

UNIVERSITE DE BERNE – FACULTE DE THEOLOGIE

LA CONFIRMATION ?

Une recherche de théologie empirique sur le sens que les familles donnent à cette cérémonie

Thèse présentée à la Faculté de Théologie de l'Université de Berne
pour obtenir le grade de docteur(e) en théologie

par

RÉKA ÁGOTA LUCZKI

Directeur de thèse :
Professeur Maurice Baumann

Berne, novembre 2009

Ce document est publié par l'Université de Berne sous licence



Creative Commons Paternité-Pas d'utilisation commerciale-Pas de modification 2.5 Suisse

Veillez consulter la licence sous

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ch/deed.fr>

Mentions légales

Ce document est sous licence

Creative Commons Paternité-Pas d'utilisation commerciale-Pas de modification 2.5 Suisse.

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ch/deed.fr>

Vous êtes libres:



de reproduire, distribuer et communiquer cette création au public

Selon les conditions suivantes:



Paternité. Vous devez citer le nom de l'auteur original de la manière indiquée par l'auteur de l'œuvre ou le titulaire des droits qui vous confère cette autorisation (mais pas d'une manière qui suggérerait qu'ils vous soutiennent ou approuvent votre utilisation de l'œuvre).



Pas d'utilisation commerciale. Vous n'avez pas le droit d'utiliser cette création à des fins commerciales.



Pas de modification. Vous n'avez pas le droit de modifier, de transformer ou d'adapter cette création.

A chaque réutilisation ou distribution de cette création, vous devez faire apparaître clairement au public les conditions contractuelles de sa mise à disposition.

Chacune de ces conditions peut être levée si vous obtenez l'autorisation du titulaire des droits sur cette œuvre.

Rien dans ce contrat ne diminue ou ne restreint le droit moral de l'auteur ou des auteurs.

REMERCIEMENTS

Bien qu'elle soit écrite à la première personne du singulier, cette thèse est le résultat d'innombrables conseils et de rencontres très variées. Que les nombreuses personnes, qui ont marqué durablement mon parcours de recherche, soient ici cordialement remerciées !

Avant tout, j'aimerais remercier le Professeur Maurice Baumann, mon directeur de thèse ; ses suggestions, ses critiques constructives, son recadrage tout au long de la recherche m'ont permis de mener à bien le présent travail. Je le remercie aussi pour son humour, sa confiance et la marge de liberté qu'il m'a toujours accordée pendant ces années.

Ma gratitude s'adresse également aux quatre familles qui ont accepté de « faire partie » de cette recherche. Elles ont eu le courage de se prêter au jeu et de parler de leur vie, de dévoiler une partie de leur intimité.

Ce travail n'aurait jamais pu voir le jour sans les corrections précieuses de Catherine Dapoigny, Françoise Massieu, Rose-Marie et Raymond Gallay. Je les remercie chaleureusement de leur implication et de leur aide indispensable.

Un merci particulier à Harry Vuong qui a non seulement cru en la réalisation de cette thèse, mais qui a aussi été une présence et un soutien constants pendant ces dernières années.

J'exprime finalement toute ma reconnaissance à mes parents et à ma sœur ; ils m'ont appris ce qu'est la famille, ils ont fait en sorte que je puisse dire haut et fort : « Famille, je vous aime » !

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	11
---------------------------	-----------

PREMIERE PARTIE CADRE GENERAL DE LA RECHERCHE

CHAPITRE 1 : LE PAYSAGE RELIGIEUX EN SUISSE ET EN ROUMANIE	18
---	-----------

1 La Suisse	18
1.1 Brève présentation du canton de Vaud	18
1.2 Le contexte religieux suisse.....	19
1.2.1 Quelques repères historiques et constitutionnels.....	19
1.2.1.1 La Réforme et la Contre-Réforme	19
1.2.1.2 La République helvétique et l'Acte de médiation.....	21
1.2.1.3 Restauration et Régénération	22
1.2.1.4 Le nouvel Etat fédéral et la religion.....	25
1.2.1.5 Le Kulturkampf et la Constitution de 1874	27
1.2.1.6 Le XX ^e siècle	28
1.2.2 Le champ religieux suisse contemporain.....	31
1.2.2.1 Données socio-religieuses.....	32
1.2.2.2 Pratique religieuse.....	35
1.2.2.3 Lien aux Eglises, aux organisations religieuses.....	36
1.2.2.4 Croyances et opinions religieuses.....	39
1.3 L'Eglise Evangélique Réformée du canton de Vaud.....	43
1.3.1 Présentation générale.....	43
1.3.2 Structures organisationnelles.....	45
1.3.3 Foi et missions de l'Eglise.....	45
1.3.4 Relation avec d'autres Eglises et organismes ecclésiastiques	47
2 La Roumanie	48
2.1 Brève présentation de la Transylvanie.....	48
2.2 Le contexte religieux roumain	50
2.2.1 Quelques repères historiques et constitutionnels.....	50
2.2.1.1 Les débuts du protestantisme en Transylvanie	50
2.2.1.2 La Diète de 1568 et la liberté religieuse	50
2.2.1.3 Du contrôle des Habsbourg à la « Grande Hongrie »	52
2.2.1.4 Après le traité de Trianon (1920).....	52
2.2.1.5 Le totalitarisme communiste et la religion.....	54
2.2.1.6 La vie religieuse après la période communiste	56
2.2.2 Le champ religieux roumain contemporain.....	59
2.2.2.1 Données socio-religieuses.....	60
2.2.2.2 Pratique religieuse.....	64
2.2.2.3 Lien aux Eglises, aux organisations religieuses.....	65
2.2.2.4 Croyances et opinions religieuses.....	68
2.3 L'Eglise Réformée de Roumanie.....	71

2.3.1	Présentation générale.....	71
2.3.2	Structures organisationnelles.....	72
2.3.3	Confessions de foi et mission de l'Eglise.....	73
2.3.4	Les autres champs d'activités de l'Eglise.....	74
2.3.5	Relation avec d'autres Eglises et organismes ecclésiastiques.....	75
CHAPITRE 2 : HISTOIRE DE LA CONFIRMATION.....		76
1	L'histoire de la confirmation de ses origines jusqu'à la fin du XVIII^e siècle.....	77
1.1	La période avant la Réforme.....	77
1.2	La confirmation à l'époque de la Réforme.....	81
1.3	XVII ^e et XVIII ^e siècles.....	86
2	Le « cheminement » de la confirmation dans l'Eglise Evangélique Réformée du canton de Vaud.....	90
2.1	Jean-Frédéric Ostervald et la liturgie neuchâteloise de 1713.....	90
2.2	L'Eglise vaudoise aux XVI ^e et XVII ^e siècles.....	93
2.3	Les « premières réceptions » au XVIII ^e siècle.....	93
2.4	XIX ^e et XX ^e siècles.....	95
2.4.1	La liturgie de 1807.....	95
2.4.2	L'Eglise évangélique libre du canton de Vaud et la confirmation.....	96
2.4.3	L'Eglise nationale évangélique réformée du canton de Vaud et la confirmation.....	96
2.4.4	Fusion des deux Eglises.....	100
2.4.5	Les années après la fusion.....	100
2.4.6	Novembre 1989 – deux actes distincts à la place de la confirmation.....	105
2.4.7	Après 1989.....	107
3	Le « cheminement » de la confirmation dans l'Eglise Réformée de Roumanie.....	110
3.1	La liturgie de 1788.....	111
3.2	La liturgie et le catéchisme de l'évêque Abacs János.....	112
3.3	La liturgie de 1866.....	114
3.4	Les années 1900.....	115
3.4.1	La liturgie de 1929.....	116
3.4.2	La liturgie de 1950.....	117
3.4.3	La liturgie de 1997.....	118
CHAPITRE 3 : LA CONFIRMATION, MAIS QU'EST-CE QUE C'EST ? DIVERSES SIGNIFICATIONS DE LA CONFIRMATION.....		120
1	Quelques significations données au culte de confirmation.....	120
1.1	Confirmation et baptême.....	120
1.2	Confirmation et confession de foi.....	122
1.3	Confirmation et engagement.....	123
1.4	Confirmation et cène.....	125
1.5	Confirmation et communauté paroissiale (Eglise).....	126
1.6	Confirmation et catéchisme (enseignement religieux).....	127
1.7	Confirmation et consécration des laïcs.....	128
1.8	Confirmation et « rite de passage ».....	130
1.9	Confirmation et bénédiction.....	132
2	La conception de l'Eglise Evangélique Réformée du canton de Vaud et de l'Eglise Réformée de Roumanie.....	134

2.1	Culte de bénédiction des catéchumènes et fête de l'Alliance dans l'Eglise Evangélique Réformée du canton de Vaud	134
2.2	La conception de la confirmation de l'Eglise Réformée de Roumanie	136

CHAPITRE 4 : CADRE THEORIQUE138

1	Rite.....	138
1.1	Définition.....	138
1.2	Caractéristiques des rites	139
1.3	Les fonctions des rites	140
2	L'institution familiale aujourd'hui	142
2.1	Mutations de l'institution familiale.....	143
2.2	Les liens entre les générations, les liens avec la parenté	144
2.3	L'esprit de famille.....	146
3	La transmission religieuse.....	147
3.1	La transmission religieuse et la famille	148
3.2	La transmission religieuse s'opère, mais la tradition religieuse se refait continuellement..	148
3.3	Les agents de transmission	149
3.4	Typologie de la transmission religieuse par la famille	150
3.5	Le contenu de la transmission.....	152

DEUXIEME PARTIE ETUDE EMPIRIQUE

CHAPITRE 5 : ETUDE EMPIRIQUE154

1	Les spécificités de la recherche qualitative.....	154
2	Planification et réalisation de la recherche	158
2.1	Problématique et question de la recherche	159
2.2	La collecte des données	161
2.2.1	La définition de la population et la sélection de l'échantillon.....	161
2.2.2	L'accès à la population étudiée	162
2.2.3	L'entretien	164
2.2.4	L'entretien semi-structuré.....	165
2.2.5	Le guide d'entretien.....	165
2.2.6	Déroulement des entretiens	168
2.2.7	La transcription.....	170
2.3	L'analyse des données	170
2.3.1	L'analyse inductive générale des données qualitatives	171
2.3.2	L'analyse des entretiens.....	173

CHAPITRE 6 : CONFIRMER EN L'AN 2005. QUATRE RECITS DE CONFIRMATION177

1	La famille Rochat.....	179
1.1	Brève présentation de la famille	179

1.2	Culte de bénédiction et fête de l'Alliance chez les Rochat.....	180
2	La famille Fischer	191
2.1	Brève présentation de la famille	191
2.2	Culte de bénédiction et fête de l'Alliance chez les Fischer	192
3	La famille Blanche	201
3.1	Brève présentation de la famille	201
3.2	Culte de confirmation chez les Blanche.....	202
4	La famille Dupont.....	213
4.1	Brève présentation de la famille	213
4.2	Culte de confirmation chez les Dupont.....	214
	CHAPITRE 7 : LA CONFIRMATION, UN RITE DE LA RELIGIOSITE FAMILIALE	223
1	Significations du culte de confirmation du point de vue des quatre familles interrogées.....	223
2	La vision des familles confrontée à celle de l'Eglise	233
3	La confirmation, un rite de la religiosité familiale	240
3.1	Confirmation comme rite.....	240
3.2	Confirmation comme rite de famille.....	241
3.3	La confirmation comme rite de la religiosité familiale.....	244
	POUR ALIMENTER LE DEBAT	247
	ANNEXES.....	252
1	Liste des abréviations utilisées.....	252
2	Numéro des transcriptions.....	253
	BIBLIOGRAPHIE.....	254

INTRODUCTION

Une nouvelle étude sur la confirmation ?

A quoi bon ? Pour augmenter le nombre déjà considérable de travaux sur le sujet ? Pour répéter une fois de plus tout ce qui a déjà été dit et redit ?

En fin de compte, y a-t-il encore quelque chose de nouveau à dire sur la confirmation ? Cette célébration a-t-elle encore des aspects non étudiés ou peu connus ?

Les travaux qui traitent de la confirmation ne manquent pas !

Cet acte pastoral a alimenté beaucoup de débats, il a fait l'objet de nombreuses réformes et réflexions. Si certains se sont penchés sur l'histoire de la confirmation, d'autres ont étudié ses significations, ses fonctions, son contenu ou proposé des projets de réformes et des modèles concrets.

Cependant, ce qui frappe à la lecture de tous ces travaux, c'est qu'ils traitent la question de la confirmation presque exclusivement d'un point de vue théologique. Les participants laïcs de la fête, les jeunes et leurs familles n'ont pas ou fort peu droit à la parole.

Or la confirmation n'est pas seulement l'« affaire » des théologiens ! Cette célébration appartient autant aux laïcs qui y participent, qu'aux pasteurs qui la président et à l'Eglise qui la propose. Alors pourquoi ne leur donne-t-on pas la parole ?

A l'origine de la présente recherche, il y a la conviction qu'aucune discussion relative à la question de la confirmation ne peut être menée de façon fructueuse en laissant de côté les destinataires de cette célébration. Il est en effet difficile de définir dans quelle direction une réforme doit être envisagée si nous ne connaissons pas l'avis des jeunes et de leurs familles, si nous ne savons pas quelles sont leurs attentes par rapport à cette célébration.

Le premier but de ma recherche est de prêter une oreille attentive à ceux qui participent aujourd'hui à la confirmation, d'aller voir de plus près ce qui se « passe sur le terrain ». Comment fête-t-on la confirmation de nos jours ? Quelle importance a-t-elle dans la vie des individus et des familles ? Quelle est la place qui lui revient dans les trajectoires familiales ? Le deuxième but de cette thèse est de faire un pas de plus en se demandant cette fois-ci quel est le sens que les familles concernées donnent à la confirmation, quelle est leur compréhension de cette fête.

S'intéresser aux significations que les gens prêtent à cette cérémonie est essentiel pour la bonne compréhension de la confirmation. A l'heure où toutes les églises se vident petit à petit, où les individus prennent de plus en plus de distance par rapport à l'Eglise en tant qu'institution, nous pouvons constater que la confirmation « plaît » à la grande majorité de nos contemporains. Pour quels motifs, pour quelles raisons ?

La question de la motivation des participants est à mon avis profondément liée à la question du sens. Les raisons qui poussent les gens à participer à tel ou tel événement dépendent en grande partie du sens qu'ils lui attribuent.

En étudiant les significations que les familles donnent à la confirmation, nous pouvons rassembler de précieux indices quant au « succès » de cette cérémonie et peut-être récolter de nouveaux enseignements pour son devenir.

Enfin, et ceci constitue le troisième et dernier objectif de cette étude, je voudrais que cette recherche enrichisse mon travail pastoral, qu'elle m'aide à mieux comprendre et mieux accueillir les jeunes et leur famille, à mieux les accompagner dans cette belle aventure.

Cette thèse est constituée d'entretiens qualitatifs conduits dans le cadre d'une enquête portant sur trois générations. A travers les récits racontés par quatre familles réformées, il s'agit de saisir les déroulements, les caractéristiques, les contenus et les significations de la confirmation, mais aussi d'approcher les traditions, les visions, les normes et les valeurs, telles qu'elles évoluent au sein d'une même famille.

Les familles interrogées proviennent de deux Eglises différentes : l'Eglise Réformée de Roumanie et l'Eglise Evangélique Réformée du canton de Vaud en Suisse.

Pourquoi précisément ces deux Eglises ?

La première raison, qui explique mon choix, est la grande différence qui caractérise les deux Eglises du point de vue de leur pratique et de leur compréhension de la confirmation. L'Eglise Réformée de Roumanie a une compréhension assez « traditionnelle » de la confirmation ; l'Eglise Evangélique Réformée du canton de Vaud, pour sa part, a une compréhension qu'on pourrait qualifier de « révolutionnairement innovatrice ».

En choisissant deux « terrains » si dissemblables, je voulais diversifier les points de vue sur la confirmation et ainsi faciliter la découverte d'autres facettes de la problématique.

La deuxième raison est plus personnelle, liée à mon parcours de vie.

Etant née dans une famille d'origine hongroise de Transylvanie, je fais partie de l'Eglise Réformée de Roumanie depuis ma petite enfance. C'est dans cette Eglise que j'ai suivi mon catéchisme, fait ma confirmation et été consacrée pasteure. Ma « relation » avec l'Eglise Evangélique Réformée du canton de Vaud est plus récente, elle date de 2002. C'est durant cette année que j'ai commencé à travailler comme pasteure dans le canton de Vaud, travail que j'exerce encore aujourd'hui.

Tout cela fait que je me considère comme membre des deux Eglises. Je les connais de l'intérieur et je suis attachée à chacune d'elles. Faire une recherche qui s'intéresse à la situation existante dans ces deux Eglises était pour moi une manière d'exprimer ma reconnaissance à leur égard.

La question de la confirmation, telle qu'elle est perçue dans les familles, est encore très mal connue, trop peu étudiée. Face au caractère inédit de la problématique, la visée de ma recherche ne peut être qu'explorative.

Il s'agit simplement d'un premier « tour d'horizon », d'un « débroussaillage » du sujet pour prendre conscience des dimensions et des aspects de la problématique. Il s'agit de mettre le doigt sur une facette encore ignorée de la confirmation, d'alimenter le débat en ouvrant de nouvelles pistes de réflexion.

Celui qui s'attend à trouver des modèles exemplaires ou des réponses définitives, risque donc d'être déçu en lisant ce travail qui, disons-le clairement dès le départ, pose autant de questions qu'il en résout.

Derrière l'apparence objective de la recherche, il y a toujours un « je », une personne qui est engagée, qui fait des choix, qui prend des décisions. Pour assumer la responsabilité des choix et des décisions qui ont façonné ce travail, je vais délibérément utiliser dans le texte qui suit la première personne du singulier au lieu du traditionnel « nous ».

Avant de passer à la présentation des différents chapitres, je fais une dernière remarque importante concernant le terme de « confirmation », qui est central pour la présente recherche. En novembre 1989, l'Eglise Evangélique Réformée du canton de Vaud¹ a décidé de remplacer le culte de confirmation par deux cultes différents, à savoir le culte de bénédiction des catéchumènes et la fête de l'Alliance. Dans l'EERV, le mot confirmation désigne donc l'ancien culte de confirmation en vigueur avant 1989 ; les deux nouvelles célébrations ayant leur propre appellation.

Dans les pages qui suivent, j'ai veillé autant que possible à bien différencier les trois célébrations en leur assignant leur propre appellation. Quant aux passages (titres, sous-titres, etc.) où l'utilisation simultanée des trois appellations compliquerait considérablement la compréhension du texte, je me permettrai d'utiliser le terme « confirmation ».

Brève présentation des chapitres de la thèse

Le présent travail est une recherche empirique sur le sens que les familles attribuent à la confirmation.

Il comporte sept chapitres ; il est divisé en deux grandes parties, précédées d'une préface et suivies de quelques remarques conclusives.

La première partie du travail est composée des quatre premiers chapitres et met en relief le cadre général de la recherche.

Le chapitre 1 présente les deux pays dans lesquels la recherche s'est déroulée, plus précisément leur paysage religieux spécifique.

Partant de l'idée que chaque personne est le produit de multiples références culturelles, historiques et linguistiques auxquelles elle a été exposée tout au long de sa vie, je souhaite, par ce chapitre, aider le lecteur à reconstituer l'univers de référence des personnes interviewées et, par là même, à mieux comprendre le message qu'elle nous livrent à travers les entretiens.

Les personnes interrogées pour la présente recherche vivent dans deux pays différents : la Suisse et la Roumanie.

Le paysage religieux suisse, comme on le découvrira, est complexe et difficile à interpréter. La chute de certains indicateurs – comme la pratique dominicale ou le lien avec une communauté religieuse – suggère le déclin du christianisme sur le sol helvétique et pourtant la plupart des habitants de ce pays se déclarent membres d'une Eglise ou d'une communauté religieuse ; ils prient et la tradition chrétienne constitue la référence principale à partir de laquelle ils construisent leurs convictions religieuses.

Le paysage religieux roumain est quant à lui plus facile à comprendre, mais pas moins intéressant. Les années post-communistes ont été caractérisées dans ce pays par une nette avancée de la religiosité, et cette religiosité « élevée » de la population est un phénomène qui est toujours valable même quinze ans après le changement de régime politique. La Roumanie ne connaît donc pas d'érosion du religieux, ni son repli dans la sphère privée. Les Roumains sont en très grande majorité membres d'une Eglise ou d'une communauté religieuse, ils sont attachés à leur Eglise et la pratique religieuse fait partie de leur quotidien.

¹ Par la suite, j'utiliserai l'abréviation EERV pour nommer cette église.

Une fois le contexte religieux des deux pays posé, les deuxième et troisième chapitres renouent avec le sujet central de la recherche, à savoir la confirmation.

Pour mieux cerner la problématique, je commence par un survol historique (chapitre 2), qui en premier lieu retrace l'histoire de la confirmation depuis ses origines jusqu'à la fin du XVIII^e siècle et présente ensuite l'évolution de cette cérémonie dans l'EERV et dans l'Eglise Réformée de Roumanie.

Cet aperçu historique me semble très instructif dans le sens qu'il nous montre que les controverses actuelles sur la confirmation ne sont pas nouvelles. Elles puisent leurs sources dans l'histoire riche et très mouvementée de cette cérémonie.

La confirmation n'a pas de bases bibliques solides et les Eglises protestantes n'ont reçu des Réformateurs aucun enseignement explicite à son sujet. Suivant les époques et les orientations théologiques, la confirmation a changé de sens, de contenu et de forme.

C'est pourquoi dans le chapitre 3 je propose de recenser et d'analyser un certain nombre de significations théologiques et anthropologiques accordées à la confirmation depuis ses débuts jusqu'à nos jours.

Ce recensement des diverses conceptions existantes a comme premier but de nous faire comprendre que la confirmation est une cérémonie en pleine évolution et que ses significations changent. Son deuxième but est de nous aider à examiner la conception du culte de bénédiction des catéchumènes et de la fête de l'Alliance dans l'EERV, ainsi que la conception de la confirmation dans l'Eglise Réformée de Roumanie.

Le quatrième chapitre de la thèse est consacré à la présentation du cadre théorique.

Son objectif principal est de familiariser le lecteur avec les différentes approches explicatives que j'ai adoptées pour appréhender l'objet de ma recherche. L'ancrage théorique de la thèse se situe dans les recherches concernant les rites, la famille et la transmission religieuse par la famille.

La deuxième partie du travail, consacrée à l'étude empirique, débute avec le chapitre 5.

Une étude empirique est une activité vivante, une vraie aventure qui commence par la définition de l'objet de l'étude et finit – mais pas toujours! – par l'analyse des données récoltées. Entre ces deux étapes il y a un long chemin à parcourir, un chemin sinueux, rempli d'interrogations, de tâtonnements et de décisions à prendre. C'est ce long chemin que j'essaie de décrire le plus rigoureusement possible dans ce cinquième chapitre.

Quelle était ma problématique de départ et quelles étaient les étapes que j'ai parcourues pour formuler ma question de recherche ? Pourquoi ai-je opté pour l'entretien comme technique de collecte des données et comment ai-je choisi les familles à interroger ? Quelle était ma démarche pour traiter les données ? Autant de questions qui trouvent leurs réponses au sein de ce chapitre, essentiel pour la bonne compréhension de ma démarche.

L'un des objectifs que je me suis fixé pour la présente recherche était d'observer ce qui se passe sur le « terrain », d'aller découvrir comment on fête la confirmation dans le contexte religieux et socio-économique actuel.

Les quatre récits de confirmation qui forment le chapitre 6 sont des chroniques familiales qui racontent comment les familles ont vécu la dernière confirmation en date, celle de leur plus jeune membre. Quatre récits inédits qui sont bien plus qu'une simple description des événements vécus. En restituant l'histoire de la fête de confirmation, ces récits nous parlent de personnes avec leurs rêves et leurs peurs, « leur » famille et « leur » Dieu ; ils nous parlent de la vie !

Le dernier chapitre de la thèse, le chapitre 7, se focalise quant à lui sur le deuxième objectif de la recherche ; il reprend la question qui est au cœur de cette étude : quel sens les familles concernées donnent-elles à la confirmation ?

Pour répondre à cette question, je présente dans un premier temps les diverses significations que les personnes interviewées ont attribuées au culte de confirmation, pour m'intéresser ensuite aux liens qui existent entre la conception de la confirmation des familles et celle de l'Eglise à laquelle elles appartiennent.

Si chaque personne interrogée associe une ou plusieurs interprétations à la fête de la confirmation², les significations que les familles donnent à cette dernière ne correspondent que partiellement à la position officielle de leur Eglise. La disparité des opinions est de toute évidence plus accentuée dans le « modèle » proposé par l'EERV, modèle que les deux familles suisses n'ont d'ailleurs pas encore intériorisé.

La conception que les personnes interviewées ont de la confirmation est le fruit d'un travail de fabrication. Pour mener à bien ce travail, les familles font appel aux significations socialement disponibles dont elles se servent comme de ressources mises à leur libre disposition. La grande partie des ressources (significations) mobilisées par les quatre familles sont véhiculées par leur Eglise, mais pas exclusivement. D'autres interprétations, qui n'obéissent pas nécessairement aux normes institutionnelles, semblent être également disponibles et les familles en font largement usage.

L'une de ces interprétations est la « confirmation comme fête de famille », signification qu'on retrouve chez chaque personne interrogée. La confirmation est pour nos interlocuteurs « une affaire de famille » ; sans famille pas de « vraie » confirmation !

Pourquoi ? Parce que la confirmation est un rite de la religiosité familiale – telle est l'hypothèse que j'avance dans la dernière partie du chapitre.

² Respectivement au culte de bénédiction des catéchumènes et à la fête de l'Alliance.

PREMIERE PARTIE

CADRE GENERAL DE LA RECHERCHE

Chapitre 1

LE PAYSAGE RELIGIEUX EN SUISSE ET EN ROUMANIE

1 La Suisse

1.1 Brève présentation du canton de Vaud

Situé au sud-ouest de la Suisse, le canton de Vaud est l'un des vingt-six cantons de la Confédération suisse.

Ses voisins sont : la France à l'ouest et au sud (frontière sur le lac Léman), le canton de Genève au sud-ouest, le canton de Neuchâtel au nord, les cantons de Berne et de Fribourg à l'est et le canton du Valais au sud-est.

Carte 1 : Carte de la Suisse avec le canton de Vaud³



Quatrième canton suisse par sa superficie et troisième en termes de population, il est le plus peuplé des cantons suisses romands. Lausanne, chef-lieu du canton, est la cinquième des villes suisses. La grande majorité de la population du canton est francophone.

³ Source de la carte : <http://www.bfs.admin.ch/bfs/portal/fr/index/regionen/regionalportraits.html> [29.09.2009]. La carte a été retravaillée pour mettre en évidence le canton de Vaud.

« Le Canton de Vaud est le jardin de la Suisse, il la résume en quelque sorte tout entière, car, à la tranquillité souriante des plateaux, il réunit la force intime des montagnes jurassiques et la grandeur majestueuse des Alpes » – écrivait Jules Monod ([1906] 2004 : 5).

Grâce à sa situation géographique privilégiée, le canton appartient aux trois grandes zones naturelles de la Confédération : le Jura, le Plateau et les Alpes.

Le Jura est la plus petite et la moins peuplée de ces trois grandes régions du Pays de Vaud. Les Alpes vaudoises, principale région montagneuse du canton, comptent davantage d'habitants mais ne peuvent et de loin concurrencer le Plateau. Entre le Jura et les Alpes, le Plateau, appelé également le « Moyen-Pays » couvre 63% du territoire cantonal. Il abrite la plus grande partie de la population vaudoise. Il est également le cœur agricole du canton.

Les vignes, présentes sur les rives du lac de Neuchâtel, dans la vallée d'Orbe et dans la zone lémanique font du canton un gros producteur de vin. L'industrie peut compter sur quelques matières premières comme les salines de Bex mais elle est aussi fortement liée à l'agriculture. S'y ajoutent la mécanique de précision, notamment dans les secteurs de la micro-mécanique, de l'électronique, de l'horlogerie, des technologies médicales ainsi que les technologies de l'information et les biotechnologies.

Le canton, comme la Suisse entière, a une longue tradition multiculturelle. Selon les données valables pour l'année 2007, le 28,7% de la population du canton étaient des étrangers, sans compter le nombre important de travailleurs frontaliers (principalement français). Avec un tel taux de présence étrangère, la population vaudoise est habituée à côtoyer des gens du monde entier.

1.2 Le contexte religieux suisse

1.2.1 Quelques repères historiques et constitutionnels⁴

1.2.1.1 La Réforme et la Contre-Réforme

La Réforme commence à être prêchée en Suisse par le réformateur Ulrich Zwingli.

En 1519, le conseil de Zurich appelle Zwingli comme prédicateur à la cathédrale de la ville. Une fonction ecclésiastique que Zwingli prend très au sérieux, car selon lui, il n'y a pas de tâche plus importante que la prédication de la « Parole de Dieu ». Pour Zwingli, la volonté de Dieu est clairement exprimée dans l'Écriture ; la Bible est la seule référence du vrai chrétien. Toute coutume de l'Église doit donc être confrontée à l'Écriture et si elle n'y est pas prescrite, elle doit être supprimée.

Les idées de Zwingli trouvent un écho auprès des autorités de la ville. En 1524, elles ordonnent la suppression de la confession, de l'extrême-onction et des processions. Les images et les statues sont retirées des églises, les institutions monastiques sont sécularisées, la messe est supprimée (1525).

L'action réformatrice de Zwingli dépasse les frontières du canton de Zurich. Les villes de

⁴ Dans ma présentation, un intérêt particulier est accordé aux données concernant le canton de Vaud.

Berne, Bâle, Schaffhouse, Mulhouse, Bienne, Saint-Gall, une partie d'Appenzell, de Glaris et des Grisons adhèrent également à la Réforme (Bouquet, 2000 : 39).

Les cantons ruraux et montagnards de la Suisse centrale – Lucerne, Uri, Schwyz, Unterwald et Zoug – par contre, restent fidèles à la foi catholique. Ils considèrent que « les doctrines erronées et perverses, luthérienne, zwinglienne, hussite » constituent un vrai danger pour la Confédération (Vischer et al., 1995 : 111). Ils vont être rejoints plus tard par Fribourg et Soleure. Si la souveraineté de chaque canton à adhérer à la religion de son choix est devenue de mise, la position à adopter à l'égard des bailliages communs pose problème. Chaque camp souhaite que les bailliages communs et associés suivent sa confession.

Les tensions finissent par provoquer les deux guerres de Kappel : la première en 1529 s'est achevée par un compromis, la deuxième en 1531 par la victoire des forces catholiques.

Le traité de paix qui suit cette deuxième guerre de Kappel « consacre la division religieuse de la Suisse » (Mourre, 2004 : 1265).

Chaque canton choisit librement sa confession et s'engage à respecter les opinions religieuses des autres. Parmi les treize cantons que comptait alors le pays, sept optent pour le catholicisme, quatre pour la Réforme, deux cantons restent mixtes.⁵

Dans les bailliages communs, la confession catholique prime sur la confession réformée, les minorités catholiques obtiennent le droit de demander l'introduction de leur propre culte. La Contre-Réforme, menée en grande partie par les Jésuites, va encore accentuer cette division confessionnelle. En 1597, le canton d'Appenzell se divise en deux demi-cantons : Appenzell Rhodes-Extérieures protestant et Appenzell Rhodes-Intérieures catholique.

Pendant que la Contre-Réforme gagne du terrain dans la partie alémanique du pays, les idées de la Réforme commencent en revanche à se répandre vers l'ouest.

Le Pays de Vaud est à cette époque – en majeure partie⁶ – sous la domination de la Maison de Savoie. Lausanne est un Etat indépendant, relevant directement du Saint-Empire et soumis à l'autorité de son prince-évêque (Meylan, 1973 : 105). La ville de Genève a également son évêque. Le reste de l'actuelle Suisse romande appartient à l'évêché de Bâle et aux comtés de Neuchâtel et de Gruyère.

Berne, qui a adopté les idées de la Réforme, entend les répandre dans la partie romande. Les autorités de la ville envoient le prédicateur Guillaume Farel à Neuchâtel et dans les bailliages communs du Pays de Vaud pour propager la « Bonne Nouvelle ».

Lorsque Genève est assiégée par le duc de Savoie au nom de la religion, les Bernois décident de venir en aide à leur « coreligionnaire ». ⁷ Sur la route, les Bernois conquièrent le Pays de Vaud (1536) et ils s'emparent également de Lausanne dont l'évêque se réfugie à Fribourg.

En se soumettant à Berne, les villes vaudoises demandent la garantie de leur franchise et de la religion catholique. Berne, en revanche, exige que des prédicateurs protestants puissent prêcher dans les territoires occupés. Comme la Réforme ne progresse que lentement, Berne décide de convoquer réformateurs et prêtres à une dispute publique pour défendre leur foi respective.

⁵ Les sept cantons catholiques sont : Lucerne, Uri, Schwyz, Unterwald, Zoug, Fribourg et Soleure. Les quatre cantons protestants sont : Zurich, Berne, Bâle, Schaffhouse. Les deux cantons mixtes : Appenzell et Glaris.

⁶ Berne, Fribourg et Valais y tiennent déjà des bailliages.

⁷ L'évêque et le parti catholique de Genève servent les ambitions des Savoyards. Le parti évangélique et les *Eidgenots* (les partisans de l'entente avec les confédérés suisses) par contre, concluent pour leur ville des combourgeoisies avec Berne et Fribourg.

La réunion a lieu en octobre 1536 à Lausanne. Les protestants, représentés par Guillaume Farel, Jean Calvin et Pierre Viret, dominent la controverse. A l'issue de la dispute, le culte catholique romain est proscrit et la Réforme protestante proclamée dans toute la nouvelle région bernoise. Au mois de décembre de la même année, Berne promulgue un édit qui fixe les dogmes, régleme les mœurs et organise le corps pastoral. Comme à Zurich et à Berne, la nouvelle Eglise est soumise à l'Etat. En 1537, Berne crée l'Académie de Lausanne en vue de former les pasteurs nécessaires à la prédication de l'Evangile (Hubler, 1991 : 99).

Le bailliage commun d'Orbe-Echallens constitue une exception à ce passage au protestantisme.

Fribourg, co-proprétaire des territoires conquis en 1475⁸, ne voit pas d'un bon œil Berne imposer la Réforme. S'il ne peut pas imposer la création d'un bailliage catholique, il arrive à trouver un arrangement pour Echallens et quelques villages voisins. C'est ainsi que dans la châtellenie d'Echallens, catholiques et protestants cohabitent et partagent les églises paroissiales. La règle est celle du *simultaneum*, c'est-à-dire : les églises restent ouvertes aux deux cultes, elles ont deux chaires et deux fonts baptismaux ; la table de la cène réformée est placée dans la nef et l'autel, dans le chœur, est réservé aux catholiques (Meylan, 1973 : 131; Hubler, 1991 : 100). Dans les bailliages autres qu'Echallens, les catholiques n'ont pas l'autorisation de résider.

Si dans le Pays de Vaud, la Réforme a en quelque sorte été « imposée » par une occupation étrangère, à Genève, elle est adoptée volontairement par le peuple genevois lui-même (en 1536). Grâce au travail de Jean Calvin, la ville deviendra la capitale spirituelle du calvinisme. Le rayonnement de Calvin va bien au-delà des frontières de Genève. Ses idées inspireront les Eglises réformées partout dans le monde.

1.2.1.2 La République helvétique et l'Acte de médiation

A la fin du XVIII^e siècle, le climat intellectuel et politique européen change. Les idées révolutionnaires commencent à faire leur chemin, une modification fondamentale se prépare dans l'attitude envers l'autorité.

La prise de la Bastille en 1789 marque profondément les esprits. Elle prouve que la liberté n'est pas seulement une utopie, une idée vouée à l'échec, mais un but possible à atteindre. Dès 1790, de nombreuses révoltes éclatent partout en Suisse.

La campagne de Schaffhouse, le Valais et le Pays de Vaud connaissent plusieurs mouvements populaires qui entraînent une répression brutale de la part des autorités. A Genève et dans l'évêché de Bâle, l'ordre ancien s'écroule. Zurich et Berne ne sont pas non plus épargnées par les agitations populaires (Vischer et al., 1995 : 195). A ces troubles s'ajoutent encore les événements de l'extérieur du pays, notamment le désir d'expansion des Français.

La proclamation de l'indépendance du Pays de Vaud⁹ en janvier 1798 fournit aux Français le prétexte de pénétrer dans le pays. Le Directoire français annonce qu'il prend les Vaudois

⁸ Lors de la guerre de Bourgogne en 1475, Grandson, Orbe, Morat et Echallens sont conquis par les Suisses. La ville de Berne et la ville de Fribourg rachètent en 1848 ces territoires aux confédérés et ils deviennent des bailliages gouvernés selon le principe de l'administration conjointe.

⁹ L'indépendance du Pays de Vaud à l'égard de Berne est proclamée le 24 janvier 1798 par l'Assemblée des députés des Villes et Communautés. Le pays reçoit le nom de « République Lémanique » mais la durée de vie

sous sa protection et l'armée française entre dans le Pays de Vaud. Elle occupe non seulement Lausanne, mais Fribourg, Soleure et finalement Berne.

Sur le modèle français est créée une « République helvétique une et indivisible », un état centralisé gouverné par un directoire qui nomme les gouverneurs des cantons devenus désormais de simples divisions administratives.

Le nouvel Etat proclame sa nouvelle Constitution, la *Constitution helvétique de 1798*.

Conformément à l'article 6 de cette Constitution, la liberté religieuse est totale dans la République helvétique. Tous les cultes sont autorisés – pourvu qu'ils ne troublent pas l'ordre public – et aucun culte ne peut prétendre à une prédominance par rapport aux autres. La Constitution supprime « la religion d'Etat » dans les cantons protestants et modifie les relations entre les cantons catholiques et le Saint-Siège. Les ecclésiastiques sont exclus de toute activité civique. Ils ne peuvent exercer aucune fonction publique et n'ont pas le droit d'assister aux assemblées politiques.

Pour la première fois dans l'histoire de la Suisse, on tente de distinguer les tâches respectives de l'Etat et de l'Eglise.

Mais le système centralisé et unitaire de la « République helvétique » n'est guère populaire en Suisse. Les conflits entre les partisans de la centralisation et les partisans du fédéralisme sont incessants.

En septembre 1802, Napoléon Bonaparte intervient. Il convoque à Paris une délégation helvétique formée de soixante-trois représentants suisses et de quatre sénateurs français pour élaborer une nouvelle Constitution. Les travaux de cette délégation ont comme résultat l'« Acte de médiation » proclamé le 19 février 1803.

La Suisse redevient une confédération, les cantons retrouvent leur identité. Mais leur nombre change, aux treize anciens cantons viennent s'ajouter six nouveaux cantons¹⁰, chacun indépendant et disposant de sa propre Constitution.

1.2.1.3 Restauration et Régénération

Après la victoire des Alliés sur Napoléon en 1815, l'Acte de médiation est aboli. Les puissances victorieuses reconnaissent l'indépendance de la Suisse et lui assignent trois nouveaux cantons¹¹.

Les cantons se dotent d'une nouvelle Constitution, le *Pacte fédéral de 1815*, qui accorde une très large autonomie aux cantons. La Suisse est désormais une alliance de vingt-deux états souverains qui choisissent eux-mêmes leur régime politique.

Conformément à l'esprit du temps, ces régimes politiques sont fortement conservateurs. La séparation des pouvoirs est supprimée. Ceux qui font les lois sont aussi ceux qui les appliquent. Le pouvoir politique revient aux anciennes familles qui le partagent au gré de leurs intérêts. Les idées révolutionnaires de liberté et d'égalité sont rejetées ; la liberté de presse et la liberté des cultes sont balayées. La Restauration ne connaît pas non plus la séparation de l'Etat et de l'Eglise. Les deux institutions sont de nouveau reliées, elles travaillent conjointement.

de la « République Lémanique » est bien courte car quelques mois plus tard est formé le « Canton du Léman » au sein de la « République helvétique ».

¹⁰ Les nouveaux cantons sont : Argovie, Grisons, Saint-Gall, Tessin, Thurgovie et Vaud.

¹¹ Valais, Neuchâtel et Genève.

C'est pendant cette période réactionnaire que le courant du Réveil secoue le canton de Vaud. D'origine anglo-saxonne, le Réveil cherche à redonner vie à l'Eglise protestante qu'il trouve trop formaliste. Il met l'accent sur les sentiments religieux, sur la nécessité de la prière, il suscite des conversions subites – souvent collectives – et l'apparition de nouvelles communautés.

La majorité du peuple vaudois se méfie des idées nouvelles. Elle voit d'un mauvais œil ceux qu'on appelle les « mômiers ». L'Eglise officielle du canton, l'Eglise protestante, quant à elle, attaque sévèrement les adeptes du Réveil. Elle voit en eux un danger pour la pureté de l'Eglise, elle les accuse « d'affaiblir le protestantisme par des schismes » au moment même où le catholicisme présente des signes de renouveau (Vischer et al., 1995 : 201).

En 1824, le Grand Conseil vote une loi qui interdit tout rassemblement de la « nouvelle secte » :

« Art. 1^{er}. Toute assemblée des partisans de cette secte, formée de personnes étrangères à la famille, pour y exercer le culte ou célébrer quelque une des cérémonies de l'Eglise, est défendue et sera immédiatement dissoute.

Art. 2. Les personnes qui auront présidé ou dirigé ces assemblées, y auront officié ou auront fourni le local, seront responsables et punies de l'une des peines qui suivent.

Art. 3. Tout acte de prosélytisme ou de séduction tendant à gagner à cette secte est interdit [...].

Art. 4. Les contraventions aux articles 2 et 3 ci-dessus seront punies, ou par une amende qui ne pourra excéder six cents francs ; ou par la défense d'aller séjourner dans telle commune ; ou par la confinement dans une commune pour un temps qui ne pourra excéder une année ; ou enfin par un bannissement hors du canton, qui ne pourra pas excéder trois ans. » (Meylan, 1973 : 178.)

En juillet 1830, la révolution éclate à Paris. Les libéraux se soulèvent également en Allemagne, en Italie et en Pologne.

En Suisse, des manifestations populaires s'organisent dans la plupart des cantons. Elles revendiquent les libertés politiques fondamentales : le droit de vote pour tous les citoyens, l'égalité devant la loi, le droit à l'instruction, etc.

Dans une douzaine de cantons – la plupart urbains et industrialisés – les libéraux remplacent les conservateurs. Ils mettent en place des gouvernements démocratiques, ils réforment les Constitutions. Le souffle de la Régénération traverse la Suisse !

L'œuvre de la Restauration, le *Pacte fédéral de 1815*, doit également être réformé.

Mais la tâche n'est pas du tout aisée. Les tentatives de révision du Pacte partagent la Suisse en deux camps : d'un côté il y a les adeptes de la réforme (libéraux et radicaux), de l'autre les conservateurs attachés à la souveraineté des cantons et donc adeptes du Pacte de 1815. Ces deux camps antagonistes n'ont au début « aucun caractère confessionnel » mais vers 1834, la situation change.

Au sein du libéralisme apparaît une tendance radicale qui veut des réformes, par la force s'il le faut. Elle préconise le renforcement de l'Etat et la limitation de l'influence publique des Eglises. Anticléricaux, les radicaux assimilent les forces conservatrices aux Eglises, principalement à l'Eglise catholique.¹² A leurs yeux, le catholicisme est l'adversaire de tout changement, l'ennemi par excellence des nouveaux régimes démocratiques.

¹² Le protestantisme, qui s'adapte plus facilement aux nouveaux régimes démocratiques, semble être en partie « épargné » par les radicaux.

Avec l'arrivée au pouvoir des radicaux, les conflits à caractères confessionnels surgissent dans plusieurs cantons. Notons les trois conflits les plus connus :

- Les « Articles de Baden »

Réunis à Baden en 1834, sept cantons « régénérés » adoptent un programme de quatorze points (les Articles de Baden) visant à une sorte de « nationalisation » de l'Eglise catholique en Suisse.

Ils proposent le droit de contrôle de l'Etat sur tous les édits religieux de l'Eglise catholique, l'autorisation des mariages mixtes, la création d'un archevêché suisse pour limiter le pouvoir du Saint-Siège, etc.

Suite à une intervention pontificale et une intervention diplomatique de la France, les cantons concordataires sont obligés de revenir en arrière. Les « Articles de Baden » deviennent caducs mais l'affaire marque profondément les esprits.

- La suppression des couvents en Argovie

A l'instigation d'Augustin Keller, radical de confession catholique, le Grand Conseil argovien décide de fermer, en janvier 1841, les huit monastères (quatre de femmes et quatre d'hommes) en activités dans le canton. Mais cette mesure viole l'article 12 du Pacte fédéral qui autorise l'existence des couvents en Suisse.

Les catholiques se plaignent à la Diète, qui constate la violation du Pacte fédéral. Le canton d'Argovie rouvre alors les quatre communautés de moniales mais laisse fermées les quatre communautés de moines. La Diète se « plie » à cette décision.

- L'affaire des Jésuites à Lucerne

En réaction à la suppression des couvents en Argovie, le canton de Lucerne décide de confier son enseignement aux Jésuites. Le camp radical, qui considère les Jésuites comme les partisans de la réaction antidémocratique, ne cache pas son indignation. Il voit dans l'installation des Jésuites à Lucerne (1844) une provocation directe de la part des catholiques, d'autant plus que le radical Augustin Keller vient de demander à la Diète l'expulsion des Jésuites du territoire suisse.

Les radicaux tentent alors de recourir à la force. Sur les territoires argovien et bernois, ils constituent des « corps francs » qui par deux fois lancent une expédition contre Lucerne. Les deux fois, ils sont écrasés par les forces catholiques.

A la suite de ces offensives radicales contre le gouvernement de Lucerne, les sept cantons conservateurs catholiques s'organisent pour se défendre. Ils concluent un pacte de sécurité collectif, une sorte d'alliance militaire désignée sous le nom de *Sonderbund*. L'alliance, d'abord secrète, est rendue publique en juillet 1846.

Comme le souligne Jean-Jacques Bouquet (2000 : 78), conclure un tel accord n'est pas expressément interdit par le Pacte de 1815, mais les concordataires commettent une erreur : ils demandent le soutien des puissances catholiques étrangères. La Diète – à majorité radicale – condamne et dissout le *Sonderbund*, mais les cantons catholiques déclarent illégale cette décision et retirent leurs députés de la Diète. La guerre est plus que jamais inévitable.

Les opérations militaires sont fort heureusement de courte durée. L'armée fédérale dirigée par le général genevois Guillaume Dufour agit vite. La guerre est finie en trois semaines. La défaite des cantons « sonderbundiens » marque un tournant décisif dans l'histoire du pays, car elle ouvre la voie vers une Suisse fédérale moderne.

Avant de tourner cette « page » de l'histoire suisse, il me semble important de parler ici d'un événement qui intervient également à cette époque et concerne le canton de Vaud, plus précisément l'Eglise réformée du canton.

Il s'agit de la création de l'Eglise évangélique libre du canton.

Nous avons vu, ci-dessus, comment le gouvernement réactionnaire du canton de Vaud introduit, en 1824, une loi interdisant toute manifestation des sectes sur son territoire. Avec l'arrivée au pouvoir des libéraux, cette loi est abrogée (1834).

Comme ailleurs en Suisse, les libéraux sont devancés par les radicaux qui accèdent au pouvoir également dans ce canton. Dès sa prise de pouvoir en 1845, le gouvernement radical attaque farouchement les adeptes du Réveil, les fameux « mômiers ». Il les accuse de « favoriser une piété aliénante et une tendance sociale élitaire » (Vischer et al., 1995 : 204). Pour les radicaux, une véritable Eglise du peuple ne peut être dirigée ni par les bonnes familles, ni par le clergé. L'Eglise doit être subordonnée à l'Etat et le clergé au gouvernement.

La goutte d'eau qui fait déborder le vase arrive lorsque le gouvernement oblige les pasteurs à lire en chaire une proclamation du Conseil d'Etat en faveur de la nouvelle Constitution vaudoise. Nombre d'entre eux – choqués par le contenu du texte – refusent « d'obéir ». Lorsque le Conseil d'Etat inflige de un à trois mois de suspension aux pasteurs récalcitrants, plus de la moitié du corps pastoral démissionne. Le gouvernement ne cède pas ; il accorde deux jours de réflexion aux pasteurs réfractaires. Une quarantaine se rétracte, les autres fondent en 1847 l'« Eglise évangélique libre du canton de Vaud ». Ils laissent derrière eux une Eglise nationale fortement affaiblie par cette scission.¹³

1.2.1.4 Le nouvel Etat fédéral et la religion

La guerre du *Sonderbund* n'est pas encore déclarée que la Diète charge une commission d'élaborer une nouvelle Constitution.

Celle-ci est acceptée le 12 septembre 1848 et remplace le *Pacte fédéral de 1815*.

Elle donne à la Suisse un régime politique fédéral, basé sur une nouvelle répartition de la souveraineté entre pouvoir fédéral et cantons. Les affaires étrangères, les douanes, les postes, la monnaie et la plus grande partie des affaires militaires relèvent dorénavant de l'autorité fédérale. Les cantons gardent les compétences générales pour tout ce qui ne relève pas du droit fédéral comme l'instruction, les cultes, les travaux publics, le commerce et l'industrie.

Pour ce qui est du domaine religieux, la nouvelle Constitution garantit la liberté des cultes et la liberté d'établissement.

« Art. 41. La Confédération garantit à tous les Suisses de l'une des confessions chrétiennes le droit de s'établir librement dans toute l'étendue du territoire suisse [...].

Art. 44. Le libre exercice du culte des confessions chrétiennes reconnues est garanti dans toute la Confédération. Toutefois les cantons et la Confédération pourront toujours prendre les mesures propres au maintien de l'ordre public et de la paix entre les confessions. » (Constitution fédérale de la Confédération suisse du 12 septembre 1848.)

¹³ La séparation durera jusqu'en 1966, année durant laquelle l'Eglise libre et l'Eglise nationale fusionnent pour donner naissance à l'Eglise Evangélique Réformée du canton de Vaud.

Ce libre exercice du service religieux est accordé aux seules « confessions chrétiennes reconnues » ; de même la liberté d'établissement qui est réservée aux Suisses de confession chrétienne. Quant aux Suisses non chrétiens, essentiellement les israélites, ils ne bénéficient ni de la liberté des cultes, ni de la liberté d'établissement.¹⁴

Compte tenu des importants conflits qui ont entraîné la guerre du *Sonderbund*, les constituants désirent avant tout parvenir à sauvegarder la paix confessionnelle dans le pays. Dans ce but, ils introduisent dans la Constitution deux articles dits « d'exception », l'article 58 et l'article 64 :

« Art. 58. L'ordre des Jésuites et les sociétés qui lui sont affiliées ne peuvent être reçus dans aucune partie de la Suisse. [...]

Art. 64. Est éligible comme membre du Conseil national tout citoyen suisse laïc et ayant le droit de voter. » (Constitution fédérale de la Confédération suisse du 12 septembre 1848.)

Ces articles, dirigés contre les cantons « sonderbundiens », sont destinés à limiter le pouvoir du catholicisme conservateur sur le territoire suisse.

La Constitution de 1848 garantit donc l'exercice du culte des confessions chrétiennes mais ne régleme pas les relations entre les Eglises et l'Etat. En vertu du principe de la subsidiarité, ce domaine de compétence revient aux cantons.

Dans le canton de Vaud, la Constitution vaudoise de 1861 déclare que l'Eglise nationale évangélique réformée est « maintenue et garantie dans son intégrité » et qu'elle sera réorganisée de sorte que les paroisses puissent participer à son administration (Gardaz, 1997 : 137).

Ces principes constitutionnels vont se concrétiser par la Loi ecclésiastique du 19 mai 1863. Cette loi marque un tournant important dans l'histoire de l'Eglise réformée vaudoise. Elle accorde à l'Eglise sa propre administration – sous la haute surveillance de l'Etat – et consacre la distinction entre le domaine spirituel et le domaine temporel des activités ecclésiastiques. L'Eglise devient une église de type presbytérien, c'est-à-dire une église « non plus régie par l'Etat mais unie à lui et participant à son propre gouvernement » (Centlivres et Fleury, 1963 : 127). Les questions « purement spirituelles » – comme le choix de la liturgie ou du psautier, l'enseignement religieux, etc. – reviennent aux représentants de l'Eglise (le Synode, les conseils d'arrondissements, les conseils de paroisses). Les questions du domaine temporel sont réglées par l'Etat qui prend à son compte toutes les charges d'ordre financier, mais aussi la circonscription et la création des paroisses.

« Art. 4. - Sous la haute surveillance de l'Etat, l'Eglise participe à sa propre administration au moyen d'une représentation élective tirée de son sein, conformément aux lois et règlements ecclésiastiques.

Art. 5. - L'enseignement religieux, les cérémonies, le choix des livres en usage dans le culte, et en général ce qui est du domaine purement spirituel, sont réglés par les représentants de l'Eglise, sous réserve de la sanction de l'Etat.

¹⁴ En 1866, sur proposition du Conseil fédéral, la liberté d'établissement est élargie aux autres communautés religieuses. La révision de la Constitution de 1874 apporte, quant à elle, la liberté des cultes également aux non chrétiens.

Art. 6. - La circonscription des paroisses et des arrondissements ecclésiastiques, l'érection des nouvelles paroisses, les traitements des pasteurs et des suffragants, l'institution et la suppression d'un jour de fête religieuse, la police du culte, les mesures ou dispositions qui tendent à imposer quelque charge à l'Etat ou aux communes, et en général ce qui est du domaine temporel, sont réglés par l'autorité législative. Dans ces matières, les corps qui représentent l'Eglise ont le droit de proposition et doivent être entendus. » (Loi ecclésiastique du Canton de Vaud du 19 mai 1863.)

1.2.1.5 Le Kulturkampf et la Constitution de 1874

Vers les années 1870, le besoin d'une révision de la Constitution se fait de plus en plus ressentir.

C'est la période du *Kulturkampf* qui, après l'Allemagne, secoue également la Suisse. Les partisans de la laïcité adoptent avec conviction cette « nouvelle culture » qui prétend déconnecter foi et science, imposer le primat de la science sur la foi.

Les catholiques se sentent en danger face à une série de mesures visant presque exclusivement leur Eglise. L'évêque de Bâle est destitué. Le Conseil fédéral expulse le cardinal Mermillod qui avait, sans autorisation, érigé un vicariat général à Genève. Quelques mois plus tard, le Conseil fédéral rompt les relations diplomatiques avec le Vatican et ferme en conséquence la nonciature.

Le dogme d'infailibilité du pape, fixé par le premier Concile de Vatican, provoque des désaccords entre les catholiques. Les groupes catholiques mécontents décident de se séparer de l'Eglise catholique romaine et de créer l'« Eglise catholique chrétienne ». Largement appuyée par l'Etat, cette Eglise fonde en 1876 son premier évêché sur le sol suisse.

Née dans ce contexte religieux troublé, la Constitution fédérale de 1874 est profondément marquée par les idées de l'époque.

Si elle proclame pour la première fois la liberté de conscience et de croyance (art. 49), elle le fait d'avantage pour « affaiblir » la religion catholique que pour protéger les croyants.

La liberté des cultes est maintenue ; en plus elle est étendue à toutes les confessions. Comme l'alinéa 1 de l'article 50 le stipule : « Le libre exercice des cultes est garanti dans les limites compatibles avec l'ordre public et les bonnes mœurs. » (Constitution fédérale de la Confédération suisse du 29 mai 1874.)

Une série d'articles de la Constitution est dirigée directement contre l'Eglise catholique : l'article 51 renforce l'interdiction des Jésuites ; l'article 52 interdit de fonder de nouveaux couvents ou ordres religieux et de rétablir ceux qui ont été supprimés, l'alinéa 4 de l'article 50 exige une autorisation fédérale pour la création de tout nouvel évêché dans le pays. Et pour finir, la Constitution contient également quelques articles dits de « laïcisation », qui ont pour but de retirer aux Eglises un certain nombre d'activités qui leur étaient jusqu'ici confiées. L'enregistrement officiel des naissances, des mariages et des décès est laïcisé (art. 53 et art. 54) ; l'école primaire ne peut pas avoir un caractère confessionnel exclusif (art. 27), les ecclésiastiques ne peuvent toujours pas siéger au Conseil national (art. 75).

On minimise souvent les effets du *Kulturkampf* sur le paysage et la politique religieuse de la Suisse. Pourtant – comme le souligne Lukas Vischer – ce mouvement a creusé de profonds fossés entre les confessions du pays. Selon cet auteur, « les préjugés confessionnels entre catholiques et protestants, tels qu'on les rencontre encore au XX^e siècle, remontent moins aux confessions de foi du XVI^e siècle qu'aux images réciproquement négatives qui furent colportées sous le *Kulturkampf* » (Vischer et al., 1995 : 235).

1.2.1.6 Le XX^e siècle

Le XX^e siècle apporte à la population suisse l'apaisement tant attendu des tensions confessionnelles.

La situation des catholiques commence à s'améliorer partout dans le pays. Ils peuvent accéder aux fonctions de responsabilité ; leurs droits, au niveau fédéral, sont de plus en plus reconnus ; leur niveau de vie augmente. Plusieurs cantons créent petit à petit un « système de parité » entre les deux confessions.

Le deuxième Concile de Vatican donne un nouvel élan au catholicisme. L'Eglise catholique romaine s'ouvre vers le monde, se dynamise. Elle appelle à une « nouvelle forme de rencontre entre les chrétiens » du pays, le travail œcuménique prend son essor (Vischer et al., 1995 : 266). En 1966, la Conférence épiscopale et la Fédération des Eglises protestantes de la Suisse nomment une commission pour étudier les points de discorde entre les deux confessions. Grâce aux travaux de cette commission, un accord est conclu dans le domaine des mariages mixtes et la reconnaissance mutuelle du baptême. En 1973, le peuple suisse vote la suppression des articles constitutionnels d'exception, à savoir l'interdiction des Jésuites et l'interdiction des nouveaux couvents ou ordres religieux. Quant à l'article soumettant la création d'un évêché à une approbation fédérale, il sera abrogé après la votation populaire du 10 juin 2001.

Vers la fin des années 1950, la Suisse devient un pays d'immigration.

Les premières vagues migratoires arrivent du Sud. Ces personnes sont en prépondérance de confession catholique ; grâce à elles, le catholicisme est aujourd'hui la première confession du pays. Dans les années suivantes, d'autres flux de migrants et de réfugiés arrivent en Suisse : orthodoxes, bouddhistes, hindouistes, musulmans.

Cette migration amène progressivement une situation religieuse nouvelle dans le pays. Historiquement « bi-confessionnelle », la Suisse est aujourd'hui, « en voie de devenir une société pluraliste au plan religieux » (Vischer et al., 1995 : 279).

Cette lente évolution d'une société essentiellement chrétienne en une société « pluri-religieuse » a également des répercussions sur l'attitude de l'Etat face aux différentes communautés religieuses. La nouvelle Constitution fédérale, adoptée par le peuple et les cantons en 1999, déclare :

« Art. 15 Liberté de conscience et de croyance

¹ La liberté de conscience et de croyance est garantie.

² Toute personne a le droit de choisir librement sa religion ainsi que de se forger ses convictions philosophiques et de les professer individuellement ou en communauté.

³ Toute personne a le droit d'adhérer à une communauté religieuse ou d'y appartenir et de suivre un enseignement religieux.

⁴ Nul ne peut être contraint d'adhérer à une communauté religieuse ou d'y appartenir, d'accomplir un acte religieux ou de suivre un enseignement religieux. [...]

Art. 72 Eglise et Etat

¹ La réglementation des rapports entre l'Eglise et l'Etat est du ressort des cantons.

² Dans les limites de leurs compétences respectives, la Confédération et les cantons peuvent prendre des mesures propres à maintenir la paix entre les membres des diverses communautés religieuses. » (Constitution fédérale de la Confédération suisse du 18 avril 1999.)

La liberté religieuse comporte un double aspect : individuel et institutionnel.

L'aspect individuel détermine les relations entre l'Etat et les convictions religieuses de l'individu ; la composante institutionnelle vise les relations entre l'Etat et les différentes communautés religieuses (Auer, Malinverni et Hottelier, 2000 : 206).

L'article 15 de la Constitution fédérale met en avant l'élément individuel de la liberté religieuse. Elle confère à toutes les personnes – quels que soient leur origine, leur âge et leur sexe – le droit de croire et de pratiquer la religion de leur choix. L'article 72, pour sa part, régit les relations Eglise-Etat, touchant ainsi l'élément institutionnel de la liberté religieuse.

En Suisse, la réglementation des rapports Eglise-Etat est exclusivement du ressort des cantons (art. 72). Les cantons peuvent régler ces rapports de manière autonome, ils ne sont liés que par les droits fondamentaux¹⁵ garantis dans la Constitution. Par conséquent, il existe en Suisse autant de systèmes de droit ecclésiastique que de cantons.

La doctrine (Mahon, 2003 ; Auer, Malinverni et Hottelier, 2000) classe généralement les cantons en quatre groupes : les cantons traditionnellement catholiques, les cantons traditionnellement réformés évangéliques, les cantons originellement paritaires et les cantons qui connaissent un système de séparation – relative – de l'Eglise et de l'Etat.

Dans les trois premiers groupes, les Eglises traditionnelles – l'Eglise catholique romaine et/ou l'Eglise réformée et parfois même l'Eglise catholique chrétienne – apparaissent souvent comme « Eglise nationale » (*Landeskirche*) dotée de la personnalité juridique.

Genève et Neuchâtel, qui forment le quatrième groupe, connaissent un système proche de la séparation de l'Eglise et de l'Etat.¹⁶

Ce double niveau de régulation du lien Eglise-Etat, que le sociologue Roland J. Campiche définit par « neutralité confessionnelle avec accommodement »¹⁷, est une spécificité importante du contexte religieux suisse. Une particularité chère au peuple suisse qui n'a pas

¹⁵ Ces droits fondamentaux sont : la liberté de conscience et de croyance (art. 15) et l'égalité de traitement (art. 8).

¹⁶ Dans ces deux cantons, les Eglises s'organisent selon les règles du droit privé (associations, fondations, etc.), cependant certaines d'entre elles peuvent faire l'objet d'une reconnaissance des autorités en tant qu'institution d'intérêt ou d'utilité publique.

¹⁷ La constitution fédérale ne déclare pas explicitement le principe de la neutralité religieuse de l'Etat. Ce principe se déduit de la garantie générale de la liberté religieuse. Cela signifie que l'Etat ne s'identifie à aucune confession, croyance ou conviction religieuse. Ce qui ne signifie pas que les pouvoirs publics doivent faire preuve d'une indifférence totale à l'égard de la religion. Elle n'interdit pas aux cantons d'accorder un statut privilégié à telle ou telle Eglise ou communauté religieuse.

hésité à rejeter massivement l'initiative populaire¹⁸ de 1976 proposant la séparation de l'Etat et l'Eglise.

L'enseignement en Suisse est également de la compétence des cantons. Ce qui veut dire que les cantons règlent, à leur manière, l'instruction religieuse à l'école.¹⁹ La Constitution fédérale, quant à elle, confirme le droit personnel au catéchisme mais également le droit de se retirer de cet enseignement (art. 15).

Le canton de Vaud, qui fait partie du deuxième des quatre groupes susmentionnés, a toujours connu un lien particulièrement étroit entre l'Eglise et l'Etat.

Sous la Constitution vaudoise de 1885, l'EERV²⁰ – « institution nationale » selon l'article 13 de la Constitution – était un service public autonome sans personnalité juridique.²¹ L'exercice de la religion catholique était garanti dans l'ensemble du canton mais les paroisses de cette Eglise étaient constituées en association de droit privé. Dans son budget général, l'Etat prenait en charge les frais administratifs des deux Eglises ainsi que le traitement des pasteurs et diacres occupant des postes reconnus par l'Etat.

Dans la nouvelle Constitution vaudoise, la *Constitution du Canton de Vaud du 14 avril 2003*, l'EERV n'est plus une institution nationale et les paroisses catholiques romaines quittent leur statut d'association de droit privé.

Les deux Eglises sont mises sur un pied d'égalité et reconnues comme institution de droit public²².

« Article 169 - Principes

¹ L'Etat tient compte de la dimension spirituelle de la personne humaine.

² Il prend en considération la contribution des Eglises et communautés religieuses au lien social et à la transmission de valeurs fondamentales.

Article 170 - Eglises de droit public

¹ L'Eglise évangélique réformée et l'Eglise catholique romaine, telles qu'elles sont établies dans le Canton, sont reconnues comme institutions de droit public dotées de la personnalité morale.

¹⁸ Une initiative populaire lancée en 1976 proposait de retirer aux cantons leur souveraineté en matière ecclésiastique et de leur imposer – par l'introduction d'un nouvel article dans la constitution fédérale – la séparation complète de l'Eglise et l'Etat. Le scrutin a eu lieu le 3 mars 1980, l'initiative a été rejetée par 78,9% de non, contre 21,1% de oui.

¹⁹ Dans certains cantons, on trouve un enseignement qui est complètement géré par les communautés religieuses, dans d'autres, l'enseignement du fait religieux relève de la seule responsabilité de l'école. Mais la plupart des cantons connaissent une certaine collaboration entre l'école et les communautés religieuses (avant tout avec les Eglises traditionnelles).

Dans le canton de Vaud, l'enseignement du fait religieux est un enseignement non-confessionnel. C'est la maison d'édition « Enseignement Biblique et Interreligieux Romand » (ENBIRO) qui se charge d'élaborer le matériel d'enseignement.

²⁰ On rencontre les orthographes « Eglise évangélique réformée du Canton de Vaud » et « Eglise Evangélique Réformée du canton de Vaud ». J'ai adopté la dernière variante, sauf en cas de respect des citations.

²¹ Ce sont les caisses de paroisse, les caisses d'arrondissement et la caisse de l'Eglise qui sont dotées de personnalité morale.

²² La reconnaissance du statut d'institution de droit public comporte plusieurs effets pour les deux Eglises : l'Etat les soutient financièrement, il assure les moyens nécessaires à l'accomplissement de leur mission ; elles jouissent de l'exonération fiscale ; les contrôles des habitants des communes les informent de l'arrivée ou du départ de toute personne ayant déclaré appartenir à leur confession, etc. (Loi du 9 janvier 2007 sur les relations entre l'Etat et les Eglises reconnues de droit public.)

² L'Etat leur assure les moyens nécessaires à l'accomplissement de leur mission au service de tous dans le Canton.

³ La loi fixe les prestations de l'Etat et des communes. » (Constitution du Canton de Vaud du 14 avril 2003.)

En les reconnaissant comme institutions de droit public dotées de la personnalité morale, l'Etat souligne que les deux Eglises ont une légitimité sur le sol du canton, légitimité qui est liée non seulement à leur rôle historique et leur importance démographique mais aussi à leurs actions pour l'ensemble de la population vaudoise. Elles sont utiles pour la société entière à divers points de vue : spirituel, social, caritatif, éducatif et culturel.

A la différence des deux Eglises, la communauté israélite n'est reconnue que comme institution d'intérêt public²³.

A l'avenir, d'autres communautés religieuses pourraient également bénéficier d'un statut analogue. Leur reconnaissance implique néanmoins l'accomplissement de certaines conditions énumérées à l'article 4 de la *Loi du 9 janvier 2007 sur la reconnaissance des communautés religieuses et sur les relations entre l'Etat et les communautés religieuses reconnues d'intérêt public*.

Les Eglises et communautés reconnues « jouissent de l'indépendance spirituelle et s'organisent librement dans le respect de l'ordre juridique et de la paix confessionnelle ». Elles reçoivent une loi qui leur est propre (art. 172).

1.2.2 Le champ religieux suisse contemporain

La religiosité n'est ni une réalité empiriquement observable ni une réalité mesurable. Ce sont les pratiques (la fréquentation des services religieux, les traditions religieuses, etc.), les opinions religieuses et les croyances qui peuvent faire l'objet d'une observation et d'une analyse quelconque.

Mais ces données ne disent pas tout sur la religiosité d'une personne, d'une région ou d'un pays. Elles ne dévoilent qu'une facette de cette réalité bien plus complexe que représente la religion.²⁴

²³ Les effets de la reconnaissance d'intérêt public sont limités par rapport à la reconnaissance de droit public. Les communautés d'intérêt public peuvent songer au droit d'exercer une activité pastorale dans les hôpitaux et dans les prisons ; sur demande, elles peuvent bénéficier du travail du contrôle des habitants ; elles peuvent bénéficier d'une exonération fiscale, etc. (Loi du 9 janvier 2007 sur la reconnaissance des communautés religieuses et sur les relations entre l'Etat et les communautés religieuses reconnues d'intérêt public.)

²⁴ Pour adopter une définition suffisamment large de la religion, j'ai opté pour la définition de la religion donnée par Roland J. Campiche :

« Tout ensemble de croyances et de pratiques, plus ou moins organisé, relatif à une réalité supra-empirique transcendante, qui remplit dans une société donnée, une ou plusieurs des fonctions suivantes : intégration, identification, explication de l'expérience collective, réponses au caractère structurellement incertain de la vie individuelle et sociale » (Campiche et al., 1992 : 35).

1.2.2.1 Données socio-religieuses

Depuis le premier recensement fédéral de la population, en 1850, la Suisse interroge ses habitants sur leur appartenance religieuse²⁵. Si lors du recensement de l'an 2000, 4,33% de la population n'a fourni aucune indication relative à son appartenance religieuse, l'immense majorité des habitants de la Suisse a accepté de répondre à la question. L'analyse des résultats du recensement a été confiée au chercheur suisse Claude Bovay et présentée dans l'ouvrage intitulé : *Le paysage religieux en Suisse*.

C'est de cet ouvrage, paru en 2004, que j'ai extrait les données présentées dans la première partie de ce chapitre.

Commençons tout d'abord par les principaux résultats du recensement fédéral de l'an 2000 :

Tableau 1 : Population résidante en Suisse selon l'appartenance religieuse en 2000

	Nombres	En %
Eglise évangélique réformée	2 408 049	33,04
Eglise évangélique méthodiste	8 411	0,12
Communautés néo-piétistes et évangéliques	31 780	0,44
Eglises évangéliques pentecôtistes	20 062	0,28
Eglise néo-apostolique	27 781	0,38
Témoins de Jéhovah	20 330	0,28
Autres Eglises et communautés protestantes	52 711	0,72
Eglise catholique romaine	3 047 887	41,82
Eglise catholique-chrétienne	13 312	0,18
Eglises chrétiennes-orthodoxes	131 851	1,81
Autres communautés chrétiennes	14 385	0,20
Communauté de confession juive	17 914	0,25
Communautés islamiques	310 807	4,26
Communautés bouddhistes	21 305	0,29
Communautés hindouistes	27 839	0,38
Eglises et communautés religieuses restantes	7 982	0,11
Aucune appartenance	809 838	11,11
Sans indication	315766	4,33
Population totale	7 288 010	100,00

Source : Bovay, 2004 : 12

²⁵ « Le rattachement de l'individu à une Eglise ou une communauté religieuse ne préjuge ni d'une loyauté exclusive à ce groupe, ni de la connaissance et/ou l'adhésion aux contenus de croyances de la tradition à laquelle il déclare appartenir » (Bovay, 2004 : 99).

Sur une population de 7 288 010 habitants : 41,82%, soit 3 047 887 personnes, déclaraient appartenir à l'Eglise catholique romaine et 33,04%, soit 2 408 049 personnes, à l'Eglise évangélique réformée.

Le troisième groupe par ordre de grandeur n'est pas une religion, mais le groupe des personnes se déclarant "sans appartenance". Leur nombre atteignait 809 838, soit 11,11% de la population.

Suivaient les musulmans avec 4,26% (310 807 personnes) et les orthodoxes avec 1,81% (131 851 personnes).

Les autres communautés religieuses, – comme les hindous, les bouddhistes, les juifs, les catholiques-chrétiens, etc. – n'atteignent pas la barre de 1%.

La comparaison des résultats des quatre derniers recensements (1970, 1980, 1990 et 2000) nous permet d'obtenir des informations sur l'évolution de ces groupes religieux sur trente ans.

Que ce soit en termes relatifs²⁶ ou en nombres absolus²⁷, les deux grandes Eglises – l'Eglise évangélique réformée et l'Eglise catholique romaine – ont enregistré un recul de leurs fidèles. L'érosion est plus nettement marquée parmi les protestants qui en l'espace de dix ans ont enregistré une diminution de 5,47 %, soit 238 674 de leurs membres.

Les parts représentées par les Eglises évangéliques libres et les autres communautés protestantes (environ 2%), l'Eglise catholique-chrétienne (0,18%) et la communauté de confession juive (0,25%) sont en revanche restées constantes.

D'autres groupes sont en augmentation visible. C'est le cas des communautés islamiques et dans une moindre mesure des Eglises chrétiennes-orthodoxes. Ce même mouvement de croissance caractérise le groupe « sans appartenance religieuse ». La proportion de la population ayant déclaré n'appartenir à aucune communauté religieuse a atteint plus de 11% de la population en 2000, contre 7,43% en 1990 et 1,14% en 1970.

Le profil démographique et social des différentes Eglises et communautés religieuses n'est pas identique.

Parmi les divers facteurs démographiques, le facteur âge est un caractère très « discriminant » entre les groupes.

Certains groupes, comme les évangéliques réformés et les catholiques-chrétiens, ont particulièrement vieilli ; alors que d'autres, comme les musulmans, les hindouistes ou les bouddhistes, comptent une proportion sensiblement plus élevée de personnes jeunes.

A titre d'exemple : 26,2% des membres de l'Eglise évangélique réformée sont âgés de 60 ans. Dans le groupe musulman, par contre, 39,2% des fidèles ont moins de 20 ans. Pour ce qui est du groupe « sans appartenance religieuse », il rassemble nettement plus de jeunes que de personnes âgées.

Autre facteur de « différenciation » entre les diverses communautés religieuses : la formation et l'activité professionnelle.

L'accès à un niveau de formation élevé « n'est pas distribué de façon égale » entre les groupes, ce qui influence incontestablement le statut socio-professionnel des membres des diverses communautés (Bovay, 2004 : 51). Prenons par exemple le niveau de formation

²⁶ Depuis 1990 : -4,33% pour l'Eglise catholique romaine et -5,47% pour l'Eglise évangélique réformée.

²⁷ Depuis 1990 : -124 434 personnes pour l'Eglise catholique romaine et -238 674 personnes pour l'Eglise évangélique réformée (Bovay, 2004).

tertiaire. La moyenne du groupe protestant (18,9%) et du groupe catholique romain (16,8%) est proche de la moyenne nationale. Les membres des communautés musulmanes, néo-apostoliques ou les Témoins de Jéhovah se caractérisent par une moyenne nettement inférieure à la moyenne nationale, alors que les israélites et les « autres communautés chrétiennes » se situent à un niveau deux fois supérieur à la moyenne suisse.

Un niveau de formation assez élevé caractérise également les membres du groupe « sans appartenance religieuse ». Presque un cinquième (19%) des personnes de niveau de formation tertiaire sont « sans appartenance religieuse » (Bovay, 2004 : 58).

L'implantation territoriale des différents groupes mérite également d'être prise en considération.

Les frontières confessionnelles de la Suisse sont en continuelle mutation. En 1970, dix cantons comptaient plus de 50% de protestants ; en 2000, Berne est le seul canton à avoir conservé une forte majorité protestante. En 1970, il y avait douze cantons à dominance catholique, alors qu'en 2000 ils n'étaient plus que onze.

La pluralisation religieuse est « plus ou moins développée » sur l'ensemble du territoire suisse (Bovay, 2004 : 35). Elle est plus marquée en Suisse alémanique et dans les régions urbaines.²⁸ Les grandes villes, comme Bâle, Zurich, Berne, Genève, Lausanne, deviennent davantage plurielles, alors que dans les régions rurales, les deux confessions majoritaires ont conservé une certaine stabilité.

L'augmentation du phénomène « sans appartenance religieuse » est également plus importante dans les grandes villes que dans les autres régions du pays.

En matière de croyances religieuses, une nouvelle ligne de séparation a vu le jour en Suisse : la Suisse romande, au contraire des autres régions, présente un nombre plus élevé de personnes n'appartenant plus à une Eglise ou à une communauté religieuse et une faible proportion d'adhérents aux nouveaux groupes religieux. Ces derniers sont par contre particulièrement bien implantés dans le nord-ouest et le nord-est du pays, suite à l'arrivée de populations immigrées (Basset et al., 2004 : 14).

En regard de tout ce qui vient d'être dit, le chercheur Claude Bovay (2004 : 93) constate que « le lien à une tradition ou à une communauté religieuse constitue l'une des composantes de l'identité sociale et personnelle » d'une majorité de la population du pays.

Le mouvement de pluralisation religieuse se développe en Suisse, mais il s'agit d'un processus lent. Plus de 70% de la population de la Suisse continuent de déclarer une appartenance catholique ou protestante, tandis que les groupes non chrétiens ne totalisent que 5,3% de la population.

Selon cet auteur, les causes majeures du changement du paysage religieux sont sociales et non religieuses :

« Si le nombre de groupes augmente et que leur implantation évolue, c'est principalement en raison des phénomènes migratoires dont les causes sont de nature économique (marché de l'emploi) et politique (asile) essentiellement. » (Bovay, 2004 : 35.)

²⁸ Selon la classification développée par l'Office Fédéral de la Statistique pour le recensement de 1990, en Suisse, 30% de la population réside dans une zone rurale et 70% dans une zone urbaine.

1.2.2.2 Pratique religieuse

La pratique religieuse est un critère souvent utilisé pour rendre compte du lien qu'entretient un individu avec une Eglise ou une communauté religieuse.

Pour la Suisse, nous ne disposons pas d'enquêtes systématiques concernant la pratique religieuse des habitants du pays. Dresser un tableau complet en la matière s'avère donc difficile.

Les données à disposition sont assez récentes, elles nous parviennent des trois enquêtes nationales menées en 1988/1989 et en 1999 par une équipe de chercheurs sous la responsabilité du professeur Roland J. Campiche.²⁹

Selon les résultats des trois enquêtes susmentionnées, le paysage religieux suisse est caractérisé par une érosion de la pratique.

