Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 148 (2016)
Heft: 3

Artikel: Le culte : œuvre de Dieu ou action humaine?
Autor: Parmentier, Élisabeth
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-685909

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 148 (2016), P. 673-684

LE CULTE : ŒUVRE DE DIEU OU ACTION HUMAINE ?

ÉLISABETH PARMENTIER

Résumé

La thèse ici défendue est que les Églises luthériennes et réformées gagneraient à redécouvrir la réalité performative du culte comme création par la force de l'Esprit saint, alors que le plus souvent elles l'ont considéré comme un lieu catéchétique-didactique, de relecture de la vie. L'enjeu sous-jacent est la pneumatologie : quelle action de l'Esprit saint, pour lequel l'assemblée prie dans chaque culte, est attendue ? La question est importante puisque les cultes des Églises réformées et luthériennes en Occident sont considérés comme intellectuels et austères, à l'inverse des cultes mobilisateurs des Églises pentecôtistes. Une tentation des pasteurs peut être de répondre au désir des fidèles en organisant des cultes-événements. Il ne s'agit pas de réfuter de tels essais, mais de rappeler que le culte ne s'épuise pas dans un effort persistant d'animation, de communication, de mise en scène, mais vit au contraire de la docilité à l'action de l'Esprit.

L'alternative posée par le titre est fausse : ne polariser le culte que sur un acteur revient à lui enlever sa spécificité qu'est l'action conjointe, plus précisément la rencontre entre l'action de Dieu et l'action des croyants, marquée par une asymétrie fondamentale.

Il s'agit, bien plus, de tenir les deux affirmations : le culte est entièrement œuvre de Dieu, et il est entièrement action humaine.

Le culte est entièrement œuvre de Dieu. La Réformation insista sur le retournement de la notion même d'un culte à *rendre* à Dieu, en un culte d'abord *donné par* Dieu. *Gottesdienst* prenait ainsi un sens converti, de *service de Dieu*, mais à l'inverse de l'opinion courante : en premier chef, Dieu vient au service de l'être humain en s'offrant lui-même. Le culte est ainsi d'abord un don (et non un dû) avant d'être une réponse des fidèles.

Et (soulignons cette conjonction de coordination) le culte est aussi entièrement action des fidèles. Le service de Dieu y est ici entendu dans son sens courant de culte *rendu* à Dieu, dans lequel son peuple s'offre par sa louange et sa gratitude et poursuit l'action de Dieu en y ajoutant les voix des témoins de tous les temps.

Comment comprendre ensemble ces deux convictions, plaçant la responsabilité du culte du côté de Dieu et également dans la responsabilité humaine ?

Les Églises issues de la Réforme sont partagées : théologiquement elles savent bien que la Réforme a voulu donner tout pouvoir à Dieu, craignant que l'action humaine ne fasse ombrage à la gloire qui lui revient. Mais une approche réaliste voit bien que l'avenir des Églises dépend des efforts des fidèles, et surtout de leurs cadres, dont l'on attend des initiatives d'attractivité cultuelle.

Une tendance courante consiste à voir ces deux aspects polarisés, d'un côté sur Dieu, de l'autre sur la paroisse, en insistant soit sur l'appel de Dieu et la liberté de l'Esprit, soit sur le culte comme réponse humaine à soigner, à réinventer, à rendre attractive. Or l'enjeu consiste bien plus à développer la réalisation de l'œuvre de Dieu dans l'action humaine, Dieu se donnant *dans, avec et sous* l'action humaine de célébration du culte [1].

La thèse ici défendue est que les Églises luthériennes et réformées gagneraient à redécouvrir la réalité performative du culte comme création continue dans la force de l'Esprit Saint, alors que le plus souvent, elles l'ont considéré comme un lieu herméneutique-didactique, de relecture de la vie.

Je testerai cette concentration trop unilatérale sur la dimension herméneutique, au détriment de sa dynamique performative, dans trois affirmations fréquentes dans les manuels ou introductions liturgiques, affirmations justes mais partiales et donc ambivalentes :

Le culte est un événement de rencontre

La prédication est transmission d'une parole au sujet de Dieu

La liturgie est mise en scène de l'Évangile

L'enjeu sous-jacent est la pneumatologie : quelle action de l'Esprit Saint, pour lequel l'assemblée prie dans chaque culte, est attendue ? Comment cette réflexion permet-elle de renouer avec la conviction que Dieu agit dans la célébration ?

L'insistance ici développée est que le culte n'est pas seulement informatif-éducatif, mais performatif. Mon approche relève d'une perspective fondamentalement épiclétique plutôt qu'anamnétique/herméneutique/éthique, souhaitant donner une importance plus consciente à la demande de l'action de l'Esprit et donc aussi à la dimension de la réalisation de l'Église comme communion de ceux qui sont *appelés ensemble* (*ek-klesia*).

