

## LA TÉLÉPRÉSENCE RÉELLE

par Jean-Marc Chappuis

### Avant-propos

À l'heure où il s'engage à plein temps dans son enseignement à la Faculté de théologie de Genève, et au terme de vingt-et-un ans de journalisme professionnel actif, dix-huit dans la presse écrite, trois à la télévision, l'auteur a tenté de clarifier ici une question difficile et capitale: celle du statut théologique de la diffusion de l'Évangile à la radio et à la télévision.

Après s'être risqué sur le terrain de *«L'information du monde et (de) la prédication de l'Évangile»* (1969), puis du *«Service de la communication»* (1975), il s'attaque, dans les pages que voici, à la question de savoir s'il est ou non légitime d'offrir aux auditeurs de la radio et aux téléspectateurs la possibilité de participer effectivement à la Sainte Cène. La question est controversée.

C'est dire que l'auteur sollicite l'indulgence du lecteur. Qui peut prétendre avoir fait le tour du problème? Et d'avance il remercie le lecteur de son indulgence et surtout de son attention exigeante et patiente!

### 1. Radio et télévision: similitudes et dissemblance

Pour pouvoir parler conjointement de la radio et de la télévision comme moyens d'expression, il faut au préalable avoir pris conscience de leurs similitudes et de leurs dissemblances, et en avoir pris la mesure. Car il ne va pas de soi que l'on puisse en parler conjointement, pas plus que l'on ne peut embrasser d'un seul regard, sans distinction, la poésie et la peinture, par exemple, ou bien le discours et l'écriture.

Leurs similitudes, il est vrai, sont plus nombreuses que leurs dissemblances. Du côté des similitudes, nous en dénombrerons sept, et du côté de leurs dissemblances, en dernière analyse, une seule, mais qui est de taille!

La radio et la télévision appartiennent ensemble aux télécommunications. Elles opèrent à distance, à travers un canal artificiel, à la différence des communications proches. Telle est leur première similitude.

Elles relèvent ensemble de la communication unidirectionnelle, et non pas bi ou multidirectionnelle. Quoi qu'on fasse en effet, en radio et en télévision, pour favoriser le choc en retour du récepteur sur l'émetteur, l'émetteur émet nécessairement plus qu'il ne reçoit. L'asymétrie est intrinsèque. Telle est leur deuxième similitude.

Elles appartiennent ensemble à la communication de diffusion, et non pas à la communication interpersonnelle. La communication de diffusion, dont elles représentent le type achevé, s'effectue là où un seul émetteur peut s'adresser à un grand nombre de récepteurs. Telle est leur troisième similitude, à propos de laquelle on peut noter au passage une analogie ecclésiologique. L'émetteur, en fonctionnant, suscite une «communauté» d'auditeurs et de téléspectateurs, insaisissable et mouvante, d'un type particulier, mais incontestable, que l'on peut référer à la définition que Melancthon donnait de l'Église: une «communauté de disséminés».

La quatrième tient à la nécessité où la radio comme la télévision se trouvent d'appartenir à une personne morale. Un être humain individuel ne peut ni détenir ni faire fonctionner seul ni la radio ni la télévision. Statut de droit public ou statut de droit privé, ou encore statut mixte: toutes les solutions existent. Mais elles

sont toujours corporatives.

À choix, la radio et la télévision peuvent l'une et l'autre effectuer soit une communication instantanée, soit une communication différée. C'est leur cinquième similitude.

La sixième, où apparaît déjà la dissemblance, consiste, pour l'une comme pour l'autre, à effectuer une communication auditive. Celle-ci, en télévision, est assortie à une communication visuelle. Si l'on considère que les canaux principaux de la communication interhumaine sont l'audition et la vision, radio et télévision sont, ensemble, supérieurement équipées pour l'effectuer.

Enfin, septième et dernière similitude, elles ont en commun d'occuper ensemble, dans la société moderne, une place spécifique, qui est considérable. Une place qui, évaluée avec optimisme, à la manière de Mac Luhan, offre une chance, inégalée dans l'histoire de notre espèce, de promouvoir la communication entre les hommes. Une place qui, au contraire, évaluée avec pessimisme à la manière de Marcuse, enferme l'homme unidimensionnel à l'intérieur des limites de son système de références. Radio et télévision: meilleure et pire des choses, comme la langue selon Esopé. À vrai dire, la technologie des télécommunications, et les possibilités qu'elle offre à notre génération requièrent en effet une analyse à la fois positive et négative, et suscitent légitimement tout ensemble et l'émerveillement et la critique.

Voilà, en bref, pour les similitudes. Et voici la dissemblance. La radio sollicite exclusivement l'oreille, l'ouïe, l'écoute. Elle suscite et constitue une audience composée d'auditeurs. La télévision sollicite principalement, mais non exclusivement, l'œil, la vue, le regard. À la limite, et diverses tentatives dans ce sens l'ont bien montré, elle peut s'organiser pour offrir une communication effective à des sourds, de même que la radio, sans avoir à modifier en rien ses méthodes, peut offrir une communication effective à des aveugles. La télévision suscite et constitue un public composé de spectateurs.

Cette dissemblance est importante et théologiquement significative. Mais il n'est pas facile d'en prendre la mesure, ni d'en dégager toutes les implications. Preuve en soit que plusieurs analyses, à première vue évidentes, ne résistent pas, en fait, à l'examen. En voici deux exemples.

Tout d'abord, dans l'ordre fonctionnel, et s'agissant d'information, on a beaucoup dit, il y a une décennie, dans les milieux journalistiques, que la spécificité de la radio, qui est la plus prompte, consiste à fournir l'information, que la spécificité de la télévision consiste à faire voir cette information, et que la spécificité de la presse écrite consiste à l'expliquer. Cette dissemblance d'ordre fonctionnel comporte assurément sa part de vérité, qui persiste et persistera longtemps encore. Mais la pertinence d'une telle distinction demeure limitée, et cela pour deux raisons. La compétition entre ces trois moyens d'information, tout d'abord, les a entraînés à s'imiter les uns les autres dans la mesure du possible plutôt qu'à spécifier leurs prestations. Les journaux, sauf notables exceptions, recourent de plus en plus à l'illustration, alors que la radio et la télévision fournissent abondamment leurs clientèles en commentaires explicatifs. Et puis, de toute évidence, les développements technologiques en cours tendront aussi, par eux-mêmes, à réduire des différences tout d'abord très marquées. L'emploi et la généralisation progressive, par exemple, de caméras électroniques portatives permettront à la télévision de diminuer l'écart qui la sépare de la radio, quant à la promptitude. Ou encore: la généralisation, dans le public, de l'emploi du magnétoscope permettra de conserver des commentaires explicatifs diffusés par la télévision, et de s'y référer ultérieurement, comme on peut se référer à un journal, ou à un livre. La constitution progressive de vidéothèques indique bien que l'on est déjà entré dans cette voie. Une analyse de ce genre est difficile à conduire en raison des modifications techniques qui en transforment constamment les données. Chacun sait que l'apparition du transistor a transformé l'audience de la radio. Mais nul ne peut dire déjà comment l'audience de la télévision sera transformée par les multiples possibilités techniques qui existent dès maintenant, soit comme des virtualités prometteuses, soit comme des possibilités encore expérimentales. L'apparition de la télévision locale par câble d'une part, l'extension de la mondiovision d'autre part requièrent maintenant déjà de nouvelles analyses.

## **2. Participation active possession inerte**

Deuxième exemple, auquel il faut prêter attention, en raison de sa notoriété: l'analyse thermométrique de Mc Luhan propose de distinguer les media froids et les media chauds. Cette distinction, aussi mal comprise et difficile à élucider que bien répandue, ne paraît pas, elle non plus, résister à l'examen. Mais elle a le très grand mérite, ainsi que le relève Jean Cazeneuve, de se situer au niveau «des transformations générales des systèmes de communication (note n° 1)». De plus, elle contraint l'esprit, à ce niveau-là, de s'interroger sur une notion fondamentale, qui est celle de la participation. «Il existe, écrit Mc Luhan, un principe fondamental qui différencie les media chauds comme la radio ou le cinéma des media froids comme le téléphone ou la télévision (note n° 2)». «Un médium est chaud lorsqu'il prolonge un seul des sens (note n° 3)». Cette particularité entraîne la conséquence suivante: «les media chauds ne laissent à leur public que peu de blancs à remplir ou à compléter (note n° 4)». Et du même coup, ils ne l'invitent pas à une véritable participation: «Les media chauds découragent la participation ou l'achèvement alors que les media froids, au contraire, les favorisent (note n° 5)». La télévision par exemple, ce médium froid, ne peut pas, à la différence de la radio, «servir d'arrière-plan. Elle vous prend. Vous devez être “dans le coup”, ou “avec elle” selon l'expression de plus en plus courante en anglais depuis l'apparition de la télévision (note n° 6)».

Il faut, pour comprendre et critiquer cette analyse, se dégager tout d'abord de l'inévitable malentendu que provoque la métaphore thermique. Qualifier de chaud un médium qui décourage la participation et de froid un médium qui la favorise ne clarifie pas la distinction. On serait plutôt enclin en effet à associer la chaleur à la participation, et la froideur à l'absence de participation! Quoi qu'il en soit, et même dégagée de cette métaphore encombrante, cette proposition demeure hautement problématique, en raison de l'ambiguïté de la notion de participation.

Les contradictions de Mc Luhan proviennent de là. Ainsi, la radio est un médium chaud parce qu'elle ne prolonge qu'un seul sens. Et pourtant «le téléphone est un médium froid (note n° 7)», alors qu'il n'en prolonge lui aussi qu'un seul, et le même! Il est vrai que si le propre d'un médium froid est de favoriser la participation, alors le téléphone est en effet le type même du médium froid, puisqu'il est conçu en vue d'une télécommunication bidirectionnelle. Il met en relation deux interlocuteurs qui participent activement l'un et l'autre à un échange.

Mais, alors, s'il faut admettre que le téléphone et la télévision sont l'un et l'autre des media froids, à la différence de la radio qui est un médium chaud, il est évident que la participation n'est pas de même nature, selon qu'il s'agit du téléphone ou de la télévision. Participer, dans le premier cas, c'est avoir à tout instant à s'engager personnellement dans une relation, c'est faire face à un interlocuteur, c'est dialoguer. Participer, dans le deuxième cas, ne peut avoir ce sens. Car, nouvelle contradiction, la télévision, médium froid, ressemble à s'y méprendre à ces media chauds qui ne laissent à leur public que peu de blancs à remplir ou à compléter! À la limite, elle n'en laisse aucun, puisqu'elle vous investit tout entier, par l'œil et par l'oreille. Preuve en soit qu'elle vous «prend» et vous oblige à être «dans le coup», sans vous donner la possibilité et en annihilant peut-être même le désir que vous pouvez avoir de vous ériger en interlocuteur, de devenir le partenaire d'un dialogue.

En réalité, la participation macluhanienne est moins une participation qu'une possession. Une possession dionysiaque, dit Jean Brun dans son brillant pamphlet intitulé «*Le retour de Dionysos* (note n° 8)».

On comprend dès lors pourquoi une telle participation, comprise comme une possession, peut fort bien s'accompagner de cette inertie si souvent dénoncée comme un des fruits empoisonnés de la télévision. Participation et inertie se contredisent. Mais possession et inertie, au contraire, se conjuguent. Plus la possession est vive, plus au contraire l'inertie se développe. Être possédé, c'est se laisser déposséder de sa capacité de choisir, de vouloir et d'agir. Être possédé par la télévision, c'est s'exposer à devenir insensible aux possibilités de participation concrète et effective que la vie en société, à tout instant, vous suggère de saisir au vol. Et cela est grave si l'on en croit Karl Barth pour qui l'inertie, l'indolence, l'apathie, la paresse constituent la deuxième forme, et de beaucoup la plus répandue, du péché de l'homme, la première, plus rare, étant l'orgueil (note n° 9)!

Il est tout à fait soutenable, si l'on distingue de cette manière participation et possession, d'affirmer, à l'inverse de Mc Luhan, que la radio, qui favorise moins la possession que ne le fait la télévision, favorise en revanche la participation proprement dite.

Un musicien, qui exerce professionnellement d'importantes fonctions en radio-télévision, me disait un jour sa nette préférence pour les retransmissions radiophoniques de concerts, en comparaison des retransmissions télévisées. Et il me demandait si les raisons de sa préférence ne coïncideraient pas avec celles que nous pourrions avoir de transmettre des cultes par la radio plutôt que par la télévision. À son avis, et sauf cas exceptionnel, l'image de l'orchestre ne sert pas l'écoute de la musique. Elle distraît l'auditeur en réduisant sa concentration auditive. Elle impose une médiation superflue et encombrante. Il considérerait comme cas exceptionnels les retransmissions effectuées par certaines chaînes dont le réalisateur spécialisé et ses collaborateurs ont su trouver une telle justesse de touche dans le choix des images que celles-ci, cessant d'encombrer l'auditeur, lui rendent au contraire la musique diffusée plus proche encore.

De même qu'il y a conjonction entre possession et inertie, il y a conjonction entre possession et extériorité. Et, à l'inverse, il y a conjonction entre participation et action (ici: action d'écouter), et conjonction encore entre participation et intériorité. Ces conjonctions appelleraient d'amples développements réflexifs. Ils nous conduiraient à nous demander, avec Georges Steiner, si la crise de la conscience moderne est celle «de la déchéance et de l'atrophie du langage intérieur (note n° 10)».

Lorsque Eugène Royer, dans son livre intitulé *Le temps des images*, évoque la triple menace qui pèse sur l'homme du fait des pouvoirs accrus de l'image, c'est ce lien entre possession et inertie qu'il met au premier rang. Il le fait en ces termes: «Spectateurs de l'histoire, nous risquons de moins en moins de nous considérer comme acteurs de cette histoire», car «l'invasion de l'image peut favoriser un certain désengagement tant sur le plan politique que sur le plan social». La deuxième menace est encore du même ordre: «Nous savons tous le danger de voyeurisme dont est menacé l'homme contemporain»; or, le voyeurisme «porte en lui une menace d'impuissance dans tous les domaines». La troisième menace, d'ordre pédagogique, étant elle aussi liée à une certaine forme d'inertie. Elle consiste dans «la confusion facile entre le voir et le faire» qui se manifeste notamment dans «la réduction de l'éducation à l'information», par exemple dans le domaine de l'éducation sexuelle, où l'information visuelle néglige «tout un aspect essentiel de la personnalité de l'homme qui est l'intention, la volonté et l'action (note n° 11)».

On le voit: la dissemblance entre la radio et la télévision n'offre pas un champ d'investigation facile à explorer! Maintes analyses, à première vue pertinentes, ne résistent pas à l'examen. Risquons à notre tour une analyse, d'ordre théologique cette fois.

### **3. L'écoute, acte constitutif de l'homme**

André Malraux a écrit qu'il est plus instructif d'«étudier le téléspectateur qu'étudier la télévision (note n° 12)». Engageons-nous dans cette voie, et tentons de percevoir et d'approfondir la dissemblance entre la radio et la télévision en réfléchissant sur l'homme qui lit, l'homme qui écoute et l'homme qui regarde.

Le lecteur a été hautement valorisé dans le protestantisme. On se flatte, à Genève, que l'instruction publique, obligatoire et gratuite ait été décrétée en Conseil général, le 21 mai 1536, dans l'ensemble des édits réformateurs promulgués ce jour-là. La Réforme naissante allait faire de ses adeptes un immense peuple de lecteurs. Cette révolution culturelle, favorisée par l'imprimerie qui prenait essor, a ouvert devant les Églises de la Réforme un avenir prometteur. Les fidèles accédaient directement à la source et à la règle de la foi.

La radio et bientôt la télévision ont récemment surgi. Le lecteur est relayé par l'auditeur et par le téléspectateur. Et nous sommes en difficulté, la valorisation du lecteur, pendant quatre siècles, ne nous ayant pas préparés à cette métamorphose. «Comment l'évolution de l'expression moderne qui remplace l'imprimé dans le plus vaste domaine du langage parlé, influence-t-elle la communication actuelle de la vérité chrétienne?» Telle est la question que nous avons à nous poser, que pose André Dumas dans un beau texte intitulé «Communication chrétienne et information moderne (note n° 13)». Pris à contre-pied, les annonciateurs de l'Évangile, surtout s'ils appartiennent aux Églises de la Réforme, ont à chercher un nouvel équilibre, eux qui appartiennent à ce que l'on peut appeler la religion du livre. «Religion du livre, note encore André Dumas dans le sens élogieux que chacun pouvait lui-même vérifier le vrai et le faux de ce

que transmettait une tradition orale, mouvante et incontrôlable. Mais on doit aussi ajouter que le livre risque de faire oublier la relation vivante entre l'auteur et le destinataire d'un message en s'arrêtant au rapport beaucoup plus pauvre qui met face à face un texte et son lecteur (note n° 14)».

Négativement, la religion du livre a d'ailleurs pris aussi la forme de cette «bibliolâtrie» qui a fait du protestant le fidèle soumis et le détenteur souverain d'un pape en papier. En termes de télécommunications, la religion du livre, c'est la prépondérance du différé sur l'instantané. L'Écriture, c'est la relation, en différé, des événements fondateurs du christianisme. Or, on ne peut, sans dommage, hypertrophier le différé et atrophier l'instantané, diffuser des archives connues sans faire sa place à l'actualité, imprévisible. Par la théologie de l'expérience, ou de l'existence, ou de la parole vivante de Dieu, le protestantisme a toujours cherché à ne pas se laisser enfermer dans ce dilemme, que le catholicisme évitait pour sa part en compensant tradition écrite (le différé) par tradition orale (l'instantané). La religion du livre est-elle aujourd'hui révolue? Ce n'est pas certain, et il est improbable qu'elle le soit jamais tout à fait: la religion du livre ressurgira aussi longtemps que subsistera le livre lui-même.

Il est certain, en revanche, que la religion du livre est relayé en ce moment par la religion du texte, ainsi que l'ont fort bien noté Dieudonné Dufrasne et Jean-Yves Quellec dans un article intitulé «Le temps de refermer le livre (note n° 15)». Le temps de refermer le livre, c'est cet instant où l'on voit Jésus, en Luc 4, achever la lecture d'Ésaïe 61 et annoncer l'accomplissement de la prophétie, où l'instantané prend soudain le relais du différé. De cet instant, nous avons à nous souvenir, et cet instant, nous avons à le revivre nous-mêmes à l'heure où la religion du texte s'organise et se répand. Cette religion-là tend à sacraliser tous les textes que ses prêtres, savants et profanes, prennent en charge non plus pour en déchiffrer le sens ou pour en interpréter le message, mais pour en analyser le mode de production, l'agencement, le fonctionnement, la structure. La religion du livre, c'est la prépondérance d'un message différé sur son interprétation instantanée. La religion du texte, c'est la prépondérance d'une lecture instantanée sur le message différé.

La lecture, dont nous avons une séculaire habitude, s'accompagne en tout temps de telles questions. Mais les lecteurs que nous étions, que nous sommes encore et ne cesserons pas d'être, sont devenus aussi des auditeurs de radio et des téléspectateurs. Or, l'ouïe et la vue n'ont pas le même statut anthropologique. L'écoute et la vision n'ont pas le même statut théologique. Voilà ce qu'il nous faut considérer.

«Ce qui constitue l'humanité de l'homme, c'est d'écouter (note n° 16)». Il y a là, en effet, une caractéristique fondamentale et constante de l'anthropologie biblique: «Alors que le Grec regarde le monde pour le contempler dans la suprême theôria, l'Hébreu écoute le monde pour lui répondre (note n° 17)».

L'appel solennel du Deutéronome n'est pas: regarde, mais: écoute! «Écoute, Israël! Le Seigneur notre Dieu est le Seigneur un. Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de tout ton être, de toute ta force» (6:4). Le témoignage biblique, dans les deux Testaments, est unanime. Si «personne n'a jamais vu Dieu» (*Jean 1:18*), «heureux - en revanche - sont ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la gardent» (*Luc 11:28*). Car «celui qui est de Dieu écoute les paroles de Dieu» (*Jean 8:47*), car «l'homme vivra de toute parole qui sort de la bouche de Dieu» (*Deutéronome 8:3* et *Matthieu 4:4*).