Prenons tout d'abord la fréquentation des différents services religieux.

En 1989, 13,4% de la population suisse prenaient part à un service religieux au moins une fois par semaine. Leur nombre a chuté à 8,2% de la population en 1999.

Le nombre des pratiquants réguliers a également baissé dans la sphère de la pratique dominicale. Il correspondait à 34,3% de la population en 1989, contre 24,5% en 1999. Le recul du nombre de pratiquants réguliers va de pair avec l'accroissement du nombre des non-pratiquants. En 1989, 37,4% de la population se déclaraient non pratiquants, dix ans plus tard, les non-pratiquants ont atteint 47,3% de la population du pays. La proportion de pratiquants occasionnels (pratique dominicale quelques fois par année) est restée quant à elle constante.

Parmi les divers services religieux offerts par les Eglises, les cérémonies religieuses qui accompagnent les moments charnières de la vie, tels que la naissance, la confirmation, le mariage et le décès, ont une place particulière.

Le fait d'être baptisé, constitue aujourd'hui « encore » la norme en Suisse. 96,4% des membres des Eglises déclaraient avoir été baptisés (1999).³⁰

La confirmation est également de mise dans la grande majorité des familles protestantes (89,6% en 1999, contre 95,7% en 1989).

Suivant la tendance européenne, le nombre des personnes mariées est en recul en Suisse. Parmi le nombre total des mariages, le pourcentage des mariages religieux est aussi à la baisse.³¹ Néanmoins, une bonne partie (80,3%) des couples mariés souhaite que l'Eglise soit présente à ce moment charnière de leur vie. Ils désirent se marier à l'Eglise mais demandent des cérémonies de plus en plus individualisées. Cette tendance à l'individualisation de la cérémonie peut également être observée pour les enterrements.

La pratique de la prière touche une partie appréciable de la population.

Ne pas prier est un comportement minoritaire, car 87,3% des personnes interrogées en 1999 déclaraient prier.³²

²⁹ L'enquête menée en 1988/1989 porte le nom de « Croire en Suisse(s) » ; celles réalisées en 1999 s'intitulent : « Religion et lien social » et « Liens sociaux et valeurs ». Pour une analyse plus détaillée des résultats de ces enquêtes voir : Campiche R. J. (2004), *Les deux visages de la religion : fascination et désenchantement*, Genève, Labor et Fides.

³⁰ Contre 98% en 1989.

³¹ En 1989, 89,2% des couples mariés ont demandé un mariage religieux. Leur taux a baissé à 80,3% en 1999.

³² 38,8% des répondants déclaraient prier quotidiennement, 28% au moins une fois pas semaine et 20,5% quelques fois pas année.

La prière ne suppose pas de pratique dominicale régulière, elle peut s'exercer seul ou en groupe. Le mode de prière le plus répandu en Suisse est la prière individuelle. La prière communautaire est souvent le fait des familles comportant des enfants en bas âge. Les formes de prières les plus utilisées correspondent aux modèles transmis par les confessions chrétiennes (prière libre, récitation du Notre-Père, etc.). Le recours à des modèles différents, comme la méditation de type oriental, est plus souvent observable parmi les personnes non-pratiquantes ou celles se déclarant sans confession (Campiche et al., 1992 : 82).³³

Si nous comparons maintenant les données relatives à la pratique institutionnelle avec celles relatives à la déclaration de l'appartenance religieuse, la divergence est évidente. Dans la société suisse de nos jours, l'adhésion nominale à une confession ne conduit pas nécessairement à l'observation des pratiques prescrites par l'institution. Pour une bonne partie de la population du pays, la déclaration d'appartenance à une tradition n'implique pas que les individus participent à la vie des communautés religieuses.

1.2.2.3 Lien aux Eglises, aux organisations religieuses

Les résultats du dernier recensement fédéral prouvent que la majorité des Suisses disent s'identifier à une confession chrétienne. Mais quel lien entretiennent ces personnes avec leur Eglise ? Quelle est leur position face à l'Eglise en tant qu'institution ?

Comme évoqué précédemment, la pratique religieuse constitue le critère généralement privilégié pour parler du rapport que l'individu entretient avec l'Eglise. On différencie alors les chrétiens pratiquants, ceux qui ont un fort lien à l'Eglise, des chrétiens non-pratiquants, ceux qui se sont éloignés d'elle. Mais cette considération, qui ne s'intéresse qu'à la « proximité » et à l'« éloignement » de l'Eglise, est « unidimensionnelle » – affirme le chercheur Alfred Dubach (2004 : 130). Elle ne tient pas compte de la diversité et des nuances des relations qui peuvent caractériser ce lien.

Pour ne pas tomber dans ce piège, Alfred Dubach opte pour une approche différente. A la place de la pratique religieuse, il donne la priorité aux déclarations des citoyens sur leur appartenance religieuse.

Si l'appartenance à une Eglise fait partie de la biographie personnelle de la plupart des Suisses, si elle fait partie de leur « héritage culturel », ce lien aux institutions n'est pas défini à l'avance. Il se négocie au cas par cas.

Mais il serait faux de déclarer que les gens bâtissent leur rapport à l'Eglise comme ils en ont envie, souligne Alfred Dubach (2004 : 132). L'aménagement des relations aux Eglises et aux diverses communautés religieuses ne s'opère pas dans un « vide social ». Il est fortement conditionné par les circonstances de vie de la personne, par les données sociales et culturelles de son pays, par les traditions familiales, etc. Les similitudes du vécu biographique, les expériences de socialisation et les situations partagées, favorisent l'apparition de « nouveaux consensus » en la matière et de « nouveaux habitus » émergent.

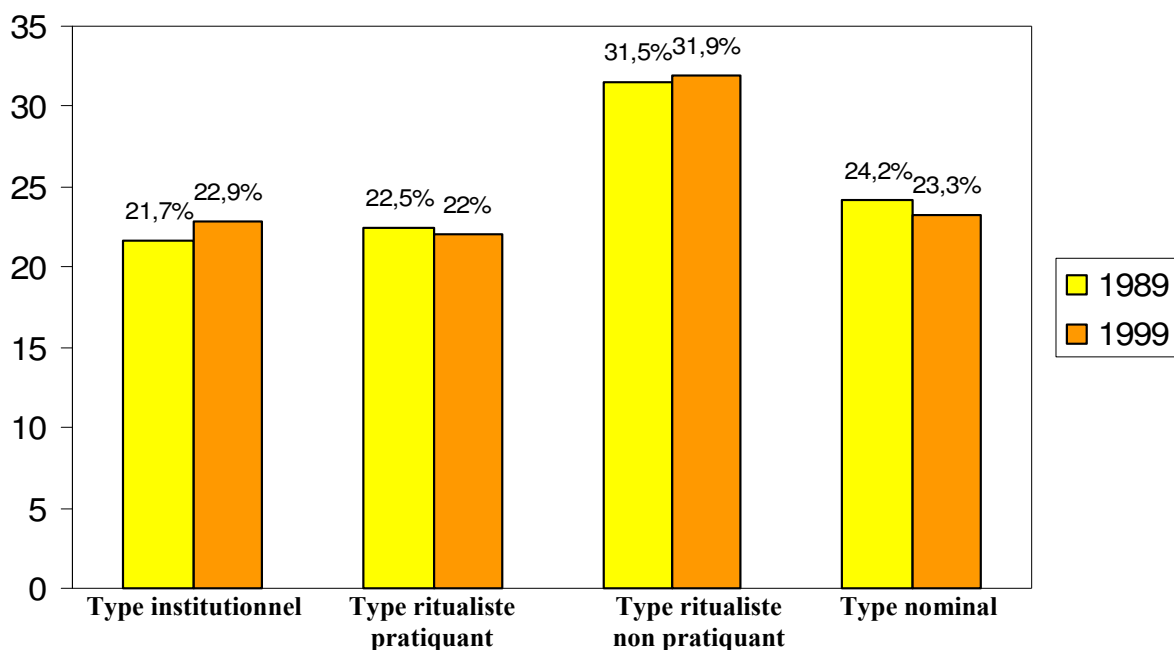
³³ Le professeur Roland J. Campiche met en garde quant à l'interprétation de ces données, car elles ne renvoient pas – sauf le Notre-Père – à un contenu de prière très précis (Campiche et al., 1992 : 82).

L'analyse des résultats des trois enquêtes nationales – menées en 1988/1989 et en 1999 par l'équipe du professeur Roland J. Campiche – a fait ressortir quatre types d'appartenance parmi les membres des deux grandes Eglises de la Suisse :

1. le type d'appartenance institutionnel
2. le type d'appartenance ritualiste pratiquant
3. le type d'appartenance ritualiste non pratiquant
4. le type d'appartenance nominal (Dubach, 2004 : 138).

Le tableau suivant illustre l'importance proportionnelle (en 1989 et en 1999) de ces quatre types d'appartenance au sein des « fidèles » des deux grandes Eglises de la Suisse.

Graphique 1 : Types d'appartenance en 1989 et 1999



Source : Dubach, 2004 : 139

- Type d'appartenance institutionnel

Le « type d'appartenance institutionnel » comprend les personnes qui accordent une importance primordiale aux valeurs et aux buts véhiculés par les Eglises.

Les personnes de ce type d'appartenance sont celles participant le plus à la vie des Eglises ; c'est parmi elles qu'on retrouve une bonne partie des pratiquants réguliers. Mais la reprise inconditionnelle des valeurs ne convient pas toujours à tous les membres de ce groupe. Un quart d'entre eux ont « une loyauté sélective ». Sur certains points, ils sont en désaccord avec la vision de leur Eglise, ce qui ne les empêche pas pour autant d'y adhérer.

- Type d'appartenance ritualiste

Un peu plus de la moitié des membres des deux grandes Eglises en Suisse (53,9% en 1999) appartient au « type d'appartenance ritualiste ».

Leur raison principale d'appartenance à l'Eglise sont les rites, à savoir les différentes cérémonies religieuses qui accompagnent les moments charnières de la vie. Les membres de

ce groupe peuvent être séparés en deux groupes particuliers : le « type d'appartenance ritualiste pratiquant » et le « type d'appartenance ritualiste non pratiquant ».

- Les personnes appartenant au premier de ces deux types d'appartenance, c'est-à-dire au « type d'appartenance ritualiste pratiquant », ont à la fois un lien institutionnel et un lien rituel fort. Pour elles, le recours aux services religieux pour le baptême, la confirmation, le mariage et les enterrements, est la norme, car ces rites « correspondent à leur conception du rôle des Eglises ».

Dans ce type d'appartenance, le lien entre la religion et l'Eglise en tant qu'institution religieuse est encore plus marqué que dans le « type d'appartenance institutionnel » (Dubach, 2004 : 145).

- A la différence du premier sous-groupe, le « type d'appartenance ritualiste non pratiquant » rassemble des personnes qui n'accordent pas une grande importance aux valeurs transmises par les Eglises. Ce n'est pas la concordance de leurs propres convictions et valeurs avec celles de l'Eglise qui les intéresse en premier lieu. Ce qui compte pour eux, c'est l'utilité de l'Eglise dans l'organisation de leur propre vie.

Les personnes de ce type ne participent donc pas à la vie de l'Eglise et ne s'associent pas aux activités ecclésiales. Leur relation à l'Eglise se limite à ce qu'on appelle dans les Eglises protestantes : les « actes pastoraux ».

- Type d'appartenance nominal

Le dernier type d'appartenance aux Eglises est le « type d'appartenance nominal ».

Les tenants de ce type d'appartenance ne sont intéressés ni par un accompagnement des Eglises aux moments décisifs de la vie, ni par les valeurs et les orientations de la foi chrétienne. Ils n'ont pas recours à l'Eglise pour eux-mêmes, mais ils la considèrent comme importante pour tous ceux qui ont besoin d'un soutien moral, spirituel ou encore d'une aide d'autre nature.

Si une identification aux valeurs des Eglises est bien loin des membres de ce groupe, les tenants de ce type d'appartenance ne refusent pas pour autant la religion. Ce n'est pas la religion, mais la « forme institutionnalisée de la religion dans les Eglises » qui ne leur convient pas.

Après ce bref aperçu des différents types d'appartenance possibles, passons maintenant aux représentations que les Suisses ont du rôle/des rôles des institutions religieuses dans la société.

Partant d'un scénario catastrophe impliquant la disparition des Eglises, les chercheurs suisses ont demandé aux habitants du pays d'en apprécier les conséquences. L'analyse des réponses reçues permet de dégager l'existence simultanée de plusieurs rôles prêtés aux Eglises.

Il y a tout d'abord le rôle social des Eglises ; il rencontre une large approbation de la part des citoyens du pays.

Les Eglises sont perçues comme les garantes d'une société généreuse et solidaire ; leur disparition entraînerait des effets néfastes pour la prise en charge des catégories défavorisées de la population, tels que les réfugiés, les personnes âgées, les invalides, etc. L'action humanitaire de la Suisse au plan international en souffrirait également. Cette opinion est d'autant plus intéressante lorsque l'on sait que l'action sociale est aujourd'hui en grande

partie entre « les mains » d'institutions publiques et privées qui n'ont souvent pas de lien avec les organisations religieuses.

Le deuxième rôle, qui ressort des réponses, est la fonction religieuse et éthique des Eglises. Sans elles, le christianisme disparaîtrait et la vie perdrait de son sens – c'est en tout cas l'opinion de 28,2% des personnes interrogées en 1999. Pour une autre partie des répondants, la religion ne se réduit pas aux Eglises établies. En cas de disparition de ces dernières, de petites communautés prendraient le relais, estiment les représentants de ce groupe. « Divers indices conduisent cependant à penser qu'une telle évolution n'est ni envisagée, ni même souhaitée » (Campiche, 1992 : 171).

Les représentations du rôle des Eglises dans le domaine économique et politique donnent lieu à des interprétations beaucoup plus nuancées. Certaines opinions laissent penser qu'une fois les Eglises disparues, la liberté économique en sortirait fortifiée. D'autres, par contre, laissent entendre que les Eglises jouent ici un rôle important de modérateur. Mais ces deux avis ne sont pas l'avis de la majorité qui considère les Eglises comme incompetentes dans ce domaine. La même divergence d'opinion peut être constatée concernant le poids des Eglises dans la sphère politique. Il y a ceux qui estiment qu'elles freinent le progrès, ceux qui soulignent leur influence positive dans ce domaine, et finalement ceux qui jugent l'action politique des Eglises marginale (Campiche, 2004 : 198-199).

Aujourd'hui en Suisse, l'appartenance à une Eglise ou à une communauté religieuse est devenue facultative. Bien que facultative, elle continue à aller de soi pour une grande partie de la population. Même si les attitudes et les comportements des gens se sont diversifiés à leur égard, les Eglises occupent toujours une place capitale dans la société en ce qui concerne l'exercice de la religion. Jusqu'à quand ? Ce n'est pas facile à dire...

1.2.2.4 Croyances et opinions religieuses

La croyance³⁴ – depuis les travaux de Charles Y. Glock (1965) – peut être considérée comme une dimension en soi de la religion. Certains auteurs prétendraient même que la croyance est la dimension la plus importante de la religiosité humaine et que les autres dimensions, telles que la pratique par exemple, ne seraient là que pour témoigner de l'intensité de la croyance. Quoi qu'on en pense, l'acte de croire est devenu central dans notre société contemporaine. Affirmer qu'on croit, professer ses croyances est un acte « à la mode » et peu de personnes se déclarent clairement « non-croyantes ».

Pour ce qui est du contenu même de la croyance, les divers énoncés ne devraient pas obligatoirement faire partie « d'un système de croyances articulé tel un credo » (Campiche, 2004 : 91). La tendance la plus répandue est d'inclure dans son système de croyance des références à différentes traditions religieuses.

Un exemple souvent cité par les sociologues est la croyance en la réincarnation.

³⁴ Selon la définition de la croyance (des croyances) donnée(s) par le professeur Roland J. Campiche (2004 : 91) : « la croyance permet au croire de s'énoncer. Ce langage exerce une double fonction : 1° Une fonction symbolique permettant à l'individu de dire que sa vie a un sens. [...] 2° Une fonction d'antidote à la détresse humaine. En pouvant se référer par exemple à une puissance supérieure, "l'individu échappe à l'angoisse de penser qu'il va s'abîmer dans le chaos" ». C'est cette définition qui se trouve à l'arrière-plan de ma présentation.

Du point de vue strictement théologique, la résurrection de Jésus-Christ et la réincarnation de l'âme sont deux formulations contradictoires. Dans le cadre de l'enquête « Religion et lien social » (1999), plus du tiers des personnes qui admettaient la formulation relative à la résurrection de Jésus-Christ acceptaient également la formulation relative à la réincarnation de l'âme. L'autre exemple peut être le fait qu'un tiers des répondants pensent Dieu aussi bien en termes chrétiens que humanistes ou théistes. La croyance apparaît donc aujourd'hui comme « une ressource » dont on se sert parce qu'on l'estime utile. Les attitudes religieuses se choisissent en fonction des besoins et des circonstances. « Pour l'individu, la question de savoir qui produit ou diffuse cette ressource est secondaire. Qu'elle soit opératoire, en revanche, apparaît primordial. » (Campiche, 2004 : 91.)

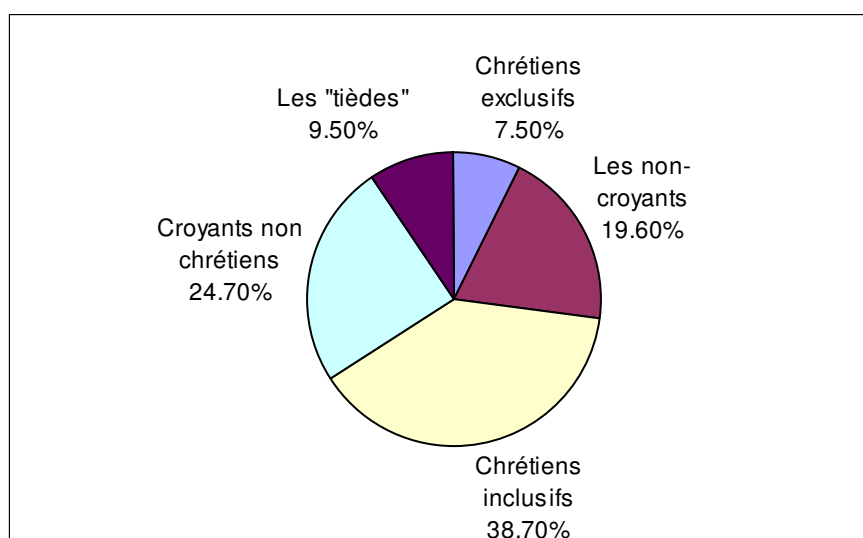
Cette tendance à l'inclusion est dominante dans la modernité tardive³⁵, mais pas illimitée, affirme le professeur Roland J. Campiche. Le choix des croyants suit une certaine logique. Même si la référence à la tradition chrétienne tend à décroître avec les années, elle demeure toutefois fondamentale pour la majorité des croyants suisses.

Reprenons l'exemple déjà cité de la croyance en la réincarnation. L'attitude des personnes, qui admettent à la fois la résurrection et la réincarnation de l'âme, ne devrait pas nous faire oublier que deux tiers des personnes qui croient en la résurrection rejettent la réincarnation.

La tendance à l'inclusion n'exclut pas l'existence des expressions collectives de croyance, bien au contraire ! En Suisse, l'univers des croyances est beaucoup « plus organisé qu'on ne pouvait l'imaginer », poursuit Roland J. Campiche.

S'appuyant sur les résultats des trois enquêtes nationales déjà mentionnées, cet auteur définit cinq ensembles de croyants en Suisse qu'il subdivise en neuf groupes distincts.³⁶

Graphique 2 : Les cinq ensembles de croyants en 1999



Source : Campiche, 2004 : 115-121 et l'enquête « Religion et lien social » (1999)

³⁵ Roland J. Campiche trouve que le concept de « post-modernité » n'est pas adéquat pour la société suisse qui est plutôt dans une période qu'on peut qualifier de « modernité tardive ». Les principaux traits de cette modernité tardive sont : la segmentation, la massification, l'individualisation et le pluralisme.

³⁶ Pour la présentation de ces cinq ensembles de croyants, je me suis inspirée de la présentation de Roland J. Campiche (2004 : 115-121).

- Les « chrétiens exclusifs »

Les « chrétiens exclusifs » sont des personnes pour qui la religion joue un rôle important dans leur vie.

Ils adoptent les positions chrétiennes concernant la transcendance ; trois quarts d'entre eux affirment avoir toujours cru au Dieu de Jésus-Christ. Ils manifestent, à une très forte majorité, leur accord à propos de la vie après la mort, l'enfer et le royaume de Dieu et ils se révèlent hostiles aux croyances parallèles³⁷.

Pratiquants réguliers, ils prient quotidiennement et sont le plus souvent membres d'une paroisse ou d'une communauté religieuse.

C'est le groupe, dont les représentants ont le plus diminué en l'espace des dix ans observés. 14,4% de la population en 1989, il ne rassemble plus que 7,5% en 1999.

- Les « chrétiens inclusifs »

Les « chrétiens inclusifs » reconnaissent – en premier lieu – les affirmations religieuses chrétiennes, mais ils les combinent avec des croyances appartenant à d'autres traditions religieuses. Deux tiers d'entre eux déclarent leur certitude quant à l'existence de Dieu et rejettent l'idée d'un néant après la mort. Concernant des croyances parallèles, ils sont hésitants, exceptées celles relatives à la guérison.

Le plus souvent membres d'une paroisse ou d'une communauté religieuse, ils reconnaissent une ou des fonctions sociales à la religion.

L'ensemble des « chrétiens inclusifs » est un ensemble relativement stable, puisqu'en 1999 ils représentaient 38,7% de la population, contre 36,2% en 1989.

En fonction des traits caractéristiques de ses membres, cet ensemble peut être subdivisé en trois sous-groupes :

- les « croyants en l'Au-delà »
- les « croyants scientistes »
- les « croyants enracinés dans le présent ».

Les « croyants en l'Au-delà » se distinguent par leur confiance en un Au-delà et en même temps par leur méfiance à l'égard de la science et de la technique.

Les « croyants scientistes », pour leur part, s'identifient non seulement aux affirmations religieuses chrétiennes, mais aussi aux vertus de la science et de la technique.

Les « croyants enracinés dans le présent » valorisent avant tout le présent. Ils sont moins pratiquants que les « croyants scientistes » mais plus attachés à une paroisse et au rôle social des Eglises.

- Les « tièdes »

La position des « tièdes » se situe à mi-chemin entre l'adhésion et la sortie du christianisme. S'ils affirment croire au Dieu de Jésus-Christ, pour la majorité d'entre eux il n'y a rien après la mort. Ils sont également sceptiques à propos de l'enfer et du ciel.

Une bonne partie des « tièdes » restent des paroissiens, tout en donnant l'impression que la religion n'est pas capitale dans leur vie.

Le groupe des « tièdes » est un ensemble en diminution. De 13,4% de la population en 1989, leur taux passe à 9,5% en 1999.

³⁷ Même si elles n'appartiennent pas vraiment à la catégorie des croyances religieuses, les croyances parallèles – telles que les croyances aux porte-bonheur, aux guérisseurs ou aux voyants – peuvent difficilement être exclues de ce champ.

- Les « croyants non-chrétiens »

Les « croyants non-chrétiens » se démarquent par leurs affirmations hors de la tradition chrétienne. Plutôt jeunes ou d'âge moyen, ils sont d'origine protestante ou se déclarent sans appartenance religieuse. Les membres de ce groupe ne pratiquent que rarement mais prient en revanche souvent. Ils sont en nette augmentation. Contre 19,2 % en 1989, leur taux atteint 24,7% de la population en 1999.

Deux groupes peuvent être distingués à l'intérieur de cet ensemble :

- les « hérauts de l'Au-delà »
- les « théistes scientifiques ».

Pour les « hérauts de l'Au-delà », Dieu est une puissance supérieure mais pas le Dieu de Jésus-Christ. Ils rejettent fortement les croyances chrétiennes et se distinguent par leur croyance en la réincarnation.

A la différence du groupe précédent, les « théistes scientifiques » rejettent l'idée de la réincarnation mais affirment fortement l'existence de quelque chose au-dessus de l'homme. Conformément à leur nom, ils se démarquent par leur confiance en la science.

- Les « non-croyants »

Le cinquième ensemble est formé des « non-croyants ».

Les personnes qui constituent ce groupe n'adhèrent pas aux affirmations de croyances qui leur sont proposées mais ne les rejettent pas non plus.

Peu pratiquants, ils sont rarement membres d'une communauté religieuse et ils prient également rarement. Ils affirment avoir toujours eu une attitude de doute à l'égard de la transcendance.

Le nombre de ce groupe est en légère augmentation, de 16,8% en 1989, leur taux passe à 19,6% en 1999.

Deux groupes illustrent à nouveau ce « courant de pensée » :

- les « hédonistes »
- les « agnostiques ».

Les hédonistes n'accordent pas ou peu d'importance à la religion. Ils vivent la vie « au jour le jour sans grande préoccupation métaphysique ».

Les « agnostiques », qui accordent eux aussi peu d'importance à la religion, considèrent en revanche que les Eglises ont un rôle collectif à jouer en tant que dispensatrices du sens. Comme les « chrétiens exclusifs », ils se révèlent hostiles aux croyances parallèles qu'ils qualifient de superstitions.

Les données relatives à l'appartenance religieuse, à la pratique religieuse, ainsi qu'à la croyance nous montrent un paysage religieux suisse bien complexe et difficile à interpréter. La chute de certains indicateurs, comme la pratique dominicale ou le lien avec une communauté religieuse, pourrait nous suggérer le déclin du christianisme sur le sol helvétique. La plupart des habitants de ce pays se déclarent cependant membres d'une Eglise ou d'une communauté religieuse, ils prient et la tradition chrétienne constitue la référence principale à partir de laquelle ils construisent leur univers de croyance. Les gens continuent à se poser des questions sur le sens de l'existence, sur la mort, sur une éventuelle vie après la mort, mais ils vont également chercher des réponses ailleurs.

Pour expliquer tous ces éléments à première vue contradictoires, le professeur et sociologue Roland J Campiche propose la « théorie de la dualisation de la religion en modernité tardive ».

La théorie de la dualisation de la religion suppose l'existence simultanée de deux types de religiosité :

- une religion institutionnelle s'inscrivant dans la tradition religieuse héritée (en Suisse le christianisme)
- une religiosité universelle qui traduit les changements socio-culturels intervenus dans ces dernières décennies.

Comme son nom l'indique, la religion institutionnelle est liée à une organisation, à une institution spécifique. En Suisse, elle est représentée par l'Eglise protestante et l'Eglise catholique romaine. La religiosité universelle est moins liée à une organisation spécifique, mais elle n'en est pas pour autant diffuse, échappant à toute emprise socio-culturelle.

Les deux types de religiosité font l'objet d'une régulation. Ils obéissent à des « standards » résultant de l'action de multiples agents régulateurs³⁸, qui opèrent une certaine canalisation de la religion.

« Les standards à l'œuvre ont les uns un caractère universel, au sens où ils sont communément admis, les autres un aspect catégoriel », car ils sont liés à une organisation spécifique à laquelle il convient de faire allégeance (Campiche, 2004 : 40).³⁹

Standards universels et standards institutionnels se mélangent, s'interpénètrent. Les deux pôles de religiosité également. Ils sont à considérer comme « un continuum et non comme deux expressions religieuses exclusives l'une de l'autre ». Au niveau des individus, on navigue entre les deux formes de religiosité, créant ainsi un nouvel « arrangement des rapports religion-société » au plan national (Campiche, 2004 : 275).

1.3 L'Eglise Evangélique Réformée du canton de Vaud

1.3.1 Présentation générale

Nous avons vu dans le chapitre historique comment le Pays de Vaud a été conquis par les Bernois en 1536. Sans tarder, les nouveaux maîtres imposent la Réforme dans le pays. Le culte catholique romain est proscrit ; à l'exception du baillage d'Echallens, tout le pays passe au protestantisme.

A la veille de sa création, en 1803, le canton de Vaud est un canton très majoritairement protestant. Le nombre des catholiques – quelques 2 000 catholiques pour une population d'environ 150 000 habitants – n'atteint même pas 2% de la population (Grivel, 1984 : 39).

³⁸ Les divers agents régulateurs sont : l'Etat, les Eglises, les médias, etc.

³⁹ Parmi les « standards universels » qui ont une influence sur les deux types de religiosité, Roland J. Campiche cite par exemple : la référence aux droits de l'homme, la reconnaissance de l'existence d'une puissance supérieure, l'acceptation de la prière comme expression de la spiritualité de l'individu. D'autres standards universels témoignent de l'influence résiduelle de la religion institutionnelle sur la culture helvétique. Ils sont par exemple : l'habitude de se déclarer d'une confession ou religion ; le respect des rites de passage ; le consensus existant à propos du rôle éducatif des Eglises en matière religieuse. Quant aux standards institutionnels qui ne régulent que la religion institutionnelle, on peut citer : la fréquentation du culte ou de la messe ; le lien à une paroisse ou communauté religieuse ; la référence première au christianisme (Campiche, 2004 : 40).

Au recensement fédéral de 1980, le nombre des protestants est de 294 495, soit 56% de la population, alors que les catholiques sont au nombre de 188 779 (36%)⁴⁰. La diminution du nombre des protestants se poursuit dans les années suivantes. A l'occasion du recensement fédéral de l'année 2000, seulement 37,8% de la population vaudoise, c'est-à-dire 242 272 personnes, se déclaraient membres de l'EERV.

Plusieurs raisons peuvent expliquer ce recul important.

Il y a tout d'abord le vieillissement de la population de l'EERV ; une bonne partie de ses fidèles sont particulièrement âgés (soixante ans ou plus).

Deuxième raison : de plus en plus de personnes sortent de leur Eglise car elles ne ressentent plus de sentiment d'appartenance à la communauté.

Un troisième élément, qu'il faut également prendre en compte, est l'immigration. Les populations émigrantes arrivent dans le canton avec leurs propres traditions religieuses qui sont le plus souvent différentes des deux confessions traditionnelles du canton.

Avec ses 242 272 fidèles, l'EERV occupe encore aujourd'hui la première place du nombre de fidèles dans le canton. Elle est suivie de l'Eglise catholique qui rassemble 33,6% de la population vaudoise.

Le canton de Vaud n'est pas une île perdue. Les changements socio-économiques, démographiques et politiques de ces dernières années n'ont pas contourné le canton. Ils ont grandement influencé la vie de ses habitants et par conséquent la vie de ses Eglises.

Consciente du nouveau contexte qui s'offre à elle, l'EERV a pris le temps de repenser sa mission et son rôle dans la société, de redéfinir son organisation, ses structures et son fonctionnement.

Ce travail intitulé « Eglise A Venir » a touché tous les aspects de la vie de l'Eglise : « remodelage des paroisses, structuration des activités cantonales en trois départements et deux offices, répartition des postes entre les lieux d'Eglise, adoption d'un projet de loi ecclésiastique à l'intention du Conseil d'Etat, mise en place d'une vision renouvelée des ressources humaines, lancement d'un processus financier à tous les niveaux de la vie de l'Eglise, adoption d'un nouveau règlement ecclésiastique » (Eglise évangélique réformée du canton de Vaud, 2000).

Avant le projet « Eglise A Venir », l'EERV comptait 158 paroisses. Après la restructuration, elle n'en compte plus que 84, regroupées en 18 régions.⁴¹

Suite au renouvellement de ses structures et de son fonctionnement en 2005, l'Eglise s'est dotée de nouveaux principes constitutifs.

Ces principes constitutifs définissent l'EERV comme une Eglise « ouverte à tous », une Eglise qui « reconnaît comme membre toute personne qui accepte "la grâce du Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu et la communion du Saint Esprit" ainsi que ses Principes constitutifs et ses formes organiques. » (Eglise évangélique réformée du canton de Vaud, 2005a.)

⁴⁰ L'augmentation du nombre des catholiques dans le canton s'explique en partie par l'arrivée massive des travailleurs italiens et espagnols.

⁴¹ En 2007, le nombre des paroisses de l'EERV était de 88. Les différents lieux d'Eglise étaient desservis par 320 ministres et laïcs.

1.3.2 Structures organisationnelles

Conformément au premier article du *Règlement ecclésiastique de l'Eglise évangélique réformée du Canton de Vaud du 20 novembre 1999*⁴² :

« L'Eglise évangélique réformée du Canton de Vaud [...] est présente dans la société par trois types de lieux d'Eglise, qui jouissent tous de la même légitimité ecclésiastique.

- a) Les paroisses ;
- b) Les services communautaires ;
- c) Les aumôneries.

Ses structures s'articulent sur trois niveaux, local, régional et cantonal. » (Eglise évangélique réformée du canton de Vaud, 1999.)

Les paroisses sont des lieux d'Eglise qui correspondent à un territoire. Elles ont pour but de favoriser « la rencontre et le rassemblement de personnes là où elles habitent ».

Chaque paroisse a son organe délibérant, l'assemblée paroissiale, et son organe exécutif, le conseil de paroisse. L'assemblée paroissiale est le lieu où se définissent les grandes options de la vie paroissiale ; le conseil de paroisse, quant à lui, assure la direction spirituelle de la communauté, anime la vie communautaire de ses membres et veille à la bonne marche administrative de la paroisse.

Les services communautaires sont des lieux d'Eglise qui offrent des services permanents ou ponctuels en fonction des besoins locaux, régionaux ou cantonaux. Ils permettent de développer des projets en dehors des paroisses et des aumôneries, ils favorisent « la rencontre et le rassemblement de personnes en fonction d'intérêts et de projets spécifiques ». Il existe des services communautaires régionaux et cantonaux. Chacun d'eux dispose d'un organe exécutif propre, le conseil de service communautaire.

Les aumôneries sont des lieux d'Eglise qui assurent la présence de l'EERV dans des institutions ou organismes. Elles ont pour but de favoriser « la rencontre et le rassemblement des personnes vivant et travaillant dans des institutions et organismes ».

Les paroisses, les services communautaires et les aumôneries d'une zone géographique définie forment la région. Les dix-huit régions de l'EERV forment l'Eglise cantonale.

Comme organe délibérant de l'EERV, le Synode définit les orientations générales de l'Eglise, délibère sur les questions théologiques qui la concernent, adopte les normes liturgiques et les lignes directrices du catéchisme, fixe les axes principaux de la discipline d'Eglise, etc. Assemblée faîtière de l'Eglise, le Synode est aidé dans son travail par le Conseil synodal, l'autorité exécutive de l'Eglise et les différentes commissions permanentes (commission de consécration, commission de gestion, commission des finances, etc.).

1.3.3 Foi et missions de l'Eglise

Pour les Eglises de la Réforme, l'amour et le pardon de Dieu pour l'humanité sont les fondements de la vie chrétienne. Cet amour et ce pardon nous ont été révélés par la personne et l'enseignement de Jésus-Christ et le seul moyen d'en prendre connaissance se trouve dans la Bible. Fidèle à cette conviction, les principes constitutifs de l'EERV déclarent :

⁴² Modifié le 8 juin 2001, le 5 décembre 2003 et le 9 avril 2005.

« 1. L'Eglise évangélique réformée du canton de Vaud a pour seule autorité Jésus-Christ, le Fils de Dieu. Avec la Bible, elle le reconnaît comme Sauveur et Seigneur de l'humanité et du monde. L'Eglise trouve en Lui son fondement et son sens.

2. A la lumière du Saint-Esprit, elle cherche à discerner dans les Ecritures la Parole de Dieu. Elle proclame le salut par grâce, accueilli dans la foi. Avec les Eglises de la Réforme, elle affirme que la Bible doit toujours être interprétée et soumet cette interprétation à la Bible elle-même. » (Eglise évangélique réformée du canton de Vaud, 2005a.)

L'œuvre du Christ s'adresse à toute la Création et les chrétiens sont appelés à en témoigner en parole et en acte. Parmi eux, il y a l'EERV qui accomplit cette mission dans le canton de Vaud, auprès de tous sans distinction.

La *Loi du 9 janvier 2007 sur les relations entre l'Etat et les Eglises reconnues de droit public* classe les activités de l'EERV en quatre domaines :

- « vie communautaire et culturelle » ;
- « formation et accompagnement » ;
- « santé et solidarités » ;
- « communication et dialogue ».

La proclamation de la Parole et la célébration des sacrements s'inscrivent dans le domaine de la « vie communautaire et culturelle ».

L'EERV célèbre les deux sacrements institués par le Christ : le baptême et la cène.

Le baptême peut être donné à tout âge, mais l'EERV s'oppose à tout rebaptême.

La cène est célébrée avec du pain et du vin ; tous les baptisés, quelle que soit leur confession, sont invités à communier. Reconnaisant que l'invitation à la cène s'adresse à tous les baptisés, le Synode de l'EERV a donné son accord (1981) pour que les enfants puissent également participer à la cène. Il est souhaitable cependant que les enfants soient préparés à la cène et qu'ils y participent accompagnés par leurs parents ou par d'autres adultes.

Le deuxième domaine d'activité de l'Eglise est le domaine « formation et accompagnement ».

Le travail catéchétique est l'une des priorités de l'EERV. L'offre présentée par les différents lieux d'Eglise est riche et très variée. Du catéchisme hebdomadaire jusqu'au camp, toutes les formules peuvent être envisagées.

Via les aumôneries, l'Eglise est présente dans les différents gymnases, écoles professionnelles et Hautes Ecoles spécialisées du canton, ainsi que sur le site de l'Université de Lausanne et sur le site de l'Ecole Polytechnique Fédérale de Lausanne. Ces équipes œcuméniques, composées le plus souvent de pasteurs, prêtres et laïcs qualifiés, assurent une présence spirituelle, humaine et culturelle ; elles offrent des interventions thématiques à la demande des enseignants et des accompagnements personnels, notamment dans les cas de crise. Un accent particulier est mis sur la promotion du dialogue interreligieux, ainsi que sur l'organisation de moments de convivialités (repas, voyages, etc.).

Dans un cadre œcuménique, l'aumônerie d'éducation spécialisée propose du catéchisme aux personnes en situation de handicap mental, aux sourds et malentendants. Pour les mineurs placés, certaines institutions acceptent – ou favorisent même – les visites des représentants de l'EERV.

Offrir, au nom de l'Evangile, une présence et un soutien aux démunis, aux marginalisés et aux exclus de la société, – cela a toujours été l'une des principales missions de l'Eglise.

Cette présence et cette solidarité se vivent différemment d'une paroisse à l'autre, d'une région à l'autre (groupes d'écoute et de partage, centres d'accueil et de réinsertion ; distribution de nourriture, cours de français, etc.).

Au niveau cantonal, l'aumônerie cantonale en milieu hospitalier est présente dans les vingt-huit établissements publics du canton et les trois cliniques privées. Elle répond aux demandes d'ordre spirituel et religieux exprimées par les patients, par leurs familles ou par le personnel soignant.

Chaque établissement médico-social (EMS) du canton a un répondant protestant et/ou catholique qui rend visite aux résidents et qui propose régulièrement des célébrations religieuses. Il est également à la disposition des familles des résidents.

Les aumôniers de prison visitent à leur tour les prévenus et les condamnés des prisons vaudoises. En collaboration avec l'aumônerie catholique, ils apportent aux détenus une assistance spirituelle, ils leur témoignent l'amour que le Christ a pour chaque être humain. Ils apportent, dans la mesure du possible, un soutien à leur réinsertion.

L'EERV entretient une pastorale de la rue auprès des sans-abri et des personnes toxicomanes.

Les efforts d'entraide au pays sont doublés d'une action au-delà des frontières, plus spécialement dans le tiers-monde. En coopération avec les trois organismes d'entraide des Eglises protestantes de Suisse romande – l'Entraide protestante suisse (EPER), DM-Echange et mission (DM) et Pain pour le prochain (PPP) – l'Eglise soutient des actions d'aide et des projets humanitaires dans les pays les plus pauvres du monde.

Le quatrième domaine d'activité de l'EERV, reconnu par la loi, est le domaine « communication et dialogue », appelé aussi « information et dialogue ».

Les relations avec les médias locaux qui publient régulièrement des informations sur les activités de l'EERV sont assez bonnes. L'Eglise dispose de son propre mensuel intitulé *Bonne nouvelle*, journal qui est imprimé dix fois par année et distribué à tous les ménages du canton. L'émission de télévision de l'Eglise, le *Jonctions Magazine* (deux émissions tous les mois) est disponible sur Internet et diffusée sur les chaînes des télévisions régionales vaudoises.

1.3.4 Relation avec d'autres Eglises et organismes ecclésiastiques

La société multiethnique et multiculturelle qui caractérise le canton de Vaud d'aujourd'hui oblige l'Eglise à s'ouvrir et à dialoguer avec les autres religions.

Fidèles à ses principes constitutifs, dans le dialogue avec les autres religions l'Eglise « privilégie l'interpellation mutuelle pour une coexistence pacifique et une meilleure compréhension. » Elle respecte la différence des autres sans nier toutefois sa propre tradition réformée.

Consciente du fait qu'elle ne fait pas Eglise toute seule, l'EERV est membre de la Fédération des Eglises protestantes de Suisse (FEPS), de la Conférence des Eglises Romandes (CER), du Conseil Œcuménique des Eglises (COE), de l'Alliance Réformée Mondiale (ARM) et de la Conférence des Eglises Européennes (CEC).

2 La Roumanie

2.1 Brève présentation de la Transylvanie

En hongrois « Erdély », en roumain « Ardeal » ou « Transilvania » et en allemand « Siebenbürgen », la Transylvanie est une région du centre-ouest de la Roumanie. Située à l'intérieur de l'arc des Carpates, elle est limitée au sud et à l'est par des montagnes, notamment les Carpates et à l'ouest par la plaine Pannonienne.

Carte 2 : Carte de la Roumanie avec la Transylvanie et le *Partium*⁴³



Du point de vue historique, il convient de distinguer la Transylvanie historique – telle qu'elle était officiellement définie depuis le Moyen Âge jusqu'en 1918 – et la Transylvanie d'aujourd'hui.

La Transylvanie historique, appelée également la « Principauté de Transylvanie », occupait un territoire correspondant à la partie centrale de l'actuelle Transylvanie et recouvrait deux tiers de sa superficie. Quant à la Transylvanie d'aujourd'hui, elle inclut en son sein les régions de la Transylvanie historique, ainsi que les comitats limitrophes hongrois, appelés communément *Partium*.

Le mot *Partium* vient du latin *dominus partium regni Hungariae*, c'est-à-dire : « maîtres des parties du Royaume de Hongrie ». Il désigne les territoires de l'est de la Hongrie qui au

⁴³ Source de la carte : <http://www.answers.com/topic/transylvania> [29.09.2009]. La carte a été retravaillée pour mettre en évidence la Transylvanie historique et le *Partium*.

cours des XVI-XVII^e siècles ont été laissés à la principauté de Transylvanie. A l'origine, le *Partium* ne faisait pas partie de la Transylvanie historique. C'était un territoire séparé qui au cours de son histoire appartient à différentes formations politiques. Il dépendait tantôt de la Principauté de Transylvanie, tantôt des Habsbourgs, tantôt de la Hongrie.

Depuis 1918 – officiellement depuis le traité de Trianon (1920) – il est rattaché à la Roumanie et l'administration roumaine actuelle le considère comme une partie de la Transylvanie.⁴⁴

La Transylvanie est une région qui associe les forêts et les bassins fertiles, où on cultive le maïs, le blé et les vignes. Les troupeaux conduits en été sur les hauts pâturages fournissent des produits laitiers, de la viande et du cuir.

Après une décennie de stagnation et un décollage lent à partir de la fin des années 1990, l'économie roumaine est en très forte croissance depuis l'année 2001. Le pays – surtout la Transylvanie – dispose d'importantes ressources naturelles, comme le gaz naturel, le lignite, le fer, le sel, sans oublier ses sources thermales.

Mais même si l'économie de la région est la plus avancée du pays, la Transylvanie, comme la Roumanie entière a encore une longue route devant elle. Selon le rapport de 2007 du World Economic Forum sur la compétitivité économique des pays du monde, la Roumanie occupe la 74^e place sur 131 pays.⁴⁵ À titre de comparaison, la Suisse occupe la deuxième place de ce classement. Contrairement à la Roumanie, la Suisse offre donc à sa population une qualité de vie parmi les plus élevées au monde.

La grande partie de la population de la Roumanie vit encore aujourd'hui à la campagne. L'écart entre le niveau de développement des villes et des villages est considérable. Dans les villages et les villes de petite taille, les liens sociaux sont très forts. Les gens se connaissent bien et s'entraident souvent.

Comme les diverses appellations de la région en témoignent, la population de la Transylvanie est très diversifiée. Nous y trouvons des Roumains 74,7%, des Hongrois 19,6%, des Roms (Tziganes) 3,3 %, des Allemands 0,7%, ainsi que des Ukrainiens, des Serbes, des Turcs, des Tatares, des Slovaques et encore d'autres nationalités.

La cohabitation des différentes nations n'a pas toujours été simple au cours de l'histoire de la Transylvanie. Les tensions entre communautés ont souvent été renforcées par l'histoire riche et mouvementée de la région.

La Transylvanie possède un remarquable patrimoine culturel, malheureusement encore peu restauré. L'artisanat est d'une richesse exceptionnelle ; les broderies et les céramiques transylvaniennes ainsi que les églises, monastères et portiques en bois sont réputés au-delà des frontières du pays. Les traditions rurales et les folklores roumains, hongrois et allemands y sont encore étonnamment vivants.

⁴⁴ Le *Partium* d'aujourd'hui est composé des comitats de Máramaros (en roumain : Maramureș), de Szilágy (Sălaj), de Szatmár (Satu Mare), de Bihar (Bihor) et de Arad (Arad).

⁴⁵ http://www.weforum.org/pdf/Global_Competitiveness_Reports/Reports/gcr_2007/gcr2007_rankings.pdf [31.10.2008].

2.2 Le contexte religieux roumain

2.2.1 Quelques repères historiques et constitutionnels⁴⁶

2.2.1.1 Les débuts du protestantisme en Transylvanie

C'est dans la foulée des réformes luthériennes, qui conquièrent rapidement l'ensemble de l'Europe, que le protestantisme naît en Transylvanie au milieu du XVI^e siècle.

Les thèses de Luther y furent diffusées pour la première fois par un prêtre, Johannes Honterus⁴⁷, qui avait fait ses études à Vienne, Cracovie et Bâle. C'est lui, qui en 1542-1543 élabore les statuts de l'Eglise luthérienne, dite « évangélique » saxonne⁴⁸.

Quelques années plus tard, les Hongrois adoptent également les enseignements de Luther.

Le saxon Kaspar Helth, disciple dévoué de Luther, devient pasteur dans la ville de Kolozsvár⁴⁹ (en roumain : Cluj-Napoca). Il prend le nom hongrois de Heltai Gáspár et prononce ses prédications en hongrois. En 1550, s'ouvre une imprimerie et c'est dans cette imprimerie que Heltai fait paraître les extraits d'une traduction collective de la Bible dirigée par lui-même.

C'est grâce à son travail et à beaucoup d'autres prédicateurs qu'en 1554 se constitue l'Eglise luthérienne hongroise de Transylvanie.

Les thèses de Calvin ne tardent pas non plus à apparaître dans la Principauté de Transylvanie. En 1559, le Synode de Mamarosvásárhely opte pour la doctrine réformée (calviniste) de la communion et en 1564, au Synode de Nagyenyed, les réformés se séparent des luthériens. C'est la naissance de l'Eglise réformée en Transylvanie.

2.2.1.2 La Diète de 1568 et la liberté religieuse

A la fin des années 1560, la Transylvanie connaît jusqu'à trois cultes protestants : celui des luthériens, celui des calvinistes et celui des antitrinitaires⁵⁰. Le catholicisme ne disparaît pas

⁴⁶ Dans cette présentation, j'accorderai un intérêt particulier aux éléments liés à la Transylvanie et à l'Eglise Réformée de Roumanie.

⁴⁷ Les noms des personnes sont maintenus sous leur forme originale, non traduite, sauf pour les souverains qui sont traduits conformément à l'usage français.

⁴⁸ L'émigration des premiers colons allemands en Transylvanie peut être située aux XII^e et XIII^e siècles. C'est à cette époque que Géza II, roi de Hongrie, fait appel à des colons allemands, appelés « Saxons », même s'il y avait peu de « vrais Saxons » parmi eux. (Ils sont venus surtout de Flandre, de Rhénanie et de Wallonie.) Peuples hautement civilisés, ces colons ont apporté des métiers artisanaux avancés dans le pays et ont fondé des villes florissantes telles que Kronstadt (en hongrois : Brassó ; en roumain : Braşov) Hermannstadt (Szeben, Sibiu), Bistritz (Beszterce, Bistriţa). Dans leur grande majorité, ils ont adopté les doctrines de Luther et Melanchthon et sont devenus membres de l'Eglise luthérienne. Vers la fin du communisme, à cause de la répression du régime et de la pauvreté du pays, une bonne partie d'entre eux quitte la Roumanie pour s'installer en Allemagne. Cette émigration a continué après 1990 lorsque des villages entiers de Transylvanie ont été abandonnés.

⁴⁹ Les noms des différentes villes qui se situent en Transylvanie sont donnés en hongrois, pour les autres villes du pays en roumain.

⁵⁰ L'Eglise antitrinitarienne de Transylvanie – appelée également l'« Eglise unitarienne » – avait été fondée par un prédicateur hongrois d'origine saxonne, Dávid Ferenc. Comme beaucoup d'autres réformateurs, il est passé par la religion de Luther pour devenir ensuite calviniste avant d'adopter l'antitrinitarisme vers 1566. Grâce à sa

non plus. Une partie de la noblesse hongroise du *Partium*, ainsi que les Sicules⁵¹ de la région de Háromszék et de Csík restent attachés à la religion de leurs ancêtres. La cohabitation de ces différentes confessions se passe plus ou moins pacifiquement, et jusqu'en 1570, la Transylvanie est le foyer d'un régime de tolérance religieuse unique au monde.

La Diète de Torda de 1568 proclame la liberté religieuse générale dans la principauté. Chaque prédicateur peut « prêcher l'Évangile selon son propre entendement » et chaque commune a la possibilité d'engager « le prédicateur dont l'enseignement lui plaît ». Personne ne peut être blâmé en raison de sa religion et il est interdit de persécuter quiconque dans la principauté à cause de sa religion, car « la foi est don de Dieu ».

Les trois tendances principales de la Réforme – le luthéranisme, le calvinisme et l'anti-trinitarisme –, aussi bien que le catholicisme, sont reconnus cultes « légalement établis » ; la religion des habitants roumains de Transylvanie, l'orthodoxie, est proclamée religion « tolérée ».

Dans cette atmosphère de paix religieuse, certaines personnalités marquantes de l'aile gauche de la Réforme, comme Sozzini, Jean Sommer ou Blandrata, qui avaient été chassés de leur pays, trouvent un refuge en Transylvanie.

Le prince Báthory István repousse l'anti-trinitarisme et accueille les Jésuites en Transylvanie, préparant ainsi le terrain à la Contre-Réforme. Ceux-ci réussissent à ouvrir une école de niveau universitaire et des écoles primaires dans plusieurs communes.

Mais ces mesures ne peuvent pas changer la situation religieuse déjà établie dans la principauté. Leur seul résultat est que l'anti-trinitarisme, jusque-là prédominant, cède sa place au calvinisme, qui va connaître un développement exemplaire dans les années suivantes.

Les princes réformés qui se succèdent à la tête du pays se montrent généreux envers l'Église réformée. En 1622, le prince Bethlen Gábor fonde le collège académique de Gyulafehérvár qui abritera le premier séminaire théologique de la principauté.

En 1646, sous l'égide de l'évêque Geleji Katona István, le Synode de Szatmár adopte les Règlements Ecclésiastiques, connus sous l'appellation des *Canons Geleji*, qui resteront en vigueur jusqu'au XIX^e siècle.

prédication et au soutien du prince Zsigmond János, une grande majorité des Hongrois de Transylvanie a adhéré à la nouvelle religion (Molnár, 1996).

Le mouvement unitarien, qui nie la doctrine de la Trinité en affirmant que Dieu est « Un et indivisible », est toujours présent en Transylvanie. Ses adeptes proviennent principalement de la population hongroise du pays.

⁵¹ Les Sicules (en hongrois : székelyek) sont les habitants de la région de sud-est de la Transylvanie. Une légende du XIII^e siècle dit que les Sicules ont fait partie du peuple des Huns et qu'après la mort d'Attila, ils se sont retirés en Transylvanie. Mais la majorité des historiens pensent qu'ils sont les descendants de la tribu *Kabar* (tribu turque), une tribu qui s'est ralliée aux Hongrois avant leur conquête du bassin carpatique (Köpeczi, 1989). Même si leur origine turque semble très vraisemblable, leur dialecte, qui est un dialecte de la langue hongroise, ne comporte pas plus d'empreintes turques que la langue hongroise.

Les Sicules se sont d'abord établis dans la zone occidentale de Hongrie, d'où ils se sont ensuite déplacés en Transylvanie entre les X^e et XI^e siècles.

Traditionnellement, les Sicules sont tous des hommes libres, sans serfs, ni nobles, et ils sont affectés à la garde des frontières orientales de la Transylvanie. Alliés aux deux autres nations de Transylvanie, la noblesse hongroise et la bourgeoisie saxonne, ils ont formé « l'Union des Trois Nations » (en latin : *Unio Trium Nationum*), un pacte d'aide mutuelle scellé en 1437.

2.2.1.3 Du contrôle des Habsbourg à la « Grande Hongrie »

La guerre turque de 1683-1699 modifie radicalement la situation de la principauté autonome de Transylvanie. La région passe sous le contrôle de l'empire des Habsbourg qui vient de reconquérir le bassin danubien.

L'empereur Léopold s'engage à reconnaître l'autonomie de la principauté, mais il met en place un gouverneur chargé de le représenter personnellement dans la région.

La paix de Karlowitz (début 1699) met fin à la guerre turque de quinze ans. La Transylvanie est rattachée directement au gouvernement Habsbourg.

La religion catholique reprend une place importante dans la région. La direction politique de l'Empire tente d'imposer la Contre-Réforme. La position des ordres monastiques, en particulier celle des Jésuites et des Piaristes se renforce.

Pour se prémunir contre les attaques de la Contre-Réforme, les protestants essaient d'intensifier leurs contacts avec le protestantisme européen, surtout avec les universités allemandes, d'où ils reçoivent l'influence du piétisme.

Les unitariens sont encore plus lourdement touchés par les nombreuses restrictions imposées par l'Etat. Plusieurs de leurs églises sont reprises par les catholiques, ils sont systématiquement évincés des fonctions publiques.

Une partie des orthodoxes acceptent de reconnaître l'autorité du Pape, donnant ainsi naissance à l'« Eglise gréco-catholique » de Transylvanie.

Dans les années 1860, l'Autriche subit plusieurs graves défaites dans la guerre contre la Prusse. L'empereur François-Joseph doit relâcher la pression sur les nationalités. Les tractations finissent par le Compromis de 1867 (*Ausgleich*) qui transformera l'Empire des Habsbourg en une Monarchie constitutionnelle à deux centres.

L'Autriche et la Hongrie administrent désormais leurs affaires intérieures séparément ; les affaires étrangères et militaires sont traitées par une administration unitaire. Pour sa part, la Transylvanie est intégrée dans la « Grande-Hongrie ».

Dans le nouveau contexte, l'Eglise réformée ne disparaît pas pour autant. Rattachées à l'Eglise Réformée de Hongrie, les paroisses continuent de vivre leur vie de tous les jours. Les idées du libéralisme gagnent de plus en plus de terrain au sein des différentes communautés.

2.2.1.4 Après le traité de Trianon (1920)

Après la Première Guerre mondiale, le traité de Trianon attribue la Transylvanie à la Roumanie. Outre la Transylvanie historique, la périphérie de la Grande Plaine Hongroise (*Partium*) passe également à l'Etat roumain.

Le nouvel Etat roumain est appelé à faire face à une diversification ethnique de son champ religieux.

Avant la Première Guerre mondiale, la Roumanie était un pays majoritairement roumain et orthodoxe. Avec les changements de frontières, elle passe d'une situation « mono-confessionnelle et mono-ethnique » à un état « pluriconfessionnel et pluriethnique » (Tanase, 2008 : 21). La population des nouveaux territoires rattachés à la Roumanie est très hétérogène.

Selon le recensement de 1930, la composition ethnique de la Roumanie offre l'image suivante : 71,9% de Roumains ; 7,9% de Hongrois ; 4,1% d'Allemands ; 4% de Juifs⁵² ; 3,2% de Ruthènes, 2,3% de Russes, 2% de Bulgares, et 4,6% d'autres ethnies.

En Transylvanie, sur une population de 5 548 363 habitants, les Roumains représentent 57,8% de la population; les Hongrois 24,4% ; les Allemands 9,8%, les Juifs 3,2% et les autres ethnies 4,8%.

La diversité confessionnelle est également marquante.

En Transylvanie, province occupée par les Habsbourg, coexistaient déjà depuis longtemps les catholiques, les protestants, les gréco-catholiques, les juifs et même un certain nombre de communautés néo-protestantes, comme : les baptistes, les pentecôtistes et les adventistes. Le nouvel Etat ne peut pas ne pas prendre en compte cette nouvelle situation religieuse et ethnique.

La première Constitution de Roumanie après le traité de Trianon est la Constitution de 1923. Selon cette Constitution, tous les Roumains, « sans distinction d'origine ethnique, de langue ou de religion », jouissent de la « liberté de conscience, de l'enseignement, de la liberté d'association et de toutes les libertés et des droits établis par la loi » (art. 5).

L'Eglise orthodoxe et l'Eglise gréco-catholique sont des Eglises roumaines. La première est définie comme Eglise « dominante » du pays, car l'orthodoxie est la religion de la majorité en Roumanie (art. 22). La deuxième est reconnue comme Eglise « prioritaire par rapport aux autres » (Constituția României, 1923). Mais la Constitution ne précise pas quelles sont ces autres Eglises, ni le lien que l'Etat souhaite entretenir avec celles-ci. Elle se contente de signaler qu'une nouvelle loi définira ce lien.

Cette nouvelle loi apparaîtra en 1928 sous l'intitulation *Loi sur le régime général des cultes*. L'Eglise orthodoxe, le Culte⁵³ roumain gréco-catholique, le Culte catholique romain, le Culte réformé (calviniste), le Culte évangélique luthérien, le Culte unitarien, le Culte arménien grégorien, le Culte mosaïque (avec ses différents rites), et le Culte musulman y sont reconnus comme des Eglises et des Cultes ayant droit d'agir légalement en Roumanie. L'Etat dispose d'un droit de contrôle et de surveillance sur tous ces Cultes et Eglises, droit qu'il exerce par l'intermédiaire du Ministère des Cultes. Les autorités des différents Cultes sont tenues de fournir au Ministère des Cultes, ou à ses délégués autorisés, tous les actes et les informations en lien avec leurs activités, dont ces derniers auraient besoin.

Comme le souligne le professeur Laurentiu D. Tanase, le nouvel Etat roumain se veut un Etat pluraliste et ouvert, qui reconnaît la liberté de croyance et de pratique religieuse de ses citoyens, quelle que soit leur religion. Mais ce pluralisme est néanmoins relatif car l'Eglise orthodoxe conserve son statut d'Eglise privilégiée. Le roi de Roumanie doit être de religion orthodoxe et l'héritier du trône doit être instruit dans cette tradition (art. 77 de la Constitution de 1923). Le métropolite orthodoxe, ainsi que les évêques orthodoxes sont « sénateurs de droit ».

Dans ce nouveau cadre ethnique et législatif, l'Eglise réformée est appelée à réorganiser toute son activité.

Les paroisses de la Transylvanie historique se regroupent à nouveau dans l'Eglise réformée de Transylvanie, revenant ainsi à leur organisation d'avant l'occupation des Habsbourg.

⁵² En français le mot « juif » désigne une personne qui professe la religion juidaïque. Mais dans ce recensement de 1930 les Juifs sont considérés comme une ethnie, comme des personnes appartenant au peuple juif.

⁵³ Le mot « Culte » correspond ici à « Eglise ».

Les paroisses réformées du territoire de la périphérie de la Grande Plaine Hongroise (*Partium*) – qui faisaient partie de l’Eglise réformée hongroise – se réunissent pour donner naissance à un autre district de l’Eglise Réformée de Roumanie : « l’Eglise Réformée de Nagyvárad »⁵⁴. Elle rassemblera 183 paroisses en son sein et son siège se situera dans la ville de Nagyvárad (en roumain : Oradea).

Les deux districts ont une administration autonome mais décident de tenir ensemble leur Synode et de diriger un unique Institut Théologique Protestant à Kolozsvár.

C’est une période difficile pour l’Eglise réformée, de même que pour tous ses fidèles qui appartiennent en grande majorité à l’ethnie hongroise de Roumanie. D’un jour à l’autre, ils se retrouvent dans un autre pays et avec un autre statut ; de population majoritaire, ils passent au statut de minorité. L’hégémonie de la langue roumaine est imposée par tous les moyens. Pour les minorités nationales, l’Eglise et la famille restent les derniers lieux où ils peuvent exercer leur langue maternelle. En dépit des brimades des autorités, l’Eglise se montre très active dans la sauvegarde de la langue hongroise, dans la préservation et le développement du patrimoine transylvanien et dans le renforcement de la conscience hongroise.

Grâce à des théologiens comme Makkai Sándor, Tavaszy Sándor, Imre Lajos ou encore le pasteur et poète Reményik Sándor, l’Eglise Réformée de Roumanie connaît un vrai renouveau spirituel entre la Première et la Deuxième Guerre mondiale.

Suite à l’arbitrage de Vienne (1940), les parties nord et est de la Transylvanie sont de nouveau annexées à la Hongrie.

Une grande partie des deux districts de l’Eglise Réformée de Roumanie se retrouve alors de nouveau rattachée à la Hongrie. Mais cette période n’est que provisoire, car après la deuxième guerre mondiale, ces territoires reviennent entièrement à la Roumanie.

2.2.1.5 Le totalitarisme communiste et la religion

Dans l’accord du cessez-le-feu conclu en 1944 avec l’Union Soviétique, les gouvernements alliés considèrent comme nulles les dispositions de l’arbitrage de Vienne sur la Transylvanie et se prononcent en faveur de sa restitution à l’Etat roumain. Trois ans plus tard, en 1947, on signe à Paris le traité de paix (Traité de Paris) qui rétablit la frontière hongro-roumaine tracée en 1920.

Athée par définition, le régime communiste installé en Roumanie essaie de faire disparaître toute forme de religiosité du pays. Les communistes n’hésitent pas à utiliser les méthodes les plus barbares pour imposer leur système de pensée « marxiste-léniniste ».

Les institutions à caractère confessionnel sont fermées, les biens immobiliers des Eglises confisqués et remis à l’Etat roumain.⁵⁵ Les Eglises n’ont plus le droit de se manifester en dehors de leurs lieux de culte ni d’organiser des activités culturelles ou sociales.

La population est forcée d’abandonner ou de garder secrètes ses convictions religieuses. Le défi consiste en une recherche de compromis acceptable entre la participation à la vie d’un

⁵⁴ C’est sous cette appellation qu’elle obtient la reconnaissance de l’Etat roumain en 1939 (Molnár, 2001). Elle correspond à « l’Eglise Réformée du district de Királyhágómellék » d’aujourd’hui.

⁵⁵ L’Etat roumain nationalise toutes les écoles et les garderies confessionnelles. Le district de Transylvanie perd ainsi 354 écoles primaires et 14 écoles secondaires. Le district de Királyhágómellék se voit confisquer 130 écoles primaires et 3 lycées (Molnár, 2001).

Etat communiste et la fidélité aux convictions chrétiennes. Les fêtes laïques remplacent progressivement les fêtes religieuses ; le dimanche, « jour du Seigneur » devient « journée du Parti » (Tanase, 2008 : 75).⁵⁶ La persécution religieuse creuse « un fossé entre la foi individuelle, qui n'a pas (eu) l'espace nécessaire pour s'articuler sur le plan social, et la pratique religieuse commune » – comme le rappelle le sociologue Tomka Miklós (2002a : 485).

La première réaction des Eglises vis-à-vis du régime en place est la protestation et la résistance. Plusieurs de leurs représentants les plus importants sont emprisonnés, déportés ou marginalisés ; leurs familles sont persécutées. Dans les prisons, les traitements les plus sauvages sont réservés aux prêtres, aux pasteurs et aux étudiants en théologie qui ne veulent pas se laisser « apprivoiser ». Par son redoutable organe de surveillance et de répression, la « Securitate », le Parti contrôle toutes les activités des différentes communautés religieuses. Les membres de la Securitate participent eux-mêmes aux différentes cérémonies religieuses, créant ainsi un état de méfiance permanent par rapport au régime.

Pour donner un cadre législatif à son activité, le régime totalitaire en place adopte une nouvelle Constitution, la Constitution de 1948.

Selon cette Constitution, l'Etat roumain garantit la liberté de conscience et la liberté religieuse de tous ses citoyens. Les cultes sont libres de s'organiser et peuvent fonctionner librement, si leur pratique n'est pas contraire à la constitution et à la sécurité publique (Constituția Republicii Populare Române, 1948). Mais en réalité les droits accordés par la Constitution ne peuvent pas être exercés. Le parti communiste gouverne le pays à sa propre convenance et selon ses propres lois.

Par le Décret n° 175/1948, l'enseignement public est « placé sur des fondements démocratiques, populaires, réalistes et scientifiques » et la religion est éliminée des disciplines d'étude.⁵⁷ Les membres du corps enseignant des écoles confessionnelles et privées sont intégrés dans l'enseignement d'Etat et ceux qui, par n'importe quel moyen, s'opposent à ces mesures seront punis de cinq à dix ans de travaux forcés et de la confiscation de toute leur fortune (art. 37).

Le Décret n° 177/1948, quant à lui, concerne le régime général des cultes dans le pays. Toutes les Eglises et les formations religieuses sont appelées à présenter les statuts de leur organisation, ainsi que leur mode de fonctionnement, afin de recevoir le droit d'agir sur le territoire du pays (Decret nr. 177/1948 pentru regimul general al cultelor religioase). La reconnaissance officielle des différentes confessions est transférée à une institution,

⁵⁶ Pour ne pas perturber le processus de production de la semaine, les rencontres du Parti et du Syndicat se font surtout le dimanche. Les écoles organisent le dimanche matin des activités à contenu politique et patriotique ; activités auxquelles tous les élèves et professeurs sont convoqués. L'administration locale place également ses « activités patriotiques locales » le dimanche matin (Tanase, 2008 : 75-76).

⁵⁷ L'enseignement de la religion dans les écoles publiques a une longue tradition en Roumanie. Au début, la religion à l'école était enseignée uniquement par l'Eglise. En 1864, apparaît une loi qui prévoit l'enseignement gratuit et obligatoire pour tous les enfants de huit à douze ans. Cette même loi décrète que la religion est une discipline d'étude obligatoire depuis l'école primaire jusqu'au collège.

L'éducation religieuse des enfants d'une confession autre qu'orthodoxe se réalise d'abord exclusivement au sein de la famille ; puis, – conformément à la « Loi sur l'enseignement primaire public du 26 juillet 1924 » – cette éducation va se faire à l'école, selon un programme spécial, par le personnel du culte concerné, sans rémunération et avec l'accord du ministère (art. 61). Cette situation reste en grande partie inchangée jusqu'en 1948 lorsque le Décret n° 175/1948 supprime la religion du programme scolaire.

législative en apparence, politique en réalité : le Présidium de la Grande Assemblée Nationale (art. 13).

La grande majorité des confessions et des mouvements religieux du pays rédigent leurs statuts, ainsi que leur mode de fonctionnement, et demandent leur reconnaissance officielle. Après plusieurs années de vérification et de répression, quatorze Cultes sont enregistrés comme cultes « légalement reconnus », parmi eux l'Eglise Réformée de Roumanie.

L'Eglise gréco-catholique n'a pas cette « chance ». Sur l'ordre de Moscou, à la fin de l'année 1948, elle est tout simplement supprimée par le régime politique. Ses églises et ses maisons paroissiales sont remises à l'Eglise orthodoxe, ses fidèles contraints de rejoindre l'orthodoxie. Une partie des fidèles accepte de rejoindre la religion orthodoxe, alors que d'autres préfèrent se rattacher aux paroisses catholiques romaines ou quelquefois même aux Cultes protestants.

Avec l'arrivée au pouvoir de Nicolae Ceaușescu, la persécution massive connaît un léger affaiblissement. Toutefois, le contrôle persiste et l'Etat communiste ne renonce pas à son projet d'intervenir dans la vie des Eglises. Par ses offices de surveillance, l'Etat règne sur tous les mouvements des Eglises et contrôle toutes leurs activités. Mais une grande partie des pasteurs et théologiens emprisonnés sont libérés et plusieurs paroisses commencent à organiser des groupes bibliques pour les jeunes et pour les adultes.

Les gens s'habituent à prendre des décisions pragmatiques. On apprend à cacher sa vie privée, à mener une double vie. Malgré l'éloge continu de l'athéisme et la marginalisation des Eglises, la dictature communiste n'arrive pas à éradiquer la religion de la vie de la population roumaine. Il est vrai qu'en cachette, la grande majorité de la population reste fidèle à sa religion et à son Eglise. Elle persévère dans l'espoir d'un avenir meilleur.

2.2.1.6 La vie religieuse après la période communiste

Avec le renversement du régime communiste de Nicolae Ceaușescu en 1989, c'est un nouveau chapitre qui s'ouvre dans l'histoire de la Roumanie et dans l'histoire des Eglises présentes dans le pays. Après plusieurs années de censure et d'oppression, elles retrouvent enfin leur liberté.

L'effondrement du communisme laisse derrière lui un vide moral ; la reconstruction « doit repartir de zéro ». Mais la question est de savoir « quel point de départ il faut choisir » (Tomka, 2002a : 485). Une grande partie de la population du pays trouve son point de départ dans la religion, ce qui conduit à une véritable explosion de la religiosité dans les années qui suivent le communisme. La crise identitaire, la perte de confiance dans les institutions de l'Etat, les difficultés économiques et sociales sont autant d'éléments qui favorisent le rapprochement de la population avec les institutions ecclésiastiques (Tanase, 2008 : 96-97).

Avec la reconstruction de la société roumaine, les relations Eglises-Etat doivent également être revues et réorientées. Un travail de longue haleine, qui conduit tout d'abord à quelques articles constitutionnels concernant le domaine religieux et plus tard à la rédaction de la *Loi n° 489/2006 sur la liberté religieuse et le régime général des cultes*.

Selon l'article 29 de la Constitution de 2003 :

- « (1) La liberté de pensée et d'opinion, ainsi que la liberté de croyance religieuse ne peuvent être restreintes sous aucun prétexte. Personne ne peut être contraint d'adopter une opinion ou d'adhérer à une croyance religieuse contraire à ses convictions.
- (2) La liberté de conscience est garantie, elle doit se manifester dans l'esprit de tolérance et de respect réciproque.
- (3) Les cultes sont libres de s'organiser selon leurs propres statuts, dans les conditions de la loi.
- (4) Dans les relations entre les différents cultes toutes formes, moyens, actes ou actions de discordance religieuse sont interdits.
- (5) Les cultes sont autonomes par rapport à l'Etat et jouissent de l'appui de celui-ci, y compris par le biais de l'assistance religieuse dans l'armée, les hôpitaux, les prisons, les asiles et les orphelinats.
- (6) Les parents ou les tuteurs ont le droit d'assurer, selon leurs propres convictions, l'éducation des enfants mineurs dont ils ont la garde. »⁵⁸ (Constituția României, 2003.)

Dans l'alinéa trois de l'article 72(3), la Constitution dit que le régime général des cultes sera réglementé par une loi spécifique. Cette loi spécifique est la *Loi n° 489/2006 sur la liberté religieuse et le régime général des Cultes*, qui après de longues années de discussion et de controverse sera adoptée en décembre 2006.

Conformément à cette loi, l'Etat roumain reconnaît aux cultes un « rôle spirituel, éducatif, socio-caritatif, culturel et de partenariat social », ainsi qu'une contribution à la paix sociale (art. 7).

Dix-huit Cultes⁵⁹ sont reconnus de la part de l'Etat ; ils sont libres de s'organiser selon leurs propres statuts ou codes canoniques. La loi stipule encore qu'en Roumanie, il n'y a pas de religion d'Etat, et que « l'Etat est neutre à l'égard de toute croyance religieuse ou idéologie athée » (art. 9). L'Etat et ses services ne promeuvent et ne favorisent pas l'octroi de privilèges ou la création de discriminations à l'égard d'un culte (Legea nr. 489/2006 privind libertatea religioasa si regimul general al cultelor).

Le statut de « culte officiellement reconnu pas l'Etat » donne plusieurs bénéfices aux Eglises concernées.

Les cultes reconnus et leurs organismes peuvent posséder et acquérir, en propriété ou en administration, des biens meubles et immobiliers, dont ils peuvent disposer selon leurs statuts. Leurs biens sacrés acquis avec un titre et affectés directement et exclusivement au culte sont insaisissables et imprescriptibles. Ils ne peuvent être aliénés que dans les conditions statutaires spécifiques à chaque culte. Mais l'alinéa 3 de l'article 27 de la Loi

⁵⁸ Traduction reprise de Laurentiu D. Tanase (2008 : 114).

⁵⁹ Les cultes qui reçoivent la reconnaissance officielle sont les suivants : l'Eglise orthodoxe roumaine ; le diocèse orthodoxe serbe de Timișoara ; l'Eglise catholique romaine ; l'Eglise roumaine uniate, gréco-catholique ; l'archevêché de l'Eglise arménienne, l'Eglise chrétienne russe de rite ancien de Roumanie ; l'Eglise Réformée de Roumanie ; l'Eglise évangélique de la Confession d'Augsbourg de Roumanie ; l'Eglise évangélique luthérienne de Roumanie ; l'Eglise unitarienne de Transylvanie ; l'Union des Eglises chrétiennes baptistes de Roumanie ; l'Eglise chrétienne selon l'Evangile de Roumanie – l'Union des Eglises chrétiennes selon l'Evangile de Roumanie ; l'Eglise évangélique Roumaine ; l'Union pentecôtiste – l'Eglise de Dieu apostolique de Roumanie ; l'Eglise chrétienne adventiste du septième jour de Roumanie ; la Fédération des communautés juives de Roumanie ; le Culte musulman ; l'organisation religieuse des « Témoins de Jéhovah ». (Legea nr. 489/2006 privind libertatea religioasa și regimul general al cultelor.)

souligne que ces dispositions « n'affectent pas la récupération des biens sacrés abusivement confisqués par l'Etat pendant la période 1940-1989, ou de ceux pris sans titre » (Legea nr. 489/2006 privind libertatea religioasa si regimul general al cultelor).

Une autre facilité accordée aux « cultes reconnus » – qui leur est très chère – est le droit de participer au déroulement de l'enseignement religieux dans les écoles publiques.

Après la chute du communisme, en 1990, la religion est de nouveau introduite dans l'enseignement primaire et secondaire de Roumanie comme objet d'étude optionnel et facultatif. Après plusieurs changements intervenus dans le domaine, en 1999 le cours de religion devient une discipline scolaire, une partie du tronc commun dans les programmes d'enseignement primaires, secondaires et professionnels.

Avec l'accord de leurs parents, les élèves ont le droit de suivre ou non les cours de religion à l'école, conformément à leur propre confession. Quant aux mineurs, ce sont leurs parents ou leurs tuteurs qui ont le droit exclusif de décider de leur éducation religieuse. (Legea nr. 489/2006 privind libertatea religioasa și regimul general al cultelor.)

Les « cultes reconnus » ont également le droit de créer et d'administrer des centres d'enseignement privé pour la formation de leur personnel cultuel, des professeurs de religion, ainsi que d'autres spécialistes nécessaires à leurs activités religieuses.

Les dépenses nécessaires à l'entretien des cultes et le développement de leurs activités sont couvertes en premier lieu par les ressources propres (contributions des fidèles, etc.). Mais le clergé des « cultes reconnus » bénéficie d'un soutien financier de la part de l'Etat concernant son salaire et le personnel administratif reçoit une rétribution égale au salaire minimum brut.

Avant de finir cette présentation, il convient encore de dire quelques mots sur les nouveaux mouvements religieux présents en Roumanie.

Interdits pendant la période communiste, leur nombre a fortement augmenté dans le pays après la chute du régime communiste. Malgré leur relatif succès auprès de la population, la présence des nouveaux mouvements religieux reste très réduite en Roumanie. Pour la plupart d'entre eux, le nombre de fidèles ne dépasse pas quelques dizaines ou quelques centaines de personnes et sur l'ensemble, il ne dépasse pas 1% de la population du pays. Cette faible présence des nouveaux mouvements religieux est cependant perçue comme une menace aux yeux des Eglises reconnues par l'Etat, plus particulièrement aux yeux de l'Eglise orthodoxe, qui ne veut rien céder des prérogatives que lui assure son statut privilégié.

Tout cela conduit le professeur Laurentiu D. Tanase à affirmer que dans la Roumanie d'aujourd'hui, nous avons à faire à « une tripolarité religieuse ».

Le premier pôle de ce modèle tripolaire est constitué par l'Eglise orthodoxe. Même si en Roumanie il n'y a pas de religion d'Etat, par son poids numérique et ses liens privilégiés avec l'Etat⁶⁰, l'Eglise orthodoxe constitue « le pôle central, dominant et hégémonique du champ religieux roumain » (Tanase, 2008 : 144).

Le deuxième pôle est composé des différents cultes reconnus par l'Etat roumain, tandis que le troisième pôle est lié à l'arrivée de nouveaux mouvements religieux dans le pays.

⁶⁰ L'Eglise orthodoxe est invitée à participer à la cérémonie d'assermentation du Président de la Roumanie par le Parlement. La présence des prélats orthodoxes et la célébration des messes orthodoxes sont choses courantes à l'occasion des manifestations publiques telles que l'ouverture des sessions parlementaires, les cérémonies officielles liées aux grandes fêtes, la prestation du serment militaire, etc.

Le poids social et statistique de ces trois pôles est tout à fait inégal. Selon les résultats du recensement national de 2002, l'Eglise orthodoxe représente 86,7 % de la population ; les cultes reconnus 12,13% et les autres expressions religieuses (y compris ceux qui se déclarent sans religion ou athée) 1,2%.

