

Bernard Reymond, le théâtre de la Parole

Né en 1933 à Lausanne, **Bernard REYMOND** fait ses études de théologie en Suisse romande et en Allemagne. Pasteur à Paris, puis dans le canton de Vaud, il enseigne ensuite à la Faculté de théologie protestante de Montpellier (1976-1980), puis à celle de Lausanne (1986-1998). Il codirige plusieurs collections et collabore à plusieurs périodiques. Il est l'auteur de plusieurs livres, notamment sur le protestantisme.

1. Sur le site des PUF, « L'auteur par lui-même », www.puf.com/wiki/Auteur:Bernard_Reymond

Lumière & Vie : Vous avez écrit¹ que vos démarches en théologie ont presque toujours été influencées par l'idée que vous vous faisiez, dans votre jeunesse, de ce que devrait être le théâtre. Qu'est-ce qui vous a fait passer du théâtre à la théologie ?

2. *Sur la trace des théologies libérales. Un demi-siècle de rencontres, de lectures et de réflexions*, édition Van Dieren, Paris, 2002.

Bernard REYMOND : Les raisons pour lesquelles j'ai abandonné l'idée de faire du théâtre pour le pastorat et conséquemment la théologie restent pour moi entourées d'un mystère dont je tiens à respecter le secret. Mais même si j'ai cessé de faire du théâtre (ce n'était encore qu'en amateur), mon goût pour lui est resté le même. Et c'est seulement rétrospectivement que je me rends aujourd'hui à cette évidence intérieure : mes choix et mes démarches en théologie restent marqués par l'idée que je me faisais et me fais encore du théâtre. A titre d'exemple, je viens de beaucoup apprécier, au gré d'une rediffusion par la TV, la mise en scène de *Don Giovanni*, de Mozart, par Peter Brook au festival d'Aix-en-Provence en 2002.

L & V : Dans votre livre *Sur les traces des théologies libérales*², vous évoquez votre parcours trans-frontalier franco-suisse : pourriez-vous indiquer quelques éléments marquant de votre itinéraire ?

B. R. : J'ai eu le privilège de pouvoir naviguer souvent entre le protestantisme, encore très largement majoritaire à ce moment-là, de ma région d'origine (il ne l'est plus dans mon canton, jadis protestant à 90 %), et le protestantisme sociologiquement très minoritaire (2 %), donc vivement conscient de la « différence protestante », de la France de l'intérieur. J'ai d'autre part trouvé dans la paroisse de l'Oratoire du Louvre, à Paris, où j'étais pasteur suffragant, un libéralisme plus affirmé et plus sûr de lui que celui auquel j'avais eu affaire en Suisse romande.

Et puis, après des années d'études très marquées par l'influence allemande, mes années parisiennes m'ont donné l'occasion de mieux ancrer ma réflexion dans le génie de notre propre langue, entre autres en faisant la découverte de la théologie d'Auguste Sabatier³ dont le nom avait été à peine mentionné au temps de mes études et auquel j'ai finalement consacré ma thèse de doctorat. Il m'en est resté l'horreur du « volapük⁴ » et le souci d'une théologie exprimée en bon français.

L & V : L'expression « théologie libérale » est difficile à comprendre pour un lecteur catholique français : pouvez vous en retracer la généalogie et la portée actuelle ?

B. R. : Dans son usage théologique et protestant, l'adjectif « libéral » n'est apparu en français que vers 1830. Mais l'exigence dont il rend compte est plus ancienne. Elle était déjà potentiellement présente dans la Réforme du XVI^{ème} siècle, même si ce n'est pas dans toutes ses versions, et c'est au XVIII^{ème} siècle qu'elle s'est imposée dans toute sa vigueur comme le déploiement d'une virtualité dont il restait à prendre conscience.

Cette réforme du protestantisme même, car c'en fut une sous bien des aspects, est due surtout à deux facteurs : d'une part, les persécutions dont ont été victimes les protestants de France et d'autres régions européennes et qui ont fait d'eux de farouches défenseurs de la liberté de pensée et de conscience ; d'autre part,

2. *Sur la trace des théologies libérales. Un demi-siècle de rencontres, de lectures et de réflexions*, édition Van Dieren, Paris, 2002.

3. Louis-Auguste Sabatier (1839-1901) est un théologien protestant français né dans les Cévennes et marqué par la piété du Réveil. Il fonde avec Etienne Ménégoz une Faculté de théologie protestante à Paris en 1877 et rejoint la section des sciences religieuses de l'Ecole des Hautes Etudes en 1886. Il insiste sur l'adaptation du langage de la foi à la culture et sur l'aspect toujours ouvert de la foi aux nouvelles vérités découvertes par l'esprit humain.