Marcher par la foi, ce n'est pas marcher par la vue (*II Corinthiens 5:7*), c'est marcher en étant à l'écoute du Seigneur. Car «notre objectif, ce n'est pas ce qui se voit, mais ce qui ne se voit pas; ce qui se voit est provisoire, mais ce qui ne se voit pas est éternel» (*II Corinthiens 4:18*).

L'anthropologie biblique - judaïque et chrétienne - valorise l'oreille qui écoute et dévalorise l'œil qui regarde. Pour l'apôtre Paul, il est vrai, la puissance éternelle et la divinité même de Dieu «se voient comme à l'œil par la création du monde» (*Romains 1:20*). Mais ce regard porté sur le monde n'aboutit précisément pas: il est infirme, sans effet. C'est pourquoi, une fois consentie cette concession à l'œil et au regard, l'apôtre, dans la même épître, va mettre l'accent fort sur l'oreille et sur l'écoute, comme toute la tradition juive l'avait fait avant lui, et comme le fera, ultérieurement, toute la théologie protestante: «La foi vient de ce que l'on entend» (*Romains 10:17*) et non de ce que l'on voit. Certes, il subsiste de l'indicible comme il y a de l'invisible: Paul lui-même évoque ces «paroles inexprimables», ces *arrêta rhêmata* qu'il lui fut donné d'entendre, et «qu'il n'est pas permis à l'homme de redire» (*II Corinthiens 12:4*). Mais, cette limite étant reconnue, la prépondérance de l'ouïe et de l'écoute est indéniable.

Elle ne signifie pas, bien entendu, que l'écoute humaine est par elle-même adéquate à la parole de Dieu. On peut avoir des oreilles et demeurer sourd. Cette prépondérance, pour prendre son sens, implique cette attention spécifique que seul l'Esprit peut susciter: «Tu m'as creusé des oreilles pour entendre» dit le psalmiste au Seigneur (*Psaume 40:7*). Car on peut entendre sans écouter, écouter sans comprendre, comprendre sans assimiler, assimiler sans être nourri par ce qu'on entend.

La prépondérance biblique de l'ouïe et de l'écoute sur la vue et sur la vision explique la difficulté que rencontre l'annonce évangélique à la télévision, surtout pour des annonceurs protestants. À plusieurs reprises, dans l'histoire de l'Église, ont éclaté des querelles des images. Et les protestants modernes sont les héritiers directs des combattants de la dernière grande querelle, celle du XVI<sup>e</sup> siècle. Cet héritage nous laisse à peu près sans ressources, sinon sans méfiance, au moment où nous devons apprendre à évoluer dans une nouvelle civilisation de l'image. Il faut souhaiter, susciter, organiser une nouvelle querelle, en ce temps-ci afin que soit réexaminés le statut anthropologique de l'ouïe et de la vue, le statut théologique de l'écoute et de la vision. Nous aurons sans doute, comme protestants, à écouter (et à regarder!) ce que peuvent avoir à nous dire (et à nous montrer!) nos partenaires catholiques et surtout orthodoxes. Nous devons nous attendre à être contredits, nous qui sommes plus que quiconque, et peut-être à l'excès, attachés à la prépondérance de l'ouïe et de l'écoute. Et déjà nous le sommes, par un Paul Evdokimov par exemple, qui invoque contre nous nos propres biblistes: «On considère habituellement que dans l'hellénisme le vu prédomine sur l'entendu et que chez les Hébreux c'est l'entendu qui prime. Israël est le peuple de la parole et de l'écoute. Mais le théologien protestant G. Kittel note que dans les textes messianiques l'«Écoute Israël» fait place au «Lève les yeux et vois, l'audition le cède à la vision (note n° 18)». «La seule vraie question est de savoir quelles images sont légitimes et conformes à la totale révélation (note n° 19)».

#### **4. La vision: dionysiaque, apollinienne, christique?**

Une reprise réflexive s'impose donc, à l'évidence. Mais il ne suffit pas de chercher à savoir «quelles images sont légitimes». Encore faut-il chercher à comprendre quelle est la nature du regard lui-même, qui se porte sur les images. De même en effet que l'on peut se demander s'il y a des images légitimes et des illégitimes, de même il est bien certain qu'il y a diverses manières de regarder. Il est légitime de s'interroger par conséquent non seulement sur la légitimité des images, mais aussi sur celle du regard! Nous nous sommes déjà employé à traiter de cette question (note n° 20). On voudra bien se reporter à cette analyse, que nous ne ferons ici que prolonger.

Ils sont innombrables, les auteurs qui ont relevé et analysé la prépondérance acquise aujourd'hui par le regard et l'image sur l'écoute et le son. On lira à ce sujet notamment avec profit René Juyghe (note n° 21). Leurs évaluations, cependant, divergent considérablement. Nous ne prendrons en compte, ici, que des exemples d'interprétations positives, et, pour ne pas nous étendre démesurément, que des évaluations théologiques uniquement.

Pour Walter Ong, par exemple, la mutation dans laquelle nous sommes entrés à cet égard doit être interprétée en corrélation avec le thème de la sécularisation. Pour lui, le problème religieux contemporain déborde la clé d'interprétation que ce thème peut offrir. Ou bien alors, il faut admettre que la sécularisation est un phénomène plus complexe qu'on ne l'avait cru: «Elle correspond en grande partie au passage d'un univers existentiel polarisé autour du son et de l'individu, à un univers polarisé autour de la vue et des objets (note n° 22)».

Sensible à l'extrême à la sécularisation de la société dans laquelle s'exerce son ministère, John A.T. Robinson confirme pleinement cette opinion puisqu'il n'hésite pas à proposer de faire passer la référence primordiale de la théologie de la foi à la vue: «Si un texte s'avère central pour la nouvelle Réforme, comme le *sola fide* de Luther pour la vieille, je prédis que ce sera Jean 14:9: “Celui qui m'a vu a vu le Père”. Car ceci est son point de départ (note n° 23)». Mais la nouvelle Réforme préconisée par Robinson peut prendre plusieurs tournures. Motivée, chez lui, par un souci pastoral lancinant et dirigée vers une rencontre directe de ses contemporains dont le sépare une image sclérosée de l'Église, elle peut prendre, ailleurs la tournure d'une renaissance lyrique et exaltée des puissances psychiques.

Ainsi chez Sam Keen, auprès duquel nous allons à nouveau rencontrer Dionysos! Sam Keen, dans un *Manifeste pour une théologie dionysiaque* s'inspirant directement de Nietzsche, célèbre lui aussi la prépondérance de la vue: «La théologie apollinienne, en affirmant que la révélation décisive de Dieu a pris place dans le passé, a toujours été orientée vers l'écoute de la parole dans laquelle la mémoire et le témoignage des actes puissants de Dieu sont préservés. La tradition, qui est la mémoire codifiée du temps sacré de l'intervention lointaine de Dieu dans l'histoire, est l'instrument de la révélation. L'oreille est l'organe de la perception religieuse. Par contraste, une théologie dionysiaque affirme que la révélation décisive de la présence de Dieu dans l'histoire prend place dans le présent [...] Cela signifie que la théologie dionysiaque est orientée vers les yeux, les sens et le corps [...] (note n° 24)».

Ainsi, selon Sam Keen, l'écoute serait passéiste, et la vision actuelle. On ne voit vraiment pas en vertu de quelles particularités spécifiques de ces deux modes de perception il en serait ainsi. À moins que l'on n'oppose une écoute passéiste, facile en effet à identifier dans la pratique ecclésiastique, à une vision actuelle. Mais une telle antithèse n'aurait aucune portée générale. Car il s'agirait alors simplement de passer d'une écoute passéiste à une écoute actuelle, ainsi que de préserver la vision de sa propre propension au passéisme, évidente, par exemple, dans l'iconographie orthodoxe byzantine. L'important, en l'occurrence, est ailleurs.

L'important, c'est la valorisation de la vision comme telle, considérée comme un mode de perception privilégié, du point de vue théologique, et c'est la perspective dionysiaque dans laquelle cette valorisation est conçue. Le retour de Dionysos, décidément, est manifeste!

Curieusement, chez Sam Keen, le regard de Dieu n'est pas perçu comme un mode positif de relation entre lui et nous. La théologie apollinienne, contre laquelle il combat, est à la fois répressive et régressive. En effet, «devant le regard omniscient de Dieu, nous sommes réduits à des objets qui ne peuvent qu'obéir ou se rebeller (note n° 25)». Une telle proposition s'inscrit dans l'axe de la célèbre analyse de Jean-Paul Sartre, dans *L'Être et le Néant*. Le regard d'autrui sur moi est compris comme une réduction fatale du sujet que je suis à l'état d'objet. Mounier résume en ces termes l'analyse sartrienne: «Autrui est pour moi “un système lié d'expériences hors d'atteinte dans lequel je figure comme un objet parmi les autres”. Il est donc la négation radicale de mon expérience de sujet. Mais ce n'est pas seulement un objet qu'il fait de moi, c'est un objet dépouillé et possédé. (note n° 26)».

Sartre, il faut le noter, a publié son analyse avant l'ère de la télévision, il y a une trentaine d'années. Que faudrait-il écrire à présent qu'un autre, ses yeux dans mes yeux, peut, à travers une caméra électronique, le relais des ondes et un écran, dans l'intimité de mon domicile, me regarder sans me voir? Je le regarde et je le vois. Il me regarde et ne me voit pas. Il me parle et je ne peux pas lui répondre. Peut-être suis-je encore plus sûrement réduit à l'état d'objet par le regard que je porte sur ce regard sans vision, qui me captive, me fascine, m'aliène et me dépossède de mon identité?

La théologie apollinienne, selon Keen, me réprime et me fait régresser en me soumettant à un regard omniscient qui me réduit à l'état d'objet craintif ou révolté. La théologie dionysiaque au contraire me libère de ce regard angoissant puisqu'elle m'ouvre la voie d'un panenthéisme où «Dieu est l'être lui-même, le globalisant, la puissance de l'être en tout, connu dans la densité d'expérience au cours desquelles se découvre une valeur (note n° 27)». Ainsi la théologie apollinienne est «une théologie de la parole, de l'action, du discours, du vouloir, de la pensée, de la conscience, de l'ordre», tandis que la théologie dionysiaque est «une théologie de l'esprit, du loisir, du jeu, de l'attente, de l'affectivité, du chaos, de l'inconscient (note n° 28)».

Un tel manifeste, tout entier dominé par l'antithèse nietzschéenne entre Apollon et Dionysos, et si démunie de substance christologique, est plus intéressant comme signe d'un temps de confusion que par sa valeur théologique: il est l'indice de la nécessité où nous nous trouvons de reprendre en profondeur notre travail réflexif, en pleine mutation culturelle.

En réalité, il n'y a pas deux, mais trois types de regard. Car le regard du Dieu de la théologie apollinienne, ce regard omniscient et objectivant qui ne nous laisse d'autre choix que la révolte impuissante ou la crainte

infantilisante, peut recevoir une interprétation toute différente. La célébration du regard de Dieu, au psaume 139, comporte assurément une crainte sacrée (7-2), dont Keen veut nous délivrer, mais elle comporte aussi une action de grâce (13 ss.) et une jubilation libératrices. Déjà, dans les versets 5 et 6, le regard de Dieu est perçu comme un regard libérateur en même temps qu'inquiétant. «Si on accuse le psalmiste sur ces paroles ou sur ses actes, Dieu peut témoigner pour son serviteur, car par avance Dieu savait ce que cet homme dirait ou ferait (note n° 29). Ce Dieu qui «voit dans le secret» (*Matthieu 6:17*), dans «la crypte» du for intérieur de l'homme, la récompense, dit Jésus, mieux que les hommes qui voient l'apparence de son être seulement. La phrase de Keen: «Devant son regard omniscient nous sommes réduits à des objets qui ne peuvent qu'obéir ou se rebeller» peut donc tout aussi bien s'écrire: «Devant son regard omniscient nous sommes promus à la condition de sujets qui ne peuvent qu'aimer et devenir responsables».

Deux écrivains contemporains, par leurs témoignages contrastés, nous permettront de percevoir plus poétiquement ce retournement. Jacques Chessex a reçu le prix Goncourt pour *L'Ogre*. Or, ce roman s'ouvre par une épigraphe biblique, par le cri de détresse adressé par Job à Dieu: «Quand donc cesseras-tu de me regarder?» (7:19). Le choix de ce cri de Job par Jacques Chessex est tout à fait approprié: le héros du roman est un homme que poursuit le regard de son père, et qui ne le supporte pas. Car ce regard est celui d'un inquisiteur et d'un juge. C'est le regard même de Dieu, tel que Sam Keen le décrit à l'enseigne de la théologie apollinienne. Coïncidence significative: le deuxième chapitre du roman, comme par hasard, s'intitule «L'esprit de Dionysos»! Toujours et encore lui...

Mais voici un autre écrivain de Suisse romande, Georges Haldas. Dans un de ses plus beaux récits, *La maison en Calabre* (note n° 30), dont Claude Goretta a réalisé une simple et belle interprétation télévisée, on se trouve en présence d'un vieux paysan calabrais dont Georges Haldas et ses compagnons de voyage ont d'excellentes raisons d'avoir à redouter le mécontentement, voire la colère. Or voici que le paysan s'avance vers eux. «Je vois encore - je reverrai toujours - l'homme paysan, devant nous sous le ciel. Son chapeau à la main. Sec, immense, me semble-t-il, cependant que, de lui, émanait la mystérieuse douceur que j'ai dite. Il se présentait à nous, en cet instant, les bras légèrement écartés, en un geste de protection, à la fois, et d'offrande. Il nous regardait, chacun, avec attention et bonté, du haut de sa stature. Il allait parler... (note n° 31)». Sous ce regard attentif et bon, dans l'attente de cette parole qui va venir, Georges Haldas, regardant le paysan qui s'avance, voit en lui une figure de Don Quichotte, pleine «d'innocence et de naturelle bienveillance dans le dénuement», avec «quelque chose d'énergique en même temps que de sacrifié». Et soudain la figure de Don Quichotte s'estompe, tandis qu'une autre figure émerge: «Oui, plus que le chevalier de la Manche, c'était en cet homme, je ne sais quoi - comment dire autrement - de christique, soudain, qui se révélait. Comme indépendamment de lui, et qui bien au-dessus de l'offense et des malentendus, venait nous apporter à tous, par sa présence, une implicite et toute simple bénédiction (note n° 32)».

En réalité, il y a, sur le monde et sur les êtres, trois sortes de regards: apollinien, dionysiaque, christique. Le regard apollinien est celui de la raison, de l'objectivation, de l'individuation, de la maîtrise du savoir. Le regard dionysiaque est celui de la passion, de la possession, de la fusion, de l'emprise de l'avoir. Le regard christique est celui de l'agapè, de la sympathie, de la communion et de la promotion de l'être. Le regard même du paysan de Calabre sur Georges Haldas et ses compagnons de voyage.

Dès lors, on le voit, deux questions se posent. La première est de savoir quel regard je porte sur le monde et sur les êtres. Et la deuxième est de savoir quel regard je sollicite, je provoque et j'éveille dès l'instant où je m'offre moi-même, ou bien les images dont je suis porteur, au regard d'autrui. Le serviteur de Yahvé «n'avait ni beauté, ni éclat pour attirer nos regards» (*Esaïe 53:2*). «Mis au nombre des malfaiteurs» (12), il ne sollicitait ni le regard apollinien du savoir, ni le regard dionysiaque de l'avoir. Seul le regard christique de l'agapè pouvait le reconnaître. Quant à nous, dit saint Paul en parlant des apôtres, «Dieu nous a semblé-t-il exposés comme les derniers des hommes, comme des condamnés à mort, nous donnant en spectacle au monde, aux anges et aux hommes» (*I Corinthines 4:9*).

Quel regard sollicitons-nous? Quelles images, se demandait Evdokimov, sont-elles légitimes? Les images légitimes sont sans doute celles qui, comme le visage du paysan de Calabre, sollicitent et appellent la reconnaissance christique de Dieu dans le monde. Ce sont celles qui, selon *Esaïe 53*, écartent la tentation de l'idolâtrie et de l'objectivation apollinienne, et celle de l'esthétisme et de la possession dionysiaque.

Notre regard est multiple. Et il est malhabile, parce qu'il est trop sollicité, trop superficiel, trop blasé. Nous pouvons, à la limite, en arriver à tout regarder sans rien voir, à devenir aveugles, les yeux grands ouverts. Savoir regarder ne va pas sans apprentissage. Jésus savait. Le regard qu'il portait sur les êtres, les évangiles l'attestent bien souvent, était doué d'une promptitude, d'une pénétration et d'une compréhension extraordinaires.

Savoir regarder, c'est apprendre à décrypter. Un être humain toujours se cache en même temps qu'il se montre. Le regard doit donc s'exercer à une vision au deuxième degré. Il s'agit de deviner que ce sont que larmes de crocodile. Il arrive à l'orgueil de se dissimuler derrière le paravent de la timidité, à la timidité de donner le change en affichant une assurance de façade.

Savoir regarder, c'est apprendre à pénétrer, derrière l'apparence, jusqu'à la réalité même. Les signes qui nous sont offerts par le Christ ont cette vertu de nous y préparer. L'eau du baptême, le pain partagé et le vin distribué de la cène sont des signes à la fois naturels et culturels. Ils appartiennent à l'univers du cosmos, comme les fleurs et le soleil des aurores printanières. Et ils appartiennent aussi à l'univers du logos, à cette signification nouvelle que l'Évangile confère à ce monde et aux êtres vivants qui l'habitent. L'apôtre Paul a incité les Corinthiens à «discerner» le corps du Christ en ce pain. Il les a pressés de sortir de leur distraction. Ils ne savaient plus voir que ce pain signifie plus que du pain. De même, en cet homme, qui m'est donné comme un prochain et qui m'est promis comme un frère, il y a plus que l'homme qu'il est. En lui se trouve l'homme qu'il est appelé à devenir.

On connaît bien la parabole du bon Samaritain. Mais a-t-on bien remarqué l'importance du regard dans cette petite histoire? Le Samaritain est le seul des trois passants, non pas à avoir vu le blessé que chacun avait vu, mais à avoir su le regarder avec l'attention nécessaire. Un spécialiste des sciences de la communication, le professeur Wiebe, de Boston, terminait un jour un exposé sur l'influence de la radio et de la télévision en ces termes: «Je vous renvoie à la parabole du bon Samaritain: les media nous permettent de voir et de passer outre».

S'il est vrai que notre culture est entrée dans une ère de prépondérance du regard et de la vision, nous n'avons pas à nous engager à reculer dans cette ère nouvelle, ainsi que certaines voix nostalgiques et passéistes nous invitent à le faire. Nous ne pouvons pas en rester à la dénonciation de la télévision comme malencontreux «co-éducateur clandestin (note n° 33)».

Nous avons à découvrir comment le monde et les êtres sollicitent le regard christique, et quelles images peuvent l'éveiller. Nous avons à le découvrir hardiment, en sachant que le regard christique, désappris par tant de nos contemporains, et qui risque à tout instant de s'obscurcir en chacun de nous, correspond à une aspiration profonde de nos compagnons de vie. Ceux-ci en effet sont innombrables à ne pas se contenter de la rhétorique de la culture traditionnelle, ni de la théorie propre à la culture scientifique et technique dominante, ni de la poésie sauvage et spontanée de la culture marginale, pour reprendre une distinction séduisante de Jean Onimus (note n° 34).

La rhétorique et la théorie, qui relèvent du regard et du discours apolliniens, et la poésie sauvage, qui relève du regard et de la possession dionysiaques, ne peuvent susciter, entre nous, le monde et les êtres, que des relations incomplètes, mutilées et mutilantes. Nous avons besoin d'un autre regard encore, qui nous vivifie en nous faisant découvrir, au cœur du monde, une réalité secrète que ni Apollon ni Dionysos ne peuvent nous dévoiler.