L'action humaine dans la liturgie laisse se réaliser le don de Dieu en le célébrant, et en le vivant en tant que communauté réunie par l'Esprit, se recevant comme corps du Christ, au sens de la justification pas seulement forensique, mais effective. Dieu réalise son salut en donnant sa Parole dans, avec et sous l'action humaine de célébration, de prédication, de partage des sacrements, et par la médiation des réalités humaines que sont les paroles, les rites, les symboles, les éléments institutionnels.

Pourquoi cette insistance ? Car une tendance luthérienne et réformée forte après le XVIIIe siècle fut de valoriser la dimension horizontale du culte,

[1] Les prépositions sont ici volontairement empruntés à la théologie sacramentelle luthérienne : le Christ se donne lui-même *dans*, *avec et sous* les espèces.

la proclamation catéchétique et le soin de la convivialité, et de peu soigner la dimension de transcendance et de réalisation du don de Dieu. D'ailleurs les cultes de ces Églises sont réputés « intellectuels » ou « austères », voire franchement « ennuyeux » ! Est-ce l'une des raisons de la décroissance actuelle de ces Églises (en Occident du moins), et du succès des Églises du courant charismatique, où quelque chose « se passe », qui proposent des « expériences » spirituelles et des dons de l'Esprit tangibles et sensibles ? Aujourd'hui les besoins des paroissiens vont à de telles offres centrées sur l'expérience émotionnelle, et en tout cas manifestent le désir de dépasser les cultes éducatifs et informatifs pour des rencontres festives. L'enjeu de la théologie est donc de vérifier où pourrait se manifester une qualité d'expérience spirituelle qui ne serait pas seulement un *event* (un moment de convivialité festive et émotionnelle), mais aussi un événement mobilisateur pour la vie de foi.

1. Le culte est un événement de rencontre

La question sera : cet événement peut-il aussi opérer une transformation ?

L'affirmation que le culte est un événement de rencontre entre Dieu et les humains n'est nullement originale, notamment à la fin du XXe siècle qui a vu les développements d'une théologie relationnelle. Nous en découvrons la logique par exemple dans l'introduction de la liturgie de l'Alliance des Églises réformées en Allemagne (*Reformierter Bund*)[2]. Cette introduction insiste sur le service de Dieu pour les humains, qui est la raison d'être du culte : Dieu réunit les siens. Cette insistance veut précisément éviter le modèle bipolaire « parole de Dieu – réponse des fidèles », pour insister sur le culte « à la fois parole de Dieu et écoute de la part de Dieu »[3], et son accomplissement par l'intermédiaire de l'action humaine. « Le service de Dieu s'accomplit pour nous dans, avec et sous l'action humaine »[4]. L'accent sur Dieu agissant ne néglige pas l'engagement humain et ses qualités, mais cette perspective ne se laisse pas déterminer par un souci de rendement et de performance :

> Précisément parce que nous avons la conviction que l'attention salvifique de Dieu ne peut être opérée ni par le culte comme « mise en scène » humaine, ni par une qualité particulière (consécration) des personnes, nous avons à mener notre action humaine dans le culte de manière adéquate et de manière efficace (*wirkungsvoll*) – dans un sens bien compris[5].

[2] Reformierter Bund, *Reformierte Liturgie. Gebete und Ordnungen für die unter dem Wort versammelte Gemeinde*, Peter Bukowski *et al.* (éds.), Wuppertal, Foedus-Verlag, 1999.

[3] Reformierter Bund, *op. cit.*, p. 24.

[4] Reformierter Bund, *op. cit.*, p. 25.

[5] « Gerade weil wir überzeugt sind, dass die heilvolle Zuwendung Gottes zu uns weder durch menschliche 'Inszenierung' des Gottesdienstes noch durch eine besondere

Comment comprendre la qualification de cette action efficace ou agissante (*wirkungsvoll*) ?

Cette introduction définit ce qui se passe dans le culte par deux actions divines : Dieu parle, et il écoute les siens. Les verbes liés au premier aspect sont anthropomorphiques. Selon ce texte, Dieu raconte une histoire qui nous porte, il nous parle de notre vie, il nous donne une orientation, il nous rappelle l'avenir prévu pour sa création. Pour le second mouvement, le texte insiste sur la louange : Dieu écoute lorsqu'on lui rend grâce, qu'on le chante, qu'on confesse sa foi, qu'on demande son aide et qu'on intercède pour autrui.