4. Allusion à la langue construite et inventée en 1879 par le père Schleyer, de Baden, et qui connut un certain succès... sans être véritablement comprise ni parlée couramment par ses propres adeptes !

les avancées du siècle des Lumières qui, dans ses versions allemande et britannique, ne fut pas antichrétien comme en France, mais au contraire éminemment protestant.

Ce « néo-protestantisme », comme l'a appelé Ernst Troeltsch⁵ (un théologien qui continue de beaucoup m'influencer), est à l'origine du protestantisme libéral. L'un et l'autre se sont montrés et se montrent toujours très soucieux de penser et de vivre le christianisme au présent, en pleine « modernité » pour reprendre un terme du XIX^{ème} siècle dont on se gargarise encore parfois aujourd'hui. C'est en tout cas ce néo-protestantisme virant au libéralisme qui a appris aux protestants la nécessité de défendre non seulement la liberté *de* l'Eglise envers les pouvoirs établis, mais aussi la liberté de chacun *dans* l'Eglise. D'où l'expression allemande de « libre christianisme » à laquelle peut correspondre celle de « libres croyants » (voir l'*Union des libres penseurs et des libres croyants*⁶ qui eut toute sa raison d'être au cap du XX^{ème} siècle).

5. Ernst Troeltsch (1865-1923), philosophe, théologien protestant et sociologue allemand, proche de Max Weber. Il attribue au protestantisme la montée de l'individualisme dans les régimes modernes.

6. Créée en 1907.

Il n'y a donc pas à proprement parler de *doctrine* libérale, mais une *attitude*, une *option* ou une *exigence* libérales qui, sous l'angle des croyances, se traduisent par une très grande liberté envers les formules doctrinales héritées du passé. Ainsi les Eglises protestantes cantonales de Suisse ont-elles abandonné les unes après les autres, au cours du XIX^{ème} siècle, par effet de libéralisme ecclésiologique, toute confession de foi à caractère obligatoire ou normatif; sans être évidemment contraints à le passer sous silence, pasteurs et théologiens ont par exemple depuis lors la liberté de ne plus se référer au symbole dit « des Apôtres » ni de le lire au cours d'un culte. L'argument massue, à l'époque, a été de reprocher à ces confessions et autres symboles de faire écran entre les Ecritures et leurs lecteurs, voire de plaquer sur ces Ecritures des doctrines qui ne s'y trouvent pas, sinon par extrapolation spéculative, comme celle de la Trinité ou celle des deux natures.

7. *De la religion. Discours aux personnes cultivées d'entre ses mépriseurs* (van Dieren, 2004).

L & V : Vous vous êtes beaucoup intéressé à Schleiermacher, au point de vous atteler à l'entreprise de retraduire ses *Discours*⁷. Vous pensez qu'il mérite d'être entendu aujourd'hui ?

B. R. : Lors de mes études, une expression de ses *Discours* avait particulièrement éveillé mon attention : quand il dit des pasteurs,

des prêtres, des théologiens qu'ils devraient être des « virtuoses », autrement dit des artistes ou des bardes de la religion. Mes affinités pour le théâtre y trouvaient leur compte.

J'ai aussi été très sensible, d'emblée, à son usage du concept de religion. Cet usage faisait pièce, au mitan du siècle dernier, aux critiques et aux attaques dont la religion était l'objet de la part des « herméneutiques du soupçon », comme les a appelées Paul Ricœur⁸. La démarche la plus répandue consistait alors à s'inspirer de Karl Barth ou de Dietrich Bonhoeffer, non sans les simplifier beaucoup, et à poser que la foi chrétienne n'est justement pas une religion, qu'elle en est au contraire l'abolition (une idée que l'on retrouve à certains égards chez Marcel Gauchet quand il parle du christianisme comme étant « la religion de la sortie de la religion »⁹, mais cette analyse ne me convainc pas non plus). Les arguments de ce type ne m'ont jamais paru tenables, surtout quand le christianisme se trouve comme aujourd'hui très concrètement confronté à d'autres religions.

La piste indiquée par Schleiermacher me paraît préférable. Ce qui selon lui est au cœur même de la religion (dans ses *Discours*, il l'appelle « intuition de l'infini ») est commun à l'ensemble de l'humanité. L'homme est pour ainsi dire religieux par nature, mais encore faut-il que sa religion ne tourne pas à l'irreligion. Elle demande toujours à être évangélisée et le christianisme lui-même n'échappe pas à cette exigence. Considéré sous cet angle, le Christ Jésus est venu rendre à la religion les humains en proie à l'irreligiosité de leurs attitudes religieuses. Sous ses différentes formes de religion constituée, le christianisme est ainsi en mesure d'entrer en dialogue ouvert avec les autres religions du monde, sans rien renier des exigences qui font sa raison d'être.