Nous n'avons pas besoin seulement d'un miroir, nous avons besoin d'une icône, nous allons voir en quel sens. Les images que la société contemporaine à tout instant nous propose fonctionnent comme un miroir. Elles nous renvoient à nous-mêmes, au regard de convoitise dionysiaque ou au regard de maîtrise apollinienne que nous portons sur le monde et sur les êtres. Mais il arrive, il peut arriver, et nous avons à travailler pour qu'il arrive, que certaines de ces images fonctionnent comme une icône. Dans cette «iconosphère» où nous sommes aujourd'hui plongés, que nous regardons et qui nous regarde (note n° 35), et dans laquelle nous nous regardons comme en un miroir déformant, voici que soudain, comme dans l'histoire du paysan de Calabre, une icône véritable peut surgir, qui nous renvoie, non plus seulement à ce

que nous sommes, mais à ce que nous sommes appelés à devenir.

Il faut, pour comprendre la nature de cette métamorphose possible, écouter ce que Paul Evdokimov écrit de Dostoïevsky: «Il semble que Dostoïevsky a bien saisi toute la signification d'une vision iconographique du monde. Romancier, il a éprouvé une difficulté insurmontable en voulant décrire un type positivement bon. Il se demande ce que peut faire cet homme idéal dans la vie: être juge de paix, réformateur social? ... Il y renonce et emprunte son type bon aux grands spirituels. C'est pourquoi ses saints ne participent pas au dynamisme extérieur des événements, ou, s'ils y participent, c'est autrement. Dostoïevsky trace un visage de saint et le suspend au mur du fond comme une icône. Mais, c'est à sa lumière révélatrice et thérapeutique qu'on déchiffre le sens des événements qui passent sur la scène du monde (note n° 36)».

Il n'est malheureusement pas certain que la tradition occidentale à laquelle nous appartenons nous permette de saisir l'immense profit que, dans une culture à prédominance visuelle, nous pourrions tirer de ce passage du miroir à l'icône. Il n'est pas certain non plus d'ailleurs que ceux qui appartiennent à la tradition orientale soient eux-mêmes en mesure de la saisir à l'ère du cinéma et de la télévision, comme Dostoïevsky l'a si magistralement fait par l'écriture romanesque.

Ce que nous pouvons faire, c'est de travailler dans cette direction. Peut-être un Dostoïevsky de la télévision nous sera-t-il donné, quand les temps seront venus, ou ce Shakespeare que Malraux attendait (note n° 37). Mais déjà, nous en percevons l'importance et nous l'appelons de nos vœux. Déjà, en certaines occasions, nous avons vu apparaître, dans telles émissions «profanes» ou «religieuses», quelques figures fugitives grâce auxquelles, l'espace d'un instant, le miroir s'est métamorphosé en icône...

Eugène Royer a bien vu ce phénomène. Il parle du «désir du double» qui nous habite, et qui nous fait rechercher notre propre image dans le miroir. «Mais ce n'est pas uniquement lorsque nous sommes nous-mêmes dans l'image que nous revivons... Qui n'a reconnu, consciemment ou inconsciemment, cet autre, ce double, ce Don Quichotte ou ce Sancho Pança que nous portons en nous-mêmes et que nous voyons vivre sur l'écran? Même si le personnage représente certaines tendances que nous avons refoulées dans notre inconscient ou certains désirs que nous avons délibérément écartés de nos projets (note n° 38)».

Ces tendances refoulées dans l'inconscient peuvent être celles du sexe, de la violence et de la mort, nous le savons. Mais savons-nous assez que ces tendances refoulées peuvent être d'une tout autre nature? Tout le monde connaît Freud peu ou prou. Mais rares sont ceux, en pays francophone, qui connaissent son disciple Frankl et son ouvrage intitulé *Le Dieu inconscient*. Après Kierkegaard, mais bien avant Maurice Clavel, Frankl a montré par quel processus de refoulement Dieu a été enfoui dans l'inconscient collectif de l'homme occidental, submergé par Apollon et Dionysos: «Dieu, écrit Clavel, fut donc le premier refoulé de l'Occident, bien avant le sexe de l'homme». Kierkegaard, en effet, a introduit le refoulement dans la pensée de 1844, cinquante ans avant Freud. Il a même écrit «Dieu refoulé (note n° 39)».

Peut-être nous faudra-t-il «un effort attentif à la fois de psychanalyse et de maïeutique spirituelle» pour que puisse «se gagner ce combat de l'inconscient collectif de l'Occident, à l'intérieur de lui-même, contre lui-même, afin de libérer sa transcendance captive et de ressusciter l'Homme (note n° 40)». Peut-être. Sans doute. Mais il faudra surtout, dans ce temps de l'image, que nos miroirs se métamorphosent en icônes.

Et cette métamorphose, il faut s'en rendre compte, seuls seront aptes à l'accomplir ceux qui seront capables de concilier en eux une exigeante ascèse et une imagination flamboyante. Une exigeante ascèse parce que l'apprentissage, ici, consiste patiemment à désapprendre. Il faut se dépouiller d'habitudes mentales livresques encombrantes, d'une formation intellectuelle, scientifique ou humaniste qui ne prépare pas à entrer dans la vision iconographique du monde. Se dépouiller des richesses rhétoriques qui ont fait la gloire des chaires d'Église comme des prétoires ou des enceintes politiques d'Occident. Se dépouiller des richesses iconographiques qui ont fait la gloire de l'Orient: la splendide exposition d'icônes bulgares que l'on a pu voir au Petit Palais, à Paris, en 1976, émerveillait le regard et dépaysait l'esprit. Elle demeurait sans conséquences pratiques pour celui qui est en quête, ici et maintenant, d'un langage pour la télévision. Tout cela constitue une exigeante ascèse.

Mais une imagination flamboyante est simultanément requise. Non pas une imagination débridée, ou baroque! Une imagination flamboyante, c'est-à-dire la capacité de percevoir, d'éclairer, d'exprimer et de transfigurer, à la lumière d'un flamboiement purificateur, les réalités dans lesquelles nous sommes immergés. En sorte que le miroir puisse devenir icône.

## 5. Du miroir à l'icône

Voyez la prophétie du jugement dernier, dans *Matthieu 25*. Elle est empreinte de cette imagination flamboyante. Des hommes, dans notre histoire d'hommes, sont des icônes du Christ, et ils ne le savent pas! Des hommes, dans notre histoire d'hommes, portent sur les autres un regard christique, et ils ne le savent pas non plus! L'imagination flamboyante perçoit, éclaire, exprime et transfigure l'identité cachée des uns et des autres.

Vous m'avez vu, dit le Christ à ceux qu'il invite à sa droite. Quand t'avons-nous vu? répondent-ils. Ils l'avaient vu sans le savoir. La prophétie leur dévoile - et nous dévoile - que la rencontre entre les êtres peut à tout instant prendre la dimension et le sens d'une rencontre ultime et décisive, au cours de laquelle chacun est mis en face de lui-même, de sa vraie identité, de sa vérité propre. C'est ce dévoilement auquel il s'agit de se consacrer. Le paysan de Calabre ne savait pas qu'il était christique, le regard qu'il portait sur Georges Haldas. Georges Haldas l'a dévoilé. Mais le regard que Georges Haldas a lui-même porté sur le paysan de Calabre, est-ce qu'il peut savoir lui-même ce qu'il est?

Travailler dans cette direction, tenter de faire surgir l'icône à la place du miroir, ce n'est évidemment pas s'engager dans le sens d'une Église-spectacle à la manière de cet *État-spectacle* récemment décrit par Roger-Gérard Schwartzberg (note n° 41). Non pas que nous puissions échapper, ni nous-mêmes ni personne, à ce que Malraux appelle, en parlant du téléspectateur, «l'opération qui change son rapport fondamental avec tout, y compris lui-même. Le monde se sépare de l'homme pour devenir spectacle (note n° 42)». L'Église, le voulant ou non, fait partie du spectacle du monde. La moindre émission d'actualités métamorphose en acteurs les témoins de l'Évangile qui s'expriment. Et les rôles, bientôt, sont distribués. De même, selon Schwartzberg que l'État-spectacle répartit les rôles (le héros: de Gaulle, l'homme ordinaire: Pompidou, le leader de charme: Giscard d'Estaing, le père noble: Raymond Barre), de même l'Église-spectacle comporte sa troupe: le fidèle à toute épreuve: Lefebvre, l'émancipé: Cardonnel, le charismatique tonitruant: Clavel, l'intellectuel de choc: Louis Simon, le prélat au grand cœur: Camara. La liste des rôles s'allongerait aisément, et aussi celle des doublures.

L'Église fait partie du spectacle du monde parce qu'elle fait partie d'un monde devenu spectacle. Seuls les puristes d'un autre âge se voileront la face, que n'étonnent plus la métamorphose de l'Évangile originel en texte écrit, puis sa métamorphose en texte imprimé, avec tous les risques que ces métamorphoses successives ont entraînés. L'Église, trop ou trop peu selon les préférences et les goûts, fait donc désormais partie du spectacle. Matière de l'information (note n° 43), au même titre que l'État, ou le sport, ou les arts, elle doit se garder d'une prudence effarouchée aussi bien que des clins d'œil complices. S'il est vrai que «notre vie est cachée avec le Christ en Dieu» (*Colossiens 3:4*), il est vrai par conséquent que l'Église-spectacle ne sera jamais que l'apparence avant-dernière de la réalité. On fera donc bien de ne pas prendre trop au sérieux les promesses des télécommunications. Mais s'il est vrai qu'une ville située sur une montagne ne peut être cachée, il est vrai par conséquent que la réalité ultime est perceptible à travers son apparence avant-dernière. On fera donc bien de ne pas prendre trop au tragique les dangers des télécommunications.

On fera bien surtout, ayant mesuré ces promesses et ces dangers, et sachant que l'on fait partie du spectacle du monde pour le meilleur et pour le pire, de ne pas consentir, pour participer au spectacle avec le maximum d'audience, à perdre sa propre identité. L'Église, dans ses cérémonies publiques, a des affinités avec le théâtre. Qu'elle ne devienne pas théâtrale. L'Église rassemble un peuple sans frontières. Qu'elle ne devienne pas ludique, à la manière de Jeux sans frontières. L'Église est un lieu d'affrontement. Qu'elle ne se transforme pas en ring de boxe ou en un terrain de football, un jour de finale de coupe télévisée. Dans un livre intitulé *Models of religions Broadcasting* (note n° 44), Harold Ellens consacre un chapitre à ce qu'il appelle «Le Sinaïe et le spectaculaire». Il y montre comment, à partir de 1955, en Écosse tout d'abord puis à

New-York, Billy Graham a recouru à la télévision, organisant ses croisades comme un spectacle religieux. Ellens, à propos de Graham et d'autres évangélistes moins illustres, parle malicieusement du «syndrome du Sinaï». Pour lui, en effet, un tel spectacle religieux relève du supranaturalisme de l'Ancien Testament et non pas de l'incarnation du Nouveau Testament. Il se transforme aisément en une manipulation caractérisée par l'exploitation de l'anxiété et de la culpabilité humaines. «Pour être authentique, le ministère chrétien doit représenter Dieu comme il est en Christ, dépouillé de sa divinité spectaculaire (*Philippiens 2*), vivant comme un homme parmi les hommes, se comportant comme un serviteur, naturel, non-spectaculaire [...] (note n° 45)». Les campagnes télévisées de Billy Graham illustrent en effet en gros plan la tentation que rencontre l'Église de perdre son identité pour participer au spectacle du monde. Ce qui ne signifie évidemment pas que cette illustration nous dispense de nous interroger sur les formes moins voyantes de cette tentation, dans la mesure où elle nous menace tous.

L'Église n'a pas à devenir une société de spectacle, ni à se donner en spectacle. Qu'il lui suffise d'accepter d'être vue et montrée dans le spectacle du monde. Qu'elle soit, en cette acceptation, et autant qu'il lui est donné de l'être, un modèle de liberté et de véracité. L'Église n'est pas une société secrète. Qu'elle laisse donc, elle qui n'a rien à cacher, le regard indiscret et profane d'une caméra l'exposer au grand jour. Sans fausse pudeur ni exhibitionnisme. Tel sera son témoignage, dans l'ordre de la télécommunication.

Et quand il lui est donné d'exprimer elle-même sa foi, qu'elle soit alors discrète à son propre sujet. Et qu'elle s'exerce plutôt à porter sur le monde ce regard christique qui peut transformer le miroir que nous tend notre écran en une icône capable de nous dévoiler le secret du monde et de devenir de l'homme.

Pour conclure sur ce point, il n'est sans doute pas superflu de se mettre en garde contre un emploi non-critique des divers schémas aujourd'hui à la mode dans les sciences de la communication et de l'information. En appliquant par exemple le schéma émetteur-message-récepteur, il arrive que l'on n'éclaire qu'en apparence le processus auquel on s'attache, et qu'en réalité on le dénature. Les annonceurs de l'Évangile et les théologiens feront bien de méditer cet avertissement de l'un des maîtres de la littérature comparée contemporaine, Georges Steiner: «La polysémie n'est pas un défaut ou un accident du langage, elle est le critère de son humanité [...] Le schéma "source-information transmise-récepteur", tel que nous le propose la théorie de l'information, ne recouvre qu'une partie infime et largement artificielle du débit sémantique. Les catégories existentielles de la parole sont celles de la persuasion, de l'invocation, de l'enchantement, du déguisement, catégories qui sont à strictement parler, non ou très souvent anti-informatives. Tout énoncé est donc un code, toute compréhension un déchiffrement (note n° 46)». Georges Steiner note encore que «le mensonge a mauvaise presse» en éthique et en théologie, et qu'il nous manque par conséquent une métaphysique du mensonge, du «dire faux».

Il est vrai que la théologie n'a pas pour habitude d'offrir au mensonge un statut positif. Mais la théologie, à n'en pas douter, est exercée, de fondation, à reconnaître et à valider la polysémie, cette polysémie que les schémas des sciences de la communication et de l'information nous font toujours courir le risque d'atrophier. La christologie est l'exemple central de la polysémie théologique. L'épître aux Colossiens parle du Christ comme de «l'image - en grec: l'icône - du Dieu invisible» (*Colossiens 1:15*). Or, cette icône du Dieu invisible est protégée par le secret messianique chers aux évangiles synoptiques, en particulier à Marc, et par la doctrine de la Kénose du paulinisme, contre toute interprétation univoque. Car une interprétation univoque, que pourrait favoriser l'emploi non-critique d'un schéma simplificateur, évacuerait la polysémie christologique qui est constitutive de l'Évangile. Car la christologie s'élabore toujours à travers la lutte qu'elle doit livrer contre sa propre ambiguïté. Une christologie banalisante (Jésus n'est qu'un homme) par exemple, ou bien une christologie religieusement déformante (Jésus est le thaumaturge merveilleux ou le libérateur militaire) sont toujours à tout moment possibles, et montrent bien quel combat est toujours en cours pour rendre compte du Christ. Pour comprendre l'énoncé: le Christ est «l'image du Dieu invisible», il faut procéder à ce que Georges Steiner appelle un déchiffrement, que nous appellerions plus volontiers un décryptage. Car un secret doit être toujours à nouveau dévoilé, avec tous les risques qu'un dévoilement comporte. Jésus, conscient de la polysémie de sa propre identité, s'est protégé contre les risques d'un dévoilement prématuré. Il a exercé ses disciples au décryptage, les préparant à en témoigner au moment favorable (voir notamment *Matthieu 16:13-28*). Le décryptage, dont un schéma de communication peut fournir l'instrumentation technique, ne se réduit jamais à un usage habile de cette instrumentation. Un certain regard - christique - est ici nécessaire, que rend possible une certaine écoute: celle de la parole de

Dieu, que l'Esprit confirme au plus intime de l'homme.

## 6. L'Église: une présence spécifique

Le regard et l'image, l'écoute et le son, qui ont jusqu'ici retenu notre attention, ne sont que des modalités particulières de la présence d'un être à un autre. C'est donc maintenant à méditer sur la présence que nous allons nous employer, et sur ce qu'il est convenu aujourd'hui d'appeler la téléprésence.

Les annonceurs de l'Évangile, à la radio comme à la télévision, offrent aux auditeurs et aux téléspectateurs («communauté de disséminés!»), une présence de l'Église. «Présence» est le titre même de l'émission «religieuse» hebdomadaire principale de la Télévision romande, avec ses trois spécifications: «Présence catholique», «Présence catholique-chrétienne», «Présence protestante». Il en va de même en France à TF 1, avec «Présence protestante». Présence offerte, présence proposée de l'Église et des Églises, mais à qui? Chacun sait que la radio et la télévision ont à la fois un public et des publics. Offertes à tous les détenteurs d'un poste récepteur, leurs productions sont destinées à leur fournir à tous, sans discrimination, des informations, de la culture, des divertissements, des cultes ou des messes, etc. Mais les auditeurs et les téléspectateurs reçoivent ce qui leur convient, et constituent des publics distincts, divers et mouvants. Dans ces conditions il est à la fois sans intérêt et sans utilité pratique de se demander si l'on va s'adresser au public en général ou à un public particulier. La seule option possible est d'offrir la présence de l'Église à la totalité du public potentiel. La communauté des disséminés se constituera à sa propre convenance, et Dieu reconnaîtra les siens!

Jean CABRIÈS a écrit là-dessus des lignes qui disent exactement ce qu'il faut dire: «Notre public, en fait, nous ne le connaissons pas; nous ne l'avons pas choisi; c'est le "public de la télévision", le tout-venant; c'est tout le monde (note n° 47)». Bien entendu, un public particulier se constitue, plus friand que le public dans son ensemble de la présence de l'Église. Mais nous nous adressons aussi à «ceux pour qui la foi chrétienne ne correspond plus à rien»: «Bon gré mal gré, c'est à ces hommes-là aussi, à ces femmes-là aussi, que nous nous adressons. Ils ont la télévision, eux aussi. Ils paient la taxe, eux aussi. Peut-être qu'ils nous regardent. Ils ont le droit d'exiger de nous quelque chose qui les concerne. Et quand bien même ils n'auraient pas ce droit, le Dieu de Jésus-Christ le leur donne. Il leur donne le droit de ne pas laisser perdre leur temps, leur argent, leur patience et aussi leur espérance (note n° 48)».

On ne saurait vraiment mieux dire. Mais cela entraîne des répercussions sur lesquelles on ne méditera jamais assez, sur lesquelles jamais in ne faudra cesser de éditer (note n° 49). Pour le dire en bref, deux répercussions résultent de l'analyse de Jean CABRIÈS.

La première est que cette présence doit être spécifique. Il serait tout à fait vain, sous prétexte de se faire tout à tous, de vouloir faire abstraction de notre spécificité. Ce serait trahir notre mandat et tromper le public. Notre mandat fait de nous des annonceurs de l'Évangile. Nous avons donc à annoncer l'Évangile, et non pas à parler de la pluie et du beau temps.

La deuxième est que cette présence spécifique ne doit pas être ésotérique, mais exotérique. Les auditeurs et téléspectateurs ont le droit «d'exiger de nous quelque chose qui les concerne». Ce serait méconnaître ce doit que d'assurer une présence réservée aux initiés, à ceux qui, dûment catéchisés, évoluent à leur aise dans le vocabulaire religieux, les disputes théologiques à la mode, l'œcuménisme officiel et la structure sociologique des Églises institutionnelles.

