CAHIERS DE L'IRP

n° 17 Décembre 1993

LES CULTES POUR FATIGUES ET CHARGES

Institut romand de pastorale, BFSH 2, CH-1015 Lausanne

PRÉSENTATION

« Cultes pour fatigués et chargés » : cette désignation directement inspirée d'une parole de Jésus apparaît de plus en plus fréquemment dans les paroisses de Suisse romande. Le phénomène, il est vrai, reste encore limité dans sa fréquence et son étendue. Il est manifestement sujet à tâtonnements. Mais il est suffisamment présent dans l'horizon ecclésiastique romand, y compris du côté catholique, et pose des problèmes si fondamentaux à bien des égards qu'il nous est apparu nécessaire de lui consacrer une journée entière de réflexion à l'occasion de l'un des colloques romands de l'IRP. C'était le 10 novembre 1993. La fréquentation en fut particulièrement élevée.

L'intérêt rencontré par cette journée et la qualité des contributions qui l'ont jalonnée nous ont incités à regrouper ces textes dans le présent cahier, renvoyant au cahier nº 18 les contributions sur l'homilétique que nous avions initialement prévues pour ce nº 17. La présente livraison ne remplace pas les autres études déjà existantes sur ces cultes « de bénédiction », comme on les appelle aussi parfois, en particulier pas celles dont nous avions recommandé la lecture préalable aux participants : W.J. Hollenweger, *L'expérience de l'Esprit – Jalons pour une théologie interculturelle*, Genève, Labor et Fides, 1991 ; « Guérissez les malades », paru à la fois dans *Hokhma* 42/1989, pp. 65-89, et dans *Perspectives missionnaires* 20/1990, pp. 49-61. Ce *Cahier* 17 vient les compléter en proposant des points de vue complémentaires, dont certains ne manquent d'ailleurs pas de se montrer parfois très critiques ou en tout cas fortement interrogateurs envers ce qui est en train d'advenir dans ce domaine.

Au terme de cette journée, certains participants ont regretté que nous n'ayons pas sollicité Walter Hollenweger lui-même d'y prendre part. Ses conférences dans des paroisses de Suisse romande, ainsi que son livre cité ci-dessus, sont en effet à l'origine de bien des tentatives d'organiser des cultes de ce genre. À vrai dire, nous n'avions pas pensé à l'inviter. De plus nous tenions à conserver en l'occurrence une certaine distance par rapport à ses propositions en la matière. Cependant, l'un des textes du présent cahier prenant directement à partie un aspect au moins de son apport, il va sans dire que, le cas échéant, on ne le lira pas sans se reporter également au texte même de celui qui est ainsi critiqué.

Pasteure à Assens, dans le canton de Vaud, Jeanne-Marie Quinche-Mousson avait présenté sur le sujet qui nous intéresse ici, au terme de ses études à la Faculté de théologie de Lausanne, un mémoire de licence de

fort bonne tenue qui a connu une certaine diffusion en Suisse romande et semble avoir donné des idées à bien des paroisses. Il était donc normal et nécessaire que nous lui demandions de faire le point sur ce qui s'est passé et sur sa propre réflexion dans ce domaine entre le moment même de ce mémoire et aujourd'hui.

Claire Clivaz-Loï-Zedda est étudiante de dernière année à la Faculté de Lausanne. Elle y a présenté aux examens de l'été 1993, toujours sur notre sujet, un dossier dont la qualité s'est d'emblée imposée aux membres du jury. Nous lui avons demandé de reprendre une partie des réflexions d'ordre proprement théologique que son examen de la question lui a inspirées.

Professeurs de théologie pratique, l'un à Neuchâtel, l'autre à Lausanne, les deux autres auteurs de contributions n'ont pas besoin d'être présentés plus avant à nos lecteurs.

Les « cultes pour fatigués et chargés » posent très spécifiquement un problème de théologie pratique qui demande à être abordé selon les méthodes propres à cette discipline. Aussi suis-je particulièrement heureux de pouvoir signaler à nos lecteurs la sortie de presse d'un ouvrage important dans la prestigieuse collection « Le point théologique » : *La théologie pratique : statut, méthodes, perspectives d'avenir*, Paris, Beauchesne, 1993. Ce volume de 395 pages contient toutes les contributions présentées lors du congrès international, œcuménique et francophone qui s'est tenu à Lausanne, sous l'égide de l'IRP, en mai 1992. Comme le dit la page 4 de couverture, ce volume conduit à constater que « la théologie pratique dans les pays d'expression française devient une discipline à part entière ». Ce volume devrait faire figure désormais de classique dans notre discipline.

À signaler également le dernier livre de Marcel Viau, professeur à la Faculté de théologie de l'Université Laval, à Québec : *La nouvelle théologie pratique*, Montréal, éd. Paulines – Paris, Cerf, 1993. L'une des originalités de ce livre est de se référer uniquement, en matière d'épistémologie, à des philosophes anglo-saxons de l'école pragmatiste. On comprendra aussi mieux, en le lisant, la différence d'approche et de compréhension de notre discipline entre les protestants européens et francophones d'une part, et les catholiques de l'Amérique française d'autre part.

Le directeur de l'IRP : Bernard REYMOND

Cahiers de l'IRP 17 / Décembre 1993, pp. 3-10

L'INSTAURATION DE NOUVEAUX RITUELS ET LES PROBLÈMES QU'ELLE POSE

par Bernard Reymond

Les *cultes pour fatigués et chargés* (ci-après CFC) se réclament de précédents dans le monde des relations œcuméniques, en particulier dans la tradition anglicane. Considérés sous cet angle, ils ne constituent pas des nouveautés absolues. Mais dans le contexte des Églises réformées, ils font bel et bien figure de nouveauté, raison pour laquelle ils me semblent relever des problèmes que peut poser en général l'apparition de *nouveaux* rituels.

Mais qu'est-ce qu'un *rituel* ? La définition qu'on en donne varie sensiblement d'un auteur à l'autre. J'entends ici par ce terme tout ce qui caractérise une cérémonie répétitive de portée symbolique et qui, par sa répétitivité même (qui peut être variable), finit par entrer dans les us et coutumes d'une communauté religieuse : textes, musique, manières de faire (ce que Jeanne-Marie Quinche a désigné du terme fort heureux de *chorégraphie*), cadence de répétition, désignation, etc. Une telle cérémonie assume toujours une double fonction : a) elle assure l'*intégration sociale* des individus en leur donnant l'occasion d'adhérer aux usages et valeurs d'une communauté ; b) elle permet à la communauté de *reconnaître dans leur identité* les individus auxquels le rituel s'adresse plus particulièrement. De plus, les rituels que j'envisage ici ont tous un caractère *public*.

En perspective protestante, les rituels de cette nature sont évidemment les cultes dominicaux, la célébration du baptême et de la cène, les confirmations, les mariages et les funérailles. Dans le déroulement de chacun d'eux, on constate qu'ils sont toujours faits d'un mixte d'éléments *fixes et répétitifs*, qui confèrent son profil propre à la cérémonie en question et affermissent l'identité de la communauté célébrante, et d'éléments *variables* dont l'utilité immédiate est de préserver une certaine marge de liberté par rapport aux usages et une certaine capacité d'innovation, mais aussi et surtout d'accentuer la reconnaissance personnelle que les individus en attendent.

Ces cérémonies ayant un caractère public, les éléments fixes et répétitifs sont en général ceux qui ont été dûment approuvés ou reconnus par les autorités responsables du bon ordre dans une Église, c'est-à-dire

en l'occurrence par des synodes. Aussi ces éléments assument-ils une fonction *régulatrice* qui, sans entraver excessivement les initiatives individuelles, assure l'ecclésialité de la cérémonie. Bernard Morel[1] a eu raison, à cet égard, de considérer les rituels sous l'angle de la *cybernétique* : éléments fixes et variables agissent comme les coups de barre qu'un pilote impose à son esquif quand, pris dans des tourbillons, il entend conserver son cap. On pourrait trouver trop utilitaire une telle conception des rituels. Son avantage majeur est de les situer sotériologiquement à leur juste place : ils sont des aides à la piété (entendue ici au sens très large que Troeltsch donnait à *Frömmigkeit*), ils ne sont jamais absolument nécessaires à la foi ni surtout ne la remplacent. Pastichant une parole de Jésus, nous pouvons dire d'eux : les rituels sont faits pour l'homme, et non l'homme pour les rituels.

1. Rituels anciens et nouveaux

Chez les protestants, quelques mouvements marginaux mis à part, baptême et cène n'ont jamais fait question quant à leur *existence*. Les théologiens discutent volontiers de leur signification et ont parfois de la peine à s'entendre sur ce point ; certains d'entre eux mettent aussi en question leur origine, contestant par exemple qu'ils aient été institués par Jésus pour être répétés après lui : peut-être leur institution est-elle due non à Jésus lui-même, mais à l'Église post-pascale. Mais en général personne ne s'en prend au fait même de les célébrer.

Le *déroulement* de ces rituels, la *manière* de les célébrer, le *rythme* de leur répétitivité sont en revanche sujets à de nombreuses variations, à des révisions, à des innovations, à des discussions. Quand de telles révisions, adaptations ou remaniements ont lieu, on ne peut donc parler de nouveaux rituels, mais de nouvelles *façons*[2] de les célébrer. C'est par exemple ce qui s'est passé à Zurich lors de la première célébration de la cène à la manière réformée, en 1525 : Zwingli retravailla entièrement la liturgie utilisée jusqu'alors et introduisit de nouveaux comportements de la part tant des fidèles que des pasteurs. Mais de telles retouches ne sont pas le fait des seuls protestants. Les réformes liturgiques que le concile contre-réformateur de Trente imposa aux usages alors en vigueur furent parfois ressenties comme si profondes qu'elles provoquèrent de très fortes résistances, y compris dans les régions qui étaient sous le contrôle et l'influence directs de Charles Borromée, l'un des principaux agents de

---

[1] Voir en particulier *Cybernétique et transcendance*, Paris, La Colombe, 1964.

[2] Voir le titre de la première liturgie réformée éditée en français par Farel en 1533 : *La maniere et fasson quon tient es lieux que Dieu de sa grace a visites.*

cette révision. Quant aux modifications découlant des décisions prises à Vatican II, chacun sait quels remous elles ont provoqués.

Dans les Églises protestantes de Suisse romande, voire de France, les CFC ne sont encore, pour l'instant, que des manifestations ponctuelles, épisodiques, touchant une minorité de paroisses. Leur forme et l'interprétation qu'on en donne varient beaucoup d'un endroit à l'autre. Mais si l'écho qu'ils rencontrent en venait à provoquer leur instauration plus ou moins normalisée dans une majorité de paroisses et à les faire entrer ainsi dans les us et coutumes des protestants, ils constitueraient bel et bien un nouveau rituel.

Pour l'instant, le phénomène est encore trop récent, son apparition est trop proche de nous pour que nous puissions en apprécier la portée de manière satisfaisante. Dans ce domaine, les problèmes n'apparaissent souvent dans toute leur clarté qu'à longue ou moyenne échéance, souvent quand il est déjà trop tard pour corriger le tir ou interrompre l'expérience. Aussi un détour par l'histoire s'impose-t-il : que s'est-il passé dans des cas analogues, comment, pourquoi ?