Prenons encore la même question sous un autre angle. Dans ses *Discours*, Schleiermacher distingue nettement entre l'« intuition » originaire de la foi ou d'une œuvre d'art, et les formes dans lesquelles elle s'exprime. Considérés sous cet angle, les doctrines et autres symboles du christianisme peuvent être comme autant de « montages », dirait-on en langage cinématographique – des montages constamment sujets à révision et adaptation. Il en découle une distinction de principe entre la foi et les croyances – distinction à laquelle une théologie de frappe libérale ne peut que souscrire.

8. Cf. *Le conflit des interprétations*, Seuil, 1969. Marx, Nietzsche et Freud « commencent par le soupçon concernant les illusions de la conscience, et continuent par la ruse du déchiffrement ; tous trois finalement loin d'être des détracteurs de la conscience visent à une extension de celle-ci » (p. 151).

9. Cf. Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, 1985.

Enfin, si l'apologétique chrétienne s'est par trop fourvoyée dans les méandres du problème « science et foi », la lecture de Schleiermacher incite à déplacer résolument l'accent non seulement vers la « parenté » des arts et de la religion, mais aussi vers le statut et la fonction de l'imaginaire dans l'élaboration des sciences, fussent-elles les plus « dures ».

L & V : Vous avez beaucoup œuvré à la diffusion de la pensée de Tillich dans l'ère francophone : que reprenez-vous de cet héritage ?

B. R. : Ma dette de reconnaissance envers Paul Tillich a d'abord été celle d'un pasteur tenu de prêcher dimanche après dimanche dans sa paroisse. Après mes séjours en Allemagne et au sortir de la Faculté de théologie, j'étais très inféodé à la pensée de Rudolf Bultmann et à son exigence de « démythologisation » (à ne pas confondre avec une « démythisation »). Mais j'ai vite dû constater que, en prédication, le « pointillisme » que je lui attribuais m'amenait à répéter censément le même discours, même si c'était en des termes différents et à propos de textes bibliques fort divers eux aussi. La relecture de Tillich (je l'avais découvert dès ma troisième année d'études) m'a aidé à mieux tenir compte du déploiement de la foi dans la durée et dans la variété de ses expressions culturelles.

D'autre part, dans un contexte très marqué par la fascination que la pensée d'un Karl Barth exerçait sur de nombreux théologiens et pasteurs (c'est l'impression qu'ils me donnaient), les œuvres de Tillich, enfin traduites petit à petit en français dès le milieu des années 1960, sont venues nous proposer une conceptualité, une épistémologie et un cadre systématique qui nous ont aidés (avec mon ami André Gounelle¹⁰) à mieux structurer notre propre pensée. Avec Tillich, l'exigence libérale n'aboutissait pas, comme ses adversaires ne cessaient de le lui reprocher, souvent injustement, à un avachissement de la réflexion théologique, mais au contraire à une élaboration qui, comme aurait dit Richard Rothe, permettait d'être « pieux à l'air libre » (*an freier Luft fromm sein*).

10. Cf. André GOUNELLE et Bernard REYMOND, *En chemin avec Paul Tillich*, édition LIT, Münster, 2004.

Tillich reste un penseur dont la démarche de tournure typiquement germanique nous a parfois donné du fil à retordre. Mais une fois émigré aux Etats-Unis, il a si bien dû adapter ses manières

de dire et de réagir à ce nouveau milieu de vie qu'il a ouvert nos yeux et nos esprits sur ce qui se passait théologiquement de l'autre côté de l'Atlantique. Il était temps !

Cela dit, Tillich reste un théologien du siècle passé. Rien ne serait moins « libéral » que de s'inféoder à sa pensée au point de ne plus s'en détacher ou de se contenter de le répéter. Je crois n'avoir jamais présenté un aspect ou l'autre de sa pensée sans prendre quelque distance ou avoir un certain recul critique par rapport à lui. Ainsi sa manière de se référer aux différentes formes d'art est-elle un peu trop récupératrice à mon goût.

L & V : Vous avez écrit que « la Bible ne va pas de soi, même pour un protestant ». Que vouliez-vous dire par là ?