À cet égard, tous les annonceurs de l'Évangile, et ceux en particulier qui ont à assurer la présence de l'Église auprès des auditeurs de radio et des téléspectateurs, auront tout avantage à relire quelques pages du bon vieux BARTH: les pages qu'il consacre (note n° 50) à «La communauté pour le monde». Pour BARTH, c'est un très mauvais signe pour l'Église, si l'homme ne se sent pas compris dans l'Église. Et même, inversement, c'est un véritable signe de l'Église, une véritable *nota ecclesiae* que l'Église soit le lieu où l'homme se sache et se sente vraiment compris. Ainsi les grandes *notae ecclesiae* traditionnelles de l'Église (unité, sainteté, apostolicité, universalité) et les *notae ecclesiae* de la Réforme (prédication de l'Évangile et administration des sacrements) doivent aujourd'hui être interprétées en référence aussi à cette

«nota ecclesiae» là, que l'homme soit compris dans l'Église! En effet, «la communauté réelle de Jésus-Christ est la société au sein de laquelle il est donné à des hommes de connaître le monde tel qu'il est (note n° 51)». Et connaître le monde veut dire concrètement: «Connaître l'homme, discerner et comprendre d'une manière ouverte et libre qui et ce que sont les hommes, où ils sont et comment ils sont (note n° 52)». La «nota ecclesiae» de cette connaissance libre et ouverte constitue «une marque extérieure qui ne saurait faire défaut à la communauté réelle de Jésus-Christ. À tous égards celle-ci est en effet non seulement ésotérique mais exotérique, non seulement invisible mais visible, c'est-à-dire que les hommes qui l'entourent peuvent fort bien la remarquer (note n° 53)». Connaissance du monde et de l'homme, solidarité avec le monde, engagement dans le monde, telles sont les trois caractéristiques de la «nota ecclesiae» que BARTH développe avec la prolixité qu'on lui connaît!

Ainsi, les gens du dehors ne peuvent pas se sentir jugés par la communauté de Jésus-Christ comme le sont des étrangers par des étrangers, ils doivent constater et ils constateront qu'ils sont dans tous les cas regardés, interpellés et traités par elle comme de vieilles connaissances! (note n° 54)». Et s'il n'en est pas ainsi, l'Église fera bien de se demander si elle n'est pas d'ores et déjà en état d'apostasie, une apostasie qui serait en train de se produire «en se camouflant sous une sainte gravité (note n° 55)».

Il y a deux ans, les dix-sept *speakers* de *Préparons le dimanche*, émission de télévision de l'Allemagne fédérale, avaient abouti à la conclusion suivante, à l'issue d'une session de travail. Cette émission régulière «offre la chance de marquer la solidarité avec le spectateur et représente une occasion de rendre public ce qui d'habitude n'a pas de public». Mais, à l'inverse, elle n'est pas un «*ersatz* pour une Église dont les églises se vident insensiblement, ni un essai de répétition générale, le samedi soir, du culte du dimanche matin».

Il ne convient pas non plus d'apporter une contrefaçon aux pâles teintes chrétiennes de ce que d'autres émissions offrent en mieux. «*Préparons le dimanche*» doit présenter de façon crédible des positions fermes: «Les spectateurs ont soif de positions claires, mais sont lassés d'être endoctrinés». Quelle que soit la formulation de ces «positions chrétiennes», il doit s'y sentir la force constructive de l'Évangile.(note n° 56)».

La présence de l'Église est offerte à tous. Elle est spécifique. Elle est exotérique. Telles sont les premières indications que nous recueillons en méditant sur la présence. Mais il faut aller plus loin, et aborder de front l'épineuse question résultant du fait qu'il s'agit ici d'une téléprésence, d'une présence qui s'effectue à travers les télécommunications.

## 7. La téléprésence comme «mythe dynamique»

Cette question est épineuse parce qu'elle ranime et bouleverse d'anciennes controverses, déjà fort difficiles à l'époque des Pères, puis au temps de la galaxie Gutenberg, et qu'il nous faut bien, étant entrés maintenant dans la galaxie Marconi, reprendre à frais nouveaux. Le grand débat relatif à la «présence réelle» du Christ dans la Cène vient à peine d'être, sinon dépassé, du moins clarifié dans le mouvement œcuménique, que déjà il rebondit dès l'instant où devient possible ce que l'on peut appeler une «télédistribution» du pain et du vin consacrés. Déjà, à cet égard, les différences traditionnelles entre catholiques et protestants, qui s'estompaient, se réactivent. De plus, à l'intérieur de chaque tradition confessionnelle, de brusques et de violents clivages se produisent. En sorte qu'une nouvelle clarification devient, d'urgence, indispensable. Nous y reviendrons.

Un autre exemple de ce bouleversement d'anciennes controverses nous est fourni par la possibilité, commune à la radio et à la télévision, d'effectuer une communication soit instantanée, soit différée. Cette possibilité n'est nullement anodine, du point de vue théologique. Sans entrer dans le débat portant sur une éventuelle télédistribution du pain et du vin consacrés, en supposant que le téléspectateur assiste simplement, chez lui, à une messe ou à une Sainte Cène, est-il légitime qu'il puisse y assister en différé? Du côté catholique, la réponse est fermement négative. Voici en quels termes un de mes collègues catholiques justifiait récemment cette position: «Sauf impératifs absolument contraignants, nous ne pouvons entrer dans la problématique d'une messe «en différé». Dans la perspective catholique, la célébration eucharistique est au cœur même de l'Église et la seule authentique façon d'y participer est immédiatement physique. La

participation via les media, bien que comportant une distanciation notoire, reste bénéfique pour tous ceux que l'âge ou l'état physique empêchent de se rendre à une célébration locale. Mais si l'on en venait à ajouter encore une distanciation dans le temps, par le biais du différé, que resterait-il de la participation offerte et souhaitée?» Ce collègue catholique justifiait ainsi, dans un cas particulier, sa décision de renoncer purement et simplement à la diffusion d'une messe, plutôt que de recourir au différé.

Une telle position, qui a le mérite de la clarté et de la fermeté, recèle plusieurs difficultés. Il est tout d'abord évident qu'à long terme, la diffusion instantanée court le risque de devenir à son tour impossible. Le magnétoscope entre à présent dans les mœurs. Il est encore coûteux et délicat à utiliser. Mais il se répandra et se popularisera aussi sûrement que le transistor radio, il y a quelques années. Un jour viendra où il sera loisible à chacun, à son domicile et même en son absence, d'enregistrer l'émission de son choix, sans qu'aucun contrôle ne soit possible. Dès lors, chaque particulier pourra enregistrer à son gré un culte ou une messe, et se le ou la diffuser pour lui-même en circuit fermé et en différé, à l'heure qui lui convient. Une pratique de ce genre est encore rare en télévision, mais déjà courante en radio, grâce aux mini-cassettes. Il est douteux qu'elle soit fréquente pour les cultes et messes, dont le caractère «événementiel» est perceptible par chacun. Mais elle existe, et va se développer.

Ensuite, on doit se demander si ce refus, dont on ne met pas en discussion les motifs, éminemment honorables, n'implique pas cependant la remise en question d'autres formes de différé dont nous avons pris l'habitude. Ainsi la photographie et le film. Il est notoire que, à l'occasion d'un mariage, la pratique catholique est plus libérale que la protestante. Je m'en suis rendu compte récemment lors d'un mariage que je présidais, et dont un des conjoints était catholique. Pour des raisons qui n'ont pas à être évoquées ici, ce mariage n'a pas pu revêtir un caractère œcuménique. Dans le temple, lorsque j'arrivai, un parent du conjoint catholique installait des spots, une caméra de cinéma et tout un attirail pour filmer la cérémonie. Nous négociâmes. Il tenait à tout prix à filmer au moins l'échange des consentements. Or il s'agit, dans une optique catholique, d'un sacrement. Plus libéral que de coutume, je donnai mon accord, moyennant quelques précautions. Il est vrai que, pour un couple, il n'est pas sans portée de pouvoir, par le film ou la photographie, se référer ultérieurement à ce moment solennel de son union. Il n'en demeure pas moins qu'il s'agira là désormais pour lui d'une retransmission, en différé, d'un sacrement. Est-ce légitime?

Mais il faut aller plus loin, et relever qu'une autre forme de différé est considérée par toutes les traditions ecclésiastiques non seulement comme légitime, mais comme hautement recommandable. Il s'agit des Saintes Écritures. Que sont les Saintes Écritures, sinon une retransmission différée des faits et gestes des patriarches, des prophètes et des apôtres? Que sont-elles, sinon le moyen dont nous disposons pour nous associer, après coup, aux actes fondateurs de l'Église, à la prédication du Christ, à l'institution de la Cène, à la donation de l'esprit à Pentecôte? Lorsque nous lisons à voix haute, dans une communauté rassemblée, la narration de la première célébration eucharistique, soit dans l'un des trois évangiles synoptiques, soit dans la première lettre aux Corinthiens, que faisons-nous? Nous participons, en différé, à un acte sacramentel.

Sans doute, dira-t-on, aussi bien dans le cas de ce mariage filmé que dans celui de l'institution de la Cène retransmise par écrit, s'agit-il d'actes et de moments uniques, dont il est légitime, et même indispensable dans le second cas, de pouvoir faire mémoire par les moyens appropriés. Il n'en va pas de même pour la célébration régulière de la messe ou du culte, dont nous n'avons pas à faire mémoire, mais à laquelle nous sommes appelés à participer personnellement, ici et maintenant. Cette différence est indéniable.

Aussi ne va-t-il pas de soi que la retransmission, en différé, d'un acte cultuel contemporain se légitime en toute circonstance. Mais on ne saurait l'exclure sans instruire davantage le procès.

La distance spatiale légitime la retransmission instantanée «pour tous ceux que l'âge ou l'état physique empêchent de se rendre à une célébration locale». Tel est l'argument de mon collègue catholique. Cette légitimation s'étend même à ceux que ni l'âge ni leur état physique n'empêchent de se déplacer, mais que la distance elle-même prive d'une participation physique, lorsqu'il s'agit d'une célébration significative pour eux, mais trop éloignée de leur domicile. La messe de minuit, à Noël, à Saint-Pierre de Rome, par exemple, que l'Eurovision retransmet régulièrement en direct, ou la bénédiction *urbi et orbi* du jour de Pâques.

La question est alors de savoir si la distance temporelle ne légitime pas une retransmission en différé de la

même manière que la distance spatiale légitime une retransmission instantanée. Le décalage horaire requiert, en Mondiovision, cette pratique. Une retransmission différée de quelques heures permet, et permettra de plus en plus couramment, à un habitant de Sidney, de Los Angeles ou de Tokyo, de participer à une célébration organisée à Rome ou à Lausanne. Lorsqu'il s'agit de célébrations qui n'ont pas d'équivalent à l'échelon local (messe de minuit célébrée par le pape, cinquantenaire de *Foi et Constitution* à Lausanne le jour de Pentecôte 1977 par exemple), on ne voit vraiment pas pourquoi la distance spatiale peut justifier une retransmission instantanée, et pourquoi la distance temporelle ne justifierait pas, de même, une retransmission différée, à moins de faire de l'instantanéité un véritable tabou, ce qui n'est, en tout cas consciemment, dans l'esprit de personne!

Mais, sous-jacent à ce débat sur la retransmission différée, il y a en réalité un autre débat encore à mettre en lumière, qui est vraiment fondamental. On l'aura remarqué: l'argument exposé tout à l'heure, et qui dans son principe est endossé non seulement par l'Église catholique, mais beaucoup plus largement par l'ensemble des Églises chrétiennes, distingue trois formes de présence. La présence optimum est une présence physique, à l'endroit et au moment où la célébration a lieu. Puis, de qualité inférieure en raison de la distanciation spatiale, vient la présence par les ondes, telle que la radio et la télévision la rendent possible, lors d'une retransmission instantanée. Enfin, de qualité encore inférieure, en raison des distanciations spatiale et temporelle conjuguées, vient la présence rendue possible par une retransmission différée. Cette évaluation, qui correspond à n'en pas douter au sentiment le plus largement répandu dans les Églises, est-elle fondée sur une appréciation suffisante de la mutation des communications que nous devons aux télécommunications? La question doit être posée.

Force nous est donc ici, pour aller au fond des choses, de nous interroger sur l'idée même de téléprésence, et d'en faire une évaluation théologique. Le concept de téléprésence a été introduit en raison du développement des télécommunications pour différencier deux manières d'être présent. La première, qui s'exerce à l'intérieur d'une sphère personnelle, consiste dans la capacité d'un être à se manifester par la perception et par l'action immédiates. C'est la présence. La deuxième, qui s'exerce à distance, consiste dans cette même capacité. Mais elle s'exerce, cette fois, par la médiation de canaux de communication. C'est la téléprésence. La téléprésence peut être active ou passive. Un reporter, à la radio ou à la télévision, est téléprésent de façon active, celui qui l'écoute de façon passive. Une conversation téléphonique bi ou multidirectionnelle permet à chaque interlocuteur d'être téléprésent alternativement de façon active ou passive.

Très vite, nous allons le constater à plus d'une reprise, une analyse même purement technique de la téléprésence recourt à une terminologie riche en connotations théologiques. C'est ainsi que «La Communication» (note n° 57) ouvrage réalisé par Abraham Moles et Claude Zeltmann, comporte, en son article «Téléprésence», l'appréciation suivante: «La téléprésence est un mythe dynamique: quels que soient les progrès des systèmes de télécommunication, la présence réelle est toujours plus riche, plus prégnante, plus évidente, que les manifestations de l'être par télégraphe, par téléphone... (note n° 58)» etc. Voilà déjà le mythe, et voici la présence réelle! Nous reviendrons et sur l'un et sur l'autre. Relevons pourtant sans plus attendre l'inadéquation de la formule «présence réelle». Car une téléprésence n'est pas une présence «irréelle». Il faudrait donc, dans le cas où la présence est immédiate - sans la médiation de canaux artificiels - parler plutôt, précisément et plus justement, de présence immédiate. Nous recourons donc de préférence à l'antithèse: présence immédiate - téléprésence.

Relevons aussi que la présence immédiate n'est pas nécessairement, de soi, plus prégnante que la téléprésence. La présence immédiate d'un voisin inconnu et qui m'est indifférent, dans l'autobus, est moins prégnante, et de beaucoup, que la téléprésence d'un interlocuteur connu, au téléphone, ou de Bernard Haller sur le petit écran du salon!

Réelle et prégnante, la téléprésence l'est assurément. Il est vrai qu'elle peut être illusoire, mais la présence immédiate peut l'être aussi, d'une manière différente. Nous y reviendrons.

Dans un premier temps, néanmoins, la téléprésence paraît être affectée, qualitativement, d'une infériorité intrinsèque et insurmontable, par rapport à la présence immédiate à laquelle elle sert de substitut. L'exemple du téléphone est, à cet égard, significatif. «Communication», en son article «Écologie de la

communication», note, à propos du téléphone: «La présence disparaissant, on voit émerger la téléprésence (note n° 59)». Dans la société urbaine moderne en effet, les relations de type charismatique s'atrophient. Le mot charismatique, dont les connotations théologiques elles aussi sont évidentes, doit être pris ici au sens sociologique que lui a donné Max Weber. Il désigne «un réseau de concepts auxquels s'attache l'idée de spontanéité, d'immédiat, de rapport direct, sans obligation, d'acceptation, etc. (note n° 60)». «La vie dans une petite ville ou dans un petit village du Moyen Âge, avant l'époque des communications de masse, était principalement de nature charismatique». Elle était marquée par «un certain type de rapports humains très intenses, très immédiats, à l'opposé des relations d'"intersolitude" des administrés d'une grande ville enfermés dans leur coquille individuelle (note n° 61)». Les relations de type charismatique s'incarnent souvent dans la personne de ce «chef charismatique» dont la formule est elle aussi de Max Weber. Dans les sociétés traditionnelles, le chef charismatique fait tout naturellement partie du dispositif en place. La société urbaine l'a raréfié. Mais les télécommunications, à une autre échelle et dans d'autres conditions, ont rendu au chef charismatique son importance et son influence.

Les relations de type charismatique, donc, s'atrophient dans la société urbaine moderne. C'est un fait évident, dont on se gardera toutefois d'exagérer l'importance. Car ces relations ont tendance à se reconstituer spontanément dans les quartiers de nos villes, et même, contrairement à ce que l'on a souvent prétendu, dans ces «grands ensembles» dont les habitants sont menacés tout à la fois par la promiscuité et par l'isolement, et qui reconstituent souvent le tissu humain dont ils ressentent la nécessité. La réapparition contemporaine, et le succès, des mouvements «charismatiques», au sens religieux cette fois, mais avec les répercussions sociologiques qu'ils comportent, est un indice particulièrement éloquent de cette résurgence constante.

Et puis, il y a le téléphone, téléprésence substitutive de la présence immédiate. Sa rapidité, la personnalisation du contact qu'il rend possible et la qualité de son fonctionnement lui valent une faveur considérable. Une deuxième encyclopédie de la communication, *Les communications de masse*, dirigée par Jacques Mousseau, mentionne «une autre raison, qui est trop rarement évoquée: le téléphone est une survivance et un amplificateur - sophistiqué, il est vrai - de la communication orale traditionnelle, de bouche à oreille si l'on préfère (note n° 62)». La bilatéralité de la communication lui confère une intimité exceptionnelle (tables d'écoute mises à part!). Il constitue, «pour de nombreuses personnes, le dernier lien qui les rattache à la communauté (note n° 63)».

Cette raison trop rarement évoquée est en réalité bien connue dans les Églises. Car ce sont elles qui, en fait, ont perçu ces caractéristiques avec le plus d'acuité, en lançant le réseau d'appel intitulé *La main tendue* ou *SOS-Amitié*. Téléprésence substitutive de la présence immédiate, le téléphone contribue plus qu'on ne peut le mesurer à compenser l'atrophie des relations de type charismatique dans la société urbaine moderne. Georges Steiner (note n° 64) résume la passionnante enquête effectuée, aux États-Unis, par la *Bell Telephon Company* sur le discours téléphonique très abondant de la femme américaine. «Ne riez pas!» dit Georges Steiner, «c'est très important!». C'est très important, en effet. Caractérisé par sa prolixité, sa rapidité et sa temporalité, le discours téléphonique de la femme américaine est un indice savoureux et hautement significatif de cette fonction substitutive de la téléprésence.

C'est une question controversée que celle de savoir si, dans le cas du téléphone, la médiation du canal artificiel affecte vraiment la téléprésence d'une infériorité intrinsèque et insurmontable par rapport à la présence immédiate. «On ne fait pas de déclaration d'amour par téléphone!» s'écriait un participant à un débat difficile sur la légitimité éventuelle de la télédistribution de la Sainte Cène. Il y était lui-même, on s'en doute, résolument opposé. Retenu par une pudeur que chacun en pareil cas peut connaître, je n'ai pas osé lui répondre que, le matin même, à 7 heures, j'avais fait une déclaration d'amour par téléphone! Absent pour plusieurs jours de mon domicile, j'avais appelé ma femme sans autre raison que le désir que j'éprouvais de parler avec elle, de lui demander si elle avait bien dormi, et de savoir comment se portaient nos enfants, sans oublier bien entendu Plocamos notre caniche.

Le fameux divan des psychanalystes et le grillage des confessionnaux le montrent bien: pouvoir parler à quelqu'un sans le voir peut favoriser une communication que le face-à-face rend parfois plus difficile. Je suis donc d'avis que la médiation du canal artificiel, dans le cas du téléphone, n'affecte pas la téléprésence d'une infériorité intrinsèque et insurmontable par rapport à la présence immédiate, et même que, dans

certaines circonstances tout au moins, cette médiation confère au contraire à la téléprésence une indéniable supériorité qualitative sur la présence immédiate. Nous aurons à nous demander s'il en va de même pour la télévision et la radio, dans le cas d'un service de Sainte Cène.

Car le téléphone, par sa bilatéralité et l'intimité de la relation qu'il rend possible, est un cas spécifique. La téléprésence revêt des formes très diverses, et ce qui est vrai de l'une n'est pas nécessairement vrai des autres. Ce qui est vrai de la téléprésence sous toutes ses formes, c'est qu'elle est une présence à la fois réelle et prégnante. Ce qui est vrai aussi, c'est qu'elle peut être illusoire, comme peut l'être d même, à sa manière, la présence immédiate.