On pourrait penser à la toute récente *Fête de l'Alliance* que le Synode de l'Église évangélique réformée du canton de Vaud a récemment décidé d'imposer aux paroisses de son ressort. Ce fut une décision synodale en bonne et due forme, mais je doute que ce caractère de synodalité suffise à assurer dans l'avenir la pérennité de cette nouveauté liturgique, cela d'autant moins que les autres Églises réformées du bassin francophone semblent sur ce point bien loin d'emboîter le pas de l'Église vaudoise. Je ne serais pas étonné que, d'ici une ou deux décennies, cette cérémonie dont le sens et la nécessité ne sautent pas aux yeux des fidèles, voire des pasteurs eux-mêmes, finisse par disparaître d'elle-même, comme par épuisement. La Fête de l'Alliance ne constitue donc pas un cas déjà suffisamment accrédité ni assez profondément entré dans les usages pour nous permettre de repérer ce qui se passe, et comment, quand un nouveau rituel se met en place.

Historiquement, l'analogue le plus caractéristique et le plus parlant, en contexte réformé[3], reste la *confirmation*[4]. Telle qu'elle existait dans la tradition médiévale et s'est maintenue dans le catholicisme, elle a été délibérément supprimée au XVIe siècle, en particulier parce qu'elle n'avait aucun fondement biblique. Telle qu'elle est réapparue dans ce même contexte au XVIIIe siècle, elle constituait effectivement une nouveauté, en

---

[3] C'est différent chez les luthériens.

[4] Pour tout ce qui touche à la confirmation, Cf. *Cahiers de l'IRP* 5, 1990, entièrement consacré à ce thème, et le mémoire de licence de J. BERKHEISER, *Confirmation, bénédiction et renouvellement de l'Alliance – Réflexions sur la décision du Synode de l'EERV de novembre 1989 dans son contexte historique*, Lausanne, Faculté de théologie, 1990.

particulier dans la mesure où elle ne s'inscrivait pas du tout dans la continuité ou même la reprise, fût-elle partielle, de ce qui avait été abandonné au moment de la Réforme[5]. Le libellé des premières propositions liturgiques dues à la plume de J.-F Ostervald, de même que la désignation qui entra bientôt dans les usages des Neuchâtelois et qui y subsistent, en témoignent : on ne parlait (et on ne parle toujours pas dans le langage populaire neuchâtelois) de confirmation, mais de *ratification*.

Les destinées de la confirmation dans le canton de Vaud étant le cas que j'ai examiné de plus près, c'est à lui que je me réfère. Il me semble au demeurant d'autant plus apte à nous faire mieux comprendre les problèmes posés actuellement par les CFC que, dans ce canton, l'introduction de la confirmation fut due à la contamination d'un exemple venu d'ailleurs, en l'occurrence Neuchâtel, tout comme les CFC sont apparus récemment en Suisse romande suite aux interventions de W. Hollenweger, lui aussi un homme venu d'ailleurs.

2. EXEMPLE TOPIQUE : LA CONFIRMATION EN TERRE VAUDOISE

Si l'introduction de la confirmation-ratification dans les usages neuchâtelois date de 1713, dans le canton de Vaud cette cérémonie n'a commencé à apparaître qu'en 1720, mais de manière isolée et sporadique, et y est restée pendant tout le XVIIIe siècle une cérémonie laissée à l'initiative individuelle des pasteurs, sans faire véritablement tache d'huile. C'est seulement en 1807 que la nouvelle liturgie vaudoise est venue donner un cadre officiel et uniforme à cette cérémonie. Donc, pendant presque tout un siècle, l'exemple neuchâtelois est manifestement venu donner des idées à des pasteurs vaudois qui souhaitaient mieux marquer le passage « du rang des enfants à celui des fidèles adultes »[6], mais leurs tentatives dans ce domaine ont souvent conservé un caractère presque confidentiel et semblent plus d'une fois être demeurées des essais sans lendemains immédiats. Un tel indice ne trompe pas : cette cérémonie n'a pas rencontré d'emblée parmi les fidèles le succès dont elle devait bénéficier par la suite. Nous pouvons même supposer que bien des gens se montraient fort méfiants envers un telle innovation, épousant en cela l'attitude des autori-

---

[5] On remarquera que, là où elle subsiste chez les réformés, elle continue à être fort différente du sens que la tradition catholique donne à la confirmation, cela en dépit de tous les efforts explicatifs d'auteurs soucieux de postuler une convergence de ces deux conceptions distinctes (p. ex. M. THURIAN, *La confirmation : consécration des laïcs*, Neuchâtel – Paris, Delachaux et Niestlé, 1957.

[6] Expression d'Ostervald, cf. BERKHEISER, *op.cit.* p. 21.

tés bernoises qui voyaient d'un mauvais œil l'introduction sur leurs terres de cette nouveauté d'origine neuchâteloise[7].

Pendant la majeure partie du XVIIIe siècle, la confirmation s'est ainsi trouvée dans le canton de Vaud dans une situation qui rappelle beaucoup celle des CFC en Suisse romande. Elle y existait à titre de cérémonie encore rampante, dont le déroulement était livré à la plus ou moins bonne inspiration des pasteurs, et au consentement plus ou moins réticent des notables locaux, mais sans qu'elle ait apparemment donné lieu à une concertation théologique suivie et organisée.

Dès le début du XIXe siècle, en revanche, nous voyons la confirmation partout largement installée dans les usages. Je n'ai pas trouvé à ce jour d'indications sur la manière dont elle est entrée dans la liturgie vaudoise de 1807. J'ignore en particulier si son introduction dans un recueil aussi officiel et dont les textes, à l'époque, avaient un caractère aussi obligatoire fut précédée de discussions ou d'une réflexion d'ordre proprement théologique. Mais j'ai de bonnes raisons de supposer que les autorités responsables de la publication de ce recueil y ont accueilli la confirmation surtout parce qu'ils ne pouvaient plus faire autrement. Du moment que cette cérémonie, presque subitement, semblait fort prisée dans la très grande majorité des paroisses, autant valait la réglementer en lui donnant une forme arrêtée, identique pour l'ensemble du canton. Ce processus d'accréditation de la confirmation doit avoir été à peu près le même un peu partout dans la francophonie, par exemple chez les réformés de France. Ici comme là, les autorités synodales (ou ce qui en tenait lieu[8]) ont dû se contenter d'entériner, tout en cherchant à la canaliser, une pratique issue « de la base » et répondant à l'attente des gens.

La confirmation était en effet dans le goût de l'époque. Elle correspondait aux besoins afférents à une individualisation croissante du croire. Tandis que s'estompaient nombre de repères spirituels et sociaux qui, jusqu'alors, avaient assuré avec plus ou moins de bonheur la cohésion des Églises et de la société, cette individualisation inclinait à développer un nouveau rite de passage, tout particulièrement au moment où les adolescents entraient dans l'âge adulte. La religion et la morale dont elle était solidaire allant moins de soi, et la fréquentation des assemblées religieuses étant de plus en plus laissée au libre choix de chacun, on avait le souci de faire prendre aux adolescents un engagement de caractère moral qui leur créerait désormais une obligation de conscience et s'imposerait d'autant

---

[7] La méfiance bernoise envers la confirmation rejoint le refus de LL.EE. de laisser le catéchisme d'Ostervald se répandre dans les paroisses de leur ressort.

[8] Il n'y avait alors de synode au sens actuel de ce terme ni dans le canton de Vaud ni dans celui de Neuchâtel, et les Articles organiques de 1802 interdisaient pratiquement aux réformés de France de se réunir en Synode national.

plus à eux qu'il s'inscrivait dans une cérémonie dont on s'ingéniait à accentuer le côté émotif[9].

Mais encore une fois, tout cela s'est imposé sans qu'on ait apparemment pris le temps ou qu'on ait eu le désir réel d'en soupeser les différents enjeux (psychologie individuelle, incidences communautaires, etc.) ou d'en apprécier le bien-fondé théologique.

Or d'emblée des pasteurs (donc des théologiens !) ont été attentifs aux inconvénients de cette cérémonie ou à certains de ses aspects qui pouvaient la rendre sujette à caution. Des prédications de confirmation sont là pour l'attester dès les années 1820 et de manière croissante tout au long du siècle. Ces pasteurs se gardaient évidemment de critiquer ouvertement cette cérémonie au moment même où ils étaient en train de la présider. Leur discours tendait au contraire et très généralement à en justifier l'existence. Mais simultanément, on les voit s'ingénier, par des exhortations et des mises en garde, à en prévenir les effets pervers. C'est en l'occurrence justement cela qui est intéressant.

Curieusement, le statut ambigu de la confirmation par rapport au baptême ne semble par avoir beaucoup retenu leur attention, même si c'est aujourd'hui un aspect qui nous frappe à la lecture des liturgies destinées à réguler cette cérémonie. En revanche, plusieurs d'entre eux ont remarqué la contradiction interne qui n'a cessé d'habiter cette cérémonie et en ont été un peu gênés[10] : comment maintenir ensemble les propos exhortant les catéchumènes à prendre « librement » leur engagement, et le caractère psychologiquement et socialement obligatoire, en fait, de ce rite de passage ? Mais les réticences pastorales sur ce point sont restées lettre morte tout au long du siècle, peut-être justement parce que les populations protestantes en ont fait un rite de passage, avec l'épreuve de *double bind* que tout rite de cet ordre impose d'ordinaire à ceux qui doivent s'y soumettre : pour accéder à l'âge adulte, les intéressés devaient accepter que violence sacrificielle soit faite à leur sensibilité individuelle au moment même où on prétendait reconnaître leur maturité individuelle.

Simultanément, les pasteurs ont souvent laissé transparaître dans leurs prédications de confirmation leur sentiment que, au bout du compte, cette cérémonie tenue pour nécessaire par les familles s'avérait redoutablement inefficace. Les textes de confirmation comprennent presque toujours l'engagement des intéressés de se montrer fidèles dans la fréquentation du culte. D'où les appels vibrants des pasteurs (presque des jéré-

---

[9] Selon ce que l'une de mes deux grands-mères me racontait dans mon enfance, il était encore d'usage à Echallens, à la fin du siècle dernier, que les filles pleurent à chaudes larmes pendant le culte de confirmation, et comme c'était la coutume elles pleuraient effectivement !

[10] Je dis « un peu », parce que le reconnaître ouvertement dans un culte de confirmation eût été fort mal reçu de leur auditoire.

miades !) exhortant les confirmants à ne pas imiter leurs parents et tous les leurs prédécesseurs et à respecter, eux au moins, leur engagement sur ce point. Sans cesse récurrent, c'est l'un des plus pénibles aveux d'impuissance qui jalonnent la prédication protestante depuis l'introduction de la confirmation dans les usages réformés.

Mais de même que le rite se soucie peu des violences qu'il impose à la sensibilité individuelle des intéressés, de même les réticences des pasteurs semblent en avoir augmenté l'importance et la nécessité dans l'esprit des populations. Toute contestable qu'elle puisse être sur le fond, la confirmation est ainsi devenue *la* cérémonie religieuse qui devait marquer la vie d'un individu, jusqu'à prendre aux yeux des gens plus d'importance que le baptême lui-même. Et une fois qu'elle fut entrée dans les usages, fût-ce aussi subrepticement que je l'ai indiqué, il est devenu très difficile voire impossible de revenir en arrière sur ce point. Ce qui s'est passé récemment dans le canton de Vaud le montre bien : alors que la solution théologiquement la plus efficace eût été de supprimer purement et simplement cette cérémonie, et de redonner consistance au baptême et à la cène, le Synode s'est trouvé devant l'impossibilité d'y renoncer du fait des résistances que suscitait l'idée même de cette suppression, et il a préféré mettre en place une stratégie visant à contourner la difficulté (cf. la Fête de l'Alliance, mentionnée plus haut), mais sans résoudre vraiment le problème. Il pourrait n'avoir réussi qu'à repousser l'échéance de décisions plus douloureuses.

