Fides, 1953, p. 54-55.

protestante sont sujets à caution, tant en ce qui concerne un «commandement clair du Christ» comme fondement privilégié qu'en ce qui concerne des liens exclusifs entre les deux sacrements classiques et «l'ordre de la rédemption» [33]. Et comme il nous est largement rappelé, Calvin et Luther ont bien hésité sur le nombre des sacrements à retenir! Cette audace du théologien genevois [34] vient enfin octroyer un lieu d'existence théologique aux pratiques liturgiques qui sont en train de donner un nouveau visage aux cultes réformés : cultes de bénédiction pour fatigués et chargés, bougies baptismales, etc.

Toutefois il ne suffit pas d'ouvrir, encore faut-il construire, ou tout au moins délimiter. Et c'est là que manque une prise de position claire : faut-il dire que tout est sacrement? Certes non pour Henry Mottu qui a tout sauf envie de voir débarquer le septennaire catholique romain, et qui retombe alors prestement sur le critère de «la volonté du Christ seul» contre la multiplication des sacrements [35]. Faut-il dire qu'il n'y a plus de sacrement dans la mesure où seul le Christ est sacrement? C'est la position qu'il semble momentanément adopter, en liant fortement le *mysterion* néotestamentaire à sa traduction dans la *Vulgate* : *sacramentum* [36] ; dès lors «il n'y a plus de "sacrements" à proprement parler, mais *seulement des gestes symboliques accomplis certes rituellement, mais prophétiquement au nom [du Christ]*» [37]. Or dans le reste de son ouvrage, l'auteur continue d'user abondamment du terme de sacrement [38] et de l'authentifier : ce sont les *media salutis* de Melanchton, ou les sacrements – actes de communication de la Parole de Dieu que la Réforme pense lire chez Augustin [39]. On cherchera en vain à savoir si tout geste est symbolique, si tout sacrement est un geste symbolique, si tout geste symbolique est un acte sacramentel, etc. De même l'auteur ne donne pas de liste précise des gestes évoqués : celle mentionnée p. 165 ne correspond pas aux points évoqués au

[32] *Le geste*, p. 165.

[33] Cf. *Le geste*, p. 158.

[34] On sent par exemple P. Gisel plus conservateur sur ce point et moins proche de certaines innovations dans la pratique liturgique réformée, cf. *Pourquoi baptiser?* (*op. cit.*), p. 29-30.

[35] *Le geste*, p. 162. Il y a ici tension entre les p. 158 et 162 d'une part, et un autre passage de la p. 162 d'autre part.

[36] On remarquera que ce passage d'un terme à l'autre, cette «traduction-trahison», fait problème dans toute théologie des sacrements. Si H. Mottu choisit de rejeter le *sacramentum* du côté du seul mystère christique, Isidore de Séville (VIIe siècle) avait lui assimilé le *mysterion* aux sacrements : *sacrum secretum* aurait été à l'origine étymologique de *sacramentum* aux yeux de l'évêque hispanique. Ce jeu de mots d'érudit de l'époque fut à l'origine des débuts de la doctrine de l'ultra-réalisme opposant Paschase Radbert et Ratramne au IXe siècle. À mon sens, aucune des deux approches ne respecte le fossé sémantique qui s'est créé dans cette traduction ; on ne peut tenir pour équivalents *mysterion* et *sacramentum* ni historiquement, ni théologiquement, ni sémantiquement.

[37] *Le geste*, p. 162.

[38] Cf. par exemple *Le geste*, p. 79, 123, 167-168, 182.

[39] Cf. respectivement *Le geste*, p. 160 et p. 156.

chapitre IV, où l'on ne retrouve pas la bénédiction de l'union conjugale, mais où d'autres thèmes sont évoqués. Les services funèbres ne sont cités nulle part, alors qu'ils pourraient aussi donner lieu à la redécouverte de «gestes symboliques» (mais certes pas constituer un sacrement).