Mais s'agit-il là seulement d'une dynamique d'interprétation dans laquelle l'Esprit Saint apporterait son éclairage ? Non, puisque les auteurs ajoutent : Dieu prêche, il baptise, il convie à sa table.

En précisant cela, cette introduction de la liturgie réformée porte l'accent sur le don de Dieu comme réalité de création nouvelle, là où d'autres conceptions liturgiques demeurent focalisées sur l'écoute et la réponse des croyants, comme par exemple Peter Cornehl, pour qui le déroulement liturgique consiste à appeler Dieu, l'invoquer, le prier, exprimer la plainte et la louange, le centre de la célébration étant l'écoute de la bonne nouvelle et la réponse de foi[6].

Le choix de cette introduction à la liturgie réformée allemande est d'insister sur la *promesse* liée au culte. Le baptême et la sainte cène y sont qualifiés de « parole visible » mais appelés « signes » (sans doute pour éviter le terme trop délicat en monde réformé de « sacrement »). Par signe l'on entend une parole visible pour toucher les sens, ce qui vaut aussi pour d'autres rites et symboles mais à un autre titre, car les deux « signes » majeurs du baptême et de la cène sont accompagnés d'une promesse[7].

Dans la perspective du présent article, qui est de considérer le culte en tant que rencontre comme un événement non seulement herméneutique, mais aussi transformateur pour les fidèles, il serait opportun de déployer le potentiel d'espérance lié à cette promesse, en valorisant les qualités de paroles dans le culte qui offrent les dons de la grâce chargés de la promesse que l'Esprit Saint supplée à l'action humaine. Ceci est particulièrement clair dans les paroles cultuelles qui empruntent des versets bibliques pour signifier qu'elles sont porteuses d'une performativité qui n'est pas dépendante des compétences du célébrant ou de la foi des fidèles. C'est le cas notamment des paroles de grâce ; des paroles d'institution de la sainte cène ; des paroles de bénédiction, auxquelles les auditeurs sont particulièrement sensibles. Par le recours aux

Qualität (Weihe) der handelnden Personen bewirkt werden kann, sollen wir unser menschliches Handeln im Gottesdienst auf möglichst sachgemässe und – im recht verstandenen Sinne – wirkungsvolle Weise zu gestalten suchen. » Reformierter Bund, *op. cit.*, p. 25 (notre traduction).

[6] P. Cornehl, « Liturgische Kompetenz und Erneuerte Agende », *in* : *Liturgie lernen und lehren. Beiträge zu Liturgie und Spiritualität*, J. Neijenhuis (éd.), Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2001, p. 129.

[7] Reformierter Bund, *op. cit.*, p. 27.

versets bibliques (et par une courte prière d'épiclèse), la communauté signifie par là qu'elle se place sous l'autorité d'une autre Parole que celle qu'elle peut déployer elle-même. Dans ces actions liturgiques que sont la déclaration du pardon, l'institution de la cène, la bénédiction, la personne qui célèbre parle *in persona Christi*. Saisir la qualité épiclétique de ces éléments, « plutôt que leur enrobage rituel », permettrait de les comprendre comme docilité à la puissance d'action de l'Esprit Saint, où par la foi les fidèles reconnaissent que la promesse de Dieu est déjà réalisée.

La responsabilité de la paroisse est alors de proclamer le don *pour nous*, d'entrer dans cette dynamique du don partagé et de se laisser dire et faire cadeau de la sollicitude de Dieu.

Cette perspective n'est pas une évidence, comme en témoigne la discussion de l'historienne Dorothea Wendebourg dans un débat à propos de la liturgie de la sainte cène avec des liturgistes qui considèrent la cène comme une action de grâce de l'Église[8]. Pour eux, les paroles d'institution constituent une partie de la grande prière eucharistique de louange, alors que, comme le précise justement Wendebourg, les paroles d'institution sont la proclamation que le salut est réalisé. Aussi la sainte cène n'est-elle pas la duplication du repas de *Pessah* où dominent, à côté du mémorial, la louange et l'action de grâce et la bénédiction de Dieu par les croyants. Le Repas du Seigneur trouve sa spécificité dans la conviction chrétienne que le Ressuscité y offre sa présence, par l'Esprit Saint qui renouvelle la communauté, et le partage de ses dons.

Ce débat n'est pas très éloigné de la discussion autour de la *présence réelle*, puisque s'y pose la même question fondamentale de savoir s'il s'agit de valoriser le partage communautaire comme réponse à l'action déjà reconnue de Dieu et interprétation de la vie croyante, ou comme le moment constitutif de la rencontre où nous goûtons les biens du salut.