3. Questions en guise de conclusion

Les CFC ne sont pas dans une situation exactement comparable à celle de la confirmation. Ils n'ont pas non plus la même visée. Les analogies entre les conditions d'apparition de ces deux cérémonies n'en sont pas moins suffisantes pour nous inciter à poser à propos des CFC les mêmes questions que peut nous inspirer l'expérience maintenant plus que deux fois séculaire de la confirmation.

a) À quoi les tentatives de mettre en place de nouveaux rituels de cette nature correspondent-ils : à l'esprit du temps, ou à des nécessités d'ordre proprement théologique ? Ne devons-nous pas distinguer à leur propos entre d'une part les attentes plus ou moins supposées des gens, et d'autre part les argumentations théologiques que l'on peut être susceptible de construire sur ces attentes ou à leur occasion ? Et si les attentes en question sont effectivement un facteur que l'on estime devoir prendre sérieusement en considération, comment les repérer et les jauger ? Que faire si elles ne s'avèrent pas aussi légitimes qu'on l'imaginait et menacent de déborder les capacités régulatoires des synodes et de leurs théologiens ? Et puis, à supposer que l'on mette en place un ou plusieurs rituels

pour faire droit à ces attentes, comment s'assurer que les gens vont bel et bien projeter sur ces rituels les mêmes significations que les théologiens s'efforcent de leur conférer ?

b) Qui invente (ou importe d'une Église dans l'autre) de nouveaux rituels et qui est habilité à le faire ? Des pasteurs isolés, des groupes de fidèles, des conseils paroissiaux, des instances synodales ? Au nom de quoi et comment ?

c) Si le besoin de nouveau régulateurs symboliques semble s'imposer, comment en apprécier le bien-fondé et la forme ? Est-il légitime de proposer et surtout de mettre en place en contexte évangélique des rituels qui pourraient se montrer dévorants et compromettre par là-même la centralité du baptême et de la cène ?

d) Si de nouveaux rituels apparaissent, à quelle « clientèle » s'adressent-ils et par conséquent à quel type d'Église correspondent-ils ? Donc sur quel type de reconnaissance individuelle et d'intégration ecclésiale reposent-ils ? De quelle identité individuelle et communautaire sont-ils l'expression ou le reflet ? Là encore, comment l'apprécier théologiquement, mais aussi anthropologiquement ?

L'apparition des CFC dans nos contextes ecclésiaux pose, on le voit, un ensemble de problèmes qui sont typiquement des problèmes de théologie pratique, à résoudre selon les méthodes propres de cette discipline. Schématiquement, elle procède en l'occurrence selon une démarche en trois temps :

— La pratique, c'est-à-dire ce qui se passe sur le terrain, vient d'abord poser de nouveaux problèmes à la théologie et mettre en question certaines de ses affirmations ou de ses certitudes (dans le cas des CFC : problème de la souffrance, de la solitude, de la guérison, etc.) ;

— La théologie interroge ensuite la pratique sur le bien-fondé de ce qui se passe sur le terrain, elle émet des restrictions, des critiques, des hypothèses de travail, des encouragements ou même propose de nouvelles pistes à explorer ;

— Dans le meilleur des cas, la démarche aboutit enfin à forcer ce qui pouvait devenir une impasse ; le va-et-vient entre la théologie et la pratique se transforme en un dépassement fécond de la situation.

Cahiers de l'IRP 17 / Décembre 1993, pp. 11-18

LES CULTES POUR FATIGUÉS ET CHARGÉS
JALONS D'UNE ÉVOLUTION RÉCENTE

par Jeanne-Marie Quinche

En juin 1989, je défendais mon mémoire en théologie pratique sur le thème de l'accompagnement liturgique des personnes en difficulté..., malades compris[1]. A ce moment, plusieurs personnes m'ont encouragée à publier les premiers résultats de ma recherche, ce que j'ai refusé pour pouvoir prendre du recul, me donnant cinq ans à partir de là pour :

— voir et observer ce qui allait se passer sur le terrain dans les années à venir ;

— me réjouir du développement des cultes pour Fatigués et Chargés qui n'avaient pas attendu mon mémoire pour voir le jour !

— dépister et débusquer les dérapages quasi inévitables d'une pratique où, il faut le reconnaître, chacun y a été de sa théologie...

Aujourd'hui, quelque cinq ans après ma licence, où en sommes-nous sur le plan ecclésial ? Où en suis-je sur le plan personnel de la réflexion ?

1. MON MÉMOIRE

Pour situer d'où je pars, voici rapidement résumées les constatations et les conclusions temporaires auxquelles je suis arrivée en 1989. Je rappelle que ce mémoire a été conçu comme un chantier ouvert, sur lequel d'autres ont construit depuis lors, nous permettant aujourd'hui de mettre cette aventure en perspective.

a) Tout d'abord dans les Évangiles, la Parole guérissante, élargissante, re-structurante et relevante du Christ est le plus souvent accompagnée d'un *geste qui la souligne et la rend agissante*. Les gestes de guérison y sont souvent accompagnés *d'une Parole qui les nomme et les situe* sur la toile de fond des temps eschatologiques inaugurés par la venue du Christ.

---

[1] Jeanne-Marie QUINCHE, *La Parole aux creux des mains*, Mémoire de licence, Lausanne, Faculté de théologie, 1989.

b) La prière d'accompagnement des malades et de demande de guérison se pratique depuis longtemps déjà dans l'Eglise Évangélique Réformée du Canton de Vaud et ailleurs, mais de façon très sporadique et discrète (pratique personnelle en accompagnement pastoral des malades, mouvement de Renouveau et Guérison à Genève, cultes pour Fatigués et Chargés dans l'Eglise Réformée Neuchâteloise, par exemple). D'autre part, j'ai eu le privilège de vivre pendant six ans, dans une Eglise Méthodiste des environs de Johannesburg, une pratique sobre et équilibrée de l'accompagnement liturgique des gens en difficulté, malades compris, pratique intégrée au culte dominical « normal ».

c) A ma connaissance, l'imposition des mains est fréquente, l'onction d'huile plus rare, et souvent pratiquée dans un sens consécratoire (ce qui à mon point de vue actuel n'est pas correct, vu le verbe (ἀλείφω) utilisé dans Jacques 5,14 et Mc 6,13, comme nous le verrons plus loin).

Mon mémoire proposait ensuite une série de *suggestions pratiques* qu'il ne me semble pas nécessaire d'énumérer ici, sauf une : je recommandais alors de pratiquer la prière plus spécifique pour les gens en difficulté *pendant* le culte dominical ordinaire, pour éviter l'écueil du sensationnel et le « tourisme ».

Ensuite venait une série *d'objections* :

— les miracles, c'était bon pour autrefois ;

— il y aura toujours de faux espoirs et des gens déçus... Comment y remédier ?

— ça va faire charismatique, etc.

Le mémoire se terminait enfin par une partie consacrée à des *questions fondamentales* portant sur :

— le sens à donner à l'imposition des mains dans cet accompagnement ;

— le toucher ;

— l'efficacité et la place de la foi dans ce vécu ecclésial ;

— la volonté de Dieu et son pouvoir.

2. OÙ EN SOMMES-NOUS AUJOURD'HUI SUR LE PLAN ECCLÉSIAL ?

Je ne vais pas faire l'inventaire exhaustif de ce qui s'est passé et se passe maintenant dans les Eglises romandes. Je me baserai sur les expériences auxquelles j'ai été associée, ou celles dont je me suis sentie proche, géographiquement ou affectivement parlant. Les *constatations* que je peux faire sont les suivantes :

a) il y a des paroisses à tous les stades de cette réalisation, depuis la non connaissance foncière, jusqu'à la célébration dominicale intégrée, comme c'est le cas dans la paroisse de La Sallaz, à Lausanne, par

exemple, en passant par des célébrations spéciales le jour du dimanche des malades, ou des célébrations spéciales en dehors des heures matinales du culte dominical, comme dans la paroisse de Malley à Lausanne.

b) L'acceptation de ces célébrations va du rejet complet à l'intégration accomplie, en passant par la tolérance ou l'observation critique de ce qui se vit dans une paroisse voisine !

c) Certaines célébrations sont vécues avec imposition des mains seulement ; d'autres avec imposition des mains et onction d'huile consécutive ou simultanée, comme dans les paroisses de Nyon ou d'Yverdon, par exemple.

d) Si la fraternité et le partage des responsabilités entre laïcs et pasteurs sont en général bien vécus, il y a ça et là des prises de pouvoir réelles – ou des essais avortés – qui portent préjudice à la pratique ecclésiale et communautaire, par les crève-coeur et les exclusions qu'elles provoquent.

e) Le titre de ces célébrations et les attentes qu'il éveille parfois sont un réel problème. Si je suis profondément persuadée qu'il est nécessaire, à cause du Christ et des temps qui nous vivons depuis sa venue, de manifester en Eglise l'espérance de la résurrection et du Royaume, il ne me semble pas approprié de parler de cultes de guérison. Quant aux termes « Fatigués et Chargés », s'ils sont bibliques, ils ne me paraissent pas assez explicites. Le concours est ouvert pour trouver une appellation où le sens eschatologique de ces célébrations soit aussi clair que dans la pratique évoquée par les Evangiles !

f) Les déçus sont aussi nombreux du côté des priants que de ceux et celles pour qui ils ont prié... Le dénominateur commun de cette déception me paraît être l'espérance en un nouveau « gadget », ou en un nouveau « truc » ou peut-être en une influence presque magique que le Saint-Esprit se mettrait à jouer à travers ces célébrations. Est-il besoin de rappeler alors que ce qui est offert aux uns et aux autres, c'est de vivre l'émergence et la manifestation de ce que le Christ est venu instaurer : l'établissement de nouvelles données et de nouvelles espérances offertes par le Royaume en train de se réaliser dans et pour nos vies ?

g) Les heureux et les sereins sont beaucoup plus nombreux que les déçus ou les sceptiques, car ils découvrent que l'Eglise ne parle pas seulement, mais qu'elle relève ses manches pour se plonger dans la pâte humaine. Ils découvrent aussi l'étonnante paix et la joie qui caractérisent la plupart des célébrations actuelles, même si apparemment aucune guérison spectaculaire et spontanée ne prend place sous leurs yeux.

Les *questions* soulevées par la pratique en Eglise peuvent se résumer comme suit :

— Qu'est-ce que ces cultes ont apporté de plus ou de nouveau dans nos Eglises et dans les paroisses où ils sont pratiqués ?

— Comment assurer le suivi de telles célébrations et parfois les nécessaires cure-d'âme qu'elles impliquent ? Et si ce suivi n'est pas assuré, que va-t-il se passer, tant avec les déçus qu'avec les enthousiastes ?

— Qu'entend-on par guérir ?

— Quelle pratique ou quelles pratiques proposer ?

— Imposer les mains, est-ce suffisant ?

— Sens et place de l'onction d'huile ?

— Fréquence de l'accompagnement liturgique ?

— Prévention du tourisme ?

— A quel public s'adresse-t-on ? Quel marché ?

A moins d'entrer dans des cas particuliers, il n'est pas possible d'aller plus loin dans ma perception de la situation actuelle. J'aimerais signaler pourtant qu'au plan de l'Eglise Évangélique Réformée du Canton de Vaud, des journées de réflexion et de mise en perspective de ces cultes sont organisées, à raison de deux par année, par Mme Kristin Rossier, responsable de la Commission de formation au Service Chrétien, secondée par de petites équipes ad hoc de laïcs et de ministres intéressés à creuser un aspect ou l'autre de ces célébrations.