« Cette diversification indique néanmoins un degré croissant de sécularisation de la société roumaine post-communiste, *une sécularisation paradoxale ou à vitesse réduite*, si on la compare à celle de l'ouest de l'Europe », conclut toujours le même auteur (Tanase, 2008 : 60).

2.2.2 Le champ religieux roumain contemporain

La Roumanie fait partie des rares pays européens à demander à ses habitants d'indiquer leur appartenance religieuse lors des recensements de la population. Ces recensements nationaux, qui ont lieu tous les dix ans, permettent donc d'avoir une information relativement exacte sur le nombre de membres des diverses Eglises et communautés religieuses du pays.

Les deux derniers recensements ont eu lieu en 1992 et 2002 ; une bonne partie des données présentées dans ce sous-chapitre provient des résultats de ces deux recensements.

Une autre source, sur laquelle je me suis basée pour ma présentation, est l'excellent ouvrage du sociologue hongrois Tomka Miklós, *A legvallásosabb ország ? Vallásosság Szatmárban, Erdélyben, Romániában*⁶¹.

Cet ouvrage, paru en 2005, dresse un tableau précis des transformations récentes du champ religieux roumain et plus particulièrement du champ religieux de la Transylvanie. Se basant sur des données provenant de diverses études nationales et internationales, – l'étude *Aufbruch/New Departures*⁶² et les dernières éditions des études *European Values Study et World Values Study*⁶³ – l'auteur effectue une comparaison entre la Roumanie et les autres pays de l'Europe et procède à une évaluation prudente du phénomène religieux roumain dans toute sa diversité.⁶⁴

⁶¹ Traduction : *Le pays le plus religieux ? Religiosité à Szatmár, en Transylvanie, en Roumanie*. L'ouvrage n'existe malheureusement qu'en hongrois, il n'a pas encore été traduit dans une langue étrangère. (Les références de l'ouvrage se trouvent dans la bibliographie.)

⁶² L'étude *Aufbruch/New Departures* (1998) portait sur dix pays de l'Europe de l'Est, dont la population comporte une part substantielle de catholiques : la Lituanie, la Pologne, l'Ukraine, la République tchèque, la Slovaquie, la Hongrie, la Roumanie (Transylvanie), la Slovénie, la Croatie et l'Allemagne (Est). Etant donné que la plupart des catholiques de Roumanie habitent en Transylvanie, seul le territoire de la Transylvanie a été couvert par l'étude. Pour plus d'informations sur l'étude voir : Tomka Miklós, Zulehner Paul M. (1999), *Religion in Reformländern Ost(Mittel)Europa*, Ostfildern, Schwabenverlag; ainsi que: Tomka Miklós, Zulehner Paul M. (2000), *Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas*, Ostfildern, Schwabenverlag.

⁶³ L'origine de ces enquêtes comparatives remonte à la fin des années 1970 avec la création du groupe de chercheurs européens : *European Value Systems Study Group* (EVSSG). Ce groupe de chercheurs s'est interrogé sur les différences et les similitudes existant entre les valeurs des Européens. Pour répondre à cette question, une grande enquête menée au niveau européen a été mise en place et répétée régulièrement. La première vague des *European Values Study* (EVS) a été lancée en 1981. Cette enquête s'est poursuivie dans d'autres pays du monde jusqu'en 1984, prenant le nom de *World Values Study* (WVS). Une deuxième série d'enquêtes a été reconduite en 1990 et une troisième (quatrième pour les WVS) entre 1999 et 2002. Les grands domaines abordés par ces enquêtes sont : la famille, le travail, les relations sociales, la religion, la politique et l'économie.

⁶⁴ Je tiens à remercier le professeur Tomka Miklós de m'avoir fait connaître son ouvrage et pour son soutien et ses conseils au sujet de la religiosité en Transylvanie.

2.2.2.1 Données socio-religieuses

Comme entrée en matière, penchons-nous d'abord sur les résultats du recensement national de 2002.

Tableau 2 : Population résidant en Roumanie selon l'appartenance religieuse en 2002

	Nombres	En %
Orthodoxes	18 817 975	86,79%
Catholiques romains	1 026 429	4,73%
Greco catholiques	191 556	0,88%
Réformés	701 077	3,23%
Pentecôtistes	324 462	1,50%
Baptistes	126 639	0,60%
Adventistes du septième jour	93 670	0,43%
Unitariens	66 944	0,31%
Musulmans	67 257	0,31%
Chrétiens selon l'Évangile	62 654	0,21%
Chrétiens de l'ancien rite	38 147	0,18%
Protestants évangéliques luthériens	27 112	0,13%
Protestants évangéliques de la Confession d'Augsbourg	8 716	0,04%
Juifs	6 057	0,03%
Autres religions	89 196	0,50%
Sans religion	12 825	0,06%
Athées	8 524	0,04%
Non déclarés	11 734	0,05%
Population totale	21 680 974	100,00%

Source : Tableau réalisé sur la base des données du recensement de 2002⁶⁵

La religion orthodoxe est la religion majoritaire en Roumanie. Sur une population de 21 680 974 habitants en 2002, 86,79% soit 18 817 975 personnes déclaraient appartenir à l'Église orthodoxe roumaine.

La deuxième Église du pays – du point de vue numérique – est l'Église catholique romaine qui réunit 4,73% de la population, soit 1 026 429 fidèles.

La troisième place est occupée par l'Église réformée avec ses 701 077 fidèles, soit 3,23% de la population.

⁶⁵ *Recensământul populației și al locuințelor, 18-27 martie 2002, Tome I : Populație. Structura Demografică* (2004), București, Institutul Național de Statistică.

Les autres Eglises et communautés religieuses du pays n'atteignent pas la barre des 2% de la population. Les plus grandes parmi elles : l'Union pentecôtiste – appelée également « l'Eglise de Dieu apostolique de Roumanie » – avec 324 462 fidèles (1,5%), l'Eglise gréco-catholique avec 191 556 fidèles (0,88%) et l'Eglise baptiste avec 126 639 fidèles (0,6%).

La présence des nouveaux mouvements religieux reste marginale dans le pays. Ils sont d'une part d'inspiration « chrétienne-évangélique », comme les Témoins de Jéhovah, les Mormons, l'Eglise du Christ et d'autre part d'inspiration orientale, comme les Bahaï, les Hare Krishna, le mouvement Zen, le Sahaja Yoga, etc. Les mouvements de type « mystique-ésotérique » (Tanase, 2008 : 174) sont également présents dans le pays, notamment l'Eglise de la scientologie, la Nouvelle Acropole ou les différents groupes de type New Age.

La population de la Roumanie a fortement diminué ces dernières années.

Entre 1992 et 2002, elle a enregistré une baisse de 1 129 061 personnes. Ce décroissement de la population touche bien évidemment les Eglises, en particulier les grandes Eglises historiques du pays. De 1992 à 2002, l'Eglise orthodoxe roumaine, l'organisation religieuse dominante du pays, a perdu presque un million de fidèles (984 414 personnes). L'Eglise catholique romaine a enregistré une diminution de 0,37% (135 513 fidèles), l'Eglise réformée une diminution de 0,27% (10 177 fidèles). D'autres Eglises qui voient diminuer le nombre de leurs adhérents sont : l'Eglise gréco-catholique, l'Eglise évangélique de la Confession d'Augsbourg, l'Eglise évangélique luthérienne, l'Eglise unitarienne de Transylvanie et la Fédération des communautés juives de Roumanie.

La baisse des membres de ces Eglises historiques correspond avant tout au rythme de la diminution de la population du pays, ainsi qu'à l'émigration récente de leurs fidèles. Elle n'est donc pas significative d'un déclin religieux et ne devrait pas être interprétée comme un affaiblissement de la confiance accordée aux Eglises, souligne le chercheur Laurentiu D. Tanase (2008 : 257).

Fait intéressant – qui va dans le même sens que ce qui vient d'être dit – le nombre des personnes se déclarant « sans religion » ou « athées » est également en baisse sur les dix ans observés. En 1992, 24 314 habitants de Roumanie (0,1%) se déclaraient sans religion ; en 2002, leur nombre est tombé à 12 825 (0,06%).

Le même phénomène caractérise le groupe des personnes se déclarant athées. En 1992, ce groupe rassemble 10 331 personnes contre 8 524 en 2002.

C'est dans la direction opposée qu'évoluent les Eglises néo-protestantes (pentecôtistes, baptistes et adventistes) et les nouveaux mouvements religieux. Leurs adhérents sont en augmentation visible. La hausse la plus significative est enregistrée par l'Eglise pentecôtiste, c'est elle qui a atteint le taux de croissance le plus élevé parmi les Eglises du pays. De 220 824 fidèles (0,97%) en 1992, elle est passée à 324 462 fidèles (1,5%) en 2002. Cette progression numérique est engendrée avant tout par les nombreuses conversions au sein de l'ethnie tsigane, surtout dans l'ouest de la Roumanie.

Lors de l'analyse du paysage religieux suisse, nous avons remarqué que le profil démographique et social des diverses Eglises et communautés religieuses n'est pas identique en Suisse. Le même constat peut également être fait pour la Roumanie.

Les différents groupes religieux de Roumanie se différencient avant tout par la nationalité de leurs membres.

Dans ce pays, l'élément identitaire religieux est intimement lié à l'élément ethnique.⁶⁶

La population d'origine roumaine du pays est en grande majorité (94,1%) chrétienne orthodoxe. Les Roumains sont également majoritaires (84%) au sein de l'Eglise gréco-catholique.

Plus de la moitié des fidèles de l'Eglise catholique romaine, deuxième Eglise du pays, sont des Hongrois. Les autres membres de cette Eglise sont d'origine roumaine, allemande, polonaise, tchèque, etc.

94,9% des membres de l'Eglise Réformée de Roumanie sont d'ethnie hongroise. C'est également à cette ethnie qu'appartient l'immense majorité (97%) des fidèles de l'Eglise unitarienne et évangélique luthérienne (56,1%).

L'Eglise évangélique de la Confession d'Augsbourg comporte aussi une forte dimension ethnique. Elle rassemble avant tout des fidèles d'ethnie allemande (61%).

Les mariages mixtes expliquent l'appartenance de quelques Hongrois et Allemands à la religion orthodoxe.⁶⁷

Les Roms (Tsiganes), la deuxième minorité ethnique de Roumanie, se déclarent principalement (81,9%) orthodoxes. Parmi les religions néo-protestantes, c'est le pentecôtisme qui semble être le plus prisé par les Tsiganes.

Et finalement, une bonne partie des Ukrainiens de Roumanie appartiennent à la religion orthodoxe et à des religions néo-protestantes (Tomka, 2005 : 28).

L'existence de ce lien particulièrement fort entre ethnicité et religion est très importante pour la compréhension de la configuration religieuse de la Roumanie. La religion est – et reste – un facteur identitaire fort dans la société roumaine de nos jours. Les religions et les Eglises sont dans ce pays des « éléments indispensables et plus ou moins indifférenciés du système social, porteurs d'une identité culturelle, d'une continuité de la tradition et d'une intégration interne » (Tomka, 2002a : 492). Elles participent à l'affirmation individuelle et collective des habitants du pays.

La caractéristique « âge » est assez semblable dans les différents groupes religieux.

La jeune génération est présente dans la plupart des Eglises susmentionnées, tout comme la génération des parents (génération « médiane ») et celle des grands-parents.

Dans les pays occidentaux, la jeune génération est moins formée que les aînés sur le plan religieux. Les jeunes pratiquent moins que leurs aînés et ils se détachent de plus en plus de l'Eglise en tant qu'institution. En Roumanie c'est différent. Dans ce pays, la religiosité n'est pas une affaire d'âge, ni de génération. La seule différence entre les générations apparaît au niveau de la pratique religieuse, mais elle est minime.

Du point de vue du niveau de formation atteint par leurs membres, les écarts entre les divers groupes religieux sont par contre significatifs. Le niveau de formation des orthodoxes est considérablement plus élevé que celui des catholiques ou protestants.

Selon les résultats de l'étude *Aufbruch/New Departuers*, 48,2 % des catholiques et 49,1% des protestants interrogés entre 1998 et 2000 disposaient d'une maturité ou d'une formation

⁶⁶ La répartition ethnique de la Roumanie, selon le recensement de 2002, est la suivante : 89,48% Roumains, 6,60% Hongrois, 2,47% Roms (Tsiganes), 0,28% Allemands, 0,28% Ukrainiens, 0,17% Russes, 0,15% Turcs, 0,11% Tatars et 0,10% Serbes, pour ne citer que les ethnies qui dépassent le seuil de 0,1%.

⁶⁷ Ceci explique également le nombre – à vrai dire très faible – des Roumains appartenant à la religion réformée.

tertiaire. Dans le groupe des personnes orthodoxes, ce taux s'élevait à 56,7%. A peu près un tiers des catholiques (29,4%) et protestants (29,1%) interrogés ne disposaient que d'un niveau de formation « secondaire » contre 16,5% parmi les orthodoxes (Tomka, 2005 : 95). La situation professionnelle des membres des Eglises ethniques est donc globalement moins favorable que celle des adhérents de l'Eglise orthodoxe. Mais c'est parmi les membres des groupes « sans religion » et « athée » qu'on trouve les personnes les mieux formées du pays. Leur moyenne de formation est nettement supérieure à la moyenne nationale.⁶⁸

L'analyse de l'implantation territoriale des différents Cultes, nous conduit au même constat que l'analyse du niveau de formation.

L'Eglise orthodoxe, l'organisation religieuse dominante en Roumanie, est présente sur tout le territoire du pays, à l'exception de deux départements, celui de Harghita et de Kovászna.⁶⁹

L'Eglise catholique romaine compte six diocèses, dont quatre en Transylvanie, un en Moldavie et un dans le sud du pays, à Bucarest (capitale de la Roumanie).

Les Eglises protestantes hongroises et allemandes⁷⁰ sont présentes principalement dans la région de Transylvanie et dans les régions ouest du pays.

C'est également à l'ouest du pays qu'on retrouve les mouvements religieux d'inspiration « chrétienne-évangélique » (les Témoins de Jéhovah, les Mormons, etc.). Les mouvements d'inspiration orientale, ainsi que les mouvements de type « mystique-ésotérique », développent leurs activités de préférence à Bucarest et dans les grandes métropoles.

Comme je l'ai mentionné auparavant, la Roumanie est un pays rural ; la majorité de sa population habite à la campagne.

En ce qui concerne le niveau de développement des villages et des villes, l'écart est considérable. Les habitants des zones rurales se trouvent donc en général dans une situation plus défavorable que les résidents des grandes villes. Le nombre de personnes se déclarant « sans religion » ou « athée » est plus élevé dans les grandes villes et métropoles que dans les villes de petite taille et les villages. Ceux qui se déclarent croyants habitent en plus grand nombre dans les petites villes et dans les zones rurales.

Détail intéressant : le taux des orthodoxes, des catholiques et des protestants résidant dans une grande agglomération est sensiblement le même. Par contre, dans les villages agricoles de petites tailles – où l'ascension sociale est la plus difficile – ils ne sont pas présents de la même manière. Les protestants y sont représentés à un taux de 35%, les catholiques à un taux de 25,9% et les orthodoxes à un taux de 11,5% (Tomka, 2005 : 94).

L'accès au travail et à un niveau de formation élevé n'est ainsi pas distribué de façon égale entre les divers groupes religieux.

⁶⁸ Pour comprendre ce phénomène, il faut revenir aux années de la dictature communiste en Roumanie. Les communistes ont essayé de supprimer la religion par tous les moyens. Un de ces moyens était l'école, un moyen bien efficace. Athée par définition, l'école communiste enseignait l'inexistence de Dieu, elle proclamait le culte de l'homme et le culte du parti. L'accès aux études de niveau supérieur était strictement contrôlé. L'accès à certaines professions demandait même l'appartenance au parti communiste ou à l'une de ses organisations satellites. Les statuts du parti communiste exigeaient explicitement le renoncement à toute religion. Les croyants – et plus particulièrement les chrétiens faisant partie des minorités du pays – étaient donc refoulés vers les échelons inférieurs de la société. Plus on considérait le haut de la hiérarchie sociale du pays, moins on y trouvait de chrétiens. (Tomka, 2000b.)

⁶⁹ Dans ces deux départements, situés en Transylvanie, les Roumains sont en minorité.

⁷⁰ L'Eglise Réformée de Roumanie, l'Eglise évangélique de la Confession d'Augsbourg, l'Eglise évangélique luthérienne et l'Eglise unitarienne.

2.2.2.2 Pratique religieuse

En Roumanie, la pratique religieuse fait partie du « patrimoine » de la population. Elle se transmet de génération en génération ; elle est – en quelque sorte – la norme dans ce pays.

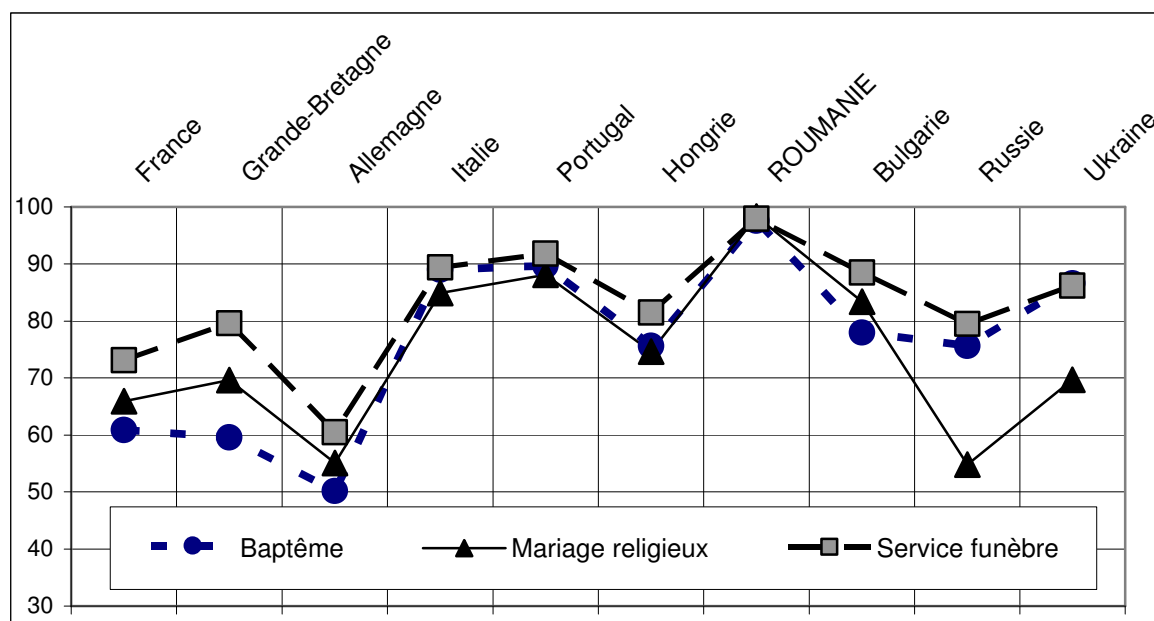
La fréquentation des différents services religieux fait partie de la vie de la grande majorité des habitants du pays. En 1999, 22% de la population roumaine déclaraient prendre part chaque semaine à un service religieux et 17% de la population au moins une fois par mois. Le nombre de ceux qui ne fréquentaient jamais un tel service s'élevait à 6% (Tomka, 2005 : 59-60). L'importance accordée à la pratique dominicale n'est pas la même dans toutes les Eglises et confessions présentes en Roumanie.

Dans la culture orthodoxe, la fréquentation des services religieux est liée avant tout aux grandes fêtes religieuses, telles que Jeudi-Saint, Vendredi-Saint, Pâques, Pentecôte, etc. Une bonne partie des orthodoxes participent surtout aux offices religieux à l' « occasion » des fêtes (pratiquants occasionnels), ce qui n'est pas du tout contraire aux attentes de l'Eglise orthodoxe. Dans l'Eglise catholique romaine et dans les Eglises protestantes, la pratique dominicale régulière est en revanche beaucoup plus importante ; c'est donc parmi les catholiques et les protestants que nous retrouvons le plus grand nombre de « pratiquants réguliers ».

La célébration religieuse des moments charnières de la vie humaine est une pratique généralisée en Roumanie.

Le recours aux services des Eglises pour le baptême, le mariage et les services funèbres va de soi pour quasiment toute la population roumaine. La disposition des Roumains à recourir à de tels services religieux dépasse largement ce que nous pouvons observer dans les autres pays de l'Europe (graphique 3).

Graphique 3 : Disposition de la population à recourir aux services des Eglises pour le baptême, le mariage et les services funèbres. (Dans cinq pays de l'Europe de l'Ouest et cinq pays de l'Europe de l'Est.)

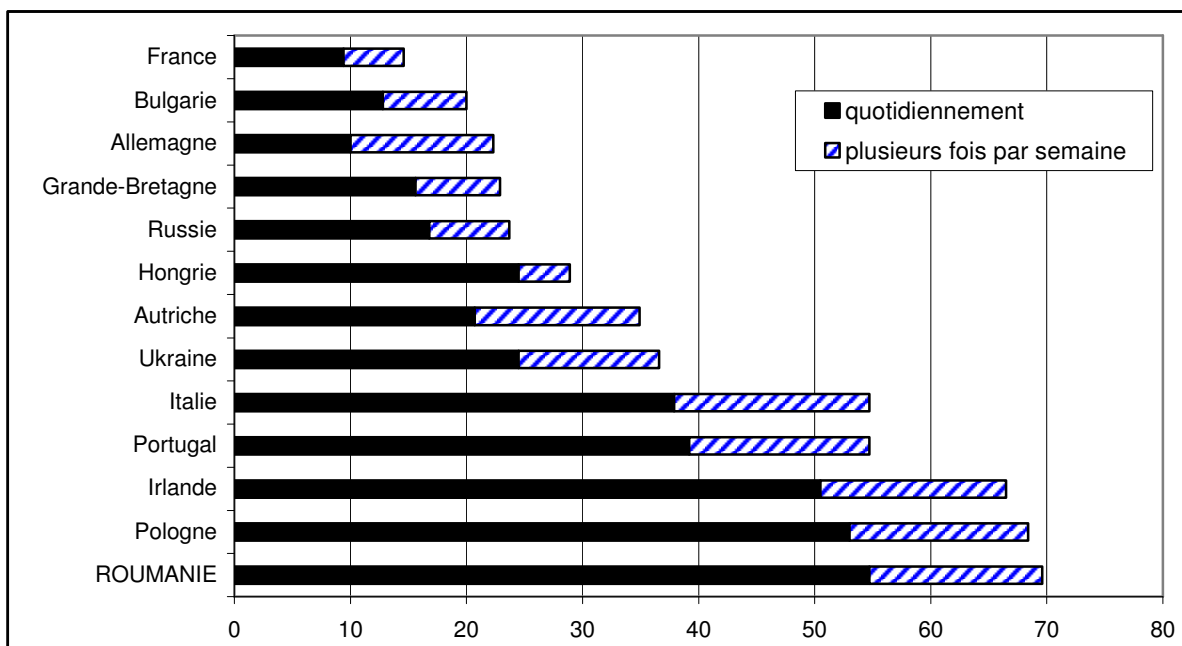


Source : Tomka, 2005 : 58

De même que la fréquentation des différents services religieux, la prière fait également partie de la vie de la plupart des Roumains.

Certains prient en communauté à l'occasion des offices religieux, d'autres en famille, par exemple avant les repas et encore d'autres seuls. Pas moins de 48,6% de la population déclarent avoir prié quotidiennement dans son enfance et plus de la moitié affirme encore le faire aujourd'hui. Le nombre de ceux qui prient plusieurs fois par semaine dépasse les deux tiers de la population (graphique 4).

Graphique 4 : Proportion des personnes qui prient quotidiennement et plusieurs fois par semaine.



Source : Tomka, 2005 : 60

Les habitants de la région de Transylvanie sont encore plus fervents dans la prière. Seulement 2% des Roumains et 5% des Hongrois de Transylvanie affirment ne jamais avoir prié. (Tomka, 2000a : 9).

2.2.2.3 Lien aux Eglises, aux organisations religieuses

Dans bien des pays occidentaux, l'appartenance à une Eglise, à une communauté religieuse est devenue facultative. Un certain nombre de nos contemporains affirment même ne plus avoir besoin de l'Eglise pour croire. « Dieu oui, l'Eglise non ! » ; « On n'a pas besoin de l'Eglise pour croire en Dieu ! » – telle pourrait être leur devise.

Cette caractéristique, que certains qualifient de « désinstitutionnalisation » du religieux, ou encore d'« élargissement du fossé entre la population et les Eglises » (Davie 2000), n'est pas spécifique aux pays de Europe de l'Ouest. Un phénomène similaire a également été observé en Europe de l'Est.

Qu'en est-il de cette tendance en Roumanie ? La retrouvons-nous aussi dans ce pays ?

Cette « religiosité sans Eglise » – pour la nommer ainsi – n'est pas courante en Roumanie. Bien au contraire ! Si pendant le communisme, les Eglises étaient obligées de réduire au minimum leurs activités, avec la chute du régime, elles sont redevenues visibles. Sorties de l'ombre, elles sont devenues des institutions publiques importantes, des institutions qui bénéficient de la confiance de la majeure partie de la population.

Afin d'« évaluer » la confiance que la population des divers pays accorde à leur Eglise, les *European Values Study* ont comparé la confiance moyenne accordée aux Eglises avec celle accordée aux autres institutions nationales, c'est-à-dire : l'armée, le parlement, la police, l'administration, les syndicats, etc.

Dans la majorité des pays occidentaux, les institutions publiques (profanes) devançant les Eglises mais cela n'est pas du tout valable pour les pays de l'Europe de l'Est et de l'Europe centrale.

Les deux institutions inspirant le plus confiance aux citoyens de Roumanie sont : l'Eglise (propre à la personne) et l'armée roumaine. Quant aux autres institutions du pays, leur « image » n'est pas très positive au sein de la population. Plus des deux tiers de la population avouent ne pas avoir « du tout confiance » en ces instances. Le degré de confiance accordé aux Eglises est particulièrement grand dans la région de Transylvanie et du Banat. Dans les autres régions du pays, la confiance accordée à l'armée roumaine dépasse celle accordée aux Eglises (Tomka, 2005 : 89).

Les résultats des différentes enquêtes menées en Roumanie témoignent donc d'une position privilégiée des Eglises par rapport aux autres institutions (profanes) du pays. Mais comment cette confiance se traduit-elle dans la vie de tous les jours ? Quelles sont les attentes des différentes personnes vis-à-vis de leur Eglise ? Quelle fonction lui attribuent-elles ?

La fonction religieuse et éthique des Eglises rencontre une très large approbation en Roumanie. 80-90% de la population affirment que l'Eglise à laquelle ils appartiennent est en mesure de répondre adéquatement aux besoins spirituels et éthiques des individus, ainsi qu'aux problèmes liés à la vie familiale. Les Eglises assurent la pérennité du christianisme dans le pays, elles proposent un sens à l'existence humaine.

Le rôle social des Eglises réunit également un large consensus.

Trois quarts de la population – toutes confessions confondues – trouvent insuffisant le nombre d'établissements médico-sociaux destinés aux personnes âgées, de centres d'accueil pour les personnes en difficulté, ainsi que le nombre de garderies et d'écoles entretenues par les Eglises. L'attente de la population est donc grande dans ce domaine, tout en étant consciente que les capacités dont disposent les Eglises sont limitées.

L'intervention des Eglises dans la sphère politique est voulue par environ 40% des habitants. Mais il faut tout de même différencier les diverses formes d'intervention.

La majorité de la population roumaine n'apprécierait pas que les dirigeants ecclésiastiques les influencent lors des votations ou qu'ils interviennent dans les décisions politiques concernant le pays. Mais 52% de la population adulte de la Roumanie préféreraient que les politiciens croient en Dieu et qu'ils soient plus pratiquants.

L'enquête *Aufbruch/New Departures* proposait aux personnes interrogées de réagir à l'énoncé suivant : « Pour renforcer la démocratie, il est important de veiller à ce que les Eglises puissent y jouer un rôle ». Une majorité évidente des citoyens de Roumanie était

d'accord avec cette affirmation en optant ainsi en faveur de l'octroi d'un rôle pour les Eglises dans le processus démocratique (Tomka, 2002b : 543).

La dernière fonction – mais de loin pas la moins importante – accordée aux Eglises est la « fonction ethnique ».

L'identité religieuse et l'identité ethnique – nous l'avons déjà vu – sont deux éléments indissociables en Roumanie. L'appartenance à une Eglise va le plus souvent de pair avec l'appartenance à un groupe ethnique bien défini.

En Roumanie, on est d'abord Roumain, Hongrois, Allemand, etc. et seulement ensuite orthodoxe, réformé, catholique, etc.

Une bonne partie des habitants du pays attend par conséquent que les Eglises entretiennent et fortifient le sentiment d'appartenance à tel ou tel groupe ethnique, qu'elles sauvegardent et développent cet élément extrêmement important de l'identité des individus. On attend des Eglises qu'elles représentent les différents groupes ethniques et qu'elles interviennent en leur faveur sur le plan national.

Avant de clore ce sous-chapitre, il me semble encore important de regarder comment les individus eux-mêmes voient leur lien à l'Eglise et comment ils évaluent ce rapport.

Environ trois quart (73,1%) des orthodoxes pratiquants témoignent d'un lien fort avec leur Eglise. Chez les catholiques romains, ce taux s'élève à 55,1% et chez les protestants à 50,7%. En Transylvanie, ce « score » est un peu moins élevé. Il atteint 65% pour les Roumains et 44% pour les Hongrois.

Fait intéressant : environ un tiers (36%) des orthodoxes non-croyants qualifient d' « étroit » le lien qu'ils entretiennent avec leur Eglise. Leur nombre s'élève à 26,5% chez les catholiques et à 27,7% chez les protestants (Tomka, 2005 : 117).

Le lien étroit avec son Eglise ou sa communauté religieuse est plus récurrent dans les couches plus âgées de la population et dans les populations ayant un bas niveau de formation. Plus on est jeune et plus on a une formation élevée, plus on tend à critiquer l'Eglise, à remettre en question certains de ses enseignements, ce qui ne signifie pas pour autant que ces personnes quittent leur Eglise ! Quitter l'Eglise ou la communauté religieuse à laquelle on appartient est un phénomène plutôt rare en Roumanie.⁷¹

L'attachement à l'Eglise est un sentiment subjectif. Ce n'est donc pas facile de définir ce qui se cache derrière les expressions « lien fort », « lien étroit ». Chaque personne a sûrement sa propre interprétation, sa propre manière de voir les choses. Ces termes ne nous éclairent pas non plus sur le contenu et le caractère (positif ou négatif) de ce lien. Quoiqu'il en soit, le fait est que les Eglises de Roumanie connaissent un soutien social élevé et qu'elles jouissent d'une position privilégiée par rapport aux autres institutions du pays.

Ce fait peut être interprété de différentes manières.

Certains parleraient ici d'une religiosité centrée sur l'institution ; d'autres d'une sorte de compensation face au mauvais fonctionnement des institutions étatiques (profanes). D'autres encore diraient peut-être que cette confiance élevée accordée aux Eglises n'est rien d'autre que l'expression d'une quête de liens sociaux. Les Eglises sont en effet en Roumanie l'une des « rares sources productrices de liens sociaux » et cette fonction est susceptible de fasciner ceux qui désirent appartenir à une communauté. Et il y a encore l'interprétation

⁷¹ Comme partout dans le monde, « les sentiments antireligieux dirigés contre l'Eglise » ne sont pas absents en Roumanie. Dans ce pays aussi, on retrouve des personnes qui n'apprécient guère le nouveau statut que les Eglises ont acquis après la chute du régime communiste. Souvent concentrées dans des petits groupes influents, elles appartiennent pour une bonne partie aux anciennes élites antireligieuses du pays.

selon laquelle les Eglises ne sont rien d'autre que des points de références culturelles et éthiques, avec ou sans connexions transcendentales. Ces diverses interprétations n'expliquent qu'une partie de la réalité roumaine, que nous ne pouvons pas – à mon avis – réduire à une seule explication. Dans le cas de la Roumanie, toutes ces interprétations existent simultanément et se mélangent.

2.2.2.4 Croyances et opinions religieuses

L'appartenance à une Eglise ou une communauté religieuse n'implique pas toujours une adhésion à tous les dogmes de l'Eglise en question.

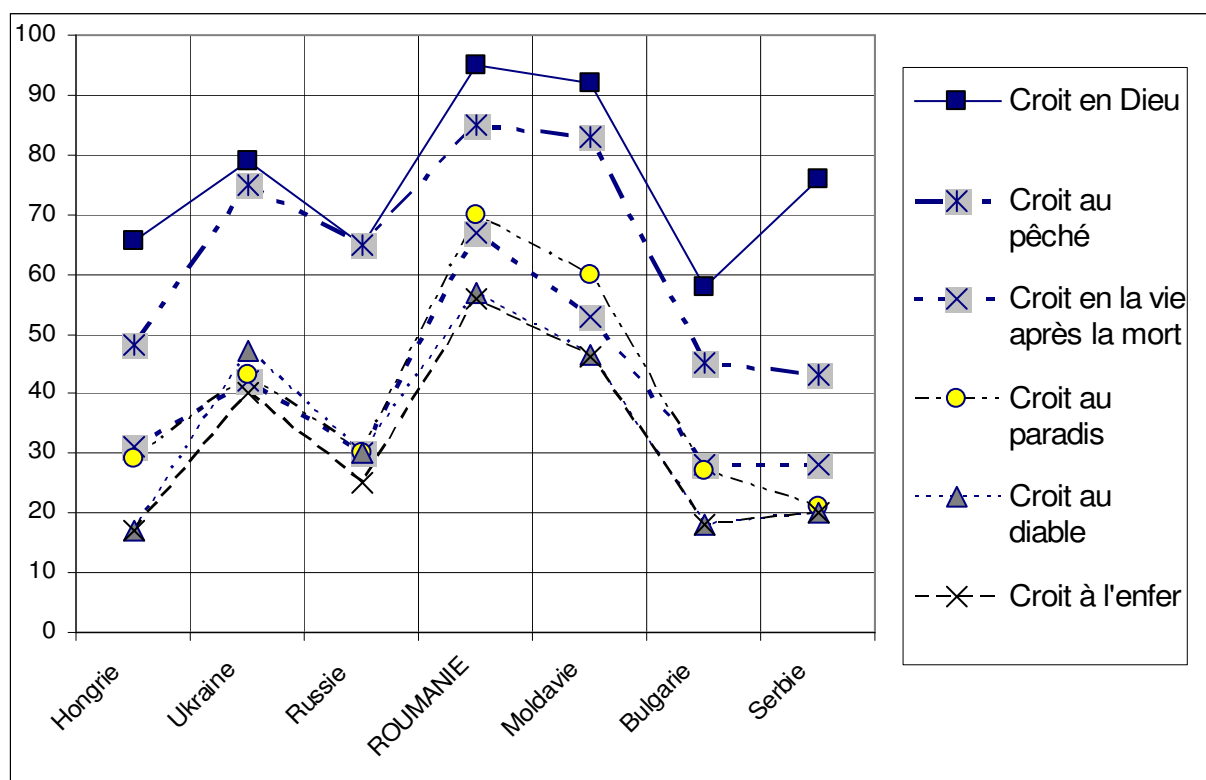
La justesse de cet énoncé se vérifie dans la société moderne suisse. Mais se vérifie-t-elle également dans la société traditionnelle de Roumanie ?

Les croyances des personnes demeurent liées à leur entourage et à leur mode de vie. Nul ne peut échapper aux influences provenant du monde extérieur.

La Roumanie est un pays avec une culture profondément chrétienne, où la religion « se manifeste » sous la forme d'une religion chrétienne pratiquée dans le cadre des Eglises. Cette forte culture chrétienne influence également le domaine des croyances.

Comparés aux diverses nations qui les entourent, les Roumains (toutes ethnies confondues) sont plus nombreux à croire en Dieu, au péché, à une vie après la mort, au paradis et à l'enfer, que leurs plus proches voisins.

Graphique 5 : Acceptation des diverses affirmations religieuses en Roumanie et dans quelques pays de son entourage (en pourcentage)



Source : Tomka, 2005 : 54 ; EVS 1991 et 1999

Ce taux élevé d'acceptation des diverses affirmations religieuses d'origine chrétienne ne devrait cependant pas nous faire croire que les croyances chrétiennes sont les seules croyances présentes dans le pays. En regardant de plus près l'« univers des croyances religieuses », la Roumanie réserve bien quelques « surprises ».

Premier point étonnant : les croyances en Dieu.

Pour un pays avec une si forte culture chrétienne, on pourrait s'attendre à ce qu'une grande partie de la population développe un « concept de Dieu » lié à la tradition chrétienne (Dieu personnel proche de l'homme, Dieu de Jésus-Christ).

Or, sur l'ensemble de la population ayant affirmé croire en Dieu, seulement 39,5% déclarent croire en un Dieu personnel. Quant aux 60,5% restant : 46,3% énoncent croire en une force vitale ; 13,5% sont indécis (ne savent pas quoi penser) et pour 0,7%, il n'y a de la place ni pour Dieu ni pour une force vitale dans leur vie (Tomka, 2005 : 56).

Ces informations me semblent assez importantes car elles attirent notre attention sur le fait que, si le refus de Dieu ou d'un dieu est très rare en Roumanie, l'attitude dominante au sujet de la transcendance est de choisir une formule renvoyant à un « dieu force vitale » de l'univers.

Cette image de transcendance – à mon avis – est assez loin de la conception chrétienne d'un Dieu personnel qui s'intéresse à chaque individu et dont l'existence donne un sens à la vie.

La position des non-croyants⁷² est également spécifique en Roumanie, dans le sens où ils ne rejettent pas vraiment l'existence de toute divinité. Rarement athées purs et durs, ils ont plutôt une attitude de doute à l'égard de la transcendance. Ils se placent de préférence dans un entre-deux plus que dans une position intransigeante.

La majorité des non-croyants (45,9%) se déclare donc indécise et n'exclut pas l'existence d'une transcendance. Pour 35,9% d'entre eux, il n'y a aucun doute quant à l'existence d'une puissance supérieure et 7,7% affirment croire en un Dieu personnel.

Ces différentes indications en lien avec la transcendance confirment les propos du professeur Tomka Miklós (2005 : 55-57) qui, au sujet de la Roumanie, parle d'une grande sensibilité aux dimensions surnaturelles de la vie.

Pour les habitants de ce pays, l'existence ne se limite pas aux choses terrestres et humaines. Les préoccupations métaphysiques, ainsi que la reconnaissance de l'existence d'une force surnaturelle ou d'un dieu, concernent la grande partie de la société roumaine.

Deuxième particularité intéressante de l'« univers des croyances religieuses » roumaines : son ouverture aux différentes « traditions religieuses non-chrétiennes ».

Comme en Suisse, les individus ne se limitent pas à une seule source (tradition chrétienne) pour construire leur « propre système de croyances ». Beaucoup de Roumains n'hésitent pas à faire des emprunts à d'autres traditions religieuses, parfois non-chrétiennes, à chercher là où ils estiment pouvoir trouver quelque chose d'utile.

C'est ainsi que plus d'un quart (28%) des Roumains avoue croire en la réincarnation et plus de 60% à la télépathie⁷³. Les Roumains ne sont pas plus nombreux que leurs voisins à

⁷² Selon les données de l'étude *European Values Study* de 1999, 96,3% de la population de la Roumanie se déclaraient croyant et 3,7% non-croyant.

⁷³ Comme déjà mentionné (cf. p. 41), l'intégration des croyances parallèles (telles que les croyances aux porte-bonheur, à la télépathie, etc.) dans la catégorie des croyances religieuses peut être problématique. Mais, comme elles remplissent des fonctions qu'on peut qualifier d'analogues, je me permets de les traiter conjointement.

posséder un porte-bonheur – tel qu’une mascotte ou un talisman –, ils sont en revanche plus nombreux à considérer que cet objet peut les protéger ou les aider.

Le choix d’affirmations non-chrétiennes est plus fréquent chez les jeunes que chez les générations âgées, qui se rangent de préférence du côté des croyances religieuses proches de l’univers chrétien.

La « probabilité » de croire en la réincarnation ou en la télépathie s’accroît également avec le niveau de formation atteint par les individus. Les personnes ayant un niveau de formation élevé sont donc plus nombreuses à adopter ces types de croyances que les personnes ayant un niveau de formation bas ou moyen.

En matière de croyances, des différences – parfois très significatives – existent entre les membres des diverses confessions.

Prenons par exemple les adeptes des trois grandes confessions présentes dans le pays. Les orthodoxes sont plus nombreux à croire au péché, à l’enfer et au paradis, que leurs compatriotes catholiques et protestants. Ce sont également eux qui sont le plus favorable à la croyance en la réincarnation de l’âme, aux porte-bonheur et à la télépathie.

Les protestants sont en revanche plus nombreux à croire à une vie après la mort et à rejeter les croyances parallèles.

En ce qui concerne la croyance en Dieu, ce sont les catholiques qui s’inscrivent le plus souvent dans la tradition chrétienne et les orthodoxes qui s’en éloignent le plus.⁷⁴

Tableau 3 : Acceptation des diverses affirmations religieuses au sein des trois grandes confessions de Roumanie

Croire:	Orthodoxes	Catholiques	Protestants
- en Dieu	94,9%	95,2%	89,4%
- au péché	85,1%	81,8%	66,0%
- à la vie après la mort	62,6%	63,0%	72,3%
- à l’enfer	62,7%	62,1%	53,2%
- au paradis	77,5%	62,5%	65,2%
- à la télépathie	69,8%	67,2%	55,3%
- à la réincarnation	29,5%	20,8%	15,4%
- au pouvoir de protection d’un talisman ou d’une mascotte	19,9%	9,5%	8,7%

Source : Tomka, 2005 : 82

Les différences susmentionnées ne sont pas le fruit du hasard. Elles correspondent en quelque sorte aux différentes « formes de religiosité » propres aux trois grandes confessions et aux différents cadres sociaux, culturels et politiques dans lesquels évoluent les membres des trois confessions.

Prenons par exemple l’Eglise orthodoxe ! L’Eglise orthodoxe – comme le constate si bien le chercheur Laurentiu D. Tanase (2008 : 206) – est une Eglise qui est plus « laxiste » à l’égard

⁷⁴ Plus de la moitié des fidèles catholiques pense que Dieu correspond au Dieu de la Bible, au Dieu de Jésus-Christ. Cela ne concerne que 35,6% des orthodoxes.

de ses croyants que l'Eglise catholique ou les Eglises protestantes de Roumanie. Elle n'intervient pas de manière coercitive dans la vie de ses fidèles, leur laissant ainsi « un large espace pour développer des options religieuses mystiques personnelles ». Ce large espace de liberté accordé aux croyants est un élément qui favorise l'inclusion, dans leur système de croyance, de références autres que celles du christianisme. Cette tendance se vérifie bien au sein des membres de l'Eglise orthodoxe de Roumanie.

La chute du régime communiste constitue un événement central dans l'histoire de la Roumanie. Elle a fermé un long et douloureux chapitre de la vie des Roumains et ouvert un autre chapitre, espérons-le, moins douloureux. Les religions cachées durant l'ère communiste sont redevenues visibles ; les Eglises ont acquis un nouveau statut au sein de la société.

Les années post-communistes ont été caractérisées par une nette avancée de la religiosité, et cette religiosité « élevée » de la population est un phénomène qui est toujours valable même quinze ans après le changement de régime. Les Roumains sont en très grande majorité membres d'une Eglise ou d'une communauté religieuse et se sentent attachés à leurs Eglises. La pratique religieuse fait partie de leur quotidien et la célébration des grands moments de leur vie est impensable en dehors de l'Eglise. La Roumanie ne connaît donc pas d'érosion du religieux, ni de repli des Eglises dans la sphère privée. Mais jusqu'à quand perdurera cet « état de grâce » ?

« Au vu de leur utilité sociale et de leur poids actuel, il est possible, voire probable, que dans un avenir relativement rapproché, la religion et les Eglises gardent, en Europe de l'Est, une pertinence supérieure à ce qu'espèrent les élites communistes et libérales dans les pays post-communistes, mais également supérieure à celle qui prévaut dans une Europe occidentale sécularisée », répond Tomka Miklós (2002b : 551).

2.3 L'Eglise Réformée de Roumanie

2.3.1 Présentation générale

L'Eglise Réformée de Roumanie (en hongrois : « Romániai Református Egyház ») est la représentation de l'Eglise calviniste en Roumanie.

On peut la définir comme une église « ethnique », car 94,9% de ses fidèles font partie de la minorité hongroise de Roumanie, c'est-à-dire qu'ils sont d'origine hongroise.⁷⁵

Entre 1992 et 2002, l'Eglise Réformée de Roumanie a enregistré une baisse de fidèles de l'ordre de 12,63%, passant de 802 454 membres à 701 077 membres.

⁷⁵ Les fidèles appartenant à une autre ethnie sont devenus membres de cette Eglise par la voie des mariages mixtes plutôt que par la conversion.

Cette baisse assez marquante des fidèles est due avant tout à l'émigration des familles hongroises vers l'Europe de l'Ouest (surtout vers la Hongrie), aux mariages mixtes ainsi qu'à la diminution générale de la population du pays.

Avec ce nombre de fidèles, l'Eglise Réformée de Roumanie rassemble 3,23% de la population de la Roumanie et occupe la troisième place du point de vue numérique après l'Eglise orthodoxe et l'Eglise catholique romaine (Recensământul populației și al locuitorilor, 18-27 martie 2002).

La langue liturgique de l'Eglise ainsi que sa langue interne est le hongrois.

Les pasteurs réformés étudient au sein de l'Institut Théologique Protestant de Kolozsvár, où l'enseignement est prodigué en langue hongroise.

Les activités de l'Eglise sont organisées autour de deux districts : le district de Transylvanie, appelé également « Eglise Réformée de Transylvanie » et le district de Királyhágómellék, appelé aussi « l'Eglise Réformée de Nagyvárad ».

Le district de Transylvanie est divisé en seize départements et son siège se situe à Kolozsvár (Cluj-Napoca). Le district de Királyhágómellék est divisé en neuf départements et son siège se trouve dans la ville de Nagyvárad (Oradea).

Le district de Transylvanie regroupe 506 paroisses et 96 filiales, desservies par 490 pasteurs. La majorité de ces paroisses se situent géographiquement sur le territoire de la Transylvanie historique. Le district de Királyhágómellék est composé de 274 paroisses et 44 filiales. 260 pasteurs desservent les paroisses ou exercent des ministères spécialisés.⁷⁶ La majeure partie de ces paroisses se situe sur le territoire du *Partium*.

2.3.2 Structures organisationnelles

L'Eglise Réformée de Roumanie appartient au groupe d'Eglises « presbytéro-synodal ».

La première partie de ce terme fait allusion au conseil presbytéral⁷⁷ qui est l'organe de direction de la paroisse. Il rassemble et anime la communauté locale, participe à la nomination du pasteur ; il est le responsable des biens spirituels et matériels de la communauté locale. Ses membres, ainsi que le pasteur, sont élus par l'assemblée paroissiale. Les différentes communautés locales sont organisées en département sur une base régionale. Les divers départements quant à eux forment l'Eglise du district, dont le président est l'évêque.

L'Eglise Réformée de Roumanie fait partie des rares Eglises réformées qui connaissent un ministère épiscopal personnel. Mais contrairement à l'évêque catholique, qui est désigné par le Pape – ou dans les pays concordataires, conjointement par le Pape et l'Etat –, la fonction de l'évêque dans l'Eglise Réformée de Roumanie est une fonction élective. Cette fonction est donc une fonction d'ordre ecclésiastique et non sacramental.

Les questions touchant à l'ensemble de l'Eglise sont gérées par le Synode, principal organe doctrinal et législatif de l'Eglise Réformée de Roumanie.

⁷⁶ Tous ces chiffres correspondent aux informations publiées en 2007 sur le site Internet du Secrétariat d'Etat chargé des Cultes. Ils ne sont valables que pour l'année 2007 car le nombre des paroisses ainsi que celui des pasteurs est en continuelle évolution en Roumanie.

⁷⁷ L'équivalent du conseil de paroisse.

Il rassemble des délégués des deux districts et gère les problèmes qui ne peuvent pas être traités au niveau des districts. Il détermine les dogmes, formule et adopte le nouveau règlement, fixe les principaux axes de la discipline de l'Eglise et formule une opinion sur tous les sujets qui exigent une déclaration officielle de la part de l'Eglise.

De nos jours, le Synode délègue une partie de son autorité à des commissions permanentes telles que la commission de théologie et d'œcuménisme, la commission d'éducation chrétienne, la commission de liturgie, la commission de musique, la commission de discipline etc.

2.3.3 Confessions de foi et mission de l'Eglise

Conformément au premier article de ses Statuts, l'Eglise Réformée de Roumanie fait partie intégrante de l'«Eglise sainte et apostolique de Jésus Christ» (Romániai Református Egyház, 2008).

Le Christ est l'unique Chef de l'Eglise ; tous les ministères de l'Eglise doivent être exercés en son nom et sous la direction de sa Parole et de son Esprit.

Comme partie intégrante de l'Eglise universelle, l'Eglise Réformée de Roumanie accueille comme membre toute personne baptisée qui se déclare de confession réformée devant les autorités civiles et ecclésiastiques, qui est membre enregistré d'une communauté paroissiale et qui adhère aux confessions de foi de l'Eglise, ainsi qu'à ses règlements.

Les confessions de foi de l'Eglise Réformée de Roumanie sont : le Symbole de Nicée-Constantinople, le Symbole des Apôtres, la Confession helvétique postérieure et le Catéchisme de Heidelberg.

L'Eglise Réformée de Roumanie voit sa mission dans la proclamation de la Parole de Dieu en accord avec la Bible et ses confessions de foi, dans la célébration des sacrements, dans l'exercice de la discipline ecclésiastique, dans l'éducation chrétienne et dans la mission et la diaconie chrétiennes.

Pour la Réforme, Dieu se révèle dans la Parole annoncée. « La parole prêchée est le Christ incarné lui-même » – souligne Dietrich Bonhoeffer.

La prédication est l'une des formes les plus traditionnelles de cette Parole prêchée, l'un des moyens les plus puissants pour proclamer l'Evangile. Elle a lieu le plus souvent lors du culte public, célébré dans chaque paroisse le dimanche⁷⁸ et les jours de fêtes chrétiennes. Dans les lieux où il n'y a pas de pasteur local, un seul service a habituellement lieu le dimanche matin. Aucun culte ne peut être déplacé ou supprimé sans l'autorisation du conseil presbytéral. Les pasteurs sont tenus d'observer l'ordre du culte prescrit par la liturgie en vigueur dans l'Eglise. En plus des cultes dominicaux, il existe des cultes pour jeunes, des cultes pour familles, des cultes pour la semaine de prière et des célébrations œcuméniques.

A part la prédication, les sacrements font également partie des principaux moyens de proclamation de la Parole. Les deux sacrements reconnus par l'Eglise Réformée de Roumanie sont le baptême et la cène.

⁷⁸ Un culte le matin et un culte l'après-midi.

La grande majorité des membres de l'Eglise sont baptisés très jeunes. Le baptême des nourrissons symbolise la grâce prévenante et première de Dieu ; il signifie l'accueil de l'enfant dans l'Alliance de Dieu avec son peuple.

La pratique du pédobaptême engage les parents, les parrains et marraines, ainsi que la paroisse à assumer la responsabilité de l'éducation chrétienne de l'enfant.

La sainte cène est distribuée sous les deux espèces ; elle est célébrée sept à neuf fois par année⁷⁹. Chaque célébration de la cène est précédée d'une « semaine de repentance », période qui permet aux fidèles de s'auto examiner et de se préparer à la « rencontre du Christ crucifié et ressuscité ». En célébrant la cène, la communauté va à la rencontre de Jésus-Christ qui lui offre le pardon des péchés et la réconciliation avec Dieu.

La conception protestante donne libre accès à la cène à tous ceux qui confessent la foi en Jésus-Christ. Cependant, il ne faut pas oublier que dans l'Eglise Réformée de Roumanie, la cène s'adresse aux fidèles confirmés, respectivement à ceux qui ont confessé publiquement leur foi devant la communauté.

2.3.4 Les autres champs d'activités de l'Eglise

Les jeunes sont le présent et l'avenir de l'Eglise. L'Eglise se sent responsable de leur foi, ainsi que de leur éducation.

Fort de cette conviction, l'Eglise Réformée de Roumanie a développé, après la chute du communisme, un vaste réseau d'enseignement qui comprend aujourd'hui neuf garderies, deux établissements scolaires de niveau primaire et secondaire, neuf lycées, deux écoles techniques de santé, une école supérieure de chantres, une faculté de pédagogie religieuse au sein de l'Université Babes-Bolyai de Kolozsvár, une université chrétienne dans le territoire du *Partium* et un Institut Théologique Protestant de niveau universitaire à Kolozsvár. L'Eglise est également présente dans les établissements scolaires de l'Etat pour y enseigner la religion réformée aux jeunes dont les parents le souhaitent.

A côté de ces tâches spirituelles et pédagogiques, un accent important est également mis sur l'activité socio-caritative de l'Eglise, sur l'engagement social de ses fidèles.

Si pendant le communisme les institutions de bienfaisance ont été dissoutes, après 1990 l'Eglise s'est engagée dans une intense activité caritative qui a pour but de soulager la souffrance psychique, physique et morale des personnes défavorisées et en détresse. L'Eglise Réformée de Roumanie entretient aujourd'hui plusieurs établissements médico-sociaux destinés aux personnes âgées, des centres d'accueil pour les enfants orphelins ou en difficulté, une maison d'accueil pour les enfants de la rue, des centres thérapeutiques pour des personnes atteintes de divers problèmes de dépendance.

Dans la mission sociale est également inclus le travail avec les aveugles et les handicapés ; une équipe spécialisée est engagée dans le travail avec les Roms.

Le nombre de ces établissements socio-caritatifs est en constante augmentation car ils correspondent à une demande réelle de la part de la population protestante de Roumanie.

L'Eglise Réformée de Roumanie possède plusieurs revues et maisons d'édition, les plus importantes étant *Református Szemle* (Revue réformée), *Üzenet* (Message), *Igehírdető*

⁷⁹ La cène est célébrée pendant la période du Carême (six semaines avant Pâques), au jour des Rameaux (qui correspond souvent au jour de la Confirmation), à Pâques, à Pentecôte, à la Fête du blé (dernier dimanche d'août), au début de la période de l'Avent et à Noël. Dans certaines paroisses, elle est célébrée aussi au Nouvel An et le dimanche de la Réformation.

(Prédicateur), *Református Család* (Famille réformée), *Értesítő* (Bulletin), *Harangszó* (Carillon) et *Partiumi Közlöny* (Bulletin du Partium).

Le district de Transylvanie dispose également d'une station de radio, la radio *Agnus* ; son siège se trouve à Kolozsvár et elle émet depuis 2003 en Transylvanie.

La construction de nouvelles églises, de nouveaux lieux de culte et de locaux communautaires représente un aspect important de la vie d'une Eglise. Construire un nouveau lieu de culte – souligne Laurentiu D. Tanase (2008) – signifie « marquer une certaine présence religieuse dans un territoire ».

Entre 1990 et 2004, l'Eglise Réformée de Roumanie a construit 61 nouveaux lieux de cultes, de nombreux locaux de paroisse et plusieurs centres d'accueil (Tanasa, 2008 : 234). Le nombre des lieux de cultes dont elle dispose aujourd'hui dépasse le millier.

C'est ici qu'il convient de parler d'un problème extrêmement sensible et brûlant auquel l'Eglise a été confrontée ces dernières années et qui concerne la restitution des propriétés confisquées par le régime communiste.

Avant la nationalisation de ses biens, l'Eglise Réformée de Roumanie disposait de plus de 500 établissements scolaires et de plusieurs autres institutions de type social. Malgré les promesses de restitution du gouvernement roumain, quinze ans après la chute du régime totalitaire, l'Eglise n'a encore vu aucun de ses biens restitués. Entre temps, la majorité des bâtiments concernés a été affectée à d'autres usages, leur restitution pose donc de sérieux problèmes à l'Etat roumain. Cette situation altère considérablement le rapport qu'entretiennent l'Eglise et l'Etat.

2.3.5 Relation avec d'autres Eglises et organismes ecclésiastiques

L'Eglise Réformée de Roumanie entretient des relations fructueuses avec les autres Cultes du pays, plus particulièrement avec les deux Eglises luthériennes de Roumanie (l'Eglise évangélique luthérienne et l'Eglise évangélique de la Confession d'Augsbourg) et l'Eglise unitarienne. C'est ensemble, avec ces trois Eglises, qu'elle dirige l'Institut Théologique Protestant de Kolozsvár où étudient ses futurs pasteurs.

Mais ses relations ne se limitent pas au territoire de la Roumanie. Elle est également membre du Conseil Œcuménique des Eglises (COE), de la Conférence des Eglises Européennes (CEC), de l'Alliance Réformée Mondiale (ARM), de la Communion Ecclésiale de Leuenberg, ainsi que de l'Alliance Réformée Hongroise et du Synode Consultatif des Eglises Réformées Hongroises du monde entier.

Chapitre 2

HISTOIRE DE LA CONFIRMATION

Aucune analyse de la confirmation contemporaine – même quand elle se fait du point de vue des familles – ne peut faire l'économie d'une référence à ce qu'était la confirmation autrefois.

Il est en effet difficile de comprendre ce qui se passe aujourd'hui, si nous ne connaissons pas les origines de cette cérémonie et ignorons comment elle a fini par s'établir dans nos Eglises.

Les controverses actuelles sur la confirmation ne sont pas nouvelles. Elles puisent leurs sources dans l'histoire riche et très mouvementée de cette cérémonie. Les multiples remises en cause, les différents débats et les innombrables propositions de réformes, ont laissé leurs traces dans les pratiques d'aujourd'hui.

« On ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve », disait le philosophe Héraclite d'Ephèse.

Comme les eaux des fleuves se renouvellent constamment, l'histoire ne se reproduit jamais de la même façon, elle ne se répète pas. Un événement est toujours unique, toujours inédit. L'histoire de la confirmation ne donne pas des formules directement applicables à notre époque, mais elle permet d'éclaircir tel ou tel comportement, d'enrichir notre propre expérience avec l'expérience de ceux qui nous ont précédés. Elle nous donne les moyens de dédramatiser les problèmes et les difficultés actuelles ; elle peut stimuler notre imagination pour trouver des solutions nouvelles.

Dans ce chapitre, je présenterai l'histoire de la confirmation en trois temps.

Je commencerai par un survol historique de la confirmation depuis ses origines jusqu'à la fin du XVIII^e siècle.

Une seconde section sera consacrée à l'évolution de cette cérémonie dans l'EERV, et pour finir, je donnerai quelques informations importantes sur le développement de cette cérémonie dans l'Eglise Réformée de Roumanie.

Cette présentation historique n'a pas la prétention de donner une description complète de l'histoire de la confirmation et encore moins de faire une étude approfondie de la question. J'ai limité mon exposé aux événements les plus marquants de l'évolution de la confirmation dans l'Eglise réformée et dans l'Eglise luthérienne.

1 L'histoire de la confirmation de ses origines jusqu'à la fin du XVIII^e siècle

1.1 La période avant la Réforme

Comme le souligne Lukas Vischer (1959), les origines de la confirmation se trouvent dans la cérémonie du baptême de l'Eglise ancienne. Le culte que nous appelons communément « confirmation » constituait à l'origine un élément de la cérémonie du baptême.

Dans l'Eglise ancienne, le baptême ne se limitait pas à un seul acte (l'immersion dans l'eau), mais à une série d'actes successifs.

D'après la *Tradition apostolique*⁸⁰ d'Hippolyte, prêtre romain du début du III^e siècle, la cérémonie du baptême avait lieu pendant la nuit de Pâques et concernait avant tout les adultes. Elle comprenait successivement :

- le baptême d'eau par immersion (triple immersion) ;
- l'onction d'huile (appliquée par le prêtre au nom de Jésus-Christ) ;
- l'entrée des baptisés dans l'Eglise ;
- l'imposition des mains ;
- le renouvellement de l'onction (par l'évêque).

L'ensemble de la cérémonie débouchait sur la première participation des baptisés à l'eucharistie.

Comme le montre le texte d'Hippolyte, le baptême au sens restreint du terme (immersion) est suivi par d'autres actes, notamment l'imposition des mains et l'onction d'huile. Ces deux actes ont une signification particulière, ils symbolisent la transmission de la grâce et le don de l'Esprit.

Tertullien, qui écrit à peu près à la même époque, fait également cette distinction de signification. Pour lui, l'immersion symbolise la purification des péchés et l'imposition des mains et l'onction, le don de l'Esprit (Maurer, 1959 : 10).

Mais malgré leurs significations propres, ces trois actes ne sont pas séparés durant les premiers siècles du christianisme. Le baptême d'eau (l'immersion), l'imposition des mains et l'onction font partie de la même cérémonie dont le déroulement, à l'époque d'Hippolyte, présente une réelle unité. Ce n'est que plus tard et pour des raisons que je vais présenter maintenant, que l'acte du baptême d'eau sera séparé de l'imposition des mains et de l'onction. Trois facteurs vont accélérer cette séparation.

Comme premier facteur, on peut nommer l'expansion géographique de l'Eglise.

Le 30 avril 311, Galère, l'un des initiateurs de la persécution des chrétiens, signe peu avant sa mort un édit de tolérance pour les chrétiens. Il les autorise à célébrer leur culte et à rebâtir leurs lieux de réunion, à condition de ne pas troubler l'ordre établi. Il leur demande de prier pour le salut des empereurs et pour l'Empire, reconnaissant ainsi, pour la première fois, que

⁸⁰ Hippolyte de Rome composa vers 215-217 l'écrit intitulé : *Traditio apostolica*. Le texte original grec est perdu, mais il existe des collections orientales de canons dans lesquelles cet écrit figure en partie. En Occident, il en existe une unique version latine, fragmentaire mais fiable, le Palimpseste de Vérone LV 53 vers 400 (Denzinger, 1996 : 4). Pour cette analyse, j'ai utilisé le texte qui se trouve dans l'ouvrage *La confirmation au cours des siècles* de Lukas Vischer (1959 : 8-10).

le christianisme est une religion utile à l'État. L'édit est publié au nom des quatre empereurs alors tenus pour légitimes : Galère, Constantin, Licinius et Maximin Daïa.

En Occident, il officialise une situation de fait dans la plupart des provinces où la persécution avait disparu depuis 306.

En Orient, la situation est différente. Maximin ne fait pas publier l'édit de Galère sur son territoire, il attend de voir comment les choses évoluent. Lorsque son rival, Licinius, adopte une attitude favorable à l'égard des chrétiens, Maximin reprend la persécution. Battu par Licinius en avril 313, Maximin s'enfuit en Asie Mineure. La même année, Licinius publie pour les orientaux une série d'instructions⁸¹ qui sont destinées à faciliter l'application concrète de l'édit de Galère. Les chrétiens ont désormais dans tout l'Empire la permission de pratiquer leur religion.

Une nouvelle ère commence pour l'Eglise, l'ère « constantinienne ».

Les relations entre l'Eglise et l'Etat changent. L'Etat intervient de plus en plus dans la vie de l'Eglise ; l'empereur essaye de régler les conflits doctrinaux qui troublent l'ordre public. En contrepartie, il accorde à l'Eglise de multiples avantages (financiers, matériels et juridiques) et l'aide dans la lutte contre l'hérésie et le paganisme.

En 379, Gratien rejette le titre de grand pontife⁸² et en 380 Théodose proclame le catholicisme religion d'Etat. Les hérétiques et les païens seront poursuivis. On assiste alors à une entrée massive des païens dans l'Eglise. Les communautés grandissent, des Eglises secondaires sont fondées en dehors du siège épiscopal.

Le nombre de candidats au baptême devient de plus en plus grand, l'évêque n'arrive plus à les baptiser tous lui-même. L'Eglise de Rome autorise les prêtres et les diacres à administrer le baptême dans leurs Eglises, mais la confirmation et l'acte du don de l'Esprit restent réservés à l'évêque (Vischer, 1959 : 19).

Au Concile d'Elvire, on « préfère » considérer comme sauvée une personne baptisée mais décédée sans avoir été confirmée, plutôt que d'admettre qu'un simple prêtre puisse la confirmer.

« Si un diacre dirigeant le peuple en a baptisé quelques-uns sans l'évêque ou le presbytre, l'évêque devra les parfaire par la bénédiction ; mais s'ils ont quitté le monde avant cela, quelqu'un pourra être juste en vertu de la foi avec laquelle il aura cru. » (Canon 77 du Concile d'Elvire cité par Denzinger, 1996 : 38.)

Les nouveaux baptisés sont toujours confirmés plus tard, la confirmation se trouve détachée du baptême dans le temps.

En Orient, il en va tout autrement. Soucieux de souligner l'unité entre le baptême d'eau, l'imposition des mains et l'onction, l'Eglise d'Orient opte pour la délégation totale du pouvoir. Les prêtres sont autorisés à donner la confirmation aux enfants aussitôt après leur baptême.

⁸¹ Ces décisions ont été prises quelque mois plus tôt à Milan, de concert avec Constantin. On les appelle traditionnellement l'« Edit de Milan ».

⁸² Gratien introduit une série de mesures rompant les liens entre l'Etat et l'antique religion romaine maintenus jusqu'alors par les princes chrétiens. L'Etat cesse de subventionner les cérémonies païennes et d'allouer un traitement aux prêtres et aux vestales. Les exemptions fiscales dont ces derniers bénéficiaient sont supprimées. Cette séparation de l'Etat et du paganisme trouve son achèvement lorsque la fonction impériale elle-même est dégagée des liens l'unissant encore à ce dernier. Gratien renonce au titre de *Pontifex maximus* (grand pontife), titre porté jusqu'à lors par tous les empereurs chrétiens.

Le deuxième facteur qui a accéléré la séparation entre le baptême et la confirmation est la généralisation du baptême des petits enfants.

A partir du V^e siècle, le baptême des enfants devient de plus en plus fréquent. Comme l'instruction religieuse qui précédait jadis le baptême ne peut pas s'appliquer aux nourrissons, on va la repousser à plus tard, afin que les jeunes soient en état de comprendre la célébration à laquelle ils participent.

Détachée du baptême, la confirmation est alors souvent retardée ; le concile de Latran (1215) la repousse à l'âge de raison, c'est-à-dire sept ans. Le concile de Trente en 1547 confirme cette décision.

Et finalement, les querelles relatives au baptême des hérétiques ont certainement joué en faveur d'une confirmation séparée du baptême.

La discussion tourne autour de la validité des baptêmes reçus dans les communautés hérétiques. Les personnes baptisées par un ministre hérétique peuvent-elles être reçues sans condition préalable dans l'Eglise catholique ? Leur baptême est-il valable ou devraient-elles être baptisées de nouveau ?

Cyprien, évêque de Carthage, pense que le baptême administré par les hérétiques devrait être renouvelé, car « le salut ne réside que dans la communion de la seule et véritable Eglise ». Hors de l'Eglise, il n'y a pas de sacrement valable, donc pas de baptême valable non plus. Les opposants de Cyprien par contre, – comme Etienne, évêque de Rome – ne voient aucun inconvénient à reconnaître le baptême administré par les hérétiques. Selon eux, il ne faut pas rebaptiser les hérétiques reçus dans l'Eglise, il suffit de leur imposer les mains. Si pour certains cette imposition des mains n'est pas en lien avec la confirmation, pour d'autres, elle est le signe même du « don de l'Esprit ».

Les opposants de Cyprien vont sortir gagnants de la querelle. La pratique de l'Eglise va être de ne pas rebaptiser ceux qui avaient reçu le baptême d'un ministre hérétique, mais de leur imposer les mains comme signe du don de l'Esprit.

Dès cette époque se développent les réflexions sur les significations respectives du baptême et de la confirmation, ainsi que le rapport qu'ils entretiennent.

L'idée qui domine est celle défendue par Fauste de Riez⁸³, évêque gaulois de la fin du V^e siècle, qui reconnaît une double communication de l'Esprit. L'Esprit est donné une première fois au moment du baptême et une seconde fois lors de l'imposition des mains et de l'onction. Si le baptême nous lave et nous régénère pour la vie, la confirmation nous accorde une grâce supplémentaire et nous donne les armes spirituelles pour pouvoir annoncer cette grâce aux autres. Par elle, nous sommes fortifiés et confirmés pour la lutte (Maurer, 1959 : 11). Le rite d'imposition des mains et de l'onction se transforme donc petit à petit en acte autonome de confirmation, avec un sens spécifique et différent de celui du baptême.

Au cours du XII^e siècle, les théologiens médiévaux entreprennent de départager les sacrements des autres pratiques cérémonielles. On établit la liste des sept sacrements⁸⁴, parmi lesquels on retrouve la « confirmation » comme sacrement à part entière. Le concile

⁸³ On trouve également l'appellation : Faustus de Reji.

⁸⁴ Pierre Lombard est le premier à fixer au XII^e siècle les sept sacrements. Le magistère se prononcera ensuite sur ce nombre au deuxième Concile de Lyon en 1274 et à celui de Florence le 22 novembre 1439 (par la bulle *Exsultate Deo*), et ensuite au Concile de Trente.

de Florence qui donne une instruction sur les sacrements exprime clairement ce point de vue :

« ... les sacrements de la nouvelle Loi sont au nombre de sept, à savoir le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage [...].

Les cinq premiers d'entre eux ont été ordonnés pour la perfection spirituelle de chaque homme en soi-même, les deux derniers pour la conduite et la multiplication de l'Eglise entière. Par le baptême en effet nous renaissions spirituellement ; par la confirmation nous croissons dans la grâce et nous sommes fortifiés par la foi. Nés à nouveau et fortifiés, nous sommes nourris par l'aliment de la divine eucharistie. Et si, par le péché, nous tombons dans une maladie de l'âme, nous sommes guéris spirituellement par la pénitence. Spirituellement et corporellement, selon qu'il convient à l'âme par l'extrême-onction. » (Denzinger, 1996 : 376.)

Chaque sacrement est présenté selon : sa « matière », sa « forme », la personne qui le confère et l'effet qu'il produit.

« Le deuxième sacrement est la confirmation dont la matière est le chrême fait d'huile, qui signifie la lumière de la conscience, et de baume, qui signifie l'odeur de la bonne réputation, béni par l'évêque.

La forme est : "Je te signe du signe de la croix et te confirme par le chrême du salut au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit."

Son ministre ordinaire est l'évêque. Et alors que le simple prêtre peut appliquer toutes les onctions, seul l'évêque doit conférer celle-ci, parce qu'on lit des seuls apôtres, dont les évêques tiennent le rôle, qu'ils donnaient le Saint-Esprit par l'imposition des mains [...].

L'effet de ce sacrement est, parce qu'en lui est donné le Saint-Esprit pour la force, comme il a été donné aux apôtres le jour de la Pentecôte, qu'assurément le chrétien confesse audacieusement le nom du Christ. C'est pourquoi celui qui doit être confirmé est oint sur le front où est le siège de la pudeur, pour qu'il ne rougisse pas de confesser le nom du Christ, et surtout sa croix qui est "scandale pour les juifs, mais pour les païens une folie", selon l'Apôtre ; c'est à cause de cela qu'on se signe le front du signe de la croix. » (Denzinger, 1996 : 377-379.)

La différence est clairement établie.

Dans l'Eglise des premiers siècles, la confirmation, liée au baptême, signifiait l'entrée dans l'Eglise par l'accueil du don du Saint-Esprit.

Au Moyen Age par contre, cet acte séparé a pour objet de conférer au nouveau baptisé le don du Saint-Esprit. Par la descente de l'Esprit, le chrétien doit croître dans la grâce de façon à pouvoir confesser sans timidité le nom du Christ. Ce n'est plus « le changement de vie octroyé une fois pour toute par Dieu et réalisé par le baptême qui est désormais au centre de la conscience chrétienne, mais l'idée d'une croissance spirituelle par étapes successives, d'une grâce sacramentelle à une autre » (Vischer, 1959 : 44). Le baptême n'est plus qu'un commencement et le chrétien doit parvenir à son achèvement par un autre sacrement.

1.2 La confirmation à l'époque de la Réforme

La position que les Réformateurs adoptent par rapport à la confirmation n'est pas unanime.

Martin Luther

Dans son écrit intitulé *Prélude sur la captivité babylonienne de l'Eglise*, Luther refuse la confirmation comme sacrement.

On ne peut qualifier un acte de sacrement que lorsqu'il est institué par le Christ lui-même, souligne-t-il ; or dans le cas de la confirmation, la parole d'institution du Christ fait défaut. Le Nouveau Testament ne contient aucune trace d'une parole d'institution de la confirmation.

« On se demande vraiment quelle idée a bien pu leur venir de faire de l'imposition des mains un sacrement de confirmation. [...] Quant à nous, *au contraire, nous cherchons les sacrements d'institution divine : nous ne découvrons aucune raison de ranger la confirmation dans le nombre*. Pour constituer le sacrement, c'est avant tout une parole, une promesse divine, qui est requise, par quoi la foi soit exercée. Mais nous ne lisons nulle part que Christ ait promis quoi que ce soit au sujet de la confirmation, bien qu'il ait lui-même imposé les mains à un grand nombre d'hommes et que le dernier chapitre de Marc mette cet acte au nombre des signes : "Ils imposeront les mains aux malades et ils seront guéris." Mais personne n'a mis cela en relation avec un sacrement, ce qui d'ailleurs, n'est pas possible. » (Luther, 1520 : 230-231.)

Mais si Luther s'oppose à l'idée de la confirmation comme sacrement, il ne rejette pas pour autant tout acte de bénédiction.

Si l'imposition des mains n'est pas pratiquée comme un sacrement institué par le Christ et complétant le baptême, Luther est prêt à consentir à sa pratique. La confirmation peut donc être conservée en tant que rite ecclésiastique ou en tant que « cérémonie sacramentelle » :

« Il suffit donc de considérer la confirmation comme un usage ecclésiastique ou comme une cérémonie sacramentelle, semblable à d'autres cérémonies où l'eau, ou d'autres choses sont consacrées. Car si n'importe quelle autre créature est sanctifiée par la parole et par la prière, pourquoi l'homme ne pourrait-il pas, à bien plus forte raison, être sanctifié par le même moyen, sans que l'on puisse dire, cependant, qu'il y a là un sacrement de la foi, puisqu'il y manque la promesse divine ? Et ces actes n'opèrent pas le salut. Les sacrements, en revanche, sauvent ceux qui croient à la promesse de Dieu. » (Luther, 1520 : 231.)

L'intérêt que Luther porte à la confirmation est avant tout un intérêt catéchétique. Comme tous les Réformateurs, il revendique une « instruction soignée des chrétiens baptisés dans les vérités fondamentales de la foi chrétienne » (Vischer, 1959 : 48).

Pour lui, deux raisons rendent cet enseignement indispensable : premièrement il faut un enseignement postbaptismal pour remplacer l'enseignement qui précédait autrefois le baptême ; deuxièmement il faut préparer les chrétiens à participer dignement à la sainte cène. Celui qui n'a pas les connaissances nécessaires « ne peut être compté au nombre des chrétiens et ne peut être admis à aucun sacrement » estime Luther (1529 : 28), d'où

l'instauration d'une instruction catéchétique ecclésiale et familiale, ainsi qu'un examen de catéchisme des fidèles devant le pasteur. Ceux qui souhaitent participer à la cène sont appelés à réciter au pasteur les pièces maîtresses du catéchisme, après quoi ils seront interrogés par le pasteur pour voir s'ils ont tout compris.

Luther demande qu'un tel contrôle catéchétique ait lieu une fois par an et qu'il soit une condition d'accès à la cène. Après cet examen, les pasteurs ont la possibilité d'imposer les mains aux enfants, mais cela n'est pas une obligation.

Tout cela montre que Luther n'a pas remplacé la confirmation de l'Eglise catholique par un culte de confirmation tel que nous le connaissons aujourd'hui. L'idée de l'acte de bénédiction que nous retrouvons chez lui ne correspond pas encore à notre cérémonie de confirmation.

Sa priorité est tout autre. Intéressé par l'instruction religieuse en vue de la cène, il va plutôt instituer « une série d'examens répétés portant sur le catéchisme » (Vischer, 1959 : 56). Même si ces examens n'ont pas un lien direct avec la confirmation, ils nous donnent un « avant-goût » des interrogatoires concernant la foi faits avant la confirmation, interrogatoires que nous retrouverons plus tard dans les confirmations de certaines Eglises protestantes.

Erasme de Rotterdam

Contemporain de Luther, Erasme propose chaque année une cérémonie spécifique à Pâques. Elle est précédée d'un temps d'enseignement durant lequel les principales vérités de la doctrine chrétienne sont expliquées au peuple par la prédication.

Les jeunes doivent suivre ces enseignements, après quoi ils sont interrogés sur leur connaissance dans le domaine de la foi chrétienne. Une fois cet examen passé, Erasme propose que lors de cette cérémonie pascale, les jeunes renouvellent publiquement la promesse que leurs parrains et marraines ont autrefois faite à leur place.

Dans l'esprit d'Erasme, cette cérémonie doit donner aux adultes l'occasion de reprendre conscience du sens de leur baptême et conduire ainsi à une « rénovation » de l'Eglise.

Jean Calvin

Dans son *Institution de la religion chrétienne*, Calvin consacre plusieurs pages au thème de la confirmation.

Son argumentation comporte deux points importants. Il attaque, d'une part, les fondements de la confirmation et il critique, d'autre part, son effet qui dévalorise le baptême.

Si on admet la position des catholiques – selon laquelle le don de l'Esprit et la force pour combattre le mal ne sont reçus qu'à la confirmation –, on se trouve en contradiction avec les Ecritures qui affirment que « vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ » (Gal. 3,27).

« Ces engraisseurs disent que le Saint-Esprit est donné au baptême pour innocence, et en la confirmation pour augmentation de grâces ; qu'au baptême nous sommes régénérés à vie, et qu'en la confirmation nous sommes armés pour batailler. Ils n'ont nulle honte au point qu'ils nient que le baptême soit bien parfait sans la confirmation. [...]