Quant à la présence immédiate, il est bien certain qu'elle n'a pas toujours la même intensité ni la même densité. Le voisinage temporaire et fortuit de deux voyageurs assis côte à côte dans le même autobus est une forme de présence immédiate de densité faible, voire nulle. Elle peut sans doute, d'un instant à l'autre, se modifier et devenir plus dense. Il suffit d'engager la conversation. Mais le plus souvent, elle demeure inerte. La présence immédiate d'un homme et d'une femme, dans la relation amoureuse, est une présence de densité forte. Entre ces deux extrêmes, toutes les nuances se rencontrent.

## **8. Présence réelle et présence apparente**

La présence physique d'un minéral équivaut à sa présence réelle. Si un bloc de granit est posé là, il est réellement présent en cet endroit. C'est le propre des objets. Il n'en va pas de même pour l'homme. Car, s'agissant de l'homme, la présence physique n'équivaut pas à la présence réelle. La présence physique d'un être humain peut être l'occasion d'une présence apparente ou d'une présence réelle.

Gabriel Marcel le fait bien voir et percevoir dans une belle méditation philosophique intitulée «La présence comme mystère (note n° 65)». S'employant à «dégager la différence de registre spirituel qui sépare l'objet de la présence», il évoque cette expérience tout à fait courante, que nous avons tous faite, de nous trouver dans la même pièce que «quelqu'un que nous voyons et entendons et que nous pouvons toucher et qui n'est cependant pas présent (note n° 66)». Mais alors, «qu'est-ce donc que cette présence qui fait ici défaut?» La réponse mérite d'être citée longuement:

«Il ne serait pas exact de dire que nous ne pouvons pas communiquer avec cet individu qui est là à côté de nous; lui-même n'est ni sourd, ni aveugle, ni imbécile. Entre nous une certaine communication matérielle est assurée, mais seulement matérielle, et tout à fait comparable à celle qui peut s'établir entre deux postes distincts, l'un émetteur, l'autre récepteur. L'essentiel manque cependant. On pourrait dire que c'est une communication sans communion, et que par là même c'est une communication irréaliste». Les échanges verbaux, en ce cas, loin de rendre présents l'un à l'autre les deux interlocuteurs, ne font au contraire qu'aggraver la situation, car les mots deviennent méconnaissables, tels que l'autre me les renvoie. «Par exemple un singulier phénomène, l'autre s'interpose ainsi entre moi et ma propre réalité, il me rend en quelque sorte étranger à moi-même, je ne suis pas moi-même quand je suis avec lui. Mais, par un phénomène inverse, il peut arriver au contraire que l'autre, quand je le sens présent, me renouvelle en quelque façon intérieurement; cette présence est alors révélatrice, c'est-à-dire qu'elle me fait être plus pleinement que je ne serais sans elle (note n° 67)».

La présence physique d'un objet équivaut à sa présence réelle. La présence physique d'un être humain n'équivaut pas nécessairement à sa présence réelle... La cause, semble-t-il, est entendue. Mais alors, il faut y revenir, qu'en est-il à cet égard du rassemblement culturel? En quels termes la présence, ici, peut-elle se concevoir?

Le document d'origine catholique auquel nous nous sommes référé insistait, quant à la messe, sur l'importance d'une «participation immédiatement physique». L'intention de cette formule est claire, mais son expression est malencontreuse. Car on peut être physiquement présent, et psychologiquement absent. Peut-être faudrait-il parler plutôt d'une participation, ou d'une présence, psychosomatique. Une telle formule indiquerait mieux dans quel sens peut s'entendre, pour l'homme, une présence immédiate réelle, et non apparente.

Et encore! Car participer à une messe ou à un culte implique une participation spirituelle. À en juger par les lettres de l'apôtre Paul, les chrétiens de Corinthe participaient avec une grande intensité aux assemblées. Physiquement, ils étaient assurément présents. Psychiquement aussi à n'en pas douter, si l'on en juge par les excès mêmes de leur participation psychique, que Paul doit tempérer. Leur présence immédiate, psychosomatique, était donc particulièrement dense et fervente.

Or, c'est à ces chrétiens-là précisément que Paul adresse cet avertissement redoutable: «Que chacun s'éprouve soi-même, avant de manger ce pain et de boire cette coupe; car celui qui mange et boit sans discerner le corps du Seigneur mange et boit sa propre condamnation» (*I Corinthiens 11:28*). Les chrétiens sont présents, et de présence psychosomatique immédiate et intense. Mais leur présence n'en est pas encore pour autant une présence réelle. C'est une présence apparente, qui dissimule une absence réelle, puisque, étant là, ils sont pourtant en danger de ne pas reconnaître la présence réelle du Christ dans l'eucharistie! Intensément présents, ils courent le risque de manquer la rencontre pour laquelle ils se sont rassemblés.

Ils courent ce risque parce que leur présence psycho-somatique immédiate ne suffit pas par elle-même à les rendre réellement présents. La présence, ici, comporte une attention, un discernement, une réceptivité non seulement psychosomatiques, mais spirituels, au sens où le même apôtre l'entend, et dans la même épître, lorsqu'il écrit: «Le premier homme, Adam, fut un être psychique doué de vie, le dernier Adam est un être spirituel donnant la vie» (*I Corinthiens 15:45*). L'antithèse entre le psychique (que l'on s'obstine, même dans la Traduction Œcuménique de la Bible, à traduire par "animal") et le pneumatique (on préfère ici cette traduction à celle de spirituel parce qu'elle signifie aussitôt l'Esprit saint, le *pneuma*), cette antithèse indique avec une clarté qui ne laisse rien à désirer qu'une présence physique des fidèles à l'assemblée eucharistique n'est pas nécessairement une présence réelle; qu'une présence psychosomatique, fût-elle ardente et intensive, ne l'est pas davantage par elle-même non plus. Cette antithèse indique qu'à la présence réelle du Christ peut seule correspondre notre présence réelle par l'esprit saint. Nous reviendrons sur ce point, qui est décisif, car il suggère que la pneumatologie constitue le seul champ de réflexion théologique possible, si l'on veut vraiment sortir de l'impasse où nous a conduits jusqu'à ce jour la téléprésence culturelle.

La présence immédiate, nous venons de le voir, peut être illusoire. Elle n'est présence réelle qu'en cessant de n'être qu'apparence. Elle est, contre toutes les formes d'absence réelle, une conquête constante et exigeante. Mais la téléprésence elle aussi peut être illusoire! Ses chances d'être une présence réelle sont fortes, nous l'avons vu, pour le téléphone. Elles sont fortes sans être certaines, car jamais rien, en cette matière, n'est certain. La présence ne peut être qu'accueillie (ou refusée) (note n° 68) et non prise à coup sûr comme un objet.

Réelle et prégnante, la téléprésence peut l'être, et non seulement dans le cas du téléphone. Nous aurons à nous demander cependant si, dans le cas de la téléprésence, une absence apparente ne cache pas une présence réelle, comme, dans le cas de la présence immédiate, une présence apparente peut cacher une absence réelle.

La difficulté principale que nous rencontrons ici tient à une différence irréductible entre présence immédiate et téléprésence. Dans le cas de la présence immédiate, il est possible de vérifier si la présence d'un être à l'autre n'est qu'une apparence, ou bien si elle est une réalité. La fine analyse de Gabriel Marcel le montre bien. Deux personnes installées dans une même pièce peuvent percevoir si leur présence mutuelle est apparente ou réelle. Elles le peuvent jusqu'à un certain point seulement, car il ne faut jamais sous-estimer l'immense capacité de dissimulation qui est en l'homme. Mais enfin elles le peuvent et en cas de soupçon, elles sont en mesure de s'interpeller mutuellement jusqu'à faire apparaître l'inauthenticité de leur présence apparente, et la réalité d'une absence non avouée.

Cette vérification demeure possible dans le cas d'un ensemble de personnes rassemblées en un même lieu. Le pasteur qui prêche, pour peu qu'il soit sensible et attentif aux signes silencieux qui viennent à lui de l'assemblée, percevra lui aussi, au moins dans une certaine mesure, l'intensité de la présence immédiate des participants. Il pourra se rendre compte de la distraction éventuelle - cette forme caractérisée de l'absence réelle cachée sous une présence apparente - de ses auditeurs, et s'employer à la combattre.

Une telle perception et une telle vérification sont exclues, en radio et en télévision. La présence immédiate est vérifiable, la téléprésence est invérifiable. On rétorquera peut-être que la téléprésence est vérifiable a posteriori, par le «feed-back» suscité par une émission, par les nombreuses lettres par exemple que maintes prédications radiodiffusées suscitent dans le public. Certes, des indices de ce genre ne sont pas négligeables, non plus que les téléphonages parfois abondants que provoquent, en direct, des émissions de radio et de télévision.

Mais une telle vérification ne doit pas faire illusion. Elle est très aléatoire tant du point de vue quantitatif que du point de vue qualitatif. Les enquêtes d'audience, auxquelles les émetteurs de radio et de télévision procèdent en permanence, et qui fournissent des indices indispensables à leur fonctionnement, permettent au mieux de savoir quelle est la densité d'écoute, tel jour à telle heure. Mais le nombre de ceux qui auront fait acte de présence réelle lors d'une émission, et non seulement de présence réelle apparente, est hors d'atteinte. Les lettres reçues n'offrent aucun moyen d'interpréter le silence des silencieux, la solitude des muets, le mépris ou la révolte de ceux que l'émission aura incités, avec lassitude ou colère, à tourner le bouton...

Nous avons fait, le Vendredi saint 1977, une expérience encourageante à la Télévision romande. Nous avons proposé aux téléspectateurs une heure liturgique de méditation et de prière, sous une forme nouvelle et par conséquent périlleuse. Un critique de télévision exposa dans son journal que, sans espérer grand'chose, il avait allumé son poste ce matin-là, et que, à sa surprise, il avait été saisi. Dieu, enfin, était présent sur le petit écran! écrivait-il. Nous en avons été, faut-il le dire, réjouis profondément et stimulés au plus haut point. Mais nous ne saurons jamais qui, ce même matin peut-être, aura tourné le bouton parce que notre téléprésence ne l'aura pas incité à faire lui-même acte de présence réelle, devant Dieu.

La téléprésence est invérifiable. Aussi, pour l'interpréter, faut-il recourir à un cadre de référence dont nous n'avons pas eu besoin pour la présence immédiate. Ce cadre de référence, nous y avons déjà recouru dans une étude intitulée «De l'intimité à la place publique (note n° 69)». Sa substance nous avait été fournie par une méditation de Paul Ricoeur intitulée «Le socius et le prochain (note n° 70)». En voici l'essentiel adapté à notre propos actuel.

Se référant à la parabole du bon Samaritain, qui définit le prochain comme un être en relation, Paul Ricoeur écrit: «Le prochain n'est pas un objet social, mais un comportement en première personne». «Il n'y a donc pas de sociologie du prochain ... je me fais le prochain de quelqu'un.» «La pointe de la parabole, c'est que l'événement de la rencontre rend présente une personne à une personne (note n° 71)».

Or, «dans un monde où la différenciation et l'organisation des groupes sociaux ne cessent de s'accroître», «nous ne vivons pas dans le monde du prochain, mais dans celui du socius». Mais qu'est-ce donc alors que ce socius? Le socius, «c'est celui que j'atteins à travers sa fonction sociale; la relation au socius est une relation médiante. Elle atteint l'homme en tant que... (note n° 72)».

Ainsi la radio, et la télévision. Elles ne vivent pas dans le monde du prochain. Elles atteignent l'homme, par la médiation d'un canal artificiel «en tant que» auditeurs et téléspectateurs. C'est le monde du socius. Faut-il dès lors, ainsi que nous y incitent tant de bonnes raisons théologiques, opter pour le prochain et contre le socius, pour la présence immédiate et contre la téléprésence? Nous ne le pensons pas. Nous croyons au contraire qu'il faut récuser cette option, et dénoncer avec Paul Ricoeur «la fausse alternative du socius et du prochain». Nous croyons, comme il nous y engage, qu'il faut plutôt «comprendre ensemble le socius et le prochain comme les deux dimensions de la même histoire, les deux faces de la même charité». Une théologie du prochain, pour prendre toute son envergure, doit en effet rechercher «l'unité d'intention qui sous-tend la diversité de mes relations à autrui. C'est la même charité qui donne son sens à l'institution sociale et à l'événement de la rencontre (note n° 73)». S'en tenir à une théologie de la rencontre, c'est manquer «la signification fondamentale de la seigneurie de Dieu sur l'histoire (note n° 74)». Car cette seigneurie nous incite à discerner, dans notre vie individuelle comme dans la vie des groupes, «des relations *courtes* de personne à personne et des relations *longues* à travers les institutions (note n° 75)». On ne peut vouloir s'enfermer dans la lettre de la parabole du Bon Samaritain sans tomber dans «un anarchisme personnaliste».

Certes, il existe dans les relations humaines «un maléfice de l'objectivation», qui se manifeste dans «une neutralité inhumaine à force d'être anonyme», dans la transformation des instruments de service en instruments de domination, dans «le goût de tyranniser le public». Mais il ne faut pas oublier que «les relations personnelles sont, elles aussi, la proie des passions, peut-être les plus féroces, les plus dissimulées de toutes les passions». C'est pourquoi, en deçà de ces maléfices d'une égale malfaisance, il faut reconnaître que «le prochain, c'est la double exigence du proche et du lointain». Exigence double, mais ordonnée à une seule fin, le service des personnes: «Le sens final des institutions, c'est le service rendu à travers elles à des personnes... mais ce sens final, précisément, demeure caché (note n° 76)». Et ici, Paul Ricoeur se réfère, comme nous l'avons fait déjà nous-mêmes, à la prophétie du jugement dernier et à la mise en pleine lumière de ce qui demeure encore caché pour nous: «le jugement eschatologique veut dire que nous «serons jugés» sur ce que nous aurons fait à des personnes, même sans le savoir, en agissant par le canal des institutions les plus abstraites... nous croyions avoir exercé cet amour immédiat dans les relations *courtes* d'homme à homme, et notre charité n'était souvent qu'exhibitionnisme; et nous croyions n'avoir atteint personne dans les relations *longues* du travail, de la politique, etc., et peut-être ici aussi nous faisons-nous illusion. Le critère des relations humaines serait de savoir si nous atteignons des personnes; mais nous n'avons ni le droit ni le pouvoir d'administrer ce critère. En particulier, nous n'avons pas le droit d'user du critère eschatologique comme procédé permettant de privilégier les relations *courtes* aux dépens des relations *longues*, parce que, en vérité, nous exerçons aussi, à travers elles, une charité à l'égard des personnes; mais nous ne le savons pas (note n° 77)».

La téléprésence est invérifiable. À travers les relations *longues* de la radio et de la télévision, médiatisées par des canaux artificiels, nous exerçons une charité à l'égard des personnes, mais nous ne le savons pas! Nous ne le savons pas, ne pouvons pas le savoir, et nous n'avons pas à vouloir le savoir. Le critère de la téléprésence, qui est d'atteindre des personnes, il ne nous appartient pas de l'administrer! La téléprésence est un acte d'espérance.

Il est aisé de faire le compte des démentis que la pratique inflige à cette espérance. Il est notoire que la téléprésence peut avoir des effets dépersonnalisants. Cela est vrai dans deux directions: en direction de la massification et en direction de l'individualisation, ces deux contraires conjoints et opposés de la personnalisation.

«Lorsque je viens en France, j'ai toujours un peu honte en pensant à tout ce qui est venu d'Allemagne dans ce pays de France. Et ce que je dis là ne doit pas être considéré comme une simple excuse de forme. Des gens qui s'occupent de façon scientifique de ce thème disent que l'Allemagne n'aurait pas pu être séduite par Hitler comme elle l'a été s'il n'y avait pas eu la radio. Son ministre de la propagande est le premier qui ait compris vraiment toute l'importance de la radio pour la propagande politique (note n° 78)» L'exemple de Hitler et du nazisme est en effet, dans l'histoire encore si brève des télécommunications, le mieux étudié et le plus significatif d'une téléprésence qui dégénère en massification: «La radio suscita une image amplifiée du groupe comme du chef tribal, et celle-ci à son tour s'assura la participation et l'engagement intensifs du chef tribal (note n° 79)». La radio permet seule sans doute de comprendre cette régression collective d'un peuple vers ses démons ancestraux, car elle est «le véhicule de l'archaïsme par excellence et elle intensifie le sens des traditions par lesquelles tout le passé mythique est rendu présent et permanent (note n° 80)». La radio a rendu possible le retour en force du chef charismatique de la communauté traditionnelle. La téléprésence a atteint en cette occasion, à l'aube de la galaxie Marconi, un point culminant difficile à dépasser dans le sens de la massification et de la fanatisation. Mais on retrouve ici l'ambiguïté de la participation macluhienne. Dire que Hitler, grâce à la radio, s'est assuré la participation intensive de son public est assurément vrai, malheureusement, d'une certaine façon. Mais en réalité c'est en termes de possession, de séduction, d'enchantement dionysiaque qu'il faudrait décrire ce phénomène. Et en termes d'inertie et d'absence, comme si tout un peuple était devenu étranger à une partie de lui-même, avait été rendu à la fois fanatiquement actif et dramatiquement inerte, à la fois monstrueusement présent et absent. La téléprésence avait dégénéré en possession magique, dépossédant du même coup un peuple de son identité.

La massification, premier démenti infligé à l'espérance de la téléprésence, qui est d'atteindre des personnes. Et voici le second, qui lui est à la fois semblable et opposé: l'individualisation, accompagnée de la démobilisation de la personne comme la massification est accompagnée de sa fanatisation. André Malraux

a bien décrit, à propos de la télévision cette fois, ce processus d'individualisation: «Chacun retrouve devant le petit écran ce qu'il est seulement pour lui-même - beaucoup plus qu'une identité, mais pas plus responsable que devant ses fantasmes. D'un fauteuil de cinéma, il regarderait le spectacle; assis dans un café, il regarderait les passants - qui le regarderaient. Alors que personne ne parle au téléspectateur, même lorsque le chef de l'État s'adresse à lui. Il le fera taire en tournant son bouton, et le président ne le saura pas. Ce président, ou cette vedette, il les épie, les juge... La télé est fantastique au sens précis, car si la vedette y devient douée d'ubiquité, le public de «monauditeurs» comme on dit monologues, y devient masse. Et chacun d'eux y trouve une liberté insolite; dans la vie, quand serait-il irresponsable? (note n° 81)».

Tels sont les démentis que la pratique inflige à l'espérance de la téléprésence. Ils pourraient être accablants! Mais en réalité, ils ne le sont pas davantage que les démentis infligés à l'espérance suscitée jadis, à l'aube de la galaxie Gutenberg, par l'invention de l'imprimerie et par cette forme de présence ubiquitaire qu'a été la diffusion rapide et généralisée de la pensée. Rédiger, imprimer et diffuser un texte, ce fut aussitôt, et c'est aujourd'hui encore, une forme de téléprésence, une manière d'approcher autrui par la médiation d'un canal artificiel, et c'est entrer dès lors dans ce que Jean Lohisse, en réservant abusivement cette formulation aux télécommunications contemporaines, appelle *La communication anonyme* (note n° 82). La téléprésence imprimée, le protestantisme en sait quelque chose, a été un facteur d'individualisation abusive, et l'on sait assez, de même, qu'elle a été et qu'elle est encore un facteur de massification et de fanatisation.

On rencontre aujourd'hui encore des gens qui n'hésitent pas à confier leur pensée à du papier journal ou à un livre lancé sur le marché, et qui affichent un scepticisme de bon ton quant aux chances offertes par la téléprésence d'atteindre des personnes! C'est une espèce qui a la vie dure, mais qui, inexorablement, est en voie de disparition. Car le pari n'est sans péril ni dans la galaxie Gutenberg, ni dans la galaxie Marconi. C'est un pari à faire, un pari tout chargé d'espérance, mais sans illusion. Dans un cas comme dans l'autre.