Les deux aspects ne s'excluent pas ; bien plus ils sont l'expression des controverses classiques entre les réformateurs protestants du XVIe siècle. La question n'est pas de savoir qui a raison, mais de quoi auraient aujourd'hui besoin les Églises luthériennes et réformées en proie au doute quant à leur raison d'être et leur capacité d'apporter quelque chose aux fidèles. Le diagnostic ici est un accent trop unilatéral porté à la compréhension, au détriment de l'abandon à l'agir de Dieu, si bien que le culte enregistre ce qui est, plutôt que d'espérer ce qui est promis. La même orientation qui voit dans les éléments du culte des signes à comprendre se dessine chez le liturgiste Rainer Volp, qui comprend la bénédiction comme action de grâce, mémorial, et comme demande, c'est-à-dire comme prise de conscience de sa signification, comme élément herméneutique, mais pas comme signe performatif[9].

[8] D. Wendebourg, « Noch einmal 'Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen ?' Auseinandersetzung mit meinen Kritikern », *ZThK*, 99/4 (2002), p. 400-440.

[9] R. Volp, *Liturgik. Die Kunst, Gott zu feiern*, Gütersloh, Mohn, 1992.

2. La prédication est transmission d'une parole au sujet de Dieu

La question sera : est-elle aussi comprise comme une parole *de la part de* Dieu ? (ou alors comme *herméneutique de l'expérience croyante* ?)

À côté des sacrements, parole visible, la prédication, parole audible, est le lieu où la communauté, avant d'écouter, implore la présence et l'aide de l'Esprit Saint. Il est intéressant de constater que se manifeste la même tendance dans la conception de la prédication que dans celle du culte : nombreux sont les homiléticiens, les pasteurs et les fidèles qui voient dans la prédication un témoignage croyant qui n'entend pas parler « au nom de Dieu », mais au « sujet de Dieu », ou des expériences dans la vie des fidèles. On peut y lire une marque d'humilité, car qui pourrait prétendre parler au nom de Dieu sinon Jésus Christ ? Et c'est sans conteste une nécessité et un privilège de bénéficier de prédications qui relisent avec les fidèles les réalités de leurs vies et de leur monde. Mais l'accent des réformateurs Luther et Calvin, et de bon nombre de leurs successeurs, fut bien plus radicalement biblique, insistant sur la Parole créatrice et agissante de Dieu audible par le don de l'Esprit Saint dans l'humble prédication, qui n'est pas d'abord une prestation humaine mais Christ offert.

Wilfried Engemann se distingue par une homilétique soucieuse de relier l'interprétation de la vie et la puissance de l'action de Dieu, donc de suivre la double ligne herméneutique et performative. Il propose pour cela de renforcer les liens entre la christologie et la pneumatologie.

Sa définition de la prédication conjugue les deux aspects de l'interprétation et de l'action de Dieu. De ce fait, Engemann insiste sur le caractère « incarnatoire-pneumatologique » de la prédication et critique la distanciation des aspects pneumatologiques et des aspects de l'incarnation [10]. L'homilétique devrait mieux prendre en compte la personne qui prêche à cause de l'importance de la médiation de la Parole de Dieu par la parole humaine et personnelle, car « on ne peut pas entendre la parole de Dieu autrement que dans les paroles humaines » [11].

Mais à côté de cette importance du caractère incarné de la révélation de Dieu, quelle fonction revient à l'Esprit Saint ? Engemann déplore que l'action ne soit vue que pour « arranger le passage de la Parole de Dieu » [12], que l'Esprit soit seulement considéré comme « celui qui livre la parole humaine et qui articule la prédication » (*Wortlieferant und Artikulierer der Predigt*). Mais « si le Tout Autre devient tout à nous », dans un processus dans l'Esprit, les auditeurs deviennent *communio*, communion dans l'Esprit. Quelle pneumatologie se fait jour ? Engemann définit l'Esprit comme un « espace de mouvement et de

[10] W. Engemann, *Einführung in die Homiletik*, Tübingen-Bâle, Francke, 2002, p. 119 *sq*. (notre traduction).

[11] *Ibid.*, p. 135.

[12] *Ibid.*, p. 131.

jeu» (*Bewegungs- und Spielraum*) et comme «champ de force» (*Kraftfeld*) pour l'être humain, libérant la responsabilité personnelle. «Il devient possible à l'auditeur, dans, avec et sous la prédication, de prendre conscience de soi comme d'un autre : de quelqu'un d'unique, mû par Dieu, aimé, sauvé, accompagné»[13]. Il y a donc bien une puissance de l'Esprit qui donne confiance aux capacités de changement des fidèles et de plus grande participation à l'œuvre de Dieu.