Vous voyez ici, vous tous qui êtes de Dieu, la malicieuse et pestilente finesse de Satan ! Ce qui était véritablement donné au baptême, il fait qu'il soit donné en sa confirmation, afin de nous détourner cauteusement du baptême. Qui doutera maintenant que cette doctrine est de Satan, laquelle ayant retranché du baptême les promesses qui y étaient propres les transfère ailleurs ? On voit, dis-je derechef, sur quel fondement est appuyée cette notable onction. La Parole de Dieu est que tous ceux qui sont baptisés en Christ, ont vêtu Christ avec ses dons (Gal. 3,27). La parole des engraisseurs, que nous n'avons reçu aucune promesse au baptême, laquelle nous munisse au combat contre le diable. La première voix est de vérité : il faut donc que celle-ci soit de mensonge.

Je puis donc définir cette confirmation plus véritablement qu'ils n'ont fait jusqu'ici : c'est qu'elle est une foncière injure contre le baptême, qui en obscurcit, voire abolit l'usage, ou que c'est une fausse promesse du diable pour nous retirer de la vérité de Dieu. » (Calvin, [1541] 1958 : 425.)

Calvin conteste avec virulence la position des « papistes » mais ce n'est pas pour autant qu'il nie la possibilité d'une cérémonie de confirmation. Il est même favorable à l'imposition des mains si elle est pratiquée comme simple bénédiction⁸⁵. Mais ce que souhaite le Réformateur est tout autre :

« Je souhaiterais que nous retinssions la manière que j'ai dite avoir été chez les anciens, avant que cette fiction abortive⁸⁶ de sacrement vînt en avant. Non pas qu'il y eût une telle confirmation, qui ne se peut même nommer sans faire injure au baptême, mais une instruction chrétienne, par laquelle les enfants ou ceux qui auraient passé l'âge d'enfance, eussent à exposer la raison de leur foi en présence de l'Eglise. » (Calvin, [1541] 1958 : 428.)

Il propose que les enfants âgés d'environ dix ans soient réunis à l'Eglise afin d'être interrogés publiquement sur leurs connaissances.

Pour ce faire, il prévoit quatre examens par an, avant chaque dimanche où la cène est célébrée. Le fait que Calvin place les examens avant la célébration de la cène, montre que pour lui l'examen catéchétique et l'admission à la cène sont étroitement liés. L'interrogation publique permet à l'Eglise de contrôler le progrès de ses membres dans la connaissance de la foi et de s'assurer que personne ne participe à la cène sans savoir ce qu'il fait.

Ulrich Zwingli

Zwingli, disciple d'Erasme, relie la confirmation au baptême. Dans sa conception, la confirmation a été primitivement une mesure reliée au pédobaptême : le prêtre instruisait les enfants baptisés, à la suite de quoi on leur donnait l'occasion de confesser leur foi devant la communauté. En cherchant à rétablir cette « confirmation primitive » à Zurich, Zwingli va convoquer les jeunes deux fois par année (à Pâques et à Noël) pour les instruire et les examiner. Influencé par Erasme, il voit dans cette instruction « un enseignement baptismal *a posteriori* » et dans la confession de foi qui y est liée, un complément nécessaire du baptême (Maurer, 1959 : 27).

⁸⁵ Ce qui ne signifie pas que les Réformateurs ont substitué un acte de bénédiction au sacrement de la confirmation, comme le souligne Lukas Vischer (1959 : 48).

⁸⁶ Invention avortée, qui n'a pas abouti.

Dans la mouvance de la Réforme, c'est le réformateur de Strasbourg, Martin Bucer, qui est « le premier à instituer une cérémonie liturgique proprement dite de confirmation » (Vischer, 1959 : 52).

Bucer arrive en Hesse en octobre 1538, sur l'invitation du landgrave Philippe, un leader politique des protestants. La situation ecclésiastique dans son comté (danger anabaptiste⁸⁷ grandissant) cause beaucoup de soucis au landgrave, qui demande à Bucer de lui venir en aide et de réorganiser la vie de « son Eglise ». Bucer va prendre la tâche qu'on lui a confiée au sérieux. Il introduit une série de mesures qui ont pour but de réorganiser la vie de l'Eglise et d'établir la paix religieuse dans le comté.

Bucer résume ses idées sur la vie paroissiale et la discipline ecclésiastique dans les ordonnances ecclésiastiques qui furent acceptées au Synode de Zeighain en 1539.

Il y définit également la confirmation qu'il voit de la manière suivante :

Les anciens et les pasteurs ont le devoir de veiller à ce que tous les enfants, dès qu'ils auront atteint l'âge requis, soient envoyés au catéchisme. Une fois qu'ils auront été instruits, ils devront être présentés à la communauté par leurs parents et proches à l'occasion d'une grande fête comme Noël, Pâques ou Pentecôte. Cette présentation aura lieu dans l'église, à une place réservée à cet effet. Là, les anciens et autres serviteurs de la Parole entoureront le pasteur. Le pasteur interrogera les enfants sur les articles principaux de la foi chrétienne. Lorsque les enfants lui auront répondu et auront ouvertement confessé leur adhésion au Christ et à son Eglise, le pasteur invitera l'assemblée à demander au Seigneur l'assistance du Saint-Esprit pour ces enfants. Après quoi, le pasteur imposera les mains aux enfants, les confirmant ainsi au nom du Seigneur et ratifiant leur appartenance à la communauté chrétienne. Il les invitera à s'approcher de la table du Seigneur et à se soumettre de bon cœur à la discipline ecclésiastique et à ses sanctions (Bucer, 1539 : 264).

Le culte de confirmation de Bucer comporte plusieurs éléments importants.

1. Il y a tout d'abord le « renouvellement de la profession de foi du baptême ».

Suivant Erasme, Bucer trouve absolument nécessaire que les enfants qui ont été « baptisés à l'âge le plus tendre » puissent, en temps voulu, renouveler publiquement la profession de foi de leur baptême. Il ne s'agit pas ici d'un complément ou d'un rappel du baptême, car celui-ci est un acte entier et pleinement valable, mais plutôt d'un acte qui amène les jeunes à une profession de foi consciente et responsable, qui les engage dans une vie de chrétien.

2. Le deuxième élément constitutif de la confirmation selon Bucer est l'imposition des mains. Cet acte, qui se trouve au centre de la cérémonie, confirme aux jeunes la grâce qu'ils ont reçue au moment de leur baptême.

Même si Bucer déclare que l'imposition des mains renouvelle seulement ce que le baptême a déjà conféré, il n'hésite pas dans certains passages à qualifier cet acte de sacrement, ou en tout cas, il croit que par elle le Saint-Esprit est communiqué.

« Avec une telle conception, et en dépit de toutes les affirmations contraires, il est presque inévitable de voir dans la confirmation un complément sacramentel du baptême », souligne Lukas Vischer (1959 : 53).

⁸⁷ Ceux-ci prétendaient en effet que le baptême des enfants n'était pas un vrai baptême, puisque la confession de foi du baptisé et son engagement à une vie chrétienne manquaient.

3. Troisième élément important du culte de confirmation d'après Bucer : il fait de cet acte une condition d'accès à la cène.

A la suite de Luther, il trouve important que toutes les personnes qui participent à la cène, puissent le faire en connaissance de cause, en comprenant le sens de ce qu'ils font. La confirmation « donne droit » à la participation à la cène, elle est la « promotion des baptisés à l'état de communicants ».

4. Et finalement le quatrième élément : l'engagement au respect de l'ordonnance ecclésiastique.

L'admission au groupe des communicants « ne donne pas seulement des droits, elle impose également des obligations. Celui qui est admis à la sainte cène s'engage librement à se soumettre à l'ordre et à la discipline fraternelle de l'Eglise » (Vischer, 1959 : 52). Bucer engage les catéchumènes à respecter les ordonnances ecclésiastiques car selon lui un chrétien qui participe à la cène porte la responsabilité de ses actes et doit se soumettre aux règlements de l'Eglise. La confirmation devient ainsi en quelque sorte un acte juridique.

Philip Melanchthon

Tout au long de sa vie, Melanchthon oscille entre plusieurs interprétations possibles de la confirmation.

Dans ses *Locī*⁸⁸ de 1521, il lie la confirmation avec la sainte cène, tandis que dans les *Locī* de 1535, il la voit comme un examen et un acte de renouvellement de la profession de foi baptismale. A partir de 1541, il plaidera pour l'introduction de la confirmation telle qu'elle a été conçue par Bucer.

Dans le cadre d'un écrit⁸⁹ en réponse à l'*Interim d'Augsbourg*, Melanchthon classe la confirmation parmi les *adiaphora*, c'est-à-dire les points théologiques sur lesquels on peut avoir des opinions différentes et dont on peut discuter en vue d'une conciliation avec les catholiques.

Mais un grand nombre de théologiens protestants n'acceptent pas la proposition de Melanchthon et ne veulent faire aucune concession. Matthias Flacius, par exemple, ne se contente pas de nier le caractère sacramental de la confirmation, mais rejette en bloc cette cérémonie. Il trouve qu'elle n'apporte rien à l'enseignement religieux et par conséquent : « on peut parfaitement s'en passer » (Vischer, 1959 : 57).

Comme mentionné au début de ce sous-chapitre, la position adoptée par les Réformateurs concernant la confirmation n'est pas unanime.

Le seul point commun qui se dégage au moment de la Réforme est le rejet du « sacrement de la confirmation », comme moyen de salut indispensable et complémentaire au baptême⁹⁰. Ils sont unanimes à affirmer qu'on ne peut qualifier un acte de sacrement, que lorsqu'il a été expressément institué par le Christ ; or dans le cas de la confirmation la parole d'institution

⁸⁸ En 1521, Melanchthon fait paraître la première synthèse doctrinale de la Réformation, les *Locī communes rerum theologiarum seu hypotyposes theologicae*.

⁸⁹ Selon Lucas Vischer (1959 : 56), les adversaires de Melanchthon appelaient cet écrit de compromis l'*Interim de Leipzig* (décembre 1548).

⁹⁰ Sauf Bucer qui la considère comme un sacrement, mais il ajoute toutefois que sa signification est différente de celle donnée par l'Eglise catholique.

du Christ fait défaut. Mais les Réformateurs ont plus à cœur de lutter contre la conception catholique romaine de la confirmation que d'essayer d'unifier leurs points de vue sur la question.

Le problème du XVI^e siècle n'est donc pas à proprement parler celui de la confirmation, mais celui de l'instruction religieuse (Reymond, 1990 : 24). Luther et Calvin fondent la nécessité de cette instruction sur la participation à la sainte cène, parce qu'il est essentiel de veiller à ce que tout le monde puisse communier avec discernement. Quant à Erasme et Zwingli, ils lient cette instruction au baptême des enfants.

1.3 XVII^e et XVIII^e siècles

Au XVII^e siècle, l'élan catéchétique est bien affaibli. Les limites du système des examens catéchétiques deviennent de plus en plus visibles.

La première faiblesse réside dans la pauvreté de la pédagogie utilisée. On se limite à expliquer le catéchisme et à le faire apprendre par cœur, mais on ne cherche pas à vérifier si les connaissances ainsi transmises ont été véritablement comprises. L'enseignement du catéchisme devient de plus en plus sec, et « le peuple demeure sans véritable connaissance ». A cela s'ajoute le fait qu'on ne tient pas compte des différences d'âge et qu'on soumet tout le monde au même catéchisme. Les membres des communautés demeurent tout au long de leur vie des catéchumènes et sont instruits de la même façon que les jeunes.

« La première participation à la sainte cène marquait, il est vrai, une sorte de promotion ; mais comme les examens devaient se renouveler au-delà de la première communion, la différence entre les chrétiens admis à la sainte cène et ceux qui n'y étaient pas encore admis était minime » (Vischer, 1959 : 58-59).

Il devient de plus en plus important d'instaurer « une gradation » et d'appliquer à chaque âge un traitement adapté.

C'est le piétisme allemand qui mettra en garde contre cette sécheresse tout en tentant de redonner vigueur à ce catéchisme devenu inefficace.

A la rigueur dogmatique, les piétistes opposent une religion du cœur. Selon eux, une voix divine entendue dans le cœur apporte une sagesse plus grande que toutes les doctrines.

Au lieu d'un enseignement trop dogmatique et trop centré sur la matière à transmettre, ils optent pour une instruction religieuse vivante et centrée sur l'individu. Il ne suffit pas d'inculquer la doctrine officielle de l'Eglise ; il faut encore éveiller une foi vivante chez les jeunes. Connaître les vérités de la foi est une chose, mais se les réapproprier et les mettre en pratique en est une autre.

Les piétistes vont alors ajouter à la transmission de connaissance la transmission d'attitudes religieuses, telles que la prière, la pénitence et la sanctification ; ils insistent sur l'appropriation personnelle de la foi par une conversion, une « nouvelle naissance ».

Le culte de confirmation pourrait donner aux catéchumènes l'occasion de témoigner devant la communauté de leur conversion, de leur connaissance de la foi et de l'assumer personnellement. Cette appropriation personnelle de la foi est la condition absolue pour participer à la cène.

Théophile Grossgebauer

Pour le théologien Théophile Grossgebauer, le baptême des enfants est une « bénédiction préparatoire » qui doit être complétée par la conversion.

L'essentiel est que l'homme passe réellement par la conversion, qu'il soit appelé et convaincu par la parole de Dieu et que son cœur soit vivement touché par le Seigneur. Cette conversion est – selon lui – liée à une grande lutte intérieure, mais elle est indispensable pour que l'homme puisse être « effectivement » baptisé.

L'acte de la confirmation offre aux jeunes convertis la possibilité de « réaliser » leur baptême, mais elle est aussi un bon moyen de toucher le cœur des adultes et d'entretenir les sentiments religieux des fidèles par une forte solennité. Voilà pourquoi Grossgebauer réclame avec beaucoup « d'ardeur » l'instauration d'une telle cérémonie.

Philippe Jacob Spener

Spener, le « père du piétisme », est également un adepte de la confirmation.

Dans une lettre adressée à Trogillus Arnkiel, prieur en Apenrade, il décrit de façon détaillée son point de vue sur cette célébration.

Pour commencer, il différencie la « confirmation luthérienne » – comme il la nomme – de celle célébrée dans l'Eglise catholique.

Pour lui, la « confirmation luthérienne » n'est pas un sacrement, mais une cérémonie « édifiante et utile, dont on peut faire usage dans la liberté chrétienne » (Spener, 1692 : 256). En quoi consiste l'utilité de cette célébration ?

Dans le fait qu'elle permet aux jeunes de confesser personnellement leur foi baptismale. Mais du côté des confirmants⁹¹, cette cérémonie a encore d'autres avantages : elle atteste aux jeunes la réalité de leur baptême, les incite à tenir bon dans leur alliance avec Dieu et à s'éloigner du « Mal » en choisissant le « Bien ».

Lors de cette célébration, la communauté prie pour les jeunes qui accéderont au deuxième sacrement, c'est-à-dire à la cène.

Spener considère la confession de foi baptismale et la prise d'engagement du baptisé, comme le moment le plus important de la célébration, même si cet engagement devrait être renouvelé et assumé chaque jour.

Comme nous pouvons le remarquer, la cérémonie de confirmation proposée par les théologiens piétistes n'a pas tout à fait le même caractère que la cérémonie de confirmation proposée par Bucer.

- Bucer voulait, par cet acte, confirmer les adolescents dans la grâce reçue par leur baptême et les incorporer dans la communauté des communicants. Le vœu que Bucer demande aux catéchumènes – de se « donner tout entier à Christ et à son Eglise » – avait comme but de les soumettre à la discipline de l'Eglise. Le « sujet agissant » de la confirmation bucérienne était donc avant tout l'Eglise, plus précisément la communauté des fidèles.

⁹¹ On rencontre les orthographes « confirmand » et « confirmant ». La première est définie par le dictionnaire Petit Robert, comme la « personne qui va recevoir le sacrement de la confirmation ». La deuxième est plus souvent utilisée dans les milieux réformés et désigne une personne acteur de sa confirmation. J'ai adopté la deuxième variante, sauf en cas de respect de la citation.

Dans la confirmation proposée par les piétistes, ce n'est plus la communauté, mais le confirmant qui est au centre. L'importance du baptême et de la cène diminue fortement et la confession de foi du confirmant devient l'élément décisif de la célébration. C'est d'abord le confirmant qui agit et seulement ensuite la communauté des fidèles.

- Une autre évolution qu'on peut remarquer par rapport à la vision des Réformateurs, est que dans la conception piétiste, la confirmation prend « le caractère d'un but atteint » (Vischer, 1959 : 62).

Les théologiens piétistes pensent que le but de l'enseignement religieux est la conversion des catéchumènes. Avec la confirmation, cet objectif visé est atteint. Au jour de sa confirmation, le jeune a prouvé qu'il est désormais un chrétien converti et qu'il est capable de comprendre et de vivre la foi par lui-même. L'enseignement religieux a atteint son but, l'instruction est arrivée à sa fin. Ce n'est donc pas seulement le baptême et la cène qui passent au second plan mais également l'instruction religieuse continue, si chère aux yeux des Réformateurs.

Mis à part le piétisme, un autre courant a fortement contribué à l'introduction de la confirmation dans l'Eglise luthérienne, à savoir le rationalisme.

Les théologiens de ce mouvement accordent également un rôle important à la confirmation, mais la compréhension rationaliste de cette cérémonie ne correspond pas à la conception piétiste.

Pour les représentants de cette école, ce n'est plus l'appropriation de la foi par le cœur qui est au centre de l'enseignement, mais la connaissance intellectuelle des éléments de la foi, qui doit ensuite induire un comportement moral digne d'un chrétien.

Le but des rationalistes est de former des chrétiens aptes à discerner ce qui est bien et ce qui est mal, de « construire » des adultes qui sont capables d'assumer leur vie.

Pour atteindre cette finalité, il faut changer le contenu de l'instruction religieuse. Les vérités de la foi doivent être présentées sous la forme d'un système de pensée cohérent, de petites dogmatiques compréhensibles pour les catéchumènes.

On souligne l'importance d'une vie ordonnée et juste, ce qui signifie qu'il faut apprendre aux élèves, comment se conduire dans la vie, comment prendre les bonnes décisions. On fait tout pour que les jeunes parviennent à une connaissance claire et complète de la foi et à une maturité morale. Une fois les buts et les contenus de l'enseignement changés, la confirmation change aussi de caractère. Elle devient « un serment religieux » ou une « consécration à la vertu » :

« Le confirmand ne témoigne plus tellement qu'il a fait l'expérience personnelle de la vérité du salut ; il déclare bien plutôt devant l'assemblée de l'Eglise qu'il a acquis une claire connaissance et promet solennellement d'y rester fidèle et de conformer sa vie aux commandements divins. La cérémonie de la confirmation devient un *Religionseyd* (serment religieux) ou une *Tugendweihe* (consécration à la vertu). » (Vischer, 1959 : 65.)

Si on fait maintenant une comparaison entre la vision rationaliste et la vision piétiste de la confirmation, on constate clairement une évolution.

Les deux conceptions se distinguent à plusieurs égards :

A.

La première différence concerne le sens donné à cette célébration.

En mettant l'accent sur la capacité de jugement et la responsabilité des catéchumènes, les rationalistes donnent à la confirmation le caractère d'un acte plus social qu'ecclésial. Lors de la cérémonie, les catéchumènes font état de leurs connaissances dogmatiques et de leur maturité morale, ils sont considérés comme des personnes capables d'assumer personnellement leur foi. Avec la bénédiction de la communauté, ils sont libérés de l'enseignement religieux et deviennent des personnes ayant droit d'accéder à la cène. Ils portent désormais la responsabilité de leur propre vie, ils sont considérés comme des chrétiens adultes. La confirmation devient une sorte de rite qui marque l'entrée dans l'âge adulte, une sorte de « rite de passage ».

B.

Le deuxième changement qu'on peut remarquer par rapport à la conception piétiste de la confirmation est ce que Lukas Vischer appelle « un cérémonial de plus en plus imposant ».

Le piétisme mettait déjà l'individu au centre de la confirmation au détriment de la grâce du baptême et de la cène. Avec le rationalisme, cette tendance devient plus forte. Au lieu de la conversion du jeune, c'est sa « connaissance éprouvée qui est célébrée » (Vischer, 1959 : 66). Le jour de sa confirmation, le catéchumène va être reconnu publiquement comme un « véritable chrétien » qui est capable d'assumer la responsabilité de sa propre vie. La confirmation est alors un moment important dans la vie de l'individu, un moment qui mérite d'être célébré avec beaucoup de sérieux. On s'y prépare à l'avance et on la fête avec beaucoup de joie et de cérémonial.

A la fin du XVIII^e siècle, grâce aux efforts des représentants du piétisme et du rationalisme, la confirmation est bien implantée dans la majorité des Eglises luthériennes.

Dans les Eglises Réformées, elle a été instaurée en général plus tard, mais avec le temps elle finit également par s'imposer dans ce milieu. Pour quel motif ?

L'instruction des chrétiens était l'une des priorités de Calvin. Il luttait fermement pour que la doctrine de l'Eglise soit maintenue pure et que personne ne participe à la cène sans bien la comprendre. Pour contrôler la pureté de la doctrine et pour s'assurer de la compréhension de la cène par les communicants, Calvin faisait passer aux membres de l'Eglise genevoise des « examens de catéchisme » quatre fois par année. Quand on avait constaté qu'un jeune avait assez avancé dans la connaissance de la foi, il était admis à la cène. Mais l'instruction religieuse ne s'arrêtait pas après la première communion, l'enseignement continuait ainsi que les examens.

Les Eglises réformées ont suivi le modèle instauré par Calvin. « L'examen d'admission [à la cène] restait un simple examen et n'était pas transformé en un acte solennel et liturgique » (Vischer, 1959 : 69). Mais au XVIII^e siècle, cette forme d'enseignement commence à poser de sérieux problèmes. Le peuple ne veut plus se soumettre aux examens catéchétiques répétés. Pour remédier à la situation, il paraît important de mettre un terme à l'instruction religieuse. La solution offerte par le piétisme et le rationalisme luthériens semble être « l'issue souhaitée et fut par conséquent accueillie avec reconnaissance » (Vischer, 1959). Les examens seront supprimés, et une cérémonie solennelle de clôture – nommée

confirmation – sera instaurée entre l’examen d’admission et la première participation à la cène.

Une fois adoptée, la cérémonie de la confirmation va rapidement s’enraciner dans la vie des Eglises protestantes. Sa forme, son contenu, sa signification vont subir des petites modifications et seront souvent adaptés aux attentes et aux besoins des diverses Eglises locales. Mais ces modifications n’empêcheront pas la confirmation de devenir une coutume ecclésiastique importante du protestantisme.

Après ce premier survol historique de la confirmation depuis ses origines jusqu’à la fin du XVIII^e siècle, je propose maintenant de nous pencher sur son évolution dans l’EERV et dans l’Eglise Réformée de Roumanie.

Pour pouvoir tenir compte du contexte géographique, économique et politique de ces deux Eglises, ainsi que de leur histoire très différente, je trouve important de les examiner séparément. Commençons avec la Suisse romande et plus précisément avec le Pays de Vaud.

2 Le « cheminement » de la confirmation dans l’Eglise Evangélique Réformée du canton de Vaud

L’évolution de la confirmation au Pays de Vaud est longue et très mouvementée. Depuis son apparition dans ce canton jusqu’à aujourd’hui, elle a fait et continue de faire l’objet de nombreuses réflexions et discussions. Je n’ai pas l’ambition d’en retracer ici le détail, mais de donner simplement quelques points de repère qui pourront nous être utiles dans la compréhension de la situation actuelle.⁹²

2.1 Jean-Frédéric Ostervald et la liturgie neuchâteloise de 1713

Avant de nous « rendre » au Pays de Vaud, je vous propose de faire un petit détour par la principauté de Neuchâtel. Pour quoi faire? Pour faire connaissance avec celui qui a introduit la confirmation parmi les protestants d’expression française, à savoir le pasteur Jean-Frédéric Ostervald (Reymond, 1990 : 24).

Ostervald se soucie beaucoup de la morale et de la pratique religieuse de ses paroissiens, car sans « les bonnes œuvres » il est impossible d’obtenir le salut. Par conséquent, il insiste souvent sur les devoirs des chrétiens, devoirs qui aident les baptisés à progresser sur le chemin de la vertu. Mais quels sont ces « devoirs » ? Leur nombre est conséquent et ils sont

⁹² Pour cette présentation, je me suis inspirée avant tout de l’excellent mémoire de licence du pasteur Jeffrey M. Berkheiser, intitulé : « *C’est fini la confirmation ?* » *Réflexions sur la décision du Synode de l’EERV de novembre 1989 dans son contexte historique*. Ce mémoire donne une présentation succincte et très bien documentée de l’histoire de la confirmation dans le canton de Vaud. (Les références de l’ouvrage se trouvent dans la bibliographie.)

présentés dans le Catéchisme d'Ostervald de 1702. Parmi eux, il y en a un qui nous intéresse particulièrement, celui de la « confirmation du vœu de Baptême ».

Ostervald part de l'idée que la religion est une affaire personnelle et que personne ne peut être obligé malgré lui d'être chrétien. Chaque individu doit répondre pour lui-même à l'appel de Dieu.

« D. *Pourquoi devez-vous confirmer le vœu de votre Baptême ?*

R. Parce que quand j'ai été baptisé, je n'avois point de connoissance de ce qui se faisoit alors à mon égard ; et qu'on ne peut engager personne à son insu, ou malgré lui, à être Chrétien. Il faut être Chrétien par connoissance et par choix ; et la religion est une affaire personnelle, où chacun doit répondre pour soi-même. » (Ostervald, [1702] 1822 : 271.)

Les enfants qui ont été baptisés « sans connoissance de cause » doivent confirmer ultérieurement leur vœu de baptême, sans quoi le baptême ne leur sert à rien.

« D. *Puisque les enfants n'ont aucune connoissance de ce qui se fait quand on les baptise, quand doivent-ils s'acquitter des devoirs que le baptême impose aux Chrétiens ?*

R. Ils doivent le faire aussi-tôt qu'ils sont parvenus à un âge de connoissance ; et alors il est d'une absolue nécessité qu'ils confirment le vœu de leur Baptême, et qu'ils accomplissent les devoirs que ce vœu renferme, sans quoi il ne leur sert à rien d'avoir été baptisés. » (Ostervald, [1702] 1822 : 257.)

La confirmation complète ici le baptême d'enfant en ce qu'elle permet de lui adjoindre les vœux baptismaux. Ce vœu engage les jeunes : « 1. à vivre et à mourir dans la profession de la religion chrétienne ; 2. à y vivre saintement. » (Ostervald, [1702] 1822 : 271.)

Ce culte de confirmation « conçu » par Ostervald est instauré la première fois dans la liturgie neuchâteloise de 1713 et il porte le titre de : *La Manière de recevoir les Catéchumènes à la Confirmation du Vœu du Battême, & à la Participation de la Sainte Cène, lors qu'ils ont atteint l'âge de discrétion.*

Un extrait de cette liturgie peut éclairer la signification qu'Ostervald donne à cette cérémonie.

« *Après que les Enfans ont été instruits en particulier pendant quelques semaines, & qu'ils ont rendu publiquement raison de leur Foi, ils font la promesse suivante devant la face de l'Eglise.*

Nous ratifions & nous confirmons le Vœu de nôtre Battême. Nous renonçons au Diable & à ses œuvres, au Monde & à sa pompe ; à la chair & à ses convoitises. Nous promettons de vivre & de mourir dans la Foi Chrétienne, & de garder les Commandemens de Dieu tout le tems de nôtre vie.

Après que cela a été récité par l'un d'eux, on leur demande ;

Est-ce là ce que vous promettez tous devant Dieu & devant son Eglise ?

R. Ouy ..

Le Ministre dit ; Dieu vous fasse la Grâce d'accomplir cette promesse.

Le Ministre continue ainsi : Ensuite de cette promesse, & dans l'espérance que vous l'accomplirez religieusement, je vous reçois au nombre des fidèles adultes, & je vous

donne la liberté de participer en cette qualité au Saint Sacrement de la Cène. Et vous, Chrétiens, qui êtes ici présents, je vous prends à témoins de la promesse que ces Jeunes ont faite ; & je vous exhorte à les regarder désormais comme vos frères, qui sont participants avec vous de la même Grâce, à leur rendre tous les devoirs de la Charité Chrétienne, & à prier Dieu pour eux.

Cela étant fait on adresse aux Catéchumènes une Exhortation, dont la forme est à la discrétion du Ministre ; Et quand elle est finie, les Catéchumènes se mettent tous à genoux, & le Ministre lit la Prière suivante.

Dieu Tout-Puissant, nous te bénissons, de ce qu'il t'a plu de nous appeler à ta connoissance, & en particulier de ce qu'ayant fait la Grâce à ces Enfants de naître dans ton Eglise, & d'y être introduits par le Battême, tu leur as fait celle de parvenir à un âge de raison, & de passer aujourd'hui du rang des enfans à celui des fidèles adultes. Nous te prions que, comme ils viennent de se consacrer à Toi en confirmant le Vœu de leur Battême, & d'être admis à la Communion du Sacrement de la Mort de ton Fils, tu ratifies dans le Ciel ce que nous venons de faire en ton Nom & dans ton Eglise. Reçois les, Seigneur, & les benit ; & que ta Grâce soit avec eux dès maintenant & à jamais : Amen. » (Ostervald, 1713 : 105-106.)

Ostervald considère que la confirmation est un moment favorable pour faire affirmer aux jeunes des promesses qu'ils tiendront toute leur vie. Les catéchumènes ratifient et confirment le vœu de leur baptême, renoncent aux oeuvres du diable et aux tentations du monde, promettent de garder la foi chrétienne et d'obéir aux commandements de Dieu tout au long de leur vie. L'essentiel de la cérémonie n'est plus dans la joie de la grâce reçue de Dieu, mais dans l'obéissance aux commandements, dans les bonnes œuvres, dans la fidélité à tenir l'engagement pris au moment de cette célébration (Reymond, 1990 ; Allmen, 1947). Même si le pasteur prie Dieu de ratifier le vœu des jeunes et de les aider à tenir leur promesse, ce sont bien les jeunes qui sont au centre de cette célébration. Ce sont eux qui confirment le vœu de leur baptême, ce sont eux qui s'engagent et sont les « acteurs principaux » de la célébration.

Au début de sa liturgie de confirmation, Ostervald (1713) qualifie les catéchumènes qui participent à la confirmation d'« enfants ». Une fois la promesse faite, le pasteur loue Dieu d'avoir permis aux jeunes de passer du rang d'enfant à celui de « fidèle adulte ».

Dans l'appréciation d'Ostervald, la confirmation correspond donc à un « rite de passage », au passage de l'enfance à l'âge adulte. L'idée du « rite de passage », présente dans la liturgie d'Ostervald, n'est pas seulement un passage social, il indique également un changement de statut dans l'Eglise. Après leur confirmation, les jeunes sont considérés comme des fidèles adultes, ils font désormais partie des chrétiens responsables : « je vous reçois au nombre des fidèles adultes, & je vous donne la liberté de participer en cette qualité au Saint Sacrement de la Cène » (Ostervald, 1713 : 105). Plus tard – comme le souligne Reymond (1990 : 28) – on parlera d'une vraie « entrée dans l'Eglise », comme si la confirmation marquait le passage du statut de catéchumène à celui de membre officiel de l'Eglise.⁹³

Ce type de célébration pénètre assez lentement dans les autres régions de Suisse. Elle ne sera inscrite dans la liturgie de Lausanne qu'en 1807. Mais que se passe-t-il avant 1807 dans le Pays de Vaud ?

⁹³ Bernard Reymond trouve que cette interprétation pose théologiquement des problèmes, surtout quand on parle des enfants baptisés dans leur enfance.

2.2 L'Eglise vaudoise aux XVI^e et XVII^e siècles

En 1536, le Pays de Vaud est conquis par les bernois. Contraint par les envahisseurs, le pays passe à la Réforme.

L'Édit de réformation institue, au mois de décembre de la même année, le catéchisme dans tout le pays. Cette ordonnance sera ensuite suivie de plusieurs autres. On demande aux ministres de prêter un soin particulier à l'instruction de la jeunesse et aux parents d'envoyer leurs enfants au catéchisme.

Mais si l'Eglise accorde une attention primordiale à l'enseignement des jeunes, à cette époque là, il n'y a pas encore d'instruction particulière en vue de la confirmation (ratification) du vœu du baptême et de l'admission à la cène. Dès qu'un jeune connaît le Credo, le Notre Père et les Dix Commandements et que le pasteur le juge suffisamment instruit dans la foi et la morale chrétienne, il peut participer sans aucune cérémonie spéciale au repas du Seigneur.

La confirmation n'est pas non plus pratiquée à cette époque. Cette cérémonie est vue comme une invention humaine sans fondement biblique, une « atteinte portée à la validité du baptême » (Vuilleumier, 1927 : 355).

Cependant en 1606, les seigneurs de Berne estiment « qu'il y a quelque chose de plus à faire pour exercer un contrôle sur l'admission à la Cène », en particulier sur la première admission. Ils ordonnent alors que outre l'instruction ordinaire de la jeunesse au catéchisme public et à l'école, les ministres prennent à part les élèves les plus âgés « pour "les instruire aux mystères des saints sacrements, item touchant le saint état du mariage et le devoir d'obéissance au magistrat" ». On publie même à cet effet un *Kurtzer christlicher Unterricht aus Gottes Wort* ; mais ce manuel n'a jamais été traduit en français (Vuilleumier, 1929 : 435).

Un mandat souverain daté de 1616 ordonne à son tour des examens préalables en vue de l'admission à la cène. Ces examens ont lieu avant les quatre communions annuelles, c'est-à-dire avant la communion de Noël, de Pâques, de Pentecôte et de septembre. Ils se déroulent au temple ou à la cure, en présence de deux jurés du consistoire⁹⁴ ou d'autres personnes « ayant au cœur la piété ou la vertu ». Les jeunes qui répondent de façon satisfaisante à l'interrogatoire du pasteur sont déclarés admis à la cène. Mais il ne s'agit pas encore d'une cérémonie célébrée en public, car l'admission qui suit l'examen des catéchumènes se fait en petit comité, sans cérémonie particulière.

2.3 Les « premières réceptions » au XVIII^e siècle

Vers la fin du XVII^e siècle, début du XVIII^e siècle, on a de plus en plus l'impression que cette préparation⁹⁵ à la première communion est insuffisante. C'est ainsi qu'apparaissent « les premiers catéchismes particuliers, dits de la cure », destinés à compléter soit les leçons de religions données à l'école, soit les catéchismes ordinaires et publics que le pasteur donne au temple. Parallèlement à cela, une autre idée surgit, l'idée selon laquelle l'admission à la table du Seigneur mériterait d'être entourée de plus de solennité.

⁹⁴ Dans le Pays de Vaud, les consistoires sont des tribunaux de mœurs, nommés et surveillés par les baillis. Les pasteurs en font partie de droit.

⁹⁵ L'instruction ne durait que quelques semaines avant Noël et avant Pâques et, si besoin était, quelques semaines avant la communion de Pentecôte et de septembre.

Les premières réceptions publiques ont lieu dans les paroisses de la Classe⁹⁶ de Morges, à la cure ou à la salle d'école, en présence des parents et des parrains des jeunes, des régents de la paroisse et d'une délégation du consistoire. Les autres Classes vont suivre l'exemple morgien.

En 1720, LL.EE⁹⁷ invitent les Classes à leur faire des propositions pour élaborer une liturgie commune pour tout le Pays de Vaud.

Les pasteurs de la Classe d'Yverdon, qui connaissent la liturgie de 1713 d'Ostervald, demandent alors à leurs souverains de Berne l'autorisation d'introduire la réception publique des catéchumènes, comme cela se fait à Neuchâtel. Ils voient dans ce culte la cérémonie « la plus propre à faire impression sur les catéchumènes » et à « engraver » à toute l'Eglise de « grands sentiments ». Ils déclarent même qu'à leurs yeux, la réception des catéchumènes à la cène est « l'article le plus important du Ministère », celui qui a le plus d'influence sur « l'avancement du règne de Dieu » (Vuilleumier, 1933 : 137).

Selon l'idée des pasteurs de la Classe de Morges, ces cérémonies pourront avoir lieu au temple et par égard à la timidité des jeunes, elles ne contiendront aucune profession de foi individuelle de la part des jeunes.

La réponse des bernois est négative. LL.EE. ne jugent pas judicieux d'introduire une telle réception des catéchumènes pour tout le Pays de Vaud; en tout cas pas pour le moment. Néanmoins, les dirigeants bernois n'interdisent pas la « réception des catéchumènes ». Ils ne prennent pas position sur la question, laissant chaque pasteur agir comme il le juge le plus « convenable ».

La première réception publique a lieu en 1728 dans le temple de Saint-Laurent à Lausanne. Elle est limitée à des catéchumènes des Ecoles de charité.

Dix-sept ans plus tard, en 1745, c'est également à Lausanne et au même endroit qu'a lieu la première réception générale et publique pour tous les catéchumènes de la paroisse. Dans les années suivantes, elle sera suivie d'autres réceptions publiques.

Quant aux réceptions particulières, elles restent également autorisées.⁹⁸

Concernant la liturgie utilisée, son usage est assez complexe. A défaut de formulaire officiel, chaque Classe choisit sa propre liturgie. Les pasteurs de la Classe d'Yverdon suivent la liturgie d'Ostervald de Neuchâtel. La Classe de Grandson-Orbe, – qui aime chercher « ses inspirations » dans l'Eglise neuchâteloise – fait probablement de même. Ailleurs, on emploie de préférence le formulaire de Genève.⁹⁹

Les pasteurs de Lausanne quant à eux composent leur propre liturgie en s'inspirant à la fois des liturgies neuchâteloise et genevoise (Vuilleumier, 1933 : 145).

⁹⁶ Les Classes sont les arrondissements ecclésiastiques créés en 1537.

Pour le Pays de Vaud : Lausanne et Vevey, Morges, Payerne et Yverdon. Plus tard, la classe d'Orbe va être détachée de celle d'Yverdon.

⁹⁷ Leurs Excellences : titre honorifique donné au gouvernement bernois. (Abrégé : LL.EE.)

⁹⁸ Spécialement les réceptions particulières des catéchumènes filles qui ont été instruites par des ministres sans fonction officielle, à condition qu'elles passent un examen devant le pasteur de leur quartier.

⁹⁹ La confirmation publique a été introduite à Genève en 1737.

2.4 XIX^e et XX^e siècles

2.4.1 La liturgie de 1807

La liturgie imprimée en 1807 à Lausanne¹⁰⁰ est la première liturgie à contenir un formulaire officiel « pour la réception des catéchumènes à la Sainte Cène » dans le canton de Vaud¹⁰¹. Pour l'historien Henri Vuilleumier (1933 : 146), ce formulaire est – sauf modifications de détail – la reproduction de celui qu'on employait déjà dans la plupart des Eglises du pays. Si pour les exhortations et la prière finale, il suit la liturgie genevoise, pour le vœu du baptême à réciter par les jeunes, il s'inspire de l'exemple de Lausanne. Les catéchumènes y sont appelés à ratifier et à confirmer le vœu de leur baptême et à promettre de vivre et de mourir dans la profession de la religion chrétienne :

« D. Confirmez donc sincèrement et de bon cœur, le vœu de votre Baptême ?

R. Nous ratifions et nous confirmons le vœu de notre Baptême, nous promettons de vivre, et de mourir dans la profession de la Religion Chrétienne ; nous promettons de renoncer à l'impiété et aux passions mondaines, pour vivre dans le siècle présent selon la tempérance, la justice et la piété : Nous promettons, enfin, de nous consacrer à Dieu et à Jésus-Christ, et de faire tous nos efforts pour garder ses commandements. » (Eglise nationale évangélique réformée du canton de Vaud, 1807 : 85.)

En conséquence de cette déclaration et de cette promesse, le pasteur admet les jeunes à participer à la cène :

« En conséquence de ces déclarations et de ces promesses, je vous admet, en présence de cette sainte assemblée, à participer à la Cène du Seigneur, afin que vous jouissiez de tous les privilèges de la nouvelle alliance, que Dieu a traitée avec nous par son fils ». (Eglise nationale évangélique réformée du canton de Vaud, 1807 : 86.)

Fait intéressant, souligné par Bernard Reymond (1990 : 31), un changement important est intervenu dans cette liturgie par rapport à celle d'Ostervald.

Dans la demande du pasteur qui précède le vœu des catéchumènes – « Confirmez donc sincèrement et de bon cœur le vœu de votre Baptême ? » – on a introduit le passage suivant : « sincèrement et de bon cœur ».

Dans l'interprétation de Bernard Reymond, ce passage équivaut à un *double bind* (double contrainte contradictoire¹⁰²) : les jeunes sont « censés prendre librement des engagements que tout concourait à rendre obligatoires ».

Jeffrey Berkheiser (1990 : 28) voit dans cette exigence contradictoire, l'un des motifs qui poussera les pasteurs du XX^e siècle à rechercher d'autres solutions pour la confirmation, des solutions où l'accent sera mis sur l'œuvre de Dieu et non sur l'engagement des confirmants.

¹⁰⁰ Première liturgie « vraiment » vaudoise après la chute du régime bernois.

¹⁰¹ Le régime bernois prend fin en 1798. Le Pays de Vaud devient canton de Vaud en 1803. Si les institutions politiques se modifient, l'Eglise continue à vivre selon le régime hérité de la période de l'occupation bernoise.

¹⁰² Traduction que Jeffrey Berkheiser (1990 : 27) donne à ce terme.

2.4.2 L'Eglise évangélique libre du canton de Vaud et la confirmation

L'Eglise évangélique libre du canton de Vaud naît officiellement en 1847.

Son but premier est de « maintenir de concert les droits de Jésus-Christ sur son Eglise, la pureté du ministère évangélique, la liberté religieuse et la sainte doctrine » (Constitution pour l'Eglise évangélique libre du canton de Vaud, [1847] 1899 : 3). Elle professe la foi en un seul Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit et reconnaît que dans l'état de péché de l'homme, il n'y a qu'un seul moyen de salut, à savoir la foi vivante en Jésus-Christ. Elle se consacre entièrement « au service et à la gloire de Jésus-Christ qu'elle reconnaît pour son unique chef ».

Partant de ces principes, l'Eglise libre¹⁰³ : « reconnaît pour ses membres et accueille comme tels tous ceux qui, ayant été baptisés et ayant confirmé l'engagement de leur baptême, témoignent l'intention d'en faire partie ». (Constitution pour l'Eglise évangélique libre du canton de Vaud, [1847] 1899 : 5.)

La constitution n'en dit pas plus sur cette confirmation, si ce n'est que les pasteurs, parmi leurs diverses fonctions, sont appelés à tenir les registres des « confirmations de l'engagement du baptême ».

Quant à la liturgie de la confirmation, une enquête de la Commission synodale, dont les résultats ont été présentés au Synode de 1856, montre une « grande variété d'usages et de formes ». Ce constat ne semble pas déranger la commission qui ajoute encore la remarque suivante : « Nous avons la conviction qu'il y a un même but et un même esprit, et cet esprit, nous croyons fermement que c'est l'Esprit de Christ, l'esprit de la liberté dans l'amour » (cité par Cart, 1897 : 76).

La nouvelle Constitution de l'Eglise libre, la Constitution de 1905, ne parle plus de la confirmation. Le rapport d'une commission de l'Eglise libre, qui a étudié cette question entre 1939 et 1946, explique cette modification constitutionnelle comme une « réaction contre la coutume trop répandue dans notre pays de faire de cette cérémonie un rite d'introduction dans la vie d'adulte » (Berkheiser, 1990 : 34).

2.4.3 L'Eglise nationale évangélique réformée du canton de Vaud et la confirmation

Dans l'Eglise nationale¹⁰⁴, la liturgie de 1807 continue à être en vigueur.

En 1863, après l'adoption de la nouvelle Loi ecclésiastique – *Loi ecclésiastique du canton de Vaud du 19 mai 1863* – cette liturgie va subir quelques changements. La date du culte de confirmation va être fixée au dimanche des Rameaux et ce jour est reconnu comme fête religieuse.

La liturgie suivante entre en vigueur en 1870.

L'intitulé de la cérémonie évolue ; de *Réception des catéchumènes à la Sainte-Cène* on passe à la *Confirmation des catéchumènes*.

Le dialogue entre le pasteur et les jeunes se réduit ; de onze questions-réponses, on passe à cinq questions-réponses. Si les catéchumènes continuent de dire : « Nous ratifions et nous confirmons l'engagement de notre baptême », la réponse du pasteur par contre change

¹⁰³ Appellation simplifiée de « l'Eglise évangélique libre du canton de Vaud ».

¹⁰⁴ Appellation simplifiée de « l'Eglise nationale évangélique réformée du canton de Vaud ».

sensiblement : « En conséquence de ces déclarations et de ces promesses, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, je vous confirme en qualité de membres de l'Eglise de Jésus-Christ, je vous admetts à participer à la Sainte-Cène ». (Eglise nationale évangélique réformée du canton de Vaud, 1870 : 116.)

Bernard Reymond (1990 : 32) voit dans l'introduction de la formule : « au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » une volonté de « solenniser » la cérémonie. L'utilisation de la formule trinitaire souligne que ce n'est pas seulement le jeune, mais également Dieu qui agit lors de la célébration.

Un autre fait intéressant de cette liturgie est la formule : « je vous confirme en qualité de membres de l'Eglise de Jésus-Christ ». Que se cache-t-il derrière cette formulation ? Ferait-elle référence à l'idée selon laquelle il faut avoir confirmé pour devenir membre « à part entière » de l'Eglise ? Ou rappelle-t-elle seulement le fait que les jeunes font partie du corps du Christ (Eglise), auquel ils appartiennent déjà par leur baptême ? Le texte ne le précise pas.

En novembre 1893, le Synode de l'Eglise nationale approuve un nouveau *Formulaire liturgique pour la cérémonie de la Confirmation des Catéchumènes*.

Dans cette liturgie, le pasteur s'adresse aux jeunes de la manière suivante :

« Chers catéchumènes, vous avez été, dans votre enfance, baptisés au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. La grâce divine, seule source de salut pour le pécheur, a été implorée sur vous par cet acte solennel. Vous avez été instruits dans la vérité ; vous savez quel est votre état de péché ; vous avez appris à connaître le vrai Dieu et Celui que Dieu a envoyé, Jésus-Christ. Il vous a été enseigné que le baptême est le signe et le gage de l'œuvre de purification que Dieu accomplit, par le Saint-Esprit, en celui qui obtient la rémission de ses péchés par la foi en Jésus-Christ, son Sauveur.

Vous avez exprimé le désir de confirmer, c'est-à-dire de prendre vous-mêmes, sous votre responsabilité, l'engagement de votre baptême. Cette décision, pour être efficace, doit être, de votre part, non seulement éclairée, mais libre, volontaire et joyeuse. Un tel acte a une grande importance. Gardez-vous d'en méconnaître aujourd'hui et d'en oublier jamais la haute signification.

Vous déclarez croire en Dieu, votre Père [...].

Vous déclarez aussi être dans l'humble et ferme résolution d'aimer Dieu, d'aimer vos frères et de servir le Seigneur en vivant, par sa grâce, selon la tempérance, la justice et la piété.

Enfin, dans le sentiment de votre faiblesse, vous promettez d'user des moyens de grâces mis par la bonté de Dieu à votre disposition, d'être des membres fidèles de notre Eglise, de persévérer dans la prière, dans la lecture de la Bible, dans la fréquentation du culte et de la sainte Cène. » (Eglise nationale évangélique réformée du canton de Vaud, 1894 : 4-6.)

Après cette introduction, le pasteur appelle individuellement chaque jeune à confirmer l'engagement de son baptême : « Confirmez-vous l'engagement de votre baptême ? ».

Les jeunes répondent individuellement : « Oui, avec l'aide de Dieu ».

Le pasteur cite à chaque catéchumène une parole biblique de son choix, puis s'adresse à tous en disant :

« En conséquence de l'engagement que vous venez de prendre, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, je vous confirme dans l'alliance de votre baptême et je vous

admets à participer au saint repas de la Cène. A vous maintenant de croître dans la grâce de Notre Seigneur Jésus-Christ et de lui demeurer fidèle jusqu'à la mort ! Amen. » (Eglise nationale évangélique réformée du canton de Vaud, 1894 : 7.)

Dans cette liturgie, comme dans les précédentes, on retrouve également plusieurs significations associées au culte de confirmation.

Il y a tout d'abord le fort lien avec le baptême.

Le baptême et la confirmation sont des actes qui vont nécessairement ensemble, le baptême ne prend tout son sens que grâce à la confirmation qui le suit. Mais « la confirmation du baptême » n'est plus seulement l'acte du jeune, elle est également l'acte de Dieu (par l'intermédiaire du pasteur). Comme réponse à l'engagement des catéchumènes, le pasteur confirme les jeunes dans l'alliance de leur baptême. En plus, on rappelle que la grâce divine est « la seule source de salut » et que c'est seulement avec l'aide de Dieu qu'on peut devenir des membres fidèles de l'Eglise.

Le deuxième point important pour la compréhension de la confirmation est son lien avec la cène. La confirmation autorise les catéchumènes à participer au repas du Seigneur. Si cette autorisation suppose un engagement de la part des jeunes, elle est également un cadeau de Dieu. Les jeunes sont admis à la cène au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

L'idée de la confirmation comme moment d'engagement est également conservée. Les jeunes promettent d'aimer Dieu et leurs frères, d'être des membres fidèles de l'Eglise, de persévérer dans la prière, la lecture de la Bible, la fréquentation du culte et de la cène. Quant à la formule « je vous confirme en qualité de membres de l'Eglise de Jésus-Christ », elle disparaît de cette liturgie.

La liturgie suivante de l'Eglise nationale, la liturgie de 1899, n'apporte pas de grands changements dans le déroulement de cette célébration. Pour souligner l'action de Dieu dans la confirmation, on remanie un peu l'introduction dite par le pasteur, sinon le texte reste identique à celui de la liturgie de 1893.

Comme je l'ai mentionné, Ostervald voyait dans la confirmation un moment favorable pour faire affirmer aux jeunes des promesses qu'ils tiendront toute leur vie. Il demandait aux catéchumènes de ratifier et confirmer le vœu de leur baptême, de renoncer aux tentations du monde et de promettre de garder la foi chrétienne tout au long de leur vie.

Cette idée d'une promesse faite par le jeune le jour de sa confirmation a été ensuite reprise par de nombreuses Eglises qui l'ont introduite dans leur liturgie de confirmation.

Mais au XIX^e siècle, cette interprétation devient problématique. On commence à se demander si un catéchumène de 15-16 ans est bien capable de prononcer le vœu qui est exigé de lui. Sait-il vraiment ce qu'il fait ? Et le fait-il à cause de l'Eglise ou des pressions de son entourage ? On craint que beaucoup de jeunes ne soit pas sincères car ils n'ont pas la possibilité de refuser l'engagement qui leur est demandé le jour de leur confirmation. Dans l'Eglise nationale, ces interrogations donnent naissance à un nouveau formulaire pour la cérémonie des Rameaux, un formulaire « sans engagement » qu'on retrouve dans la liturgie de 1921.

Cette liturgie laisse les paroisses libres de choisir entre deux cérémonies de confirmation. La première (« Formulaire I »), identique à la liturgie de 1899, maintient les engagements des catéchumènes. La deuxième (« Formulaire II ») renonce complètement à de tels engagements.

Pour mieux saisir les présupposés qui sont derrière ce modèle liturgique, voici un extrait de la déclaration pastorale de ce second formulaire :

« Chers catéchumènes.

Dès votre plus tendre enfance la grâce de Dieu, qui seule peut sauver, a été implorée sur vous par le baptême. Pendant près de seize ans, pères, mères, parrains et marraines, pasteurs, ont eu la mission de vous conduire au Sauveur ; d'autres encore y ont contribué par leurs efforts.

Ces deux dernières années plus particulièrement, placés en face de votre péché et du salut que Dieu vous offre en Jésus-Christ, vous avez été exhortés à vous attacher au Sauveur ; [...]

Mais tout cela, vous le savez, ne suffit pas. Pour devenir chrétien, pour naître à la vie nouvelle que l'Esprit de Dieu peut seul créer en nous, il faut une décision personnelle. En ce jour, préparés par les prières de ceux qui vous aiment, chers catéchumènes, à quoi en êtes-vous ?

Il en est parmi vous, nous aimons à le croire, qui ont répondu déjà, dans le secret de leur cœur, aux appels d'en haut. [...]

Mais certains d'entre vous sont restés, peut-être, sourds à ces appels et privés de cette joie. Puissent-ils entendre alors la voix de Dieu qui leur redit à cette heure avec plus d'insistance : "Mon enfant, donne-moi ton cœur !" [...]

Et sentez la grandeur de votre responsabilité. De précieuses affections continueront, sans doute, à veiller sur vous ; mais, dès maintenant et chaque jour davantage, c'est entre vos mains que va reposer votre avenir. [...]

Bientôt la table sainte sera dressée dans nos temples. Ce sera pour vous, si telle est votre volonté, l'occasion d'affirmer publiquement votre foi et vos résolutions chrétiennes. Mais nous vous en supplions, soyez sincères : ne participez pas indignement au repas du Seigneur !

Chers catéchumènes,

Au nom de l'Eglise, je vous engage à prendre activement votre part des privilèges et des devoirs de vrais disciples de Jésus-Christ. Vos actes montreront si vous avez entendu cet appel. » (Eglise nationale évangélique réformée du canton de Vaud, 1921 : 366-369.)

Ce second formulaire de la Liturgie de 1921 ne réussit pas à s'imposer dans les paroisses du canton de Vaud. En 1939, le Synode rejette le système des deux formulaires et le second disparaît des éditions ultérieures de la liturgie vaudoise.

La dernière révision de la liturgie de l'Eglise nationale avant la fusion avec l'Eglise libre est la Liturgie de 1963. Comme dans la liturgie de 1940, l'explication donnée par le pasteur sur ce que représente la confirmation est résumée sous forme interrogative :

« Voulez-vous renouveler avec Dieu l'alliance de votre baptême et, par la puissance du Saint-Esprit, demeurer fidèles à votre Père céleste, à son Fils, votre Sauveur, et à l'Eglise qu'il s'est fondée sur la terre ?

Voulez-vous vous efforcer de vivre selon l'ordre de Jésus-Christ, en aimant Dieu de tout votre cœur et votre prochain comme vous-même, en résistant au mal et en obéissant à la sainte volonté de Dieu ?

Voulez-vous, dans le sentiment de votre faiblesse, user des moyens de grâce que Dieu a établis dans son Eglise : la prière, la lecture de la Parole de Dieu, la fréquentation du culte et de la sainte Cène ?

Chers catéchumènes, si telle est bien votre résolution, que chacun de vous se lève à l'appel de son nom et réponde à cette question : Confirmez-vous l'alliance de votre baptême ? [...]

Réponse du catéchumène : OUI, AVEC L'AIDE DE DIEU.

Le pasteur adresse une parole biblique à chaque catéchumène. Puis il dit :

En conséquence de l'engagement que vous venez de prendre, au nom du Père, du Fils, et du Saint-Esprit, je vous confirme dans l'alliance de votre baptême et je vous admetts à participer à la sainte Cène. » (Eglise nationale évangélique réformée du canton de Vaud, 1963 : 128.)

Si le ton de la liturgie est moins moralisant et un accent plus fort est mis sur l'action de l'Eglise, du côté des significations données à la confirmation, cette liturgie n'apporte pas de nouveauté. La confirmation reste étroitement liée au baptême et à la cène ; elle est également le moment des vœux solennels pour les catéchumènes.

2.4.4 Fusion des deux Eglises

En 1966, l'Eglise libre et l'Eglise nationale fusionnent. Elles donnent naissance à « l'Eglise Evangélique Réformée du canton de Vaud » (EERV).

Au moment de la fusion, l'Eglise libre n'a pas de cérémonie de confirmation : elle l'a depuis longtemps abandonnée en faveur d'un simple culte de clôture de catéchisme. Dans l'Eglise nationale par contre, la confirmation est devenue une célébration très appréciée, autant par les paroissiens que par les pasteurs. Que peut-on faire dans une telle situation ?

Le Synode de l'Eglise libre accepte que le règlement ecclésiastique en vigueur dans l'Eglise nationale soit « à titre transitoire » le nouveau règlement ecclésiastique de l'EERV. L'Eglise nationale, de son côté, décide de réviser l'ensemble de son règlement ecclésiastique. Jusqu'à leur intégration dans les paroisses, les anciennes « Eglises locales » de l'Eglise libre peuvent conserver leurs usages catéchétiques et liturgiques. Après l'intégration, les paroisses qui le demandent, peuvent obtenir de la part du Conseil synodal une autorisation de dérogation en ces matières jusqu'à nouvelle décision du Synode.

2.4.5 Les années après la fusion

Pour reprendre l'expression de Jeffrey Berkheiser (1990 : 47), les mois qui suivent la fusion des deux Eglises sont les mois du « désordre ». Pendant que la « nouvelle Eglise » se cherche, s'organise, les différentes paroisses continuent à garder leurs pratiques.

En réponse à cette diversité de pratique, une commission d'étude est formée en avril 1967; elle reçoit le mandat d'aborder « tous les problèmes que posent le catéchuménat et la confirmation ».

Unanimes en ce qui concerne le catéchisme, les membres de la commission n'arrivent pas à se mettre d'accord sur la confirmation et à l'admission à la cène. Ils décident de se séparer en deux sous-commissions : sous-commission A et sous-commission B.

Les rapports des deux sous-commissions font état d'une grande divergence de point de vue.

Sous-commission A

La sous-commission A part de l'idée que parmi les catéchumènes, les situations peuvent être différentes. Les plus nombreux ont été baptisés pendant leur enfance, alors que d'autres n'ont pas reçu le baptême. Pour les uns, l'éducation chrétienne a commencé bien avant le catéchisme (par leur famille, par l'école du dimanche, etc.) ; pour les autres, au contraire, le catéchisme constitue le premier contact avec la foi chrétienne. Cette diversité de situations ne devrait pas pour autant empêcher « qu'un culte solennel dit de confirmation » réunisse tous les catéchumènes.

Pour les catéchumènes baptisés, ce culte de confirmation sera « un rappel solennel de la grâce du baptême » ; pour les catéchumènes non-baptisés, il pourrait être l'occasion de recevoir le baptême. S'il y a des catéchumènes qui pour le moment ne désirent pas recevoir le baptême, l'Eglise intercédera pour eux afin que Dieu les conduise à demander un jour leur baptême.

La sous-commission se positionne également sur la question de l'engagement des jeunes. Pour être authentique, un engagement doit être pris librement. Or au moment de la confirmation – estiment les membres de la commission – les jeunes ne sont pas libres, mais soumis à diverses pressions familiales et sociales. S'il y a des jeunes qui s'engagent en toute sincérité, d'autres par contre, voudraient dire « non » ou « pas encore », mais n'osent pas le dire. Dans ces conditions, le groupe propose de « renoncer, pour le moment, à tout engagement oral public lors de la confirmation ». A la place de l'engagement oral, il propose un engagement sous forme d'actes concrets et répétés, comme la participation à la cène, la fidélité au culte, la lecture de la Bible, la prière, le service du prochain.

Quant à l'admission à la cène, il estime que ce n'est pas nécessaire d'attendre la fin du catéchisme. Il souhaite en conséquence que les jeunes puissent demander leur admission à la cène pendant leur catéchisme (Eglise évangélique réformée du canton de Vaud, 1969 : 6-7).

Sous-commission B

Dans sa recherche d'une solution au problème de la confirmation, le groupe B souligne que la confirmation ne doit être ni un sacrement qui complète le baptême, ni une simple cérémonie de fin d'instruction religieuse et encore moins un engagement à vie. Par contre, elle devrait offrir à celui qui a reçu le baptême dans son enfance la possibilité « de dire son accord ou son désaccord ».

Par le baptême, l'enfant « a été introduit dans la Maison de Dieu sur la terre », il a reçu sa place dans l'Eglise. A la confirmation, le jeune est invité à dire s'il veut garder cette place, s'il veut rester dans cette « maison ».

Deux attitudes peuvent se présenter dès lors :

1. Le jeune dit son désaccord et renonce à la confirmation.

Même si le jeune renonce à la confirmation, son baptême n'est pas dévalorisé du point de vue de Dieu. « La main de Dieu reste sur lui, même si le baptisé retire sa main ». L'Eglise continue à le considérer comme « son enfant », de prier pour lui et de lui renouveler ses appels, espérant toujours son retour.

2. Le jeune dit son accord en confirmant.

Dans ce cas, le jeune est intégré à la communauté des disciples de Jésus. Cette intégration n'exige ni confession de foi, ni promesse, car pour les membres de la sous-commission B, il ne s'agit pas ici d'une promesse, mais plutôt « l'acceptation d'une aventure à laquelle on peut renoncer ».

Si les membres de cette sous-commission gardent la phrase : « Oui, avec l'aide de Dieu », ils donnent une autre forme et un autre contenu à la question que le pasteur pose aux jeunes : « Répondant à l'invitation que l'Eglise vous adresse au nom de Jésus-Christ, désirez-vous demeurer dans l'alliance conclue lors de votre baptême ? ». Le catéchumène ayant confirmé est désormais membre « à part entière » de l'Eglise et il est admis à la cène. Quant aux jeunes qui n'ont pas encore fini leur catéchisme, ils ne peuvent pas participer à la cène.

Durant l'hiver 1969-1970, le rapport sur le catéchisme et la confirmation est soumis aux paroisses. La Commission de liturgie quant à elle propose une liturgie provisoire de la confirmation, dans laquelle elle propose à la fois deux « formules » de confirmation, l'une avec engagement (variante A), l'autre sans (variante B).

Le Conseil synodal recommande au Synode d'adopter les deux variantes proposées par la Commission de liturgie, mais cette proposition ne va pas faire l'unanimité des délégués des différentes paroisses.

Le débat au Synode (d'octobre 1970) tourne autour de deux questions principales :

- La première concerne la mise en œuvre de la proposition du Conseil synodal. Qui a le droit de choisir la formule à utiliser ? Le pasteur, la paroisse, les jeunes ? Les deux formules peuvent-elles être utilisées conjointement ? Que faire si le conseil de paroisse et le pasteur ne peuvent pas s'entendre sur le choix de la liturgie ?
- La deuxième question est beaucoup plus complexe : que faire avec les jeunes qui « ne veulent pas confirmer, mais qui ne sont pas pour autant en marge de l'Eglise » ? C'est pour eux que le professeur Pierre Bonnard souhaite introduire un troisième formulaire (ou une modification de la variante B), qui serait un culte où « l'on témoigne qu'ils ont reçu le catéchisme et où l'on prie pour eux ».¹⁰⁵

Après un long débat, le Synode décide de faire confiance au Conseil synodal pour « édicter des directives pratiques et provisoires régissant la cérémonie de confirmation ou de clôture du catéchisme de 1971 et ceci en tenant compte de la variété des circonstances locales » (Eglise évangélique réformée du canton de Vaud, 1971b : 110).

Le Conseil synodal écrit, le 8 janvier 1971, aux conseils de paroisses et aux pasteurs en leur proposant une « liturgie provisoire de fin de catéchisme et de confirmation », liturgie dans laquelle on retrouve cette fois trois variantes : variante A, variante B, variante C.

¹⁰⁵ Malgré l'opposition des membres du Conseil synodal, la proposition du professeur Pierre Bonnard deviendra la troisième résolution de cette session ordinaire du Synode : « Le Synode souhaite qu'une troisième formule soit prévue dans le sens d'une cérémonie de fin de catéchisme exprimant la seule responsabilité de l'Eglise à l'égard de tous les catéchumènes » (Eglise évangélique réformée du canton de Vaud, 1971b : 101). Plus tard dans la journée, on tentera d'annuler cette résolution, mais comme la majorité requise n'est pas atteinte, la résolution sera maintenue.

Voici un petit extrait des remarques qui accompagnent cette liturgie :

« Le culte qu'il est demandé aux paroisses de célébrer le jour des Rameaux 1971 est un culte de "Confirmation des catéchumènes". Il s'y insère également un acte de conclusion du catéchisme.

Chaque paroisse pourra choisir l'une des variantes suivantes :

A. Comportant un engagement personnel et se terminant par une bénédiction collective.

B. Ne comportant pas d'engagement explicite, mais exprimant l'engagement de chacun par une imposition des mains personnelle, prière de la communauté sur chaque catéchumène.

C. Ne comprenant pas d'engagement, mais une bénédiction collective après l'appel des catéchumènes par leur nom. » (Eglise évangélique réformée du canton de Vaud, 1971a : 1-2.)

Dans les trois variantes proposées par le Conseil synodal, le culte des Rameaux se déroule selon l'ordre habituel jusqu'à la prédication. La prédication est suivie d'une « conclusion du catéchisme » (commune pour les trois formules), d'une confession de foi et du baptême des catéchumènes, si demandé. Succède ensuite la partie proprement dite de la « confirmation », selon l'une des trois formules suivantes :

« Variante A

Avec le secours du Saint-Esprit, voulez-vous persévérer dans la vie chrétienne ?

A l'appel de son nom, chaque catéchumène se lève et répond :

Oui, avec l'aide de Dieu.

Le pasteur peut adresser une parole biblique à chaque catéchumène ou au groupe, lorsque tous ont répondu. Puis il déclare en faisant le geste de bénédiction :

Que par le Saint-Esprit le Christ vous affermisse et vous perfectionne dans la foi. Restez fidèles à l'alliance de votre Dieu.

Variante B

A l'appel de son nom, chaque catéchumène s'approche et s'agenouille.

Le pasteur lui impose les mains en disant :

N. (prénom seul) que par le Saint-Esprit, le Christ t'affermisse et te perfectionne dans la foi. Reste fidèle à l'alliance de ton Dieu.

La même formule est utilisée pour chaque catéchumène.

Variante C

Après les avoir appelés par leur nom, le pasteur prononce sur tous les catéchumènes une bénédiction collective :

Que par le Saint-Esprit le Christ vous affermisse et vous perfectionne dans la foi. Restez fidèles à l'alliance de votre Dieu. » (Eglise évangélique réformée du canton de Vaud, 1971a : 3.)

Après cette partie proprement dite de confirmation, suit l'invitation à la cène qui est de nouveau identique pour les trois formules. Le pasteur dit :

« Dieu est fidèle, il a commencé en vous l'œuvre de son salut, il l'accomplira jusqu'au bout. Persévérez donc dans la foi, l'espérance et l'amour, pour demeurer dans la communion de Dieu et de vos frères. Confessez désormais votre foi avec l'Eglise en prenant part au sacrement de la Sainte Cène. » (Eglise évangélique réformée du canton de Vaud, 1971a : 3.)

La cérémonie se termine par une exhortation à l'Eglise, la prière d'intercession, l'Oraison dominicale et la bénédiction.

Selon les enquêtes faites après les Rameaux 1971 et 1972, il ressort qu'une faible majorité des paroisses ont opté pour la variante A (les catéchumènes confirment), quelques-unes pour la variante B (les catéchumènes sont confirmés) et un nombre appréciable pour la variante C (bénédiction collective des catéchumènes). Dans une vingtaine de paroisses, on a repris des éléments des deux, voire des trois variantes (Eglise évangélique réformée du canton de Vaud, 1973).

Les résultats des enquêtes témoignent donc « d'une grande diversité, pour ne pas dire indécision », que le Conseil synodal prend au sérieux, tout en constatant que cette période transitoire ne peut être « abrégée aussi longtemps que le Synode n'a pas adopté de nouveaux articles de règlements concernant le catéchisme, la confirmation et l'admission à la Sainte Cène » (Eglise évangélique réformée du canton de Vaud, 1973 : 11).

Dans les années suivantes, la situation de la confirmation évolue dans cette diversité. Si dans la majorité des paroisses, les trois variantes « provisoires » semblent prendre petit à petit racine, dans certaines communautés on retrouve des cérémonies de confirmation qui ne correspondent pas du tout aux directives du Conseil synodal.

Cette situation se compliquera encore en 1980, l'année durant laquelle le Synode vote l'admission des enfants non-confirmés à la cène.¹⁰⁶

Arrivé au bout de sa patience, le Synode demande au Conseil synodal de faire respecter la décision selon laquelle le culte de clôture de catéchisme devrait être célébré selon l'une des trois voies offertes par la « liturgie provisoire de fin de catéchisme et de confirmation » de 1971.

Le Conseil synodal va donc faire parvenir à toutes les paroisses de l'EERV une nouvelle copie de la liturgie provisoire de confirmation accompagnée d'un rappel de la décision synodale de 1970. Les paroisses vont également recevoir un questionnaire concernant leur pratique actuelle dans le domaine de la confirmation.

Les divergences qui apparaissent dans cette enquête sont encore plus flagrantes que celles des enquêtes faites quelques années auparavant. Quarante-neuf paroisses utilisent la variante A ; vingt et une paroisses la variante B, trente paroisses la variante C. Neuf paroisses du canton ont recours à deux variantes (A et B) dans le même culte tandis que dix-huit paroisses ont élaboré leur propre variante. Et pour finir, vingt-deux paroisses offrent aux catéchumènes le choix de la formule.

¹⁰⁶ Dans sa session des 28 et 29 octobre 1980, le Synode de l'EERV admet la participation des enfants à la cène : « Reconnaissant que l'invitation à la cène s'adresse à tous les baptisés, le Synode décide que les enfants aussi peuvent y être accueillis ». (Eglise évangélique réformée du canton de Vaud, 1980 : 9.)

Le désordre est si grand que le professeur Bernard Reymond (1985) se demande : « si l'on parviendra jamais à restaurer une conception de la confirmation » qui soit claire, cohérente et plus ou moins semblable pour tous.

2.4.6 Novembre 1989 – deux actes distincts à la place de la confirmation

Le grand « virage » suivant que prend la confirmation dans l'EERV se produit en 1989. Lors de l'adoption du règlement sur le catéchisme (en 1985), le Synode demande que le problème « du début et de la fin du catéchisme » lui soit soumis encore au cours de la même législature. Le Conseil synodal forme alors une commission temporaire, appelée la Commission « Début et fin de catéchisme » (DEFICA)¹⁰⁷, qui reçoit comme mandat de reprendre l'ensemble des problèmes touchant le début et la fin du catéchisme.

La Commission DEFICA va travailler en trois temps.

Un premier temps est consacré à l'étude de la question.

Pour établir les bases de son travail, la commission commence par se pencher sur l'histoire de la confirmation. Parallèlement, elle rencontre des spécialistes dans ce domaine, lit des réflexions théologiques sur la question et étudie les pratiques des autres Eglises.

Cette première phase de recherche et d'information donne naissance à un bilan intermédiaire que la commission diffuse dans toutes les paroisses de l'EERV.

En s'appuyant sur les réactions des différentes paroisses, des ministres et des laïcs, la commission poursuit sa réflexion.

Elle rencontre le pasteur François Altermath, responsable de la section adolescence de l'Agence Romande d'Education Chrétienne, le professeur Daniel Marguerat, ainsi que plusieurs pasteurs, diacres et catéchètes, « représentant les diverses tendances spirituelles » de l'Eglise (Eglise évangélique réformée du canton de Vaud, 1989a : 2).

C'est sur la base de tous ces contacts que la Commission DEFICA élabore son rapport final qu'elle va transmettre au Conseil synodal en novembre 1989.

Ce rapport met en relief deux convictions principales :

- Même si la société a changé, la période quinze-seize ans correspond à un passage particulier dans la vie des jeunes, – estiment les membres du DEFICA. Elle continue d'être une réalité importante pour les jeunes et leurs familles. L'Eglise « aurait tort de la négliger alors qu'elle a la possibilité et aussi la mission d'aider les uns et les autres à vivre ce passage à la lumière de l'Évangile » (Eglise évangélique réformée du canton de Vaud, 1989a : 4).

La fin du catéchisme peut offrir l'occasion de marquer la fin d'une étape et de donner à chacun un point de repère.

- Une Eglise pédobaptiste et multitudiniste, comme l'EERV, doit pouvoir offrir aux jeunes et aux adultes prêts à assumer leur foi la possibilité de le faire. Mais la cérémonie des Rameaux ne paraît plus en être le lieu approprié, car elle est piégée par la pression sociale qui ne tient pas compte du fait que les cheminements spirituels des jeunes d'une même volée peuvent être différents.

¹⁰⁷ Ci-après DEFICA.

Le Conseil synodal approuve entièrement les considérations de la commission DEFICA et dans son rapport présenté au Synode, il propose la célébration de deux actes distincts : celui de « fin de catéchisme » et celui de « renouvellement de l'Alliance ».

« Ces considérations nous amènent à proposer la célébration de deux actes distincts :
- le premier a lieu dans le cadre du culte des Rameaux et marque pour l'ensemble d'une volée la fin de l'étape catéchisme,
- le second s'intègre dans un des autres cultes de l'année ecclésiastique ; il est un acte de "renouvellement de l'alliance". » (Eglise évangélique réformée du canton de Vaud, 1989a : 5.)

Le culte des Rameaux – précise le rapport du Conseil synodal – doit être un culte « de bénédiction des catéchumènes » où la bénédiction de Dieu est offerte à tous de la même façon. Lors de cette cérémonie, les jeunes sont invités à « indiquer le point où chacun d'entre eux est arrivé dans son cheminement spirituel » ; l'Eglise quant à elle, leur rappelle l'amour que Dieu leur porte et les encourage à persévérer dans la foi.

La proposition du Conseil synodal pour un acte de "renouvellement de l'Alliance" reste assez vague. Tout ce que le rapport précise est que les paroisses déterminent la date de cet acte.

Au Synode des 20 et 21 novembre 1989, le principe des deux actes distincts n'est pas acquis d'avance. Mais après un long débat, le Synode approuve les résolutions suivantes :

« Résolution 1989/21: Le Synode approuve dans son ensemble le rapport du Conseil synodal sur le début et la fin du catéchisme, instituant à la place de la Confirmation actuelle la célébration de deux actes distincts. [...]

Résolution 1989/22 : Le Synode adopte les articles 186 et 187 du Règlement :

Article 186 : Chaque année, les paroisses célèbrent un acte d'ouverture des catéchismes dans le cadre d'un culte. Celui-ci rassemble tous les catéchumènes. Leurs parents, parrains et marraines y sont spécialement invités.

Article 187 : Un culte de bénédiction des catéchumènes est célébré à la fin du catéchisme. Il rassemble tous les catéchumènes de dernière année. Leurs parents, parrains et marraines y sont spécialement invités.

Ce culte a lieu aux Rameaux. Le Conseil synodal peut accorder une dérogation quant à la date sur demande motivée d'un conseil de paroisse. [...]

Résolution 1989/23 : Pour une session de la prochaine législature, le Synode demande au Conseil synodal des propositions concrètes de contenu pour une cérémonie de "Renouvellement de l'Alliance", se basant sur des expériences faites dans des paroisses.

Pour permettre aux enfants, aux jeunes et aux adultes qui le demandent de recevoir le baptême, de renouveler leur engagement de baptême, de prendre ou de poursuivre un service dans l'Eglise, les paroisses sont invitées à organiser des cultes de "Renouvellement de l'Alliance". » (Eglise évangélique réformée du canton de Vaud, 1989b.)

2.4.7 Après 1989

La décision synodale n'est pas accueillie de manière unanime.

Certains crient au scandale et parlent d'une erreur fondamentale. D'autres, par contre, saluent le courage du Synode d'avoir débarrassé cette cérémonie des ambiguïtés qui l'entouraient. Ils se réjouissent car, selon eux, la solution du Synode laisse la liberté aux paroisses d'expérimenter de nouvelles formes en la matière, tout en gardant un cadre commun pour tout le canton. Et nombreux sont ceux qui sont surpris par cette modification ou qui ne sont tout simplement pas au courant de la décision du Synode.

Le rapport de la Commission de gestion pour le Synode de mai 1990 constate que « l'information n'a visiblement pas circulé suffisamment et qu'elle n'a pas vraiment atteint la "base" de notre Eglise ».

Pour combler cette lacune, des rencontres d'information DEFICA vont être organisées dans chaque arrondissement en août et septembre 1990. Ces soirées destinées aux ministres et aux délégués laïcs des paroisses ont pour but de fournir des informations nécessaires sur la décision du Synode et d'écouter les réactions des gens du terrain.

Parallèlement, le Synode demande au Conseil synodal de suspendre le caractère obligatoire des résolutions 1989/21, 22 et 23 jusqu'en automne 1992, afin de permettre un « approfondissement des expériences en cours dans les paroisses. Pour cette date, le Conseil synodal veillera à ce que soient élaborées – pour la célébration du renouvellement de l'Alliance comme pour le culte de fin de catéchisme – des propositions concrètes en matière de théologie, de liturgie et de discipline. » (Eglise évangélique réformée du canton de Vaud, 1991 : 7.)

Cette période de transition et d'expérimentation prend fin en 1992 lorsque le Synode – dans sa session de novembre – adopte les thèses précisant le cadre du « culte de bénédiction des catéchumènes » et institue la « Fête de l'Alliance ». Les thèses stipulent :

« 1. DU RAPPORT ENTRE LES DEUX FÊTES

1.1. Fête des Rameaux et Fête de l'Alliance sont clairement distinctes l'une de l'autres.

1.2. Chaque cérémonie a son sens propre.

1.3. Les Rameaux : fête des catéchumènes.

Fête de l'Alliance : fête de la communauté¹⁰⁸. [...]

2. RAMEAUX

2.1. Le Culte de bénédiction des catéchumènes, qui clôt le cycle de leur catéchisme, se déroule chaque année, le dimanche des Rameaux. [...]

2.2. La grâce de Dieu, offerte à tous, est au centre de ce culte. En signe de cette grâce, la bénédiction de Dieu est donnée aux catéchumènes. [...]

¹⁰⁸ « La fête des Rameaux concerne une volée de catéchumènes adolescents, leurs familles et la communauté paroissiale qui les a accompagnés dans ce temps particulier de leur formation chrétienne.

La fête de l'Alliance concerne l'ensemble de la communauté, en lui offrant un lieu pour manifester son adhésion à cette Alliance. Elle est pour des individus et groupes particuliers le lieu privilégié d'une confession ou démarche de foi. » (Eglise évangélique réformée du canton de Vaud, 1993a : 6.)