B. R. : Beaucoup de protestants sont persuadés du contraire, en particulier ceux qui se réfèrent aux Ecritures comme si elles étaient « parole de Dieu » à la lettre près. Le recours à la Bible ne devrait pourtant pas aller de soi pour eux non plus. Pour les chrétiens en général, la difficulté tient justement au fait que tous se réclament en principe de ce livre des livres, mais ils ne le font pas de la même manière. On l'a vu avec les études bibliques sur lesquelles les initiateurs du Conseil œcuménique ont longtemps pensé pouvoir miser pour rapprocher les uns des autres les représentants des différentes confessions ou dénominations. Ces rencontres ont mis en évidence leurs divergences dans la lecture des Ecritures et dans le statut qu'ils leur reconnaissent.

Il en va *a fortiori* de même au sein du protestantisme. D'aucuns regrettent que les protestants des différentes tendances ne soient pas capables de s'entendre sur le sens de certains textes ou sur le choix de ceux qu'ils tiennent pour les plus importants. Ils se demandent si la Bible, ou du moins la diversité des lectures auxquelles elle donne lieu, ne devient pas dans ces conditions facteur de division plutôt que de rassemblement.

Je préfère parler en l'occurrence de diversité d'interprétations, voire d'une nécessaire pluralité d'approches. J'ai en effet besoin que les esprits soucieux d'orthodoxie doctrinale ne cessent pas de me demander si ma lecture des Ecritures est suffisamment sérieuse et approfondie. Mais n'ont-ils pas à leur tour besoin des li-

béraux pour les rendre attentifs au caractère partiel et partial des interprétations qu'ils tiennent trop facilement pour normatives ?

Et puis la Bible, pour moi, ne va pas de soi parce que je ne suis ni toujours ni nécessairement d'accord avec ce que j'y lis. Pourquoi devrais-je par exemple consentir sans discuter à toutes les paroles de Jésus – ou à toutes celles que les évangiles lui attribuent par le biais d'une reconstitution narrative ? Elles ne sont pas vraies parce que lui les a dites, mais lui les a dites ou on les lui a prêtées parce qu'elles portent le sceau de la vérité. Je tiens donc pour important que celles de ses paroles avec lesquelles je ne suis pas d'accord d'entrée de jeu m'obligent à réfléchir, m'imposent des retours sur moi-même et des révisions de vie, assignent des limites à mon imaginaire spirituel tout en lui proposant des paraboles, des images et des symboles qui élargissent son horizon et approfondissent mon sens de Dieu.

L & V : Comment vous situez-vous par rapport à l'acribie¹¹ de l'exégèse historico-critique, mais aussi par rapport à d'autres méthodes ?

11. Ou souci de précision poussé à l'extrême.

B. R. : On a dit que la méthode historico-critique était la démarche protestante et libérale par excellence. Les théologiens libéraux s'en sont effectivement fait les champions et c'est encore le cas. La mise en œuvre de cette méthode fait droit à un souci de véracité : on ne sauve ni les textes bibliques comme tels ni les vérités qu'ils expriment en les mettant à l'abri de tout regard critique et investigateur. De plus, théologiens et prédicateurs doivent savoir rester vrais, par exemple en ne laissant pas supposer qu'ils tiennent pour « historiques », au sens le plus banal du terme, des récits bibliques dont la critique montre qu'ils sont selon toute vraisemblance le résultat d'extrapolations narratives.

Quand Alfred Loisy¹² qualifiait l'épisode du tombeau vide de « fiction apologétique », il avait raison, mais au sens d'une affirmation d'ordre historique soumise par définition à la clause du plus ample informé. La démarche historico-critique ne jouit d'aucun statut d'infaillibilité et les meilleures hypothèses interprétatives doivent rester sujettes à discussion. Au bout du compte, il faut toujours en revenir au texte biblique tel qu'il se donne, quitte à ne pas savoir qu'en dire. Quelles qu'elles soient, les exé-

12. Alfred Loisy (1857-1940), exégète et professeur à l'Institut catholique de Paris, jusqu'à sa révocation après la publication de *L'Évangile et l'Église* en 1902, et son excommunication par Pie X en 1907.

gèses des spécialistes ne doivent pas faire écran entre lui et nous – pas plus que les confessions de foi ! – d'autant que, pris sans *a priori*, nombre de ces textes parlent par leur saveur même.

J'aime à cet égard la manière d'Auguste Sabatier qui qualifiait sa propre démarche théologique de « symbolisme critique ». « Critique » parce que, après vingt siècles de christianisme, tout n'est pas bon à prendre dans ce qu'il nous a légué ; « symbolique » car c'est sous cet angle-là que ces textes nous parlent le plus. Ainsi les paraboles. Vers le milieu du siècle dernier, on cherchait encore à dégager « le » sens de chacune d'elles, comme s'il devait n'y en avoir qu'un. C'était en particulier pour couper court à toute exégèse allégorisante faisant trop bon marché du texte lui-même. Mais le sens des paraboles n'était pas épuisé pour autant. Elles sollicitent l'imaginaire pour mieux donner à penser, à imaginer, à ressentir, à vivre. Il en est de même de la plupart des textes bibliques.