Pourquoi ce flou et cette absence de clarification des notions? Probablement à cause de la place dérisoire faite au thème de la ritualité, de l'anthropologie rituelle dans l'ouvrage. La brève partie consacrée à la phénoménologie du rite (p. 130-134) se réfère essentiellement à un *Que sais-je?* [40] ; la question du sacrifice est réglée en trois pages (p. 168-170), alors qu'il est incorrect anthropologiquement [41] et dangereux théologiquement [42] de l'évacuer telle quelle. Enfin la question du contre-don (cf. la théorie de l'échange symbolique déployée par Mauss [43]) est rapportée unilatéralement au pôle éthique (on se rappellera que K. Barth a classé les sacrements dans l'éthique au sein de sa *Dogmatique*) : ce report exclusif fait violence notamment à la théorie de Mauss en négligeant l'articulation entre rite et éthique [44], et ne laisse au bout du compte aucune pertinence théologico-anthropologique au rite. De fait, le pôle rituel n'est pris en considération par H. Mottu qu'à contre-coeur, que sous la forme d'une concession, comme le signalent déjà la citation du paragraphe précédent, «des *gestes symboliques accomplis certes rituellement, mais prophétiquement*», et d'autres énoncés [45]. Ce fait ne surprend pas après le constat que nous avons fait au point 1 : l'hypertrophie de la veine prophétique

[40] Il s'agit de : J. Maisonneuve, *Les Rituels*, Paris, P.U.F., 1988.

[41] Cf. par exemple l'ouvrage de R. Beraudy, *Sacrifice et eucharistie*, Paris, Cerf, 1997, qui déploie des lectures ethno-sociologiques, psychanalytiques et anthropologiques de la question et rappelle que «les études [anthropologiques] sur le sacrifice [...] montrent que l'homme ne préexiste pas au sacrifice, mais qu'il n'existe comme homme qu'en lui et par lui», p. 9.

[42] Cf. par exemple l'article de P. Gisel, «Du sacrifice. L'avènement de la personne face à la peur de la vie et à la fascination de la mort», *Foi et vie* LXXXIII (1984), p. 1-45. S'il est entendu que le sacrifice est subverti en régime chrétien et qu'il n'est plus à comprendre comme expiation, il est cependant un geste qui ressortit à une violence originaire (cf. p. 30), et le «faire mémoire» eucharistique «avoue que c'est notre demande secrète de sacrifice qui tue» (p. 43).

[43] Cf. M. Mauss, «Essai sur le don», in Idem, *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., 1923, p. 143-279. Cette théorie est développée par L.-M. Chauvet en rapport à la théologie des sacrements dans *Symbole et sacrement* (*op. cit.*), notamment p. 105-107 et au chapitre VIII.

[44] L.-M. Chauvet analyse la tension rite-éthique dans son article «Le rite et l'éthique : une tension féconde», in R. Devisch (éd.), *Le rite, source et ressources*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1995, p. 137-155. Par exemple à propos de Dt 26,1-11 : «L'offrande rituelle qu'[Israël] fait à Dieu en reconnaissance est la figure symbolique de l'offrande existentielle qu'il a à vivre dans une éthique de partage», p. 147. On notera qu'H. Mottu passe sous silence les rituels vétérotestamentaires dans son essai.

[45] Cf. entre autres : «mais il me faut maintenant aborder de front la question des rites et des gestes» (*Le geste*, p. 130) ; «les rites que je préfère appeler gestes prophétiques» (*Le geste*, p. 163).

empêche l'existence et le déploiement positif des autres dimensions de la foi judéo-chrétienne.