2.3. La grâce de Dieu nous interpelle : L'Eglise confesse sa foi lors de ce culte ; chaque catéchumène, à cette étape de son cheminement, est invité à se situer devant l'offre de Dieu dans la vérité et la liberté. Seul ou avec d'autres, il peut, à choix, formuler ses doutes, ses questions ou sa foi, garder le silence, affirmer les valeurs humaines auxquelles il est attaché [...]

2.4. Aux Rameaux, les baptêmes sont possibles. [...]

2.5. L'ancien statut des Rameaux a été modifié du fait même que la fête de l'Alliance a été créée.

3. FETE DE L'ALLIANCE

3.1. Elle fait mémoire de l'alliance que Dieu nous offre une fois pour toutes en Jésus-Christ.

3.2. Fête de toute la communauté, l'Alliance est centrée sur les sacrements qui expriment en tension le oui (absolu) de Dieu et nos réponses humaines (toujours inachevées et partielles). [...]

3.3. Chaque participant à la fête peut manifester ou renouveler son adhésion à l'alliance. [...]

3.4. La fête de l'Alliance culmine dans la célébration de la Cène. [...]

3.5. L'Alliance, fête de la communauté ecclésiale, comporte aussi des destinataires privilégiés, soit les candidats au baptême, à une confession de foi, à un accueil à la Cène. [...]

3.7. La fête est en principe annuelle. Sa date est laissée à l'appréciation des communautés. » (Eglise évangélique réformée du canton de Vaud, 1992 : 12-17.)

Le Synode fixe l'entrée en vigueur de ces dispositions au 1^{er} janvier 1993. Il demande au Conseil synodal de fournir aux paroisses – avant février 1993 – les éléments nécessaires à la préparation et à la célébration de ces deux cérémonies.

Conscient de l'importance de l'enjeu, le Synode demande également que le Conseil synodal prête une attention particulière à l'information des paroisses et de la population vaudoise.

Pour donner suite à cet ensemble de résolutions, le Conseil synodal envoie à toutes les paroisses trois nouveaux documents officiels :

- 1.14 Culte de bénédiction des catéchumènes
- 1.15 Fête de l'Alliance
- 3.1 Normes liturgiques.

Dans le même courrier, la Commission de liturgie propose « une édition provisoire de fiches pour les différents éléments constitutifs des deux fêtes » (Eglise évangélique réformée du canton de Vaud, 1993c : 6).

En parallèle à l'information aux paroisses, l'attaché de presse de l'Eglise, le pasteur Marguerat essaye également d'informer la population par tous les moyens à disposition. Il constitue par exemple un dossier de presse à l'intention des quotidiens et périodiques, avec un accent auprès des rédactions régionales et locales.

Avec cette décision du Synode (et sa mise en application), un grand chapitre de la confirmation dans l'EERV arrive à sa fin.

Le Synode a tranché, il a choisi une direction ; il reste à savoir comment cette décision sera acceptée et vécue sur le terrain par les pasteurs célébrant les cultes de bénédiction et par les familles concernées.

Le Conseil synodal se veut en tout cas rassurant. Dans son bilan de fin de législature 1900-1994, il constate :

« Après une période d'essai de deux ans, la mise en place du culte de bénédiction des catéchumènes à la fin du catéchisme s'est faite un peu partout sans grands heurts. Ainsi prend fin une période provisoire de plus de 20 ans ! » (Eglise évangélique réformée du canton de Vaud, 1993c : 7.)

Dans les années qui suivent, l'EERV va vivre plusieurs bouleversements. Les enjeux et les défis ne manquent pas et ils sont de taille!

Pour ne citer que les plus grands : « Eglise A Venir »¹⁰⁹ ; réductions budgétaires imposées par l'Etat (mesures d'assainissement)¹¹⁰ ; changement des relations entre l'Eglise et l'Etat¹¹¹ ; nouvelle Loi ecclésiastique ; nouveau Règlement ecclésiastique ; les principes constitutifs de l'EERV ; la création d'un nouveau journal intitulé *Bonne Nouvelle* et distribué à tous les ménages du canton de Vaud ; le dossier « Chemin de vie et de foi » ; une réflexion de fond sur le thème de l'homosexualité.

Parmi tous ces dossiers, c'est le dossier « Chemin de vie et de foi » qui est le plus en lien avec le culte de bénédiction.

Conscient que les temps changent et que la catéchèse des adolescents pose de nouvelles questions, le Conseil synodal confie en 1996 un mandat de recherche au pasteur Pierre Glardon. On lui demande une réflexion portant sur l'ensemble des étapes de la vie. Quelles sont ces étapes, quel accompagnement nécessitent-elles, quels pourraient être les objectifs de formation à chacune de ces étapes et quels pourraient être les rites éventuels qui marqueraient le passage d'une étape à l'autre ?

Pierre Glardon dépose son rapport en automne 1997 et le Conseil synodal présente au Synode de mai 1998 un rapport intermédiaire sur la catéchèse, rapport qui contient un résumé des résultats du pasteur Pierre Glardon (Eglise évangélique réformée du canton de Vaud, 1998 : 8).

Après plusieurs rebondissements, le Conseil synodal présente au Synode de juin 2004 « les grandes lignes d'un projet pour une catéchèse pour toutes les étapes de la vie » et une année plus tard, son « cadre opérationnel ».

Mais il faut attendre l'année 2008 pour qu'une décision soit prise en la matière.

¹⁰⁹ En 1995, l'Etat de Vaud demande d'économiser 3,4 millions de francs sur le budget du DIPC (département auquel appartient à cette époque l'EERV). Il oblige ainsi l'Eglise à trouver des solutions pour vivre avec moins de moyens. L'Eglise décide de faire de cette contrainte de l'Etat l'occasion d'un travail de fond sur sa mission et son rôle, sur son organisation et ses structures.

¹¹⁰ Après une première série de mesures au printemps 2004, le Conseil d'Etat impose, en été de cette même année, des économies supplémentaires à l'EERV. Les économies demandées se montent à 5% du budget alloué aux Eglises. Les suppressions de postes sont inévitables. En 2005, le Synode fixe à 18 le nombre total de postes à supprimer jusqu'à fin 2006. Pour éviter de licencier, le Conseil synodal recourt à des retraites anticipées (Eglise évangélique réformée du canton de Vaud, 2005b).

¹¹¹ En 2007, l'EERV devient une institution de droit public dotée de la personnalité morale. Jusqu'à la fin de l'année 2006, les ministres de l'Eglise étaient salariés par l'Etat, qui assumait toutes les responsabilités d'un employeur. Dès le début de l'année 2007, cette charge est reprise par l'EERV.

Au Synode des 16 et 17 mai 2008, le moment est enfin arrivé. Le Synode prend acte du document « Chemin de vie et de foi. Rapport en vue d'une organisation de la catéchèse de 0 à 25 ans dans l'EERV » et définit les grandes lignes de la catéchèse de l'EERV.

Mais les délégués ne se prononcent pas sur la question des Rameaux. Ils trouvent que la question est trop complexe et ne devrait pas être discutée hâtivement. Par souci de cohérence, il demande au Conseil synodal « de lui présenter un rapport sur l'ensemble des "rites" avant de prendre une décision ».

3 Le « cheminement » de la confirmation dans l'Eglise Réformée de Roumanie

Je me rappelle encore aujourd'hui de l'enthousiasme avec lequel je me suis lancée – tout au début de mon travail de recherche – dans la découverte de l'histoire de la confirmation au sein de l'Eglise Réformée de Roumanie. Assise dans la bibliothèque de la Faculté de Théologie de Kolozsvár¹¹², j'ai cherché avec beaucoup d'ardeur des livres et des articles traitant de ce sujet. Je m'intéressais à tout, j'avais envie d'apprendre le plus possible sur cette thématique.

Mais grande fut ma déception, quand après des mois de recherche, je n'avais toujours rien trouvé, ou si peu.

Ce ne sont pas les articles concernant les réformes ou les problèmes liés à la fête qui manquent. Aussi bien en Suisse qu'en Transylvanie, la confirmation est l'une des fêtes les plus étudiées parmi les cérémonies religieuses contemporaines. Les travaux théologiques sur le sujet ne manquent donc pas ; les ouvrages qui retracent l'histoire de la confirmation par contre font défaut.

Je me suis donc retrouvée sur un terrain mal connu.

L'histoire de la confirmation dans l'Eglise Réformée de Roumanie n'a fait jusqu'à aujourd'hui – à ma connaissance – l'objet d'aucun travail approfondi de recherche ; personne ne s'est encore penché sérieusement sur cette thématique.

Comme je n'avais trouvé aucun document historique fiable, j'ai décidé de tourner mon regard vers les textes liturgiques.

Cette piste s'est avérée plus fructueuse. J'ai pu retrouver assez vite les principaux recueils liturgiques de l'Eglise Réformée de Roumanie.

Les liturgies sont l'expression de la vie de l'Eglise. A travers leurs divers textes, prières et chants, elles nous parlent de la piété de ceux qui nous précèdent, elles témoignent des temps anciens. A défaut de données historiques valables sur la confirmation, il me semble que ces textes liturgiques peuvent nous fournir des informations importantes sur la manière dont nos prédécesseurs ont agi en lien avec cette fête.

Dans le sous-chapitre qui suit, je vais donc parcourir une à une les principales liturgies de la confirmation de l'Eglise Réformée de Roumanie pour en reconstruire les significations établies au fil des siècles.

¹¹² Ville universitaire de Transylvanie.

3.1 La liturgie de 1788

La première liturgie imprimée à contenir un formulaire pour le culte de confirmation en Transylvanie est la liturgie de Backamadarasi Kis Gergely de 1788.¹¹³

Le culte de confirmation élaboré par Backamadarasi Kis Gergely porte le titre de *Rappel du Saint Baptême*.

On y retrouve les éléments suivants :

Chant
Parole d'introduction du pasteur
Prière et Notre Père
Examen
Engagement
Exhortation
Prière et Notre Père
Chant de clôture
Bénédictio

Comme le souligne l'introduction du pasteur, le culte de confirmation de Backamadarasi Kis Gergely comporte plusieurs significations.

Il permet, tout d'abord, de vérifier si les parents ont tenu la promesse prononcée lors du baptême de leur enfant, notamment la promesse d'instruire les enfants dans les vérités de la foi chrétienne; il permet ensuite aux jeunes de confesser publiquement leur foi et finalement donne l'occasion aux membres adultes de la communauté de reprendre conscience de l'engagement de leur baptême.

Dans la ligne de la tradition piétiste, Backamadarasi Kis Gergely ne se contente pas d'un apprentissage par cœur du catéchisme. L'instruction doit susciter des sentiments religieux intenses chez les jeunes et les conduire à s'engager publiquement à une vie chrétienne. Après avoir interrogé les jeunes sur leur compréhension de la foi, le pasteur s'adresse ainsi aux catéchumènes :

« Chers jeunes !

Devant le regard de Dieu tout-puissant, en la présence des fidèles, je vous adresse ces quelques questions ; que chacun de vous réponde selon sa conviction et avec bonne conscience :

1. Les sciences de l'Évangile vous ont été instruites; vous les avez apprises. Êtes-vous prêts [aujourd'hui] à confesser cela ?

Réponse : Moi, en ce qui me concerne, je suis prêt(e).

¹¹³ En 1783, le Synode demande au professeur Backamadarasi Kis Gergely de préparer une liturgie unifiée pour la principauté. Deux ans plus tard, en 1785, le premier projet de la liturgie est présenté devant le Synode, mais il n'obtient pas l'unanimité des membres du Synode qui demandent à Backamadarasi Kis Gergely d'affiner encore plus son projet. Sans tarder Backamadarasi Kis Gergely se met au travail et fait les modifications demandées par le Synode, mais la deuxième variante de la liturgie n'obtient pas non plus la validation du Synode. Les tractations se prolongent et entre-temps Backamadarasi Kis Gergely décède. Après sa mort, un de ses disciples, Szerentsi Nagy István complète sa liturgie et la publie à son propre compte en 1788 (Kolumbán, 2002). Cette liturgie n'est donc pas entièrement le travail de Backamadarasi Kis Gergely, mais elle porte aujourd'hui son nom. N'ayant pas été acceptée par le Synode, la liturgie n'a pas été officialisée dans la principauté. Mais les chercheurs pensent qu'elle a été utilisée dans la région de Győr (ville de Hongrie) et dans quelques régions de Transylvanie.

2. Croyez-vous en Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ? Croyez-vous que le Père a donné son Fils, pour que quiconque croit en Lui ne périsse point mais qu'il ait la vie éternelle ; croyez-vous que le Christ est notre unique Sauveur et qu'hors de lui il n'y a pas de Salut ?

Réponse : Je le crois.

3. Vous engagez-vous à vivre selon la loi de Dieu, en écartant [de votre vie] tout mal et en vous exerçant à la vie sainte et pieuse ?

Réponse : Je m'engage avec l'aide de Dieu.

4. Promettez-vous avec l'aide de Dieu de demeurer pour toujours fidèles à cet engagement et à cette confession de foi ?

Réponse : Oui. »¹¹⁴ (Backamadarasi Kis, 1788 : 33-34.)

L'engagement des jeunes est suivi par quelques exhortations.

Le pasteur s'adresse en premier lieu aux jeunes en leur demandant de ne jamais méconnaître ou oublier l'engagement qu'ils viennent de prendre. Il les exhorte à s'exercer dans la prière, à persévérer dans la fréquentation du culte et de la cène. En conséquence de l'engagement qu'ils viennent de prendre, ils sont maintenant libres de participer au repas du Seigneur. L'exhortation du pasteur s'adresse en deuxième lieu aux parents, aux parrains et marraines. C'est aussi grâce à eux que les jeunes ont pu arriver à faire le grand pas de la confirmation. Par leur enseignement, ils les ont introduits dans la foi chrétienne, ils leur ont appris à suivre le Christ. Mais leur travail d'instruction ne s'arrête pas là. A l'avenir aussi, ils sont responsables de leurs enfants, il leur incombe de continuer à leur enseigner la parole de Dieu, de les encourager à la vie chrétienne.

Quant à la communauté des fidèles, sa tâche n'est pas moins importante. Il lui incombe d'entourer les jeunes de son amour et de les soutenir par ses prières.

La confirmation est la fête de toute la paroisse. Toute la communauté se réjouit de l'engagement des jeunes, leur foi enrichit la communauté entière. Mais l'idée selon laquelle il faut avoir confirmé pour être reconnu comme membre adulte de la communauté n'est pas encore présente dans la liturgie de 1788. Son apparition ne tardera pourtant pas.

3.2 La liturgie et le catéchisme de l'évêque Abacs János

Comme je l'ai mentionné auparavant, le Synode n'a pas accepté « officiellement » la liturgie de Backamadarasi Kis Gergely. Il en va de même pour le culte de confirmation proposé par sa liturgie. Même si nous retrouvons déjà ce culte dans certaines paroisses réformées de Transylvanie, la majorité des communautés ne le pratique pas encore à cette époque.

L'introduction « officielle » du culte de confirmation dans l'Eglise de Transylvanie intervient en 1807, par ordre de l'évêque Abacs János.

Suivant l'exemple des autres Eglises Réformées, l'évêque prend la décision d'introduire la confirmation et sa préparation dans toutes les communautés de Transylvanie.

Pour ce faire – dans la même année – il va lui-même créer une liturgie de confirmation, ainsi qu'un catéchisme destiné à être utilisé dans la préparation de la célébration (Benedek, 1971 : 255).

¹¹⁴ Cette citation ainsi que les citations suivantes ne proviennent pas d'une traduction officielle mais ont été traduites du hongrois par moi-même.

La liturgie de confirmation de l'évêque Abacs János¹¹⁵ commence par une introduction qui donne le cadre général de toute la célébration. Dieu a semé dans le cœur de l'homme la responsabilité de prendre soin de ses enfants. Mais l'homme chrétien ne devrait pas se contenter de les nourrir, de les habiller et de les protéger de tout danger. Il lui appartient encore de les conduire à la connaissance de Dieu, de les élever en leur donnant une éducation et une discipline inspirées par le Seigneur (Ephésiens 6,4).

Les jeunes présents au culte de confirmation ont été baptisés par leurs parents à leur plus tendre âge. A ce moment, ils ne pouvaient pas encore comprendre le sens et la grandeur de l'alliance du baptême. Les années ont passé, les jeunes ont grandi. Leurs parents les ont instruits selon la parole de Dieu. Ils leur ont appris leurs devoirs envers Dieu et envers les hommes. Aujourd'hui, ils sont capables de différencier le « Mal » et le « Bien », d'agir selon la volonté de Dieu. Toutes les conditions sont alors rassemblées pour que ces jeunes puissent prendre sur eux-mêmes les engagements que leurs parents ont pris autrefois à leur place. Ce jour est l'un des plus importants de leur vie : ils quittent leur statut d'enfant pour rejoindre le rang des adultes. Dès à présent, ils sont disposés à prendre la responsabilité de leurs actes et leurs pensées (Abacs, [1807] 1828 : 12).

Avant de faire ce grand pas, le pasteur invite les jeunes à prouver leurs connaissances de la foi chrétienne en participant à un examen catéchétique.

Fait tout à fait remarquable et unique pour l'histoire de la confirmation en Transylvanie, la liturgie de l'évêque Abacs János contient une sorte de « petit catéchisme »¹¹⁶, dont les questions et réponses constituent la matière de l'examen catéchétique.

L'introduction de ce « petit catéchisme » dans la liturgie de confirmation de 1807, montre que l'évêque ne laisse rien au hasard. Ce n'est pas seulement le culte de confirmation qui l'intéresse, il se soucie également du contenu de l'instruction catéchétique. Adeptes fervents des réformateurs, il juge qu'on ne peut pas se contenter des rites, il faut œuvrer pour une foi consciente et compréhensible pour tout le monde.

L'interrogatoire du pasteur débouche sur l'engagement public des jeunes, ce qui montre une certaine évolution par rapport à la liturgie de 1788.

Le nombre des engagements est resté le même, mais au niveau de leur contenu, on peut constater un petit glissement. Les engagements insistent davantage sur la volonté des jeunes, sur leur responsabilité en tant que personne adulte. On veut s'assurer qu'ils vont persévérer dans l'étude de la foi chrétienne et dans sa pratique, qu'ils vont résister aux attraits du péché. C'est la bénédiction qui va mettre le point final à ce moment solennel d'engagement, une bénédiction, qui, contrairement à la liturgie précédente, est uniquement adressée aux jeunes. Le pasteur invite les jeunes à se mettre à genoux et supplie Dieu de les bénir et de les accompagner à travers toute leur vie.

Grâce à la liturgie de l'évêque Abacs János, la confirmation gagne de plus en plus de terrain dans l'Eglise de Transylvanie. Et il ne faudra pas beaucoup de temps pour qu'elle devienne l'une des cérémonies les plus importantes de la vie de l'Eglise.

¹¹⁵ Il s'agit d'un texte liturgique isolé, conçu directement pour le culte de confirmation, qui ne fait pas partie d'un recueil de textes liturgiques.

¹¹⁶ Le catéchisme de l'évêque Abacs János est écrit sous forme de questions-réponses et se divise en sept chapitres qui portent les titres suivants : « De Dieu » ; « De la Création et de la Providence » ; « De la nature de l'Homme pécheur » ; « De la Délivrance de l'Homme » ; « De la Sanctification » ; « De l'Avenir de l'Homme et du Monde » ; « Des Sacrements » (Abacs, [1807] 1828 : 15-28).

3.3 La liturgie de 1866

Le prochain recueil liturgique est celui de 1866. Il contient lui aussi une liturgie de confirmation. Elle se distingue des précédentes par l'importance qu'elle accorde à la confirmation comme condition d'admission à la cène. Sans pour autant disparaître, la signification de la confirmation comme rappel du baptême perd de l'importance.

Dans la tradition de la Réforme, prendre la cène implique que l'on connaisse suffisamment sa signification et son origine. Tous ceux qui souhaitent participer au repas du Seigneur doivent le faire en connaissance de cause.

Dans sa première épître aux Corinthiens, l'apôtre Paul demande 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, mange et boit sa propre condamnation » (1 Cor. 11, 28-29).

Les « autorités » de l'Eglise ont beaucoup œuvré pour que les conditions indiquées par Paul soient bien remplies et que chacun puisse donc prendre « dignement » la cène. Les jeunes n'étaient admis à la cène qu'après un temps de catéchuménat, c'est-à-dire un temps d'instruction religieuse. A la fin de cette période d'apprentissage, au moment de leur confirmation, les jeunes étaient soumis à un examen pour vérifier qu'ils avaient réussi à acquérir les connaissances nécessaires pour communier avec « discernement ».

La confirmation est devenue ainsi le culte qui « donnait droit » de participer à la cène, elle était comprise comme « promotion des baptisés à l'état de communiant ». Si par leur baptême, les jeunes faisaient déjà partie de l'Eglise, par leur confirmation « la famille des enfants de Dieu » leur était désormais ouverte sans restriction. Ils étaient admis à ce qui constitue le point culminant de la vie de l'Eglise, le repas du Seigneur.

Pour souligner l'importance de cette admission à la cène, on introduit dans la liturgie de confirmation un moment de sainte cène pour les jeunes. Après avoir pris acte de l'engagement des jeunes, le pasteur descend de la chaire et s'avance vers la table de la communion. En s'adressant aux jeunes, il rappelle l'institution de la cène et sa signification. Il exhorte les jeunes à ne pas prendre à la légère ce repas et demande la grâce de Dieu pour leur première communion. Il implore pour eux le Saint-Esprit, pour qu'à travers de ce pain et de cette coupe, ils puissent communier, par la foi, au corps et au sang de Jésus-Christ. Le culte continue ensuite avec la communion des nouveaux confirmés.¹¹⁷

Insérer la première communion des jeunes dans le culte de confirmation a aussi un inconvénient. Elle rallonge considérablement la cérémonie. Avec l'interrogatoire public et la première communion des catéchumènes, le temps de la célébration atteint les « limites de l'acceptable ». On ne peut pas rallonger le culte indéfiniment, cela pourrait ennuyer et décourager certaines personnes.

Toutes ces réflexions ne sont pas étrangères aux rédacteurs de la liturgie. Pour de grandes volées de catéchumènes, ils proposent que l'interrogatoire ait lieu une journée avant la confirmation et en présence des parents. Au culte de confirmation, on ne rappellera que les principaux articles de la foi chrétienne, ce qui pourrait alléger l'ordre de la cérémonie, mais permettrait quand même de rappeler aux fidèles les éléments les plus importants de la doctrine.

¹¹⁷ L'assemblée ne participe pas à la cène, mais accompagne la communion des jeunes par ses chants.

3.4 Les années 1900

Au début du XX^e siècle, la confirmation est une cérémonie bien établie dans les communautés réformées de Transylvanie. Elle est devenue un élément important de la vie de l'Eglise, une coutume ecclésiastique très appréciée par les fidèles.

Même si elle est bien appréciée par les fidèles, tous les théologiens et tous les pasteurs ne la voient pas d'un œil favorable. On commence à se poser des questions et à en dénoncer les limites et les points faibles.

Selon le théologien Makkai Sándor, « le problème de la confirmation » soulève plusieurs questions.

Il y a tout d'abord les questions d'ordre théologique, comme celles du sens et du but de la cérémonie. La confirmation serait-elle seulement une activité didactique de l'Eglise, ou également un acte liturgique et ecclésiastique ? Dans quelle mesure pourrait-elle aider le travail pastoral auprès des jeunes ou l'évangélisation des fidèles ?

Il y a ensuite les questions d'ordre pédagogique et pratique, c'est-à-dire : la question de l'âge des confirmants, la question de la durée de la préparation et de la méthode utilisée ; la question du contenu.

Et finalement, il y a encore la question de la date de la cérémonie et de son déroulement. Toutes ces questions attendent une réponse et tant qu'elles n'en auront pas, le « problème de la confirmation » persistera (Makkai, 1915-1916 : 141).

Un autre théologien se lance dans le débat : le grand théologien et pédagogue Imre Lajos. Sa compréhension de la confirmation va grandement influencer le « développement » de cette célébration par la suite.

Dans la vision de Imre Lajos (1942 : 416-417), le culte de confirmation ne doit être compris ni comme complément au baptême, ni comme l'accueil du don de l'Esprit-Saint. Il ne signifie pas non plus l'entrée dans l'Eglise universelle, ou plus particulièrement dans l'Eglise réformée. L'essence de cette célébration se situe ailleurs.

La confirmation est tout d'abord un culte lors duquel les catéchumènes sont appelés à démontrer leurs connaissances en ce qui concerne la foi de leur Eglise. Par la récitation de la confession de foi et les articles du catéchisme, les jeunes reconnaissent que cette foi est véridique et qu'elle est également la leur. Ils déclarent devant l'assemblée y rester fidèles et l'entretenir par la Parole de Dieu et par les sacrements. L'assemblée, quant à elle, prend acte de cette déclaration et confirme les catéchumènes dans leur engagement.

Pédagogue convaincu, Imre Lajos attache une importance particulière à la préparation de la confirmation. Cette préparation a un double objectif : elle est à la fois un acte d'enseignement et un acte éducatif. Le but de la préparation ne se limite pas à faire apprendre aux jeunes les articles de la foi chrétienne, mais il faut également qu'ils reconnaissent sa vérité dans leur cœur.

Pour arriver à cette finalité, Imre Lajos propose de faire apprendre par cœur aux catéchumènes le *Catéchisme de Heidelberg*, de les initier à la prière et de les intégrer à la vie paroissiale.

Le professeur Imre Lajos n'est pas le seul à penser que le *Catéchisme de Heidelberg* se prête bien à la préparation de la confirmation. Les autorités de l'Eglise partagent également son

avis, ce qui aura comme conséquence qu'en 1926, le *Catéchisme de Heidelberg*¹¹⁸ deviendra la matière officielle de la préparation de la confirmation.

A partir de cette date, c'est ce catéchisme, plus précisément une partie des questions-réponses du catéchisme, qui est enseigné dans les préparations au culte de confirmation et également dans les « cours de religion » donnés dans les écoles publiques (Imre, 1944 : 50).

3.4.1 La liturgie de 1929

C'est au coeur du débat sur la confirmation, que la liturgie de 1929 de l'Eglise Réformée de Roumanie voit le jour.

Les différentes remises en question et les multiples propositions de réforme n'ont pas laissé insensibles ses rédacteurs. Le culte évolue, de nouveaux éléments apparaissent dans le déroulement de la célébration.

Jusqu'aux annonces, la cérémonie se déroule selon l'ordre habituel d'un culte du dimanche matin. S'enchaîne alors la partie proprement dite de la confirmation. Son déroulement est le suivant :

Chant

Invocation du Saint-Esprit

Allocution de circonstance du pasteur (adressée avant tout aux confirmants)

Examen des confirmants (si cela n'a pas eu lieu auparavant)

Confession de foi et engagement des confirmants

Confirmation des confirmants par l'imposition des mains

Autorisation de prendre la sainte cène

Chant des confirmants

Prière (pour les confirmants)

Chant de l'assemblée

Bénédiction

Les changements ne concernent pas seulement l'ordre de la célébration, ils touchent également la forme et le contenu de différents moments du culte.

Prenons par exemple l'engagement des jeunes. Dans cette liturgie, il prend la forme suivante :

¹¹⁸ Le *Catéchisme de Heidelberg* est composé en 1563 par une équipe de théologiens, réunie sous l'égide de Frédéric III, appelé aussi « Frédéric le Pieux », prince électeur du Palatinat. Il connaîtra assez vite un grand succès et sera adopté par toute une partie de la branche réformée du protestantisme. Moins d'une année après son apparition, il arrivera également en Transylvanie. Dans les années 1560, les controverses entre luthériens et réformés sont vives dans la principauté. Les débats autour de la cène mobilisent beaucoup les partisans des deux religions. Les réformés se sentent démunis contre les attaques des luthériens. Ils écrivent alors aux théologiens de Heidelberg et leur demandent une « arme adéquate » dans leur « lutte » contre la doctrine luthérienne. La réponse des théologiens de Heidelberg arrive en 1564 et dans l'annexe de cette lettre, on retrouve le *Catéchisme de Heidelberg*.

La première version du catéchisme va être imprimée en Transylvanie en 1566. Il s'agit d'une version latine et retravaillée qui porte le titre de *Catechismus Ecclesiarum Dei*. Les premières traductions hongroises apparaissent en 1577 (traduction de Huszár Dávid) et en 1604 (traduction de Szarászi Ferenc) ; tous les deux publient le texte intégral du catéchisme. Environ quatre décennies plus tard, en 1646, le Synode de Szatmár et les Règlements Ecclésiastiques qui y sont adoptés (Canon Geleji de 1649) reconnaissent que le *Catéchisme de Heidelberg* est le « livre symbolique » de l'Eglise et ordonnent son apprentissage dans les écoles (Erdős, 1891; Juhász, 1963).

« a) Déclarez-vous devant Dieu et devant cette communauté de prendre à votre compte, par la confession de votre foi, l'engagement fait lors de votre baptême ? Réponse : Nous le déclarons !

b) Récitez la confession universelle de l'Eglise.
(Les catéchumènes récitent le Symbole des apôtres.)

c) Croyez-vous et professez-vous que l'Evangile de Jésus-Christ est le pouvoir de Dieu pour le salut de tous les croyants ; que Jésus-Christ est le seul médiateur entre Dieu et les hommes et que notre salut vient par la grâce de Dieu et par la foi que nous avons en lui ?

Réponse : nous le croyons et le professons.

d) Promettez-vous et vous engagez-vous à vous conduire comme des disciples de Jésus-Christ, comme de membres fidèles, obéissants et prêts pour le sacrifice de notre Eglise tout le temps de votre vie ?

Réponse : Nous le promettons et nous nous y engageons. » (Makkai, 1929 : 90.)

Cet engagement est suivi de l'imposition des mains. Les jeunes s'agenouillent autour de la table de communion, le pasteur met ses mains sur la tête de deux d'entre eux – une fille et un garçon – et récite les paroles suivantes :

« Le Dieu, source de toute grâce, qui vous a appelés à participer à sa gloire éternelle dans l'union avec le Christ, vous perfectionnera lui-même, vous affermira, vous fortifiera et vous établira sur de solides fondations. A lui soit la puissance pour toujours ! Amen (1 Pi. 5, 10-11)¹¹⁹ » (Makkai, 1929 : 91).

Après l'imposition des mains, le pasteur donne aux confirmants l'autorisation de participer à la cène :

« En tant que serviteur officiel de notre Seigneur Jésus-Christ et de notre Eglise Réformée, je vous déclare membres autonomes de notre Eglise et vous autorise à prendre part à la Sainte Cène. Que le Dieu, source de toute grâce, fasse en sorte que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni d'autres autorités ou puissances célestes, ni le présent, ni l'avenir, ni les forces d'en haut, ni celles d'en bas, ni aucune autre chose créée, ne puissent vous séparer de l'amour que Dieu nous a manifesté en Jésus-Christ notre Seigneur (Rom. 8,38-39) » (Makkai, 1929 : 91-92).

Les jeunes sont désormais considérés comme membres autonomes de la communauté chrétienne. Ils sont désormais des chrétiens adultes, responsables de leur vie et de leur foi.

3.4.2 La liturgie de 1950

Sauf quelques modifications insignifiantes, la liturgie de 1950 est la reproduction de celle de 1929.

Les indications pratiques qui se trouvent à la fin de la liturgie, nous informent que dans le district de Királyhágómellék, le culte de confirmation a lieu le jour de l'Ascension. Dans le

¹¹⁹ La liturgie prévoit ici également un autre texte, celui de Ep. 3,20-21. Il appartient au pasteur de choisir la formule qu'il trouve judicieuse en cette occasion.

district de Transylvanie, il se déroule soit le jour des Rameaux, soit une semaine avant Pentecôte.

Les rédacteurs précisent encore que la première communion des jeunes ne fait pas partie intégrante du culte de confirmation, mais si les coutumes locales « l'imposent », elle peut y être intégrée (Vásárhelyi, 1950 : 19).

3.4.3 La liturgie de 1997

Après ce voyage dans le temps, nous voici arrivés à la liturgie de 1997 actuellement en vigueur dans l'Eglise Réformée de Roumanie.¹²⁰

Au niveau des éléments qui constituent le déroulement de la célébration, la liturgie n'apporte pas de grands changements, mais elle contient une partie explicative de la confirmation qui mérite d'être étudiée de plus près.

Selon cette partie explicative, la confirmation ne peut avoir lieu qu'après une période d'enseignement catéchétique de plusieurs années.

Lors de la confirmation, les jeunes devenus membres autonomes de l'Eglise prennent sous leur propre responsabilité l'engagement pris par leurs parents, leurs parrains et marraines le jour de leur baptême. Les jeunes professent que l'Evangile de Jésus-Christ est le pouvoir de Dieu pour le salut de tous les croyants, que Jésus-Christ est le seul médiateur entre Dieu et les hommes et que notre salut vient par la grâce de Dieu et par la foi que nous avons en lui. Ensuite, ils promettent de s'efforcer de vivre comme des disciples de Jésus-Christ, comme des membres obéissants et toujours fidèles à leur Eglise.

La préparation à la confirmation dure deux années durant lesquelles les jeunes acquièrent une connaissance solide de la Bible, des confessions de l'Eglise, des cantiques et des psaumes. Ils sont introduits dans la doctrine protestante, dans l'histoire de l'Eglise et font connaissance avec les exigences de la vie chrétienne. Une importance primordiale est donnée à la maîtrise du *Catéchisme de Heidelberg*.

Lors de l'examen¹²¹ organisé en présence de leurs parents et des membres du conseil de paroisse, les jeunes sont invités à rendre compte de leurs connaissances en la matière. C'est le conseil de paroisse qui, sur la base de leurs connaissances, autorise les jeunes à participer au culte de confirmation. Seuls les catéchumènes baptisés sont admis à la confirmation. La date de la célébration est fixée par le conseil de paroisse. Communément, elle a lieu aux Rameaux, à l'Ascension ou le « dimanche de confirmation »¹²².

Par leur confirmation, les catéchumènes deviennent des membres autonomes de l'Eglise et obtiennent l'autorisation de participer à la cène. Leur première communion a lieu au culte de confirmation. Les parents, les grands-parents, ou d'autres membres de la famille peuvent les accompagner à la table du Seigneur. Dans certaines paroisses, c'est la communauté entière

¹²⁰ La liturgie de 1997 est la liturgie utilisée dans les paroisses du district de Transylvanie. Les communautés appartenant au district de Királyhágómellék utilisent en grande majorité la liturgie de 1950. Etant donné que les deux liturgies sont quasi identiques, par la suite, je ne ferai pas de distinction à ce niveau entre les deux districts.

¹²¹ L'examen peut avoir lieu pendant ou avant le culte de confirmation.

¹²² La liturgie ne précise pas la date de ce dimanche de confirmation. Cette formulation laisse supposer que dans certaines communautés, il y a un dimanche de l'année ecclésiastique destiné à être le « dimanche de confirmation ». La date de ce jour peut varier selon les régions et les paroisses.

qui prend part à la cène. Après la confirmation, le pasteur inscrit le nom et les données des confirmants dans le registre de confirmation.

Les rédacteurs de la liturgie précisent encore que les jeunes confirmés ne doivent pas être abandonnés à eux-mêmes dans leur vie de chrétien autonome. Ils doivent faire l'objet d'un accompagnement continu, l'Eglise doit veiller sur eux et les aider sur le chemin de leur vie. (Magyar Református Egyházak Tanácskozó Zsinatának Liturgiai Bizottsága, 1997: 15-16.)

Les indications ci-dessus donnent les lignes directrices de la confirmation d'aujourd'hui dans l'Eglise Réformée de Roumanie. Elles constituent le cadre de la célébration, mais à l'intérieur de ce cadre, chaque paroisse a une certaine liberté d'action.

Les traditions, les coutumes liées à la fête de confirmation sont nombreuses et très différentes d'une région à l'autre. Elles témoignent de la capacité des communautés et des fidèles à « apprivoiser » cette fête, qui, incontestablement, fait encore aujourd'hui partie de leur patrimoine ecclésial.

En Transylvanie, quasiment tous les jeunes réformés âgés de 14-15 ans (7^e année scolaire) confirment. Les exceptions sont très rares et souvent dues à des situations familiales difficiles. Dans les grandes paroisses, la confirmation a lieu chaque année ; dans les paroisses de petite taille, on regroupe deux volées de catéchumènes pour la célébration.

Comme je l'ai mentionné, la préparation à la confirmation se déroule sur deux ans. La première année constitue en quelque sorte une année préparatoire. On en profite pour transmettre aux jeunes les connaissances de base sur la Bible et la doctrine protestante. La deuxième année est axée sur la compréhension et l'apprentissage par coeur du *Catéchisme de Heidelberg*. Si pour certains jeunes, l'apprentissage des questions-réponses du *Catéchisme de Heidelberg* ne semble pas être une tâche ardue, pour d'autres, elle s'avère plus délicate. Pour ces derniers, les pasteurs font souvent un choix de questions essentielles à apprendre ou utilisent une variante simplifiée du catéchisme.¹²³

Par leur confirmation, les jeunes sont admis à la sainte cène et sont considérés comme membres autonomes de la communauté paroissiale, mais ils n'obtiennent pas encore le droit de vote et ne peuvent pas participer aux différentes élections de la communauté. Ce droit leur est seulement accordé à l'âge de dix-huit ans.

C'est ici que s'achève notre survol historique de la fête de la confirmation depuis ses origines jusqu'à nos jours. Comme nous l'avons vu, cette fête trouve ses origines dans des époques très lointaines. Elle a traversé plusieurs siècles et a subi beaucoup de transformations. Elle est chargée d'histoire et porte l'empreinte des temps et des personnes qui l'ont vécue et façonnée. Connaître l'histoire de la confirmation signifie prendre au sérieux l'héritage de tous ceux qui nous ont précédé sur le chemin de la foi.

On peut apprécier ou pas un héritage, mais on ne peut pas en nier l'existence. Il nous est donné et nous devons l'honorer.

Il en va de même pour la fête de la confirmation.

¹²³ Il faut dire que les communautés de l'Eglise Réformée de Roumanie sont caractérisées par la diversité des préparations à la confirmation. Chaque pasteur a sa propre méthode et sa propre manière de faire, même si la majorité d'entre eux suivent les directives données par la Liturgie.

Chapitre 3

LA CONFIRMATION, MAIS QU'EST-CE QUE C'EST ? DIVERSES SIGNIFICATIONS DE LA CONFIRMATION

Parler de la confirmation n'est pas une tâche facile ! Il n'est pas aisé de savoir de quoi on parle précisément.

Qu'entendons-nous par le mot confirmation ? Que se cache-t-il derrière ce terme ? La confirmation du baptême ou sa commémoration ? L'autorisation de participer à la cène ou le moment des engagements solennels des jeunes ? Un rite de passage ou un culte de bénédiction des catéchumènes ?

La notion de « confirmation » est complexe. Son sens varie selon les périodes, selon les contextes et selon les auteurs.

C'est pourquoi je propose dans ce chapitre de recenser et d'analyser un certain nombre de significations théologiques et anthropologiques¹²⁴ données à la confirmation depuis ses débuts jusqu'à nos jours.

Cette présentation doit être lue comme un mini-inventaire, qui ne se veut pas exhaustif. Elle n'a pas l'ambition de déterminer qui a tort ou raison ou encore d'indiquer la meilleure solution. Son but premier est de mettre en évidence les diverses conceptions de la confirmation et d'en souligner la complexité. Son deuxième but est de nous aider à examiner la conception du culte de bénédiction des catéchumènes et de la fête de l'Alliance dans l'EERV, ainsi que celle de la confirmation dans l'Eglise Réformée de Roumanie.

1 Quelques significations données au culte de confirmation

1.1 Confirmation et baptême

« Le rapport entre baptême et confirmation est défini aujourd'hui encore de manière contradictoire : les uns parlent de complément, de validation, d'entrée en vigueur du baptême. Les autres parlent de rappel, de commémoration, d'actualisation du baptême. », écrivait en 1990 le professeur bâlois, Walter Neidhart (1990b : 4).

Vingt ans après, ces propos sont toujours d'actualité. Ils résument bien l'incertitude qui règne concernant le lien entre le baptême et la confirmation.

¹²⁴ Le chapitre ne traite que des interprétations théologiques et anthropologiques de la confirmation. Les interprétations des acteurs laïcs du culte, tels que les jeunes et leurs familles, seront présentées dans un autre chapitre.

L'idée selon laquelle la confirmation est un complément du baptême est vivement critiquée déjà à l'époque des Réformateurs. Le sacrement du baptême – souligne Calvin – est un sacrement institué par le Christ, un sacrement qui se suffit entièrement à lui-même. Administré une fois, il n'a pas besoin d'être complété par la confirmation. Une telle affirmation serait « une foncière injure contre le baptême » (Calvin, [1541] 1958 : 425).

La grande majorité des Réformateurs partage l'avis de Calvin, ce qui n'empêche pas certains d'entre eux de lier tout de même confirmation et baptême.

C'est le cas d'Erasme, de Zwingli et encore plus clairement de Bucer, pour qui la confirmation permet de prendre conscience du baptême et de renouveler la confession de foi baptismale.¹²⁵

Le schéma bucérien de la confirmation ne tardera pas à s'imposer dans les Eglises luthériennes et réformées et avec lui l'idée que le baptême et la confirmation vont nécessairement ensemble, que l'acte de baptême « ne prend tout son sens que grâce à la confirmation qui le suit » (Vischer, 1959 : 73).

La confirmation devient donc la « validation du baptême », la « confirmation » de celui-ci. Mais la question est de savoir : qui valide quoi, qui confirme quoi ?

Pour certains, c'est Dieu qui confirme. Il confirme l'alliance du baptême, sa grâce accordée à l'enfant au moment de son baptême. Pour les autres, c'est l'Eglise qui confirme. Elle confirme que le baptême du jeune a bien eu lieu. Et finalement, une troisième position stipule que c'est le jeune lui-même qui confirme. Il confirme les vœux prononcés à sa place au moment de son baptême. En connaissance de cause et sous sa responsabilité personnelle, il dit « oui » à l'appel de Dieu, il ratifie les promesses de ses parents.

Aucune des trois explications susmentionnées ne satisfait le pasteur Christian Barbéry (2007), qui souligne que l'alliance du baptême n'a pas besoin d'être confirmée par Dieu, tout comme le sacrement du baptême n'a pas besoin d'être confirmé par l'Eglise. Quant à la confirmation des vœux prononcés par les parents au moment du baptême, dans la majorité des Eglises protestantes les parents ne prononcent plus de vœux lors du baptême de leurs enfants, mais promettent de leur donner une éducation chrétienne. Demander aux jeunes de confirmer ces promesses n'aurait donc plus beaucoup de sens, conclut Christian Barbéry.

Pour surmonter tous ces problèmes, une nouvelle interprétation commence à faire son chemin : la confirmation ne serait rien d'autre que le « rappel » du baptême, sa « commémoration » ou encore son « actualisation ».

Mais la majorité des jeunes n'ont aucun souvenir de leur baptême, étant donné qu'ils ont été baptisés en bas âge. La commémoration de leur baptême n'a donc pas beaucoup de sens pour eux, souligne Starck Rainer et Scholtz Ingird (1998 : 299). Les seules personnes pour qui cette signification pourrait être appropriée sont les parents, les grands-parents, ou encore les parrains et marraines. Pour ces personnes, la confirmation est souvent une « halte » dans la vie, un moment propice pour se remémorer le baptême de leur enfant (petit-enfant, filleul-e) ; de repenser le chemin parcouru depuis ce moment (Neidhart, 1990b : 12-13 ; Starck et Scholz, 1998 : 300 ; Schröer, 1998 : 450-453). Il y a quatorze-quinze ans, leur enfant était encore un bébé ; aujourd'hui c'est un jeune qui prend petit à petit sa vie en main. Il n'est pas encore tout à fait autonome, mais il est en train de le devenir.

¹²⁵ Cf. chapitre 2, p. 82-84.

« C'est ce genre d'association – non pas théologique, mais en rapport avec la vie et son cheminement – qui vient à l'esprit des parents quand la liturgie et la prédication mentionnent le baptême des catéchumènes », constate Walter Neidhart (1990b : 6).

1.2 Confirmation et confession de foi

Les confessions de foi sont des textes symboliques qui expriment la foi d'une Eglise, le désir d'une communauté de dire ce en quoi elle croit.

Plusieurs théologiens mettent en relation la confirmation et la confession de foi, et cette dernière ¹²⁶ fait encore aujourd'hui partie des nombreuses liturgies de confirmation. L'idée que la confirmation est un acte dans lequel on confesse publiquement sa foi remonte à Zwingli et Bucer, mais c'est à la fin du XVII^e (début du XVIII^e) siècle qu'elle s'impose complètement.

Pour les piétistes, un enfant qui a été baptisé comme nourrisson, doit assumer plus tard personnellement cet événement. Le baptême des enfants n'est donc pas un baptême complet ; il ne le devient qu'à la confirmation qui lui procure l'élément manquant : la confession de foi du catéchumène.

« Le baptême des enfants n'est un baptême complet que si on considère la profession de foi, prononcée après l'instruction, comme le dernier acte qui lui appartient encore. [...]

Pour nous, la confirmation n'est rien d'autre que le moment où l'on confesse personnellement et publiquement sa foi. Elle complète donc ce qui manque au baptême des enfants », écrit Friedrich Schleiermacher (1960 : 335-339).

Les confirmants sont donc invités à confesser personnellement et publiquement leur foi, à réciter – seul ou en groupe – la confession « officielle » de l'Eglise et à reconnaître sa pertinence pour leur vie.

Mais avec le temps cette vision piétiste de la confirmation commence à poser des problèmes. On se demande si un jeune de quatorze-quinze ans est en état de prononcer la confession de foi qu'on lui demande, et s'il sait vraiment ce qu'il est en train de faire ? Et s'il le sait, le fait-il de son plein gré ou sous la pression de son entourage ? Ne faut-il pas craindre que leur confession de foi manque de sincérité, d'autant plus que la liturgie de confirmation ne leur offre pas la possibilité de dire « non » ?

Des voix critiques s'élèvent également contre la confession de foi récitée en chœur par tous les confirmants.

Une telle façon de procéder, estime le théologien Lucas Vischer (1959 : 84), ne tient pas compte de la réalité de la vie spirituelle, qui implique que chaque être humain a son propre cheminement de foi. L'appel de Dieu n'est pas accueilli de la même manière par chaque confirmant ; les uns répondent vite à cet appel, les autres ont peut-être besoin de plus de temps. Comment peut-on alors s'attendre à ce que tous les jeunes d'une même volée confessent au même moment leur foi en Dieu ?

¹²⁶ L'une des confessions de foi le plus souvent citée dans les liturgies de confirmation est le Symbole des apôtres.

Les critiques susmentionnées à l'encontre de la confession de foi comme élément du culte de confirmation, ne passent pas inaperçues. Elles « incitent » un bon nombre d'Eglises protestantes à redéfinir leur position par rapport au lien qui existe entre la confession de foi et la confirmation.

Certaines Eglises trouvent qu'il n'est plus adéquat de jumeler confession de foi des jeunes et confirmation ; elles optent en conséquence pour une profession de foi ultérieure. D'autres par contre se prononcent pour le maintien de ce lien, mais en lui donnant – dans la plupart des cas – une tout autre signification. La confession de foi n'est pas vue ici comme une adhésion aux dogmes, ni comme une volonté de faire partie de l'Eglise. Il importe avant tout que le confirmant puisse dire sa foi, réfléchir à sa relation à Dieu.

Comme tout jeune ayant suivi le catéchisme, le confirmant est une personne engagée dans une aventure avec Dieu et qui vit une expérience spirituelle. La confession de foi prononcée lors du culte de confirmation lui donne la possibilité de faire le point sur cette expérience, de se situer vis-à-vis de ce qu'il vient de vivre. En tant que première parole publique réfléchie et préparée – mais en même temps très personnelle – elle peut aider le jeune à se confronter à la question de Dieu, à dire sa foi et formuler ses doutes et ses hésitations.

1.3 Confirmation et engagement

Dans sa paraphrase de Matthieu, Erasme proposait que les jeunes ayant été instruits dans la foi chrétienne puissent renouveler publiquement leur foi baptismale dans le cadre d'un culte festif se déroulant chaque année à Pâques. Cette célébration festive – estime Erasme – pourrait également leur donner l'occasion de faire des promesses ou de prendre des engagements en public.

L'idée d'Erasme est reprise plus tard par les piétistes, pour qui la promesse solennelle des jeunes lors du culte de confirmation constitue la partie la plus importante de la célébration (Vischer, 1959 : 61).

Dans la ligne de la tradition piétiste, le catéchisme doit conduire à la conversion, à l'appropriation personnelle des vérités de la foi. Chaque chrétien baptisé doit pouvoir attester qu'il est parvenu à une foi personnelle et que cette foi l'engage tout entier. Le culte de confirmation offre aux catéchumènes l'occasion de prouver devant la communauté entière leur connaissance de la foi¹²⁷ et leur volonté de l'assumer personnellement¹²⁸.

Les pasteurs piétistes n'hésitent donc pas à faire de la confirmation un moment où les jeunes prennent des engagements qui les lient pour toute la vie, comme en témoigne – par exemple – la promesse solennelle qui se trouve dans la liturgie de confirmation d'Ostervald (1713 : 105) :

« Après que les Enfants ont été instruits en particulier pendant quelques semaines, & qu'ils ont rendu publiquement raison de leur Foi, ils font la promesse suivante devant la face de l'Eglise.

Nous ratifions & nous confirmons le Vœu de nôtre Battême. Nous renonçons au Diable & à ses œuvres, au Monde & à sa pompe ; à la chair & à ses convoitises. Nous

¹²⁷ Par la récitation de la confession de foi.

¹²⁸ Par la récitation de la formule d'engagement.

promettons de vivre & de mourir dans la Foi Chrétienne, & de garder les Commandements de Dieu tout le tems de nôtre vie. »

Mais ce ne sont pas seulement les adeptes du piétisme qui accordent une importance primordiale à l'engagement comme élément du culte de confirmation. Les représentants du rationalisme poussent également dans ce sens.

Le but des rationalistes est de promouvoir les bonnes mœurs, d'apprendre aux jeunes comment conduire une vie vertueuse et ordonnée. L'engagement les intéresse beaucoup, car à travers l'engagement, les jeunes promettent de rester fidèles aux commandements divins et de mener une vie conforme aux exigences chrétiennes.¹²⁹

Au début du XIX^e siècle, l'engagement devient l'objet de critiques de plus en plus fréquentes. Le premier reproche, qui lui est adressé, est le manque de sincérité des jeunes. Si elle s'accomplit dans l'esprit du Christ, la confirmation devrait être « le moment le plus important dans la vie intérieure et extérieure du jeune chrétien » souligne le théologien allemand Johann Hinrich Wichern (1869 : 164). Or la réalité montre tout autre chose ! Pour la grande majorité des confirmants, la confirmation n'est rien d'autre que l'achèvement de leur instruction religieuse et le moment de se détacher définitivement de l'Eglise.¹³⁰

La deuxième objection souligne l'absence de liberté de décision des confirmants.

Pour être authentique, un engagement doit être libre et volontaire. Si cette liberté n'est pas assurée, l'engagement perd par là-même toute sa valeur.

Lors du culte de confirmation, les jeunes sont censés prendre librement des engagements, mais en réalité ils ne peuvent pas s'y soustraire sans provoquer de vives tensions au sein de la famille ou de leur entourage. La liberté de décision se réduit alors à un désir illusoire impossible à satisfaire.

Une troisième critique, tout aussi importante, stigmatise l'immaturation des jeunes au moment de la prise de l'engagement. A quinze ans, un adolescent n'est pas encore capable de mesurer la grandeur de la décision qu'on lui demande de prendre ; il n'est pas à même de comprendre le contenu de ce qu'on lui propose de dire. L'obliger à prendre une décision en matière de foi relève de l'absurdité, absurdité qui sert l'égoïsme du clergé, déclare Kierkegaard :

« Mais cette absurdité est par ailleurs assez habile. Elle sert l'égoïsme du clergé ; celui-ci comprend fort bien que s'il était réservé à l'âge mûr de prendre des décisions en matière de foi [...], beaucoup peut-être auraient trop de caractère pour consentir à n'être que des chrétiens de façade. »¹³¹

Terminons cette brève présentation des critiques avec un dernier argument contre l'engagement ; il concerne son aspect collectif. Un engagement personnel et sincère ne se commande pas, il ne se décrète pas pour toute une volée. Il faut prendre en compte les rythmes psychologiques et spirituels de chaque personne et oublier les engagements récités en bloc (Lienhard, 1987 : 18).

¹²⁹ Cf. chapitre 2, p. 88.

¹³⁰ C'est à Wichern qu'appartient le célèbre terme allemand de « *hinaus konfirmieren* », terme que Walter Neidhart (1990 : 4) traduit de la manière suivante : « propulser hors de l'Eglise par la confirmation ».

¹³¹ Cette citation de Sören Kierkegaard est reprise de Lucas Vischer (1959 : 75-76).

Que faire avec l'engagement comme élément du culte de confirmation si sa sincérité n'est pas garantie ou si le désengagement des jeunes qui lui fait suite semble plus que probable ? Faut-il l'abandonner faute de pouvoir lui reconnaître un sens ? Ou au contraire, faut-il le garder en lui donnant une tout autre signification ?

Les réponses des théologiens sont très différentes.

Certains (Geissler, 1966 : 431 ; Neidhart, 1990b : 5) proposent de renoncer purement et simplement à toute sorte d'engagement et promesse au moment de la confirmation. D'autres (Wichern, 1869 : 167 ; Vischer, 1959 : 78) souhaitent le remettre à plus tard, en laissant à chaque jeune le choix du moment où il prendra cet engagement. D'autres encore préconisent son maintien, mais en corrigeant ses défauts les plus manifestes. Il n'y a rien de plus normal – estime Olivier Bauer (1990 : 16) – qu'un adolescent, à l'âge de raison, puisse choisir sa foi et sa communauté. Mais il faut bien préciser que ce choix n'est pas un choix pour la vie et qu'il ne l'engage pas jusqu'à la fin des temps. L'engagement perd donc ici son caractère définitif et doit désormais tenir compte de la situation des jeunes. Il convient de lui donner un contenu moins exigeant et de délimiter sa visée (Benoît, 1956 : 137-155).

1.4 Confirmation et cène

Tout aussi importante que les précédentes, une autre conception lie la confirmation à la cène plus qu'au baptême.

Pendant des générations, la confirmation précédait et conditionnait l'accès au repas du Seigneur ; elle était considérée comme la cérémonie d'admission à la cène.

Pour les Réformateurs, les baptisés n'étaient pas automatiquement admis à la cène. Pour pouvoir communier, il fallait faire preuve d'une connaissance suffisante de la foi de l'Eglise et bien connaître le sens des deux sacrements. L'admission de jeunes « ignorants » à la cène pouvait mettre en péril la pureté de la communion, c'est pourquoi ils devaient passer un examen avant d'accéder au repas du Seigneur.

Bucer, premier Réformateur à instituer une cérémonie liturgique de confirmation, met cet examen catéchétique – et par là-même la première communion qui le suit – en lien avec la confirmation (Altermath, 1987). L'acte solennel de confirmation signifie pour lui la « promotion des baptisés à l'état de communiants », il donne le droit de participer à la cène.¹³²

Si cette signification de la confirmation n'a pas été remise en question pendant très longtemps, aujourd'hui, suite aux réflexions théologiques qui ouvrent la cène aux enfants, elle est devenue plus problématique.

Dans un bon nombre d'Eglises protestantes, les enfants sont admis à la cène. Ils peuvent y prendre part accompagnés par leurs parents ou par leur catéchète. Dans d'autres Eglises les catéchumènes baptisés peuvent demander leur admission à la cène en cours de catéchisme, une fois le sujet des sacrements traité.

Ce changement a des conséquences majeures sur l'interprétation de la confirmation comme culte d'admission à la cène ; il nous oblige à redéfinir le lien existant entre cène et

¹³² Cf. chapitre 2, p. 85.

confirmation.¹³³ La question qui se pose est de savoir si l'on souhaite « encore » garder un certain rapport entre la confirmation et la cène, ou au contraire, les dissocier définitivement ? La grande majorité des théologiens préconise de garder un lien entre la confirmation et la cène, mais ils voient ce lien de manière assez différente.

Le professeur Marc Lienhard propose, par exemple, de voir la confirmation comme une occasion particulièrement festive pour proclamer la foi et remercier Dieu qui nous a invités à la communion : « La confirmation peut être comprise comme une proclamation particulièrement festive de la part de l'Eglise. Elle rappellerait les promesses de Dieu dans le baptême et son invitation à la communion eucharistique. » (Lienhard, 1987 : 20.)

Le théologien Lucas Vischer (1959 : 86) à son tour exhorte à voir la confirmation comme le moment d'une « invitation solennelle à la cène ».

Une autre idée qui commence à faire son chemin – malgré l'accueil mitigé que lui réservent plusieurs théologiens (Neidhart, 1990b : 8 ; Starck et Scholz, 1998 : 302) – est l'idée d'une admission « progressive » à la cène. Selon cette théorie, la participation des enfants et des jeunes non-confirmés à la sainte cène n'est autorisée que sous la responsabilité de leurs parents et/ou leurs catéchètes (admission provisoire). Par leur confirmation, ces mêmes jeunes reçoivent l'autorisation de communier de façon autonome, sous leur responsabilité propre.

Les propositions susmentionnées ne sont que quelques exemples parmi beaucoup d'autres pour définir un lien plausible et satisfaisant entre confirmation et cène dans le contexte ecclésiastique d'aujourd'hui. Mais la tâche semble être difficile car le sujet est complexe et plus sensible qu'on ne le pense à première vue.

1.5 Confirmation et communauté paroissiale (Eglise)

La confirmation marque l'entrée des jeunes dans l'Eglise et dans la communauté paroissiale. Cette interprétation de la confirmation a également imprégné la pratique de larges milieux.

On a souvent pensé que cette interprétation trouvait son origine dans le schéma bucérien de la confirmation ; or ce n'est de loin pas le cas.

Martin Bucer demandait aux jeunes de se soumettre aux ordonnances ecclésiastiques, de « se donner tout entier à Christ le Seigneur et à son Eglise ». Mais cet engagement – souligne le professeur Lucas Vischer – ne signifie pas pour Bucer que la confirmation coïncide avec l'entrée des jeunes dans l'Eglise :

« Le confirmand témoigne seulement par là qu'il se soumettra à la discipline de l'Eglise, à laquelle il appartient déjà. Et si plus tard ce vœu engage aussi à demeurer fidèle à la confession à laquelle on appartient, c'est en vertu de considérations pratiques, et non pas pour faire entendre que le catéchumène ne devient qu'à ce moment-là membre de son Eglise. » (Vischer, 1959 : 74.)

L'idée que seuls les protestants confirmés peuvent être considérés comme « véritables membres de l'Eglise » remonte au XIX^e siècle. A cette époque, on commence à parler d'une « admission dans l'Eglise à deux étapes ». La première étape serait le baptême, il marquerait

¹³³ Pour les Eglises qui ont gardé l'usage de n'accueillir les jeunes à la cène qu'après leur confirmation, cette signification de la confirmation (admission à la cène) continue à faire sens. C'est notamment le cas de l'Eglise Réformée de Roumanie, où seules les personnes confirmées sont admises à la table du Seigneur.

l'entrée dans l'« Eglise universelle de Jésus ». La deuxième étape serait la confirmation et elle signifierait l'entrée dans « une Eglise chrétienne particulière ».

Les critiques ne tardent pas ; à la fin du siècle déjà, les théologiens s'« organisent » pour contester cette compréhension « erronée » de la confirmation. Ils rappellent que la seule et unique entrée dans l'Eglise a lieu au moment du baptême. C'est par cet acte-là que Dieu nous offre son amour et sa grâce, qu'Il nous donne le cadeau de faire partie de son peuple (Benoît, 1956 : 146-147 ; Vischer, 1959 : 75). Dire que la confirmation signifie la « réception des jeunes dans l'Eglise » dévaloriserait profondément le baptême, il le priverait d'une de ses fonctions majeures.

Comment résoudre le problème soulevé par les « défenseurs du baptême » ?

En modifiant les accents et en faisant de la confirmation la cérémonie d'accueil dans la communauté, qui considère dorénavant l'adolescent comme « membre à part entière » de l'Eglise ou encore le moment qui marque « l'entrée d'un baptisé comme membre actif dans la paroisse » (Kramer, 2003 : 472).

L'expression « membre à part entière » de l'Eglise me paraît assez floue, si ce n'est équivoque. Il est difficile de l'interpréter, on ne sait pas vraiment ce qu'elle désigne. Se réfère-t-elle aux droits ecclésiastiques que les jeunes recevaient jadis au moment de leur confirmation ? Ou plutôt au fait qu'après la confirmation ils étaient appelés à prendre certaines responsabilités au sein de la communauté paroissiale ?

Dans la plupart des communautés, la confirmation ne change rien actuellement aux droits des catéchumènes dans l'Eglise. Ils ne reçoivent pas le droit de vote en matière ecclésiastique, ils ne peuvent pas être élus à des positions de responsabilités. Certaines liturgies mentionnent peut-être le droit de devenir parrain ou marraine, mais cela n'a plus beaucoup d'importance pour les jeunes (Neidhart, 1990a : 8).

La deuxième interprétation – la confirmation marque l'entrée d'un baptisé comme « membre actif » dans la paroisse – prévoit l'insertion des jeunes dans l'Eglise sous la forme d'un engagement dans leur paroisse locale. Si les attentes des paroisses sont grandes dans ce domaine, la réalité reste assez inquiétante, surtout quand on pense au nombre élevé d'adolescents pour qui la confirmation est le « dernier acte de participation à la vie de l'Eglise » (Dubied, 1992 : 158).

1.6 Confirmation et catéchisme (enseignement religieux)

L'un des buts les plus importants de toute activité ecclésiastique est la proclamation de la Parole de Dieu, de l'Evangile de Jésus-Christ. Cette proclamation peut prendre différentes formes, dont l'une est l'instruction religieuse.

La Réforme a mis un accent important sur l'enseignement de la foi, sur la préparation des jeunes à la cène.

Pour communier il fallait faire preuve d'une connaissance précise et véritable de la foi, et la participation à la cène n'était autorisée qu'après un examen qui portait aussi bien sur « un savoir intellectuel que sur une assimilation de vie » (Carraz, 1979 : 89).

Calvin par exemple demandait que les enfants de dix ans se présentent à l'Eglise pour confesser leur foi et subir un interrogatoire public. L'examen portant sur les points fondamentaux de la foi chrétienne n'était pas unique, il avait lieu quatre fois par année, avant chaque célébration de la sainte cène. Quant aux adultes, ils étaient également soumis à cet examen, de même que les parents, parrains et marraines lors d'un baptême.

Suivant les traces des Réformateurs, les Eglises protestantes ont très rapidement mis sur pied des parcours d'enseignement à l'intention des jeunes et des adolescents, parcours qui dans la plupart des cas menaient au culte de confirmation. Aujourd'hui encore l'instruction religieuse et la confirmation sont intimement liées, l'une est difficilement imaginable sans l'autre, elles font partie d'un tout.

Pour de nombreux théologiens la confirmation n'est rien d'autre que la cérémonie de clôture du catéchisme, la fin de l'instruction religieuse :

« Dans l'état actuel des choses, la confirmation ne peut être que la cérémonie de clôture du catéchisme.

Pour souligner l'importance que l'étape accomplie revêt pour la communauté, on donnera à cette clôture le caractère d'une fête, d'un culte d'action de grâces pour l'Evangile, offert de manière renouvelée à chaque génération pour créer une communauté dans la compréhension mutuelle et dans l'amour. Les générations se placent ensemble devant le Christ, pour recevoir ses instructions sur leurs responsabilités dans l'Eglise et dans la société. » (Fédération des Eglises protestantes de la Suisse, 1974 : 9-10.)¹³⁴

Il est tout de même important de souligner que cette conception de la confirmation n'obtient pas, et de loin, l'approbation unanime des théologiens. Plusieurs ecclésiastiques la refusent sous prétexte qu'elle donne « l'impression qu'avec la confirmation, l'Eglise se propose d'interrompre ses efforts en vue de la formation du jeune chrétien » (Vischer, 1959 : 85), ce qui n'est pas du tout le cas dans la réalité. Pour les Eglises protestantes, l'instruction chrétienne ne se borne pas à la période qui précède l'âge de quatorze-quinze ans, elle ne se termine pas avec le catéchisme des adolescents. Elle se poursuit bien au delà, par des stages, des séminaires, des rencontres thématiques, etc.

Quant à l'utilité de l'« examen des catéchumènes »¹³⁵, qui fait partie de plusieurs liturgies du culte de confirmation, les avis divergent également.

Les uns (Neidhart, 1990b : 7) proposent sa suppression, soulignant que l'apprentissage par cœur de différentes sentences théologiques n'atteint plus son but auprès des jeunes dont la plupart n'ont jamais bénéficié d'une socialisation religieuse familiale. Les autres (Lienhard, 1987 : 20) se prononcent pour son maintien, mais en le dissociant tout de même de la confirmation. En plaçant par exemple l'interrogatoire à la fin de chaque année catéchétique, ils espèrent lui enlever son caractère d'« examen final » et lui donner plutôt le caractère d'une évaluation permanente dont le but est d'attester, vis-à-vis de la communauté, les progrès des jeunes en « matière de foi ».

1.7 Confirmation et consécration des laïcs

Frappé par le manque de sincérité qui caractérise la pratique de la confirmation de son temps, Johann-Christian-Conrad von Hofmann, professeur à Erlangen propose de supprimer l'acte unique et obligatoire de la confirmation des adolescents. A sa place, il propose une

¹³⁴ Ce rapport présente deux visions très différentes de la confirmation (avis A et avis B). Le passage cité ci-dessus correspond à la vision du premier groupe, le groupe A.

¹³⁵ Les catéchismes tels que le *Petit* et *Grand Catéchisme* de Luther, le *Catéchisme de Heidelberg*, le *Catéchisme de l'Eglise de Genève*, etc. ont longtemps servi comme texte de base pour ces examens.

« sorte » de confirmation volontaire, un acte pour lequel aucun âge déterminé ne devrait être fixé. Qui aurait le droit de participer à cette confirmation volontaire ?

Seuls celles et ceux qui seraient prêts à s'engager réellement dans la vie de la communauté. Mais le professeur d'Erlangen ne s'arrête pas là ! L'acte de confirmation qu'il souhaite introduire a une fonction tout à fait particulière : il confère aux confirmants le don du Saint-Esprit, don qui les aidera à participer d'une façon active à la vie de l'Eglise.

La confirmation de von Hoffmann est donc définitivement détachée de son contexte baptismal. « Elle n'est plus du tout une "confirmation" du baptême. Elle est plutôt comme une ordination ou une consécration en vue d'un service dans l'Eglise », comme le souligne avec beaucoup de pertinence le professeur bâlois Lucas Vischer (1959 : 80).

Le concept de Johann-Christian-Conrad von Hofmann ne trouve pas beaucoup d'échos auprès de ses contemporains, mais il ne tombe pas pour autant dans l'oubli. Quelques décennies plus tard, en 1957, Max Thurian, frère de Taizé, publie un livre intitulé *La confirmation. Consécration des laïcs*, livre dans lequel il reprend et développe l'idée de von Hofmann. Comme le titre de son livre le laisse deviner, l'idée centrale de Max Thurian est que l'Eglise a besoin de personnes prêtes à s'engager au service de Dieu. Pour mener à bien leur engagement ces personnes ont besoin de la force de l'Esprit. La confirmation devient donc « l'acte cultuel où l'Eglise invoque le Saint-Esprit pour fortifier le baptisé en vue de son engagement dans la vie chrétienne » (Bridel, 1987 : 14).

De quel service s'agirait-il précisément ? Le contenu du service n'est pas toujours défini à l'avance.¹³⁶ C'est « l'offrande d'une disponibilité à la volonté de Dieu pour le ministère de la communauté chrétienne », répond Max Thurian (1957 : 89).

A la différence de von Hoffmann, Thurian ne lie pas confirmation et accès à la cène. Chez lui, les jeunes ne devraient pas attendre la confirmation pour accéder à la cène. L'autorisation de participer au repas du Seigneur leur est déjà accordée bien avant, à savoir à l'âge de dix-douze ans :

« Cette liturgie de confirmation-consécration est une fête de l'Eglise où l'on enrôle des laïcs pour le service du peuple de Dieu ; elle n'est pas l'aboutissement d'une instruction religieuse terminée, ni le commencement d'une vie chrétienne enfin adulte, par la participation à la sainte Cène. » (Thurian, 1957 : 108.)

L'idée de von Hofmann et de Thurian – souligne Lucas Vischer (1959 : 81) – a le grand mérite de définir de manière théologiquement acceptable la distinction entre le baptême et confirmation. La confirmation que propose Thurian n'est pas un acte qui complète le baptême ni un acte qui le renouvelle. Elle est un acte totalement nouveau « fondé sur la conviction que seuls l'Esprit et la profession de foi qui lui correspond, rendent possible le service véritable » de Dieu (Vischer, 1959 : 88).

Mais un tel acte ne doit en aucun cas être confondu avec la cérémonie actuelle de la confirmation. Il doit s'appliquer seulement à ceux et celles qui veulent renouveler leur profession de foi et servir le Sauveur Jésus Christ, conclut toujours le même auteur.

De son côté, Walter Neidhart semble avoir plus de réticence à accepter l'idée de la « confirmation-consécration des laïcs » :

¹³⁶ Thurian admet toutefois que le pasteur et le confirmant fixent à l'avance le contenu du service ; ce service pouvant d'ailleurs changer par la suite (Thurian, 1957 : 89).

« Pour ma part, je suis d'avis que cette interprétation de la confirmation reste entachée d'illusion et de mauvaise foi. En effet, nous confirmons dans nos églises non des adultes, mais des jeunes de 15 ans qui respectent simplement une tradition. Une ordination des laïcs n'est pensable que si les catéchumènes ont dépassé la puberté [...] et s'ils peuvent répondre de leur décision en tant que jeunes adultes indépendants. [...]

Ces conditions ne sont pas remplies dans les églises de la Suisse alémanique que je connais. C'est pourquoi il n'est ni réaliste ni sincère d'utiliser des éléments de l'ordination des laïcs pour notre confirmation. » (Neidhart, 1990b : 9-10.)

1.8 Confirmation et « rite de passage »

La confirmation, comme le soulignent divers témoignages, est l'une des cérémonies les plus appréciées au sein des célébrations ecclésiastiques. Lorsqu'un pasteur refuse – pour diverses raisons – de confirmer un jeune, la famille, les connaissances, même les autorités de la paroisse acceptent difficilement cette décision.

La confirmation est donc jugée très importante par beaucoup de protestants. Pourquoi ? Elle est importante car elle correspond à un « rite de passage », répondent plusieurs théologiens.

L'expression « rite de passage » a été employée pour la première fois par l'ethnologue-folkloriste français Arnold van Gennep dans son célèbre ouvrage intitulé : *Les rites de passage*. Pour lui, la vie de chaque être humain consiste en :

« ...une succession d'étape dont les fins et les commencements forment des ensembles de même ordre : naissance, puberté sociale, mariage, paternité, progression de classe, spécialisation d'occupation, mort.

Et à chacun de ces ensembles se rapportent des cérémonies dont l'objet est identique : faire passer l'individu d'une situation déterminée à une autre situation tout aussi déterminée. » (Van Gennep 1909 : 4.)

Les rites de passage sont donc des « séquences cérémonielles qui accompagnent le passage d'une situation à l'autre », la transition d'une étape à une autre.

Du point de vue formel, les rites de passage se déroulent en trois temps, dont chacun correspond à l'un des trois sous-ensembles rituels :

- rites de séparation : l'individu sort de son état antérieur
- rites de marge : une phase de latence, où l'individu est entre les deux statuts
- rites d'agrégation : l'individu acquiert son nouvel état.

Entre chacun de ces stades, il existe une étape importante, celle du stade intermédiaire.

En appliquant la notion du rite de passage à la cérémonie de confirmation, le professeur Walter Neidhart (1985 : 282-298) remarque l'existence d'une certaine proximité entre les éléments des rites d'initiation¹³⁷ des populations animistes et les usages de la cérémonie protestante de la confirmation.

¹³⁷ Arnold Van Gennep a recensé six groupes de rites de passage : les rites d'hospitalité, les rites de la maternité, les rites de la naissance, les rites d'initiation, les rites de mariage et les rites de funérailles. Les rites d'initiation sont des rites qui marquent le passage d'un ou de plusieurs individus d'un statut à l'autre à l'intérieur de la société globale.

Prenons par exemple le premier sous-ensemble des rites de passage : les « rites de séparation ».

Pour les peuples animistes, la première finalité de toute « séparation » est l'initiation des garçons aux secrets du clan. Pour ce faire, les jeunes sont séparés de leur groupe antérieur, ils sont soumis à des régimes alimentaires particuliers, à des règles de comportement propres à la période de l'initiation.

Selon une tradition qui avait cours à Bâle il y a quelques années en arrière, les jeunes confirmants devaient eux aussi observer des règles particulières pendant la période qui précédait leur confirmation. Ils devaient s'abstenir des diverses réjouissances et renoncer à certains privilèges qu'ils avaient auparavant.

Il y a ensuite les « rites de marge », deuxième sous-ensemble des rites de passage.

La période de catéchisme, que doit suivre chaque confirmant, peut être considérée, selon Walter Neidhart, comme une « période de marge ». C'est là que les jeunes reçoivent l'enseignement catéchétique qui leur permet d'acquérir une certaine maturité (en tout cas du point de vue de la foi) et qu'ils font symboliquement la preuve de leur aptitude à acquérir leur nouveau statut (examen des catéchumènes).

Dernier sous-ensemble des rites de passages, les « rites d'agrégation » visent l'intégration de l'individu dans son nouveau statut. Chez les peuples animistes, constate Neidhart, cette étape donne souvent lieu à une grande fête. De même, le culte de confirmation réunit un bon nombre de participants et donne lieu à de grandes festivités au sein des familles. Le nouveau statut confère de nouveaux droits, de nouvelles prérogatives (le droit de sortir et d'aller danser, le droit de boire de l'alcool, etc.).

Si nous adoptons l'argumentation de Walter Neidhart, nous arrivons donc au constat que la célébration de la confirmation fonctionne comme un rite de passage, comme une séquence cérémonielle qui marque le passage d'une étape à une autre. Ceci dit il faut bien préciser de quelles étapes nous parlons précisément et quel est le passage que prétend marquer la confirmation.

Pour le pasteur Jean-Frédéric Ostervald, la confirmation marquait le passage de l'enfance à l'âge adulte.¹³⁸ Le « croyant enfant » devenait « croyant adulte », il était désormais responsable de sa propre vie spirituelle. Le passage avait donc ici un caractère religieux univoque.

Mais avec le temps, le passage a pris un caractère de plus en plus social et les thèmes chrétiens sont passés petit à petit à l'arrière plan. Dans de nombreuses régions, la confirmation coïncide désormais avec la fin de la scolarité obligatoire et marque en conséquence l'entrée des jeunes dans la vie active. Elle marque également l'entrée dans la communauté des jeunes adultes célibataires et le moment à partir duquel la consommation de tabac et d'alcool est permise. Le jour de la cérémonie, les garçons portent traditionnellement un costume sombre, le premier de leur vie, les filles un chignon à la place de leur tresse (Vouga, 1982 : 75).

Grâce aux récents travaux sur les rites, nous savons aujourd'hui que le rituel est une dimension fondamentale de la vie humaine. Les rites nous aident à nous orienter dans la vie, à savoir quels sont notre statut et notre place dans ce monde. Pendant des générations, la confirmation avait lieu dans un moment réellement décisif pour les adolescents ; elle a constitué un point de repère dans la vie de nombreuses familles protestantes.

¹³⁸ Cf. chapitre 2, p. 90-92.

Mais comme le montrent plusieurs auteurs, les choses ont beaucoup changé ces derniers temps. A l'heure actuelle, la confirmation ne coïncide plus avec la fin de la scolarité et n'entraîne pas l'entrée dans la vie active et rémunérée. Un écart grandissant se creuse entre les éléments qui faisaient jadis l'entrée dans l'âge adulte : fin des études, premier emploi, départ de chez les parents. Aujourd'hui, les passages ne sont plus nets et rapides ; devenir adulte et autonome est un travail de longue haleine et parfois assez problématique.

1.9 Confirmation et bénédiction

Dans notre contexte du début du XXI^e siècle, la foi en Dieu ne va plus de soi. La religion, la dimension religieuse de la vie, est devenue « matière à option » et le rattachement d'un individu à une Eglise (ou communauté religieuse) ne préjuge ni d'une loyauté exclusive à ce groupe ni de l'adhésion aux contenus de croyances qui lui sont propres (Bovay, 2004 : 99). Comment adapter la confirmation à ce nouveau contexte de vie ? Comment faire pour qu'elle puisse être en prise avec la réalité quotidienne ?

Les jeunes qui participent aux cultes de confirmation sont en grande majorité des adolescents. Or, on le sait bien, l'adolescence est une période de transition, marquée par une série de changements biologiques, psychologiques et sociaux. Ces changements insécurisent et font souvent peur ; ils imposent des ajustements et des réaménagements, pas toujours faciles à réaliser. Confrontés à ces multiples changements et aux menaces de l'avenir, les jeunes et leurs familles ont plus que jamais besoin d'une parole d'amour, d'une parole d'encouragement.

C'est pourquoi le professeur Walter Neidhart propose de transformer la confirmation en un « culte d'intercession des familles pour leurs jeunes », c'est-à-dire un « culte de bénédiction » :

« L'assemblée prie Dieu pour les catéchumènes... Elle le fait aussi d'ordinaire. Mais dans ce culte-là, quand le pasteur impose les mains à chaque confirmant, elle intercède pour lui et s'intéresse à lui individuellement... Elle ne demande rien d'autre aux confirmants ni ne leur impose d'autre obligation que de faire usage à ce moment-là de leur droit à la prière et à la sollicitude de la communauté. » (Neidhart, 1990b : 12.)