3. SUITES DONNÉES AU MÉMOIRE

Quant à la *réflexion personnelle* suite au mémoire, elle a pris plusieurs directions. Je me suis d'abord attelée à affiner les points suivants :

a) La légitimité et la nécessité de **lieux** et de **temps en Eglise** pour signifier aux mal-portants de la vie

— qu'ils ne sont pas les oubliés de Dieu et de la société ;

— que malgré ce qu'ils vivent, ils sont et restent héritiers des promesses et des réalités du Royaume qui peuvent s'accomplir dans l'aujourd'hui déjà ;

— qu'à travers ce qu'ils vivent, Dieu veut leur faire signe, non seulement par une guérison, mais par la découverte d'un amour qui les dépasse et les précède toujours.

b) La nécessité d'une pratique du « **rite d'accompagnement** des gens en difficulté » **à l'intérieur du culte dominical**, au même titre que la célébration de la Cène, du Baptême, de l'Alliance, de la Bénédiction des catéchumènes, ou que sais-je encore. Car ce qui est dit par une célébration intégrée, c'est qu'il n'y a pas seulement le salut global (*Heil*) qui est important, mais aussi sa manifestation dans des « saluts particuliers », si l'on me permet cette expression. Ces derniers « découlent » du premier comme signe et affirmation concrète de celui-

ci. Ce qui est aussi affirmé, c'est qu'une crise, quelle qu'elle soit dans la vie d'une personne, ouvre un « kairos », un temps de Dieu, où le discours de Dieu n'est plus seulement Parole, mais aussi Geste et Germe de Royaume.

c) Les **conséquences bénéfiques** et directes d'une célébration intégrée qui sont multiples :

— éviter le sensationnel, le voyeurisme, le tourisme ;

— intégrer le particulier au général sans en faire un spécial ;

— permettre au global de s'ouvrir sur le singulier ;

— permettre aux personnes en crise de ne pas vivre en exclues ou en « service spécialisé » ;

— humaniser le culte qui devient lieu d'une histoire de famille et d'une vie communautaire plus en prise sur les réalités de la vie ;

— permettre à des « non-pratiquants » d'apprivoiser la réalité particulière qu'est le culte rendu au Dieu de Jésus-Christ.

d) L'importance de **bien situer le geste**, l'imposition des mains comme l'onction d'huile, et de mieux saisir :

— qu'un geste quotidien peut prendre un sens spirituel ;

— qu'un geste typé d'une époque ou d'une culture peut devenir soutien ou support contemporain d'un acte qui n'a pas perdu de sa pertinence au cours des siècles ;

— qu'un geste bibliquement fondé doit trouver son expression et sa place dans une pratique contemporaine et contextualisée de la foi ;

— qu'un geste en Eglise a une portée eschatologique qu'il s'agit de bien percevoir pour en trouver l'authenticité et l'efficacité ;

— que les gestes en Eglise sont des actes de Parole (דבר), des actes-paroles anticipant et actualisant la nouvelle création, des actes-paroles qui permettent aux croyants et aux autres de faire l'expérience d'un bienfait de Dieu et non d'un bien réservé aux seuls familiers de la foi ;

— que les gestes en Eglise signalent de nouveaux possibles, témoins de la transcendance divine dans le temporel.

Une autre direction qu'a prise ma recherche personnelle, suite au chantier ouvert par mon mémoire, c'est de creuser avec un petit groupe, la **réalité ancienne et actuelle de l'onction d'huile** pour les malades. Dans ce domaine, nous avons mis en place trois axes qui nous paraissent primordiaux : celui des **termes** employés pour parler des différentes onctions pratiquées dans la Bible ; celui du **geste** (ou des gestes) à accomplir et des **ingrédients** à utiliser ; celui d'une **chorégraphie liturgique** qui souligne le sens eschatologique (et non

sacramentel) de l'onction d'huile dans la tradition réformée (à établir ou à redécouvrir dans ce domaine).

4. Les termes et leurs racines

Voici les conclusions temporaires d'une première étude :

a) En hébreu et en grec, nous avons deux familles distinctes de mots pour signifier soit l'onction religieuse (prêtres) ou l'onction consécratoire de mise à part (roi et prophète), soit l'onction profane (soins ou guérison du corps).

b) Il y a parallélisme entre les deux langues (ce qui n'est pas le cas pour l'imposition des mains, cf. mon mémoire, p. 62).

Hébreu		*Grec*
	onction religieuse et/ou consécratoire	
מָשַׁח	oindre	χρίω
מָשִׁיחַ	l'Oint	χρίστος
מִשְׁחַת ou מִשְׁחָה	l'onction	χρίσμα
	onction profane et/ou thérapeutique	
סוּךְ		ἀλείφω

c) Dans l'Ancien Testament, un texte (Ex 30,22-38) souligne que la fabrication et/ou l'emploi de l'huile d'onction sacrée et de l'huile d'onction thérapeutique et/ou cosmétique doivent être tout à fait différents, sous peine de sacrilège ! Ce qui permet d'inférer que dans l'Ancien Testament déjà, l'onction à but thérapeutique et/ou cosmétique n'était pas de type sacramentel, mais bien de type médical ou de confort physique.

d) Dans le Nouveau Testament, la consécration à Dieu ou la mise à part pour une tâche ou une fonction spécifique n'est plus signifiée par une onction d'huile sacrée, mais par le don direct du Saint-Esprit par Dieu (Mt 3,16 ; Ac 2,3) ou par imposition des mains (Ac 8,17 ; 6,6 ; 13,3).

L'état actuel de nos recherches nous ouvre les *pistes de réflexions* suivantes :

a) Le verbe employé en Jacques 5,14 et Marc 6,13 – textes fondant la pratique de l'onction des malades – est le verbe ἀλείφω désignant

l'action profane d'oindre d'huile. Ces deux textes ne nous paraissent pas autoriser une interprétation de type consécratoire, mais nous orientent plutôt vers une interprétation de type thérapeutique ou profane.

b) L'onction d'huile dans le Nouveau Testament est pratiquée sur les pieds (Lc 7,38), la tête (Mt 6,17), la personne toute entière (Jn 11,2) ou un malade (Mc 6,13). L'huile semble avoir « hérité » de l'Ancien testament son action adoucissante (Es 1,6).

c) L'onction mentionnée en Jacques 5,14 et Mc 6,13 n'est donc ni consécratoire (ἀλείφω et non χρίω), ni sacramentelle (conférant l'Esprit ou rappelant un acte fondateur de la foi). Elle est de nature eschatologique et devient signifiante par le biais de l'analogie symbolique. L'huile, douceur sur les plaies et les blessures (Es 1,6) devient le signe de la douceur et de l'apaisement de toute douleur dans le Royaume. Elle annonce le Royaume où Dieu essuiera toute larme de nos yeux (Ap 7,17). Son parfum est prémices de bien-être et de bonheur, de richesse, d'abondance. L'huile devient symbole du Royaume à travers les symboles qui lui sont attachés.

5. Gestes et ingrédients à utiliser

a) Les intuitions et la discussion consécutives à cet exposé ainsi qu'une rencontre du groupe de réflexion avec qui je travaille le sujet de l'onction semblent nous diriger vers une pratique intégrée et simultanée de l'imposition des mains et de l'onction d'huile, l'imposition des mains signifiant *l'interposition* de Dieu entre les puissances du mal et nous, sa main prenant notre vie en mains pour la soustraire et la protéger contre ce qui la paralyse et la détruit. L'imposition des mains est aussi un geste de bénédiction et d'invocation de l'Esprit, appelé à souffler sur cette vie pour lui redonner espace, force et courage. L'onction d'huile souligne alors l'annonce et les promesses du Royaume, de ce monde d'abondance et de bienveillance (Jl 2,19.24) auquel toutes nos vies sont destinées.

b) La simultanéité des deux gestes nous relie ainsi et à la pratique du Christ et à celle de l'Église primitive, tout en orientant nos regards et notre espérance vers la réalité et la réalisation, maintenant déjà, du Royaume.

c) Le geste de l'onction se fait par application d'huile sur le front et dans les paumes des mains pour signifier que l'être (front) et le faire (mains) sont tous les deux destinataires de ce Royaume annoncé par le Christ.

d) Proposition d'huile à utiliser : de l'huile d'olive (couramment utilisée à l'époque de Jésus) mélangée avec quelques gouttes d'essence de bergamote, de chèvrefeuille et de jasmin (parfums doux, gardant une permanence discrète de plusieurs heures).

6. CHORÉGRAPHIE LITURGIQUE

Dans les grandes lignes, ce qui a été proposé pour le « rite d'accompagnement » avec imposition des mains reste entièrement valable. Chaque paroisse trouve sa solution. L'élément nouveau, c'est la présence de l'huile. Là encore nous proposons :

a) Que l'huile soit placée à proximité des « stations » de prière avec imposition des mains, sur une petite table (tabouret) ;

b) Qu'elle soit dans de petits flacons prévus à cet effet (un par « station » de prière) et remplis moyennement d'huile avant la célébration. Prévoir aussi un mouchoir avec chaque flacon pour que la personne chargée de l'onction puisse s'essuyer les mains ou les doigts si nécessaire ;

c) L'imposition des mains se pratique comme décrite dans mon mémoire : priants debout derrière la personne en quête de prière assise sur une chaise. Simultanément, mais cette fois par devant et un peu sur le côté, une personne procède debout à la double onction du front et des mains, avec une formule simple, du genre : « N..., ma soeur / mon frère, reçois le signe et la promesse de la joie et de l'apaisement du Royaume auxquels Dieu destine ta vie de toute éternité. Amen ». Puis cette personne s'agenouille et prend entre ses mains les deux mains de la personne assise, pendant que les paroles du ou de la priant-e central-e (tête) terminent le « rite d'accompagnement ».

7. EN CONCLUSION

Je suis consciente que les dernières lignes écrites sont nées des discussions nourries pendant le repas de notre journée de colloque. Elles ont aussi été affinées – tout en restant encore hypothèses de travail – par le groupe avec lequel je réfléchis.

Il me semblait de bonne méthode de les faire figurer à la suite de l'exposé donné le matin, parce qu'elles font rebondir la balle dans le camp des paroisses, lieu par excellence de la théologie pratique.

Cahiers de l'IRP 17 / Décembre 1993, pp. 19-25

ÉGLISE ET GUÉRISON

par Pierre-Luigi Dubied

Je suis invité à m'exprimer sur ce thème à propos des écrits du prof. Walter J. Hollenweger. Je le ferai en trois temps. Le premier n'abordera pas directement le sujet puisqu'il sera consacré au cadre rhétorique de ce débat : mais comme on le verra, il posera des bases qui expliqueront certaines affirmations des deux suivants. Le deuxième développera la nécessité de clarifier les relations posées entre guérison et salut, ainsi qu'entre maladie et péché ou perdition par voie de conséquence. Le troisième dégagera ma position à l'égard du problème de la prière pour les malades.