La prédication n'est donc plus seulement le lieu où l'être humain prend conscience de quelque chose, mais aussi où sa foi est formée et fortifiée. Engemann part même du principe que la prédication existe déjà dans la paroisse et que sa raison d'être n'est pas le déficit, mais les capacités de la foi des paroissiens ! La prédication ne se limite donc plus à l'apport du culte mais est l'expression d'une maturation bien antérieure de la Parole de Dieu déjà active dans la vie des croyants. L'œuvre de Dieu ne se cantonne pas au culte, qui en est l'abri et l'expression. De plus, chez Engemann se manifeste l'insistance sur une action de l'Esprit plus large que l'inspiration de la parole du prédicateur : le culte et la prédication sont tout entiers conçus comme un processus de «création» (terme employé par l'auteur), souligné ici par l'importance de la catégorie du témoignage.

3. La liturgie est *mise en scène de l'Évangile*

La question sera : entraîne-t-elle aussi à sa mise en œuvre ?

Une autre qualification du culte apparaît dans l'affirmation que le culte est une *mise en scène de l'Évangile*, véritable mode actuelle de la liturgie conçue comme *représentation*. Le liturgiste Michael Meyer-Blanck a introduit la dernière liturgie des Églises protestantes allemandes par ce concept de la *mise en scène de l'Évangile*. Son modèle est le concept que Schleiermacher décrit, dans sa présentation de la théologie pratique, du culte comme communication qui représente le sentiment religieux (*darstellende Mitteilung*). Pour Meyer-Blanck, il s'agit de *représenter* publiquement le sens que le christianisme propose au monde : «Lorsque l'Évangile est mis en scène, ce monde devient autre, ou plutôt : un autre monde naît. Ceci nécessite une compétence spécifique de 'deux-mondes', que j'essaie de décrire avec le concept de mise en scène»[14]. Ce concept qui demande des compétences de communication est à

[13] «Der Hörer erhält die Möglichkeit, in, mit und unter der Predigt seiner selbst als eines anderen gewahr zu werden, als eines Besonderen, von Gott Bewegten, Geliebten, Geretteten, Begleiteten.» *Ibid.*, p. 129.

[14] M. Meyer-Blanck, «Wie lehren wir Liturgie ? Der Gottesdienst als Zentrum praktisch-theologischer Didaktik», *in*: J. Neijenhuis (éd.), *Liturgie lernen und lehren. Beiträge zu Liturgie und Spiritualität*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2001, p. 146 : «Im Inszenieren des Evangeliums wird diese Welt eine andere, oder auch : Es entsteht eine andere Welt. Dies verlangt eine spezifische 'Zwei-Welten-Kompetenz', die ich mit dem Begriff der 'Inszenierung' zu umschreiben suche.» (notre traduction).

l'heure actuelle si prisé que les liturgistes invitent des artistes et des comédiens ou des professionnels des métiers du théâtre pour intervenir dans le culte ou dans les formations à la liturgie.

La mise en scène est précisément également le grand mot d'ordre de la culture actuelle de l'événementiel, qui répond notamment au souhait d'un grand nombre de personnes de voir mis en scène ce qui est vécu par leurs contemporains, et qui est alors faussement appelé *reality show*, puisque la mise en scène ne donne que les apparences d'une réalité en fait entièrement fabriquée pour les besoins du divertissement. Pourtant, à côté du besoin de divertissement se manifeste le besoin plus profond de nombreuses personnes de voir présenté ce qu'elles vivent et ce qu'elles éprouvent. Les Églises de la Réforme sont prises dans cette demande, puisqu'elles veulent accompagner avec empathie et loyauté les bonheurs et malheurs de leurs contemporains. Ce souhait est projeté par beaucoup sur les rites et les expressions cultuelles, lieu collectif d'expression et de rencontre. Cela provoque un malentendu important : nombreux sont les contemporains qui pensent que le rôle de la liturgie est de parler d'eux, de leurs soucis, de leurs perspectives, de leurs idées, désir contrarié par les textes bibliques centrés sur la parole et l'action de Dieu. Ce malentendu est évident notamment dans les préparations de cultes de mariages où les conjoints se voient très déçus de ne pas trouver de textes bibliques qui célébreraient leur amour. En effet, il faut être déjà bien familier de la Bible pour comprendre que parler de Dieu revient à parler des humains, mais avec d'autres priorités que l'évocation narcissique.