Je crois qu'arrivé en ce point, nous pouvons tenter une explication en amont de cette hypertrophie du prophétique, du flou des définitions des sacrements et gestes symboliques, et de cette résistance au rituel : si Henry Mottu a considérablement remodelé son héritage barthien, il en reste cependant trop profondément marqué pour assimiler l'inassimilable ; la foi qui «n'est pas une religion» [46] peinera toujours à s'articuler à l'anthropologie religieuse [47]. Faut-il alors se glorifier de ce hiatus abyssal et le justifier par la toujours si pratique théologie de la croix – un lieu théologique devenu si courant qu'il sert de va-tout? Ou faut-il plutôt écouter les questions qui sourdent : Dieu inconnaissable ou exprimant son humanité en Christ (cf. citations note 47)? L'ancrage de la foi en l'homme : un point secondaire ou crucial? La réponse de l'homme à la foi : un écho timide et toujours tellement second, ou le signe du déploiement d'une synergie qui transfigure (cf. 2 Co 3,18)? On retrouve là des questions apparues en réaction au barthisme, et peut-être est-il possible de les presser davantage à l'occasion de cet ouvrage et de la question de sa mise en oeuvre ecclésiologique.

3. *Un* geste prophétique *pour quelle communauté?*

Henry Mottu n'est pas naïf et sait que la sociologie a profondément changé les conditions d'énonciation du barthisme, qui s'exprimait en un temps où «l'Église était encore forte et avait pignon sur rue» [48]. Je m'étonne dès lors que notre auteur, qui a conscience comme beaucoup de la dissémination ecclésiale protestante, ne laisse pas résonner jusqu'au bout ces remarques et propose une théologie pratique qui continue à présupposer une communion ecclésiale, un support communautaire encore assez consistant. J'aimerais stigmatiser ici une ecclésiologie où l'Église visible est postulée et pré-supposée de façon irénique et idéalisée, souvent sous-entendue par un passif implicite : par qui «la demande spirituelle [...] doit[-elle] être honorée» [49]? Qui assurera que la recherche de nouveaux gestes symboliques soit «collégiale» [50]? Qui attestait déjà au prophète que l'appel entendu était celui du «Dieu Tout

[46] Cf. *Le geste*, p. 251.

[47] On notera comme exemple majeur de cette difficile articulation l'opposition de deux énoncés dits avec autant de conviction l'un que l'autre : «Dans la personne [de Jésus] et dans son oeuvre, Dieu s'est révélé le Saint, séparé de tout ce que nous pouvons connaître ou appréhender humainement, que cela soit par la raison ou par le rite religieux» (*Le geste*, p. 147); et «le geste, comme mouvement de Dieu vers nous, n'est-il pas la manifestation de son humanité ?» (*Le geste*, p. 156).

[48] *Le geste*, p. 253.

[49] *Ibid.*

[50] *Le geste*, p. 165.

Autre»[51]? Bref : qui ou qu'est-ce qui permettra encore à la *koinonia* d'être une marque ecclésiale dans le protestantisme des années à venir? En énumérant rapidement quatre marques ecclésiales[52], Henry Mottu parle-t-il de l'Église invisible sur laquelle nous ne saurions avoir aucune prise, ou parle-t-il bel et bien de l'Église visible, auquel cas nous aurions là une crise d'idéalisme? Et la discipline ecclésiastique – pour employer une expression classique qui pose en fait la question de la possibilité d'existence d'une ecclésiologie? Il est d'autant plus étonnant de ne pas retrouver ce thème dans *Le geste*[53] qu'Henry Mottu en est un habitué et qu'il n'hésite pas à l'aborder de front, fût-ce devant un public réticent[54].

Ces remarques peuvent se concrétiser autour de l'exemple de l'ecclésiologie baptismale proposée par l'auteur, qui semble peu cohérente et difficilement applicable dans une ecclésiologie réformée multitudiniste telle que nous la connaissons actuellement, notamment avec sa notion très floue de la communion ecclésiale. Qu'est-ce qui est suggéré? D'aller progressivement vers le baptême d'adultes[55] ; de relier la confession de foi du baptisé au Symbole de l'Église et de respecter la chronologie traditionnelle baptême - eucharistie dans l'initiation chrétienne[56] ; de renouer avec le baptême par immersion et le cierge baptismal[57] ; de valoriser de façon maximale le désir libre de l'individu[58], mais de rester prudent devant l'acte baptismal[59] ; enfin, de refuser la confirmation subjective, mais non l'opportunité d'une imposition des mains symbolique préférable au rebaptême[60].