La démarche historico-critique ne doit donc être ni une chaîne ni un carcan, mais une aide à la lecture, tout comme le sont d'autres approches qui ont aussi leur légitimité, par exemple l'exégèse narrative, ou la musique dont J.-S. Bach a doté le récit des passions évangéliques, ou encore les dessins et tableaux dans lesquels Rembrandt a rendu compte de la manière dont il les comprenait.

L & V : Vous avez beaucoup insisté sur la nécessité de prêcher la foi *De vive voix*¹³ : vous plaidez pour une réforme de la prédication dominicale ?

13. Cf. *De vive voix*, Labor et Fides, 1998. Cf. aussi *Le protestantisme et ses pasteurs. Une belle histoire bientôt finie ?* (Labor et Fides, 2007).

B. R. : Je ne plaide pas à proprement parler pour une « réforme » de cette prédication, mais pour qu'elle soit bel et bien « de vive voix ». Je l'attends pour le moins de celles et ceux dont c'est un aspect de leur métier. On se demande parfois si la prédication ne devrait pas être remplacée par autre chose ou si elle n'aurait pas besoin d'adjuvants. Des images, des rythmes ou des sons peuvent éventuellement faire concert avec elle. Mais à condition de ne pas simplement servir à masquer des insuffisances.

Au départ, le prédicateur (ou la prédicatrice !) doit avoir tout simplement quelque chose à dire. S'il ne l'a pas, l'attente implicite de son auditoire est là pour le lui donner ou mieux encore

pour l'inciter à mieux se mettre à l'écoute des textes bibliques qui vont susciter sa réflexion. Et quand c'est le cas, les gens d'ordinaire l'écoutent. Mais encore faut-il qu'il le dise, et non qu'il l'ânonne ou le lise. Comme l'enseignait Alexandre Vinet (1797-1847), « le ministre est un homme qui parle la parole de Dieu, il ne la répète pas »¹⁴. Prêchée de vive voix, cette « parole » n'est pas liée au libellé des textes bibliques auxquels le prédicateur se réfère, mais au fait que ce dernier prend le risque et assume la responsabilité de la redire ou de la réannoncer « ici et maintenant » (une expression sur laquelle la théologie dialectique a eu raison d'insister) à ceux de ses contemporains qui sont rassemblés pour l'écouter.

14. *Théologie pastorale ou théorie du ministère évangélique*, rééd. Lausanne, Payot, 1942, p. 5.

Le défi à relever dans une prédication me semble chaque fois plus redoutable que pour je ne sais quelle conférence de haut vol réservée à un cercle de spécialistes. Suivant ce qu'ils sont en train de vivre, d'espérer ou de pâtir, celles et ceux qui sont là en attendent en effet beaucoup – beaucoup plus que ce que je peux humainement leur apporter. Pour répondre à leur attente, je ne puis qu'être le héraut d'une parole qui vient d'ailleurs, de plus haut et d'une profondeur beaucoup plus intime (*Deus intimior intimo meo*) que je ne suis capable de le concevoir.

Mais en même temps, mon libéralisme homilétique m'interdit de me retrancher derrière des formules toutes faites qui de toute manière ne donneraient pas le change, tout en sachant que je ne suis pas là pour gagner des émules à mes petites idées en matière de foi : celles et ceux qui m'écoutent sont en réalité à l'écoute d'un Autre que moi et ils doivent se sentir libres de n'être pas d'accord, par exemple, avec une partie de ce que je leur dis. Ma prédication devrait en revanche leur offrir l'occasion de se poser les questions que Dieu lui-même voudrait leur poser et de leur baliser le chemin sur lequel Il voudrait les voir s'engager. Mais ce n'est plus mon affaire, c'est celle de leur relation avec Lui.

15. La théologie pratique rassemble les enseignements concernant les diverses actions ecclésiales (liturgie, morale, catéchèse, etc.) et expose les raisons de ses pratiques.

L & V : Quel est à votre sens la place de la théologie pratique¹⁵ (dont relève aussi la prédication) par rapport à la dogmatique ?

B. R. : D'abord un constat : au cours de l'histoire chrétienne, les grands théologiens ont presque toujours été de grands prédicateurs et leur théologie a eu la vertu de redonner aux autres

prédicateurs l'envie et le courage de bien assumer leur tâche. Le rapport de la théologie pratique aux autres branches de la théologie se situe à mon sens dans la même perspective. Cela signifie-t-il que la théologie dans son ensemble risque de se trouver sous la coupe d'options confessionnelles, ou dans la dépendance d'embrigadements ecclésiastiques susceptibles de la gêner aux entournures ? Le risque est là, mais il est le risque même de toute théologie susceptible de porter ce nom.