## **9. La téléprésence comme acte d'espérance**

Penry Jones, homme de radio et de télévision, notre compagnon de route œcuménique de 1968 à Upsal jusqu'en 1975 à Nairobi, et qui honore la profession comme tant de ses confrères britanniques, disait dans une séance plénière de la quatrième assemblée du Conseil œcuménique des Églises: «Les techniques de diffusion peuvent servir "l'authentiquement humain", peuvent créer des contacts entre les hommes et éveiller leur imagination, agrandir le champ de nos sympathie, nous insuffler la vie enfin, de façon que les morts se réveillent, que les aveugles commencent à voir et les sourds à entendre, et qu'en voyant nous n'ayons d'autre choix que de nous engager nous-mêmes avec plus d'amour, et de manière plus significative dans le vie du monde de Dieu (note n° 83)».

La téléprésence est un acte d'espérance! Mais c'est aussi un acte de volonté. Il faut vouloir que ni un Hitler, ni un Staline ni aucun de leurs émules ne conservent ou ne s'emparent des leviers de commande des télécommunications. Il faut combattre pour que les télécommunications, même en régime libéral, ne deviennent pas insignifiantes en se laissant glisser sur la ligne de plus grande pente, qui est celle du divertissement, des jeux et du cirque.

La téléprésence immédiate, nous l'avons vu, n'est présence réelle qu'en cessant de n'être qu'apparence. Elle est, contre toutes les formes d'absence réelle, une conquête constante et exigeante. Ce qui est vrai de la présence, dans une relation courte est vrai de la téléprésence, dans une relation longue. La téléprésence comme acte d'espérance est elle aussi, elle plus encore, une conquête constante et exigeante. Elle est une conquête d'autant plus exigeante qu'à la différence de la présence immédiate, dont nous avons la pratique, prometteuse et dramatique, depuis les temps immémoriaux de l'émergence de l'homme, la téléprésence est tellement nouvelle et révolutionnaire qu'elle s'instaure parmi nous en provoquant une crise dont nous n'avons sans doute encore perçu ni l'étendue ni même la nature. Mc Luhan, dont l'image de marque est faite d'optimisme, n'hésite pas néanmoins à écrire: «La télévision, indépendamment de la programmation qui inquiète bien à tort les analystes, est en train de détruire l'identité occidentale par le processus même de son fonctionnement. Ce n'est pas la médiocrité de ce que montre le petit écran qui amortit la conscience individuelle. Le petit écran ne montre rien. Le véritable écran de télévision n'est pas le tube cathodique, mais le psychisme même du téléspectateur (note n° 84)».

Cette crise d'identité est perçue intuitivement par beaucoup de nos contemporains qui se sentent menacés, dans leur intégrité personnelle, par la double menace de la massification anonyme et fanatisante et de l'isolement individuel irresponsable. Elle est exprimée par les observateurs attentifs de notre condition présente, qui soulignent tous son caractère aléatoire (Malraux), précaire (Marcel) ou fragile (Hamburger).

Voici le diagnostic du médecin, quant à notre fragilité: elle n'est pas toujours perçue. Aussi la première chose à faire est-elle d'en prendre conscience. Les hommes de notre époque ont à découvrir la «fragilité de leur esprit, conditionné à tort et à travers, secoué en tout sens par des forces que les moyens d'information de masse multiplient et portent en tout lieu... (note n° 85)». Ils ont à se prémunir contre une «possible reprise en main de la situation par des forces "instinctives", non ou faiblement conscientes, tandis qu'entreraient en sommeil, sous l'effet des conditionnements de masse, les initiatives individuelles libres et conscientes (note n° 86)». L'homme fragile, menacé par le retour de Dionysos...

Gabriel Marcel, quant à lui, dans sa méditation sur la présence comme mystère - et encore se limite-t-il ici à la présence immédiate - note le lien qui se crée ou qui peut se créer pour moi «entre le précieux et le précaire (note n° 87)». Et cette notation se renforcerait encore si on la transposait dans le domaine de la téléprésence.

André Malraux, dans l'ouvrage qui s'intitule précisément «L'homme précaire et la littérature» risque une de ses formules qui, dans leur raccourci extrême, donnent à penser indéfiniment: «Avec autant de rigueur que la chrétienté enfanta le chrétien, la plus puissante civilisation de l'histoire aura enfanté l'homme précaire (note n° 88)». Et elle l'aura enfanté notamment parce qu'elle aura changé par la télévision la relation fondamentale de l'homme avec le monde. Car la télévision «frappe un domaine comparable à l'espace et au temps. De tout ce qui l'entoure, et qu'elle rend passager, elle fait ce que nous avons fait de sa civilisation: un aléatoire (note n° 89)».

La téléprésence est un acte d'espérance dont la réalisation ne sera dévoilée qu'à l'heure de l'accomplissement de la prophétie. C'est aussi un acte de volonté. Et c'est enfin, à n'en pas douter, une conquête exigeante, dans la précarité, la fragilité et l'aléatoire qui sont désormais les dominantes de notre condition comme elles ont été celles aussi, au demeurant, de Jésus-Christ lui-même. Et cette conquête d'une téléprésence véritable, par l'ascèse que nous avons dite et par l'imagination flamboyante, doit encore, pour être pleinement concevable, passer par une réflexion sur l'omniprésence.

Dans un premier temps, cette réflexion nous fait passer du registre de la précarité à celui de la positivité, de la précarité anthropologique à la positivité technologique. À la limite, plus s'accroît la positivité technologique, plus aussi s'accroît la précarité anthropologique, on le voit bien depuis la mise en œuvre de l'énergie atomique et la mise au point des missiles intercontinentaux. Tout cela est à la fois l'indice de notre puissance et l'indice de notre fragilité. Dans le domaine des télécommunications, cette positivité s'affirme avec une force et une efficacité qui tout ensemble aujourd'hui sont devenues banales et cependant continuent de défier l'imagination. Que nous ayons pu tous ensemble, simultanément, voir marcher un homme sur la lune, et à l'instant même où il foulait le sol de notre satellite, voilà qui nous fait reconnaître, d'un seul coup, que nous avons passé de la galaxie Gutenberg à la galaxie Marconi! La téléprésence, cette nuit-là, est devenue omniprésence.

Cette omniprésence n'était pas que virtuelle. Elle était, dans une large mesure, réalisée. Des téléspectateurs, par centaines de millions, en ont été ensemble les bénéficiaires étonnés. Mais cette omniprésence est d'un type bien singulier. C'est l'omniprésence d'un être qui est vu par tous sans voir lui-même personne, et qui est comparable, à une échelle infiniment supérieure, à un équilibriste traversant l'arène d'un cirque les yeux bandés, sous les regards convergents du public. C'est l'antithèse de l'omniprésence de Gygès qui peut tout voir sans être vu par personne. Dans les télécommunications modernes, ces deux types d'omniprésence ne se situent pas au même niveau. La devise de la Suisse, «Un pour tous, tous pour un», cesse ici d'être réversible.

L'omniprésence du cosmonaute est une omnivisibilité: un homme est offert, à tous, en spectacle. Mais l'omnivoyance, qui ferait de tous les hommes un spectacle destiné à un seul, est exclue. Serait-elle

techniquement concevable, elle demeurerait humainement impossible. Orwell, il est vrai, a suggéré la fiction d'une caméra de télévision présente dans chaque pièce d'appartement de la ville et qui serait reliée à un service central de surveillance. Mais un seul homme serait incapable de contrôler tous ceux qui, simultanément, seraient offerts à son regard. Ces deux formes d'omniprésence ne coïncideront donc jamais. Ce n'est pas à dire que l'omnivoyance soit négligeable. Elle est au contraire en développement permanent. Il suffit de déambuler dans un grand magasin sous l'œil des caméras pour savoir que quelqu'un peut nous voir sans être vu. Les caméras, visibles ou invisibles, les micros, apparents ou cachés, les téléobjectifs photographiques ou cinématographiques, les radars: autant d'appareils qui nous exposent aujourd'hui, de plus en plus, et sans que nous puissions toujours en être conscients, à être surpris dans notre vie privée et dans notre intimité. À telle enseigne que la nécessité de nouvelles législations protectrices de la sphère privée se fait maintenant sentir un peu partout.

Visitant un jour une exposition d'appareils audio-visuels, je fus soudain interpellé par une voix qui invitait le visiteur que j'étais («Oui, vous, Monsieur, qui portez une serviette noire») à répondre à quelques questions. Je m'approchai du haut-parleur d'où provenait la voix, et du micro où j'allais avoir à m'exprimer. Je m'aperçus alors qu'un moniteur de télévision était là, qui me renvoyait mon image. Quelqu'un donc, d'un lieu pour moi inaccessible, me regardait, sans que je le voie moi-même, et me sommait de me soumettre à sa volonté. Un petit attroupement s'était formé, et le dialogue s'engagea sur l'exposition, l'intérêt que j'y prenais, etc. Plus le temps s'écoulait, et plus je me convainquis que mon interlocuteur connaissait non seulement mon identité, mais aussi les divers aspects de mon activité professionnelle. Simultanément, cette voix anonyme me paraissait appartenir à quelqu'un que je connaissais moi aussi, sans que je puisse l'identifier. J'étais vêtu, mais moralement, mon interlocuteur me dénuda peu à peu. J'étais désireux d'être ailleurs, mais la sommation avait été telle que je ne pus ou ne voulus pas me dérober. Situation éminemment parabolique que celle-ci. J'étais en présence de mon interlocuteur dans la relation même d'Adam fautif devant le Dieu qui lui demandait: «où es-tu?» Le dialogue, fort courtois d'ailleurs, se termina bientôt dans la bonne humeur. Je fus invité à rejoindre mon interlocuteur invisible dans sa cachette. Avec plaisir, j'identifiai un sociologue que je connaissais en effet. Il procédait là à des expériences professionnelles qui, manifestement, lui donnaient beaucoup à réfléchir. Il n'avait pas donné sa part au chat lors des semaines chaudes du printemps de 1968 à l'Université. Aussi fut-ce avec surprise que je l'entendis me dire que, expérience faite de l'audio-visuel, une des tâches prioritaires lui paraissait être, dans la société contemporaine, la défense et la protection des personnes contre l'emprise de la société. De toute évidence, il était effrayé par le pouvoir, en l'occurrence pourtant anodin, qu'il exerçait de voir sans être vu, d'interpeller sans être reconnu.

J'étais donc «motivé» pour monter au premier étage de l'exposition, où la Faculté de médecine montrait comment l'audio-visuel enrichit l'art médical hospitalier. J'assistais là à un colloque où, à ma grande surprise, la légitimité même de certains procédés ne fut pas mise en cause. J'intervins donc pour m'étonner que l'on puisse, non seulement assister en direct, sans être vu, à un entretien médical, et surtout psychiatrique, mais encore y assister en différé, plusieurs semaines ou plusieurs mois plus tard, alors que le malade peut avoir repris sa place ordinaire dans la société. Assurance me fut donnée que des règles très strictes régissaient ces procédés. Je me permis d'en douter, à la suite de certains renseignements que je possédais, et ce doute subsiste...

C'est dire que Sam Keen, dans son manifeste pour une théologie dionysiaque, est en retard d'une guerre. La question n'est plus en effet aujourd'hui de savoir comment je puis me comporter devant le regard omniscient de Dieu. Cette question est deux fois dépassée. Elle est dépassée parce que l'Évangile nous a révélé que le regard de Dieu «qui voit dans le secret» est un regard aimant qui ne fait pas de nous des objets inertes et manipulables, mais des sujets actifs et responsables. Elle est dépassée parce que la technologie moderne a extériorisé le péril de l'omnivoyance. Le regard intérieur de Dieu est relayé par le regard extérieur de la société. À tout moment, je puis sans m'en douter être réduit à l'état d'objet, et d'objet «dépouillé et possédé» à quoi le regard d'autrui sur moi me condamne selon l'analyse sartrienne.

## **10. L'anneau de Gygès**

L'omnivoyance, qui n'accédera jamais au niveau où déjà est parvenue l'omnivisibilité, est cependant en

développement permanent. Et ce développement comporte pour l'homme des périls spécifiques qu'il serait infantile de tenir pour imaginaires ou négligeables. Quiconque en douterait ferait bien de lire ou de relire le livre deux de la République de Platon, qui constitue à cet égard, à travers les millénaires, une lecture d'une actualité beaucoup plus manifeste et pertinente que nombre de volumineuses analyses contemporaines purement quantitatives des télécommunications.

Glaucou, dans la République, argumente sur le juste et sur l'injuste. Il évoque le cas de Gygès, berger du roi de Lydie, que des circonstances favorables mettent en possession d'un anneau doué de la particularité de rendre invisible celui qui le porte à l'instant même où le chaton est retourné en dedans de la main. Gygès aussitôt comprend tout le parti qu'il va pouvoir tirer de cet anneau merveilleux. Bientôt le roi en place sera détrôné par ses soins. Il deviendra lui-même roi de Lydie. «Or, dit Glaucou, s'il existait deux anneaux de cette espèce, et qu'on en donnât un à l'homme de bien et l'autre au méchant, il ne se trouverait probablement pas un homme d'un caractère assez ferme pour persévérer dans la justice. (note n° 90)» Le pouvoir de l'omnivoyance est un pouvoir dangereux et corrupteur. Le temps est venu de méditer Platon.

Inexorablement, la positivité technologique nous a ramenés à la précarité anthropologique. Mais il faut à présent reprendre la réflexion sur l'omniprésence à un autre niveau. Nous l'avons noté: une analyse même purement technique de la téléprésence recourt à une terminologie riche en connotations théologiques. Nous allons le vérifier encore.

Et nous allons constater aussi, sur les deux registres, technologique et théologique, que la terminologie en usage recouvre des obscurités dont on ne sait pas encore si elles sont temporaires ou définitives, et qu'elle présente un flottement dont en revanche on est bien certain qu'il est l'indice de l'extrême difficulté de la clarification en cours.

La téléprésence, selon le dictionnaire du savoir moderne «Communication», est un «mythe dynamique», nous l'avons noté au passage. Par mythe dynamique, il faut entendre un mythe dans lequel s'exprime «la conquête ou la domination de la nature ou des conditions naturelles dans un récit légendaire (note n° 91)». Un tel mythe évoque «des possibilités irréelles ou irréalisables, mais qui serviront quand même à orienter les efforts des êtres humains dans leur création du nouveau, en particulier dans la recherche scientifique (note n° 92)». Suit l'énumération de plusieurs «mythes dynamiques» bien connus: Icare, Prométhée, Golem, Babel, Gygès. Soit.

Or, dans le domaine des télécommunications, nous sommes en présence non pas d'un seul, mais de deux mythes dynamiques distincts: «On distinguera la téléprésence, présence vicariale d'un être à distance, c'est-à-dire en un autre lieu et à une autre époque, de l'ubiquité, présence simultanée d'un individu ou de ses manifestations physiques en un grand nombre de lieux ou d'époques. Il s'agit là de mythes dynamiques distincts, tous les deux conséquences de la notion de télécommunication (note n° 93)».

André Malraux avait raison de dire de la télévision ce que l'on peut dire des télécommunications en général, à savoir qu'«elle frappe un domaine comparable à l'espace et au temps». La terminologie traditionnelle, avec les télécommunications, se met à flotter. L'ubiquité, jusqu'ici, s'entendait dans un sens uniquement spatial. Le dictionnaire Robert définit l'ubiquité comme attribut de Dieu, «présent partout dans un même instant», et comme «possibilité d'être présent en plusieurs lieux à la fois», ce qui est conforme non seulement à l'usage, mais aussi à l'étymologie du terme. Omniprésence, chez Robert, c'est la «faculté de pouvoir être présent partout», c'est la «présence en tout lieu». Il s'agit d'être présent partout, et non pas d'être présent toujours. Autrement dit: omniprésence et ubiquité sont synonymes, et s'entendent toutes deux spatialement, la meilleure approximation connue d'omniprésence ou d'ubiquité humaine étant le cosmonaute, présent au même instant dans des millions de maisons terrestres et sur la lune. L'ubiquité se concevait jusqu'à présent comme présence, au même moment, en tous lieux. Elle ne se concevait pas comme présence, en un même lieu, à tous moments.

Or, «Communication» combine les deux idées en définissant l'ubiquité comme «présence simultanée d'un individu... en un grand nombre de lieux ou d'époques». Le cosmonaute, à la limite, était présent partout au même moment. D'Elvis Presley, chanteur bien connu, mort prématurément en août 1977, et dont on affirme qu'il représente la vente record de disques, environ un demi-milliard, on peut dire que, étant mort, il n'est

plus présent nulle part, et que, cependant, par le disque, il est présent à tout moment. À la limite, une omniprésence temporelle peut se concevoir conjointement avec une absence spatiale, et une omniprésence spatiale avec une absence temporelle. Être toujours présent en n'étant nulle part. Être partout présent en n'étant jamais là. «Nous avons beau enfler nos conceptions au-delà des espaces imaginables: nous n'enfantons que des atomes, au prix de la réalité des choses. C'est une sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part». La formule de Pascal (note n° 94) reprend une actualité vertigineuse à l'heure des télécommunications!

Voilà pour le flottement de la terminologie: l'ubiquité devient une notion spatio-temporelle. Les adverbes de lieu et de temps, partout, nulle part, toujours, jamais, quittent leur stricte ordonnance et se mettent à danser les uns avec les autres, en changeant de partenaire au rythme d'une musique encore inouïe.

Ce qui est vrai du mythe dynamique de l'ubiquité est vrai aussi de celui de la téléprésence, «présence vicariale d'un être à distance, c'est-à-dire en un autre lieu et à une autre époque». Ici, à ce qu'il semble, le flottement terminologique résulte moins du caractère encore inconcevable de la réalité que de la conception défectueuse que l'on s'en fait. Qu'on en juge. La présence vicariale - là encore que de connotations théologiques à mettre en lumière! - c'est le «processus de base du transfert d'informations d'un opérateur humain à un autre (note n° 95)». Exemple: «Un spectateur de télévision participe de son fauteuil au coin du feu à une partie des sensations, émotions, expériences du reporter situé ailleurs, qui assiste aux péripéties d'un match de boxe (note n° 96)». Après la définition, claire, l'exemple, lumineux, voici l'analyse, obscure: «Dans l'expérience vicariale, cet individu, qu'on peut appeler récepteur, reçoit... des messages qui lui sont soumis par un autre être situé en un autre lieu et à une autre époque, par définition antérieure dans le passé (note n° 97)».

Ici, la terminologie ne flotte plus, elle bredouille. Outre qu'on voit mal une époque antérieure être antérieure autrement «que dans le passé», on ne voit nullement pourquoi les messages captés par le récepteur doivent nécessairement provenir d'une «autre époque». L'exemple du match de boxe est l'exemple même de la retransmission simultanée, même si, bien entendu, le différé se rencontre aussi.

Il se peut que la distinction entre les deux mythes dynamiques présente des avantages au niveau pratique. Quiconque voudra s'en assurer pourra se reporter à l'article «Futur des télécommunications» du dictionnaire d'où nous extrayons ces informations. Au niveau de la réflexion générale, cette distinction obscurcit plutôt qu'elle n'éclaire notre investigation. Ce que nous pouvons retenir utilement ici, en conservant pour l'essentiel la terminologie proposée, c'est que le mythe dynamique de l'omniprésence exprime aujourd'hui, aux niveaux technologique et culturel, une réalité vivante, mouvante et croissante d'une immense portée. L'omniprésence, sous toutes ses formes, virtuelles ou réalisées, spatiales et temporelles, est déjà, et deviendra toujours davantage sans doute une des dominantes de notre existence. Qu'il s'agisse d'omnivisibilité ou d'omnivoyance, d'omniaudience ou d'omnilocution, d'omniprésence par des canaux artificiels seulement, ou par le relais d'un «vicair» humain, nous aurons à compter avec cette réalité, de plus en plus.