1. Le cadre rhétorique ou le contexte du jeu d'aujourd'hui

Tout discours vise à persuader ou convaincre, autrement dit à créer ou à augmenter l'adhésion des esprit à certaines affirmations. Mais il y a plusieurs manières d'argumenter. Celle qu'on choisit pour ce genre de débat a la particularité d'inviter l'auditoire à adhérer en toute liberté aux thèses qu'on défend, au vu de la valeur des arguments présentés. C'est dire que dans un tel contexte les personnes des orateurs sont secondaires et que l'auditoire auquel elles s'adressent est une concrétisation de l'auditoire universel des gens informés et raisonnables : ce type de communication implique une certaine ascèse intellectuelle dans laquelle les interlocuteurs sont invités à prendre distance d'eux-mêmes, de leurs émotions et de leurs engagements. J'appellerai cette manière d'argumenter l'exposition (ou l'exposé) qui use de façon dominante d'un langage spéculatif (pour le distinguer du langage de la logique formelle ou du langage poétique ou bien du langage narratif). On s'y contraindra au respect des règles élémentaires de la logique : par exemple on y appliquera le principe d'identité et celui de non contradiction. L'exposition s'impose un maximum de cohérence et de rigueur et prend le risque de la réfutation par des arguments plus rationnels et plus objectifs. C'est l'état d'esprit de type scientifique. Je constate que Walter J. Hollenweger en use tout au long des trois volumes de ses essais rassemblés sous le titre *Geist und Materie* de façon dominante.

Pourtant, à lire Hollenweger, je me sépare de lui sur un premier point que je considère décisif et qui entraînera des conséquences importantes. Ce point est exactement le suivant : je ne peux concevoir la relativité de ce type de discours comme il paraît la concevoir. Pour lui, l'exposition est un discours parmi d'autres, sécrété par son contexte culturel et il n'y a aucune raison de le privilégier. Au contraire : il lui arrive d'exercer sa plus grande dérision à l'égard de ce type de discours dès qu'il prétend au-delà de la particularité de son contexte. Pour ma part, si je reconnais bien que ce type de discours n'est pas le seul – et il serait particulièrement ridicule de ma part de le nier – je constate cependant :

a) Qu'il n'existe pas d'autre type de discours actuellement connu pour ce type de travail que nous développons aujourd'hui. Donc, à moins de considérer d'emblée que ce que nous faisons aujourd'hui n'a que le sens d'un divertissement de plus ou moins bon goût, il n'est pas possible d'échapper aux contraintes universelles de ce type de discours. Je retiens que Hollenweger est d'accord avec moi puisqu'il a pris la peine d'écrire des articles sous cette forme, puis de les éditer et d'accepter que ses livres soient diffusés sans qu'il puisse avoir le contrôle de l'identité culturelle de ses lecteurs. Il compte donc que n'importe qui disposant des informations d'arrière-fond nécessaires, est en principe en mesure de le comprendre et de l'apprécier. J'en tire que le contexte né de la culture du livre et de la lecture (c'est-à-dire là où l'oral a perdu son monopole) est universel puisque dans un monde ouvert comme le nôtre, il est impossible d'y échapper. De quoi est-il question dans cette culture que j'ai appelée « du livre » : simplement de la pensée critique et du libre examen. Le livre est un des instruments principaux de recherche des vérités. Il nourrit le débat. Et le débat est le seul moyen de faire front à la violence et d'échapper aux confusions. Je propose qu'on ne néglige pas trop vite l'exposition et la pensée critique.

b) Comme je l'ai déjà dit, le langage d'exposition n'est pas le seul, il n'est pas toute la communication humaine. Mais il constitue l'unique moyen de rendre compte avec précision de l'activité humaine en exposant ce compte-rendu au débat, à l'amendement ou à la réfutation. De plus, c'est par lui que nous cherchons ces vérités provisoires, partielles, modestes par lesquelles nous bâtissons la compréhension que nous avons de nous-mêmes. Par lui, nous nous éduquons aussi les uns les autres, nous apprenons aussi notre vocation humaine. Il est fait de cohérence et de rigueur et, surtout, il nous invite à la mise à l'épreuve constante de ce que nous croyons avoir acquis. Il nous est impossible d'y échapper. L'état d'esprit de cohérence et de rigueur est notre garde-fou contre les délires : nous savons bien que ceux-ci relèvent de la pathologie.

Bref, pour moi la foi et l'état d'esprit de cohérence, de rigueur et d'épreuve sont solidaires. La pensée critique est engendrée dans le NT lui-même comme l'ont constaté bien d'autres avant moi. La relativité du

langage d'exposition est une relativité de compétence non une relativité culturelle, ou géographique, étant bien entendu que je reconnais par là simplement le fait qu'il ne nous est pas possible de sortir de notre propre contexte, ni pour prendre la mesure de tous les contextes *sub specie aeternitatis*, ni pour rayer d'un coup la civilisation du livre et de l'expansion de la pensée critique. Je n'ai pas encore dit que l'histoire de la pensée critique serait indemne d'avatars et de dérapages. Je pense précisément que le penseur exerçant la pensée critique ne peut pas prendre totalement appui sur elle sans la pousser à la perversion. C'est une articulation foi/état d'esprit de cohérence, de rigueur et d'épreuve que je vois nécessaire.

2. Remarques sur le fondement théorique de la pratique de guérison

Dans les textes de M. Hollenweger à propos de la guérison, je bute sur ce qui m'apparaît pour l'instant comme une indécision : or elle touche un point à mes yeux essentiels. Voici les données d'un problème qui recouvre les notions de guérison et de salut, *Heilung* et *Heil*.

D'un côté, l'auteur affirme : « Il apparaît ainsi clairement que le salut et la guérison vont de pair[1] ». J'enregistre bien que l'affirmation n'est pas très précise et qu'elle ne concerne ici que la guérison et le salut.

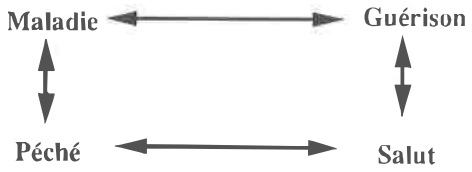
Pourtant, dans un autre article, je lis ce qui suit : « 1. L'Évangile récuse expressément que la maladie soit mise sur le compte du péché du malade ou de ses parents. La Bible n'ignore certes pas ces liens fatals, mais on ne peut en faire de décompte (Jn 9)[2] ».

Ces deux affirmations me posent le problème de leurs rapports. Car dès qu'on voit établie une corrélation entre guérison et salut, on suppose son homologue entre leurs inverses : maladie et perdition ou péché. Au cas où cette supposition devait être déclarée fausse, ce qui semble être le cas dans la seconde citation, il conviendrait d'éclaircir le rapport des notions. À moins que l'essentiel de l'affirmation porte sur l'idée qu'il est impossible de faire le décompte des liens fatals entre maladie et péché. Si c'est là que réside l'essentiel, alors pourquoi ne pas dire la même chose du rapport guérison/salut ? Les quatre notions sont organisées en un carré logique dont il faut mettre au clair les rapports :

---

[1] « Dabei wird klar, dass Heil und Heilung zusammengehören. » *GuM* III, p. 21 avec, en note, divers auteurs cités à l'appui, dont Dorothea HOCH.

[2] *GuM* III, p. 58 (trad. fr. : « Guérissez les malades », *Hokhma* 42, 1989, pp. 65-89).



J'émets l'hypothèse que la prédication de Jésus a percuté en tant qu'objectif principal le schéma de la rétribution. Non seulement ce schéma était fort ancré dans l'esprit de ses contemporains mais il demeure vraisemblablement tapi au cœur de nos systèmes de conviction comme paraissent le démontrer les multiples exigences de prestations auxquelles nous sommes quotidiennement soumis et, en face, la conscience que nous avons de nous-mêmes. Malgré ses effets douloureux, ce schéma apparaît commode et rassurant dans le sens où il explique de façon fort simple les maux qui nous accablent autant que les mérites qui nous haussent. La destruction du schéma, dans un premier temps, suscite un formidable appel d'angoisse. Peut-être est-ce là la raison pour laquelle la prédication de Jésus n'est pas parvenue à l'éradiquer mais seulement à en miner l'absolu. Mais si cette hypothèse devait trouver confirmation, alors il faudrait opérer la dissociation totale des couples maladie/péché et guérison/salut.

Je déplore donc, à propos des écrits de Hollenweger, le manque de netteté dans la définition des rapports entre notions fondamentales. D'autant plus qu'ailleurs, l'auteur manifeste une très grande sympathie pour une certaine idée africaine de la maladie comme « symptôme d'une relation sociale perturbée[3] ». L'idée d'une corrélation entre maladie et une certaine forme de perturbation spirituelle est donc attestée chez notre auteur.

À tout cela je voudrais répliquer par les considérations suivantes :

a) L'attitude de cohérence, de rigueur et d'épreuve interdit précisément d'accepter comme une vérité objective ou générale l'idée de la maladie comme symptôme d'une relation sociale perturbée. Je me place évidemment ici à un niveau scientifique. Une telle conviction est aisément réfutable pour beaucoup de formes de maladies : prenons, pour exemple, le tétanos ou la chose est particulièrement claire. L'affirmation peut être attestée dans certains cas d'un groupe de maladies psychiques qu'on appelle « les névroses ». Pour la plupart des autres cas, les rapports effectifs entre relations sociales et maladies, n'est pas établi nettement. La conviction africaine en cause joue certainement un rôle social dans le milieu où elle est cultivée. C'est sur ce rôle qu'il s'agirait d'enquêter. (Quant à la

[3] « Ausserchristliche und aussermedizinische Heilungen », § 5, *GuM* III p. 50.

théorie des « terrains » favorables à la maladie elle ressemble à l'opium des médecins de Molière, qui fait dormir « parce qu'il a une vertu dormitive »).

b) Au plan théologique, cette fois, il me semble qu'on a tout à gagner à clarifier les rapports entre guérison et salut, maladie et péché. Hollenweger est trop avisé et informé pour tomber dans le piège d'une affirmation explicite de la corrélation entre maladie et péché. Mais tout le monde n'est pas aussi rusé que lui. Une pratique de guérison en Église qui laisse la possibilité ouverte à de tels malentendus pourrait entraîner des catastrophes. Je propose une fois encore qu'on dissocie clairement et totalement maladie et péché, guérison et salut, et qu'on le dise bien haut. De cette façon on rendra justice non seulement à l'attitude de cohérence, de rigueur et d'épreuve ; on dira des choses théologiquement correctes. La maladie pourra être vue dès lors comme un de ces désordres constatables dans ce monde et dans cette vie : mais un désordre qui n'est pas plus lié à la perdition que d'autres, un désordre qui nous rappelle les limites de notre humaine condition, rien de plus. Car comme le sous-entend Hollenweger lui-même, le péché n'est de toute façon pas observable chez les autres et on a déjà assez à faire avec le sien propre.

Les quelques affirmations des récits de miracles NT du genre « *ta* foi *t'*a sauvé » qualifient une certaine guérison comme indice du salut et ne font jamais l'équivalence générale guérison/salut. D'ailleurs, pour ce que nous pouvons savoir sur ce point, il semble bien que Jésus n'ait pas guéri tous les malades qu'il a rencontrés ni qu'il ait fait de la seule guérison autre chose qu'un indice parmi d'autres de ce qu'il apportait.

Le genre littéraire du récit de miracle est très précis et fort normé, comme l'a montré Theissen sur lequel M. Hollenweger s'appuie à de nombreuses reprises. Il est identique pour bien des récits de miracles païens, juifs et chrétiens à l'époque. Il appartient entièrement à une culture de l'oralité. On ne peut pas prendre appui sur lui comme sur un procès-verbal ou une chronique. Il manifeste une protestation contre des surcharges sur les limites de la condition humaine et un dépassement de ces surcharges vers une restauration des limites « normales » de celle-ci. Il n'est pas spécifique à Jésus ou au christianisme. Mais il fait intervenir une vision du monde qui pour nous ne peut fonctionner que sur un registre poétique et non réel. Voilà pourquoi il me paraît nécessaire d'en produire aujourd'hui des transcriptions.