J'ai eu la chance d'exercer le ministère pastoral dans une Eglise libérale dans sa forme institutionnelle. Tous ne l'ont pas. Mais je vois mal une théologie se développer pour ainsi dire hors sol, à l'écart ou à l'abri de toute contingence ecclésiastique ou institutionnelle. Un tel angélisme la couperait de ce qui est la réalité concrète des individus et des communautés, en particulier sous l'angle religieux. La théologie doit rester en prise directe sur cette réalité-là.

Considérée sous cet angle, la théologie pratique ne vient pas après les autres branches de la théologie, mais devrait toujours les précéder et pour le moins les accompagner d'un bout à l'autre des études de théologie. Elle n'est ni un service après-vente ni une entreprise de commercialisation de produits élaborés par d'autres. Ses approches des réalités spirituelles et ecclésiales devraient toujours être considérées comme riches d'enseignements pour les autres démarches dans ce domaine, en particulier celles de la dogmatique. Cette dernière a souvent plus à apprendre d'elle que l'inverse.

Plus largement, la théologie pratique est quasiment faite pour prendre à bras-le-corps le problème des interactions entre la foi chrétienne et la culture sous ses différents aspects, à commencer par les diverses formes d'art.

L & V : Ce qui vous intéresse de plus en plus, c'est le rapport que la foi entretient avec la culture, avec les arts, la musique, le cinéma¹⁶...

B. R. : Aumônier universitaire quand Jacques Monod a suscité la controverse avec son livre sur *Le hasard et la nécessité*¹⁷, j'ai le sentiment de m'être laissé piéger, avec d'autres, dans les méandres

16. L'auteur a déployé cet intérêt pour les rapports entre *Le protestantisme et la Littérature* (Labor et Fides, 1998), entre *Le protestantisme et les images* (1999), entre *Le protestantisme et la musique* (2002), entre *Le protestantisme et le cinéma* (2010). Il faut signaler aussi l'ouvrage sur l'itinéraire spirituel de Robinson dans *Le ciel vu de mon île déserte* (Van Dieren, 2007).

17. Paru au Seuil en 1973.

18. *De la religion*, Paris, van Dieren, 2004, p. 94.

du vieux problème « science et foi ». J'aurais mieux fait, à ce moment-là, de me référer une fois de plus à Schleiermacher pour qui, dans les *Discours*, « l'art et la religion se côtoient comme deux âmes amies qui n'ont pas encore connaissance de leur parenté intérieure bien qu'elles en aient le même pressentiment¹⁸ ».

La foi, mais aussi le doute dont elle est indissociable, ont beaucoup plus affaire avec les différentes formes d'art qu'avec ce qu'on appelle « la science ». Ce n'est pas une question de rigueur, car les artistes aussi sont rigoureux, et prédicateurs et théologiens doivent l'être dans leur ordre. Mais ces derniers ne peuvent ni ne doivent oublier que la musique, la poésie, les images, la littérature, l'architecture n'ont cessé d'accompagner et de soutenir les expressions de la foi au cours des âges et ont partie étroitement liée avec les formes les plus ancestrales de la religiosité humaine.

Malheureusement, la manière dont les théologiens ou les gens de religion se préoccupent de ces formes artistiques est trop souvent banalement utilitariste : ils cherchent par trop à mettre ces formes expressives « au service de la foi » et ne se demandent pas assez ce qu'ils pourraient en apprendre. J'ai donc essayé de retourner la question et de me demander ce que la théologie (ou la foi) peut apprendre des différentes formes d'art – plus spécialement du théâtre qui est à la fois fiction et représentation, ou plus récemment du cinéma et des incidences que son mode particulier de traitement des images peut avoir jusque sur notre manière de penser, sinon Dieu lui-même, du moins notre relation à lui.

Plus simplement, je suis attentif à l'insistance de Schleiermacher sur le fait que le prédicateur (ou l'éthicien), pour convaincre, est à même enseigne que les artistes : l'enjeu de la prédication ou même de la théologie n'est pas au terme d'une démonstration de type logique ou mathématique, mais d'une communication fonctionnant sur un mode identique à celui de la musique ou de la poésie. Comme l'artiste, le prédicateur ou le théologien n'impose pas mais propose, et rien ne dit qu'il fera mouche – sauf si Dieu, au bout du compte, y met la main. C'est ce que la théologie classique qualifie d'action secrète du Saint-Esprit – secrète en ceci qu'elle échappe à tout contrôle humain et qu'elle doit être respectée comme telle.