Des questions affluent : tout d'abord, comment tenir à l'écart de la Cène dans une ecclésiologie multitudiniste les non-baptisés (par respect des étapes

[51] *Le geste*, p. 73.

[52] *Le geste*, p. 174 ; G. Siegwalt propose une liste assez proche, mais *eulogia* est remplacée par *leitourgia* (cf. *Dogmatique pour la catholicité évangélique : système mystagogique de la foi chrétienne*, vol. II/1 et II/2, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1991 et 1992).

[53] La question de la discipline ecclésiastique apparaît une seule fois, en marge, au détour d'une citation de Bonhoeffer en note : «La grâce à bon marché, c'est la prédication du pardon sans repentance, c'est le baptême sans discipline ecclésiastique, c'est la sainte Cène sans confession des péchés, c'est l'absolution sans confession personnelle», *Le geste*, p. 227, note 92.

[54] Cf. par exemple «Force et faiblesse de l'ecclésiologie réformée aujourd'hui», *Bulletin du Centre Protestant d'Études* 46 (1994/6), p. 23-39. Cet exposé fut donné devant la Compagnie des pasteurs genevois.

[55] Cf. *Le geste*, p. 180. Je dis «aller vers», car on sait bien que ce genre d'évolution est au moins autant le fruit des choix pastoraux que des données sociologiques.

[56] Cf. *Le geste*, p. 188.

[57] Cf. *Le geste*, p. 180-181 et p. 191.

[58] Cf. *Le geste*, p. 180.

[59] Cf. note 3.

[60] Cf. *Le geste*, p. 193 et 194-195 : on m'expliquera la différence! Pourquoi rejeter intégralement une confirmation subjective et valoriser une confirmation objective? Est-ce tenable?

de l'initiation chrétienne), non-baptisés en nombre croissant dans l'hypothèse de la généralisation du baptême d'adultes? À moins d'en revenir à une double sortie lors du culte – pratique qui a des relents de discipline de l'arcane –, cette proposition ne me semble adéquate que pour le cadre d'une communauté confessante, où les membres se connaissent. Mais aussi : comment rattacher les réformés dans leur ensemble (par exemple, rien que les ministres!) au Symbole de l'Église? Et est-ce tenable, en contexte multitudiniste toujours, de rendre compte de l'expérience spirituelle séculaire du pédobaptisme en lui donnant un seul statut d'exception [61], puis de curiosité en voie d'extinction? Enfin comment placer au centre de la théologie baptismale le désir de l'individu, et retirer en même temps toute consistance anthropologique à la parole accompagnant le geste baptismal (cf. note 3)?

Outre ces questions de cohérence interne et d'application ecclésiale, demeure en amont le problème de savoir quel lieu, quelles personnes assureraient une recherche «collégiale» et admise par tous de nouveaux rituels : force est de constater que pour l'instant chaque paroisse s'en remet aux dadas théologiques et liturgiques de son (ses) pasteur(s). C'est là que nous butons sur l'aporie ecclésiologique qu'a véhiculée le barthisme, qui croyait le dogmaticien «chez lui dans l'Église», et qui tenait «la fidélité à l'égard des Pères et de la confession de foi de l'Église» [62] pour un héritage reconnu au sein de l'ecclésiologie réformée. On pouvait alors, y compris en monde réformé, faire référence à l'Église visible au gré d'un passif implicite! Face à ces réflexions, et en reprenant toutes les suggestions positives de l'ouvrage d'Henry Mottu, quelle est la tâche qui s'annonce pour l'ecclésiologie réformée dans ce qui s'avère une ère résolument post-barthienne?