Je me risque à esquisser le cadre actuel de telles transcriptions. Il me paraît que notre problème n'est pas tant aujourd'hui la maladie que la santé. Par là j'entends que le fait du quasi-triplement de l'espérance de vie (grâce à la médecine scientifique entre autres), celui de la mise en place des assurances sociales, de la protection des malades (à quoi le Christianisme n'a pas été étranger), etc., a fait germer puis s'imposer l'idéal d'une vie sans souffrances et sans mort comme jamais auparavant.

La définition de la santé de l'OMS a donné à ce rêve un support idéologique. Cet idéal et ce rêve me paraissent intrinsèquement pervers, même lorsqu'ils ont été portés par les meilleures intentions, comme dans le cas de la définition de l'OMS. Je vois donc notre problème comme celui de l'acceptation des limites de la condition humaine, théologiquement parlant de la Loi. Là est l'expérience de la négativité générale de notre époque, me semble-t-il. La force du Christ, le miracle du Christ m'apparaît comme celui de la force d'accepter les limites de la condition humaine. Transcrire le récit du miracle, c'est à mon sens, inviter à recevoir cette force qui ne peut être qu'un don de l'Esprit.

c) Ainsi, je ne peux en aucune manière partager le dénigrement de la médecine scientifique occidentale à laquelle procède M. Hollenweger sans la rejeter totalement cependant. Les excès de la technologie médicale ne justifient pas un tel rejet. Ce qui le justifie, c'est, je crois, le refus de la pensée critique que Hollenweger emploie pourtant. Je le vois en cela proche d'un Gerhard Lohfink pour qui le développement de la pensée critique dans le Christianisme constitue *le* grand malheur. Il se trouve que Lohfink en use aussi pour soutenir cette thèse sans s'expliquer non plus de ce curieux stratagème[4].

d) Je n'adhère pas à l'affirmation générale et donnée pour objective : « Dieu guérit toujours » ou « C'est toujours Dieu qui guérit ». Étant par principe irréfutable, j'en cherche l'intérêt ou la valeur. Je n'en vois que la valeur tautologique : Dieu a toujours raison. Voilà une affirmation totalement abstraite et sans signification pratique. Les choses commencent à devenir intéressantes lorsqu'on pose son parallèle dans l'inverse : « Dieu donne toujours la maladie ». Lorsque ces deux affirmations sont posées en même temps, on voit se dessiner une sorte de déterminisme divin absolu qui nie toute liberté humaine, fait des hommes des marionnettes et ne permet plus de penser rien. Devant la réalité de la guérison spontanée ou non d'un autre, je ne peux qu'avouer mon ignorance. Si cet autre m'exprime sa compréhension de la maladie ou de la guérison, de la maladie et de la guérison sous cette forme, je peux éventuellement l'aider à approfondir sa compréhension. Je ne peux ni infirmer ni confirmer sa compréhension : je ne suis ni à sa place ni à celle de Dieu. La seule théorie dont je dispose humainement concernant sa maladie et sa guérison est celle de la médecine. Car, quoiqu'on en dise, du point de vue du savoir, la médecine scientifique est plus humble que tous les prétendus savoirs, la pensée critique moins prétentieuse que la mythologie. Cette humilité, quand elle est reconnue, me paraît contribuer à notre éducation à la condition humaine, la seule qui nous soit donnée.

---

[4] Gerhard LOHFINK, *L'Église que voulait Jésus*, traduit de l'allemand et présenté par Jean-Pierre Bagot, Paris, Cerf, 1985 [1982].

3. La prière pour les malades

Je ne vois pas le sens possible de cultes spécialement consacrés à la guérison de malades, surtout lorsqu'on affirme et insiste qu'il n'est pas en notre pouvoir de guérir. Car ou bien on dispose d'un pouvoir spécial qu'on reçoit comme un don selon une certaine procédure, même si celle-ci doit être déclarée aléatoire quant à ses effets ; ou bien on reconnaît n'avoir aucun pouvoir de cet ordre et on se contente d'entourer les malades, de les soigner, de les soutenir. C'est bien pourquoi je ne vois possible que des cultes spécialement dédiés à la maladie et aux malades dans les lieux adaptés (hôpitaux, etc.) et aux temps qui leur sont consacrés (dimanche des malades, p.ex.).

J'accorderais, pour les raisons qui précèdent, une place à la prière pour les malades. Pour moi, en effet, la maladie est une occasion de découvrir les limites de la condition humaine et de s'y confronter lucidement. La maladie et le malade me posent la question de l'acceptation de moi-même tel que je suis. Ce sont donc aussi nos limites de bien-portants qui sont en jeu dans la confrontation à la maladie et au malade.

Face au malade, la prière m'éduque à vivre dans les limites de la condition humaine qui m'a été donnée. Le malade m'éduque à la confiance de base. Dans la prière je reconnais que je ne peux rien pour la santé du malade : l'humble médecine scientifique raisonnablement utilisée ne le guérira certainement pas ou rarement. Il n'y aura guère de *restitutio ad integrum*. Elle pourra le soigner, le soulager, au mieux. Les siens pourront l'entourer, le réconforter un peu, au mieux. Face au malade, médecin, accompagnant ou proche, simple frère humain, je me place devant mes limites comme il est devant les siennes. Je découvre alors que ce qui est en jeu ce n'est pas d'abord la santé comme bien suprême et utopie, mais bien le risque de mon désespoir. Désespérer de soi, c'est désespérer de la vie qui nous a été donnée. Et le désespoir dont je peux découvrir la présence en face du malade n'est pas plus son affaire que la mienne : c'est notre affaire. Notre commune misère, c'est l'impossibilité où nous sommes de reconquérir une confiance envers et contre tout. Le Saint-Esprit, c'est la force de reconnaître ce désespoir devant Dieu et recevoir de lui, immotivée, la confiance ultime en la vie.

Cahiers de l'IRP 17 / Décembre 1993, pp. 26-36

LES CULTES DE BÉNÉDICTION POUR FATIGUÉS ET CHARGÉS

ÉVALUATION THÉOLOGIQUE ET BILAN ECCLÉSIAL

Par Claire Clivaz-Loï-Zedda

1. INTRODUCTION

Les cultes de bénédiction pour Fatigués et Chargés ne sont pas un projet, émanant d'une des innombrables commissions ecclésiales et qu'auraient discuté les Synodes, vaudois ou autres. Ils se vivent dans de nombreuses paroisses de Suisse Romande et ont déjà fait l'objet de discussion dans certains arrondissements. Les pasteurs stagiaires se trouvent souvent confrontés à la célébration de ces cultes pendant le stage, alors que le ministère de guérison n'a pas été le principal sujet abordé dans les cours des Facultés de théologie. Il s'agit donc d'une réalité vécue, que nous avons à discuter théologiquement. Les paroisses qui se lancent trop rapidement dans l'aventure, portées par l'enthousiasme, réclament souvent ensuite une réflexion de base ; et cette demande émane aussi bien des laïcs que des ministres (questions sur le sens des gestes, etc.). Aussi mon propos sera de mesurer les chances et les risques de cette innovation (mais le terme est à relativiser), pour qu'elle puisse réellement servir le bien de l'Église. Puissent les Synodes s'attacher tôt ou tard à cette réflexion, afin qu'elle devienne réflexion en Église, d'Église.

2. DÉCRYPTER LA DEMANDE

On peut résumer ainsi la demande de fond : c'est la recherche d'une nouvelle relation au Dieu Tout Autre. Au sortir de l'ère barthienne, le protestantisme a contracté une crainte vigilante contre tout ce qui pourrait consister en une main-mise sur Dieu, un Dieu forcément non-immédiat, en rupture avec le monde, voire avec la plupart des recherches et des questions de l'homme. De là est née une méfiance contre tout « besoin religieux ». Les pasteurs qui ont repris unilatéralement cette vision, en

prêchant massivement une Parole extérieure, étrangère, qui heurte, ont sans doute produit une génération de chrétiens « conscientisés », mais peut-être bien incapables de vivre et d'approfondir une relation personnelle au Dieu vivant.

Il n'est pas étonnant dès lors de voir que nombre de laïcs et de ministres sont à la recherche, au travers de ces cultes, d'un Dieu proche. C'est ainsi que l'on peut recueillir ce genre de propos dans la bouche des participants : « C'est tout-à-fait ce que j'attendais, ce dont j'avais besoin ». Si l'on veut entrer plus en avant dans le phénomène des cultes pour Fatigués et Chargés, il faut accepter cette recherche d'une nouvelle relation à Dieu, mais à un Dieu qui reste tout Autre ; on verra la nécessité de maintenir le pôle de la transcendance divine contre certains dérapages. Je crois cette recherche légitime pour plusieurs raisons, dont la principale est biblique : l'Évangile parle aussi de rassasiement, « celui qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif » (Jn 4,14).

Cette recherche d'une nouvelle relation au Dieu Tout Autre pose à l'Église cette question centrale dans le cadre des cultes pour Fatigués et Chargés : « Quel discours tenez-vous sur la souffrance, la maladie, l'épreuve ? Qu'offrez-vous aux gens pour ces temps de crise ? Avez-vous mis sans autre forme de procès le ministère de guérison au rancard ? » La question n'a pas été complètement occultée en Suisse romande ces dernières décennies : on pensera au travail et aux ouvrages de Bernard Martin à Genève ; plus proche de nous, le *Livret pour l'accompagnement des malades*, publié la CTCRL[1]. Ces deux exemples veulent signaler que W. J. Hollenweger – avec son article « Guérissez les malades »[2] – n'est pas la source unique de ces cultes en Suisse romande, bien qu'il ait en quelque sorte « mis le feu aux poudres ».

3. APPRÉCIATION DE LA THÉOLOGIE DE WALTER J. HOLLENWEGER

S'inspirant de divers héritages – orthodoxie, pentecôtisme, théologies du Tiers-monde –, Hollenweger est aussi à la recherche d'un Dieu proche. « Peut-on vivre sans expérience, ni assurance de la proximité et de l'amour de Dieu ? À cela on ne peut que répondre : "on" ne le peut pas. Jésus lui-même a douté pouvoir le faire [à Gethsésamé]. Et c'est dans ce doute qu'il peut le faire. »[3] Je consonne avec cette citation.

---

[1] La Communauté de travail des commissions romandes de liturgie ; le *Livret*, publié en 1991, est la mise à jour d'un ouvrage de 1967, *Le ministère de l'Eglise auprès des malades*.

[2] *Hokhma* 42, 1989, pp. 65-89.

[3] W. J. HOLLENWEGER, *L'expérience de l'Esprit*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 74.

Mais le nœud de la théologie d'Hollenweger est bien sûr le rôle de l'Esprit. Hollenweger se montre résolument anti-filioquiste, et va jusqu'à mettre entre parenthèse la référence christologique. C'est ainsi qu'il déclare : « L'Esprit peut être compris comme une catégorie de la vie, de toute vie, (ou peut-être même du monde). L'Esprit agit ou peut agir indépendamment de la spiritualité ou de la non-spiritualité de l'observateur. »[4] Et encore : « Le don de guérison est donné par Dieu comme un cadeau qui est de l'ordre de la création »[5]. Cette pneumatologie sur-ouverte, même si elle est libératrice et permet le dialogue interreligieux, reste trop indéterminée et amène des dérapages lors des cultes pour Fatigués et Chargés, quand on s'en tient à une inspiration trop hollenwegerienne. J'en donnerai deux exemples.