L & V : Vous aimez dire que l'annonce de la foi se rapproche du théâtre en ce qu'il est le lieu d'une « performance », où « *it happens something* »¹⁹. Qu'est-ce qui peut encore nous arriver ? La performance n'est-elle pas inéluctablement le fait de gens performants dans nos sociétés hyperspécialisées de compétition à outrance ?

19. Cf. *Théâtre et christianisme*, Labor et Fides, 2002.

B. R. : Le culte peut être qualifié de « performance » dans la mesure où, comme le concert ou la pièce de théâtre, il n'existe que dans le moment où il a lieu, tant du côté des artistes que de celui de leur public – ou alors dans le souvenir qu'on en garde, mais c'est un autre ordre de réalité. Un roman n'existe lui aussi qu'à condition d'être lu – ou dans le souvenir qui en reste.

Les artistes – ou les célébrants – doivent donc bel et bien se montrer « performants », mais à condition de bien entendre ce terme. Si Schleiermacher a finalement renoncé à comparer les acteurs religieux à des « virtuoses », ce fut pour éviter un malentendu – pour éviter de donner à entendre qu'ils devraient faire étalage de « virtuosité » au sens actuel de cette expression, c'est-à-dire d'un jeu époustouffant, mais sans substance ni profondeur. Gare aux prédicateurs dont la seule vertu serait de savoir jeter de la poudre aux yeux de leur auditoire !

Telle n'est certes pas la *virtus* des « performances » évangéliques et ce n'était à coup sûr pas non plus celle de Jésus : « Si quelqu'un veut être grand parmi vous, qu'il soit votre serviteur, et si quelqu'un veut être le premier, qu'il soit votre esclave » (Mt 20, 26). Et l'apôtre Paul : « Quand je suis faible, c'est alors que je suis fort » (2Co 12, 10). Si je comprends bien, c'est l'antidote radical aux méfaits des hyperspécialisations et des compétitions à outrance !

L & V : Vous vous êtes intéressé aussi à l'architecture des temples²⁰ : il se joue là quelque chose d'important pour l'annonce de la foi et la constitution de la communauté ?

20. Cf. *L'architecture religieuse des protestants. Histoire, caractéristiques, problèmes actuels*, Labor et Fides, 1996.

B. R. : Que ce soit pour la messe ou pour le culte, un chrétien peut fort bien se passer d'édifice culturel, et le « temple » des protestants ne l'est véritablement qu'au moment où y sont rassemblés ceux qui, comme le dit encore l'apôtre Paul, « sont le temple

de Dieu » (1 Co 3,16), sinon il est vide et en donne effectivement l'impression à ceux qui le visitent en dehors des heures de culte. Considéré sous cet angle, un temple n'est donc que la salle de réunion où les protestants célèbrent leur culte. Ils pourraient s'en passer, mais en temps normal, il est bon (de l'ordre du *bene esse*) qu'ils disposent d'un tel espace et l'aménagent en conséquence.

Au XVI^{ème} siècle, au moment de la Réforme, l'aménagement des églises existantes ne correspondait plus aux exigences du culte évangélique et demandait à être lui aussi réformé. On imagine trop souvent que les protestants de ce temps-là ne s'intéressaient pas à ce qui est visible. Ils étaient en réalité hypersensibles à ce qu'ils voyaient et aux espaces dans lesquels ils évoluaient. Il leur importait donc de mettre de l'ordre dans la visibilité du culte. C'est seulement plus tard que certains milieux protestants en sont venus à tellement se considérer comme appartenant à une religion de l'ouïe et non du regard qu'ils se sont contentés pour leur culte d'édifices sans beauté ni aménité ; mais cette dérive n'est pas dans la nature du protestantisme. Si l'esthétique de certains temples laisse à désirer, tout comme certaines églises catholiques sont complètement ratées, beaucoup d'entre eux méritent de retenir l'attention, ne serait-ce que sous l'angle de leurs qualités architecturales.

Ces dernières décennies, bien des temples ont été conçus sur le modèle d'une salle de cinéma, l'écran faisant place à une sorte de plate-forme surélevée sur laquelle se trouvent une chaire ou un lutrin, une table de communion et parfois des fonts baptismaux, avec éventuellement une croix face aux fidèles. Le dispositif réformé classique (certaines paroisses y reviennent !) était beaucoup plus communautaire et rassembleur : il regroupait les fidèles en cercle ou en carré autour de la chaire et de la table de communion. Ce n'est pas sans raison que des communautés catholiques s'y sont mises à leur tour ces dernières années.