Une tentation des pasteurs serait dans ce cas de répondre au désir des fidèles, par souci de bénéficier de cultes plus visités et plus participatifs. Mon but n'est nullement de déprécier ou de critiquer tous les louables efforts de nombreuses paroisses de célébrer des cultes plus vivants, plus proches des réalités existentielles, plus participatifs. L'enjeu est bien plutôt le risque de n'apporter qu'une réponse anthropologique-psychologique là où les ressources de réponse des paroisses sont théologiques : la foi chrétienne a plus et autre chose à dire que d'évoquer des valeurs humanistes ou psychologiques. Félix Moser a d'ailleurs rédigé un article très précieux concernant la confusion courante des contemporains entre la liturgie comme *auto-représentation* des affects et des vies, et la liturgie chrétienne qui veut justement, par un langage qui dépasse les individus, les protéger contre les débordements affectifs individuels : « Le rite indique que le réel tel que nous l'appréhendons n'en est jamais la totalité. Par le biais de la représentation, il nous permet d'habiter et de revisiter d'autres éléments de la réalité que ceux que nous percevons spontanément »[15].

Une autre question critique doit être posée : le souci de cultes plus animés et plus participatifs de *mise en scène de l'Évangile* ne se concentre-t-il pas

[15] F. Moser, « Les rites, révélateurs de notre vie en société », *in* : *Rites et ritualités. Actes du Congrès de théologie pratique de Strasbourg, in* : B. Kaempf (éd.), Paris, Cerf-Lumen vitae-Novalis, 2000, p. 214.

trop unilatéralement sur les accomplissements humains, si bien que des réalités moins glorieuses ou des expériences moins spectaculaires ou visibles (par exemple l'échec, la culpabilité, les trahisons) ne sont pas évoquées ? Le spectacle, le souci du beau et de l'événement ne mènent-ils pas à occulter les éléments de crise, de doute, d'obscurité?

Par ailleurs, si une partie des fidèles met en scène l'Évangile pour les autres : ces autres sont-ils participants ou sont-ils placés dans un rôle de spectateurs ou d'auditeurs ? C'est le cas notamment dans les nombreux cultes-concerts tant prisés, où les adeptes viennent profiter de mises en scène avec spectacle de son et lumière. Si la louange est une joie qu'il ne s'agit en rien de négliger, l'accent répété sur cet aspect ne laisse-t-il pas supposer que la vraie foi se mesure aux grandes émotions et à la qualité esthétique, ce qui est le contraire des affirmations des réformateurs du XVIe siècle ? Le beau et l'agréable, l'intéressant deviennent-ils seuls critères pour l'expérience de l'Esprit ? Dans ce cas il ne faudrait viser que des projets valorisant la corporéité et la sensorialité, et même la prédication comme *divertissement* (*entertainment)*, qui est devenu une école homilétique.

Pourtant l'affirmation que la liturgie *représente* l'Évangile (*Darstellung*) est théologiquement intéressante et mérite approfondissement : qu'est-ce qui serait à représenter et qui serait représentable ? Le liturgiste Karl-Heinrich Bieritz répond à une proposition de Wilhelm Gräb, théologien pratique à Berlin, qui propose aux passants postmodernes une participation à la *culture de la vie* en exposant, à la manière de musées ou d'autres lieux culturels, une liturgie qui serait, par ses espaces et son langage symbolique, « la mise en scène esthétiquement évocatrice de la vérité chrétienne » (*die ästhetisch ansprechende Inszenierung der christlichen Wahrheit*). Plus concrètement, Gräb veut voir mises en scène notamment la bénédiction, la protection, la providence divines.

Bieritz pose ces questions : qui serait porteur d'une telle mise en scène ? Qu'est-ce qui en serait l'objet, le contenu et le but ? Et que signifie « mise en scène »[16] ? Une première question critique de Bieritz porte sur la place qu'aurait dans cette esthétique notamment « l'échec de Dieu auprès des humains » (*das Scheitern Gottes an den Menschen*), ou « l'échec par rapport à Dieu » (*das Scheitern an Gott*)[17]. Car l'affirmation de la justification par la grâce ne fait sens que si l'on évoque aussi liturgiquement, par la parole, le chant, la plainte, le jugement de Dieu sur le péché. Or c'est cette justification qui fonde la participation à la communion en Christ.[18] Le souci de Bieritz est de marquer la différence entre, d'une part, le culte comme *event* et, d'autre part, le culte comme événement (*Ereignis*), c'est-à-dire entre une émotionalisation psychophysique et ce qu'il appelle la « vraie, bonne vie » et « pas seulement ce

[16] K.-H. Bieritz, « Perspektiven der Liturgiewissenschaft », *in* : *Texte aus der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands* 124 (2004), p. 5-18.

[17] *Ibid.*, p. 7.

[18] *Ibid.*, p. 7.

que la vie nous offre d'événementiel » (« das richtige, das gute Leben selbst und nicht nur das, was einem dieses Leben zu erleben gibt ») [19].