III. Conclusion

Reprenant une intention de Bonhoeffer, l'auteur nous rappelle en final que «les sacrements ont une fonction essentiellement communautaire» [63] ; probablement est-ce là le point de départ et le cap à ne pas perdre de vue dans l'entreprise de repenser une théologie réformée des sacrements. Le défi, pour la théologie des sacrements, est dès lors non seulement de penser «une nouvelle

[61] Cf. *Le geste*, p. 180.

[62] Cf. K. Barth, *Dogmatique* (*op. cit.*), vol. I, 2, p. 919 et 926. Cette aporie ecclésiologique est plus largement celle de la théologie dialectique : H.-J. Gagey a soutenu la thèse qu'un certain fidéisme ecclésiastique était le point aveugle de la théologie de Bultmann, cf. *Jésus dans la théologie de Bultmann* (*Jésus et Jésus-Christ* 57), Paris, Desclée, 1993.

[63] *Le geste*, p. 249.

relation au Dieu Tout Autre»[64], mais de penser une nouvelle relation *communautaire* au Dieu Tout Autre. Cette remarque est d'autant plus cruciale que le point de départ de cet essai était «le point zéro de l'Église, l'individualisme forcené» (cf. point 1,1). Il semble que nous soyons là à un carrefour.

Au vu de cette critique du *Geste prophétique*, les difficultés s'énoncent ainsi : comment ouvrir la notion de sacrement et prendre en compte les résonances bibliques des gestes symboliques, tout en gardant une souplesse que le septennaire catholique n'offre pas et à laquelle invite l'accent sur la veine prophétique cher à la Réforme? Comment penser un projet de théologie et de pratique des sacrements qui offre jusqu'aux conditions de son effectuation ecclésiologique en monde réformé, ou comment revenir de l'aporie ecclésiologique barthienne? Comment pratiquer une lecture des Écritures qui n'hypertrophie pas une seule ligne et articuler veines prophétique et rituelle, notamment dans une même anthropologie pascale? Comment ne pas en rester à la tolérance à l'égard du rite, mais lui donner un droit de cité théologique que le regard anthropologique nous fait entre autres réclamer?

Voici quelques pistes en guise d'envoi. Au vu de ces difficultés et pour reformuler une théologie réformée des sacrements qui puisse aller dans le sens d'une nouvelle relation communautaire au Dieu Tout Autre, *deux conversions théologiques* – et donc existentielles dans ma compréhension de la théologie – sont nécessaires : une conversion de l'anthropologie théologique réformée et une conversion de l'ecclésiologie réformée dans son rapport à son fondement scripturaire. Pour ce qui concerne la conversion anthropologique, repartons de la suggestion d'Henry Mottu de troquer le «Je te baptise» pour un «Sois baptisé», par crainte d'un cléricalisme latent (cf. note 3). L'appréciation me semble erronée, car d'une part le «Je te baptise» n'a jamais eu un sens clérical dans la tradition classique : Thomas d'Aquin approuvait le fait que des laïcs et des femmes puissent occasionnellement baptiser, alors que Calvin non! D'autre part, le sens de l'acte de langage «Je te baptise» est d'être un indicatif performatif, «invitant l'autre à devenir *ce qu'il est déjà par ailleurs*»[65]. Dans ce refus de l'affirmation du «Je», il me semble avant tout percevoir les échos d'un certain pessimisme anthropologique calviniste, celui de l'homme «enclin au mal et incapable d'aucun bien», selon la formule de la célèbre confession des péchés.