Les protestants libéraux ont parfois eu la réputation de tenir pour négligeables ces questions d'architecture et, plus largement, de liturgie. Je crois être, avec mon ami Laurent Gagnebin, de ceux qui, au contraire, tiennent ces questions pour importantes, surtout si l'on prétend s'intéresser aux divers aspects de la culture et si l'on entend tenir compte de la sensibilité humaine dans ses différents registres. Au moment de la Réforme, tous les fidèles n'ont

pas nécessairement compris ce que les réformateurs leur enseignaient du haut de la chaire, mais ils ont parfaitement perçu les changements que les exigences du culte évangélique apportaient à l'agencement des espaces cultuels et, sans l'avoir formalisé peut-être, ils en ont implicitement saisi la portée, justement dans la mesure où ces modifications s'adressaient en eux à des modes perceptifs différents de ceux que requiert la pure discursivité. Il en est de même aujourd'hui et la prise en compte de cet aspect-là du culte est à mon sens de bon aloi libéral et protestant.

L & V : Dans la ligne de la théologie libérale, que diriez-vous de l'évolution des rapports entre catholicismes et protestantismes ?

B. R. : C'est avec raison que vous mettez au pluriel le nom de ces nébuleuses confessionnelles. La polémique protestante n'a été que trop portée à voir le catholicisme comme une sorte de bloc infrangible. Quant au protestantisme, Bossuet avait déjà insisté sur ses variations, mais d'un point de vue qui ne lui permettait pas de comprendre les raisons et les bons côtés de cette diversité, voire de cet éparpillement interne.

Abstraction faite des réticences principielles de certains intégristes, on semble aujourd'hui d'accord, de part et d'autre, pour reconnaître la légitimité de ces pluralités, ou plus exactement d'une certaine pluralité. Les discussions œcuméniques de ces dernières décennies ont fait émerger une différence d'accent à laquelle tous les participants au débat ne sont pas toujours suffisamment attentifs : les catholiques parlent implicitement de « diversité dans l'unité » et les protestants « d'unité dans la diversité ». C'est plus qu'une nuance, car elle correspond, au niveau des principes, à une différence que Schleiermacher avait formalisée comme suit : « Dans le protestantisme le rapport de l'individu à l'Eglise dépend de son rapport au Christ, tandis que dans le catholicisme le rapport de l'individu au Christ dépend au contraire de son rapport à l'Eglise »²¹.

21. *Der christliche Glaube* 1821, § 28 (dernière réédition : Berlin, de Gruyter, 1980, p. 99). Traduction adaptée aux exigences du français.

La frontière entre ces deux types confessionnels n'est toutefois jamais nettement délimitée : leurs aires se chevauchent, une partie des protestants relevant en fait du type catholique, et une partie des catholiques du type protestant. On trouve donc toujours dans l'autre ensemble confessionnel des gens avec lesquels on

peut tomber d'accord sur de nombreux points essentiels pour la foi. Nous en avons souvent fait l'expérience dans l'*Association Paul Tillich d'expression française* et le fait même que *Lumière et Vie* me donne ici la parole se situe dans la même perspective, ce dont je suis reconnaissant.

Mais restons lucides : il y a des attentes protestantes auxquelles les catholiques ne sont pas prêts à consentir, et réciproquement. Je ne me prononce pas sur ce que les catholiques sont susceptibles d'admettre du côté protestant, d'autant que ceux d'entre eux avec lesquels je me sens en communion d'esprit ne souscrivent pas nécessairement aux attitudes et consignes du Vatican en la matière. En revanche, parmi les attentes que des catholiques peuvent avoir à l'endroit des protestants, j'en vois deux auxquelles ces derniers ne peuvent qu'opposer un *non possumus* : le ralliement au pontificat romain, quelle qu'en soit la modalité, et l'adhésion à une manière identique d'exprimer l'essentiel de la foi – sans oublier les réticences protestantes de base devant la vénération de la Vierge et tout ce qui touche à la doctrine de la transsubstantiation, avec la théologie sacrificielle dont elle est solidaire.

Mon libéralisme montre ici le bout de son oreille : je tiens l'unité visible et institutionnelle de l'Eglise non seulement pour une chimère, mais pour un facteur de nouvelles divisions si elle devait jamais voir le jour. Les Eglises sont des réalités humaines qui, du fait de ce qu'elles sont, ne peuvent jamais se prendre pour une réalisation anticipée du Royaume des cieux. Dans toute leur diversité et sur des chemins parfois convergents, parfois divergents, elles sont comme des colonnes de pèlerins en marche vers ce Royaume.

Bernard REYMOND