C'est dans cette perspective que Karl-Heinrich Bieritz plaide, dans un autre article, pour les catégories homilétiques « d'éclair, de dérangement, d'éclatement, d'étrangeté » (*Blitz*, *Störung*, *Sprengung*, *Fremdheit*), pour éviter toute sensiblerie douceâtre, des cultes gentillets et d'autres formes de piété insipides [20]. D'où son souci d'une prédication « originale/têtue » (*eigensinnig*). Cette insistance est salutaire face à des liturgies simplement divertissantes, car elle prend la mesure du combat de l'être humain contre le mal, combat qui doit être absolument thématisé dans le monde contemporain, sous peine de disqualifier les Églises incapables d'accompagner vraiment les contemporains dans leurs peurs réelles au quotidien. Représenter l'Évangile serait donc non pas seulement en dire le bien et la beauté, mais la résistance tenace de Dieu face à toutes les menaces du mal et du malheur.

Comment cette *vie en Dieu*, vie abritée mais non pas aveugle quant au mal, peut-elle être médiatisée liturgiquement ? Bieritz distingue trois modes : *Mimesis*, *Anamnesis*, *Paraklesis*. Sa thèse est que lors de l'action liturgique a lieu une « actualisation » (*Vergegenwärtigung*) de l'Évangile, mais non selon le mode de la *Mimesis* (qui représente en imitant), mais selon le mode de « l'anamnèse doxologique » (*Anamnesis des preisenden Gedenkens*).

Aussi, dans la cène ne s'agit-il pas d'imiter Jésus, mais les paroles d'institution sont au cœur d'une prière de louange et de demande (d'anamnèse et d'épiclèse), et l'action est réduite pour faire place à Celui qui en est le centre. Bieritz voit dans cette action le « signe d'un signe d'un signe » (*Zeichen eines Zeichens eines Zeichens*): « L'eucharistie renvoie *en tant que signe* au dernier repas de Jésus. Ce repas est référé – en tant que signe – au don de lui-même sur la Croix, don qui est, selon l'Écriture, '*signe* efficace' de la réconciliation introduite et réalisée par Dieu » [21].

Néanmoins, il ajoute une dimension supplémentaire. L'anamnèse se double de la paraclèse : « Le salut et la bonne vie ne sont pas ici annoncés et transmis selon la *mimesis* ou l'anamnèse, mais selon la paraclèse – en tant que consolation et encouragement, en tant que parole adressée, promesse, donation actuelle du salut en Christ aujourd'hui et ici » [22]. Il précise en note qu'il faudrait toujours parler du mode paraclétique-épiclétique.

[19] *Ibid.*, p. 12.

[20] K.-H. Bieritz, « Die eigensinnige Predigt », *in* : U. Pohl-Patalong, F. Muchlinsky, *Predigten im Plural. Homiletische Perspektiven*, Hambourg, E-B-Verlag, 2001, p. 112.

[21] « Die Eucharistie verweist – als *Zeichen* – auf das letzte Mahl Jesu. Dieses wiederum nimmt – als *Zeichen* – auf seine Selbsthingabe am Kreuz Bezug, die nach dem Zeugnis der Schrift wirksames *Zeichen* der von Gott initiierten, von Gott gewirkten Versöhnung ist. », K.-H. Bieritz, « Perspektiven der Liturgiewissenschaft », *art. cit.*, p. 13.

[22] « Heil und gutes Leben werden hier nicht auf die Weise von *Mimesis* oder *Anamnesis* eröffnet und mitgeteilt, sondern auf die Weise von Paraklese – im Sinne von Trost und Ermunterung, von Zusage, Zuspruch, *aktueller Zueignung des Christusheils* heute und hier. » *Ibid.*, p. 14.

Mais dans ce cas, pourquoi ne pas parler de « mise en œuvre » de l'Évangile, ce qui permettrait de montrer qu'il s'agit bien d'une efficacité d'action que la liturgie peut opérer ? La conception herméneutique du culte se doublerait d'une conception active : vivre la liturgie, n'est-ce pas déjà vivre du salut, au cœur des contingences de la vie quotidienne ?