Ce culte de confirmation est le rappel pour les catéchumènes que Dieu les aime et ne les laisse pas seuls sur le chemin de leur vie. La bénédiction est une façon de dire l'accompagnement de Dieu et d'affirmer sa grâce. Elle est le signe de l'amour premier et inconditionnel de Dieu, elle invite à la confiance et à la dédramatisation de l'avenir ! (Starck et Scholz, 1998 : 306 ; Schröer, 1998 : 450-452.)

Cette bénédiction est également porteuse de signification pour les parents et pour les autres membres de la famille.

L'adolescence va de pair avec la diminution de l'importance des parents, avec une prise de distance affective à l'égard de la famille.

Si la plupart des adolescents maintiennent tout de même de bonnes relations avec leurs parents, ils font cependant de plus en plus pression sur eux afin de gagner en autonomie (Kracke et Noack, 1997 : 154). Voir s'éloigner ses enfants, accepter la non-maîtrise de leur vie n'est certes pas agréable, mais cela est envisageable si on les place sous la bénédiction de la transcendance et si on les remet entre les mains de Dieu.

La bénédiction des catéchumènes invite donc les parents, les grands-parents et les autres membres de la famille à lâcher prise et à faire confiance à Dieu qui donne la force à leurs enfants d'affronter les circonstances diverses de l'existence. Elle rappelle que la vie est un don, un cadeau gratuit qui nous est offert de la part de Dieu (Müller, 1988 ; Dubied, 1992).

C'est ici que s'achève notre bref inventaire, certes schématique et incomplet, des diverses significations de la confirmation.

Il met en relief quelques considérations importantes sur la confirmation et ses interprétations au cours des siècles :

- La confirmation n'a pas de bases bibliques solides et les Eglises protestantes n'ont reçu des Réformateurs¹³⁹ aucun enseignement explicite à son sujet. Le champ fût donc laissé libre aux interprétations et aux pratiques les plus diverses (Marcel, 1965 : 3).
- Suivant les époques, les régions et les orientations théologiques, la confirmation a changé de sens, de contenu et de forme. Les premières significations étaient de nature théologique : confirmation du baptême, accès à la cène, etc. Mais avec le temps – plus précisément à partir de la deuxième moitié du XX^e siècle – d'autres significations, cette fois de nature anthropologique ou encore psychologique (rite de passage, culte d'intercession pour les familles) sont venues compléter la panoplie des interprétations.
- Aujourd'hui encore il n'existe pas de conception de la confirmation homogène et valable pour toutes les Eglises protestantes. Presque chaque Eglise, presque chaque région a sa confirmation et pratique sa propre liturgie (Bauer, 1990 : 14).
- Les neuf interprétations présentées ci-dessus sont les interprétations qui ont le plus marqué l'histoire de la confirmation. Elles ont imprégné – surtout les plus anciennes – la pratique de larges milieux, aussi bien hors des Eglises qu'en leur sein. Suivant les époques et les prémisses théologiques, on a privilégié l'une ou l'autre des significations, mais aucune n'a jamais « triomphé ». Le plus souvent reliées entre elles, ces interprétations se sont chevauchées et entremêlées la plupart du temps. Si aujourd'hui certaines interprétations commencent à perdre de l'importance, d'autres subissent de nombreuses transformations afin de mieux correspondre aux exigences actuelles. La confirmation est une cérémonie en pleine évolution et ses significations évoluent avec elle.

¹³⁹ Excepté Martin Bucer.

2 La conception de l’Eglise Evangélique Réformée du canton de Vaud et de l’Eglise Réformée de Roumanie

Après avoir étudié un certain nombre de significations données à la confirmation à travers les siècles, tournons-nous maintenant vers les deux Eglises qui nous intéressent : l’Eglise Evangélique Réformée du canton de Vaud et l’Eglise Réformée de Roumanie.

Ces deux Eglises ont une conception très différente de cette célébration ; nous allons les regarder un peu plus en détail.

2.1 Culte de bénédiction des catéchumènes et fête de l’Alliance dans l’Eglise Evangélique Réformée du canton de Vaud

Comme mentionné dans la partie historique, le Synode de l’EERV décide, en 1989, d’« abolir » le culte de confirmation et d’instituer à sa place deux nouvelles célébrations distinctes : le culte de bénédiction des catéchumènes et la fête de l’Alliance.

Le premier culte – le culte de bénédiction des catéchumènes – concerne « une volée de catéchumènes adolescents, leurs familles et la communauté paroissiale qui les a accompagnés dans ce temps particulier de leur formation chrétienne » (Eglise évangélique réformée du canton de Vaud, 1993a : 6).

Il a lieu une fois par année, aux Rameaux.

Ce culte est un acte de bénédiction qui s’articule autour de deux éléments importants :

◆ Les déclarations personnelles des catéchumènes (clôture du catéchisme)

Le culte de bénédiction des catéchumènes a lieu à la fin du cycle catéchétique. Il marque la fin d’une étape, celle du catéchisme des adolescents.

Les jeunes ont suivi plusieurs années de culte de l’enfance et de catéchisme, ont participé à de nombreux cultes, à des rencontres et peut-être même à des camps. Il est temps pour eux de réfléchir au chemin parcouru et d’indiquer le point où chacun est arrivé dans son cheminement spirituel.

Ces déclarations personnelles des catéchumènes peuvent revêtir des formes très variées comme le choix d’un verset biblique, une déclaration sous différentes formes verbales ou non-verbales préparée par les jeunes ou une réponse à une question telle que : « Où en es-tu dans ton cheminement ? ».

Chaque prise de position doit être respectée, chacun doit pouvoir s’exprimer sans que ses paroles soient aussitôt jugées.

Formuler ses doutes, ses questions ou sa foi, affirmer les valeurs humaines auxquelles on est attaché, ou encore garder le silence, autant de possibilités qui s’offrent aux jeunes pour exprimer le stade où ils estiment se trouver. (Eglise évangélique réformée du canton de Vaud, 1993a.)

◆ Rappel de l'amour de Dieu et bénédiction

Où qu'il en soit dans son cheminement spirituel, chaque catéchumène est important pour Dieu. Au terme des années de catéchisme, l'Eglise veut donc rappeler que la grâce de Dieu est gratuite et que son amour est offert à tous. En signe de cette grâce, la bénédiction de Dieu est donnée aux catéchumènes.

Le rappel de l'amour de Dieu est collectif, la bénédiction est personnelle. Elle est donnée et non pas imposée ; les adolescents qui la refusent peuvent sans problème participer à la célébration.

La bénédiction de Dieu est donnée à la fin du catéchisme, au début d'une nouvelle étape de vie pour les jeunes. L'Eglise, la famille et les amis rassemblés à cette occasion prient pour les jeunes, ils demandent l'aide de Dieu pour la suite de leur vie.

Pour que chaque jeune puisse y trouver sa place, le culte de bénédiction des catéchumènes ne comprend ni promesse, ni engagement.

Si la célébration de baptêmes est possible au sein de ce culte, on rappelle tout de même que son lieu privilégié est celui de la fête de l'Alliance. La célébration de la cène n'est pas prévue lors de cette cérémonie.

Le deuxième culte – la fête de l'Alliance¹⁴⁰ – concerne « l'ensemble de la communauté », c'est la fête de toute la communauté paroissiale.

Il est en principe annuel, sa date n'est pas fixée mais laissée à l'appréciation des paroisses. Les intentions de cette cérémonie sont multiples :

◆ Faire mémoire de l'alliance de Dieu

La fête de l'Alliance marque l'alliance que Dieu offre par son fils Jésus-Christ. Cette alliance est offerte par Dieu à son peuple entier, à des gens de divers âges. Jeunes et vieux, femmes et hommes sont tous invités à prendre place dans cette alliance, à se réjouir de l'amour que Dieu leur porte.

◆ Permettre aux paroissiens de tout âge de « manifester ou renouveler leur adhésion » à cette alliance

L'amour de Dieu nous interpelle : comment répondons-nous à cette alliance ? La fête de l'Alliance est un culte qui permet à chaque participant d'affirmer son adhésion à l'alliance, sa volonté de vivre à la suite de Jésus-Christ. Elle donne l'occasion à chacun de confesser – individuellement ou communautairement – sa foi, de prendre ou de poursuivre un service dans l'Eglise. C'est aussi l'espace privilégié pour le baptême d'enfants, d'adolescents et d'adultes ou pour l'accueil à la cène. (Eglise évangélique réformée du canton de Vaud, 1993b.)

La fête de l'Alliance permet à tous les membres de la communauté de prendre d'année en année un engagement qu'ils s'estiment prêts à assumer.

La célébration du repas du Seigneur représente le point culminant du culte.

¹⁴⁰ Cette célébration est également connue sous les appellations : « culte de renouvellement de l'Alliance » et « culte de l'Alliance ».

2.2 La conception de la confirmation de l’Eglise Réformée de Roumanie

La cérémonie de confirmation de l’Eglise Réformée de Roumanie se déploie sur quatre plans qui expriment chacun un aspect particulier de ce culte. Nous allons les examiner un à un, selon leur ordre d’apparition dans la liturgie de confirmation¹⁴¹.

◆ L’examen des confirmants

Le culte de confirmation marque la fin des deux ans d’instruction en vue de la confirmation. Le moment est venu pour les jeunes de faire preuve de leurs connaissances bibliques et de la doctrine protestante (*Catéchisme de Heidelberg*). L’examen des confirmants est un examen public qui peut avoir lieu avant ou pendant le culte de confirmation. Il permet de voir si les jeunes sont parvenus assez loin dans la connaissance des vérités fondamentales de la foi chrétienne, s’ils ont atteint la maturité nécessaire pour être admis à la cène.

◆ La confession de foi et l’engagement

Après avoir démontré leur connaissance de la foi de leur Eglise, les jeunes sont invités à confesser cette foi publiquement. A la demande du pasteur, ils récitent donc tous ensemble l’une des confessions de foi officielles de l’Eglise : le *Symbole des apôtres*.

La confession de foi n’est pas vue ici comme un moment pour « poser des mots sur son expérience spirituelle », mais comme une acceptation, une ratification de la foi de l’Eglise.¹⁴² Cette foi de son Eglise, le confirmant la connaît bien et il est prêt à la faire sienne, à l’assumer personnellement. C’est pourquoi il fait le choix de s’engager comme disciple de Jésus-Christ, de poursuivre une vie d’Eglise.

L’Eglise accueille la confession de foi et l’engagement des confirmants, elle les reçoit comme valables et sincères. Elle rappelle que la foi humaine n’est jamais chose acquise et définitive, qu’elle est une conquête perpétuelle, mais que dans cette lutte Dieu est eux côtés des jeunes.

L’imposition des mains du pasteur – qui suit les engagements – est un geste de bénédiction qui demande la « présence » de Dieu pour chaque catéchumène (Makkai, 1929 : 91).

◆ L’autorisation de prendre part à la cène

La discipline de la cène implique que celui qui y participe sache ce qu’il est en train de faire. Or l’examen de catéchisme et la confession de foi prononcée ont permis à l’Eglise de constater que les jeunes confirmants ont acquis les connaissances nécessaires pour être admis à la cène. En tant que représentant de la communauté locale, le pasteur donne donc aux jeunes l’autorisation de prendre part à la cène. Ils font désormais partie de la « communauté des communiants ».

¹⁴¹ Cf. chapitre 2, p. 116-117.

¹⁴² Au moment du baptême du catéchumène, ses parents, les parrains et marraines ont fait une promesse. Ils se sont engagés à élever leur enfant (leur filleul-e) dans la foi chrétienne, de l’éduquer de telle manière qu’au moment de sa confirmation, il puisse confesser devant la communauté entière sa foi en Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Avec la confession de foi du jeune prononcée lors de sa confirmation, les parents, les parrains et marraines sont libérés de leur vœu, ils ont accompli la tâche pour laquelle ils se sont engagés.

◆ Membre autonome de l'Eglise

Le baptême est le signe de notre entrée dans l'alliance de Dieu et par là même dans la grande famille des chrétiens. Les enfants et les jeunes non-confirmés, quels que soient leur âge et leur foi en Christ, sont membres entiers de l'Eglise. Cette participation à l'Eglise universelle ne dépend pas de la confirmation.

Si la confirmation ne confère pas le statut de « membre de l'Eglise », elle est tout de même le moment à partir duquel un jeune est considéré comme membre autonome de l'Eglise. Il devient désormais responsable de son cheminement spirituel, de sa relation à Dieu.

Voici donc les quatre éléments essentiels du culte de confirmation de l'Eglise Réformée de Roumanie. Bien que très différents, ils forment ensemble un tout harmonieux, une célébration riche en signification.

Comme dans la plupart des Eglises protestantes, tant dans l'EERV que dans l'Eglise Réformée de Roumanie, la confirmation est l'une des célébrations les plus discutées et cela depuis fort longtemps. S'il est vrai que le thème de la confirmation pose des questions, il est vrai aussi que les deux Eglises n'ont pas ménagé leurs efforts pour trouver une « coloration théologique acceptable et crédible » à cette célébration (Bauer, 1990 : 17).

Pour l'EERV, la réponse à la question de la confirmation a été une rupture radicale avec les formes traditionnelles de ce culte. Elle a décidé de supprimer cette célébration en la remplaçant par deux cérémonies différentes.

L'Eglise Réformée de Roumanie, pour sa part, a gardé une conception plus traditionnelle, qui englobe la plupart des significations théologiques attribuées à la confirmation.

Il reste à savoir comment le « public-cible » des deux Eglises se retrouve dans ces interprétations. Une question à reprendre dans les prochains chapitres !

Chapitre 4

CADRE THEORIQUE

« Une théorie est un instrument intellectuel qui doit servir à comprendre la réalité sociale.

Une doctrine se doit d'être plus ou moins générale et globale. Au contraire, une bonne théorie, restreinte et modeste, rend compte d'un phénomène social et se trouve souvent plus instructive pour comprendre l'ensemble d'une société qu'une doctrine conçue à partir de faits épars et disparates. »

Henri Mendras

Après avoir pris connaissance des plus importantes significations données à la confirmation, ce chapitre ouvre un nouveau volet, présentant les différentes approches explicatives que j'ai adoptées pour appréhender mon objet de recherche.

L'ancrage théorique de ma thèse se situe dans les recherches concernant les rites, la famille et la transmission religieuse par la famille.

1 Rite

1.1 Définition

Le terme rite¹⁴³ correspond à un concept pluridisciplinaire (Maisonneuve, 1999 : 6) ; on le rencontre aussi bien chez les anthropologues que chez les sociologues, les ethnologues et les psychanalystes, sans oublier son apparition de plus en plus fréquente dans le langage courant.

Les travaux concernant les rites deviennent aujourd'hui de plus en plus nombreux ; dans nos sociétés modernes, comme dans les sociétés les plus primitives, les rites font partie intégrante de la vie humaine. Malgré cet intérêt grandissant pour les rites, il n'existe

¹⁴³ Le terme « rite » vient du latin *ritus* qui désigne ce qui est ordonné, ce qu'il faut faire (Rivière, 2006). Selon le linguiste Emile Benveniste, les mots « rite » et « ordre » ont la même racine indo-européenne védique : *rta*, *arta*, qui renvoie à l'ordre de l'univers, à l'ordre des rapports entre les dieux et les hommes et pour finir à l'ordre des hommes entre eux. « C'est là une des notions cardinales de l'univers juridique et aussi religieux et moral des Indo-Européens : c'est l'"Ordre" qui règle aussi bien l'ordonnance de l'univers, le mouvement des astres, la périodicité des saisons et des années, que les rapports des hommes et des dieux, enfin des hommes entre eux. » (Benveniste, 1969 : 100.)

aujourd'hui encore pas de définition « reconnue, canonique, fixée » du phénomène rituel, comme le souligne la sociologue Martine Segalen (1998 : 4). A partir de cette diversité de définitions – d'ailleurs plus complémentaires que contradictoires, – quelle définition peut-on adopter pour parler des rites en général ?

Après avoir étudié une grande partie des définitions existantes, mon choix s'est arrêté sur la définition donnée par Martine Segalen :

« Le rite ou rituel est un ensemble d'actes formalisés, expressifs, porteurs d'une dimension symbolique. Le rite est caractérisé par une configuration spatio-temporelle spécifique, par le recours à une série d'objets, par des systèmes de comportements et de langages spécifiques, par des signes emblématiques dont le sens codé constitue l'un des biens communs d'un groupe. » (Segalen, 1998 : 20.)

Cette définition me semble suffisamment large pour ne pas enfermer les rites dans un champ exclusivement religieux et pour élargir l'usage du mot rite vers des aspects plus profanes et parfois moins collectifs de la vie humaine.

Elle nous permettra ainsi de ne pas limiter notre attention aux éléments religieux de la fête de confirmation, mais de prendre en compte également les dimensions profanes de la fête (repas familial, etc.).

1.2 Caractéristiques des rites

La définition des rites de Martine Segalen souligne trois éléments qui caractérisent un rite : une configuration spatio-temporelle précise, des systèmes de comportements et de langages spécifiques, une dimension symbolique.

Étudions-les de plus près, car ils nous aideront plus tard (chapitre 7) dans l'analyse de la fête de confirmation.

Tout d'abord, les rites se caractérisent par le fait qu'ils se déroulent sous « certaines conditions de lieu et de temps » (Maisonneuve, 1999 : 12), autrement dit : dans un espace et dans un temps concrets.

Toute activité rituelle suppose donc une préparation (un avant) et une prolongation (un après) qui s'applique à la vie (Borobio, 2003 : 354). Par cette organisation spatio-temporelle et le cadre qu'ils fournissent, les rites rendent attentifs à certains phénomènes et ils permettent de concentrer l'attention :

« Ainsi le rite permet de concentrer l'attention parce qu'il fournit un cadre. Il stimule la mémoire et lie le présent à un passé pertinent. [...]

Il arrive qu'ils [les rites] [...] nous permettent de formuler notre expérience ; ou encore qu'ils nous donnent conscience de phénomènes qui, sans eux, nous seraient restés inconnus. [...] Les événements qui se déroulent en série acquièrent un sens du fait qu'ils sont en relation avec d'autres éléments de la même série. Sans la série, les événements isolés se perdent, sans être perçus. » (Douglas, 1981 : 82-83.)

Outre cette configuration spatio-temporelle, les rites s'avèrent être des ensembles de conduites, individuelles ou collectives, relativement codifiées, ayant un support corporel à caractère plus ou moins répétitif (Rivière, 1992 : 6).

Les rites sont donc des pratiques ordonnées, ils s'insèrent dans des « séquences ordonnées de gestes et/ou de paroles plus rigides et prévisibles que l'action ordinaire » (Weinberg et Journet, 1996 : 18).

Cette fidélité à certaines règles préétablies ne signifie pas pour autant que les rites se déroulent toujours de la même façon. Malgré leur caractère répétitif, les rites laissent une certaine marge de manœuvre, d'improvisation, à ceux qui y font appel. Optant pour une « perspective dynamiste du rite », Claude Rivière souligne que les rites évoluent parfois avec le temps. Dotés d'une grande sensibilité et d'une grande plasticité les rites s'accommodent aux changements sociaux ; les sociétés créent, modifient, recréent et parfois abandonnent leurs rites.

La dernière caractéristique importante des rites est leur dimension symbolique.

Pour l'anthropologue Marcel Mauss (1968 : 409), le rite est une « action traditionnelle efficace » ; avec le rite on exerce une action sur certaines choses.

Mais cette efficacité propre aux rites n'a rien de commun avec l'efficacité des actes qui sont matériellement accomplis. « Elle est présentée dans les esprits comme tout à fait *sui generis*, car on considère qu'elle vient tout entière de forces spéciales que le rite aurait la propriété de mettre en jeu. » (Segalen, 1998 : 16.) Les effets du rite ne sont donc pas d'ordre rationnel, mais bien de l'ordre de l'efficacité symbolique.

En tant qu'actions non logiques et pourtant remplies de sens pour ceux qui les accomplissent, les rites n'ont pas de signification intrinsèque, définie une fois pour toute. Ils se prêtent à une interprétation multiple, leur sens change selon le contexte et les individus qui en font usage.

1.3 Les fonctions des rites

D'Emile Durkheim à Claude Rivière, en passant par Bronislaw Malinowski et Victor Turner, nombreux sont les chercheurs qui se sont intéressés aux fonctions des rites.

Les fonctions les plus souvent énumérées sont au nombre de trois : la fonction psychologique (ou thérapeutique), la fonction sociale et la fonction religieuse.

A. Fonction psychologique ou thérapeutique des rites

L'examen des divers rites primitifs a incité certains chercheurs, comme Bronislaw Malinowski (1984) ou Victor Turner (1990), à penser que les rites ont une fonction psychologique ou, en d'autres termes, une fonction thérapeutique dans la vie des hommes. Qu'est-ce que cela signifie au juste ?

Les rites accompagnent souvent les situations critiques – heureuses ou malheureuses – que traversent les humains. Dans ces moments délicats de changements et de crises, les humains éprouvent de l'incertitude, voire de la peur et de l'anxiété ; peur de l'inconnu, du désordre, de ce qui est inexplicable ou immaîtrisable !

Les rites viennent alors « au secours » des humains et les aident à apprivoiser les nouvelles situations (Imber-Black, Roberts et Whiting, 1995). La tradition rituelle indique ce qu'il faut faire ; l'enchaînement précis des actes, des gestes et des paroles permet de rétablir un certain ordre dans le désordre. Les rites réduisent l'angoisse que l'homme éprouve devant les phénomènes qu'il ne contrôle pas, ils apportent une forme de réponse aux situations

incertaines. « Toujours et partout, le rite s'emploie à maîtriser le mouvement, les passages, les ruptures, à abolir le temps et nier la mort. » (Maisonneuve, 1999 : 121.)

En outre, les rituels¹⁴⁴ offrent un langage aux émotions telles que la peur, le chagrin, la haine, la joie ou l'amour ; ils permettent de les extérioriser et par là même de les canaliser. Les rites jouent donc un rôle sécurisant dans la vie des humains ; ils possèdent ce que Claude Rivière (1996 : 24) désigne comme la « fonction psychologiquement apaisante et intellectuellement rationalisatrice des rites ».

B. Fonction sociale des rites

Toute communauté, si petite qu'elle soit, éprouve le besoin d'entretenir et de transmettre les sentiments et les valeurs qui fondent son unité. Cet entretien et cette transmission des valeurs et des références collectives sont la condition même de la survie du groupe dans le temps. Les rites mettent en mouvement les collectivités ; ils aident à entretenir et à renforcer les sentiments d'appartenance collective.

« Ce qui est essentiel c'est que des individus soient réunis, que des sentiments communs soient ressentis et qu'ils s'expriment en actes communs. Tout nous ramène donc à la même idée ; c'est que les rites sont, avant tout, les moyens par lesquels le groupe social se réaffirme périodiquement. » (Durkheim 1979 : 553.)

Les rites jouent donc un rôle essentiel dans le maintien et le renforcement des groupes, ils contribuent à la construction de leur identité. Ils initient les futures générations aux valeurs que leurs prédécesseurs jugent importantes de sauvegarder (Rivière, 1997 : 85 ; Bouchard, 2004 : 458). En dehors du renforcement des liens sociaux, les rites agissent aussi sur l'intégration de l'individu dans le groupe. Ils instituent des rôles, mettent des limites à l'action de chacune et chacun et, par là même, réitèrent les différences sociales. Comme une frontière invisible, ils consacrent la différence, ils délimitent les communautés et les groupes sociaux et découragent la tentative du « passage, de la transgression, de la désertion, de la démission », tout en tolérant une certaine marge de manœuvre (Bourdieu, 1982 : 61).

C. Fonction religieuse des rites

La troisième fonction majeure des rites est leur fonction religieuse ou, pour reprendre l'expression de Jean Maisonneuve (1999 : 14), leur fonction de « médiation avec le divin ou avec certaines forces et valeurs occultes ou idéales ».

L'être humain est un être qui s'interroge continuellement, un être qui s'inquiète sans cesse de sa propre destinée. S'interrogeant sur lui-même, l'homme s'interroge aussi sur ce qui le dépasse, sur ce qui lui est techniquement inaccessible.¹⁴⁵ Les rites sont une sorte de tentative pour entrer en contact avec les puissances qui nous échappent (divinités, esprits, forces surnaturelles, etc.) : « devant ce qui ne lui est pas techniquement accessible et contrôlable, l'homme recourt à des opérations symboliques : gestes, signes, objets figuratifs auxquels il prête une certaine efficacité » (Maisonneuve, 1999 : 14).

Par les rites, les hommes cherchent à codifier leurs relations avec les puissances surnaturelles, à les rendre favorables et peut-être même à les maîtriser.

¹⁴⁴ Dans cette présentation, je ne fais pas de différence entre les mots « rite » et « rituel ».

¹⁴⁵ « L'existence humaine est animée par la recherche de Dieu car, consciemment ou inconsciemment, elle est sans cesse mue par la question de sa propre existence » déclare Rudolf Bultmann (1968 : 218).

Comme mode de communication avec la transcendance, les rites ont donc une fonction de médiation avec le sacré ; une fonction de conciliation avec les puissances surnaturelles.¹⁴⁶ Simultanément, les rites religieux¹⁴⁷ renouvellent et vivifient l'adhésion aux croyances, ils rappellent aux êtres humains la nécessité de laisser à la vie sa part de mystère.

Ainsi sommairement décrits, les rites sont porteurs de diverses fonctions souvent assez complexes. Ces fonctions apparaissent rarement isolées ; dans la plupart des cas elles sont reliées entre elles, elles s'entremêlent.

Il convient également de signaler que, si pour les scientifiques les rites peuvent être conçus comme des réponses à tel ou tel problème, les hommes qui les accomplissent ne sont pas toujours conscients des diverses fonctions de ces rituels.

Les rites, nous l'avons vu, sont des actes porteurs d'une dimension symbolique. Il est dès lors naturel qu'on soit obligé de se livrer à une sorte de travail d'exégèse pour les comprendre.

Ce travail d'exégèse, présenté dans la deuxième partie du chapitre 7, sera tout à fait essentiel pour la compréhension de la fête de confirmation.

2 L'institution familiale aujourd'hui

Institution dotée d'une grande souplesse, la famille¹⁴⁸ est en prise directe avec les mutations de la société. Les changements sociaux profonds qui ont caractérisé ces dernières décennies ont également eu un impact important sur la famille.

Quelles sont les caractéristiques des familles contemporaines ? Quels sont les liens qui réunissent aujourd'hui les familles nucléaires et les membres de la parenté ?

Voici à ce propos une brève présentation des principaux résultats des recherches accomplies dans le domaine de la famille par deux sociologues suisses, Jean Kellerhals et Eric Widmer (2005), ainsi que par trois sociologues françaises, Claudine Attias-Donfut, Nicole Lapierre et Martine Segalen (2002).

Ces cinq auteurs, tous spécialistes reconnus des questions familiales, nous offrent une description claire et éclairée de la situation des familles d'aujourd'hui, sans jamais nier la complexité du réel. Ils nous permettent de comprendre ce qui se passe au centre mouvant des

¹⁴⁶ La référence à un certain « sacré » subsiste également dans les rituels séculiers, mais sous formes de « valeurs » et d'« idéaux » auxquels sont consentis des sacrifices, des marques de respect, voire des incantations, comme le souligne Jean Maisonneuve (1999 : 14).

¹⁴⁷ Il convient de rappeler que la différence qui existe entre le rite religieux et le rite laïc est plus idéologique que sociologique ; « le premier met en jeu un autre monde, le second simplement celui-ci (en le transcendantalisant il est vrai), mais tous les deux soulignent des relations fortes des hommes avec la puissance de certaines valeurs spirituelles, économiques ou politiques » (Rivière et Piette, 1990 : 11).

¹⁴⁸ Le terme « famille » n'est pas un terme univoque ; il peut signifier plusieurs cercles concentriques : comme les personnes apparentées vivant sous le même toit (père, mère, enfants), la famille proche ou encore la famille élargie. Quand on parle de la famille, on a tendance à réduire celle-ci à la famille nucléaire, c'est-à-dire aux parents et à leurs enfants, et on oublie souvent la dimension intergénérationnelle et la dimension collatérale de la famille. Pourtant aujourd'hui avec la co-longévité des générations, il n'est pas rare que trois, voire quatre générations se côtoient au sein de la même famille. Dans le présent travail, j'utilise le mot famille dans le sens large du terme, comme ensemble de personnes qui ont des liens de parenté par le sang ou par alliance (Le Petit Larousse illustré 1992).

familles contemporaines qui, il est vrai, sont fragiles et « incertaines » et pourtant vitales pour les individus qui en font partie.

Les études mentionnées par la suite ont été réalisées en Suisse et en France et concernent par conséquent en priorité les habitants de ces deux pays. Toutefois, les conclusions de ces recherches ont un pouvoir explicatif qui – à mon avis – dépasse le cadre des recherches dont elles émanent et peuvent être également appliquées au contexte de la Transylvanie.¹⁴⁹ C'est la raison principale qui m'a fait opter pour ces recherches.

2.1 Mutations de l'institution familiale

Chute constante de la nuptialité, généralisation des unions libres, augmentation des divorces et des familles recomposées, baisse de la fécondité, les médias n'arrêtent pas de nous alerter sur l'évolution inquiétante des grands indicateurs démographiques de la vie familiale. Les profonds changements qui, depuis les années 1960, ont frappé l'institution familiale dans la plupart des pays industrialisés d'Europe, sont aujourd'hui plus visibles que jamais.

Comment résumer, simplement et brièvement, ces importantes transformations qui ont si profondément redessiné la famille « traditionnelle » ?

Dans leur ouvrage intitulé *Famille en Suisse : les nouveaux liens*, les deux sociologues suisses, Jean Kellerhals et Eric Widmer (2005), résument ces transformations en les référant à deux tendances importantes : la « privatisation de la famille » et la montée de « l'individualisme familial ».

Le processus de « privatisation de la famille » souligne le fait que les conjoints de notre temps considèrent que la formation du couple, sa gestion et son éventuelle dissolution ne doivent dépendre de personne d'autre que d'eux-mêmes.

Les couples sont donc devenus plus libres qu'auparavant, plus libres de se marier ou non, d'avoir des enfants ou non, de rester ensemble ou non, d'adapter leur style de vie à leur idéal et à leur projet. Les anciennes directives juridiques et religieuses ont cédé leur place à une certaine autonomie des conjoints qui refusent que la loi ou la parenté viennent définir les droits et les devoirs de chacun. L'intervention des agents externes dans la vie familiale n'est jugée légitime et n'est tolérée que dans les cas où « l'intégrité psychologique et physique des individus, en particulier celles des enfants, est en danger ».

La deuxième tendance de fond caractérisant les changements survenus, est la montée de « l'individualisme familial ».

Par ce terme on désigne la primauté de l'individu sur le couple et du couple sur la famille, « accordant au couple ou à la famille une légitimité toujours conditionnelle et secondaire par rapport aux orientations, calendriers et désirs à court ou moyen terme de l'individu. » (Kellerhals et Widmer, 2005 :15.)

La valorisation de l'individu constitue un trait caractéristique des sociétés occidentales. Nous vivons dans un monde où l'épanouissement personnel, la réalisation de soi sont devenus une valeur de référence. Dans la famille et tout particulièrement dans le couple, chacune et chacun doit être attentif au réajustement identitaire de l'autre ; les relations sont valorisées

¹⁴⁹ Étant la région économiquement la plus avancée de Roumanie, la Transylvanie est très exposée aux influences venant des pays occidentaux. Si dans le domaine de la religion, les effets de ces influences sont encore peu notables, elles sont d'autant plus perceptibles dans le domaine de la vie familiale (multiplication des divorces, baisse de la fécondité, etc.).

moins pour elles-mêmes que pour les satisfactions qu'elles procurent à chacun des membres de la famille (Segalen, 2006 : 28). La famille devient dès lors le lieu de l'épanouissement individuel, un espace où les individus peuvent être le plus facilement eux-mêmes, grâce au regard de leur conjoint(e). (Singly, 1993 : 89.)

Comme les individus tiennent de plus en plus à leur autonomie, les relations entre les conjoints se transforment en « une longue conversation où chacun trouve ou tente de trouver son identité et donc aussi son bonheur » (Roussel, 1991 : 92).

Mais ce nouvel impératif de la vie familiale n'a pas que des avantages. La quête d'autonomie et d'authenticité des uns ne se réalise pas toujours sans frais pour les autres, car les besoins, les intérêts et les passions des divers membres de la famille sont souvent assez divergents.

Les changements décrits ci-dessus nous amènent à nous demander quels sont les paramètres constitutifs des familles d'aujourd'hui. Sommes-nous en face d'une remise en question fondamentale des valeurs de fidélité, de pérennité et de fécondité, valeurs qui ont marqué le modèle « traditionnel » de la famille ?

D'après nos deux chercheurs suisses, cela n'est pas le cas.

Sur la base de diverses études menées sur la population résidante en Suisse, les deux chercheurs affirment, contrairement à ce qu'on pourrait croire, que la majorité de nos contemporains s'identifient toujours assez bien à ces valeurs traditionnelles.

Néanmoins, et ceci est essentiel pour notre recherche intergénérationnelle sur la confirmation, « tout l'imaginaire familial s'est radicalement transformé » ces dernières décennies (Kellerhals et Widmer, 2005 : 27).

La probabilité de la séparation installe le provisoire dans les relations ; même si on ne veut pas y croire, on sait qu'on risque fort de se séparer, que les divorces, ainsi que les familles recomposées et les familles monoparentales, se feront de plus en plus fréquents.

La transformation des statuts sociaux (féminins et masculins), la coexistence des différents modes de cohabitation (unions libres, mariages, familles recomposées, etc.) placent les conjoints dans une sorte de « vide institutionnel ».

En absence de schémas disponibles, un bon nombre de couples sont contraints d'inventer eux-mêmes les règles de fonctionnement de leur groupe, de définir et redéfinir constamment leurs droits et leurs obligations.

A cela s'ajoute encore l'abondance des modèles sociaux qui, par le canal des médias, de l'école, des amis, pénètrent petit à petit dans la vie de toutes les familles.

« Absence ou flou des références, décalage des codes, provisoire des relations et des territoires, inversion ou confusion des rôles », voici les grands paramètres qui façonnent le visage des familles contemporaines (Kellerhals et Widmer, 2005 : 33).

2.2 Les liens entre les générations, les liens avec la parenté

La famille conjugale moderne est souvent présentée comme une famille isolée, repliée sur elle-même, coupée de ses ascendants et descendants.

Or, soulignent plusieurs auteurs (Coenen-Huther, Kellerhals et Allmen, 1994 ; Attias-Donfut, Lapierre et Segalen, 2002), c'est un peu un contresens historique, car avec l'allongement de la durée de vie, les familles à plusieurs générations se multiplient sans cesse. Un jeune de 20 ans aujourd'hui peut connaître en moyenne deux de ses grands-parents, alors qu'au XVIII^e siècle la probabilité qu'il en ait un encore à cet âge-là était

vraiment minime. Le « réservoir de la parenté » s'est donc beaucoup agrandi ces dernières années (Kellerhals et Widmer, 2005 : 105).

Quels liens unissent ces différentes générations qui coexistent de plus en plus longtemps ? Quels sont la densité et le zèle des relations intergénérationnelles ?

Une particularité importante des relations intergénérationnelles d'aujourd'hui est qu'il n'y a pas vraiment de lien de dépendance économiquement fort entre les différentes générations. L'extension du salariat a largement remplacé l'héritage familial qui, quand il existe, n'intervient souvent que très tard à cause de l'allongement de la vie (Gotman et Laferrère, 1991 : 246-247). Les rapports d'autorité, créés jadis à cause de l'éventuelle transmission d'un patrimoine relativement important entre les générations, ont donc cédé leur place à des rapports beaucoup plus affectifs.

Les ménages d'aujourd'hui entretiennent des contacts réguliers avec les membres de leur parenté et ces liens de parenté sont bien appréciés.

Les contacts réguliers sont souvent doublés de dons d'argent, de dons en nature, de prêts, de services ou de conseils ; les appuis divers, surtout dans les circonstances exceptionnelles (divorces, chômage, etc.), sont considérables. (Perrot, 1991 : 100-101 ; Attias-Donfut, 1996 : 169-170.)

Les générations se rencontrent, s'échangent, s'entraident ; les liens intergénérationnels sont d'autant plus forts, déclare Martine Segalen (2002 : 21), qu'ils se tissent désormais :

«... dans le respect des valeurs de chacun, du fait aussi que la tolérance et l'écoute entre les générations ont beaucoup progressé...

Le creuset familial est aujourd'hui issu d'un nouveau contexte dans lequel les normes se sont beaucoup assouplies, ce qui permet à chacun de pouvoir s'y retrouver. C'est paradoxalement parce qu'on ne dépend plus des autres que l'on peut être lié à eux. »

Mais ces constats ne devraient pas nous conduire à trop idéaliser le portrait ! Chaque médaille a son revers ; les relations de parenté contemporaines ont également leurs limites ! Une première limite est que sur la quinzaine de personnes constituant le « réservoir objectif de la parentèle », seules trois ou quatre personnes ont le privilège d'être vraiment proches de la famille nucléaire. Comme si la famille nucléaire se constituait une sorte de « petite société à son usage » (Tocqueville, 1979), un « bouclier » composé de trois ou quatre personnes, tout en laissant les autres de côté.

Une deuxième limite tient au fait que ces réseaux d'échange et d'entraide fonctionnent surtout en ligne verticale. L'essentiel de l'aide passe des grands-parents aux parents, des parents aux enfants, des grands-parents aux petits-enfants ; le rôle des frères et sœurs quant à lui s'estompe au gré des années.

Et finalement, il ne faut pas non plus oublier que les rapports intergénérationnels sont gouvernés aujourd'hui par un principe d'affinité qui devient de plus en plus important. On fréquente ou on aide qui l'on veut bien dans la parenté ; on échange avec ceux et celles qu'on apprécie, qu'on aime bien. Or cette généralisation de la norme d'affinité conduit à une certaine ambiguïté, dans le sens qu'elle renforce et fragilise à la fois les relations familiales. Elle les renforce parce que les relations sont peut-être plus chaleureuses qu'auparavant ; mais elle les fragilise aussi parce qu'elle les rend dépendantes d'un bon vouloir sentimental qui peut apparaître ou disparaître au fil du temps (Kellerhals, 1999).

2.3 L'esprit de famille

L'histoire d'un individu est inscrite dans l'histoire des lignées auxquelles il appartient. L'héritage matériel, culturel et symbolique en provenance de ses ascendants influence durablement la construction de l'identité de chaque personne (Bertaux-Wiame et Muxel, 1996 : 188). La famille est un lieu de socialisation, mais aussi un lieu de transmission et de création des identités individuelles.

La question est de savoir de quoi nous héritons ? Que transmet la famille ?

La famille transmet à l'enfant le langage et les codes sociaux les plus essentiels dès son plus jeune âge. Parallèlement à cela, elle transmet aussi un statut¹⁵⁰, des normes et des valeurs, un capital économique, culturel, symbolique et des liens affectifs qui l'aideront ensuite à développer des relations sociales (Bourdieu, 1980 : 2-3 ; Bourdieu, 1983 : 183-198).

Dans les familles des sociétés paysannes européennes, les générations étaient très fortement liées par le statut et le patrimoine. L'éventail des professions étant très peu ouvert, on peut dire, estime Martine Segalen, que hors de la famille il n'y avait guère de salut à cette époque. Les familles contemporaines, par contre, garantissent moins « l'hérédité d'un statut ou d'un patrimoine », que l'héritage d'une histoire, d'une mémoire, d'une « culture familiale », conclut Segalen (2002 : 20).

Quelles sont les caractéristiques de ce processus de transmission ?

La transmission n'est jamais un processus linéaire et encore moins un processus à sens unique. Tout héritage, qu'il soit économique, culturel ou symbolique, appelle des choix, des négociations. Les individus ne sont pas passifs ; ils trient, ils rejettent, ils oublient, ils gardent, ils réaménagent et ils se réapproprient. Ils fabriquent une sorte de « néo-mémoire », une culture familiale retravaillée, qui est nourrie principalement par les réunions et les fêtes familiales (Segalen, 2002 : 22).

Ce ne sont pas seulement les aînés qui imposent les éléments de l'héritage. La transmission se fait de plus en plus à double sens ; des grands-parents aux parents et aux petits-enfants, des enfants aux parents et aux grands-parents. Le regard sur ce qui a été vécu change sous l'influence des nouvelles générations, le passé est revu à la lumière du présent (Percheron, 1991 : 190-192).

Pour que chacun puisse y trouver son compte, la mémoire et la culture familiale sont constamment retravaillées. « En fonction des trajectoires sans cesse recomposées, chaque génération souffle à sa manière sur l'esprit de famille » (Attias-Donfut, Lapierre et Segalen, 2002 : 8).

Les recherches menées par les cinq chercheurs cités au début de ce sous-chapitre montrent que la famille a une fonction primordiale pour chacun de ses membres. La famille « donne un sens à des appartenances éclatées », elle aide à construire ou révéler l'identité des individus qui la composent.

Ce qu'il faut retenir pour notre recherche sur la confirmation est que le brouillage des normes, qui caractérise l'époque moderne, rend plus complexe et plus délicat le travail des familles d'aujourd'hui.

« Les couples et les familles, parce qu'ils doivent aujourd'hui inventer leur langage et s'épanouir dans le choix plutôt que s'adapter à une conformité prévalente, ont un important travail relationnel à faire. » (Kellerhals et Widmer, 2005 : 135.)

¹⁵⁰ Nom, fonction, etc.

Les réunions et les fêtes familiales sont autant d'occasions de construire, de réinventer de génération en génération « la famille », « notre famille ».

3 La transmission religieuse

« La religion se transmet-elle ? »

C'est avec cette question que débute le cinquième chapitre de l'ouvrage *La religion : un défi pour les Eglises ?* du sociologue Roland J. Campiche (2001b : 71).

La question n'est de loin pas anodine, étant donné que la transmission des valeurs, des pratiques et des institutions d'une génération à une autre est pour toute religion et toute Eglise, la condition de sa survie dans le temps :

« Au principe de toute croyance religieuse, il y a la croyance dans la continuité de cette lignée des témoins au sein de laquelle on transmet, de génération en génération la révélation d'une vérité, la promesse d'un accomplissement à venir, le chemin d'une sagesse. Dans cette perspective, la transmission religieuse ne consiste pas seulement à assurer le passage d'un contenu de croyances d'une génération à l'autre. Elle est le mouvement même par lequel la religion se constitue comme telle à travers le temps : elle est la fondation continuée de l'institution religieuse elle-même. » (Hervieu-Léger, 2002 : 56-57.)

Nous vivons dans une société amnésique, presque privée de mémoire.

Les sociétés modernes sont gouvernées par « l'impératif du changement » ; elles sont des sociétés dans lesquelles « l'impuissance croissante à faire vivre une mémoire collective porteuse de sens pour le présent et d'orientations pour l'avenir fait fondamentalement défaut » (Hervieu-Léger, 1999 : 68).

Ces considérations posent la question du devenir de la religion dans des sociétés soumises à l'impératif de l'immédiat et de l'innovation permanente. Sont-elles en mesure de transmettre un héritage religieux ? Et si la religion ne se transmettait plus, la tradition religieuse ne serait-elle pas également condamnée ?

Le présent sous-chapitre cherche à répondre à ces questions, à partir de la théorie de la transmission religieuse du professeur Roland J. Campiche.¹⁵¹

Cette théorie, conçue pour le contexte de la Suisse contemporaine, a retenu mon attention, car elle ne succombe pas aux tendances pessimistes actuelles qui ont tant de fois déjà annoncé la mort de la transmission religieuse. Sachant tenir compte de l'extrême complexité des paramètres (sociaux, familiaux et religieux) en jeu, elle présente la transmission comme un processus en pleine évolution, fortement influencée par le contexte dans lequel elle a lieu.

¹⁵¹ La transmission religieuse n'a encore fait – à ma connaissance – l'objet d'aucun travail approfondi de recherche en Roumanie. En attendant que ce vide soit comblé, c'est la théorie de la transmission religieuse de Roland J. Campiche qui va me servir d'instrument intellectuel pour appréhender la situation de la transmission religieuse également en Roumanie (Transylvanie).

Le contexte religieux de la Roumanie étant bien différent de celui de la Suisse, les constatations de Roland J. Campiche concernant la transmission religieuse en Suisse ne sont pas toujours valables pour le contexte religieux roumain. Je reviendrai sur ces différences dans le chapitre 7 qui traite les données collectées lors des entretiens.

3.1 La transmission religieuse et la famille

La famille est depuis longtemps considérée comme le milieu privilégié de l'apprentissage culturel.

L'identité de l'enfant se construit avec l'aide de son entourage et de son environnement immédiat. La famille est le premier agent éducateur ; c'est à travers elle que l'enfant accède au langage, à la culture et commence à avoir des relations avec le monde qui l'entoure. Son action est d'autant plus essentielle qu'elle exerce son influence sur un « terrain vierge », dépourvu de toute expérience et connaissance antérieures.

A côté de ce caractère premier de l'éducation familiale, la famille dispose encore d'un autre atout pour assurer la perdurance des références familiales, à savoir l'atmosphère d'affectivité du milieu familial. Grâce à ce climat d'affectivité, la famille va pouvoir exercer une influence profonde et durable sur l'enfant.

L'influence du milieu familial paraît jouer un rôle central également dans le domaine religieux. Selon la sociologue Liliane Voyé (1969 : 356), la famille est le canal privilégié de la transmission de la religion et, dès lors, un facteur fondamental pour la stabilité et la continuité de celle-ci. La famille constitue le lieu de la première identification à un modèle religieux et le comportement religieux des enfants traduit généralement l'empreinte du milieu familial. La religion est souvent légitimée en fonction d'une tradition familiale, elle apparaît comme « un phénomène patrimonial », quasi héréditaire (Campiche, 1997 : 170-171 ; Campiche, 2004 : 275). L'exemple des parents, en particulier de leur pratique dominicale, a une influence certaine sur les chances de reproduction d'un tel comportement par les enfants à l'âge adulte. Selon toute vraisemblance, « les jeunes qui ont reçu une formation religieuse en famille maintiennent davantage leur pratique à l'âge adulte » (Boulard et Remy, 1968 : 174).

Comme nous l'avons vu, l'institution familiale a été le théâtre de nombreuses transformations ces dernières décennies.¹⁵² Ces transformations ont autant touché le statut et les fonctions de la famille que les codes structurant la vie familiale (distribution des rôles, droits et devoirs des différents membres de la famille, etc.). A cela s'ajoute le métissage ethno-religieux de plus en plus croissant des familles contemporaines. Il n'est pas rare aujourd'hui que les différents membres de la parenté appartiennent à des courants, des traditions et des communautés religieuses différentes et souvent distantes.

La question qui se pose dès lors est de savoir quel est l'effet de ces changements sur la transmission religieuse ; comment influencent-ils les mécanismes de transmission ? Annonceraient-ils la fin de la transmission religieuse par la famille, la disparition de la tradition religieuse au sein la famille ?

3.2 La transmission religieuse s'opère, mais la tradition religieuse se refait continuellement

Pour beaucoup d'entre nous, le mot transmettre signifie reproduire, faire passer d'une génération à l'autre les mêmes attitudes, les mêmes valeurs, les mêmes idées. Or la transmission n'est jamais un processus linéaire, elle implique toujours une réappropriation,

¹⁵² Cf. p. 143-144 dans ce même chapitre.

une récréation. Chaque individu reconstruit et transforme ce qui lui a été transmis. Cela est également valable pour la transmission religieuse.

Plusieurs travaux de Roland J. Campiche (1994b, 2001b, 2004) montrent que la transmission religieuse n'est pas morte de nos jours, toutefois ce n'est pas la même religion qui se transmet d'une génération à l'autre. La tradition religieuse se refait continuellement, « que se soit sous forme d'adaptation à un "religieusement correct" ou par éclatement en de multiples croires personnalisés » (Campiche, 2001b : 76). La tradition par conséquent change et c'est donc une tradition retravaillée, remaniée, qui se transmet de génération en génération.

3.3 Les agents de transmission

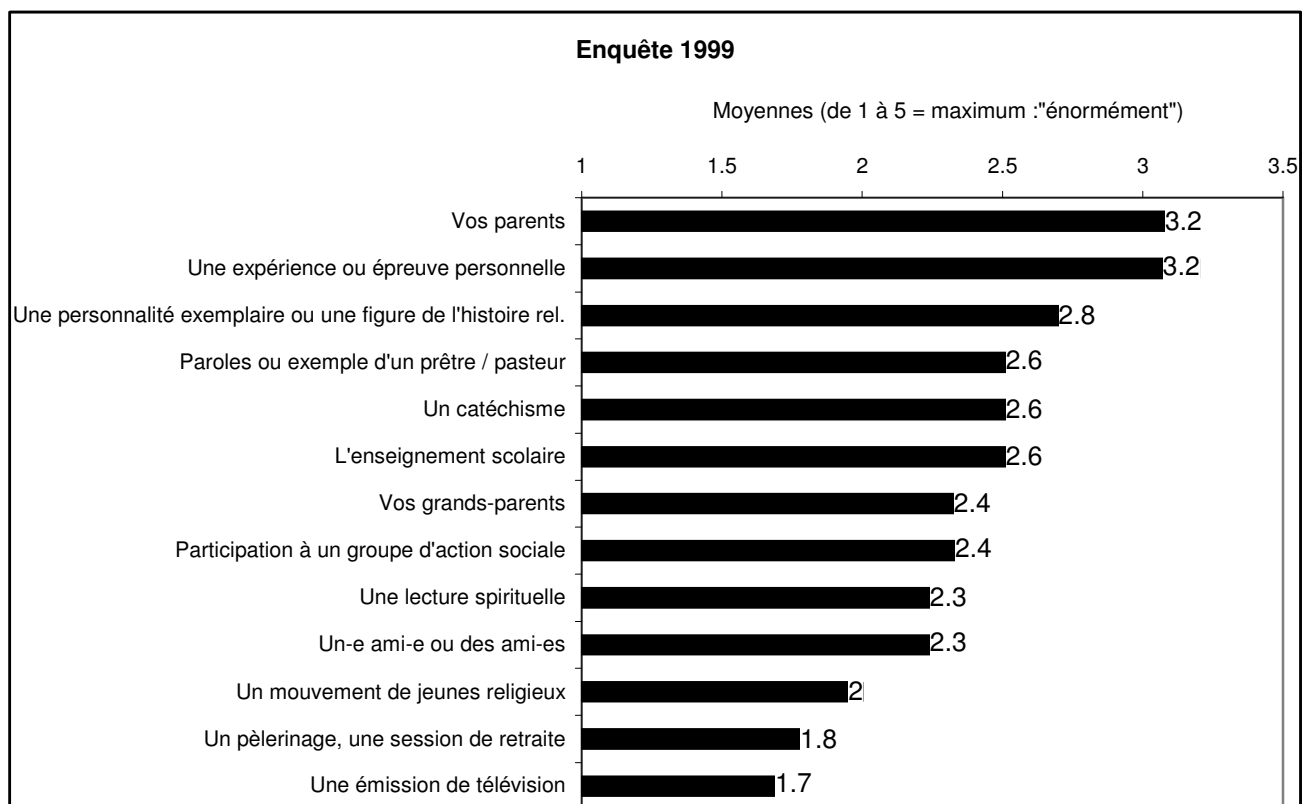
Dirigeons maintenant notre attention sur les agents de la transmission religieuse.

Qui sont-ils ? Quels sont leur rôle et leur poids dans la transmission ?

Lors de l'enquête nationale menée en Suisse en 1999 par une équipe de sociologues sous la responsabilité du professeur Roland J. Campiche¹⁵³, les chercheurs ont inséré dans leur questionnaire une demande relative aux personnes et aux circonstances qui ont influencé la formation des convictions religieuses des personnes interrogées.

Le graphique qui suit (graphique 6) donne un aperçu global des réponses obtenues, il résume les représentations des influences reçues dans l'élaboration des convictions.

Graphique 6 : Qui a influencé la formation des convictions religieuses actuelles ?



Source : Campiche, 2004 : 253

¹⁵³ Cf. chapitre 1, p. 35.

Les deux piliers sur lesquels s'appuie la formation des convictions religieuses sont l'influence des parents et l'expérience ou l'épreuve personnelle.

La rencontre avec une personnalité exemplaire ou la découverte d'une figure de l'histoire religieuse viennent en second, précédant les paroles d'un pasteur ou prêtre. Le catéchisme est mentionné au même titre que l'enseignement scolaire, tandis que l'impact des médias vient en dernier.

Malgré les profondes transformations traversées par l'institution familiale, la famille, et plus précisément l'empreinte parentale, conservent un rôle primordial dans l'élaboration des convictions religieuses. Les enfants sont marqués par l'exemple de leurs parents ; le comportement des parents n'est pas sans incidence sur la transmission religieuse d'aujourd'hui. Les parents et, à un moindre degré, les grands-parents font passer quelque chose de leur conviction à leurs descendants.

Cet aspect de la théorie est d'autant plus intéressant qu'il est entièrement validé par les observations que j'ai faites lors des entretiens réalisés avec les quatre familles. Dans les deux familles suisses, les parents ont tout fait pour ne pas influencer leurs enfants dans leurs décisions religieuses. Et pourtant, autant Aline que Lucas sont marqués par l'exemple de leurs parents et souhaitent rester loyaux à l'encontre de la « tradition familiale ».

Pour ce qui est des deux familles de Transylvanie, les parents misent ouvertement sur cette influence qu'ils estiment primordiale pour la construction identitaire de leurs enfants.

L'autre influence qui recueille également le score le plus élevé découle d'une expérience ou d'une épreuve personnelle. Pour que l'exemple des parents agisse, les enfants doivent faire eux-mêmes l'expérience de la pertinence de cet exemple. L'héritage religieux et l'expérience religieuse sont donc entrés dans « un rapport dialectique », ce que Roland J. Campiche (1996 : 160) qualifie de « nouvelle révolution religieuse ».¹⁵⁴

3.4 Typologie de la transmission religieuse par la famille

Avant de boucler la boucle et de nous poser la question du contenu de la transmission religieuse, arrêtons-nous un instant sur la typologie de la transmission religieuse par la famille telle que la propose Roland J. Campiche.

Elle mérite d'être exposée car elle illustre bien la pluralisation de la transmission religieuse au sein des familles d'aujourd'hui. En outre, elle nous offre un éclairage important sur les différences qui existent au niveau de la transmission entre les deux familles suisses et les deux familles de Transylvanie.

La pluralité qui caractérise l'univers familial¹⁵⁵ a également eu des conséquences pour la transmission familiale. La voie unique de la transmission à l'identique de l'héritage religieux a été remplacée par des modes différenciés de transmission, que Roland J. Campiche (2004 : 267-268) résume selon trois types :

¹⁵⁴ L'accent mis sur la famille et sur l'expérience ne doit pas nous faire oublier les autres agents de transmission. L'Eglise, par le biais du catéchisme, l'école, les amis, les mouvements de jeunesse ainsi que les médias jouent un rôle souvent secondaire qu'il ne faut pas pour autant sous-estimer. Pour une analyse plus détaillée sur le sujet voir : Campiche R. J. (2004), *Les deux visages de la religion : fascination et désenchantement*, Genève, Labor et Fides, p. 251-256

¹⁵⁵ Diversité des modèles matrimoniaux, métissage ethno-religieux, diversité des styles d'éducation, etc.

Le mode reproductif de la lignée croyante

Comme son nom l'indique, ce type de transmission renvoie à la volonté des parents d'inscrire leurs enfants « dans une continuité de foi ».

La tradition religieuse à laquelle on est attaché donne sens à la vie, au destin de la famille. Par les dogmes, les rites et la pratique, la famille construit pour l'enfant des règles normatives qui lui permettront de s'orienter dans la vie.

La reproduction de la pratique est la « marque de fabrique » de ce type de transmission (Campiche, 2004 : 268).

Il correspond à la manière dont les membres adultes des deux familles de Transylvanie voient la transmission.

Le mode fonctionnel

Dans le mode fonctionnel, la vision du monde est orientée vers la réussite et l'intégration de l'enfant.

La vision de la religion est en conséquence assez utilitariste ; la religion est avant tout une « ressource pour les temps difficiles » qu'on peut mobiliser occasionnellement. Elle ne doit faire obstacle ni à l'accommodation, ni à l'intégration sociale ; elle doit être une croyance dont l'utilité est avérée.

C'est une religion transmise de génération en génération et qui par la suite est façonnée par les expériences personnelles de chaque individu.

« C'est le mode de transmission le plus déterminé socialement et culturellement qui sera le plus réceptif à l'influence de l'école ou des médias » conclut Roland J. Campiche (2004 : 268).

Le mode socratique

Le mode socratique renvoie à une volonté « de faire découvrir à l'enfant ce qui est en lui » (découverte de soi). Son but implique que l'enfant « soit prêt à cheminer ». Les normes et les dogmes cèdent la place à une construction commune de sens. Les parents se comprennent comme accompagnants ; la transmission se fait par le canal de la conversation. La famille est ouverte aux influences externes ; la transmission ne se fait pas seulement en son sein, mais également avec l'aide d'autres agents.

La conception pédagogique qui inspire « le catéchisme dit d'accompagnement cherchant à faciliter l'accouchement de la foi », correspond assez bien à ce modèle de transmission religieuse (Campiche, 2004 : 268).

Les deux familles suisses interrogées pour la présente recherche peuvent être classées dans le deuxième ou le troisième type de transmission.

Les trois types de transmission renforcent le constat fait précédemment¹⁵⁶ : aujourd'hui encore la transmission religieuse s'opère effectivement dans la famille. Ce n'est donc pas à la fin de la transmission mais à sa pluralisation que nous assistons aujourd'hui.

¹⁵⁶ Cf. p. 148-149 de ce même chapitre.

3.5 Le contenu de la transmission

Dans le domaine religieux, souligne Roland J. Campiche (2004 : 239), on parle généralement de la transmission d'une tradition, que ce soit la tradition protestante, catholique romaine, etc. C'est cette tradition, avec ses pratiques, ses croyances, ses dogmes, et son histoire communautaire, que les aînés essaient de faire connaître et de faire passer aux futures générations. Si l'influence de la famille sur les attitudes et le comportement religieux des enfants demeure, quel est aujourd'hui le contenu de la tradition religieuse transmise par la famille ?

Selon notre auteur (Campiche, 1994a : 53-54), il y a trois éléments essentiels qui forment le contenu de la transmission. Ils sont tous importants, car ils reviendront dans les entretiens réalisés avec les familles.

Il y a tout d'abord l'exemple des parents au travers de leur engagement religieux. Certes, les parents d'aujourd'hui ne sont pas ceux des années cinquante ou soixante, leur manière de se situer par rapport à la religion s'est beaucoup transformée ; et pourtant les enfants sont marqués par l'exemple de leurs parents.

En transposant cela au niveau de la confirmation, nous pouvons dire premièrement que le comportement des parents et leur relation à la confirmation restent pour les enfants plus déterminants que les grandes déclarations idéalistes.

Deuxièmement la pratique de la prière constitue un autre élément de la transmission.

Comme conduite religieuse individuelle, la pratique de la prière touche une partie appréciable de la population suisse. Elle ne signifie pas pour autant une relation étroite avec une Eglise ou une communauté religieuse ; le mode de prière le plus répandu en Suisse est la prière individuelle.¹⁵⁷

Et finalement, il y a la transmission d'une « attitude croyante », d'une ouverture sur la question du sens de l'existence, sur une éventuelle vie après la mort, etc. Le fait que la religion constitue pour la majorité de nos contemporains une ressource pour les temps difficiles et un facteur d'humanisation de la vie en société, donne une bonne illustration de cette forme de transmission, qui par ailleurs n'implique pas forcément une adhésion aux pratiques institutionnelles.

Fort de l'ensemble de ces constatations sur la transmission religieuse, Roland J. Campiche conclut que la famille suisse d'aujourd'hui est moins devenue la dépositaire d'une tradition religieuse que le « lieu d'apprentissage d'un ethos religieux ». Un héritage religieux est donc transmis, mais il n'est pas de type confessionnel. Ce qui se transmet relève bien plus de l'ordre d'un schéma culturel ou, en d'autres termes, d'un logiciel religieux.

« Transmettre une identité confessionnelle en montrant la spécificité de telle ou telle tradition s'avère une tâche difficile. Apprendre à son enfant à prier, à reconnaître l'existence d'une puissance supérieure et à se référer à quelques valeurs de base est manifestement à la portée de la majorité des parents. » (Campiche, 2004 : 269.)

Les constatations de Roland J. Campiche sont valables pour le contexte helvétique actuel. Pour ce qui concerne la Roumanie et plus précisément la Transylvanie, le contenu de la transmission est avant tout un héritage de type confessionnel. Dans ce pays, comme nous l'avons vu, la religion a une forte composante ethnique¹⁵⁸, un aspect qui empêche la dilution des identités confessionnelles.

¹⁵⁷ Cf. chapitre 1, p. 35-36.

¹⁵⁸ Cf. chapitre 1, p. 62.

DEUXIEME PARTIE

ETUDE EMPIRIQUE

Chapitre 5

ETUDE EMPIRIQUE

« ... la recherche est aussi un apprentissage de la modestie, [...] on y apprend à se tromper, les erreurs font progresser, c'est une école de lucidité et d'autoanalyse. »

Beau Stéphane et Weber Florence

Faire une recherche empirique sur la confirmation était pour moi un apprentissage de la modestie. Elle m'a montré mes propres limites, elle m'a aidé à découvrir les qualités et les richesses des autres.

Dans ce chapitre je présente le chemin parcouru pour la réalisation de cette recherche, un chemin long qui a occupé une bonne partie de ces dernières années mais qui s'est avéré être un chemin constructif, une vraie école du respect des autres.

Le chapitre est composé de deux sous-chapitres : le premier consacré aux spécificités de la recherche qualitative, le deuxième à la planification et réalisation de ma recherche.

1 Les spécificités de la recherche qualitative

Le terme « recherche qualitative » est un terme générique qui recouvre aujourd'hui une multiplicité d'approches. Ces approches ne forment pas un corpus homogène ; elles sont au contraire très diverses du point de vue méthodologique et théorique. Si tous les auteurs ne s'entendent pas sur la définition de la recherche qualitative, la plupart d'entre eux s'accordent à dire qu'on peut en identifier quelques caractéristiques.

Dans la partie qui suit, je présente brièvement ces caractéristiques, en m'appuyant partiellement sur les « cinq principes de la recherche qualitative » définis par Philippe Mayring dans son ouvrage intitulé *Einführung in die qualitative Sozialforschung* (2002 : 19-39).

A. L'intérêt central pour les sujets de la recherche

La recherche qualitative est d'abord et avant tout une démarche centrée sur les acteurs, sur les sujets de la recherche.

L'objet de la recherche en sciences humaines, estime Mayring (2002 : 20), est toujours l'être humain et ses actions. C'est lui qui est le point de départ et la finalité de chaque étude. C'est sa vie, ses actions, ses préoccupations quotidiennes qui intéressent avant tout.

De cet intérêt accordé aux phénomènes humains, tels qu'ils sont vécus dans le quotidien, découle un autre intérêt, celui porté à la signification donnée par les sujets à leurs actions. L'accent est mis sur le point de vue des acteurs eux-mêmes. On privilégie la perspective des individus, leurs perceptions des faits et leurs interprétations. On tente de « voir avec les yeux des acteurs », de prendre en compte le sens qu'ils donnent à leurs conduites.

L'authentique connaissance sociologique, dit Coulon (1987 : 11), nous est livrée dans le « point de vue des acteurs, quel que soit l'objet de l'étude, puisque c'est à travers le sens qu'ils assignent aux objets, aux situations, aux symboles qui les entourent, que les acteurs fabriquent leur monde social ». Le sujet est là, il parle et sa parole a de la valeur. Celui qui raconte sa vie, n'est plus un objet à observer, mais un informateur, un spécialiste dans son domaine, un expert de sa propre histoire.

Comme la recherche qualitative accorde une importance primordiale aux points de vue des acteurs et aux interprétations qu'ils donnent de leurs actions, elle convient bien à mon objectif de comprendre le sens que les familles donnent à la confirmation.

Je pense que les êtres humains ne sont pas de simples marionnettes de leur temps. Ils ont une certaine « marge de manoeuvre », un pouvoir d'agir dans les contextes qui s'imposent à eux. Ils sont – jusqu'à un certain point – des agents actifs de leur vie et ont la capacité de donner du sens à leurs actes de tous les jours. L'homme ordinaire est dépositaire d'un savoir important et a beaucoup à nous apprendre. Mais ce savoir n'est pas facile à saisir. Il est rarement extériorisé, souvent inconscient pour la personne elle-même. Pour le faire surgir, on a besoin d'une démarche qui valorise les acteurs, qui leur permette de mettre des mots sur leur vécu et de donner ainsi une interprétation à leur histoire.

La recherche qualitative, avec son respect pour les acteurs et son intérêt pour le sens que revêt l'action dans la vie de l'individu, s'avère être un bon outil pour ma démarche.

B. Canevas de recherche « ouvert » et peu structuré

Un autre critère, qui permet de spécifier les recherches qualitatives, est celui du « cheminement du projet ».

Contrairement aux recherches quantitatives, qui obéissent à une structuration plus ou moins programmable en plan de recherche, les projets qualitatifs se caractérisent par une « construction itérative, utilisant des canevas "ouverts" et peu structurés » (Hlady Rispal, 2002 : 45). La progression des différentes étapes de travail n'est pas linéaire, elle est faite d'allers-retours constants. Le cheminement du projet se construit par l'articulation entre la théorie et les données empiriques. Les connaissances pratiques des acteurs interviennent dans la construction de l'objet.

Quant à la définition de la question de recherche, elle n'est pas arrêtée une fois pour toutes ; elle évolue, elle progresse avec l'avancement de la recherche.

« Habituellement, le chercheur qualitatif ne débute pas sa recherche avec des construits théoriques trop définis mais avec des concepts indicatifs. À l'aide de ces balises assez larges, il commence à rassembler des informations et au fur et à mesure que les données s'accumulent, les concepts prennent forme, les processus se solidifient, les propositions apparaissent. » (Deslauriers, 1991 : 98.)

Plus la stratégie de recherche est souple et peu structurée, plus le chercheur est tenu de rendre explicite le cheminement de sa recherche, l'ensemble des éléments permettant de

comprendre sa démarche. Sinon le lecteur ne pourra pas comprendre et juger de la justesse de ses résultats.

Dans ma recherche, je me suis intéressée à une facette de la confirmation jusqu'ici peu étudiée et en conséquence mal connue. Pour une étude exploratoire, comme la mienne, choisir un canevas de recherche flexible et relativement peu structuré s'est avéré plus que nécessaire. Mon questionnement de départ était assez flou et large, je ne savais pas ce que je cherchais vraiment et comment le chercher.

La recherche qualitative avec son cadre « malléable » m'a permis d'être attentive aux enseignements des interviewés et de cerner graduellement les contours de mon sujet. Elle m'a également permis de m'éloigner de mes certitudes et de mes convictions de départ pour laisser la place au vécu et au point de vue des personnes interrogées.

Etant donné le caractère « souple » de ma démarche, je vais essayer d'explicitier le plus rigoureusement possible le cheminement de ma recherche. Une présentation claire de la question de départ, des objectifs, du contexte, ainsi que de la collecte et de l'analyse des données permettront – espérons le – de suivre et de comprendre mon parcours.

C. Description et interprétation

La recherche qualitative privilégie la description « dense » (Geertz, 1973), c'est à dire la description en profondeur. C'est par un travail minutieux et en contexte que le chercheur peut arriver, selon Geertz, à dégager le sens socio-symbolique des événements qu'il observe. Une telle démarche présuppose une posture de curiosité, d'attente et d'ouverture de la part du chercheur à l'égard de son objet de recherche. Une posture qui permet de révéler des thèmes dont l'importance était inattendue et qui seraient peut-être restés dans l'ombre si le chercheur s'était limité à une liste de questions préétablies, à une démarche plus structurée.

Affirmer que la recherche qualitative privilégie la description détaillée des phénomènes ne signifie toutefois pas qu'elle se réduit à une description minutieuse de l'action observable. L'objet par excellence de la recherche qualitative est l'action interprétée à la fois par le chercheur et par les sujets de la recherche (Deslauriers et Kérisit, 1997 : 90-91), une reconstruction interprétative de la réalité, car l'objet de recherche en sciences humaines ne s'ouvre jamais entièrement au chercheur, rappelle Philipp Mayring (2002 : 20) ; il reste toujours une part de vérité cachée, qui devra être déchiffrée par l'interprétation.

« Dans la tradition interprétative, il est impossible d'avoir une connaissance objective de la réalité. Toute connaissance est connaissance "sensible" : nous ne pouvons que percevoir de manière située et historique cette réalité. Tout individu [...] est donc sujet interprétant et ses interprétations lui sont spécifiques car intimement liées à son expérience personnelle du monde. » (Giordano, 2003 : 20.)

Le même acte peut avoir des significations totalement différentes selon les individus. Là où la recherche conventionnelle tente d'évacuer la subjectivité en la neutralisant, la recherche qualitative juge cette évacuation impossible. Dans le processus de recherche, la subjectivité ne peut pas être écartée. Elle est présente à toutes les étapes de la démarche. En prenant en compte la subjectivité, la recherche qualitative insiste sur une prise de conscience et une documentation systématique de l'effet de cette subjectivité sur l'évolution de la recherche.

Le rapport entre le chercheur et l'objet de sa recherche n'est pas statique. On ne sort pas « indemne » d'une recherche. La recherche transforme autant le chercheur que l'objet de son étude. C'est dans ce sens que Mayring (2002 : 31) parle de la recherche qualitative comme d'un « dialogue », d'une interaction entre observateur et observé, intervieweur et interviewé.

En accord avec ce qui précède, je suis d'avis qu'il n'y a pas d'écoute neutre, de regard qui laisse les phénomènes qu'il observe inchangés. Chaque situation de recherche, aussi naturelle qu'elle puisse être, a des répercussions sur l'objet de la recherche.

Dans le cas de mon travail, cela ne s'est pas passé autrement. Ma présence a sûrement suscité, chez les répondants, une série de réactions qui ont imprégné leurs réponses, leur manière de parler et de raisonner. Ce qu'ils m'ont dit n'est pas dissociable de la situation d'entretien. Ma simple présence a pu « inhiber » l'action des participants, mais en même temps elle a peut-être pu être un accélérateur de prise de conscience.

D. Etudier les phénomènes dans leur milieu de tous les jours

L'activité humaine peut difficilement être isolée et appréhendée hors de son contexte historique et social. Les hommes réagissent autrement dans un laboratoire que dans la vie de tous les jours. C'est pour cela que la recherche qualitative souligne l'importance des recherches faites dans le milieu habituel des individus. Elle préfère que l'investigation se déroule dans un cadre ordinaire plutôt que dans des conditions artificielles, comme par exemple lors de l'expérimentation. On s'efforce alors d'étudier les phénomènes dans leur cadre quotidien, on s'intéresse aux « situations naturelles et spécifiques » et non « aux régularités a-contextuelles » (Giordano, 2003 : 16).

Il n'existe guère de milieu vierge de toute intrusion. Tous les milieux sont traversés par une multitude d'influences. « Le chercheur essaie simplement de ne pas bouleverser indûment le milieu étudié, pas plus qu'un participant ordinaire ne le ferait » (Deslauriers, 1991 : 6). Les influences du contexte ne sont pas non plus ignorées, bien au contraire. Partant de l'idée que la juste compréhension des phénomènes sociaux ne peut faire abstraction du contexte dans lequel ils s'inscrivent, on insiste sur une connaissance complète, « holistique » du contexte.

Suivant les recommandations des tenants de la recherche qualitative, ma collecte de données s'est déroulée dans un cadre ordinaire et non pas dans des conditions artificielles. J'ai tenté de mener les entretiens dans des circonstances s'apparentant à celles qui existent dans la vie de tous les jours de mes interviewés. Je me suis rendue chez eux à la maison, je leur ai laissé la liberté d'organiser eux-mêmes leur témoignage, je leur ai demandé de rester le plus près possible des faits. Ce qui m'intéressait, ce n'était pas les « grands discours théoriques », mais plutôt leur vécu concret dans des circonstances concrètes.

E. « Transférabilité des résultats »

Les études qualitatives ne génèrent pas de données statistiques et leurs résultats ne peuvent pas être extrapolés à l'ensemble de la population, étant donné que l'échantillon de la recherche n'est pas représentatif. Les enquêtés ne sont représentatifs que d'eux-mêmes, leurs réponses ne préjugent pas celles d'autres enquêtés.

« La généralisation des résultats présuppose un contexte stable et une sorte de déterminisme

qui ne se retrouve jamais tout à fait dans la vie sociale, de sorte que la généralisation est difficile » souligne Jean-Pierre Deslauriers (1991 : 102-103).

Ce qui ne signifie pas pour autant qu'il soit impossible de tirer des conclusions applicables à d'autres contextes. Mayring (2002 : 35) parle même d'une « généralisation argumentative ». Selon cet auteur, les résultats de la recherche en sciences humaines sont valables, d'abord et en premier lieu, pour le domaine dans lequel ils ont été obtenus. Si on veut les utiliser dans d'autres domaines, dans d'autres contextes, on doit argumenter dans quelle mesure et pourquoi la généralisation est admissible.

Jean-Pierre Deslauriers, quant à lui, parle plutôt de « transférabilité » des résultats. La « transférabilité » ressemble à la validité externe en sciences naturelles. Toutefois, au lieu de prétendre que les conclusions de l'étude peuvent être généralisées, la « transférabilité » suppose que les résultats de la recherche ont un pouvoir explicatif qui dépasse le cadre de l'étude de laquelle ils émanent. Il faut pouvoir démontrer que les conclusions sont applicables à des contextes semblables.

L'échantillon de ma recherche n'a pas la prétention d'être représentatif et en conséquence mes résultats ne sont pas généralisables. Ils ne sont valables que pour les familles étudiées. Les entretiens se sont déroulés dans un lieu et à un moment donnés. Le sens des paroles recueillies est strictement dépendant des conditions de leur énonciation.

Dans le cadre de ma recherche, la question n'était pas celle de la représentativité des faits dans leur ensemble, mais davantage celle de la mise en évidence des aspects typiques de la question de recherche.

Cette étude ne peut que donner un premier aperçu fortement « contextualisé » sur un aspect spécifique de la confirmation, notamment sa compréhension d'aujourd'hui par les familles concernées. Cependant, on peut se demander si dans une certaine mesure les résultats de cette étude ne pourraient pas aider, par la suite, à comprendre des cas similaires et contribuer à l'éclaircissement d'autres aspects de la question. L'avenir le dira peut-être...

2 Planification et réalisation de la recherche

Réaliser cette recherche a été pour moi une longue démarche, avec des moments d'espoir et de désespoir, de lassitude et de rebondissements.

Durant ce long parcours, j'ai été confrontée à plusieurs tâches, à savoir : la définition de mon objet d'étude, le design de la recherche, la recherche des familles, la collecte des données, leur transcription et leur analyse, autant d'étapes faites de multiples tâtonnements.

Dans les pages qui suivent, je vais parcourir ces grandes étapes.

Par souci de clarté, je décris mon cheminement de manière synthétique, comme un processus logique et linéaire. Mais il me semble important de souligner que même si l'ordre des étapes présentées a été suivi dans les grandes lignes, ma démarche n'était pas strictement linéaire. Les séquences se sont parfois chevauchées. Les nombreuses difficultés et les impasses rencontrées m'ont souvent obligée à retourner en arrière, à affiner mes questions ou à re-consulter mes entretiens, si bien que les frontières entre les étapes tendent finalement à s'estomper.

2.1 Problématique et question de la recherche

Comme souvent lors de recherches qualitatives, je n'avais au début de mon parcours qu'une problématique insuffisamment définie et ne recouvrant aucun objet de recherche précis. Intriguée par le grand nombre de familles qui participent encore aujourd'hui à la confirmation¹⁵⁹, je me suis demandée d'où venait le « succès » de cette cérémonie¹⁶⁰. Comment expliquer qu'un bon nombre de nos contemporains, qui n'éprouvent plus le besoin de participer de façon régulière à la vie d'une communauté chrétienne, aient recours à cette célébration ? Pourquoi confirme-t-on de nos jours ? Est-ce par tradition ? Est-ce la volonté des parents ? Est-ce pour l'argent et les cadeaux ? Est-ce par conviction ?

C'est avec ces interrogations plus ou moins précises, que j'ai réuni des écrits sur la confirmation.

Cette consultation approfondie de la littérature existante m'a pris beaucoup de temps. La fête de la confirmation a déjà fait couler beaucoup d'encre dans la littérature théologique. Elle est l'une des fêtes les plus étudiées parmi les cérémonies religieuses contemporaines. Il existe un nombre conséquent de travaux qui retracent l'histoire de la confirmation, son parcours sinueux au fil des siècles. Elle a fait l'objet de multiples analyses et réformes, et les théologiens n'ont pas hésité à exprimer leur point de vue sur la question.

Mais ce qui frappe, après la lecture de ces travaux, c'est qu'ils abordent la question de la confirmation presque toujours du point de vue théologique (et souvent théorique), comme si les théologiens étaient les seuls détenteurs de la connaissance de cette fête. Les descriptions de ce qui se passe sur le terrain, la réalité de la confirmation, telle qu'elle est vécue et conçue par les personnes concernées, sont assez rares.

Mais peut-on vraiment comprendre la confirmation, si on ne la regarde que d'un seul point de vue, celui de l'Eglise, de l'institution ? Peut-on vraiment saisir les enjeux de cet événement en dehors des individus qui y participent ?

Je pars du principe que cela n'est pas possible. On ne peut pas comprendre « le pourquoi de la confirmation », tant qu'on laisse de côté la perception de ceux et celles qui y sont impliqués. Cette cérémonie est le résultat de multiples facteurs et les participants ont également leur mot à dire. Ce sont eux qui peuvent nous donner des renseignements concernant leur motivation et la source de leur intérêt pour cette célébration.

C'est pour cette raison qu'après réflexion, j'ai décidé d'orienter ma recherche vers le point de vue des participants laïcs à cette cérémonie. J'ai décidé de « donner la parole » aux plus concernés, aux acteurs eux-mêmes.