La terminologie technologique flotte. La terminologie théologique aussi! Ce n'est pourtant pas qu'elle ait été privée d'occasions de se soumettre à l'épreuve de la controverse et du débat public. L'omniprésence divine, et en particulier la présence réelle du Christ dans l'eucharistie ont fait l'objet, au cours des siècles, d'élaborations savantes et de disputes mémorables, de haut niveau intellectuel souvent, de bas niveau caritatif aussi souvent au moins. Aujourd'hui le niveau caritatif s'est élevé: on est à l'heure du consensus œcuménique, et des consensus œcuméniques. Sur la présence réelle du Christ dans la Cène, ils se multiplient: consensus de Foi et Constitution (Conseil œcuménique, accord des Dombes, accord de Windsor, accord de Leuenberg, etc. Mais, si le niveau caritatif s'est élevé, le niveau intellectuel n'a-t-il pas baissé? Il est impertinent de poser la question. Mais il suffit de relire les textes amples et vigoureux de Luther, de Zwingli et de Calvin, et de les comparer à l'accord de Leuenberg pour voir la différence! Ces théologiens, comme Augustin et Thomas d'Aquin avant eux, pour ne rien dire des Pères orientaux, se sont colletés avec la culture de leur époque pour exprimer l'intelligibilité de la foi. Alors que le plus souvent, nos consensus, dans le contexte culturel d'hier ou d'avant-hier, n'expriment guère davantage que notre lassitude d'être séparés les uns des autres. Notre adhésion à des formules de concorde, sur lesquelles d'ailleurs nous sommes tout disposés à gloser à l'infini les uns contre les autres, résulte moins de notre vitalité théologique

que du sentiment obscur qui nous étroit d'être ensemble prisonniers de concepts dépourvus aujourd'hui, je ne dis pas de valeur spirituelle, mais à coup sûr de densité culturelle.

Un ou plusieurs «mythes dynamiques» de la téléprésence se développent sous nos yeux dans la société moderne. Ils ont une vitalité, une efficacité et une portée d'une aveuglante évidence. Mais tout se passe comme si nous préférons recourir à des références anciennes, respectables assurément, mais dévitalisées, pour pouvoir nous exprimer et si possible nous rejoindre. Sauf erreur ou omission (qui peut se vanter d'avoir tout lu à ce sujet?), aucune entreprise théologique contemporaine ne s'est encore colletée avec les «mythes dynamiques» de la téléprésence qui se développent dans notre culture. L'imagination et le courage théologiques de Thomas d'Aquin prenant en charge la pensée d'Aristote à l'heure où elle envahissait, et avec quelle efficacité, le champ culturel de son époque, constituent pour nous un exemple admirable. Encore faudrait-il le suivre!

## 11. La colonne de Luther

Et suivre aussi l'exemple de Luther, à un autre moment de l'histoire de l'Église. Si quelqu'un a livré bataille, avec une indomptable énergie, sur le terrain de l'omniprésence divine, c'est bien Luther. Il a professé avec vigueur la doctrine de l'ubiquité du corps du Christ, combattant sur trois fronts à la fois: le front romain, le front zwinglien et le front anabaptiste. Cette doctrine n'emporte pas nécessairement l'adhésion. De toute manière, elle requiert une réinterprétation contemporaine. Mais si Luther doit être réinterprété, il mérite d'abord, simplement, d'être lu. Plusieurs de ses formules, de ses paraboles, peuvent être méditées avec fruit à l'ère des télécommunications. Par exemple: «Il y a là un prédicateur et il prêche; sa voix est une voix unique qui sort de sa bouche et qui est produite et se trouve dans sa bouche. Or, cette même unique voix, qui se trouve ne un seul lieu, à savoir dans sa bouche, parvient en un instant dans quatre ou cinq mille ou même dix mille oreilles. Et pourtant il n'y a pas d'autres voix dans ces milliers d'oreilles que celle qui se trouve dans la bouche du prédicateur... Si Dieu peut faire quelque chose comme cela avec une voix corporelle, pourquoi ne pourrait-il pas le faire bien plus encore avec le corps du Christ...? (note n° 98)». Voilà de quoi relancer la réflexion quant à l'omniaudience radiophonique, et à la participation éventuelle des auditeurs à la Cène.

Tous les auditeurs d'un culte radiodiffusé, malgré leur nombre et leur dispersion, sont équidistants du prédicateur. Leurs oreilles perçoivent sa voix avec la même intensité et la même netteté. Luther écrivait là-dessus des pages admirables!

Et voici de quoi relancer la réflexion quant à l'omnivisibilité de l'image télévisée, et à la participation éventuelle des téléspectateurs à la Cène: «Lorsqu'une colonne se trouve sur la place, quand bien même des milliers et des milliers d'yeux se trouvent autour et la regardent, chaque œil saisit cependant cette colonne tout entière dans sa vision et aucun œil n'empêche l'autre. Et de même, la colonne est totalement dans la vue de chacun et devant chaque œil, comme s'il n'y avait là qu'un œil et une vision, car aucun ne voit moins ou plus de la colonne que l'autre... Qu'allons-nous donc lier et mesurer la puissance de Dieu, comme s'il ne pouvait pas faire avec le corps du Christ bien plus qu'il ne fait avec notre corps mortel (note n° 99)».

Lorsque la colonne de Luther apparaît sur un écran de télévision, il se produit un phénomène encore plus admirable. Tous les spectateurs voient la même tour et ils la voient du même endroit, ce qui n'est pas le cas lorsqu'ils sont à la fois disséminés et rassemblés sur une même place. À la dissémination maximum des spectateurs correspond, en télévision, le rassemblement maximum de leur regard. À l'ubiquité de la tour correspond l'univision de ceux qui la regardent. C'est la communauté la plus intense dans la dissémination la plus vaste! Là encore, Luther, plume en main, serait aujourd'hui flamboyant!

Ce n'est sans doute pas par hasard que ce soit l'Église luthérienne de Suède qui, lors de la cinquième Semaine de télévision chrétienne (Montreux 1977), ait présenté une messe de communion conçue de telle manière que le téléspectateur soit expressément et directement invité, dès le début de la retransmission, à prendre du pain et du vin et à participer chez lui, le moment venu, à la communion.

La doctrine de l'ubiquité du corps du Christ est toujours vivante dans le luthéranisme, ainsi qu'en

témoignent ces lignes extraites du rapport de la quatrième assemblée de la Fédération Luthérienne Mondiale: «Our Lord and Saviour is really present in the Lord's Supper in bread and wine because He is present everywhere. This ubiquity of Christ in Holy Communion should cause no problem... (note n° 100)». Si l'on veut examiner de plus près la question, et considérer en quels termes les divergences du XVI<sup>e</sup> siècle peuvent être reconsidérées aujourd'hui, on peut se reporter notamment à Karl Barth, «L'unité et l'ubiquité de Dieu (note n° 101)».

Ce n'est toutefois pas chez Luther que nous trouverons les ressources théologiques nécessaires pour relever le défi contemporain de la téléprésence. Nous l'avons déjà dit, noté, chemin faisant: la pneumatologie constitue le seul champ de réflexion théologique possible, si l'on veut vraiment sortir de l'impasse où nous a conduits jusqu'à ce jour la téléprésence cultuelle. C'est maintenant ce qu'il nous reste à exposer.

Or, chez Luther, la doctrine de l'ubiquité du corps du Christ ne s'articule pas sur la pneumatologie avec la clarté désirable. C'est chez Calvin, bien plutôt, que nous pourrions rechercher les ressources dont nous avons besoin, et dans la tradition orthodoxe orientale. Car le calvinisme d'une part, l'orthodoxie de l'autre, ont mis et mettent toujours l'accent sur l'action du Saint-Esprit dans la Cène. Calvin, on le sait, parle de «l'opération secrète de l'Esprit», et de la «vertu du Saint-Esprit» dans l'exposé qu'il consacre à la Cène dans l'Institution de la religion chrétienne (4; 17; 30). Quant à la tradition orthodoxe, elle souligne l'importance de l'épiclesse dans la célébration eucharistique, c'est-à-dire de l'invocation de l'Esprit saint sur la communauté et sur les éléments, ou espèces.

Fort heureusement, les consensus œcuméniques contemporains, qui se développent en marge des «mythes dynamiques» de notre culture, ne nous laissent pas tout à fait sur notre faim! Le plus important d'entre eux, élaboré par Foi et Constitution, du Conseil œcuménique des Églises, avec la collaboration, il faut le souligner, de théologiens catholiques romains, a pris sérieusement en compte la pneumatologie (note n° 102)». L'eucharistie y est présentée comme action de grâce au Père, mémorial du Christ, invocation et don de l'Esprit, communion dans le corps du Christ. Or, ce document a été soumis à l'attention des Églises membres et d'instances catholiques compétentes. Et la tendance s'est confirmée, qui souligne l'importance de la pneumatologie pour une compréhension profonde de l'eucharistie. Les réponses reçues ont été présentées au Comité central du Conseil œcuménique, au cours de sa session de l'été 1977. Lukas Vischer, directeur de Foi et Constitution, a résumé en ces termes cette tendance: «L'usage toujours plus fréquent de l'invocation du Saint-Esprit (épiclesse) et la valeur qu'on lui accorde indiquent un effort en vue de considérer que l'énergie de l'Esprit et les paroles d'institution prononcées par Jésus sont efficaces dans l'eucharistie (note n° 103)». Plus loin, le document précise encore: «Bien que la foi soit indispensable pour recevoir "dignement" l'eucharistie, ce n'est pas elle qui est la cause de la présence du Christ. La réalité eucharistique dépend de l'action de l'Esprit. Cependant, c'est par la foi que nous connaissons et nous approprions le don divin pour lequel nous rendons grâce (eucharistie) (note n° 104)». Voilà qui marque bien l'importance que la pneumatologie a prise ou reprise dans l'interprétation de l'eucharistie.

Cette importance de la pneumatologie étant notée au niveau des commentaires des Églises, il faut prendre acte de ce que le texte du consensus lui-même exprime à ce sujet. Ce texte relève que l'anamnèse, le mémorial, conduit à l'épiclesse, c'est-à-dire à l'invocation de l'Esprit: «L'Église de la nouvelle alliance prie avec confiance pour demander l'Esprit... C'est l'Esprit qui, dans l'eucharistie, fait que le Christ soit réellement présent et donné dans le pain et dans le vin, en accomplissant les paroles de l'institution (note n° 105)».

Cette formule est capitale, et le consensus nous le fait bien voir en précisant qu'elle peut «aider considérablement à surmonter les différences d'interprétation que l'on rencontre dans l'usage de l'expression «présence réelle du Christ dans l'eucharistie (note n° 106)». En effet, «toute la célébration de l'eucharistie a un caractère épiclectique, c'est-à-dire qu'elle est dépendante de l'Esprit saint», quand bien même «certaines Églises demandent qu'il y ait une invocation de l'Esprit saint sur le peuple de Dieu et sur toute la célébration eucharistique, y compris les éléments», alors que «d'autres estiment que la référence à l'Esprit saint peut se faire d'une manière différente (note n° 107)».

La pneumatologie est donc remise à l'honneur dans l'interprétation de l'eucharistie. Une lacune lourde de conséquences malencontreuses se comble. Dans son étude intitulée *Saint-Esprit et théologie trinitaire* (note

n° 108), Gabriel Widmer note, dans la tradition latine, «une tendance à substituer l'Église au Saint-Esprit... pour recevoir les dons du Saint-Esprit, il faut appartenir à l'Église corps de Christ, participer à ses sacrements (note n° 109)». Il relève avec raison, comme un signe de cette tendance, «la suppression de l'invocation de l'Esprit par l'Église lors de l'épiclesse et son remplacement par les paroles prononcées par le prêtre. Le sacerdotalisme prend la place de l'Esprit, quand le corps du Christ est immédiatement relié à la seconde personne de la Trinité (note n° 110)». Les Églises de la Réforme, de tradition latine elles aussi, ont assurément combattu cette prépondérance de l'Église. Mais on peut, non sans raison, leur reprocher «d'avoir sacrifié la pneumatologie à la christologie (note n° 111)».

## 12. Téléprésence et omniprésence

Une lacune se comble donc à cet égard, dans les deux branches de la tradition latine. Et, simultanément, une déformation se corrige. Les forteresses dogmatiques édifiées autour de l'eucharistie sont peu à peu démantelées pour faire place à des avenues qui permettent de circuler librement entre les confessions. Les formules explicatives de la présence du Christ dans l'eucharistie apparaissent telles qu'elles sont: ce sont des formules relatives, liées à des contextes culturels et confessionnels particuliers. Le *Document de travail des commissions œcuméniques de dialogue de la Suisse* intitulé *Pour un témoignage eucharistique commun des Églises* (note n° 112), parle en ces termes de la transsubstantiation: «La doctrine de la transsubstantiation a pour but essentiel de formuler le mystère de la présence réelle... à ce titre elle est moins une formule de confession qu'une explication théologique résultant d'une évolution plus tardive (note n° 113)». Voilà, selon ce document, ce dont, du côté catholique, «on est, d'une manière générale, beaucoup plus conscient que naguère».

Et voici, du côté protestant, la contrepartie. On s'y trouve, beaucoup plus que naguère, conscient que «toute théologie correcte de l'eucharistie a pour but de formuler le mystère de la présence réelle (note n° 114)».

Une lacune se comble, une déformation se corrige. La Cène, ou eucharistie, apparaît de plus en plus clairement, dans toute son admirable extension, comme présence réelle de Dieu parmi nous. Une présence à la fois concentrée dans les signes christologiques de la parole, du pain et du vin, et diffuse dans l'opération secrète du Saint-Esprit. La parole, d'institution, d'invocation, de consécration et de prédication, est prononcée en un lieu: le lieu de rassemblement de la communauté chrétienne. De même le pain est rompu, la coupe élevée en ce même lieu et en ce même moment du rassemblement, et y sont distribués. C'est la concentration des signes christologiques. Et simultanément l'Esprit, invoqué dans la communauté rassemblée, agit au plus intime de l'homme pour authentifier les signes christologiques et leur conférer la réalité d'une présence. L'Esprit opère à la fois au plus intime de l'homme et jusqu'aux extrémités de l'univers. «Le Saint-Esprit ne continue pas simplement l'œuvre du Fils, il la relaie en la conduisant à son achèvement: il lui confère sa signification plénière en l'universalisant» (note n° 115) écrit Gabriel Widmer en précisant encore: «Grégoire de Nazianze, le docteur de la Trinité, insiste sur l'universalisation de l'Esprit «qui n'est pas circonscrit par le temps et par l'espace (note n° 116)».

La présence réelle n'est pas assurée, comme le proposait Luther, par l'ubiquité du corps du Christ. Elle est assurée par l'omniprésence du Saint-Esprit. Elle nous est offerte par la concentration des signes christologiques et par la diffusion de l'œuvre de l'Esprit au plus intime de l'homme et jusqu'aux extrémités de l'univers. (Sur cette présence réelle [et non matérielle, ajouteront pour plus de sûreté les calvinistes!] on lira un bon résumé des doctrines confessionnelles et de leur évolution dans le *Nouveau livre de la foi*, p. 550 ss.)

Ce retour de la pneumatologie renouvellera sans doute maintes pratiques ecclésiales peu satisfaisantes, et elle nous obligera à chercher une plus profonde cohérence. Car en bien des cas, nous demeurons contradictoires et tributaires de mentalités antérieures.

Ainsi, par exemple, du côté catholique, on voit se développer deux pratiques problématiques que le retour de la pneumatologie permettra de renouveler. La pratique de la retransmission instantanée de la messe en radio-télévision et l'exclusion à la fois d'une retransmission en différé et d'une télédistribution des espèces obéissent à une logique interne tout à fait claire, quand bien même cette pratique et cette exclusion nous paraissent valoriser à l'excès la concentration des signes christologiques et sous-estimer, du même coup,

l'omniprésence de l'Esprit.

Et voici une autre pratique, apparentée à la première. Tandis que la retransmission différée d'une messe demeure exclue, on voit se généraliser la consommation différée des hosties consacrées. Henri Fesquet (*Le Monde* du 17 août 1977) a publié à ce sujet un reportage significatif intitulé «Prêtres de campagne et campagne sans prêtres». Il décrit les assemblées dominicales de laïcs, officiellement appelées «assemblées dominicales en l'absence de prêtre (ADAP)» qui se déroulent régulièrement dans soixante-deux diocèses de France. Ces assemblées sont donc entièrement «animées» par des laïcs. Les hosties consacrées, mises en réserve dans le tabernacle, en sont retirées. Elles sont distribuées aux participants. De nombreux évêques encouragent cette pratique, dont l'effet évident, qui réjouit les uns et inquiète les autres, est «de voir se combler de plus en plus le fossé entre les prêtres et les laïcs». La responsabilité culturelle modifie les laïcs qui l'endossent: «Curieuse époque! Les prêtres ne pensent qu'à ressembler à des laïcs... tandis que les laïcs rêvent de jouer le rôle d'un prêtre».

Cette modification a des répercussions inévitables au niveau de la réflexion théologique: comme Hans Küng, «l'abbé Henri Denis, vicaire épiscopal à Lyon, pense que l'évêque pourrait, à titre exceptionnel... déléguer un laïc de son choix pour célébrer la messe». Position «de pointe» sans doute, mais révélatrice d'une évolution profonde.

La consommation différée des hosties consacrées pose divers problèmes. Paul VI, en mars 1977, a donc exhorté les évêques français de la région du Centre, en visite à Rome, à faire preuve de prudence. Il est manifeste que l'on court le risque d'entrer dans l'ère des «messes-frigos». L'expression, que cite Henri Fesquet, est extraite d'un rapport d'ensemble sur les ADAP: «Ces assemblées ne doivent pas être un simple recopiage de la messe dont serait exclue la prière eucharistique [...], un danger est bien perçu: se contenter d'une certaine forme de messe-frigo». C'est dire que le danger qu'on évite d'un côté, en proscrivant la messe télévisée en différé, on le court délibérément de l'autre, en recommandant la consommation différée des hosties consacrées.

Selon notre excellent et cher confrère, «les protestants considèrent les ADAP avec un intérêt teinté de commisération» puisqu'ils peuvent se vanter d'être précurseurs en la matière! C'est bien pour cette raison que les intégristes catholiques voient là un doigt mis «dans l'engrenage du protestantisme».

Cette pratique, sous sa forme actuelle, met elle aussi l'accent sur la concentration des signes christologiques et laisse dans l'ombre l'omniprésence de l'Esprit. Ce n'est pas l'épiclèse, au moment de la célébration, qui est décisive. Ce qui est décisif, c'est la consécration des hosties par un prêtre, fût-ce longtemps auparavant.

Entre ces deux pratiques - comparables par l'accent trop exclusif mis sur la concentration des signes christologiques, il y a cependant une différence: le différé dans le temps est possible, le différé dans l'espace ne l'est pas. Un prêtre peut consacrer des hosties pour des fidèles qui les consommeront dans un mois. Il ne peut pas consacrer des hosties à distance, pour des fidèles téléspectateurs, qui les consommeraient au même moment que lui. Pourquoi?

Le retour de la pneumatologie, consacré par divers consensus œcuméniques, n'a pas encore renouvelé nos pratiques ecclésiales, on le voit. On reste encore tributaire d'anciennes mentalités, qui nous empêchent d'accéder à une nouvelle cohérence.

Du côté protestant, il en va de même sous d'autres formes. Notre pratique et notre réflexion ne sont pas cohérentes non plus. Le rapport de la Commission théologique de la Fédération des Églises protestantes de la Suisse sur le consensus de Foi et Constitution (Berne, décembre 1976) le montre bien. Les auteurs disent avec modestie et raison: «Nous ne voudrions en aucun cas donner à la pratique réformée actuelle le caractère d'une norme (note n° 117)». En effet, la pratique réformée, en dépit de tous les écrits sur la Cène, savants ou non, qui ont abondé depuis plusieurs décennies, demeure tributaire de notre attachement trop exclusif à l'omniprésence de l'Esprit, au détriment de la concentration des signes christologiques. En effet, «la célébration de la Sainte Cène revêt le plus souvent un caractère exceptionnel» (les grandes fêtes de l'année ecclésiastique!). Le réflexe antiritualiste demeure très fort, alors même que le retour de la pneumatologie devrait maintenant nous en libérer.