Or n'est-ce pas aussi le fruit éminent de la grâce que de pouvoir se tenir librement devant Dieu, homme ou femme, laïc ou ministre, et de pouvoir dire «Je» au sein d'un geste symbolique? «Je» te convoque à ce carrefour de la foi ; «je» t'invite à être comme moi membre du corps du Christ ; «je» me reconnais capable d'être pour toi témoin de la foi. Ne serait-il pas temps que

[64] Expression qu'H. Mottu a l'amabilité de citer à la p. 211 du *Geste*, en s'inspirant des p. 26-27 de mon article «Les cultes de bénédiction pour fatigués et chargés. Évaluation théologique et bilan ecclésial», *Cahiers de l'IRP* 17 (1993).

[65] L.-M. Chauvet, *Symbole et sacrement* (*op. cit.*), p. 449.

la justification par la foi nous conduise, nous réformés, à une conversion anthropologique par laquelle nous pourrions sans honte nous reconnaître «collaborateur de Dieu dans la prédication de l'Évangile» (1 Th 3,2)? Il s'agirait là d'oser reprendre le thème de la synergie cher aux orthodoxes et de l'insérer au sein d'une anthropologie pascale. Dans ce but, on lira avec profit Maxime le Confesseur qui offre une vision équilibrée de la synergie, car il la travaille avec l'ἀσυγχύτως de Chalcédoine. Cette élaboration pondérée de la synergie permet «à la nature humaine de fournir tout son contenu positif [...] pour la construction de la synthèse qui doit relier Dieu et le monde» [66], tout en assurant une différenciation constante, voire croissante, entre l'homme et Dieu.

Ce renouvellement de l'anthropologie, et donc de la vision de l'individu, entraînerait forcément un renouvellement de l'ecclésiologie et marquerait une étape vers la reconnaissance de la *koinonia* comme marque ecclésiale effective. Mais l'ecclésiologie réformée a aussi besoin d'une conversion propre, d'une refonte en profondeur de son rapport au *sola scriptura*. Il serait temps en effet de reconnaître que cet adage, accompagné d'un cadre herméneutique à la Réforme [67], s'est progressivement autonomisé dès l'*Aufklärung* pour en arriver à une absolutisation qui a peut-être déjà atteint son sommet : certaines avancées de la recherche exégétique n'indiquent-elles pas l'éclatement à venir du *sola scriptura*? [68] Dès lors il faut tendre à replacer le *sola scriptura* dans son cadre communautaire, et par là-même prendre acte de l'aporie ecclésiologique qu'a véhiculée le barthisme : redire que c'est une Écriture seule, mais non solitaire ; une Écriture adressée à, reçue, lue et méditée par des individus rassemblés en communauté ; une Parole faite Écriture au sein d'une médiation communautaire et contingente, au sein d'un corps du Christ ecclésial toujours aussi *corpus permixtum* ; une *sola scriptura in koinonia*. Impossible dès lors de privilégier une seule veine des Écritures parmi d'autres, fût-elle prophétique ; impossible dès lors de tirer un trait sur les multiples gestes symboliques, ou de manquer le poids accordé au baptême et à la Cène ; et impossible de perpétuer l'aporie ecclésiologique barthienne.

Après s'être tellement tenues sur l'arête de la croix pascale, les Églises réformées sont peut-être aujourd'hui invitées, à travers leur dissémination qui s'accentue, à reconsidérer l'humilité de l'incarnation, l'humilité du Verbe fait chair, et l'humilité de ces sacrements et gestes symboliques qui nous font vivre, qui peuvent nous faire exister ensemble comme *koinonia*.

[66] H.-U. VON BALTHASAR, *La liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, Paris, Aubier, 1947, p. 189.

[67] *Sola fide*, *sola gratia*, etc., ainsi que la référence au Symbole des Apôtres et au Credo de Nicée-Constantinople entre autres.

[68] Cf. C. CLIVAZ, «La troisième quête du Jésus historique et le canon : le défi de la réception communautaire. Un essai de relecture», in D. MARGUERAT, E. NORELLI, J. M. POFFET (éds), *Jésus de Nazareth : Nouvelles approches d'une énigme*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 557.