Le terme de « signe » modère cette affirmation, en rappelant que cette réalité du salut et de don du Christ n'est pas encore une expérience immédiate, tout en étant accessible à travers la perspective de la foi. Le Ressuscité n'est pas l'immédiatement présent, et la cène n'est pas une opération surnaturelle qui transformerait la vie en existence protégée, la maladie en santé, les malheurs en prospérité. On voit bien la nécessité de garde-fous contre des enthousiasmes qui se méprendraient aussi sur le type de *mise en œuvre* de l'Évangile. D'où la nécessité de médiations qui en disent l'incomplétude et la non-saisissabilité : l'Écriture comme matérialité du texte, les espèces du pain et du vin, l'eau du baptême, la corporéité humaine, et surtout les paroles d'interprétation qui sauvent la liturgie de la confusion avec des rituels *magiques*, ou ésotériques. Ces *signes* manifestent aussi que le culte rend évidente la non-visibilité et non-immédiateté, sans pour autant renoncer à l'affirmation croyante de la présence divine, de la présence « véritable » du Christ et de la réalité de fruits de l'Esprit reconnaissables. Ces traces de passage de Dieu sont néanmoins ambivalentes et parfois difficiles à discerner et à interpréter. Les Églises luthériennes et réformées n'ont donc nullement à être complexées de proposer des attitudes cultuelles autres que celle des Églises qui insistent sur l'immédiateté de l'expérience de l'Esprit Saint : la sobriété, le calme et le recueillement, l'attitude toute d'attention ont autant leur place dans le culte que l'expression spontanée des affects. La fécondité comme fruit de l'action de l'Esprit Saint, même si elle est moins spectaculaire et moins immédiatement attractive, est plus décisive que le succès – qui ne fut pas non plus l'apanage de Jésus de Nazareth.

Conclusion

Au-delà des formes et des expressions, ce qui importe pour valoriser le sens d'une liturgie capable d'exprimer et de mener à vivre la puissance de l'Évangile, est l'attention à porter à la dimension épiclétique, exprimant la confiance placée dans l'*action* divine. Les épiclèses formulées parfois indirectement (par exemple au début du culte et après la demande de pardon) et les épiclèses explicites (avant la prédication et avant le partage de la cène) ont été trop peu considérées par les liturgistes des Églises luthériennes et réformées. Or la liturgie exprime et traverse, avec la puissance de l'Esprit Saint, les obscurités et les épaisseurs humaines, et elle aide dans le combat contre les forces de destruction. L'Esprit Saint n'est pas seulement un herméneute, mais aussi l'Avocat dans le jugement !

Une même faiblesse dans ce qui est attendu de l'Esprit Saint est d'ailleurs perceptible dans la théologie sacramentelle : il y a trop peu d'attente de la réalisation, par l'Esprit Saint, de l'œuvre de Dieu, peu de confiance que le culte est une *promissio* : une parole qui non seulement promet pour un avenir lointain, mais qui, en promettant, offre ce qui est annoncé.

La concentration des liturgistes sur l'action de grâce et l'interprétation, l'édification et le témoignage de l'assemblée a paradoxalement pour conséquence le risque que les Églises luthériennes et réformées s'épuisent à s'adapter à une culture de l'événementiel et de l'animation, comme si l'avenir du culte en dépendait. L'expérience spirituelle à laquelle le culte veut ouvrir n'est pas celle d'effets, mais une transformation souvent longue, aride, mais profonde des auditeurs, d'abord dans leur vie de foi individuelle, puis en tant que communauté. Manfred Josuttis, théologien soucieux de développer le sens du culte comme action transformatrice, décrit ainsi le fruit de la liturgie non spectaculaire :

> Ici intervient l'expérience la plus profonde qui soit accessible à la conscience humaine. Mais le chemin n'est pas rapide ; il est long. Il n'est pas plaisant, mais empreint de douleur. Il n'apporte pas seulement le divertissement, mais exige aussi de la patience. Parce que le pain et le vin qui nous unissent corporellement au divin ne sont pas un opium, ne sont pas anesthésiants, chaque culte qui mérite ce nom n'est pas simplement médiateur d'événements mais de la vie.[23]

Quel en est finalement le but, et quelle transformation doit être opérée ? Selon Josuttis, c'est le déplacement de la concentration sur soi vers la rencontre avec Dieu, qui nécessite une « conversion » au sens d'un retournement (*Umkehrung*). Comme ce chemin est toujours fragile et menacé, dès que la communauté se sépare à nouveau après le culte, il est décisif que chaque membre de ce corps communautaire soit fortifié et confiant.

[23] M. Josuttis, *Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2004, p. 90. « Hier kommt es zur tiefsten Erfahrung, die für menschliches Bewusstsein zugänglich ist. Aber der Weg dahin geht nicht schnell, sondern dauert lange. Er macht nicht Spass, sondern kostet Schmerzen. Er bringt nicht nur Abwechslung, sondern verlangt auch Geduld. Weil Brot und Wein, die mit der Gottheit leibhaftig vereinen, kein Opium sind, keine Betäubung, vermittelt jeder Gottesdienst, der seinen Namen verdient, nicht einfach Erlebnisse, sondern das Leben ».