Si le consensus œcuméniques ne doivent pas rester lettre morte, le travail ne va donc pas nous manquer, dans nos Églises respectives. Il ne nous manquera pas non plus, pour peu que nous voulions bien considérer ensemble, et non pas séparément, la question que voici, et qui est celle du statut théologique de la téléprésence.

En mars 1975, le Service de Radio-Télévision de la Fédération protestante de France a retransmis en direct, d'une paroisse, un service de Cène auquel les téléspectateur ont été invités à participer activement, à leur domicile. Un théologien protestant, dans une instance de décision du protestantisme français, a exprimé son opposition à cette télédistribution de la Cène en émettant cet avis: «La Réforme est très claire sur la foi en la présence réelle du Christ et sur le lien de cette présence avec le pain et le vin de la Cène. Une pratique de la communion à la télévision met en doute le lien entre la présence du Christ et les éléments de la Cène, elle favorise l'idée d'une séparation entre cette présence et ces éléments du pain et du vin, elle entretient une conception purement symboliste de la Cène, contraire à la pensée protestante, tant réformée que luthérienne, telle qu'elle s'est exprimée dans les grands textes des Réformateurs».

Une telle argumentation doit être aujourd'hui reconsidérée. Il n'est nullement certain que l'on puisse de cette manière se réclamer des Réformateurs à l'ère des télécommunications. Nous avons vu avec quelle fougue et quel talent Luther, usant d'un argument discutable en faveur d'une éminente cause, a plaidé en faveur de l'ubiquité du corps du Christ, et comment Calvin mettait en valeur l'opération secrète du Saint-Esprit. Il est vraisemblable que d'aussi grands génies théologiques sauraient, aujourd'hui, élaborer un statut théologique de la téléprésence qui soit autre chose qu'une fin de non-recevoir passéiste.

Une conception «purement symboliste» de la Cène ne suffit effectivement pas à rendre compte du sens de ce rendez-vous avec le Christ. Il y a présence, présence réelle. Mais cette présence se manifeste à travers des symboles. Le pain et le vin, nourritures terrestres, symbolisent une nourriture spirituelle. Pour que ces symboles nous parlent, il faut que la parole, en particulier les paroles de l'institution, leur donne sens. Et il faut, dans le cœur des convives, que l'Esprit saint confirme ce sens. Si le pain et le vin symbolisent la présence du Christ dans la communauté rassemblée, pourquoi les ondes ne symboliseraient-elles pas de même, à l'ère de la téléprésence, l'omniprésence du Saint-Esprit?

Toutes les traditions chrétiennes reconnaissent le lien qui unit l'Esprit et la Parole. C'est par l'Esprit qu'une parole humaine devient parole de Dieu. Et c'est pourquoi toutes ces traditions professent la doctrine de l'inspiration des Écritures. De même, toutes les traditions reconnaissent aujourd'hui explicitement le lien qui unit l'Esprit et les espèces de la Cène. Les ondes, relativement à la parole humaine, au pain et au vin, sont entrées si récemment dans notre vie en commun que nous ne savons pas comment les y intégrer. Or, si la parole humaine, si des épis rassemblés et des grappes pressées peuvent signifier Dieu et symboliser sa présence, pourquoi les ondes ne le pourraient-elles pas à leur tour? Ce que l'on octroie aux ondes liquides des eaux du baptême, pourquoi ne pas l'octroyer aussi aux ondes électromagnétiques de la téléprésence?

Si les ondes électromagnétiques ne nous offrent pas ce clavier de significations symboliques, on ne voit plus alors pourquoi la parole humaine et des nourritures quotidiennes nous l'offriraient.

Si tout ce que nous avons dit antérieurement de la présence immédiate et de la téléprésence mérite quelque considération, il faut en conclure que la téléprésence constitue elle aussi, comme la présence immédiate, une des formes de la rencontre entre les êtres, une des formes qui peut elle aussi devenir l'occasion d'une rencontre de Dieu.

Au niveau théologique, les objections que l'on peut avancer signifient en réalité seulement que l'on n'est pas encore entré dans la galaxie Marconi! Elles signifient seulement que l'on n'a pas encore fait soi-même acte de présence réelle dans l'univers de la téléprésence!

Reste l'objection ecclésiologique. Les Églises, selon le résumé de Lukas Vischer que nous citons, ont réagi au consensus sur l'eucharistie de manière positive. Sur un point, qui intéresse notre propos, leur position est tut à fait restrictive: «Il vaut la peine de noter l'accord exprimé sur le fait que l'eucharistie a été instaurée à l'usage de la communauté. On n'est pas encore pleinement d'accord sur la mesure dans laquelle la

communauté peut faire usage de ce sacrement. Cet usage est-il limité au moment du culte commun ou peut-on l'étendre pour y inclure la participation des malades à qui le sacrement est apporté de la communauté célébrante? (note n° 118)».

Pour avoir, à maintes reprises, célébré la Cène auprès d'un malade, je dois dire que cette restriction me paraît incongrue et malencontreuse. De quel droit les valides auraient-ils le monopole exclusif d'une telle participation? Or, cette réserve à l'égard du malade à qui la Cène est apportée à domicile se renforcerait *a fortiori* à l'égard du téléspectateur qui y participerait chez lui, activement, grâce aux ondes électroniques, symboles de l'omniprésence de l'Esprit! Les Églises, à en juger par cette réserve quant aux malades, ne seraient pas prêtes à reconnaître à la téléprésence sa valeur de participation effective.

L'objection ne peut être écartée d'un geste de la main. Il est vrai que le rassemblement des membres de la communauté en un même lieu, pour la célébration, est une des formes majeures de l'Église. Toutefois, ici encore, il faut bien se demander si l'on a, dans les Églises, pris conscience et pris acte de la naissance, dans l'histoire, des nouvelles formes de communautés humaines que les télécommunications ont suscitées. Et si l'on a su, et pu, chercher et trouver la signification ecclésiologique de ces nouvelles «communautés de disséminés». À vrai dire, il ne le semble guère. Les associations sportives, il faut le constater *cum grano salis*, paraissent avoir réfléchi là-dessus plus activement. Les conflits entre associations de football et organismes de télévision le montrent bien. On a pu croire, au début de la radio, que la diffusion de la musique allait vider les salles de concerts. On peut craindre, au moment où se développent les retransmissions télévisées de matches de football, que les stades soient désertés. Il n'en a rien été pour les concerts, et il n'en est rien, apparemment, pour le football. De nouvelles formes de participation se sont juxtaposées aux anciennes, sans les annihiler, et même souvent, à bien des égards, en les valorisant.

Si l'objection ecclésiologique devait se durcir et exclure toute interprétation théologique positive de la téléprésence, alors les Églises devraient avoir le courage d'être cohérentes, et de renoncer à toute transmission culturelle à la radio et à la télévision. Car les Églises n'ont pas le droit, nous l'avons dit et nous avons dit pourquoi, de se donner en spectacle. Elles n'ont pas le droit de consentir à métamorphoser leurs célébrations en auditions ou en démonstrations. Elles n'ont pas le droit de traiter en simple consommateur de sons et d'images l'auditeur de radio et le téléspectateur. Elles doivent ou bien le respecter assez pour ne plus rien lui proposer, ou bien lui conférer un statut de participation qui soit digne du message de salut qu'elles lui offrent.

Le temps des demi-mesures est passé. Le temps est venu, de la téléprésence réelle.

---

Note n° 1:

CAZENEUVE, Jean, *La télévision*, in *Les communications de masse*, Hachette, Paris 1972, p. 485.

Note n° 2:

MC LUHAN, *Pour comprendre les media*, Mame-Seuil, Paris 1968, p. 39.

Note n° 3:

MC LUHAN, *Pour comprendre les media*, p. 39.

Note n° 4:

MC LUHAN, *Pour comprendre les media*, p. 40.

Note n° 5:

MC LUHAN, *Pour comprendre les media*, p. 40.

Note n° 6:

MC LUHAN, *Pour comprendre les media*, p. 341.

Note n° 7:

MC LUHAN, *Pour comprendre les media*, p. 39.

Note n° 8:

BRUN, Jean, Seuil, Paris 1969, voir notamment «*Dionysos et l'orgie technique*», p. 78 ss.

Note n° 9:

BARTH, Karl, *Dogmatique*, édition française, volume 25, p. 29 ss.

Note n° 10:

STEINER, Georges, *Le langage intérieur*, dans *Solitude et communication*, XXVe Rencontres internationales de Genève, La Baconnière, Neuchâtel 1976, p. 106.

Note n° 11:

ROYER, Eugène, *Le temps des images*, cité dans *Presse-Actualité*, Spécial télévision, Paris, mars-avril 1973, p. 10.

Note n° 12:

MALRAUX, André, *L'homme précaire et la littérature*, Gallimard, Paris 1977, p. 222.

Note n° 13:

DUMAS, André, *Foi et vie*, janvier-avril 1965, p. 47.

Note n° 14:

DUMAS, André, *Foi et vie*, p. 46-47.

Note n° 15:

DUFRASNE, Dieudonné et QUELLEC Jean-Yves, «Le temps de refermer le livre dans *Communauté et liturgie*», mars 1977.

Note n° 16:

VON RAD, Gerhard, *Israël et la sagesse*, Labor et Fides, Genève 1971, p. 364; cf. aussi WOLFF, Hans-Walter, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève 1974, p. 70 ss.

Note n° 17:

LEENHARDT, Franz-J., *Ceci est mon corps*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1955, p. 29.

Note n° 18:

KITTEL, G., *L'art de l'icône*, Desclée de Brouwer, Paris 1970, p. 36.

Note n° 19:

KITTEL, G., *L'art de l'icône*, p. 38.

Note n° 20:

CHAPPUIS, Jean-Marc, *Information du monde et prédication de l'Évangile*, Labor et Fides, Genève 1969, p. 165 ss. et p. 220 ss.

Note n° 21:

JUYGHE, René, *Dialogue avec le visible*, Flammarion, Paris 1955.

Note n° 22:

ONG, Walter, *Retrouver la parole*, Mame 1971, p. 271.

Note n° 23:

ROBINSON, John A.T., *La nouvelle Réforme*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1966, p. 36.

Note n° 24:

KEEN, Sam, *Manifesto for a Dionysian Theology*, New Theology, Mac Millan, New-York, 1979, n° 7.

Note n° 25:

KEEN, Sam, *Manifesto for a Dionysian Theology*.

Note n° 26:

MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*, Denoël, Paris 1947, p. 95.

Note n° 27:

KEEN, Sam, *Manifesto for a Dionysian Theology*

Note n° 28:

KEEN, Sam, *Manifesto for a Dionysian Theology*.

Note n° 29:

MAILLOT et LELIÈVRE, *Les Psaumes*, volume 3, Labor et Fides, Genève 1969, p. 219.

Note n° 30:

HALDAS, Georges, *La maison en Calabre*, L'Aire, Lausanne 1970.

Note n° 31:

HALDAS, Georges, *La maison en Calabre*, p. 195-195.

Note n° 32:

HALDAS, Georges, *La maison en Calabre*, p. 196.

Note n° 33:

Se reporter à notre étude *Famille et communications de masse*, *Les Cahiers protestants*, Lausanne 1974, n° 6.

Note n° 34:

ONIMUS, Jean, *La communication littéraire*, Desclée de Brouwer, Bruges, 1970. Voir à ce propos notre étude *Quand je parlerais les langues des hommes*, Labor et Fides, Genève 1975, p. 36 ss.

Note n° 35:

BRUN, Jean, Seuil, Paris 1969, voir notamment «*Dionysos et l'orgie technique*», p. 79.

Note n° 36:

EVDOKIMOV, Paul, *opus cité*, p. 43.

Note n° 37:

MALRAUX, André, *L'homme précaire et la littérature*, p. 218.

Note n° 38:

ROYER, Eugène, *opus cité*, p. 3.

Note n° 39:

KIERKEGAARD, *Ce que je crois*, Grasset, Paris 1975, p. 106.

Note n° 40:

KIERKEGAARD, *Ce que je crois*, p. 198.

Note n° 41:

SCHWARTZENBERG, Roger-Gérard, *État-spectacle*, Flammarion, Paris 1977.

Note n° 42:

MALRAUX, André, *L'homme précaire et la littérature*, p. 223.

Note n° 43:

Cf. à ce propos *Information du monde et prédication de l'Évangile*, p. 61 ss.

Note n° 44:

ELLENS, Harold, *Models of religions Broadcasting*, William Eerdmans, New-York 1974.

Note n° 45:

ELLENS, Harold, *Models of religions Broadcasting*, p. 93-94.

Note n° 46:

STEINER, Georges, *Le langage intérieur*, p. 102.

Note n° 47:

CABRIÈS, Jean; *Le culte à la télévision*, Bulletin du Centre Protestant d'Études, Genève, mars 1970, p. 10.

Note n° 48:

CABRÈS, Jean; *Le culte à la télévision*, p. 11.

Note n° 49:

On se reportera à ce sujet à *Information du monde et prédication de l'Évangile*, ouvrage suscité par cette exigence même d'une présence offerte à tous.

Note n° 50:

BARTH, *Dogmatique*, volume 25 de l'édition française, p. 91 ss.

Note n° 51:

BARTH, *Dogmatique*, p. 98.

Note n° 52:

BARTH, *Dogmatique*, p. 99.

Note n° 53:

BARTH, *Dogmatique*, p. 101.

Note n° 54:

BARTH, *Dogmatique*, p. 102.

Note n° 55:

BARTH, *Dogmatique*, p. 102.

Note n° 56:

*B.I.P.*, 12.2. 1975)

Note n° 57:

MOLES, Abraham et ZELTMANN, Claude; «Téléprésence» dans *Dictionnaire du Savoir moderne*, Paris, 1971.

Note n° 58:

MOLES, Abraham et ZELTMANN, Claude; «Téléprésence», p. 547.

Note n° 59:

Écologie de la communication dans *Communication*, p. 203.

Note n° 60:

Écologie de la communication dans *Communication*, p. 88.

Note n° 61:

Écologie de la communication dans *Communication*, p. 88.

Note n° 62:

Dirigée par MOUSSEAU, Jacques; *Les communications de masse*, Hachette, Paris 1972, p. 469.

Note n° 63:

MOUSSEAU, Jacques; *Les communications de masse*, p. 469.

Note n° 64:

STEINER, Georges, *Le langage intérieur*, p. 115.

Note n° 65:

MARCEL, Gabriel; *Le mystère de l'être*, volume I, Montaigne, Paris, 1951, p. 213 ss.

Note n° 66:

MARCEL, Gabriel; *Le mystère de l'être*, p. 221.

Note n° 67:

MARCEL, Gabriel; *Le mystère de l'être*, p. 221.

Note n° 68:

MARCEL, Gabriel; *Le mystère de l'être*, p. 223.

Note n° 69:

*Information du monde et prédication de l'Évangile*, p. 55 ss.

Note n° 70:

RICOEUR, Paul; *Histoire et Vérité*, Seuil, Paris 1955, p. 213 ss. et *Christianisme social*, Paris 1970, n° 7-9, p. 462 ss.

Note n° 71:

RICOEUR, Paul; *Histoire et Vérité*, p. 214.

Note n° 72:

RICOEUR, Paul; *Histoire et Vérité*, p. 218.

Note n° 73:

RICOEUR, Paul; *Histoire et Vérité*, p. 221.

Note n° 74:

RICOEUR, Paul; *Histoire et Vérité*, p. 221.

Note n° 75:

RICOEUR, Paul; *Histoire et Vérité*, p. 222.

Note n° 76:

RICOEUR, Paul; *Histoire et Vérité*, p. 228.

Note n° 77:

RICOEUR, Paul; *Histoire et Vérité*, p. 229.

Note n° 78:

MARQUARDT, M.; *La radio, moyen de communication, La Revue réformée*, Paris 1970, n° 3, p. 29.

Note n° 79:

MC LUHAN et KERCKOVE; *Télévision et radiodiffusion, Encyclopedia universalis*, volume 15, p. 897.

Note n° 80:

MC LUHAN et KERCKOVE; *Télévision et radiodiffusion, Encyclopedia universalis*, volume 15, p. 897.

Note n° 81:

MALRAUX, André, opus cité, p. 221-222.

Note n° 82:

LOHISSE; Jean, *La communication anonyme*, Éditions universitaires, Paris 1969.

Note n° 83:

JONES, Penry; *Les Églises et les techniques de diffusion*, document ronéographié, discours n° 71 de l'assemblée d'Upsal, Conseil œcuménique, Genève 1969.

Note n° 84:

MC LUHAN; *Pour comprendre les media*, p. 897.

Note n° 85:

*La puissance et la fragilité*, J'ai lu, Paris 1973, p. 176.

Note n° 86:

*La puissance et la fragilité*, J'ai lu, Paris 1973, p. 176.

Note n° 87:

MARCEL, Gabriel; *Le mystère de l'être*, p. 225.

Note n° 88:

MALRAUX, André; *L'homme précaire et la littérature*, p. 330.

Note n° 89:

MALRAUX, André; *L'homme précaire et la littérature*, p. 225.

Note n° 90:

GLAUCON; *La République*, Fasquelle, Paris 1912, p. 102.

Note n° 91:

*Communication*; p. 409.

Note n° 92:

*Communication*; p. 410.

Note n° 93:

*Communication*; p. 547.

Note n° 94:

*Pensées*, article 17: 1.

Note n° 95:

P. 561.

Note n° 96:  
P. 562.

Note n° 97:  
P. 562.

Note n° 98:  
*De la cène du Christ, Confession*, tome 6 des *Œuvres de Luther*, Labor et Fides, Genève 1964, p. 64.

Note n° 99:  
*De la cène du Christ, Confession*, p. 106-107.

Note n° 100:  
*Proceedings of the Fourth Assembly of the Lutheran World Federation*, Helsinki 1963, Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1965, p. 125.

Note n° 101:  
*Dogmatique*, édition française, tome deux, un, deux, p. 213 ss. et plus particulièrement, quant au débat entre luthériens et réformés sur l'ubiquité, p. 240 ss.

Note n° 102:  
Voir *La réconciliation des Églises, baptême, eucharistie, ministère*, Les Presses de Taizé, 1974.

Note n° 103:  
Document ronéographié n° 15 du Comité central, p. 11.

Note n° 104:  
Document ronéographié n° 15 du Comité central, p. 11.

Note n° 105:  
Document ronéographié n° 15 du Comité central, p. 35.

Note n° 106:  
Document ronéographié n° 15 du Comité central, p. 35.

Note n° 107:  
Document ronéographié n° 15 du Comité central, p. 76.

Note n° 108:  
WIDMER, Gabriel; «Saint-Esprit et théologie trinitaire» dans *Le Saint-Esprit*, ouvrage collectif, Labor et Fides, Genève 1963.

Note n° 109:  
WIDMER, Gabriel; «Saint-Esprit et théologie trinitaire», p. 123-124.

Note n° 110:  
WIDMER, Gabriel; «Saint-Esprit et théologie trinitaire», p. 124.

Note n° 111:  
WIDMER, Gabriel; «Saint-Esprit et théologie trinitaire», p. 109.

Note n° 112:  
«Pour un témoignage eucharistique commun des Églises» dans *Document de travail des commissions œcuméniques de dialogue de la Suisse* Berne et Sion, 1973.

Note n° 113:

«Pour un témoignage eucharistique commun des Églises», p. 4.

Note n° 114:

«Pour un témoignage eucharistique commun des Églises», p. 5.

Note n° 115:

WIDMER, Gabriel; «Saint-Esprit et théologie trinitaire», p. 115.

Note n° 116:

WIDMER, Gabriel; «Saint-Esprit et théologie trinitaire», p. 115.

Note n° 117:

Rapport de la *Commission théologique de la Fédération des Églises protestantes de la Suisse sur consensus de Foi et Constitution*; Berne, décembre 1976, p. 16.

Note n° 118:

VISCHER, Lukas; *opus cité* p. 11.