1. *L'indétermination* : lors d'une prédication dans une paroisse vaudoise, Hollenweger a proposé une onction d'huile *substitutive*, par exemple pour une mère dont le fils se drogue, se basant sur la force de la prière communautaire. Sans vouloir sous-estimer cette dernière, je pense que, pas plus que la foi, elle ne peut se passer de l'ancrage dans le sujet. Dans les récits bibliques de guérison, le face-à-face du Sauveur et du malade reste indépassable. Dans le récit de Luc 5,17-26, même si Jésus réagit à la foi des amis du paralytique, seul il savait que le pardon des péchés devait précéder la guérison physique et que c'était le cheminement nécessaire à ce malade à ce moment-là.

2. *L'immédiateté* : L'Esprit est tellement catégorie du monde pour Hollenweger que l'imposition des main peut être comprise comme « Dieu touche » ; il le dit même explicitement dans sa proposition liturgique[6]. Je ne m'appesantirai pas sur cet exemple : on voit que la recherche d'une nouvelle relation à Dieu a gommé ici la distance au Dieu Tout Autre.

La pneumatologie d'Hollenweger et sa théologie des cultes pour Fatigués et Chargés ont besoin d'un correctif christologique, d'une prise au sérieux de l'articulation incarnation-rédemption. Je prendrai pour exemple la guérison du paralytique de la piscine de Bethesda, en Jean 5,1-18. Nous y voyons Jésus qui se rend dans un lieu de « guérison » connu ; il va l'investir à sa manière : il guérit bel et bien dans un endroit qui a la réputation de guérir, mais sans en utiliser l'élément central, la piscine. Tel est le Christ Jésus qui connaît nos requêtes, se risque dans nos lieux de vie, mais agit et se révèle selon ses propres voies. L'Esprit, pas plus que le Père et le Fils, ne peut être rapporté directement au monde, qui reste inéluctablement un lieu d'ambivalence. Ce n'est pas parce que l'Esprit est moins personnifié que le Père et le Fils, qu'il signifie

---

[4] *Ibid.*, p. 204-205.

[5] *Hokhma* 42, p. 82.

[6] *Hokhma* 42, p. 78.

indétermination. Il s'agit de ne pas oublier que l'orthodoxie a déployé face au filioquisme le *per filium* : l'Esprit n'est pas indemne de la référence christologique.

Jeanne-Marie Quinche, dans son mémoire *La Parole au creux des mains*[7], a su ancrer ce qu'elle appelle « rite d'accompagnement » dans l'incarnation, dans l'offre d'amour de Dieu en Jésus-Christ : il s'agit, pour l'Église, de reconnaître les événements ponctuant la vie quotidienne des gens en les reliant à l'histoire du salut par un acte liturgique[8].

C'est également dans cette perspective christologique que l'Église primitive a envisagé le ministère de guérison : la foi en l'incarnation et en la résurrection corporelle du Christ l'a amené à se soucier du bien de l'être humain dans son entier, corps et âme, à l'encontre des courants gnostiques et docètes. Repris dans cette perspective, les cultes pour Fatigués et Chargés pourraient être l'occasion de rappeler et de faire vivre la foi en l'incarnation de Jésus-Christ, à notre époque où la foi en la ré-incarnation fascine les foules ; dans le prolongement de l'idée, ces cultes pourraient être un lieu privilégié pour donner à nos contemporains la « force d'être homme », selon une expression de Karl Barth[9].

En résumé, sur le plan théologique, les cultes pour Fatigués et Chargés demandent d'accepter la démarche d'une recherche d'une nouvelle relation au Dieu Tout Autre ; mais il faudra doublement ancrer ces cultes dans la pneumatologie et la christologie, pour éviter les dérapages dont nous allons parler.

4. Les pierres d'achoppement

« Cet homme ne va de toutes façons pas guérir ; la médecine a fait ce qu'elle pouvait pour lui ; ce chrétien risque de sombrer dans le schéma de la rétribution, se voyant puni par Dieu si rien ne se passe ; il est cruel d'entretenir chez lui de faux espoirs. »

Voilà rassemblées brièvement les principales objections que l'on peut entendre à l'encontre des cultes pour Fatigués et Chargés, si l'on imagine le cas d'un grand malade. Toutes ces remarques partent d'une bonne intention : ménager le malade. Mais n'est-ce pas refuser d'écouter ce qui émerge de sa démarche ? « Cet homme ne va de toutes façons pas guérir » : cette phrase « transpire » la résignation, attitude qui est peut-être devenue celle des parents, du médecin, des amis du malade. Or foi et résignation ne font pas bon ménage ; comme le dit Hans-Joachim Thilo :

---

[7] Lausanne, Faculté de théologie, 1989.

[8] *Ibid.*, pp. 17 et 32.

[9] *Dogmatique*, vol. 16, « Le respect de la vie », Genève, Labor et Fides, 1965, p. 43.

« Socrate meurt en discutant, Boudha en méditant, Jésus en criant sous la souffrance »[10]. Et si les cultes pour Fatigués et Chargés étaient d'abord un lieu de proclamation de la maladie, de la souffrance, s'ils étaient redécouverte de Vendredi-saint pour nos Églises résolument post-pascales, comme le disait une diacre ? Et s'ils venaient provoquer la communauté en plaçant en son sein la souffrance, au lieu de la cantonner aux intentions de la prière d'intercession, ou aux cultes à l'hôpital ? D'autre part, formuler son désir de guérison, crier une volonté de vivre contre la fascination de la mort pourrait être tout aussi important, si ce n'est plus, que la guérison quelle qu'elle soit. Dieu veut travailler avec nos désirs, quitte à les transformer ou les transfigurer, mais pour cela il s'agit d'abord d'oser les exprimer. Anne, la mère de Samuel le prophète, n'est-elle pas minée peu à peu, jusqu'au moment où elle va dire avec force son désir d'enfant, dans le temple de YHWH ? Contre la résignation et les illusions, les cultes pour Fatigués et Chargés devraient arriver à proclamer en même temps que le Dieu de vie ne veut pas la maladie, mais qu'il nous est parfois demandé de vivre de cette seule parole : « Ma grâce te suffit » (2 Co 12,9).

« La médecine a fait ce qu'elle pouvait pour lui » : une des tâches primordiales des ces « nouveaux » cultes devrait être d'articuler suivi médical et vécu spirituel du patient. Pour ce faire, on se réjouira à chaque fois que des membres du corps médical se trouvent impliqués dans la préparation de ces cultes ; ils veillent en général à maintenir la distinction entre cultes pour Fatigués et Chargés et cultes de guérison. Une autre façon de percevoir l'articulation à la médecine serait sans doute de célébrer ces cultes en milieu hospitalier : cela exigerait un langage clair sur les rôles complémentaires de la médecine et de l'Église en matière de guérison ; ce langage passe par l'auto-limitation des deux instances.

« Donner à quelqu'un la force d'être homme » : ne serait-ce pas là le lieu propre de l'action de la communauté ecclésiale, que ce soit par un travail collectif (liturgie) ou individuel (cure d'âme) ?

« Ce chrétien risque de sombrer dans le schéma de la rétribution, se voyant puni par Dieu si rien ne se passe » : nous touchons ici à la question la plus délicate posée par les cultes pour Fatigués et Chargés. On sait que la thématique de la justice de Dieu suscite en général des réactions de type rétributif, genre « œil pour œil, dent pour dent ». Tout en reconnaissant que cette ligne se trouve ci et là dans les Écritures (particulièrement dans l'AT), je crois qu'il faut faire le choix de Jn 9,3 où Jésus dit à propos de l'aveugle-né que « ni lui, ni ses parents n'ont péché ». Le ministre qui ne ferait pas ce choix livrerait ses paroissiens –

---

[10] H.-J. THILO, *Die therapeutische Funktion des Gottesdienstes*, Kassel, Johannes Stauda Verlag, 1985, p. 59.

que se soit au travers de la prédication ou de la cure d'âme – aux plus profondes confusions entre péché et mécanismes de culpabilité. Mais surtout, il s'arrogerait le droit de se prononcer sur ce qu'il ne peut en aucun cas discerner.

Si l'on prend Jc 5,15 (« La prière de la foi sauvera le malade ; le Seigneur le relèvera, et s'il a des péchés à son actif, il lui sera pardonné »), on retrouve côte à côte le thème de la guérison et du pardon des péchés ; mais on remarquera que les deux ne sont en aucune façon liés, ni par un « à cause de », ni par un « parce que ». Je propose de nous en tenir à cette simple juxtaposition, *en laissant le mystère du lien péché-maladie à Celui à qui il appartient*. Le *Livret* va en ce sens trop loin[11]. Dans la relation d'aide, on veillera à distinguer les thématiques du péché (au sens paulinien du terme) et des mécanismes de culpabilité. C'est bien souvent à ce deuxième niveau d'ailleurs qu'apparaissent liées nos traces de justice rétributive. Alphonse Maillot distingue ainsi entre culpabilité et péché individuel : « Il faut souligner tout particulièrement l'acharnement mis par Jésus à déculpabiliser les malades. Tant par ses paroles que par ses gestes, il n'a cessé de briser le lien antique et combien actuel que les hommes ont établi entre le péché et la maladie : qu'est-ce que j'ai fait pour que cela m'arrive à moi ? »[12]

« Il est cruel d'entretenir de faux espoirs » : on ne veillera certes jamais trop à affranchir les croyants d'une recherche du « miraculeux ». Pour ce faire, prédication et liturgie des cultes pour Fatigués et Chargés devraient être traversées de la visée eschatologique : toute guérison – spirituelle ou physique – n'est qu'un signe avant-coureur du Royaume ; Lazare, ressuscité, a eu tout de même à affronter la mort par la suite. On cherchera à redécouvrir la vertu de l'espérance, dans l'esprit de Romains 8,24 : « Car nous avons été sauvés, mais c'est en espérance ». Les lectures bibliques retenues ne devraient pas être systématiquement les récits de guérison, pour ne pas limiter, au sein-même de ces cultes, le message évangélique.

La liturgie, et particulièrement les paroles prononcées lors de l'imposition des mains et de l'onction d'huile, devraient être très travaillées pour éviter au maximum les mécompréhensions. Hollenweger, bien qu'assez conscient des risques de dérapages dans son article, inscrit des phrases douteuses dans sa proposition liturgique, comme « la guérison est l'objet de notre foi »[13]. Après tous ces « garde-fous », je peux me permettre de conclure ce point en disant que tout chrétien, à cause de la

---

[11] « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, recevez cette onction *pour* le pardon de vos péchés et pour l'affermissement de votre foi » (p. 47 ; c'est moi qui souligne).

[12] *Ces miracles qui nous dérangent*, Aubonne, éd. du Moulin, 1986, p. 20.

[13] *Hokhma* 42, p. 76.

vertu de l'espérance, devrait garder une place dans sa spiritualité pour le miracle comme « possibilité en excès »[14]. Possibilité en excès non par rapport aux limites du raisonnable, mais par rapport aux limites de notre foi.