La question de la motivation des participants est intimement liée à la question du sens de la cérémonie. Les raisons qui poussent les gens à participer à cet événement dépendent en grande partie du sens qu'ils attribuent à ce culte, de la signification qu'il a dans leur vie. Si, initialement, je m'étais donné comme objectif de comprendre les motivations qui poussent les gens à faire usage de la confirmation, à ce stade de ma réflexion il me semblait plus pertinent de redéfinir mon objet de recherche et de me pencher sur la question du sens de la confirmation.

¹⁵⁹ En Suisse, une enquête nationale menée sous la responsabilité du professeur Roland J. Campiche (2004 : 45), indique que pas moins de 89,6% des enfants suisses ont été confirmés en 1999. Ce fut le cas de 95,6 % des jeunes en 1989.

¹⁶⁰ Dans cette présentation, je ne fais pas de différence entre les mots « cérémonie », « cérémonial », « célébration », « culte ».

La question du sens de la confirmation étant un sujet très vaste, je ne pouvais pas traiter de manière approfondie tous les aspects de la thématique. Il a fallu réduire l'étendue de la thématique et me limiter à certains aspects. J'ai alors pris la décision de limiter ma recherche aux participants laïcs de la confirmation, plus précisément aux jeunes concernés par le culte et à leurs familles, c'est-à-dire les parents et les grands-parents¹⁶¹.

Pourquoi ne pas se limiter aux jeunes ?

Ce choix s'explique par une constatation faite durant mes quelques années de pratique pastorale. Comme responsable de la jeunesse et du catéchisme dans l'une des dix-huit régions de l'EERV, je suis de près la préparation du culte des Rameaux et de la fête de l'Alliance. La journée de cette célébration, ainsi que sa préparation, tiennent, selon le témoignage des parents, une place importante dans la vie des familles. Toute la famille – parents, grands-parents, oncles, tantes, parrain, marraine, et parfois même des amis – se rassemble à cette occasion. La confirmation n'est pas seulement « l'affaire » du jeune qui confirme, elle touche également les autres membres de la famille.

Choisir de limiter mon attention à la perspective des familles a comme conséquence que le présent travail ne traite pas le point de vue des pasteurs engagés dans le culte. Leur avis fait évidemment partie de la thématique et mériterait des recherches ultérieures sur le sujet.

Une deuxième restriction de ce travail est qu'il se limite aux familles qui ont fait usage de cette cérémonie. La perspective des familles ayant refusé d'y participer n'y est pas présentée, cela élargirait par trop le champ de recherche.

Au final, ma question de recherche se présentait ainsi : **Quel sens les familles concernées donnent-elles à cet événement ?**

La littérature a montré que le phénomène de la confirmation sous l'angle familial est mal connu. Je ne pouvais donc m'appuyer sur aucune hypothèse de travail, aucune donnée empirique. Face au caractère inédit, mal connu du problème, la visée de ma démarche ne pouvait être qu'explorative.

Sandra Charreire et Florence Durieux (1999 : 57) estiment qu'il y a deux grands « processus de construction des connaissances : l'exploration et le test ».

Le premier a pour objectif de proposer de résultats théorétiques novateurs ; le deuxième signifie la mise à l'épreuve d'un objet théorique déjà existant.

Lorsque le chercheur s'intéresse à des phénomènes mal connus, voir totalement inconnus, « l'exploration empirique »¹⁶² est la solution la plus appropriée. Si on ne dispose d'aucune base de connaissances potentiellement utilisables, les démarches de type exploratoire nous permettent de cerner et d'identifier les composants importants du phénomène étudié et de donner un premier sens aux observations.

¹⁶¹ L'enquête auprès de trois générations permet d'analyser la dynamique « des transferts [de valeurs] à la fois du côté de la transmission et du côté de la réception » (Attias-Donfut, Lapierre et Segalen, 2002).

¹⁶² Les auteurs distinguent trois voies possibles de l'exploration : l'exploration théorique, l'exploration empirique et l'exploration hybride. L'exploration empirique consiste à explorer un phénomène en faisant table rase des connaissances antérieures sur le sujet. Le chercheur travaille sans *a priori*. Mais en pratique, cette voie est rarement utilisée au sens strict du terme. Il existe en effet certaines limites intrinsèques, le chercheur n'est pas indépendant de ses connaissances antérieures. Nos observations, même les plus libres, sont guidées par ce que nous sommes capables de voir. Il est très difficile, voire utopique, de faire table rase de nos connaissances (Charreire et Durieux, 1999 : 67-69).

« La démarche logique propre à l'exploration empirique est l'induction pure » (Charreire et Durieux, 1999 : 68). Ce type de raisonnement, qui permet de passer des observations particulières à des énoncés plus généraux, des faits aux lois, favorise la découverte et l'émergence de connaissances nouvelles. Dans une approche inductive, l'interprétation est réalisée à partir des données du terrain, à partir de ce que vivent les acteurs et de ce qu'ils en disent. « En allant vers les faits, en étudiant la réalité, on y trouve des idées plus justes que celles qu'on préétablit avant de se rendre sur le terrain » (Deslauriers, 1991 : 85). De plus, le caractère inductif de la recherche entraîne souvent une démarche itérative qui tient compte, au fur et à mesure, de ce qui est recueilli sur le terrain.

2.2 La collecte des données

La phase de collecte de données recouvre plusieurs opérations qui permettent au chercheur de rassembler le matériel empirique sur lequel il va fonder sa recherche.

Pour constituer cette base empirique, le chercheur doit opérer plusieurs choix tels que la définition de la population étudiée, la sélection de son échantillon et le choix de la technique de collecte de données qu'il utilisera.

2.2.1 La définition de la population et la sélection de l'échantillon

Définir la population de la recherche revient à déterminer les catégories de personnes que l'on veut interroger.

Dans le cas de ma recherche, la définition de la population à étudier m'était dictée directement par ma question de recherche. Mon objectif étant de rechercher le sens que les familles attribuent à la confirmation, je devais logiquement m'adresser à elles.

Le mot « échantillon » est mal adapté dans une optique qualitative, car il porte en lui-même l'idée de la « représentativité et de la stabilité » (Kaufmann, 1996 : 44).

Dans mon étude, plus que de chercher la représentativité de la population, il s'agissait plutôt de bien choisir mes informateurs et de rassembler ainsi le plus d'informations possibles sur le sujet.

L'échantillon nécessaire à la réalisation d'une étude par entretien est, de manière générale, de taille plus réduite que celle d'une enquête par questionnaire.

Un échantillon composé de quatre familles (jeunes, parents et grands-parents) pouvait alors convenir à ma recherche.

Pour contraster les individus et les situations étudiées, mon choix s'est porté sur deux Eglises bien différentes : l'Eglise Réformée de Roumanie¹⁶³ et l'EERV en Suisse.

Comme mentionné dans l'introduction de ce travail, les deux Eglises ont une conception et une pratique de la confirmation très différentes, c'est la première raison qui explique mon choix.

¹⁶³ L'Eglise Réformée de Roumanie se divise en deux grandes entités : le district de Királyhágómellék et le district de Erdély (Transylvanie). Même si cette recherche s'est déroulée dans l'un de ces districts, pour des raisons de compréhension, je ne vais pas différencier les deux entités. Cette décision se justifie par le fait qu'au niveau de la pratique et de la compréhension de la confirmation, les deux églises de districts en ont la même conception.

La deuxième raison est une raison plus personnelle, liée à mon parcours de vie. Etant née dans une famille d'origine hongroise de Transylvanie, j'ai suivi mon catéchisme et fait ma confirmation dans l'Eglise Réformée de Roumanie. C'est également dans cette Eglise que j'ai été consacrée pasteure. Actuellement je travaille comme pasteure dans l'EERV, Eglise à laquelle je me sens autant attachée qu'à l'Eglise Réformée de Roumanie. Faire une recherche qui s'intéresse à la situation existante dans ces deux Eglises, me paraissait un choix logique et évident.

2.2.2 L'accès à la population étudiée

L'accès aux interviewés fut un parcours rempli de difficultés inattendues. Pour commencer, j'ai dressé une petite liste avec les caractéristiques des familles que je cherchais. Les critères retenus étaient les suivants :

- famille réformée sur trois générations (côté du père et de la mère)
- famille où tous les grands-parents sont encore en vie¹⁶⁴
- famille où l'enfant interviewé a fait son culte de confirmation/ bénédiction en 2005¹⁶⁵
- si possible pas de pasteur parmi les personnes interrogées.

Avec cette liste en main, j'ai contacté quelques collègues pasteurs dans l'une ou l'autre Eglise, afin de solliciter leur aide dans ma recherche des familles. Les réactions des collègues des deux pays furent un peu différentes. Les collègues suisses m'ont mis à disposition une liste avec les coordonnées des jeunes confirmés en 2005 dans leur paroisse. Par la suite, j'ai pris contact avec toutes les familles pour demander si elles correspondaient à mes critères.

Les pasteurs de Transylvanie ont préféré faire le travail de recherche eux-mêmes et m'avertir une fois les familles trouvées.

Les deux manières de faire ont pris beaucoup plus de temps que prévu.

Plusieurs difficultés ont ralenti l'avancement des recherches.

Tout d'abord, j'avais sous-estimé la difficulté de trouver des familles de trois générations avec tous les grands-parents en vie. Dans la majorité des familles contactées, un ou deux grands-parents étaient déjà décédés. Après plusieurs mois de recherches infructueuses, j'ai pris la décision « d'accepter » les familles « incomplètes ».

Une autre « difficulté » apparue en cours de route était le grand nombre de familles de confession mixte. Plus de la moitié des foyers contactés étaient des familles de confession mixte. Ce nombre était encore plus élevé dans les villes.¹⁶⁶

Quant à mes craintes concernant le refus possible des familles, elles ne se sont heureusement pas concrétisées. Sur environ 60-70 familles que j'ai contactées en Suisse, seules 2-3% ne souhaitaient pas entrer en matière. La bonne majorité des familles accueillait assez favorablement ma proposition, mais malheureusement elles ne remplissaient pas les critères. Concernant les familles contactées par les collègues de Transylvanie, je n'ai pas de chiffres précis, mais selon les collègues, leurs réactions étaient également positives.

Malgré toutes ces difficultés, il valait la peine de persévérer, car après six mois environ de recherche, nous avons fini par trouver quatre familles. J'utilise volontairement le pronom

¹⁶⁴ Pour pouvoir être interrogés.

¹⁶⁵ Une moitié des entretiens a été réalisée à la fin de l'année 2005 et l'autre moitié en 2006.

¹⁶⁶ C'est peut-être cela qui explique en partie que toutes les quatre familles interviewées habitent en milieu rural.

« nous » pour montrer que ce résultat est le fruit d'un travail d'équipe. Sans l'aide des collègues qui m'ont fourni les listes de leurs catéchumènes ou qui ont activement fait partie de la recherche, je serais, peut-être encore aujourd'hui, à la phase de récoltes des données. Je tiens à les remercier ici pour leur aide et leur persévérance.

Deux des 4 familles interrogées vivent en Transylvanie et les deux autres dans le canton de Vaud en Suisse.

Dans une des deux familles suisses, les quatre grands-parents étaient en vie ; j'ai tous pu les interroger. Les autres familles n'étaient malheureusement pas « complètes ». Dans une des deux familles de Transylvanie, trois des quatre grands-parents étaient déjà décédés.

Le tableau suivant donne un aperçu des personnes interrogées.

Tableau 4 : Personnes interrogées

Canton de Vaud				Transylvanie			
Nombre d'interview par famille	Nom ¹⁶⁷	Position dans la famille	Famille	Nombre d'interview par famille	Nom	Position dans la famille	Famille
1	Aline	fille	Rochat	1	Rita	fille	Blanche
2	Béatrice	mère		2	Emma	mère	
3	Marc	père		3	Emile	père	
4	Camille	grand-mère (paternelle)		-	-	-	
5	René	grand-père (paternel)		-	-	-	
6	Florence	grand-mère (maternelle)		4	Magda	grand-mère (maternelle)	
7	Nicolas	grand-père (maternel)		5	David	grand-père (maternel)	
1	Lucas	garçon	Fischer	1	Tibor	garçon	Dupont
2	Roxane	mère		2	Tamara	mère	
3	Marcel	père		3	Imre	père	
4	Sophie	grand-mère (paternelle)		-	-	-	
5	Guy	grand-père (paternel)		-	-	-	
6	Miriam	grand-mère (maternelle)		4	Katalin	grand-mère (maternelle)	
-	-	-	-	-	-		

¹⁶⁷ Pour préserver l'anonymat des personnes interrogées, tous les noms qui figurent dans ce tableau sont des noms fictifs.

Comme ce tableau le montre, j'ai interrogé en tout vingt-deux personnes, dont treize de Suisse et neuf de Transylvanie. Le nombre de femmes y est légèrement supérieur, il y a douze femmes interrogées pour dix hommes. A l'exception de l'une des grands-mères, toutes les personnes interviewées vivaient en milieu rural.

Du point de vue de la formation des grands-parents, la situation est assez similaire entre la Suisse et la Transylvanie. Aucun d'entre eux n'a fait d'études supérieures.

Si on regarde la profession des parents, l'image est déjà différente.

Les parents des familles suisses ont, dans leur ensemble, une meilleure formation professionnelle que ceux de Transylvanie. Les pères suisses ont suivi des études universitaires, alors que les pères de Transylvanie sont ouvrier et fermier. Quant à l'occupation des mères, la différence est moins marquée. L'une des mères suisses a une formation de secrétaire et l'autre se consacre à sa famille. En Transylvanie, les deux mères ont suivi une formation de couturière, l'une d'elle travaille dans ce domaine, l'autre s'occupe de la maison et aide son mari à la ferme.

Au moment des entretiens, les jeunes interrogés¹⁶⁸ étaient tous au gymnase.

Du point de vue de leur appartenance confessionnelle, toutes les personnes interrogées se sont déclarées protestantes.

Les familles de Transylvanie appartiennent toutes à l'Eglise Réformée de Roumanie. L'une des grands-mères suisses est membre de l'Eglise Réformée du canton de Zurich. L'un des grands-pères suisses faisait partie de l'Eglise Luthérienne Allemande, mais aujourd'hui, il se considère membre de l'EERV. Une grand-mère suisse ainsi que son mari appartenaient à l'Eglise évangélique libre du canton de Vaud¹⁶⁹ ; après l'unification, ils sont devenus membres de l'Eglise nationale. Les autres personnes suisses appartiennent toutes à l'EERV.

2.2.3 L'entretien

En sciences humaines, on dispose de quatre grandes techniques de collecte de données : la recherche documentaire, l'observation, le questionnaire et l'entretien (Blanchet et Gotman, 1992 : 40). Chacune de ces techniques correspond à un type de questionnement et le choix de l'une ou l'autre réside essentiellement dans la question de recherche, la position épistémologique que l'on adopte et le type de données que l'on recherche.

Dans le cadre de ma thèse, j'ai utilisé l'entretien semi-structuré comme technique privilégiée de collecte de données. Il y a plusieurs raisons à cela !

La première raison tenait à l'objectif général de ma recherche.

L'entretien a pour spécificité de faire appel au point de vue de l'acteur, de donner une place de premier plan à son expérience et à sa rationalité. Il est susceptible de « donner accès à des idées incarnées et non pas préfabriquées, à ce qui constitue les idées en croyance et qui, pour cette raison, sera doté d'une certaine stabilité » (Blanchet et Gotman, 1992 : 27).

Cette spécificité de l'entretien s'est avérée particulièrement pertinente pour ma recherche, puisque mon but était de mettre en évidence les systèmes de valeur et les repères normatifs à partir desquels les familles participent à la confirmation. Je cherchais à comprendre la réalité

¹⁶⁸ Une fille et un garçon pour la Suisse, une fille et un garçon pour la Transylvanie.

¹⁶⁹ Cf. chapitre 1, p. 25.

de la confirmation du point de vue des acteurs et d'analyser le sens qu'ils donnent à cette pratique.

La seconde raison était liée au caractère exploratoire de ma recherche.

L'entretien est un outil de prédilection pour l'exploration, « il est lui-même un processus exploratoire » (Blanchet et Gotman, 1992 : 43). Il facilite la découverte des aspects importants de la problématique et l'émergence des questions à traiter. A l'opposé du questionnaire, l'entretien ne nécessite pas que l'on sache à l'avance les variables pertinentes à prendre en considération. Il « s'impose chaque fois que l'on ignore le monde de référence, ou que l'on ne veut pas décider *a priori* du système de cohérence interne des informations recherchées. » (Blanchet et Gotman, 1992 : 40.)

Et finalement les arguments pratiques !

Comparé à l'observation, l'entretien me semblait plus facilement réalisable et une méthode moins coûteuse en terme de temps et d'argent. Réaliser une observation sur la confirmation aurait nécessité que je me rende sur place, que je participe au culte et à la réunion familiale. Ne pouvant pas être présente dans plusieurs endroits en même temps, j'aurais dû faire appel à plusieurs observateurs ou alors prolonger mes observations sur plusieurs années. Aucune de ces deux possibilités ne me semblaient être une solution viable.

En plus, mon intérêt ne se portait pas seulement sur les événements du présent, mais aussi sur les expériences du passé. Parallèlement à ce qui se vit aujourd'hui, je voulais également savoir quel sens les parents et les grands-parents donnaient à leur propre confirmation. Pour une étude rétrospective, l'entretien me semblait être la seule façon de documenter de manière approfondie les vécus du passé.

2.2.4 L'entretien semi-structuré

Il y a différentes manières de réaliser un entretien. Des techniques très directives et bien structurées jusqu'aux interviews totalement ouverts, l'éventail est grand.

L'entretien « semi-structuré », appelé aussi « semi-directif », se situe dans un entre-deux par rapport aux entretiens standardisés et aux entretiens non directifs. Il n'est ni complètement structuré à partir d'une liste de questions précises, ni entièrement libre.

Pour la réalisation de ce type d'entretien, le chercheur dispose d'une série de questions qui lui sert de guide et qu'il pose non pas dans un ordre strict, mais en fonction du flux conversationnel et des réactions de son interlocuteur. Autant que possible, il laissera son interlocuteur s'exprimer librement, avec les termes qui lui conviennent et dans la séquence qu'il souhaite.

2.2.5 Le guide d'entretien

La majorité des manuels conseille l'utilisation d'un guide pour conduire les entretiens. « Comme le plan ou la grille d'observation, le guide d'entretien est un *memento* (un *pense-bête*). Il est rédigé avant l'entretien et comporte la liste des thèmes ou des aspects du thème qui devront avoir été abordés avant la fin de l'entretien. » (Combessie, 1999 : 25.)

Le guide a pour but d'aider l'intervieweur à vérifier qu'aucun thème important n'a été oublié et d'élaborer des relances pertinentes sur les différents énoncés de l'interviewé.

L'ordre des thèmes de la liste préfigure un déroulement possible de l'entretien, mais cette liste n'a pas pour objectif de déterminer l'enchaînement des questions. Le guide structure, mais ne dirige pas le discours, l'interlocuteur doit pouvoir suivre « sa propre dynamique ».

Pour préparer mon guide d'entretien, j'ai d'abord commencé par noter sur une feuille les thèmes qui me semblaient importants pour ma thématique. J'ai ensuite transformé ces thèmes en une liste de questions. Pour la tester, j'ai demandé à quelques personnes de mon entourage de jouer « les cobayes » et de se laisser interviewer.

C'est ainsi que parallèlement au temps consacré à la recherche des familles à interviewer, j'ai réussi à réaliser douze entretiens préparatoires, dont cinq en Suisse et sept en Transylvanie. Parmi les personnes interrogées, il y avait cinq jeunes, cinq mères de famille, un père et une grand-mère, tous de confession réformée et ayant confirmé.

Ces entretiens préparatoires se sont avérés utiles à plusieurs égards. Ils m'ont permis de me familiariser avec la situation de l'entretien, de tester et d'améliorer mon guide. En plus, ces entretiens ont attiré mon attention sur des facettes importantes du sujet, auxquelles je n'avais pas pensé auparavant.

Entre le premier entretien préparatoire et le dernier entretien réalisé, mon guide a subi de nombreux réajustements et adaptations. Il a été revu plusieurs fois au fil des interviews ; il a évolué avec la recherche. Mais ces adaptations et changements n'ont pas mis en péril le matériel recueilli. Les grandes orientations du guide sont restées les mêmes pour toutes les interviews.

Si tout au début de ma démarche, j'ai dressé une liste de questions précises et concrètes, les entretiens préparatoires m'ont montré que cette manière de faire n'était pas adaptée à mes objectifs. Mes répondants se contentaient de donner des réponses courtes et brèves à mes questions et la conversation restait superficielle. Les entretiens ressemblaient plutôt à un interrogatoire ; mes questions ne leur laissaient pas la liberté de s'exprimer à leur guise. Je ne leur donnais pas l'occasion de s'ouvrir et ils n'ont pas pris le « risque » de me livrer leurs avis, leurs pensées.

Après quelques entretiens préparatoires ratés, j'ai pris la décision de changer ma stratégie. Au lieu de questions précises et fermées, j'ai défini les grandes thématiques que je souhaitais aborder et j'ai essayé de les introduire par des questions ouvertes, du genre : « racontez moi comment s'est passé... ».

Mon guide d'entretien ressemblait ainsi plus à une liste de thématiques qu'à une liste de questions.

Cette manière de faire était plus proche de l'idée de l'entretien semi-structuré et s'est avérée plus fructueuse par la suite.

Le tableau suivant présente mon guide d'entretien.

Tableau 5 : Guide d'entretien

Guide d'entretien – thèmes à aborder avec les personnes interrogées

I. Introduction

- présentation de la recherche
- enregistrement de l'entretien ; anonymat, etc.

II. Questions pour mieux connaître le répondant

- âge
- formation/métier
- situation familiale
- appartenance à une communauté religieuse, à une Eglise

Questions possibles :

- Pourriez-vous vous présenter en quelques mots, s'il vous plaît ?
- Pourriez-vous présenter votre famille ?
- Pourriez-vous me donner quelques renseignements sur votre formation ?

III. Partie concernant le culte de l'enfance et le catéchisme

- souvenir du culte de l'enfance et du catéchisme

Questions possibles :

- Avez-vous suivi le culte de l'enfance/le catéchisme ?
- Quels souvenirs en gardez-vous ?

IV. Partie concernant la confirmation (culte de bénédiction des catéchumènes et fête de l'Alliance) de la personne interrogée

- date et lieu du culte
- préparation du culte
- déroulement du culte
- vécu par rapport au culte
- déroulement de la journée avant et après le culte
- les invités, les participants
- impressions ou souvenirs gardés en lien avec sa propre confirmation

Questions possibles :

- Qu'est-ce qui vous vient à l'esprit quand on parle de votre confirmation ?
- Pourriez-vous me raconter votre confirmation ?
- Est-ce que vous avez une anecdote à ce sujet ?

V. Le catéchisme et la confirmation des enfants/ des petits-enfants (dans le cas des parents, grands-parents)

- préparation et déroulement du culte de confirmation
- déroulement de la journée avant et après le culte
- vécu par rapport au culte
- déroulement de la journée après le culte
- les invités, les participants
- impressions liées à la confirmation des enfants et petits-enfants
- différences/ressemblances entre sa propre confirmation et celle des enfants/ petits-enfants

Questions possibles :

- Racontez-moi la confirmation de votre/vos enfant(s)/ petit(s)-enfant(s) ?
- Qu'est-ce qui vous a le plus marqué à la confirmation de votre/vos enfant(s)/petit(s)-enfant(s) ?

VI. Confirmation des futurs membres des familles

Questions possibles :

- Pensez-vous, est-ce que vos enfants/ petits-enfants vont aussi confirmer ?
- Comment imaginez-vous leur confirmation (culte de bénédiction et fête de l'Alliance) ?

2.2.6 Déroulement des entretiens

Tous les entretiens se sont déroulés au domicile privé des interlocuteurs, en présence parfois de leur épouse/époux ou de leurs enfants. Si en règle générale, ces tierces personnes se sont retirées pour ne pas déranger, dans quatre cas les conjoints ont demandé à pouvoir assister à l'entretien. Dans deux cas, l'épouse/l'époux a pris, à un moment ou à un autre, un rôle actif dans l'entretien, sinon elle/il s'est tenu à un rôle d'écoute. Dans les deux cas, j'ai considéré cette intervention comme faisant partie de la logique de l'entretien.

La durée moyenne des rencontres variait d'une heure à une heure et demie ou parfois un peu moins.

En arrivant dans le foyer des personnes interviewées, j'ai commencé par me présenter et présenter mon projet. J'ai décrit ma recherche avec des termes généraux et le moins théoriques possibles. J'ai pris le temps de bien expliquer les objectifs de mon travail et les raisons qui m'ont fait choisir le sujet.

Une fois le projet expliqué, j'ai présenté le déroulement de l'entretien. J'ai attiré l'attention de mes interlocuteurs sur le fait que pour l'entretien, ils pouvaient s'organiser comme ils le souhaitaient et que je n'interviendrais que quand cela me semblerait « nécessaire ».

Je soulignais que je n'étais pas là pour les juger, en précisant que dans le domaine des souvenirs, il n'y a pas de juste et de faux, mais seulement des faits. Je leur ai demandé de me dire tout ce qu'ils savaient sur le sujet, car tout m'intéressait. Étant au début de ma recherche, je ne savais pas ce qui pouvait être pertinent pour la suite.

C'est également à ce moment que je leur ai demandé l'autorisation d'enregistrer la discussion. Ce moment si délicat pour moi – je craignais le refus – s'est fait assez naturellement. Les interviewés n'avaient aucun *a priori* contre l'enregistrement, ils voulaient simplement savoir à quoi et comment je l'utiliserais. C'était alors le moment de les rassurer sur la confidentialité des données recueillies et la préservation de leur anonymat.

Pour briser la glace, nous avons commencé par des questions factuelles sur leur situation familiale, leur formation, etc. Il est généralement facile de répondre à ce type de questions et elles m'ont aidé à mieux connaître les répondants, à recueillir des données contextuelles très précieuses pour l'analyse des données.

La première grande partie de l'entretien était centrée sur l'enseignement religieux de la personne (culte de l'enfance, catéchisme).

Ces deux sujets ne faisaient pas strictement partie de mon objet de recherche, mais dans mon interprétation ils étaient liés. Le catéchisme des adolescents débouche sur la confirmation ; ce culte est en quelque sorte le point « final » de ce parcours. Catéchisme et confirmation sont indissociables.

Ces informations peuvent nous aider à comprendre le contexte, dans lequel a eu lieu la confirmation de la personne et fournir des informations importantes sur le sujet.

Quand les interviewés avaient fini de parler de leur catéchisme, je leur demandais de me raconter la journée de leur confirmation, ainsi que celle de leurs enfants et petits-enfants.

Tout au long des entretiens, je cherchais à connaître le point de vue des interviewés en leur faisant décrire, raconter leur vécu et leurs pratiques¹⁷⁰. Pas les discours, seuls les faits et la réalité m'intéressaient. J'ai demandé aux interviewés de me décrire comment tel ou tel élément de la confirmation a eu lieu dans leur vie, de rester le plus près possible des faits. Pour obtenir des « récits de pratiques », Stéphane Beaud et Florence Weber (2003 : 222) conseillent d'abandonner toute posture théorisante, d'employer des mots simples, de demander aux interviewés des renseignements banals (pour tout ce qui semble aller de soi pour les enquêtés), ainsi que des souvenirs anecdotiques.

Par leur apparente banalité et leur caractère sans importance, les anecdotes aident la personne à se remettre dans le contexte et à revivre l'événement. Elles sont un très bon « révélateur et analyseur des situations sociales », elles autorisent l'enquêté « à dire, en toute simplicité voire en toute ingénuité, des choses que la censure sociale ordinaire interdit ». Cette manière de faire a eu comme avantage de placer l'entretien du côté des faits, tout en permettant de faire resurgir leurs opinions et leurs interprétations. Car en racontant leur vécu, leurs expériences, les interviewés ont – sans s'en rendre compte – également livré une part de leur appréciation et de leur jugement.

Comme je l'avais précisé au début de l'entretien, j'ai essayé de ne pas trop intervenir durant le discours de l'interviewé, de le laisser parler à sa guise et à sa manière. Le défi était de ne pas abréger, mais d'allonger la conversation pour récolter le plus d'informations possibles. Quand des thèmes du guide n'étaient pas abordés spontanément, j'ai demandé des éclaircissements (comme : « pourriez-vous me dire quelques mots sur... »).

Si cela me semblait important, je demandais de revenir plusieurs fois sur le même sujet et de préciser tel ou tel mot ou pensée (comme : « qu'entendez vous par ... » ou encore : « vous avez dit que: Pourriez-vous m'expliquer cela un peu plus en détail... »).

Tous les interviewés ont « joué le jeu » et ont fait de leur mieux. Ils ont essayé de me décrire le plus précisément possible leur vécu, de me « transmettre » ce qu'ils savaient. Cela ne signifie pas pour autant que tous les entretiens se sont déroulés comme dans la théorie. Certaines personnes avaient la parole facile et ont assez vite pris goût au jeu. Après une période de lancement plus ou moins longue, raconter leur vie ne leur posait plus aucun problème. Pour d'autres, surtout pour les deux garçons et un des grands-pères, l'exercice était beaucoup plus difficile. Je me rappelle encore aujourd'hui de l'un des entretiens, conduit notamment avec un grand-père très timide, qui tout au long de l'entretien, répétait continuellement : « Je ne sais pas, je ne me rappelle plus ». Du début jusqu'à la fin de l'entretien, il est resté très prudent, je n'arrivais pas à lui inspirer la confiance nécessaire pour s'ouvrir.

Après chaque rencontre, je remplissais une fiche nommée : « Fiche de la personne interviewée ». La première partie de cette fiche contenait les informations suivantes : le nom de la personne, son nom fictif, les coordonnées, l'âge, le métier, la date, le lieu et l'heure de l'entretien, la durée de la conversation, et les conditions dans lesquelles la rencontre s'est déroulée. Dans la deuxième partie de la fiche, j'ai noté les thèmes principaux abordés lors de

¹⁷⁰ « Ce que les interviewés pensent de telle ou telle chose – leurs "opinions" – n'a d'intérêt et de sens qu'à partir de leurs pratiques. Inutile [...] de commencer par poser des questions du type "que pensez-vous de telle ou telle chose ?" si, au préalable, vous n'avez pas fait décrire des pratiques à vos interviewés. [...] Invitez-les à parler de ce qu'ils font (ou ont fait). Vous obtiendrez un récit de pratiques, vous enregistrez des faits, des histoires vécues. » (Beaud et Weber, 2003 : 221.)

la rencontre, ainsi que quelques appréciations subjectives (l'accueil, le climat général de la rencontre, mes sentiments concernant la rencontre, mes commentaires généraux sur l'entretien).

Ces fiches des personnes interrogées avaient comme but de rafraîchir ma mémoire au moment de l'analyse des données et de m'aider à retrouver, plus facilement, les informations nécessaires sur mes répondants.

2.2.7 La transcription

La décision cruciale lors de cette étape concernait le degré de précision que je voulais donner à la transcription.

Devais-je faire une transcription *verbatim*, c'est-à-dire intégrale ou plutôt une transcription partielle (ne transcrire que les extraits qui me semblaient importants) ? Devais-je tenir compte des silences, répétitions ou hésitations ? Devais-je signaler les rires, les haussements d'épaules et tout ce qui relevait du langage non verbal des répondants ?

Une transcription intégrale est un travail de longue haleine. Ecouter l'enregistrement, transcrire, faire reculer la cassette, vérifier, corriger, écouter plusieurs fois pour comprendre les mots qu'on entend mal, tout cela demande beaucoup de travail. Est-ce que ce travail conséquent et fastidieux me serait utile ?

Malgré le temps et l'énergie demandés, j'ai opté pour la transcription intégrale.

Dans un premier temps, j'ai retranscrit mot à mot tous les entretiens, en m'efforçant de rester le plus proche possible des propos des narrateurs. J'ai préservé les différents moments de silence, les hésitations, la différence de ton, signalé les mimiques qui ont accompagné les paroles. Si durant les entretiens un ou plusieurs événements ont interrompu le flux de la conversation, ils ont été indiqués dans les transcriptions.

Mais les différentes répétitions, les hésitations, les silences ont rendu les textes difficiles à lire. Alors dans un deuxième temps, et uniquement pour les extraits devant être publiés, j'ai procédé à de petits ajustements ; j'ai retravaillé partiellement les textes. Ces ajustements avaient pour but de favoriser la lecture continue du texte et n'ont en aucun cas modifié le contenu des extraits.

Concernant l'intervieweur, je n'ai transcrit que les questions et les interventions les plus importantes. Les hochements de tête et autres signes d'encouragement, ainsi que les diverses répétitions ont été laissés de côté.

2.3 L'analyse des données

Pour un chercheur débutant comme moi, analysant pour la première fois des données qualitatives, choisir une technique d'analyse parmi la multitude d'approches existantes n'a pas été une tâche simple. Les différentes stratégies, loin d'être opposées, sont souvent très semblables, voire complémentaires.

Quelle démarche choisir alors, qui soit à la fois adéquate et facilement utilisable ?

Après consultation des différentes stratégies d'analyse existantes, mon choix s'est arrêté sur « l'analyse inductive générale des données qualitatives ».

2.3.1 L'analyse inductive générale des données qualitatives¹⁷¹

Mireille Blais et Stéphane Martineau (2006 : 3) définissent l'analyse inductive générale comme : « un ensemble de procédures systématiques permettant de traiter des données qualitatives ». Ces procédures sont essentiellement guidées par les objectifs de la recherche et ont comme but général, de développer un ensemble de nouvelles catégories qui résument et donnent un sens aux données brutes.

L'analyse inductive se prête particulièrement bien à l'analyse de données portant sur des objets de recherche à caractère exploratoire et permet en général la condensation des données brutes, variées et nombreuses, dans un format résumé ; l'établissement de liens entre les objectifs de la recherche et les catégories découlant des données brutes ; ainsi que le développement d'un cadre de référence à partir des nouvelles catégories émergentes.

En s'appuyant sur un article intitulé *A General Inductive Approach for Analyzing Qualitative Evaluation Data* de David R. Thomas (2006), les deux auteurs décrivent ainsi les principes liés à l'approche générale d'analyse inductive :

- « 1. L'analyse des données doit être guidée par les objectifs ou les questions de recherche [...]
2. L'analyse se fait en prenant soin de lire à plusieurs reprises les données brutes et de les interpréter, ce qui en fait la composante principale de l'analyse justement nommée "inductive".
3. Bien que l'analyse soit influencée par les objectifs de recherche au départ, les résultats proviennent directement de l'analyse des données brutes et non pas à partir de "réponses souhaitées" par le chercheur. [...]
4. L'objectif principal de l'analyse inductive est de développer des catégories à partir des données brutes pour les intégrer dans un cadre de référence ou un modèle. [...]
5. Les résultats proviennent des multiples interprétations du chercheur qui est responsable du codage des données. Inévitablement, ces résultats sont construits à partir de la perspective et de l'expérience du chercheur qui doit prendre des décisions à propos de ce qui est plus important et moins important dans les données collectées. » (Blais et Martineau, 2006 : 5-6.)

Les quatre étapes suivantes devraient faire partie intégrante d'une démarche d'analyse inductive générale :

Etape 1 : Préparation des données brutes

Pour aménager ses données brutes, le chercheur doit les préparer dans un format commun.

Etape 2 : Lecture attentive et approfondie des données.

Une fois le texte prêt, il devrait être lu en détail et à plusieurs reprises jusqu'à ce que le chercheur soit bien familiarisé avec son contenu et qu'il ait une vue d'ensemble des sujets évoqués dans le texte.

¹⁷¹ Dans cette présentation je m'appuie sur la description simple et détaillée de cette approche faite par deux professeurs québécois, Mireille Blais et Stéphane Martineau dans le journal *Recherches Qualitatives* en 2006. (Les références de leur article se trouvent dans la bibliographie.)

Etape 3 : L'identification et la description des premières catégories

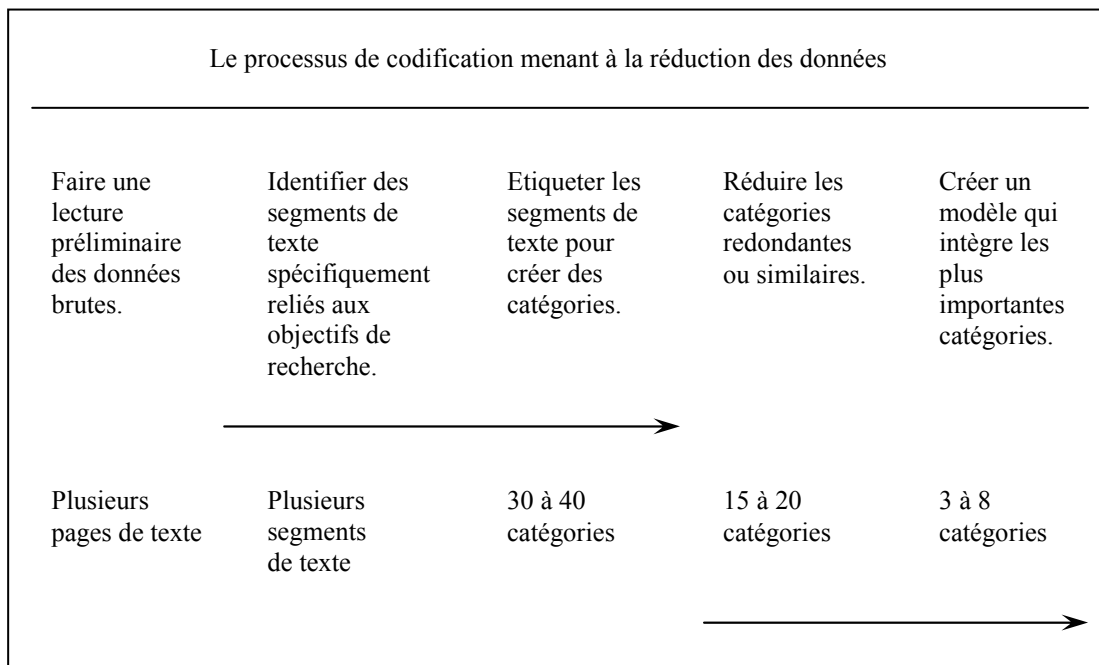
Pendant la lecture, le chercheur identifiera des segments de texte qui présentent en soi une signification spécifique. Il crée une étiquette (un mot ou une courte phrase) pour nommer cette nouvelle catégorie à laquelle l'unité de sens est assignée. Il en fait de même pour les autres unités de sens. D'autres segments de texte sont intégrés dans les catégories déjà « étiquetées » pour lesquelles les unités sont significatives. Habituellement, le premier niveau de catégories devrait être directement lié aux objectifs ou aux questions de recherche. Les autres niveaux proviennent des lectures répétitives des données brutes.

Etape 4 : La révision et l'affinement des catégories

A l'intérieur de chaque catégorie, le chercheur est appelé à rechercher des sous-catégories, incluant des points de vue contradictoires ou de nouvelles perspectives. Il est aussi fortement recommandé de sélectionner des citations ou des portions de texte appropriées qui illustrent l'essence même de la catégorie. Il peut arriver que des portions de données soient difficilement « codables » dans les catégories existantes. Dans ce cas, si le chercheur considère l'information pertinente, il doit alors se questionner sur la pertinence de créer une nouvelle catégorie/sous-catégorie ou d'élargir le sens d'une catégorie existante. Le but visé est de créer un nombre restreint de catégories, afin que le chercheur puisse avoir une vue d'ensemble des aspects clés qui ont été identifiés dans les données brutes.

Ce processus inductif de codification menant à la réduction des données est illustré au tableau suivant, tel que présenté par Blais et Martineau.¹⁷²

Tableau 6 : Processus de codification



Source : Thomas (2006 : 242)

¹⁷² Les deux auteurs ont repris le tableau de Thomas (2006), qui à son tour s'est inspiré de Creswell (2002).

Comme toute approche d'analyse en recherche qualitative, l'approche inductive générale a aussi ses forces et ses limites.

Pour ma recherche, elle semblait être avantageuse à plusieurs égards. D'une part, elle se veut particulièrement appropriée à l'analyse de données provenant d'étude à caractère exploratoire, comme c'est le cas de mes données. D'autre part, elle se veut relativement simple et facile à utiliser pour un chercheur débutant comme moi. Les différentes étapes liées au processus de codification des données brutes y sont bien définies et clairement décrites ; une caractéristique bien rassurante au départ d'une analyse !

Je n'ai pas suivi à la lettre la démarche d'analyse inductive générale, telle qu'elle est décrite par Blais et Martineau, mais c'est bien cette approche qui m'a servi de guide dans l'analyse présentée par la suite.

2.3.2 L'analyse des entretiens

J'ai commencé par m'approprier le matériau rassemblé.

J'ai lu tous les entretiens et noté mes premières impressions et questions. Cette première lecture a été suivie d'une deuxième, cette fois beaucoup plus approfondie. J'ai souligné les expressions frappantes, entouré les mots clés et les termes qui se répètent. Je cherchais à comprendre de l'intérieur la parole de la personne interrogée, de saisir sa propre logique. Pour synthétiser les informations, j'ai rédigé un résumé d'environ une page de chaque entretien.

La somme des données collectées était considérable (plusieurs centaines de pages) et d'une richesse insoupçonnée. Il fallait mettre de l'ordre dans cette masse d'information pour en découvrir le sens et ainsi répondre à ma question de départ.

Pour trouver un sens aux données recueillies j'ai essayé d'établir un inventaire thématique de mon matériau. J'ai pris un entretien au hasard parmi les vingt-deux réalisés et je l'ai découpé en unités thématiques. En marge de chaque unité, j'ai noté le thème dont traitait l'extrait. Il ne s'agissait pas ici de faire de l'interprétation, mais de faire une sorte de résumé sous forme de thèmes de ce qui a été dit dans l'entretien. Cette démarche, je l'ai répétée avec quatre autres entretiens, de sorte qu'à la fin j'ai pu dégager une grille thématique, une liste de codes servant de guide pour la lecture des autres entretiens. Mes premiers codes étaient très proches des termes utilisés par mes interlocuteurs, je les ai créés à partir des phrases ou des thématiques trouvées dans les portions de texte.

Une fois cette liste de codes (grille thématique) mise au point, je pouvais m'attaquer aux autres entretiens.

J'ai découpé chaque entretien en segments de texte (unité thématique) afin de les intégrer ensuite au sein d'une catégorie¹⁷³ définie au préalable.

Au début, il fallait constamment réévaluer mes catégories, retravailler ma liste de codes. A la lecture des autres entretiens, de nouveaux thèmes sont apparus. Dans la mesure où ils étaient absolument indépendants de ceux déjà contenus dans la grille, je les ai répertoriés, sinon j'ai essayé de les lier à une catégorie déjà existante. Lorsqu'un sous-thème venait à prendre beaucoup d'importance à l'intérieur d'une catégorie, je lui ai assigné un nouveau code.

¹⁷³ Une catégorie est une rubrique significative ou une classe qui rassemble les éléments du discours de même nature, du même ordre, ou du même registre (Albarello, 2003). Le code est le « nom », « l'étiquette » associée à une catégorie pour l'identifier.

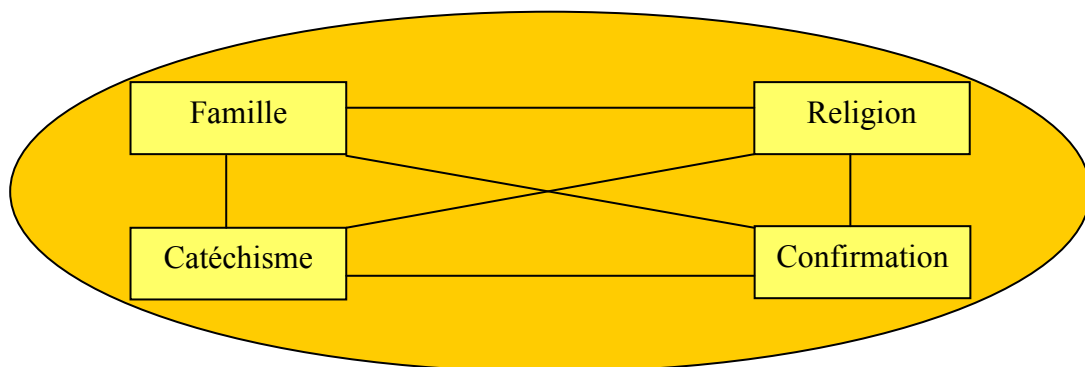
A l'inverse, il est arrivé parfois qu'une catégorie devienne peu pertinente ; elle a alors été regroupée sous une catégorie plus large ou abandonnée.

Même si selon certains auteurs, les données ne peuvent pas appartenir à deux catégories différentes, dans le cas de mon analyse il était parfois difficile de placer les données dans des catégories exclusives. Jean-Pierre Deslauriers (1991 : 73) estime, qu'il ne faut pas s'étonner si cela arrive, mais « y voir simplement le signe que la réalité est diverse et qu'il n'est pas facile de lui donner un seul sens ».

L'utilisation du logiciel « AtlasTi », logiciel de traitement des données qualitatives, m'a grandement facilité le codage.¹⁷⁴ Ce logiciel permet de coder facilement les textes, de les annoter, et de rechercher dans tous les corpus les citations reliées à une catégorie. Toutefois, même avec les logiciels la démarche de codification reste identique. C'est au chercheur que revient la tâche d'identifier le début et la fin des passages pertinents, de créer les catégories et de coder les données.

Le but de la démarche décrite par Blais et Martineau est de « créer un nombre restreint de catégories (entre trois et huit catégories) », pour que le chercheur puisse avoir une vue d'ensemble des aspects clés qui ont été identifiés dans les données brutes. Comme ma liste de codes contenait un nombre important de catégories, je devais retravailler mes catégories pour réduire leur nombre. J'ai alors regroupé certaines catégories, j'ai mis ensemble les thèmes similaires ou présentant des analogies. A force de comparer les catégories entre elles, de les grouper et regrouper, de faire le lien entre elles et de les différencier, quatre pôles thématiques importants se sont dessinés dans le matériau, à savoir les pôles : « Confirmation », « Famille », « Religion » et « Catéchisme ».

Graphique 7 : Les quatre pôles thématiques



Ce réseau de quatre pôles montre les grands thèmes que les familles ont associé à la confirmation ; il est une sorte de « tableau résumé » de ce qui a été dit durant les entretiens. Quant aux sous-thèmes appartenant à ces quatre pôles thématiques, ils peuvent se résumer ainsi :

¹⁷⁴ Je remercie ici Claudia Graf, ancienne doctorante à l'Université de Berne, de m'avoir parlé de ce logiciel et familiarisée avec son utilisation.

Tableau 7 : Sous-thèmes appartenant aux quatre pôles thématiques

Confirmation	Famille	Religion	Catéchisme
<ul style="list-style-type: none"> - Préparation de la confirmation/ aux Rameaux /fête de l'Alliance - Culte de confirmation/ des Rameaux /fête de l'Alliance - Vécu lié au culte - Eléments liés à la confirmation (habit, coiffure, etc.) - Sens donné à l'événement 	<ul style="list-style-type: none"> - Fête familiale - Participants à la réunion familiale - Eléments liés à la fête familiale (repas, photos, cadeaux, etc.) - Règles familiales - Conflits familiaux - Tradition familiale 	<ul style="list-style-type: none"> - Vision de Dieu - Prière - Bible - Sainte cène - Participation aux cultes - Lien avec l'institution et ses représentants 	<ul style="list-style-type: none"> - Vécu du catéchisme - Contenu du catéchisme - Groupe du catéchisme - Camarades - Pasteur(s)

Comme l'inventaire thématique le montre, les interviewés relient leur confirmation, leur catéchisme, leur vie de famille et leur religiosité ; ces domaines sont indissociables les uns des autres.

Quel lien cela a-t-il avec le sens donné à la confirmation ? Comment cet inventaire thématique peut-il nous éclairer sur la compréhension que les familles ont de cet événement ? Telles étaient mes questions en voyant les résultats de mon analyse thématique.

A ce niveau de ma démarche, je ne pouvais pas encore répondre. L'analyse thématique de mes entretiens m'a montré que la confirmation est un sujet plus complexe que je ne le pensais, qu'il fait appel à de multiples facettes de la vie des individus, mais elle ne m'a pas fourni de renseignements quant aux sens que les familles donnent à la confirmation.

Comment dès lors continuer ma démarche ? Dans quelle direction aller ? Comment aborder mes entretiens pour trouver la réponse à ma question initiale ? A ce stade de ma recherche, j'ai eu l'impression d'être dans une impasse. Je ne voyais plus clairement ce que je cherchais, j'étais submergée par la richesse et la complexité des données recueillies.

Après plusieurs jours de réflexion, l'idée m'est venue de reprendre ma question de départ et de la confronter directement à mon matériau. J'ai alors repris ma question de recherche et je l'ai décomposée en six sous-questions, directement applicables aux entretiens.

Ces questions sont les suivantes :

- Dans quels termes les différents membres de la famille parlent-ils de la confirmation ? (mots utilisés, expressions typiques, etc.)
- Comment décrivent-ils la préparation à la confirmation ?
- Comment décrivent-ils le déroulement de la fête ?
- Pour quelles raisons ont-ils participé à cette cérémonie ?
- Quelle est l'influence de cette cérémonie dans leur vie ?
- Où les gens puisent-ils le sens qu'ils donnent à la confirmation ?

Avec ces questions en tête, j'ai relu plusieurs fois toutes les interviews. Quand un extrait répondait à l'une de mes six questions, je l'ai annoté.

La lecture, la relecture et la re-relecture ont porté leurs fruits. Petit à petit, le matériau a commencé à parler, j'ai découvert de plus en plus d'extraits dans lesquels les interviewés ont livré leur compréhension de la confirmation.

J'ai dressé une liste des interprétations les plus fréquentes, une sorte de nouvelle grille d'analyse (Grille d'analyse n° 2), avec laquelle j'ai parcouru encore une fois tous les entretiens. La démarche suivie était identique à celle utilisée pour l'analyse thématique, mais cette fois sous un autre angle et avec une autre grille.

Grille d'analyse n° 2.

Confirmation comme fête de famille

Confirmation comme admission à la cène

Confirmation comme « rite de passage »

Confirmation comme engagement

Confirmation comme culte de clôture de catéchisme

Confirmation comme examen des confirmants

Confirmation comme acte qui renforce la « reconnaissance communautaire de la famille »

Autres

Les contenus de tous les entretiens ayant été découpés et reclassés dans les catégories de la grille, j'ai entamé l'analyse dans les directions suivantes :

- Premièrement, une analyse « inter-catégorielle » pour voir si certaines catégories étaient mieux remplies que les autres. (Cela peut signifier que les sujets accordent plus d'importance ou en tout cas s'expriment plus sur tel ou tel aspect.)

- Deuxièmement, une analyse comparative entre les significations données par les différents membres de la même famille, pour voir s'il y a une « construction de signification » commune au sein de la même famille.

- Troisièmement, une comparaison entre les significations données dans les deux pays, afin de trouver les ressemblances et/ou les différences entre les familles suisses et celles de la Transylvanie.

- Et enfin, une comparaison des significations données par les interviewés avec celles que l'Institution (l'Eglise) a associé à cet événement. Le but de cette comparaison était de voir s'il y a un décalage entre la vision de l'Institution et celle des familles.

Les différentes démarches d'analyse ont été fructueuses. Il ne me restait donc « plus qu'à » interpréter et présenter les résultats, un travail de longue haleine qui a donné naissance aux deux prochains chapitres.

Chapitre 6

CONFIRMER EN L'AN 2005. QUATRE RECITS DE CONFIRMATION

Confirmation – un mot qui parle probablement à un bon nombre de protestants.

Il nous rappelle d'abord notre propre confirmation, celle que nous avons vécue il y a dix, trente, cinquante, peut-être septante ans en arrière. Il nous rappelle la confirmation d'un membre de la famille, d'une connaissance ou d'un ami ou les nombreuses fêtes de confirmation auxquelles nous avons participé un jour ou l'autre de notre vie.

La grande majorité des protestants a une expérience – bonne ou mauvaise, récente ou lointaine – de la confirmation. Une expérience qui donne l'impression d'en connaître, pour le moins, certaines facettes.

Mais les confirmations d'hier ne sont pas celles d'aujourd'hui. Ce que nous avons vécu jadis ne correspond pas forcément à ce qui se vit aujourd'hui. Les temps changent et avec eux la confirmation.

Comment fête-t-on la confirmation dans le contexte religieux et socio-économique actuel ? Quelle importance a-t-elle dans la vie des familles ? Quelle est la place qui lui revient dans les trajectoires familiales ?

La confirmation se prépare-t-elle de nos jours ? Et si oui, comment ?

Qui sont les invités à la fête ? Qui sont les personnes qui y participent ?

Quelles sont les négociations familiales autour de la fête ? Quelles sont les diverses règles à respecter ?

Voici quelques unes des principales questions du présent chapitre, qui porte sur la manière dont les quatre familles interrogées ont vécu leur dernière confirmation¹⁷⁵ en date : la confirmation du plus jeune membre¹⁷⁶ de la famille.

Quatre récits de confirmation, quatre chroniques familiales qui peuvent être lus à ce seul « niveau ». Mais le véritable but de ce chapitre est d'aller un peu plus loin, de faire comprendre en faisant parler les interviewés eux-mêmes. Car en restituant l'histoire, les récits s'attachent à décrire des actes, des gestes et des mots qui traduisent la façon dont chacun se représente et comprend la confirmation.

Parler de sa confirmation c'est, d'une certaine façon, parler de soi-même, de qui l'on est. Exercice auquel on ne se livre pas facilement, mais dans lequel tous les interviewés se sont impliqués personnellement.

¹⁷⁵ Pour les familles suisses : culte de bénédiction et fête de l'Alliance.

¹⁷⁶ Seuls les membres confirmés de la famille sont pris en compte.

Avant de leur passer la parole, voici quelques précisions qui me semblent nécessaires pour bien comprendre la raison d'être de ce chapitre.

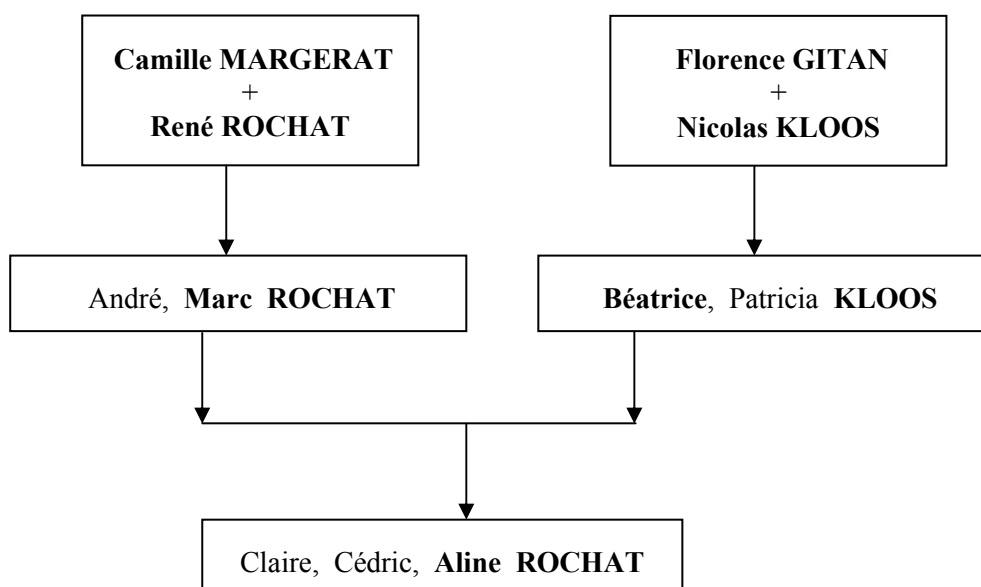
- Raconter son expérience personnelle implique une sélection et une interprétation des événements vécus. Les éléments du passé sont vus et racontés à la lumière du contexte présent, à partir de la situation dans laquelle nous nous trouvons au moment de l'entretien.
Il serait donc faux d'affirmer que les récits mettent à jour l'ensemble des événements vécus, la totalité des expériences acquises. En revanche, nous pouvons affirmer que la personne rend compte d'événements qui lui apparaissent significatifs de son expérience.
- Dans les pages qui suivent, il ne s'agit pas de restituer les entretiens récoltés dans leur intégralité mais d'en extraire des éléments qui, confrontés aux éléments d'autres entretiens, aident à reconstruire le déroulement des événements vécus. Le fil rouge de chaque histoire est donné par l'entretien réalisé avec le plus jeune membre confirmé de la famille. Cette narration est par la suite complétée par des extraits et des idées des autres membres de la famille.
Le chapitre contient un nombre élevé d'extraits d'entretien. C'est un choix délibéré car à mon avis ce sont les citations des « acteurs » qui permettent le mieux d'apprécier la validité et la crédibilité du récit. Ces citations sont aussi des garde-fous, elles empêchent le chercheur de faire des interprétations trop éloignées de la réalité observée.
- La manière dont les gens fêtent la confirmation est fortement conditionnée par leurs circonstances de vie, leur mode de penser et les personnes de leur entourage. Jamais deux existences ne se ressemblent ! Chaque famille a ses traditions, ses conflits, ses joies ; chaque fête de confirmation a son déroulement, ses invités, ses règles.
Les quatre portraits de confirmation ne sont donc qu'une illustration parmi beaucoup d'autres.
- Et pour finir, j'aimerais encore attirer l'attention sur le fait qu'un bon nombre des personnes interrogées n'est pas de langue maternelle française.
Permettez-moi donc de faire appel à votre bienveillance et de vous demander de faire preuve d'indulgence à la lecture de certains extraits d'entretien.

1 La famille Rochat

1.1 Brève présentation de la famille

Tableau 8 : Famille Rochat

(Les noms en gras correspondent aux personnes interrogées.)



René Rochat, grand-père paternel d'Aline, est issu d'une famille d'agriculteur suisse alémanique.

Peu avant sa naissance, ses parents quittent la Suisse alémanique pour s'installer dans le canton de Vaud et c'est dans ce canton que René verra le jour. Après un temps passé dans la ferme familiale, René décide de devenir contrôleur des chemins de fer. Il fait donc son apprentissage et travaillera aux Chemins de Fer du Jura d'abord, puis aux Chemins de Fer Fédéraux.

C'est tout au début de sa carrière, pendant les années passées aux Chemins de Fer du Jura, qu'il fait la connaissance de sa future femme, Camille Margerat, originaire du Jura bernois. Les deux jeunes se marient et Camille donne naissance à deux garçons : André l'aîné et Marc le cadet.

Nicolas Kloos, grand-père maternel d'Aline, est né et a grandi en Allemagne. Il n'a pas encore quatorze ans lorsque sa mère décède subitement d'un cancer. Nicolas et ses deux sœurs restent donc seuls avec leur père, qui fait de son mieux pour élever correctement ses enfants. Mais la tâche promet d'être longue et difficile pour ce jeune père qui manque d'expérience. Il décide alors de se remarier. Les enfants grandissent et suivent chacune et

chacun un apprentissage. Nicolas deviendra verrier. Il quitte la maison familiale et s'installe en Suisse Romande pour y fonder une nouvelle famille avec sa future femme, Florence Gitan. Florence et Nicolas auront deux enfants : Béatrice et Patricia.

L'aînée de la famille Kloos, Béatrice, se marie avec Marc, le fils cadet de la famille Rochat. Ils auront trois enfants : Claire, Cédric et Aline.

1.2 Culte de bénédiction et fête de l'Alliance chez les Rochat

Devant moi une villa familiale de taille moyenne entourée de quelques arbustes et de quelques grands arbres. A ma droite, un petit escalier ; il me montre le chemin menant à la porte d'entrée. Je m'arrête devant la porte ; j'hésite à sonner. Suis-je vraiment à la bonne adresse ? Est-ce bien la maison des Rochat ? Pour m'en assurer, je retourne jusqu'à la boîte aux lettres et je regarde l'inscription qui se trouve dessus : « Famille Rochat ».

Oui, je suis au bon endroit ! Je remonte donc les escaliers et je sonne à la porte. Un chien commence à aboyer dans la maison et un chat miaule. Encore quelques secondes et la porte s'ouvre. Aline me sourit et m'invite à entrer.

Aline et moi, nous nous sommes rencontrées pour la première fois lors d'une journée de formation Jack¹⁷⁷. A cette époque, j'étais désespérée car je ne trouvais toujours pas les familles à interviewer. Je profitais donc de chaque occasion qui s'offrait à moi pour rechercher une famille correspondant à mes critères. La formation Jack était une occasion à ne pas manquer. Et enfin, le « miracle » se produisit : la famille d'Aline correspondait à tous mes critères !

Aujourd'hui, quelques mois plus tard, je me trouve dans la maison des Rochat, en face d'Aline sur le point de me raconter son catéchisme et son culte de bénédiction.

La conversation démarre difficilement. Nous ne sommes, ni Aline, ni moi, à l'aise dans cette situation. Mais après quelques minutes de discussion, Aline « prend goût au jeu » et commence à parler plus librement.

Elle évoque ses souvenirs d'école du dimanche et enchaîne avec les quatre années de catéchisme.

« *Aline* : Alors ma meilleure année, c'était la dernière avec Louis, avec le camp et tout. Ça c'était super ! [...] Donc c'était ___, ah mais ça c'est un souvenir, il restera toujours. » (E 11 : 78-81.)¹⁷⁸

¹⁷⁷ Jeunes accompagnants de camp et de catéchisme.

¹⁷⁸ La formule « E x : y. » (par exemple E 11 : 78.) à la fin de la citation renvoie à la source de celle-ci. La lettre « E » correspond au mot « Entretien », la lettre « x » donne le numéro de l'interview et la lettre « y » montre l'emplacement du passage cité dans la transcription. (E 11 : 78.) = (Entretien n°11, ligne 78.) Pour la numérotation des entretiens voir : Annexe n° 2.

Afin de favoriser la lecture continue du texte, j'ai retravaillé partiellement les citations publiées. J'ai enlevé les différentes répétitions et supprimé les moments de silence, à l'exception des extraits où il me paraissait important de les maintenir. Ces ajustements ont pour but de faciliter la compréhension des différents passages et ne modifient en aucun cas leur contenu.

La signification des signes utilisés pour la transcription :

... = le mot ou la phrase n'a pas été fini

__ = pause courte

___ = pause moyenne

Aline décrit son camp de catéchisme journée après journée. Elle me parle des différentes activités, de l'ambiance du camp, sans oublier bien sûr les intervenants et les accompagnants. C'est grâce à ce camp – affirme-t-elle – qu'elle croit aujourd'hui en Dieu.

« *Aline* : Pendant mes trois premières années de caté, je croyais pas du tout en Dieu, pis c'est au camp que tout a changé. Parce que, bah, là-bas _ _ _ _ fin, je sais pas ce qui s'est passé, mais _ _ _ _ , mais c'est là que tout a changé. » (E 11 : 233-235.)

Le temps de l'entretien passe vite et Aline ne parle toujours pas de son culte de bénédiction. Je me sens donc obligée d'intervenir et de lui rappeler la question : « et le culte de bénédiction, ça s'est passé comment ? ».

« *Aline* : Pour préparer le culte de bénédiction, en fait on allait dans une maison de, fin, je sais pas trop où, [...] fin l'autre côté du lac. [...]

Mais là, le seul truc qui était bien, c'est qu'on était ensemble, on rigolait, mais autrement c'était vraiment, mais _ _ _ _ , désolée de le dire, mais emmerdant (*elle appuie le mot*). » (E 11 : 256-259.)

Que s'est-il donc passé lors de ce week-end pour qu'Aline réagisse aussi violemment ? Il y a quelques secondes, elle était toute émerveillée ; comment expliquer ce revirement soudain de comportement ? S'agirait-il d'une saute d'humeur ou d'un événement grave qui a noirci la préparation du culte de bénédiction ?

Aline ne me laisse pas longtemps avec mes interrogations. Ses précisions font rapidement la lumière sur la situation. Non, il ne s'agit pas d'une saute d'humeur, Aline a vraiment mal vécu ce temps de préparation. Les raisons à cela, il y en a plusieurs !

Il y a tout d'abord le pasteur :

« *Aline* : Parce que le pasteur _ _ _ _ je l'aimais... , je l'aime pas. Il parle, il m'endort. » (E 11 : 260.)

La deuxième raison citée par Aline : le déroulement même du week-end, les différentes activités.

« *Aline* : Genre, tout un après-midi on a regardé un film. Trois heures, sans bouger, assis sur la chaise, un film qu'on a... , on ne comprenait pas le film, en fait. Donc ça nous a vraiment embêté. » (E 11 : 261-262.)

Comme si tout cela ne suffisait pas, l'entretien individuel entre le pasteur et Aline aggrave un peu plus la situation.

« *Aline* : Un moment il (*le pasteur*) voulait nous faire des entretiens avec chaque personne, mais en une soirée. [...] Mais on était beaucoup, on était plus que d'habitude, je crois. Pis à minuit, j'ai toujours pas eu mon entretien. J'étais dans le couloir, j'allais m'endormir, j'attendais qu'il vienne me chercher. [...]

"Mais non monsieur là, j'en ai _ _ , j'ai vraiment mal partout ! [...] Maintenant vous me faites cet entretien ? "

Pis il fait : "oui, oui, je te prends tout de suite." [...]

Moi j'arrive, fin, il faut pas faire un entretien long, parce que j'suis énervée (*rires*).

Pis on a fait deux minutes, pis il m'a laissé m'aller me coucher (*rires*). [...]

Pis il fait : "je crois que ça vaut pas la peine ton entretien, tu es un peu fatiguée."

_ _ _ _ _ = pause longue

(*Caractères italiques entre parenthèses*) = gestes, expressions corporelles de la part de l'interviewé, ainsi que les explications ajoutées de ma part pour faciliter la compréhension du texte

[Caractères normaux au milieu des crochets carrés] = incertitudes dans la transcription

(.....) = propos incompréhensibles (plus il y a de points, plus le propos est long)

[...] = remplace la partie du texte supprimée

LR = désigne l'interviewer (Luczki Réka).

Je fais : "bah, oui, attendez, ça fait je sais pas combien d'heures que j'attends dans le couloir, assise, fin."

J'avais pris des couvertures, je m'étais enroulée. Ça vraiment, c'était nul. »
(E 11 : 263-284.)

Pour préparer le culte de bénédiction, chaque jeune est invité à rédiger un petit texte sur sa position par rapport à Dieu (à ce moment de sa vie) et à choisir un texte biblique qui lui parle.

« *Aline* : On a fait notre petit texte qu'on devait dire. [...] Pis ça on n'avait pas trop aimé, parce qu'il y a des gens à qui il (*le pasteur*) n'aimait pas comment ils avaient écrit le texte, alors il leur a fait modifier le texte. Il a modifié le texte à sa façon. [...] Il disait : "oui, là tu veux pas changer, j'aime pas comment c'est écrit et tout". Alors moi je lui ai donné mon billet et j'ai dit : "Faites moi pas changer, vous allez pas réussir à me faire changer. Mais en fait, si vous me faites changer mon texte, je vais le garder et je vais pas lire ce que vous me donnez à lire." Moi j'étais franche avec lui. » (E 11 : 316-325.)

Si Aline n'autorise pas le pasteur à modifier son texte, elle se laisse convaincre de changer son verset biblique, plus précisément de prendre la deuxième partie du verset au lieu de la première.

« *Béatrice* : Dans les derniers temps, quand elle (*Aline*) a fait sa retraite à Molet, [...] par rapport à son verset, elle a pas pu prendre le verset, tel qu'elle aurait vraiment voulu non plus. [...] C'est un verset qui dit justement ce qu'on ressent très bien, c'est qu'on a pas besoin de ___, alors ce qu'elle aurait aimé choisir c'est qu'on a pas besoin d'aller à l'église tous les dimanches pour prier, pour montrer qu'on est des croyants. On peut prier seul dans son coin, ça va tout aussi bien.

Et en fait il (*le pasteur*) lui a fait choisir l'autre partie du verset, qui dit que ___, maintenant je sais plus. [...] Donc il lui a fait prendre une partie du verset, mais pas celle qu'elle aurait aimé exprimer.

Ça, c'était un peu ___, oui ça a un peu jeté un froid. » (E 12 : 428-439.)

Changement anodin – pourrait-on dire. Que l'on prenne la première ou la deuxième partie d'un texte biblique, cela n'a pas vraiment d'importance. Mais pas pour les parents Rochat ! La démarche du pasteur fait resurgir des souvenirs amers liés à la confirmation de leur deuxième enfant, Cédric.

Pour sa confirmation, Cédric, le frère d'Aline, a dû également choisir un verset de confirmation. Mais au dernier moment, le pasteur lui a changé son verset ce que Cédric n'a pas encore pu pardonner jusqu'à aujourd'hui :

« *Béatrice* : Parce qu'en fait, Cédric s'est retrouvé... . Ils doivent en fin de caté choisir un verset. Et pis ils rencontrent le pasteur, ils en discutent et pis c'est tout. Et pis en fait avec ce pasteur-là, il fallait choisir le ver... , on va dire : le verset politiquement correct.

Et il s'est retrouvé le jour de la confirmation avec un verset qui n'était pas le sien. Parce qu'il (*le pasteur*) avait estimé que le sien était pas assez correct. [...] Alors lui avait changé son texte. Et plusieurs se sont retrouvés avec un texte qui n'était pas le leur. [...]

Et ça, depuis là, ça a été fini. Pour lui ___ là il y a eu une cassure. Et c'est vrai que lui, il va pas ___, il va pas prendre sa Bible [...], il y a quelque chose qui s'est cassé là. Comme quoi ça tient à un bonhomme! » (E 12 : 360-373.)

En connaissant ce « contexte » familial, il n'est peut-être pas étonnant de voir la « sévérité » avec laquelle Marc, le père d'Aline, caractérise l'acte du pasteur :

« *Marc* : Pour moi, le sens est important, le sens des choses. Et quand on vous demande de donner un sens à ce que vous faites, à ce que vous réalisez personnellement, comme par exemple choisir un verset ou choisir une image [...] parce que c'est justement une image du point où on était ce jour là, _ _ _ _ et ben ce qui m'a frappé le plus c'est qu'un pasteur ait le culot (*il appuie le mot*) de modifier le sens. [...] Et ça, je trouve ça _ _ inacceptable ! Et je le dis bien clairement : inacceptable (*il appuie le mot*).

Parce que, c'est encore être pour moi à coté du sens réel de ce moment de la vie chrétienne de ma fille. J'ai fait un chemin, aujourd'hui je suis là, bon ! Aujourd'hui, je suis capable de choisir ça comme symbole qui représente le stade où j'en suis. Je vois pas de quel droit, parce qu'on est l'autorité supérieure de l'église ou je sais pas quoi, quelqu'un pourrait me dire : c'est pas ça que tu dois choisir (*il tape avec la main sur la table*). [...] Et pour moi c'est grave, _ _ pour moi c'est une atteinte à la liberté individuelle ! » (E 13 : 524-544.)

Que peut nous réserver un culte de bénédiction ainsi préparé ? – la question surgit en moi en écoutant le récit d'Aline. Non, il faut que je chasse ces pensées pessimistes, que je reste à l'écoute de la jeune fille. Mais ce qui suit n'est hélas pas plus réjouissant que ce que je viens d'entendre.

« *Aline* : Pis au culte de bénédiction, j'avais pas aimé parce qu'on était tous dans l'église et pis il y avait des gens qui parlaient, pis il (*le pasteur*) avait dit un truc, comme : "silence devant le représentant de Jésus" ou un truc comme ça. Il avait gueulé. [...] Il y a tout le monde qui avait pas aimé. Bah, c'est normal. [...]

On a déjà pas aimé ce qu'il a dit. Parce qu'il crie comme ça et tout, fin. Bah, ça se fait pas. Et pis c'était long et mes parents ils étaient là : mais quand est-ce que ça finit, c'est long, c'est long, c'est long.

Assis sur le banc en train d'écouter, d'écouter, d'écouter. Il faisait des "blas-blas" pendant pfff, je sais pas combien de temps. » (E 11 : 329-339.)

Les mots du pasteur ont aussi un effet négatif sur Béatrice, qui après un tel début ne peut pas apprécier le culte à sa juste valeur.

« *Béatrice* : Malheureusement, c'était avec monsieur Laval (*le pasteur*). Où ça s'est très mal emmanché quand il a fait une remarque au début du culte. Je sais plus dans les termes, mais du style : "on se tait, on se tait en face du Seigneur", fin pour calmer les gens là. Parce que bah, voilà, tout d'un coup il était là devant et tout le monde discutait, tout le monde s'installait. Mais il a eu des mots, pour demander aux gens de se taire, qui étaient vraiment _ _ _ _ malvenus. Donc là déjà tout le monde s'est retrouvé : houlà! Et après dans le déroulement du culte, on est ressorti, toute la famille là, on s'est dit : bof. » (E 12 : 419-424.)

Un autre membre de la famille, la grand-mère paternelle d'Aline, garde également des mauvais souvenirs du culte de bénédiction. Mais ses motifs sont totalement différents de ceux cités par sa belle-fille, Béatrice. Pour Camille, c'est le déroulement du culte et avant tout la tenue de certains jeunes qui ont gâché la fête.

« *Camille* : C'était trop du folklore, j'ai trouvé. C'était la foire. C'était _ _ oui, vraiment la foire et je suis pas maniaque, je crois pas, je suis pas douillette non plus, mais certains jeunes comme ils se sont permis de venir habillés, non alors ça c'est... ! Non, ça c'était pas normal, j'ai pas trouvé... [...]

C'était une pièce de théâtre qu'on a vécu à l'église. [...] C'était une mise en scène, justement. Moi, j'ai pas aimé. J'ai trouvé très dommage.

LR: Vous auriez aimé que ça soit comment ?

Camille : Plus solennel. On est un peu vieux jeu, vous comprenez (*rires*).

LR: Oui, mais plus solennel, qu'est ce que ça veut dire ?

Camille : Bah, comme on a eu nous, comme nos enfants, nos petits-enfants ici. Ils ont aussi dû lire un verset, ils ont été bénits par le pasteur. C'était beaucoup plus solennel, ici à la campagne. Et pourtant Glanbour c'est la campagne aussi. Mais cette pièce de théâtre, ça m'a dérangé. » (E 14 : 230-283.)

Des propos malvenus de la part du pasteur, des jeunes mal habillés, une prédication sans fin – c'est à cela que se résume le culte de bénédiction d'Aline ?

Un tableau bien sombre, n'est-ce pas !

Pas vraiment ! Car nous, les Hommes, nous sommes des êtres très différents ! Chacun ses goûts, chacun ses habitudes. Ce qui ne plaît pas à l'un, peut plaire à l'autre ; ce qui dérange certains peut ne pas déranger les autres. La réaction de René, grand-père paternel d'Aline, en est un parfait exemple :

« *LR* : Comment avez vous vécu le culte de bénédiction d'Aline ?

René : Très bien, très bien, c'était joli, c'était __ moi, j'ai trouvé formidable le pasteur, qui amenait cette histoire. Bon bah, j'ai trouvé ça très bien. Ce qu'on avait pas à l'époque, hein !

LR : Il y a quelque chose qui vous a marqué pendant ce culte, ou quelque chose qui vous a vraiment pas plu ?

René : Non, non, au contraire, ça m'a bien plu ! Je sais pas s'il y a quelque chose, je ne me souviens pas que j'ai été marqué spécialement, je crois pas, non.

Non, je ne me suis pas ennuyé, je ne me suis pas endormi, alors c'était intéressant. » (E 14 : 275-282.)

La célébration arrive à sa fin et les gens sortent de l'église. Les jeunes retrouvent leur famille pour la deuxième partie de la journée.

Les Rochat et leurs invités se rendent au refuge que la famille a loué pour cette occasion. Les mauvais moments de la célébration sont oubliés. On discute, on rit, l'heure est à la fête ! Une fête préparée avec beaucoup de soin par tous les membres de la famille.

« *Béatrice* : Oui, c'était une fête, oui ! Où on a..., parce que en fait tout, toutes les étapes, tout... . Alors là Aline n'a pas été obligée de confirmer¹⁷⁹ donc elle l'a choisi de le faire. Les enfants n'ont pas été forcés de confirmer. Ils ont tous choisi de le faire. On a demandé s'ils voulaient aller jusqu'au bout.

Parce que en fait, pour nous on est pas ici à, tous les soirs, à lire notre verset et pis à voir la Bible, comme livre d'histoire, pour le soir avant de s'endormir. Donc (*rires*) en fait, pour nous le catéchisme c'est une présentation de notre religion. Pis après, une fois qu'on te l'a présenté, t'en fais ce que tu veux.

Tu prends ou tu prends pas, tu vas jusqu'au bout ou pas ?

"Oui" (*réponse de l'enfant*), ok, alors on organise quelque chose. » (E 12 : 444-453) – Béatrice évoque le début des préparatifs.

La mère réserve le chalet et les parents demandent à Aline de leur donner la liste des personnes qu'elle aimerait inviter. Avec l'aide de sa famille, Aline confectionne des cartes d'invitation et choisit le menu de fête.

¹⁷⁹ Quand Béatrice parle de la « confirmation » d'Aline, elle désigne avec ce mot son culte de bénédiction.

« *Aline* : ...bah on m'a demandé qui c'est que je voulais inviter. Donc j'ai fait la liste et tout. On a fait des petites cartes, pis c'est moi qui a fait les cartes, en fait. J'ai plus l'exemplaire, mais je pourrais le chercher une fois sur l'Internet, fin sur l'ordinateur. Mais j'ai dessiné une croix, pis j'ai fait un petit nounours et pis j'ai écrit : "In my heart for ever". Donc les gens ils étaient touchés de recevoir ça. [...]

Pis on était au refuge et tout. Et j'ai pu choisir ce que je voulais manger. J'avais pris, je sais plus comment ça s'appelle un bout de viande enroulé dans du lard avec des haricots, dans un petit bout de lard, pis des pâtes. C'était trop bon. » (E 12 : 452-460.)

Béatrice, la mère d'Aline, a été traumatisée par l'habit qu'elle devait porter à sa confirmation, elle décide donc de ne pas refaire la même « erreur » avec sa fille.

« *Béatrice* : Après bah, il y a eu ce fameux culte de confirmation.