5. Les cultes pour Fatigués et Chargés face à la tradition protestante. Imposition des mains, onction d'huile et Sainte-Cène

Alors que l'Église primitive cherchait à mettre l'être humain dans sa globalité en valeur, au travers de l'imposition des mains et de l'onction d'huile, Luther et Calvin, tributaires de leur époque, se retrouvent à accorder toute l'importance à la seule guérison de l'âme. C'est ainsi que Luther déclare : « La maladie est une gloire pour l'Église[15] ». Calvin, avec sa périodisation historique, estime que la prière pour la guérison a été le privilège des Apôtres, et clôt là la question[16]. Luther est plus nuancé : il s'en prend certes à l'extrême-onction de son temps et affirme que ce n'est pas un sacrement, mais un « conseil » de Jaques. Puis il ajoute : « Il ne faut pas douter que, si aujourd'hui encore une telle prière avait lieu en faveur d'un malade, la prière d'hommes âgés, sérieux et saints, il en guérirait autant que nous voudrions. Qu'y a-t-il dont la foi ne soit capable ? Mais nous, en revanche, nous négligeons cette foi que l'autorité de l'apôtre exige plus que tout ; ensuite, nous entendons par anciens le premier venu de la prêtraille, alors qu'il s'agit d'hommes que distinguent leur âge et leur foi ; en plus, d'une onction habituelle et libre, nous faisons une extrême-onction ; et enfin, non seulement nous n'obtenons pas la santé promise par l'apôtre mais nous l'annulons par l'effet contraire. [...] C'est pourquoi je ne condamne pas ce sacrement d'extrême-onction que nous pratiquons, mais je nie fermement qu'il soit celui prescrit par l'apôtre Jacques car ni la forme, ni son application, ni sa vertu, ni le but poursuivi ne s'accordent avec notre sacrement »[17]. On le sent prêt à entrer en matière, et c'est ainsi qu'il recommandera l'imposition des mains et la prière en public pour un paroissien du pasteur

---

[14] L'expression est d'Alain MONNARD, *Le projet d'Hollenweger, oui, mais...*, Lausanne, Faculté de théologie, 1991 (Travail de Licence I).

[15] « Du Sacrement d'extrême-onction », *in* « De la captivité babylonienne de l'Église », *Œuvres complètes*, tome II, Genève, Labor et Fides, 1966, pp. 253-260.

[16] « De l'extrême onction », *L'institution chrétienne*, vol. IV, Aix-en-Provence, éd. Kérygma-Farel, 1978, pp. 431-434.

[17] Voir note 15.

Severin Schulze[18]... après avoir prié avec sa propre famille en un temps de maladie[19].

Quelques pistes sont donc là dans notre tradition protestante. Les anglicans eux n'ont pas cessé de pratiquer imposition des mains et onction d'huile pour les malades. De même bien sûr que les orthodoxes et les catholiques. Si certaines Églises réformées romandes décident de persévérer dans la célébration de ces cultes, un débat sérieux avec la tradition chrétienne devra être mené ; il y va de notre identité. On s'en rend particulièrement compte en ce qui concerne l'articulation Sainte-Cène / rite d'accompagnement. Dans les deux cas, nous avons des gestes et des éléments (pain-vin / huile) ; lors des cultes pour Fatigués et Chargés, les deux rituels se suivent ; pas étonnant dès lors que les gens ressentent une parenté entre les deux. Ce sentiment est même parfois plus profond : un pasteur me disait qu'il avait retrouvé dans l'onction d'huile une certaine incarnation, certes aussi présente dans la Cène, mais qu'on a oubliée par la force de l'habitude.

La question n'est pas simple, et méritera une large information catéchétique. Personnellement, je crois constitutif de l'identité réformée de redire qu'il n'y a que deux sacrements, seuls le baptême et la Cène ayant une portée sotériologique. Mais il y a certes une articulation qui se fait entre Cène et rite d'accompagnement : elle se fait peut-être autour de ce que H.-J. Thilo appelle *die therapeutische Funktion des Gottesdienstes*. Cette « fonction thérapeutique » – de catharsis – passe par les divers éléments sensibles, des bougies à la musique. Si nous pouvions la redécouvrir dans la Cène (cf. Mt 8,8), nous pourrions alors mieux définir les gestes pratiqués dans les cultes pour Fatigués et Chargés, et les réserver pour de vrais moments de crise.

Enfin dans une perspective œcuménique, je ne peux m'empêcher de rappeler une des nombreuses propositions du Groupe des Dombes : appeler le baptême et l'eucharistie « sacrements » et les cinq autres gestes liturgiques « actes sacramentels », pour dire leur différence et leur parenté[20].

---

[18] « Brief an Severin Schulze », *WA. Briefe*, vol. 11, Weimar, Hermann Bölhaus Nachfolger, 1948, pp. 111-112.

[19] « Tischrede n° 5407 », *WA. Tischreden*, vol. 5, Weimar, Hermann Bölhaus Nachfolger, 1919, p. 129.

[20] *Pour la communion des Églises*, Paris, Le Centurion, 1988, pp. 126-128.

6. BILAN ECCLÉSIAL

Parce que les cultes pour Fatigués et Chargés sont riches de promesses et de difficultés, ils devront faire tôt ou tard l'objet de discussions synodales.

On aura sans doute à réfléchir sur tout ce qui, en amont de ces cultes, a amené leur apparition : la question pratiquement occultée du ministère de guérison, cette recherche d'une nouvelle relation au Dieu Tout Autre ; mais aussi l'influence d'un individu – Hollenweger – qui a certes réussi à enthousiasmer plusieurs paroisses, mais de manière un peu sauvage, à la fois hors Église et en Église.

On sera attentif à toutes les richesses, toutes les potentialités de ces célébrations : elles ont un caractère rassembleur, que ce soit entre réformés (plusieurs sensibilités peuvent y trouver leur compte), ou entre confessions chrétiennes. Ces cultes attirent aussi des personnes restées en marge des Églises. Cette potentialité de rassemblement oblige par contrecoup à préciser notre identité, et demande un travail de détail : je veux ici dire et affirmer que ces cultes ne peuvent se passer d'une offre précise et conséquente d'accompagnement. Cet accompagnement nécessite des personnes sérieusement formées, car il est le meilleur lieu où l'on pourra travailler sur les risques de déviation (faux espoirs, mécanismes de culpabilité, etc.). La demande est lourde pour les paroisses, mais peut-être est-ce l'occasion d'en mieux utiliser les ressources.

Les célébrations elles-mêmes devraient être examinées avec le plus grand soin. Il sera essentiel d'éviter le flou de l'offre. Je m'inscris ainsi contre Hollenweger qui voudrait que « l'interprétation de l'acte liturgique reste avec le client[21] ». On retrouve ici son penchant à l'indétermination. Dans la même ligne, les membres de l'équipe préparant les cultes pour Fatigués et Chargés dans la région de Nyon, se donnent mutuellement imposition des mains et onction d'huile avant les célébrations, pour « recevoir une bonne rasade de foi ». Là, je dis non. D'une part, dans notre monde où règne l'indétermination, l'Église a la chance de pouvoir offrir des lieux constructeurs d'identité ; si l'on veut que ces cultes en appellent au discernement chez les personnes et ne soient pas des lieux de pure régression, ils ont à trouver leur fonction propre et leur articulation au reste du vécu liturgique.

D'autre part, faire appel aux cultes pour Fatigués et Chargés à la moindre baisse de régime ou simplement pour recevoir une « bonne rasade de foi » montre clairement qu'on ne sait plus ni l'importance, ni la signification de la Sainte-Cène. Plus que tout autre acte liturgique, elle

---

[21] Cf. thèses distribuées par Hollenweger lors d'une soirée à la paroisse de St-Légier-Blonay.

renouvelle nos forces et affermit notre foi, sans doute parce qu'elle contient de façon éminente ce que Thilo appelle la « fonction thérapeutique du culte ». On retrouve ici l'importance de penser l'une par rapport aux autres Sainte-Cène et imposition des mains / onction d'huile. De ces deux derniers gestes, il faudra débattre de le contenu et déterminer qui a à les donner (beaucoup de paroisses ont « croché » sur cette question).

Rapidement, on peut dire que l'imposition des mains est – bibliquement parlant – un geste courant que Jésus accomplit à longueur d'Évangile ; nous avons à en retrouver la simplicité et la spontanéité ; elle a un sens de bénédiction qui invite à la répétition ; accomplie par plusieurs personnes en même temps, elle exprime parfaitement et concrètement la prière de la communauté. L'onction d'huile tire son origine de l'emploi de l'huile d'olive comme médicament pour le soin des blessures ; elle a donc une consonance pharmaceutique que nous avons oubliée, mais qui la lie au contexte des soins. Bibliquement parlant, elle a le plus souvent le sens d'une consécration à Dieu pour une tâche, une fonction, une période (cf. משח / χρίω) ; elle a d'autres fois une résonance plus cosmétique (סוך / ἀλείφω), mais les deux aspects sont repris et récapitulés dans l'onction d'huile chrétienne. Elle s'inscrit donc dans une vision plus linéaire que cyclique du temps : elle est à envisager comme un acte marquant un moment déterminé. C'est une seule personne qui la donne, évidemment, ce qui lui confère la dimension du face face : à cause de cette dimension, je crois qu'il serait heureux que l'onction d'huile soit donnée par la personne qui va accompagner ou qui a accompagné celui / celle qui la demande ; l'accompagnateur sera laïc, diacre ou pasteur, selon les circonstances. Pour ne pas « sacramentaliser » l'onction d'huile, il ne faut pas la réserver aux ministres, mais il serait aussi dommage d'« interdire » aux pasteurs et diacres d'en célébrer, lorsqu'ils sont impliqués dans l'accompagnement des personnes.

Je plaide donc pour une distinction des deux gestes, à réserver de toutes façons pour les périodes de crise. Concrètement, dans le cadre d'un travail de deuil, je verrais assez bien le ministre proposer à l'endeuillé(e) de se faire soutenir par l'imposition des mains au cours des cultes pour Fatigués et Chargés. Arriverait le jour où l'endeuillé(e) déciderait de ne plus aller le demander : pour lui-même ce serait un signe de mûrissement, d'acceptation ; la communauté et le ministre comprendraient quant à eux que cette personne a franchi une étape, quel qu'en aura été le prix. L'onction d'huile serait à donner dans des cas plus ponctuels : avant une opération ; à l'annonce d'une grave maladie (l'onction serait alors consécration particulière à Dieu pour ce temps) ; au début d'une profonde dépression qui pourrait ensuite être soutenue par l'imposition des mains seule.

En dernière remarque, je dirai qu'il faut se donner les moyens de ses ambitions. Si les Églises entrent dans ce nouvel acte liturgique, ne devront ménager ni la formation des laïcs – effort cathéchétique –, ni celle des accompagnants, ni celle des ministres. Mais je les encourage à ne pas « manquer le coche » : bien pensés et encadrés, les cultes pour Fatigués et Chargés sont une façon saine de reprendre ecclésialement la question du ministère de guérison ; ils sont riches de promesses œcuméniques dans tous les sens du terme. Il serait dommage qu'ils restent l'apanage de quelques paroisses qui deviendraient, souvent malgré elles, des lieux de tourisme ecclésial. Imposition des mains et onction d'huile ne développeront toutes leurs potentialités que si elles deviennent des gestes multitudinistes *et* déterminés.

Pour s'abonner aux

CAHIERS DE L'IRP

s' adresser à :

Institut Romand de Pastorale
BFSH 2
1015 Lausanne — Suisse

Tél. : 021 / 692 44 79 — Fax. : 021 / 692 44 65 CCP : 10-16667-2

L' IRP associe en un travail commun les responsables des disciplines recouvrant le champ de la Théologie Pratique dans les trois facultés de Genève, Lausanne et Neuchâtel.

Parmi les thèmes des anciens cahiers :

Supervision • Multitudinisme et actes pastoraux • Théologie au féminin • Cure d'âme et supervision • Prêcher • Le pastorat • Le système de nos croyances • La théologie pratique protestante d'expression française • Formes et structures (Recherches en homilétique, ecclésiologie et architecture religieuse) • Pasteur/Pasteure, un profil professionnel • Ecclésiologie et architecture

Prix du cahier :	SFr. 5.-	FF 20.-
Prix de l'abonnement :	SFr. 12.-	FF 48.-

Tarif valable dès 1994

ISSN : 1015-3063