Là ça avait été la guerre avec mes parents parce que la tradition (*familiale*) voulait qu'on s'habille d'une certaine façon, alors j'avais l'impression d'avoir été costumée. Quelque chose d'épouvantable ! J'avais honte de mes habits. Ça a été une horreur. Parce qu'il fallait être en jupe et bleu. [...] Mes parents ont peut-être les photos, moi je les ai même pas. Mais, mais une horreur, une horreur. Mais c'était comme ça que ça devait se faire et pis pas autrement. » (E 12 : 187-194.)

Mère et fille vont choisir ensemble la tenue du culte de bénédiction : un nouveau pantalon, un joli pull, de belles chaussures, un nouveau manteau et un nouveau sac.

Selon un constat de plus en plus partagé de nos jours, les adolescents n'aimeraient pas les fêtes de famille. La dimension répétitive et en apparence monotone de ces fêtes les ennuerait ; les réunions de famille souligneraient, à leurs yeux, leur situation d'infériorité au sein de la famille.

Le cas d'Aline ne correspond pas à cette constatation. Aline ne refuse pas la fête familiale, elle n'essaye pas de la fuir, bien au contraire ! Elle apporte à la fête sa touche personnelle ; elle la façonne – en quelque sorte – à sa manière :

« *Béatrice* : Aline est celle qui s'est le plus investie, parce qu'en fait... . [...] C'est marrant, parce que c'est celle qui parle le moins des trois. [...] Aline ne dit pas grand chose, mais en fait dans ses actes, dans ce qu'elle demande, elle nous scotche. Et elle a eu cette envie de se faire faire quelque chose, d'avoir un souvenir de sa confirmation, qui soit de plusieurs personnes, mais qui vient d'elle quand même. Donc elle s'est dessinée une croix et elle a fait réaliser cette croix en or, en demandant à ce que les gens lui donnent de l'argent pour payer sa croix. [...] Ah, elle compte sa croix ! Elle ose pas la porter de peur de l'abîmer (*rires*). » (E 12 : 452-472.)

Cette croix a une importance primordiale pour Aline. Pourquoi ? Si j'avais « creusé » d'avantage, elle m'aurait sûrement trouvé une explication quelconque.

Mais à quoi bon tout expliquer ?! N'y a-t-il pas dans la vie des choses difficilement explicables, voire inexplicables, des actes ou des objets porteurs d'un contenu mystérieux souvent incompréhensible pour la personne elle-même.

Quelque chose en moi me dit que la croix d'Aline fait partie de ces choses difficilement explicables. Je stoppe donc mes questions et laisse Aline reprendre le fil de sa narration.

La fête organisée par les RoCHAT pour le culte de bénédiction d'Aline est l'occasion de réunir la parenté et les amis, de forger une fois de plus la communauté familiale.

« *Béatrice* : En fait chez nous on prend les mêmes et on recommence toujours (*rires*). Donc ça fait la famille, alors nous, avec l'ami de sa sœur maintenant, ça fait les grands-parents des deux côtés. [...] Ahhh c'était bah, ma sœur avec son mari et ses

enfants. [...] Et puis bah, la marraine à Aline avec son ami, plus son parrain, parce qu'ils se sont entre temps séparés, mais on a toujours des contacts avec les deux. Et pis elle avait souhaité inviter encore les enfants de sa marraine. » (E 12 : 482-489.) Mais la famille n'est pas au complet ; André, l'oncle paternel d'Aline et sa famille ne sont pas au rendez-vous.

« *Béatrice* : La famille s'est retrouvée. Les seuls qui étaient pas là, qui avaient autre chose, qui avaient une sortie à ski qui leur apparaissait plus important, c'est mon beau-frère et ma belle-sœur justement. Donc, eux ne sont pas venus. Mais sinon la famille était là, au complet. » (E 12 : 476-478.)

Fâcheux contretemps ? Plus que ça ! Un conflit qui oppose depuis quelque temps les familles des deux fils Rochat.

Selon une règle tacite propre aux fêtes de familles, les divers conflits et tensions familiales ne devraient pas prendre le dessus lors des réunions. Les participants sont priés de « laisser à la maison » leurs problèmes, d'arriver avec la meilleure « figure » possible à la fête. Certains membres de la famille décident donc de s'abstenir de participer à la fête en fournissant un alibi plus ou moins solide.

Mais l'absence à la réunion familiale peut avoir des conséquences inattendues et parfois graves ; elle peut même conduire à la rupture totale.

« *Camille* : Ils étaient invités aux deux, enfin mon fils et ma belle fille, toute la famille, ils étaient invités aux deux (*à la confirmation des deux premiers enfants Rochat*) et pis pour la troisième, je sais pas ce qu'il y a eu, ils ont pas pu venir, __ je ne me rappelle plus, ils ont eu quelque chose d'important. Et pis alors ça c'est fini, maintenant plus jamais ils sont invités. » (E 14 : 220-223.)

Un conflit familial n'est agréable pour personne, mais dans la famille Rochat, c'est les grands-parents paternels qui en souffrent le plus.

La mésentente entre les familles de leurs deux fils attriste profondément Camille et René qui n'arrivent pas à cacher leur chagrin devant moi. C'est la cohésion de leur famille qui est en danger et les grands-parents se sentent démunis face à ce mal qui affecte leur « clan ». Leur chagrin inconsolable les empêche même de se réjouir de la réunion familiale organisée à l'occasion du culte de bénédiction d'Aline.

« *Camille* : Donc __, notre fils nous manquait. [...] Il nous manquait un anneau de la chaîne (*elle pleure presque*). [...]

J'estime que si la __, la sœur à Béatrice, tous était là, pourquoi pas le frère à Marc. Ils... , on a que deux garçons, nous. Alors, d'ailleurs tous les anniversaires, les fêtes, on l'a toujours, toujours fait ça ensemble. » (E 14 : 226-239.)

Camille le dit clairement, à son avis, la confirmation est une fête familiale où tous les membres de la famille, sans exception, devraient être présents ! Les membres de la famille et pas les amis qui, selon elle, ne font pas partie de la communauté familiale.

« *Camille* : Parce qu'il y avait leurs amis, alors il y a que les amis qui comptent... » (E 14 : 226.)

Pour Béatrice et Marc, la question se pose un peu autrement. Oui, le culte de bénédiction d'Aline est une occasion pour réunir la famille, mais pas seulement les membres de la parenté. La conception de famille des parents Rochat diffère sensiblement de celle de Camille. Pour les parents d'Aline, la famille est avant tout une question d'affinité ; la famille, c'est les gens qu'on aime bien.

Le culte de bénédiction d'Aline donne donc l'occasion de réunir tout ceux qui sont chers aux Rochat et d'associer à leur joie les gens dont ils se sentent proches.

« *Marc* : Mais fêter, dans le sens __ __ __ associer à notre joie les gens qu'on aime. Donc c'est pas une histoire de grosse bouffe, c'est pas une histoire de __, d'aller au

restaurant pour faire bien, c'est pas une histoire de faire comme tout le monde, mais c'est une histoire d... , c'est aussi pour moi, un prétexte pour associer les gens qu'on aime à un moment, je dirais positif et heureux de la vie d'un jeune pour lequel on est content de participer. Donc Aline c'est le centre, c'est elle qui décide.

Qu'est ce que t'as envie, dis nous ? Nous on aimerait associer telle personne, est ce que ça va ? Donc, ça c'est, ça... , on va dire goupiller dans un esprit de liberté et de franchise, __ voilà. » (E 13 : 461-468.)

Aline ne sait ou ne veut rien savoir de tout cela. Dans l'entretien elle n'évoque même pas le sujet. S'agirait-il d'un simple oubli ? Ou peut-être d'une volonté d'ignorer les tensions familiales ? Difficile à dire ! Mais en écoutant Aline, je n'ai pas du tout l'impression qu'elle veuille me cacher quelque chose. Son regard lumineux, sa franchise rafraîchissante prouvent tout le contraire. Le culte de bénédiction, c'est sa fête. Elle y a invité des personnes qu'elle aime et, aujourd'hui, elle se réjouit d'être parmi eux.

Le déroulement de la réunion ressemble à quelques détails près au déroulement des autres fêtes familiales : on mange, on discute, on fait des photos.

« *Aline* : Eh bah on a mangé tous ensemble, on a discuté, on a... __ __, pis voilà. [...] On a fait plein de photos, j'ai l'album photo. » (E 11 : 526-544.)

Selon une tradition familiale instaurée par Marc, le père d'Aline, on ouvre une bouteille de vin datée de l'année de naissance d'Aline.

« *Marc* : C'est moi qui ai instauré ça, pour chacun. Ça me paraissait important de marquer le pas et le passage en disant, voila pour chacun on a ouvert une bouteille de l'année de naissance des enfants (*il appuie les mots*). Parce qu'on est dans le canton de Vaud, on boit du vin et puis ça c'est, ben voilà.

Les enfants, ils savent que le jour où on a fêté ça, on a ouvert une bouteille de leur année. [...] C'est eux qui ouvrent la bouteille hein, c'est pas moi. [...] C'est toi qui ouvres la bouteille et c'est toi qui sers les autres. Quelque part on partage __ le cadeau, on partage la joie de pouvoir avoir quelque chose de... , on va dire d'unique. Parce que ces gens là, c'est quasi la seule fois qu'ils pourront boire la même bouteille que leur filleule. » (E 14 : 483-498.)

La remise des cadeaux, élément indispensable de la fête, fait également partie du programme.

« *Aline* : Pis j'ai reçu plein de choses, fin... » (E 11 : 460) – Aline détaille la liste des cadeaux qu'elle a reçus.

« *Aline* : J'ai reçu une gourmette __ __, j'ai reçu des bracelets en or, un de mon parrain, un de mes grands-parents. J'ai reçu aussi du parfum, __ __ pfff __ __ de l'argent. » (E 11 : 482-483.)

« *Aline* : Pis, en fait, je me suis payée la croix avec l'argent que j'ai reçu. » (E 11 : 468.)

Dans la famille Rochat, l'univers des cadeaux est la spécialité des femmes, ce sont elles qui choisissent la plupart des cadeaux. Quant aux hommes, ils gardent le rôle de spectateur consentant.

« *Nicolas* : Vous voyez ça c'est __ __, oui, ça c'était les affaires des dames. » (E 17 : 316.) – répond Nicolas (grand-père maternel d'Aline) en rigolant, quand je

l'interroge sur les cadeaux offerts à Aline.

L'échelle de valeur des cadeaux, qu'on « doit » respecter, n'est écrite nulle part, mais elle est parfaitement familière aux participants de la fête.

« *Nicolas* : Bon là, en l'occurrence, souvent, je sais pas si c'était pour tous les trois , mais comme c'est quelque chose d'un peu plus précieux on... , souvent on se met ensemble. » (E 17 : 319.)

Une autre règle tacite, qu'il convient de respecter, stipule l'égalité de traitement des enfants, c'est-à-dire d'offrir des cadeaux à peu près équivalents à chaque enfant de la famille.

« *Camille* : La petite (*Aline*), elle a eu les 500 francs, comme disait mon mari, comme les autres, parce qu'ils (*les membres de la famille*) attendaient les 500 francs.
LR : Ils vous ont dit __ qu'ils attendaient cela ?

Camille : Non, ils nous ont pas dit, mais ils l'ont bien fait comprendre. Parce que Claire, notre première petite fille, on lui avait offert 500 francs, pis un cadeau, une autre chose, je sais pas quoi. Et pis bah, voilà les autres __, après il y en a eu d'autres, non (*rires*), on a tenu la parole, jusqu'à la dernière. Elle a eu ses 500 francs et son bracelet en or (*rires*). » (E 14 : 340-346.)

En voyant l'enthousiasme d'Aline lorsqu'elle me décrit ses cadeaux, je ne peux pas m'empêcher de penser au reproche souvent entendu, à savoir que beaucoup de jeunes participeraient au culte de bénédiction uniquement pour les cadeaux.

J'ai honte de ma pensée ! De quel droit soupçonnerais-je Aline d'avoir fait cela ?

J'essaye de repousser cette sombre idée mais je n'y arrive pas. Elle persiste, elle continue de troubler mon esprit. Pour m'en libérer, je décide d'en parler avec Aline :

« *LR* : Il y a des jeunes, qui ont fait ce culte pour les cadeaux ? Qu'est-ce que tu penses, tu en as entendu parler ?

Aline : Si, genre il y en a une (*une fille*), qui a fait ça, en fait. De toute façon, elle avait pas le choix de le faire. Mais, parce que, c'est ses parents qui l'ont inscrite. Donc elle a fait ça en fait, juste pour l'argent. Je trouve ça __, ça m'a énervé, je trouve ça débile et irrespectueux ! Mais _____

LR : Irrespectueux envers qui ?

Aline : ...beh, envers des _____, envers Dieu. Fin, faire ça pour _____, pis en fait elle y croit pas du tout ! » (E 11 : 501-507.)

Mes soupçons étaient donc infondés ! J'avais tort de douter d'Aline !

Arrivée à la fin du récit de son culte de bénédiction, Aline enchaîne avec son culte de l'Alliance :

« *Aline* : On pouvait s'inscrire si on voulait faire la confirmation¹⁸⁰, vu qu'il y avait le culte de bénédiction. Et pis, beh moi, comme je croyais en Dieu et tout, je me suis dit, c'est bien de confirmer, parce que _____, oui, tu passes.

C'était, c'était pour moi que j'ai fait ça, fin. C'est moi qui ai voulu. Mes parents ont rien décidé. » (E 11 : 402-405.)

Aline remplit donc les documents d'inscription pour le culte de l'Alliance et annonce à ses parents qu'elle s'est inscrite pour la célébration :

« *Aline* : J'ai dit : "maman, je me suis inscrite pour confirmer.

- Quoi ? (*demande la mère*)

- Je me suis inscrite pour confirmer.

- Ah, ok !" (*répond la mère*)

LR : Elle savait qu'est-ce que c'est ?

Aline : Oui, oui, bien sûr. Elle en a entendu parler, mais elle ne pense pas que je le ferai.

¹⁸⁰ Quand Aline parle de sa « confirmation », elle désigne avec ce mot sa fête de l'Alliance.

LR : Pourquoi ?

Aline : Parce que je parlais jamais, de ___, de mes croyances. » (E 11 : 409-415.)

Les parents d'Aline sont un peu surpris par la décision de leur fille, mais « surpris en bien ». Ils sont heureux que leur fille décide de s'engager plus loin.

« Béatrice : Parce que bon, le culte de catéchisme, ils ont ___, fin, de bénédiction, de fin caté là, en fait, c'est plus par routine, mais ça fait plus partie du paquet. Le catéchisme, le culte de bénédiction, je fais, je fais pas, mais si je fais, ça fait partie du tout. Alors qu'après le culte de ___, je sais plus comment il s'appelle maintenant ?

LR : La fête de l'Alliance ?

Béatrice: Celui-là, c'est vraiment l'engagement en plus. Alors oui, celui-là nous a plus marqué. Le fait qu'elle souhaite s'engager plus loin. Et que ça vient vraiment d'elle et non pas c'est l'engrenage. » (E 12 : 503-511.)

La joie des parents est partagée par les grands-parents, en particulier par les grands-parents paternels d'Aline, qui ne cachent pas leur satisfaction en apprenant la bonne nouvelle. Camille et René sont étonnés, ils ne s'attendaient pas à cela. Après tous les problèmes liés à la confirmation de Marc, ils n'osaient même pas espérer que cela arrive.¹⁸¹

« Aline : Ils (*grands-parents paternels*) trouvaient que c'était important. Fin, parce que beh, mon papa, en fait, il a pas voulu confirmer, pis un jour à l'armée il a dit : oui, je vais confirmer. Pis il est allé à l'église, [...] il était confirmé là-bas. Pis, parce que mes grands-parents ils l'avaient inscrit pour confirmer, pis il voulait pas, donc il n'est pas allé. Donc ils étaient étonnés que moi, je voulais le faire. Ils trouvaient que c'était fantastique et tout. » (E 11 : 432-436.)

Vous rappelez-vous encore des mots avec lesquels Aline a décrit son culte de bénédiction, des souvenirs qu'elle gardait de ce culte ? Ses propos ne débordaient pas de joie. Pour la fête de l'Alliance, c'est tout le contraire. Aline retrouve son enthousiasme, son souffle s'accélère, ses yeux brillent de nouveau. Les souvenirs l'envahissent, elle cherche ses mots :

« Aline : J'ai fait ma confirmation avec Louis, ça c'était super. On bougeait de tous les côtés, il parlait, c'était dynamique. J'sais pas, je sais pas, qu'est-ce qu'il a Louis, mais il est dynamique. [...] Je sais pas c'était __ __ __ __, c'était un moment __ __, j'ai trouvé un moment magique. » (E 11 : 342-358.)

Les paroles d'Aline me font chaud au cœur. Ce n'est donc pas impossible, ce n'est pas perdu d'avance ! Il y a bien des cultes où les jeunes comme Aline peuvent se sentir bien ! Toute la question est de savoir comment se construit un tel culte.

Ma curiosité est plus que jamais éveillée. Je bois les paroles de la fille qui me décrit le déroulement de son culte de l'Alliance :

« Aline : Ben, on dit le texte, pourquoi on croit en Dieu, fin __ __, le texte, qu'on doit dire, quoi. Après il nous bénit et tout, fin. » (E 11 : 348-349.)

Me voilà rattrapée par la brièveté si réputée des adolescents. Mais je m'accroche, je persévère :

« LR : Tu te rappelles de ce que tu as dit ?

¹⁸¹ A la fin de son catéchisme, Marc, le père d'Aline, a refusé de faire sa confirmation car il n'a pas compris sa signification : « Marc : pour moi devait y avoir un sens et pis ce sens là n'avait pas été donné [...]. Donc j'ai refusé de le faire » (E 13 : 97-100).

Cette décision a beaucoup troublé ses parents, pour qui le catéchisme et la confirmation faisaient partie du parcours normal d'un jeune protestant : « Camille : pour moi c'était une obligation le catéchisme. Parce qu'on les a baptisés il fallait continuer jusqu'à la confirmation, jusqu'à la communion. Après la communion, ils faisaient ce qu'ils voulaient. » (E 14 : 148-151.) Mais le refus de Marc n'était pas définitif. Trois ans plus tard, « au moment où il a compris le sens de la cérémonie », Marc a décidé de faire le pas. Il a fait sa confirmation tout seul dans une petite église de campagne avec un pasteur qu'il connaissait depuis peu.

Aline : Non, non. Si, fin je disais que pour moi, Dieu était là, il était toujours là pour m'aider, donc... . Que je sentais qu'il était là, parce que dès que ça va pas, il y a quelque chose qui se passe, pis je vais mieux. Il m'aide à comprendre aussi, il m'aide à suivre le bon chemin. Parce que sans lui, je ferais plein de conneries, encore plus que maintenant. » (E 11 : 385-388.)

Aline sourit en pensant à ce moment de la célébration. Ce n'était pas vraiment un moment de détente pour elle.

« *Aline* : J'étais trop gênée (*sourire*). [...] Pis j'ai regardé ma feuille, je me cachais (*rires*). Mon frère, il voulait prendre des photos mais il y a ma feuille qui était devant. » (E 11 : 380-383.)

Source de la gêne d'Aline, la présence au culte d'une personne très importante pour elle.

« *Aline* : J'étais heureuse. En plus, je ____, je suis gênée de dire ça, mais _____, le garçon dont j'étais amoureuse, ben il était là. Pis je m'attendais surtout pas à le voir. Pis il me regardait tout le temps et tout. [...] J'étais toute gênée (*rires*), parce qu'il m'a jamais vue comme ça. [...] J'étais pas habillée comme d'habitude. J'ai mis des beaux habits et tout. » (E 11 : 360-365.)

A l'issue de la fête de l'Alliance, la famille Rochat rentre à la maison. Aline, ses parents, sa sœur et son frère, ainsi que ses grands-parents partagent un petit repas de fête. Les autres membres de la famille ne sont pas au courant de la fête de l'Alliance, la famille ne les a pas informés.

Quand je demande à la mère d'Aline quelle est la raison qui les a fait choisir le jour du culte des Rameaux comme date pour la grande réunion familiale, Béatrice me répond ainsi :

« *Béatrice* : On a décidé de faire la fête aux Rameaux, dans la continuation, boucler le catéchisme. [...] Oui, c'est habituellement aux Rameaux que cela se fait et pis voilà. Pis en fait le reste, c'était plus un choix personnel d'aller plus loin, mais qui la regarde elle et bah nous ; elle nous associe à ça, nous et les grands-parents, sa sœur, oui naturellement, mais plus vraiment la fête. » (E 12 : 577-584.)

Nous arrivons à la fin du récit d'Aline, pour qui le culte de bénédiction et le culte de l'Alliance font désormais partie du passé.

Mais qui dit « passé » ne dit pas forcément « fin » ! Aline, comme sa sœur et son frère, n'est de loin pas au bout de son chemin. Les trois enfants Rochat sont en marche, ils construisent, comme le dit avec une certaine fierté leur père.

« *Marc* : J'ai la chance, entre guillemet, d'avoir ____, je dirai de manière un peu différente quand même, autant Claire, qu'Aline, que Cédric au milieu, chacun a derrière le catéchisme entrepris quelque chose, continué la voie ! [...]

Pour l'instant en tout cas, mes trois enfants continuent à construire.

Aline avec ses Jacks, Cédric avec d'autres moyens, on va dire plus subtils, [...] qui correspondent plus à sa personnalité. [...] Et pis pour Claire c'est une autre manière, mais tout aussi efficace. L'important c'est qu'ils construisent, et ça pour moi, c'est aussi une chance, en tant que parent, de pouvoir faire ce constat.

Donc c'est que tout le monde a bien travaillé, spécialement... (*rires*)

LR: Spécialement ?

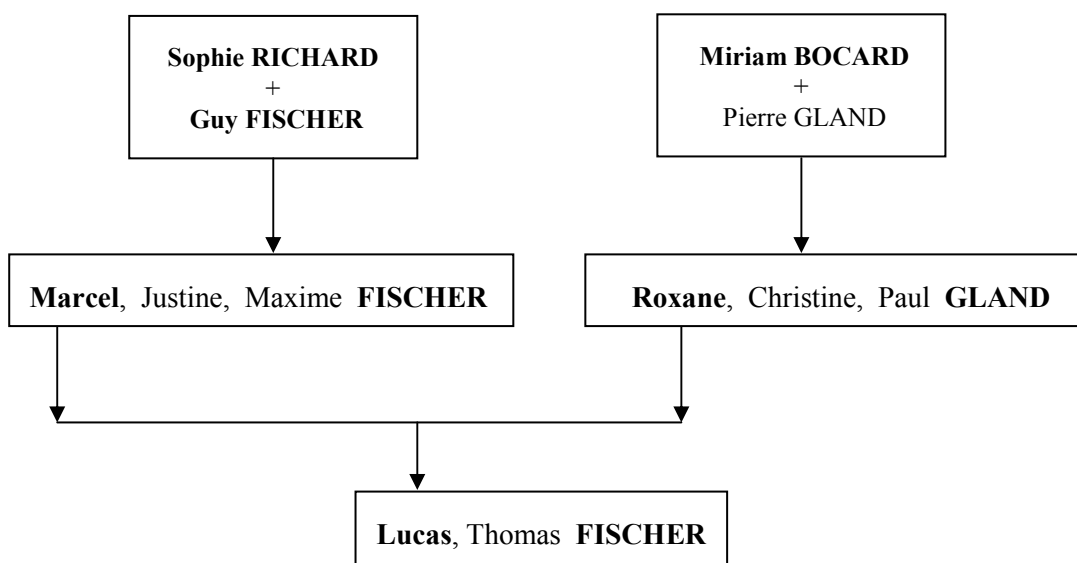
Marc : Spécialement le "grand architecte général", pour certaines (*rires*). Voilà, c'est tout ! » (E 13 : 568-584.)

2 La famille Fischer

2.1 Brève présentation de la famille

Tableau 9 : Famille Fischer

(Les noms en gras correspondent aux personnes interrogées.)



Guy Fischer, grand-père paternel de Lucas, est né dans l'Oberland bernois, « dans les montagnes », pour reprendre ses propres paroles.

A la fin de son apprentissage, il décide de s'installer en Suisse romande afin d'apprendre la langue française. C'est là qu'il fait la connaissance de sa future femme, Sophie Richard, originaire du canton de Vaud et troisième enfant d'une famille protestante très pratiquante. Après leur mariage, Sophie et Guy partent en Suisse alémanique pour y passer les sept premières années de leur vie de couple.

L'arrivée des enfants ne se fait pas beaucoup attendre. Le premier est un garçon qui recevra le nom de Marcel, le deuxième, une fille qui s'appellera Justine et le troisième, de nouveau un garçon, Maxime.

Après sept ans en Suisse alémanique, la famille retourne en Suisse romande. Ils s'installent dans le canton de Vaud. Les enfants grandissent et fondent leur propre famille.

L'aîné de la famille, Marcel, se marie avec Roxane Gland, qui est elle-même l'aînée dans sa famille.

La première partie de son enfance, Roxane l'a vécue dans un petit village des Grisons. La famille déménage ensuite en Argovie. Les parents de Roxane se séparent et les enfants, c'est-à-dire Roxane, son frère et sa sœur seront élevés par leur père.

Marcel et Roxane habitent aujourd'hui le canton de Vaud. Ils ont deux enfants : Lucas et Thomas.

2.2 Culte de bénédiction et fête de l'Alliance chez les Fischer

« *Lucas* : On avait fait le week-end de préparation au culte des Rameaux. C'était vraiment bien ce week-end, on s'est bien amusé. » (E 21 : 85.) – débute ainsi Lucas Fischer pour me raconter son culte de bénédiction.

Ses yeux brillent, le week-end lui a visiblement laissé de bons souvenirs.

Mais peu après, son enthousiasme retombe lorsque je lui demande ce qui s'est réellement passé lors de cette préparation. Sans le savoir, j'ai touché un point sensible, un sujet qui met Lucas mal à l'aise.

Il essaye de se souvenir, de se remémorer les divers moments du week-end. Tâche ardue car ce ne sont pas les différentes activités, mais plutôt l'atmosphère de la préparation qui l'a marqué. Heureusement Lucas a une bonne mémoire et le week-end ne remonte pas à si loin. Un court temps de réflexion et ses souvenirs reviennent :

« *Lucas* : Bah justement on a rencontré le croque-mort, là, on a _ _ _ _ regardé un film, laissez-moi me rappeler, je sais plus ce que c'était. Qu'est-ce que c'était comme film ? Bah, je sais qu'on a regardé un film, c'était même pas en rapport avec Dieu. Mais je sais qu'on... , c'était bien d'ailleurs.

Autrement, bah, on a fait un gros tableau [...] qu'on a affiché après dans l'église. On a dû choisir des chants qu'on allait chanter à l'église et pis choisir un verset qu'on allait dire devant tout le monde à notre culte de bénédiction (*sourire*). » (E 21 : 89-94.)

Mon étonnement devait être visible car Lucas fait un petit détour pour m'expliquer que le thème principal du week-end était la vie et la mort. Le métier du croque-mort, on le sait, est en lien avec la vie et la mort ; il était donc venu pour leur parler de son métier.

Explications faites, Lucas continue avec l'idée des chants :

« *Lucas* : On devait choisir les chants qu'on allait chanter pendant ce culte et pis aussi choisir une chanson, qu'ils allaient passer à la radio. [...] Trouve une chanson quand même qui pourrait être adaptée à la situation.

LR : Quelle situation?

Lucas : La situation, bah _ _ , notre baptême. » (E 21 : 115-128.)

Je ne comprends pas tout à fait les propos de Lucas. Pourquoi parle-t-il subitement de son baptême au lieu de son culte de bénédiction ? Ferait-il par hasard un lien entre les deux actes? Et si oui, lequel ? Mais je n'interviens pas, je le laisse poursuivre. J'ai l'impression qu'il ne faut pas interrompre Lucas, qu'il vaut mieux le laisser parler à sa guise et à sa convenance. Et Lucas continue :

« *Lucas* : En fait la confirmation et le baptême _ _ c'est pas la même chose, hein ? [...] En fait _ _ il faut, faut confirmer pour pouvoir être baptisé c'est ça ?

J'ai pas très bien... [...] alors euh-là-là _ _ _ _ (*rires*), il me semble que c'est ça. » (E 21 : 134-140.)

Lucas hésite, il n'est pas sûr de ses propos. Il commence à bouger sur sa chaise, à regarder par la fenêtre. Nous nous efforçons tout de même de continuer la discussion et il m'avoue ne pas être au clair sur les deux cultes auxquels il a participé à la fin de son catéchisme.

« *Lucas* : Je sais qu'on a fait les deux. Ahhhh _ _ je sais plus dans quel ordre. » (E 21 : 153.)

Lucas n'est pas le seul à être dans l'incertitude au sujet de l'ordre et le contenu des célébrations qu'il a faites. Ses parents sont également hésitants. Roxane, la mère de Lucas, s'interroge par exemple ainsi :

« *Roxane* : Ah, attendez voir, uh là là, __ __ __ je me souviens plus. Bah, il y a la bénédiction et la ____, la confirmation, ou bien ? Il y a deux choses, hein, il y a plus de... ? [...] Oui, oui, c'est comme ça, mais je mélange toujours moi.

Alors lui (*Lucas*) je sais qu'il ____, alors à quel culte on a fait ça, je ne sais plus vous dire. Je sais pas si je peux le trouver dans un vieil agenda. Mais je sais qu'il a eu le baptême, qu'il a dû dire... , mais est-ce que c'est l'Alliance en même temps, je sais plus, peut-être. » (E 22 : 290-296.)

Rien à faire, il faut sortir le vieil agenda ! Roxane se lève pour chercher son agenda dans la pièce d'à côté. De retour, elle s'assied devant moi et commence à parcourir toutes les pages, une après l'autre :

« *Roxane* : Ah là j'ai : demande baptême, caté¹⁸² samedi [...] est-ce que c'est là ? Culte de clôture à Verdant¹⁸³ [...], mais ça devrait venir, ça devrait bien être au mois de mai. Ah oui, donc il a quand même fait le culte de l'Alliance. Donc il s'est engagé ce moment là, oui. [...] Et pis le baptême, voilà c'était le dimanche 2 mai¹⁸⁴, c'était le... , oui.

LR : Alors le baptême et la fête de l'Alliance c'était le même... ?

Roxane : Oui, apparemment, oui, oui, tout à fait. » (E 22 : 357-366.)

Je commence à comprendre. Lucas a donc fait le culte de bénédiction des catéchumènes aux Rameaux et le culte de l'Alliance au mois de mai de la même année. Son baptême a eu lieu lors de ce deuxième culte, le culte de l'Alliance, à sa propre demande.

Lucas n'a pas été baptisé à la naissance, explique Marcel, son père :

« *Lucas* : C'est peut-être une particularité aussi, __ __ on a décidé de pas baptiser nos enfants et pis leur laisser le choix au moment de la confirmation de le faire ou pas. On voulait que ça soit leur décision, on voulait pas les forcer.

C'est une des raisons pour lesquelles on a insisté aussi pour qu'ils suivent le catéchisme. [...] Bah, pour qu'ils, pour qu'ils puissent se baptiser et confirmer en connaissance de cause. » (E 23 : 311-319.)

De son côté, Roxane, la mère, résume ainsi la situation :

« *Roxane* : Là pour le baptême alors, on leur a vraiment laissé le choix. Et il a, fin il voulait confirmer, mais pour confirmer il fallait bien qu'il se fasse baptiser, donc... [...] Oui, alors __ __ c'était son choix de le faire (*elle appuie les mots*). » (E 22 : 280-283.)

Au même titre que le culte de bénédiction des catéchumènes, le culte de l'Alliance est également précédé par des rencontres de préparation. L'occasion pour les jeunes de réfléchir à ce que Dieu représente pour eux et leur motivation à demander le baptême.

« *Lucas* : Je sais qu'elle (*la pasteure*) nous a demandé nos motivations, pourquoi on voulait faire cela, ce que représentait Dieu pour nous, comment on le voyait. » (E 21 : 188-190.)

« *Lucas* : Oui, on a dû, justement on a dû aussi préparer un petit texte qu'on a récité devant tout le monde. » (E 21 : 325-326.)

¹⁸² Catéchisme.

¹⁸³ Lieu fictif, comme tous les autres lieux qui figurent dans les extraits d'entretien.

¹⁸⁴ Date fictive, comme toutes les autres dates qui figurent dans les extraits d'entretien.

D'après Lucas, Dieu est comme une force, une force qui garde et protège l'homme, qui l'accompagne partout.

Bien qu'il déclare croire en Dieu, le jeune garçon ne veut pas qu'on lui dise comment y croire. Il préfère garder son autonomie, être libre dans ses croyances.

« *Lucas* : Je préfère être libre. Disons j'y crois, mais j'ai envie de prier quand j'ai envie de prier, j'ai envie de faire un peu comme j'ai envie et pas qu'on, qu'on m'oblige.

Par exemple, j'aime pas aller à l'église, fin ça me dérange pas d'y aller, si c'est pour me faire baptiser ou comme ça, ça me dérange absolument pas, mais par exemple d'y aller tous les dimanches, ça _ _ _ , ça me dérangerait. Pis voilà. » (E 21 : 239- 243.)

Sur les raisons qui l'ont conduit à demander son baptême, Lucas reste plus réservé.

J'ai beau relancer plusieurs fois la question, à réclamer des explications et des clarifications, Lucas reste impénétrable ; il ne se laisse pas déstabiliser. Je devrai donc me contenter de la phrase suivante :

« *Lucas* : Mes motivations c'est bah, premièrement que tout _ _ , toute ma famille, je crois qu'ils sont tous baptisés, eh _ _ _ _ et c'est pour, ouais déjà pour ça. » (E 21 : 183-184.)

Le jour de la fête de l'Alliance arrivé, la famille Fischer se rend à l'église.

Les parents, les grands-parents, le frère de Lucas, son parrain et sa marraine¹⁸⁵ sont tous venus assister à la célébration.

La présence de sa famille impressionne beaucoup Lucas :

« *Lucas* : L'église était pleine, il y avait d'ailleurs mes parents qui étaient venus spécialement pour voir ça. [...] Oui, toute la famille alors là, c'est _ _ , il y a vraiment toute la famille qui est venue, oui. » (E 21 : 331-355.)

Après quelques chants et l'introduction du pasteur, la parole revient aux jeunes. L'un après l'autre, ils se rendent au milieu de l'église afin de lire le petit texte qu'ils ont rédigé pour cette occasion.

« *Lucas* : Bah, on a dû dire ça, réciter notre truc devant tout le monde. Mais ça nous a pas dérangé. Tout le monde le faisait, donc, pas de gêne ! » (E 21 : 334.)

De quoi parlait le texte de Lucas ? Pas si facile à dire !

Roxane est le seul membre de la famille à tenter de reconstruire les propos de son fils :

« *Roxane* : Je sais plus, je me souviens plus exactement. Il parlait de, _ _ _ _ de Dieu, qui était guide, qui lui _ _ , je me demande qu'est-ce que c'était. Bon, il va vous dire ! L'aide de Dieu, pour _ _ , pour l'aider, à le guider dans ses choix, pis c'était aussi en relation avec la paix, un truc, je sais plus exactement. » (E 22 : 307-310.)

La lecture des textes écrits par les jeunes est suivie par le baptême de ceux qui l'ont souhaité et pour finir, on partage la cène :

« *Lucas* : Ils nous ont mis l'eau sur la tête là, et pis, bah, c'est tout, quoi.

LR: C'est tout ?

Lucas : Ah oui, en fait _ _ , qu'est-ce qu'on a... , il me semble qu'on s'est mis en rond et pis on a tous bu dans un verre et pis on a mangé une tresse, je crois. Et pis voilà, bah, comme d'habitude, quoi. » (E 21 : 165-171.)

La participation à la cène n'a manifestement pas marqué Lucas qui a même failli oublier d'en parler. Ce n'est sûrement pas la première fois qu'il prend la cène ; ses propos laissent sous-entendre une certaine « habitude » à prendre part à la cène.

¹⁸⁵ Bien que Lucas n'ait pas été baptisé à la naissance, cela n'a pas empêché ses parents de lui choisir une marraine et un parrain.

A l'inverse de son petit-fils, Guy, son grand-père paternel, est tout ému par ce moment de la célébration. La cène de la fête de l'Alliance de Lucas lui rappelle des souvenirs, des souvenirs de sa propre confirmation :

« *Guy* : C'est la première fois qu'on pouvait prendre la sainte cène. Maintenant je crois ça a changé, hein.

Sophie : Mais c'était pas le même jour !

Guy : Je me rappelle plus si c'était le même jour ou pas, toujours est-il __ là j'ai été assez impressionné. Je pouvais, j'avais accédé à ce rite, qui m'était ____, j'étais pas autorisé jusqu'à présent, donc c'était une espèce de point qui marquait, la première fois. » (E 25 : 206-211.)

Mais les temps ont beaucoup changé, remarque Guy. Bien des choses ont disparu, d'autres se sont transformées avec les années. Il y a par exemple l'habit de confirmation !

A l'époque de Guy, les garçons recevaient leur premier pantalon long pour la confirmation.

« *Guy* : Ça c'était disons une tradition. Le costume qu'on avait, en général c'était un costume neuf et il y avait des pantalons longs avec, hein. Mais ça c'est si vous voulez, c'est matériel, c'est pas... » (E 25 : 149-151.)

Les filles pour leur part étaient habillées en foncé et portaient un voile.

Le sujet des habits évoque des souvenirs également chez Marcel. C'est pour le jour de sa confirmation qu'il a reçu le premier complet de sa vie.

« *Marcel* : Je me souviens que, c'est là que j'ai acheté, fin, qu'on m'a acheté, mon premier costume. [...] Non, on était bien habillé, alors (*sourire*), __ en tout cas pour, pour ma part.

Il y a certains de mes camarades, qui étaient peut-être moins aisés ou __, soit par défi s'étaient moins bien habillés. Mais généralement c'était encore l'époque où fallait être bien habillé le dimanche et pis que pour la confirmation il fallait vraiment être sur son "trente et un", quoi. Ce qui est peut-être moins le cas aujourd'hui.

Aujourd'hui, on essaye d'être soigné, mais ___ oui, pour ce qui concerne Lucas. Evidemment on peut, on peut pas lui... , enfin mon fils, celui qui a confirmé, hein, on a pas fait d'énormes frais, parce qu'il, évidemment, il aurait pas voulu, non plus, vis-à-vis de ses camarades et tout ça. On l'aurait pas fait non plus. » (E 23 : 108-119.)

Sophie, la grand-mère paternelle de Lucas, relie les coutumes vestimentaires propres à la fête de confirmation avec la coutume d'offrir des présents aux jeunes confirmants :

« *Sophie* : On félicitait celui qui confirmait. Et pis on lui faisait un petit cadeau, un petit mouchoir, un petit souvenir pour les filles, oui, un petit bijou, quelque chose. [...]

Par exemple dans les magasins, maintenant ça se fait plus, mais dans les magasins vous aviez comme maintenant les cartes d'anniversaires, les cartes de décès et il y avait des cartes pour Pâques, enfin, pour les confirmations. Mais maintenant ça, ça n'existe plus ça. [...] C'était un soutien __ moral pour la, la [confirmante] et pour la famille. C'était vraiment très important. » (E 24 : 267-284.)

Marcel ne peut que confirmer les paroles de sa mère, en me sortant une pile de félicitations reçues pour sa propre confirmation :

« *Marcel* : C'est toutes des cartes dédiées, hein. » (E 23 : 468.)

« *Marcel* : Il y a la famille, mais il y a beaucoup de connaissances aussi de, de mes parents. » (E 23 : 460.)

Il y a quarante, cinquante ans, la nature des objets à offrir ne posait pas beaucoup de problèmes aux familles concernées. Une jolie montre, un psautier marqué des initiales, une croix huguenote, faisaient bien l'affaire.

De nos jours par contre, nombreux sont les parents, les parrains et marraines qui doivent se creuser la tête pour trouver des présents appréciés. Chacun et chacune aimerait trouver le cadeau idéal, offrir quelque chose qui fasse plaisir ; quelque chose d'utile, de mémorable et qui comporte en même temps une dimension de surprise.

« *Marcel* : C'est vrai, [...] j'ai reçu pas mal de courrier, de lettres de la famille en général, etc. Oui, probablement plus que ce qu'on en a reçu pour Lucas, pour ce qu'il a reçu lui-même. [...]

Lucas il a probablement reçu plus de cadeaux matériels ou de l'argent ou des choses comme ça. Et je crois pas qu'il a reçu énormément de courriers de la famille pour féliciter. Parce que bon, bah la famille proche était là quoi.

Et par contre, il va, il va recevoir un beau cadeau de son parrain. [...] Son parrain avait, __ au moment, où on lui avait demandé s'il voulait être parrain, économisé chaque mois un petit, un petit quelque chose sur un compte. Et puis le souhait de son parrain était de pouvoir offrir quelque chose de, de mémorable à Lucas. [...] Et puis, donc on a réfléchi un petit peu de ce qu'on, d'un cadeau utile et pis on en est arrivé à se dire : oui, ça serait bien pendant cet été, avant qu'il commence son apprentissage, de lui offrir un séjour en Angleterre, pour qu'il aille apprendre l'anglais. Alors voilà à quoi va servir le petit pécule du parrain __ __ __ qui, qui prend fin, ou qui se concrétise après la confirmation. Donc c'est un cadeau utile. » (E 23 : 214-234.)

Souvent critiqué, – surtout dans les milieux ecclésiastiques – l'usage d'offrir des cadeaux à l'occasion de la fête de la confirmation n'a donc pas disparu avec le temps.

Si les types de cadeaux ont beaucoup changé, le plaisir de donner et de recevoir perdure. Nous sommes ici en face d'un « usage » fortement ancré dans la vie des familles protestantes ; d'une coutume qu'elles ne semblent pas vouloir abandonner, comme le souligne si subtilement Roxane :

« *Roxane* : Alors elle (*la pasteure*) nous a expliqué que ça venait d'arriver, qu'il y avait un changement entre le... , qu'il y avait plus de confirmation, mais qu'il y avait un culte de bénédiction et de l'Alliance. C'était tout nouveau.

Elle nous a expliqué que c'était pour, parce qu'il y avait beaucoup de jeunes qui confirmaient uniquement parce qu'ils recevaient des cadeaux. Et que maintenant, on faisait un culte de bénédiction et ça signifie la fin du caté et si les jeunes voulaient un engagement c'était le culte de l'Alliance. [...]

Et pis l'histoire des cadeaux eh bah, il y a beaucoup de famille justement qui font la même chose qu'à la confirmation, les cadeaux machin, maintenant après le culte de bénédiction. Alors si c'était pour ça, c'est raté, parce que... (*sourire*).

Au niveau théologique peut-être ça marche, mais [...] pour les cadeaux, bah ça __ __, ça simplement a été déplacé dans les familles, mais ils reçoivent quand même, juste au culte de bénédiction, même s'ils ne se sont pas engagés (rires). » (E 22 : 434-446.)

La cérémonie religieuse est suivie par une fête de famille.

Le culte de l'Alliance de Lucas est une excellente occasion pour réunir la famille, pour resserrer les liens entre les différents membres de la parenté.

« *Marcel* : Alors la confirmation, autrement, bah évidemment c'est traditionnellement une fête de famille aussi, hein. » (E 23 : 107.)

« *Marcel* : C'est l'occasion de faire une réunion de famille. » (E 23 : 186.)

La fête regroupe les différents membres dispersés de la famille, elle leur rappelle qu'ils ont des attaches communes.

Comme toute grande fête, la réunion familiale des Fischer demande également une certaine préparation.

La première question qui se pose est celle de la date. A « l'époque de la confirmation », la question ne se posait pas, car il n'y avait qu'une cérémonie. Mais aujourd'hui, avec la célébration de deux actes distincts¹⁸⁶, la famille Fischer se trouve devant un dilemme : quelle célébration choisir pour la fête familiale ?

« *Marcel* : Il fallait, oui il fallait faire un choix, pour une cérémonie représentative, de ce passage, de ce rite de passage, ah je reviens au rite de passage, où on pouvait [...] inviter la famille et pis se réunir, pour __ __ __ __, pour le fêter, quoi.

Alors on a choisi la cérémonie qui nous par... , qui nous paraissait la plus significative. » (E 23 : 406-410.)

Les parents se concertent et tranchent. Ils se prononcent pour la fête de l'Alliance.

La grande réunion familiale aura donc lieu à l'occasion du culte de l'Alliance, tandis que le culte de bénédiction donnera lieu à un simple repas de dimanche partagé en famille restreinte (père, mère, Lucas et son frère).

« *Roxane* : Le culte de bénédiction, ça il (*Lucas*) l'a fait avec nous.

Mais l'invitation avec parrain, marraine et les grands-parents, c'était le culte de l'Alliance. Parce que son baptême c'était beaucoup plus important, beaucoup plus significatif à notre avis, que la fin de catéchisme. [...] Non, ça veut dire __ __, on ne voyait pas, pourquoi on ferait en deux fois, pourquoi, bon, bah. » (E 23 : 394-397.)

Une fois la date choisie, la famille peut dresser la liste des invités.

Pour la famille Fischer, il n'y a aucun doute, les invités à la fête seront : les grands-parents, les parents, le frère de Lucas, les tantes et les oncles, le parrain et la marraine.

« *Guy* : Je trouve ça __ __, en principe à la confirmation c'est le parrain et la marraine qui sont libérés de leur promesse, en principe, hein. Alors pour les remercier, on les invite aussi et ils viennent.

Les grands-parents, c'est clair, frère et sœur et s'il y a encore des proches, alors ils viennent avec nous. C'est comme ça, c'est une tradition ça. » (E 25 : 334-337.)

La participation du parrain et de la marraine va également de soi pour Marcel.

Dans son esprit, la confirmation est intimement liée au baptême, mais c'est aussi un rite de passage. Avec la confirmation du jeune, le rôle du parrain et de la marraine prend fin, le confirmant passe au stade de « pré-adulte ».

« *Marcel* : Alors chez Lucas, bah, évidemment il y avait les parrain et marraine qui étaient là. [...] Bon, parce que dans __ __, traditionnellement dans mon esprit c'est lié, hein. La confirmation et pis le fait de, d'avoir des parrain et marraine. [...] C'est lié au baptême, hein. C'est au moment du baptême que, qu'on reçoit un parrain, une marraine. Et puis, ils nous suivent généralement jusqu'à la confirmation. Et pis après bah, ça reste des contacts peut-être moins officiels, parce que je pense que la confirmation c'est un passage dans la vie, c'est un rite de passage, hein, quelque part aussi. [...] Ça peut marquer une étape dans la vie. [...]

On arrive à la fin de l'adolescence aussi, bah __ __ pas encore tout à fait. On fait un peu le pas. [...] C'est un peu, c'est un peu ça. Et le rôle du parrain s'arrête peut-être à ce moment-là, parce que l'adolescent passe au stade de l'adulte ou pré-adulte (*rires*) __ __ __ __ voilà. » (E 23 : 163-181.)

¹⁸⁶ Culte de «bénédiction des catéchumènes», célébré à la fin du catéchisme aux Rameaux, et culte de «renouvellement de l'Alliance».

La famille réunie commence par prendre ensemble le repas de fête. On papote, on s'amuse, on raconte les histoires de la famille. Le repas ne sert pas qu'à se rassasier, son but premier est de rassembler la famille. Il est une modalité pour être ensemble, pour se retrouver en famille.

Pour Miriam, grand-mère maternelle de Lucas, cette deuxième partie de la journée est entièrement dédiée à la famille. L'acte religieux de la confirmation passe au second plan.

« *Miriam* : C'était tout simplement une fête de famille, comme toutes les autres. C'est-à-dire, à la maison on n'a plus (*parlé*) de la confirmation. C'est comme, c'est de nouveau comme __, ah, c'est comme ça que je l'ai vécu également chez les autres (*petits-enfants*). On était à l'église et ensuite on va à la maison et après personne ne parle plus de la confirmation. Donc, comme si __, cela n'est plus un sujet de discussion. C'était une fête de famille. On a mangé, on a papoté.

Donc ce n'était pas du tout différent d'une fête d'anniversaire. [...] Oui, oui ! Mais j'ai toujours vécu cela de cette manière. Donc, il n'est tout de même pas possible de parler de l'Eglise toute la journée. Donc, je pense que cela a une grande place le matin et ça s'arrête là ! » (E 26 : 303-320.)

La distribution des cadeaux et la prise de photos complètent le rassemblement familial.

« *Guy* : On fait des photos, hein de ces fêtes-là. » (E 25 : 332.)

Sous prétexte qu'ils n'aiment pas être pris en photo, quelques membres de la famille essaient de se soustraire à la « cérémonie des photos ». Mais au fond d'eux-mêmes, ils savent que cela n'est pas « convenable ». Ils finissent donc par se laisser convaincre et prennent place à côté des autres pour la photo de famille.

Qu'on les apprécie ou pas, les photographies sont des éléments indispensables de la réunion familiale. Elles sont les témoins d'un moment unique de l'histoire de la parenté. Elles sont des « aide-mémoire » qui, en cas d'oubli, nous portent secours.

« *Marcel* : Alors il faudrait que j'aie regardé, je sais pas, je vais donc chercher l'album photo [...]. Mais ça vous donnera une idée un peu, comment on était habillé et pis comment ça se faisait. » (E 23 : 129.)

Le coucher du soleil rappelle aux différents membres de la famille que toutes les bonnes choses ont une fin.

Les invités commencent à se préparer pour rentrer chez eux. Ils prennent congé, et les uns après les autres, partent pour regagner leur maison. Ils s'en vont avec un cœur rempli de souvenirs de cette agréable journée passée en famille.

Certes, avec le temps les souvenirs deviennent de plus en plus flous, de plus en plus imprécis. Certains détails tombent dans l'oubli, on commence à se poser des questions. Que s'est-il vraiment passé lors de la préparation du culte de bénédiction ? Lucas a-t-il participé aux deux cultes ou seulement au culte de bénédiction ? De quoi parlait le petit texte qu'il a lu dans l'église devant l'assemblée ?

Si les trous de mémoire se multiplient avec les années, il y a des souvenirs qui marquent plus que d'autres. Un moment magique, une parole exceptionnelle, un sentiment profond, bien gravé au fond du cœur.

Pour Marcel, le père de Lucas, ce souvenir inoubliable est celui de la réunion de famille :

« *Marcel* : Je suis désolé, je peux pas... , bah, j'ai pas pu vous aider beaucoup là. [...] C'est à dire que __, j'ai des souvenirs très flous, Alzheimer (*la maladie d'Alzheimer*) me guette. [...] Il y a eu deux cérémonies et j'ai pas pu vous répondre, hein. Ça m'a

pas, ça m'a effectivement pas marqué beaucoup. Ce qui m'a marqué, c'était la fête en famille, la réunion de ses parrain et marraine, la famille. » (E 23 : 433-440.)

La mère de Lucas, Roxane, pour sa part a été touchée par l'engagement de son fils :

« *Roxane* : C'est vrai qu'on est __, on est pas croyant dans la famille, en tout cas, pas pratiquant je veux dire. Plutôt pas pratiquant, __ mais lui, il a pris un engagement avec baptême et tout. Il va pas à l'église pour autant maintenant, mais je crois ____ il vit ça plus pour lui. » (E 22 : 243-246.)

C'est avec une grande émotion et les yeux presque en larmes que Sophie, la grand-mère paternelle de Lucas, évoque la fête de l'Alliance de son petit fils.

« *Sophie* : Alors, justement on a eu le bonheur de, d'assister au baptême et à la confirmation¹⁸⁷ de Lucas. Elle (*la confirmation*) nous a fait très, très émotionnés. [...] C'était une grande joie. [...] Mais c'était impressionnant, parce que, bon voir ce grand gaillard là ____ (*rires*). Il était donc, enfin, dans un milieu, où ils étaient pas croyants à mon avis et lui, il a voulu y aller ! [...]

Oui, il a choisi un bon..., un verset, pis il était très [émotionné]. Oui, j'ai bien aimé! » (E 24 : 209-223.)

Sans le savoir, Guy, le mari de Sophie, partage les pensées de sa femme.

Lucas – dans l'interprétation de Guy – a rejoint le groupe des croyants. Il a décidé de participer à la fête de l'Alliance et de demander son baptême, deux actes loin d'être anodins. Ils prouvent – aux yeux de son grand-père – que Lucas a fait le bon choix.

« *Guy* : Moi j'étais __ content quand Lucas a fait sa confirmation¹⁸⁸ et il a eu son baptême. Oui, j'ai trouvé que __ c'était bien.

LR : Qu'est-ce que vous avez trouvé bien ?

Guy : Bah, qu'il se __, qu'il ____ (*il hésite*) se décide de se mettre, de reconnaître la religion et de vouloir faire partie des croyants. Parce que, bon aujourd'hui les jeunes sont libres, pas besoin d'aller confirmer etc. Mais pour moi c'est quand même un acte qui, qui confirme justement... [...] sa croyance. Alors là j'étais content. » (E 25 : 229-239.)

Le père de Lucas, Marcel, quant à lui est plus tempéré sur l'engagement de son fils vis-à-vis de la religion. Pour lui, il y a une différence entre engagement et engagement.

« *Marcel* : Non, mais c'est __, par cet acte il a montré un engagement vis à vis de __ pff, comment dire __, de la religion chrétienne, en tout cas.

Maintenant une fidélité absolue à la religion protestante, uffff __ je sais pas. Je pense, c'est comment on les a élevés. C'est dans la tolérance et pis il faut qu'il tire de ce qu'il a besoin de, du dogme protestant (*rires*). » (E 23 : 370-374.)

Miriam, la grand-mère maternelle, a aussi son « souvenir marquant » de la journée : le moment où Lucas a lu son texte devant toute l'assemblée.

Ce n'est pas aisé de partager des choses aussi intimes devant autant de personnes, explique Miriam. Mais Lucas l'a fait et il l'a bien réussi.

« *Miriam* : C'était une jolie confirmation. Ils ont aussi __, chacun a dit quelque chose sur lui-même. Quelque chose assez personnel, mais pas vraiment religieux. Alors, dire de telles choses, c'est vraiment difficile. J'étais très étonnée que Lucas ait dit de telles choses devant tout le monde.

C'était personnel, [...] qu'est-ce qu'il fait là aujourd'hui. Mais ça n'était pas très pieux, c'était tout simplement personnel.

¹⁸⁷ Quand Sophie parle de la « confirmation » de Lucas, elle désigne avec ce mot la fête de l'Alliance de Lucas.

¹⁸⁸ Quand Guy parle de la « confirmation » de Lucas, il désigne avec ce mot la fête de l'Alliance de Lucas.

Et je ne sais plus, ce qu'il a dit. Mais j'étais heureuse et surprise qu'il s'est tout de même __ entre guillemets, professé pour sa confirmation. Mais pas une profession de foi. [...] Non, il n'a pas dit une telle chose.

Mais il a dit quelque chose du genre : comment, pourquoi est-ce que je veux confirmer, quelle est l'étape que je viens d'accomplir. Il était là, au milieu du groupe et il a raconté quelque chose sur lui-même à la fête de la confirmation. Et cela, il faut que je le dise, cela m'a fait plaisir. [...]

La famille Fischer est pratiquement athéiste. C'est-à-dire, ils ne vont jamais à l'église. Et pour cela..., et je trouve ça regrettable. [...] Cela manque dans cette famille. Et cela me fait beaucoup de peine. Je ne dis naturellement jamais, vous devriez faire cela ou cela. Personne n'aime entendre ça. [...] Dans cette famille, ça n'a simplement pas de place. Ne me demandez pas pourquoi. Mais c'est pour cette raison que ça m'a fait très plaisir. Parce que Lucas vient d'une famille qui ne parle pas de ce sujet. C'est cela, c'était ça qui m'a fait plaisir. (E 26 : 216-290.)

J'aurais aimé finir ce récit avec le souvenir marquant de Lucas, le personnage principal de notre histoire. Mais l'entretien conduit avec lui ne le permet pas, hélas.

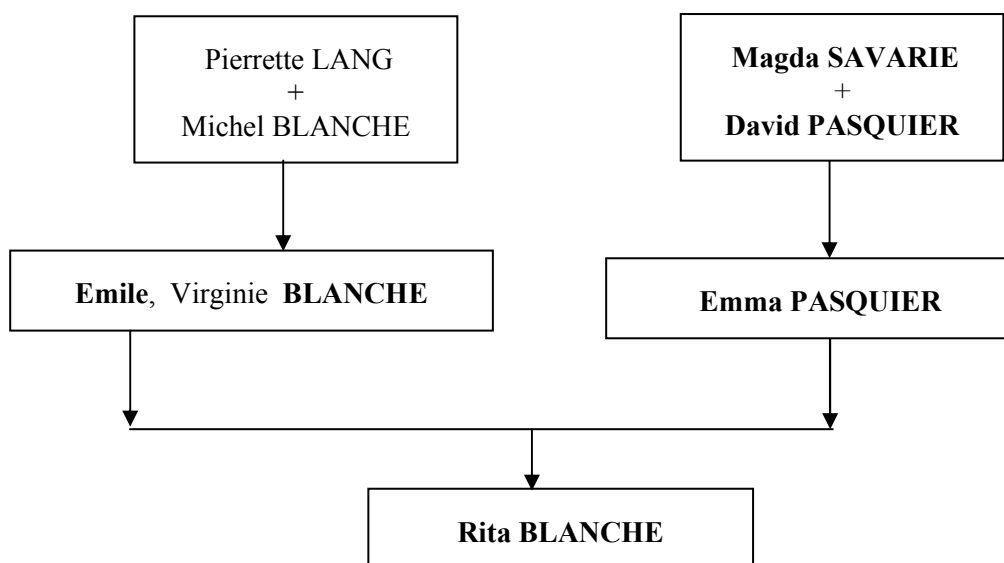
Pour Lucas, « l'histoire de son culte de l'Alliance et de son baptême » n'est pas encore une histoire finie. Je pense – mais cela n'engage que moi – qu'il n'a pas encore pris le temps d'y réfléchir en détail, de mettre des mots sur ses sentiments. Les priorités de Lucas sont, pour le moment, ailleurs. Je me dois donc de respecter sa propre version des faits et clore ici le récit.

3 La famille Blanche

3.1 Brève présentation de la famille

Tableau 10 : Famille Blanche

(Les noms en gras correspondent aux personnes interrogées.)



David Pasquier, le grand-père maternel de Rita, est né en 1941 dans un petit village situé dans l'Est de la Roumanie.

Suite au décès de sa première femme, le père de David se remarie et c'est de cette deuxième union que naîtra David, le quatrième enfant de la famille.

A la fin de l'école obligatoire, David aimerait poursuivre ses études, mais il cède à la demande de son père et reste à la maison pour s'occuper de la ferme familiale.

En 1962, c'est la collectivisation des terres en Roumanie. La famille de David est contrainte d'abandonner ses terrains au profit des fermes agricoles collectives (*kolkhozes*) gérées par le pouvoir communiste.

David décide donc de changer de travail ; il quitte le domaine de l'agriculture pour travailler comme ouvrier dans une entreprise spécialisée dans la construction.

Magda Savarie, la grand-mère maternelle de Rita, vient du même village que son mari, David.

Enfant unique, Magda a suivi un apprentissage de couturière et a travaillé plus de vingt ans dans ce métier. Son grand amour pour la couture, elle l'a aussi transmis à sa fille, Emma, qui à son tour est devenue couturière.

Emma est mariée à Emile Blanche, un jeune couturier originaire du village voisin. Ils ont une fille de 14 ans qui porte le nom de Rita.

La jeune famille partage aujourd'hui la même maison que les grands-parents maternels de Rita, une situation qui réjouit tous les membres de la famille.

3.2 Culte de confirmation chez les Blanche

La jeune fille en face de moi s'appelle Rita Blanche. Elle a de longs cheveux bruns et des grands yeux bleus perçants. Son regard est rempli d'intelligence, ses propos sont clairs et cohérents.

A l'âge de 14 ans, Rita n'est pas du tout incommodée par l'entretien. Répondre à mes questions ne lui pose aucun problème, bien au contraire. Elle est ravie de pouvoir parler d'elle-même, de me raconter son histoire.

« Rita : Vous savez j'aime beaucoup parler. Plusieurs personnes me disent que je parle beaucoup. Il y a ceux qui aiment m'écouter et ceux qui n'aiment pas. [...] Ma foi, je n'y peux rien, je suis comme ça, je suis bavarde. » (E 31 : 382-385.)

Me voici devant une adolescente qui aime bien parler et qui est prête à partager avec moi son expérience. Que peut-on souhaiter de plus en tant qu'intervieweur !

Le début du « parcours catéchétique »¹⁸⁹ de Rita remonte à quelque temps déjà, de sorte qu'elle ne se rappelle même pas quand cela a commencé :

« Rita : Moi ____, alors moi, je suis le catéchisme depuis que je suis toute petite. A vrai dire, je ne me souviens même pas... . Je me souviens juste d'avoir suivi le catéchisme. Alors je ne peux pas vous dire à partir de quel âge j'y allais, non. Mais j'y allais depuis que je suis toute petite. » (E 31 : 60-62.)

Si la jeune fille n'arrive pas à situer dans le temps le début de son catéchisme, elle ne manque pas de souvenirs concernant ses premières années d'instruction religieuse.

« Rita : Alors, on chantait et on apprenait des histoires (*bibliques*). On apprenait des poèmes, par exemple pour Noël. J'ai souvent récité des poèmes à l'église pour toute sorte de fête. [...] D'habitude, on pouvait compter sur moi, car j'aime bien ça. Ce genre de chose m'intéresse. » (E 31 : 66-69.)

C'est avec un certain bonheur qu'elle évoque ces moments passés à la cure en compagnie de la pasteure et des amis du village. Rita ne le cache pas, elle garde un brin de nostalgie pour le catéchisme qu'elle qualifie de divertissant :

« Rita : Le catéchisme, c'était la distraction, hein. » (E 31 : 147.)

Les quelques années de catéchisme conduisent à la préparation de la confirmation, appelée également « l'instruction en vue de la confirmation ». Dans la paroisse de Rita, cette instruction s'effectue sur deux ans. Mais cela n'a pas toujours été le cas, comme le souligne Emma, la mère de la jeune fille. Elle, qui a confirmé dans la même paroisse quelques années auparavant, n'a suivi qu'une année d'enseignement.

¹⁸⁹ Dans l'Eglise Réformée de Roumanie, le catéchisme commence à la scolarité, c'est-à-dire à six-sept ans. Pour les enfants plus jeunes, l'Eglise organise des journées d'évangélisation, des colonies de vacances, des cultes en famille, etc.

« Emma : Rita a appris le catéchisme (*de Heidelberg*) durant deux ans. Nous, une année seulement. » (E 32 : 55.)

« Emma : Alors quand j'ai entendu, quand Rita m'a dit qu'il faut déjà l'apprendre (*le Catéchisme de Heidelberg*), je me suis dit : "Mon Dieu, mais qu'étudiez-vous pendant autant de temps ! Deux ans, ça alors !" [...] Cela me semblait bizarre (*rires*). Nous avons tout fini en une année. » (E 32 : 452-454.)

La matière principale de la préparation reste toujours le *Catéchisme de Heidelberg*, mais les méthodes employées pour le faire apprendre aux jeunes ont beaucoup changé. L'enseignement est devenu, de nos jours, plus sérieux, plus exigeant et dure donc plus longtemps. Evidemment, cela dépend également du pasteur, constate Emma, qui trouve que la pasteur de sa fille s'occupait bien des jeunes.

La première année de préparation à la confirmation est axée sur la compréhension et l'apprentissage des cinquante premières questions du *Catéchisme de Heidelberg*.

« Rita : Nous avons appris par cœur la première partie des questions-réponses, jusqu'à la question 50 [...] et après nous les avons répétées. » (E 31 : 84.)

« Rita : Evidemment, elle (*la pasteur*) nous a expliqué toutes les questions-réponses. Elle nous a dit de ne pas les apprendre comme ça, mais de comprendre ce que nous sommes en train d'étudier, car chaque question et réponse ont un sens particulier. » (E 31 : 490-491.)

Cette matière de base est complétée par l'apprentissage des principales histoires de la Bible, de différentes prières et de plusieurs psaumes et cantiques. Jeux d'enfant pour Rita qui connaît déjà un bon nombre de ces psaumes et cantiques.

« Rita : Nous avons chanté le chant "Nous confessons notre foi", cela on le chante toujours, car c'est le chant de confirmation. Et le "Comme un cerf au loin soupire", ensuite "Le saint Médecin approche", le "Suit Jésus" et le "Mon Dieu qui habite le ciel", je pense.

RL : Vous avez tout appris là-bas (*durant l'instruction*) ?

Rita : Oui, là-bas. Mais je les connaissais déjà, car j'allais toujours à l'église, j'y allais en fait beaucoup et je les ai appris à l'église. » (E 31 : 502-507.)

L'apprentissage par cœur des questions-réponses du *Catéchisme de Heidelberg* continue dans la deuxième année de catéchisme.

C'est la pasteur en personne qui vérifie si les jeunes ont tout appris correctement. Elle interroge tout le monde à tour de rôle, elle incite les jeunes à réfléchir, à donner leur propre avis sur ce qu'ils viennent d'apprendre.

Semaine après semaine, Rita reprend donc les diverses questions-réponses du *Catéchisme de Heidelberg*, elle les répète afin de les mémoriser et de les comprendre. Elle récapitule les différentes histoires de la Bible et relit plusieurs fois les prières.

Les membres de la famille n'interviennent pas dans ce travail d'apprentissage ; la jeune fille n'a besoin d'aucune aide, elle est habituée à travailler seule. Elle fait de cet apprentissage une question de fierté, elle ne veut pas échouer au culte de confirmation, elle veut être la meilleure.

« Rita : Je suis habituée qu'on me félicite. J'aurais été déçue si j'avais raté. » (E 31 : 429.)

A l'approche du culte de confirmation, la tension monte. Les deux « candidates » à la confirmation commencent à être prises par la peur. Elles demandent à la pasteur de leur

communiquer à l'avance les quelques questions-réponses auxquelles elles devront répondre pendant l'interrogation publique qui aura lieu lors du culte de confirmation.

« Rita : Nous étions seulement deux, deux (à confirmer).

RL : Et cela t'a dérangée de n'être que deux ?

Rita : Non, ça ne m'a pas dérangée. [...] C'était mieux, car nous avons plus vite fini. [...] D'autre part, nous avons également reçu moins de questions (*que ceux de l'année passée*). Nous étions deux et nous n'avons eu que dix questions. Mais nous avons marchandé (*rires*) avec la pasteure, genre : "ah, madame la pasteure, vous savez que nous connaissons les réponses à toutes les questions, ne soyez donc pas..." ». (E 31 : 214-223.)

La pasteure cède aux supplications des jeunes et une semaine avant la célébration, les deux filles reçoivent les dix questions sur lesquelles elles seront interrogées.

Regrettable décision – pourrait-on penser ! Comment se fait-il que la pasteure ait cédé à la demande des jeunes ? Pourquoi n'a-t-elle pas tenu bon ?

Pour les membres de la famille Blanche, rien de plus normal que cette manière de procéder. Ils sont tous passés par le culte de confirmation et cela a toujours été ainsi.

D'abord, ils ont dû apprendre et réciter devant le pasteur toutes les questions-réponses du *Catéchisme de Heidelberg*. Ensuite, celui-ci leur a indiqué les quelques questions-réponses qu'il allait leur poser au moment de la célébration.

Cette habitude de faire ne contrarie pas l'authenticité de la fête et n'entrave en aucun cas sa sincérité, car apprendre et connaître le *Catéchisme de Heidelberg* est une chose, mais en réciter des parties devant toute une assemblée en est une autre.

« Magda : Moi, par exemple, j'ai appris toutes les questions-réponses, mais au moment venu, comme si on oublie, comment pourrais-je dire, on est sous le coup de...

RL : L'émotion ?

Magda : Oui, oui et alors je les ai répétées sans arrêt dans ma tête jusqu'à ce que je n'arrive plus à m'en souvenir (*rires*). » (E 36 : 169-173.)

La seule personne de la famille qui n'a pas eu ce « privilège » est David, le grand-père maternel de Rita. Il ne savait pas laquelle des 129 questions-réponses allait lui être posée pendant son culte de confirmation.

« David : Oh là-là, le pasteur exigeait que _ _ _ _

RL : Qu'est-ce qu'il a exigé ?

David : Tout ! Qu'on sache toutes les questions. Il ne nous a pas dit, que bon, tu vas devoir répondre à celle-ci ou à celle-là. Il fallait tout apprendre, il nous posait les questions dans le désordre. » (E 37 : 110-113.)

Pour que tout se passe le mieux possible, une répétition générale est organisée la veille de la confirmation. Même si l'atmosphère semble détendue, autant les jeunes que la pasteure ont du mal à dissimuler leur nervosité. Ça serait vraiment regrettable qu'une petite erreur vienne gâcher le résultat de deux longues années de travail :

« Rita : Samedi après-midi, je me rappelle, nous avons tout répété, du début à la fin. Et c'était rigolo, car la pasteure nous a dit : "ne stressez pas, pour ne pas vous tromper". Et après, nous avons chanté et elle ne savait plus les paroles (*rires*) et alors nous, nous avons continué à chanter. Alors nous lui avons dit : "Vous non plus, madame la pasteure, vous ne devriez pas stresser pour ne pas faire d'erreur, car nous sommes prêts." » (E 31 : 234-238.)

Pendant que les jeunes et la pasteure préparent le culte dans les moindres détails, les membres de la famille Blanche poursuivent les derniers préparatifs de la réunion familiale. A l'époque des grands-parents, la deuxième partie de la journée ne demandait pas beaucoup de préparation, mais aujourd'hui, il en va tout autrement.

« *Magda* : Alors autrefois, il n'y avait aucune réunion de famille. Disons, à l'époque d'Emma (*sa fille*), à cette époque-là, il y en avait déjà un peu plus. En ce temps là, ils avaient déjà commencé (*à organiser*) les réunions familiales pour la confirmation, mais à mon époque cela ne se faisait pas. Je vous le dis, les parrains et les marraines sont venus à l'église pour nous écouter, on est revenu à la maison et c'était fini ! Comme un simple culte, c'est ainsi qu'a eu lieu ma confirmation ; tout simplement. » (E 36 : 456-460.)

De nos jours, par contre, les retrouvailles en famille sont devenues tout aussi importantes que le culte de confirmation lui-même.

Le simple repas dégusté en famille a cédé sa place aux grands repas copieux partagés avec un bon nombre d'invités. La famille, les voisins et les amis se rassemblent pour festoyer, pour célébrer et pour s'émerveiller ensemble. Les dépenses occasionnées par la fête ne sont pas négligeables, mais la famille Blanche relève le défi ; il en va tout de même de la réputation de la famille.

« *Magda* : Alors aujourd'hui, c'est comme ça que ça se passe... . Si une (*famille*) fait comme ça, l'autre aussi, pourquoi donc rester en arrière. [...] Alors maintenant tout le monde ___, si l'autre fait ça, tu n'es pas capable de le faire ? Alors on médite déjà de l'autre, du genre : il n'est pas capable d'organiser (*une fête*). Et c'est, comment dire, l'un suit l'autre. » (E 36 : 474-476.)

Malgré la pression exercée par les autres familles, pour les Blanche, la confirmation est et reste une fête familiale. Si certaines familles veulent la transformer en une fête gigantesque, c'est leur problème à eux. Les Blanche restent plus raisonnables.

« *Magda* : Aujourd'hui, (*la confirmation*) c'est presque devenu un mariage. Presque un mariage ! Autrefois, même les mariages n'étaient pas (*aussi grands*) qu'une confirmation d'aujourd'hui. C'est comme ça. Dans certaines régions, c'est dans le restaurant qu'ils organisent la confirmation. [...] Alors, une telle chose, nous, on le fait pas. Nous ici, on le fait en famille. [...] On peut faire ça aussi à la maison. Alors c'est comme ça maintenant. » (E 36 : 477-488.)

L'organisation de la fête est un travail d'équipe, tous les membres de la famille participent à la préparation. Ils se partagent les tâches ; chacune, chacun aide à sa manière.

Accompagnée par ses parents, Rita fait le tour de toutes les personnes concernées pour les inviter à la fête de sa confirmation. Il s'agit de sa confirmation à elle, c'est donc à elle de convier les divers participants :

« *Magda* : ... (*l'invitation*) ça disons c'est déjà (*la tâche*) de l'enfant. Disons, elle et ses parents vont inviter le parrain et la marraine. Et alors, par exemple, s'ils veulent, aussi des gens qui ne font pas partie de la parenté, comme des voisins. Elle va et les invite. C'est sa fête, alors c'est elle qui est allée pour les inviter. Ce n'est pas moi ! [...] C'est sa fête, comment devrais-je dire, c'est sa ___, comment dire, ce sont ses invités, pour ainsi dire. » (E 36 : 409-415.)

Comme aucune pièce de la maison n'est suffisamment grande pour accueillir tous les invités, le repas aura lieu dans le garage.

« *Emma* : Le repas de midi nous l'avons fait au garage. Nous avons un long garage et nous y avons dressé une jolie table. C'était une bonne décision, car dehors il faisait

froid, donc on ne pouvait pas le faire sous tente. Et entasser autant de personnes dans une chambre ! Ils étaient environ vingt personnes, vingt. » (E 36 : 409-415.)

Emile, le père de Rita, accepte de nettoyer le garage, les grands-parents tuent le cochon, les parents font les achats. La cuisine, c'est l'affaire des femmes, ce sont elles qui composent le menu et préparent les mets. Dans la cuisine, la chef est Magda, la grand-mère maternelle de Rita. Elle est épaulée par une voisine, une excellente cuisinière, et par sa fille, Emma.

« *Emile* : Alors, quand je suis arrivé à la maison, ma femme et moi, nous avons pris la voiture et alors nous avons acheté tout ce qu'il fallait. J'ai amené tout ce dont on avait besoin. [...] Et ensuite ____, alors ma tâche était le garage. Le vider et le mettre en ordre, c'était tout ! Voilà ! La cuisine, c'était l'affaire des femmes, hein. » (E 33 : 276-281.)

Pour Rita, c'est son habit de confirmation qui crée le plus de soucis.

Conformément à la tradition, la jeune fille doit être habillée en blanc, elle demande donc à son père – couturier par sa formation – de lui confectionner une jolie robe blanche. Mais Emile n'est pas en mesure de satisfaire le souhait de sa fille, car il travaille en Hongrie et ne rentre que très rarement à la maison.

En plus, Rita n'est pas une fille « facile » quand il s'agit d'habits. Elle a ses propres idées, ses propres goûts, ses envies sont difficiles à satisfaire.

« *Magda* : Chez Rita la robe, alors ____, c'est elle qui devait l'approuver, dire si c'est bien ou pas. [...] Emma non, elle ne commentait pas si c'est bien ou pas, non. Mais Rita davantage. Ceux (*les jeunes*) d'aujourd'hui davantage. » (E 36 : 391-395.)

Finalement tout s'arrange. Un ami d'Emile accepte de coudre la fameuse robe. Rita est satisfaite et ses parents contents de voir leur fille heureuse.

« *Rita* : Alors le blanc (*l'habit blanc*) ____, alors ça c'est une coutume. Moi, j'avais une robe, pas de jupe, mais une robe, c'est-à-dire une sorte d'ensemble.

Nous l'avons fait faire par un ami de mon père. [...] Oui, il l'a créée d'après mes envies. Elle m'a plu et me plaît encore aujourd'hui. » (E 31 : 286-291.)

Rita ne néglige pas non plus sa coiffure. Elle demande à la coiffeuse de lui préparer une coiffure un peu plus élaborée, afin de mettre en valeur ses cheveux.

« *Rita* : Samedi, on m'a arrangé les cheveux. Parce que la coiffeuse n'était pas libre le dimanche. [...]

RL : C'est une tradition ici ____, que les filles vont se faire coiffer avant la confirmation ?

Rita : Alors un peu ____, oui, pour que ça soit un peu différent des jours ordinaires. Quelque chose d'extra (*rites*). Alors tout le monde le fait à sa manière. Alors moi, je suis sensible à mes cheveux et j'aime bien quand on m'arrange les cheveux. » (E 31 : 402-412.)

Le grand jour est enfin arrivé, le jour du culte de confirmation.

Le soleil est à peine levé que Rita est déjà debout. Elle ne peut pas dormir. Il serait peut-être bien de réviser un peu, de relire encore une fois les quelques questions-réponses choisies par la pasteure. Non, surtout pas ça ! Cette révision la perturberait plus qu'autre chose. Il vaudrait mieux essayer de se détendre. Rita se promène dans le jardin, fait des va-et-vient dans la maison.

Les invités commencent à arriver les un après les autres. Ils se regroupent autour du petit apéritif qui leur est servi. Quelques-uns – principalement les hommes – boivent un petit verre d'eau-de-vie à la santé de Rita.

Pendant que les invités papotent, Emma, son mari et David revêtent leur tenue de fête pour se rendre à l'église. Rita est déjà partie, elle a rendez-vous avec Anna¹⁹⁰ et la pasteure à la cure. La seule personne qui ne sera pas présente à l'église est Magda, la grand-mère maternelle. Elle reste à la maison pour superviser la préparation du repas de fête.

La tradition veut que les jeunes confirmants entrent dans l'église en cortège et en chantant. La pasteure marche devant ; derrière elle, les jeunes filles chantent le cantique habituel des confirmants : « Conduis nous Jésus, nous nous mettons en route avec Toi ».

« Rita : Nous sommes rentrées dans l'église en chantant [...], car nous avons chanté le "Conduis-nous Jésus, nous nous mettons en route avec Toi".

RL : C'est vous qui avez choisi ce cantique ?

Rita : Non, c'est la coutume. [...] L'assemblée est déjà dans l'église et alors la pasteure marche devant et nous derrière elle, nous chantons. » (E 31 : 244-252.)

Arrivées dans l'église, les deux jeunes filles prennent place sur le banc du premier rang, habituellement réservé aux conseillers de paroisse.

Les conseillers sont ravis de prêter leur place aux jeunes confirmants qui vont bientôt devenir des membres autonomes de la communauté paroissiale.

La première partie du culte suit le déroulement habituel d'un culte du dimanche. La communauté chante, prie et la pasteure proclame la parole de Dieu. Ensuite, arrive la deuxième partie de la célébration, la partie proprement dite de la confirmation. La pasteure s'avance vers la table de communion et demande aux confirmants de se lever pour répondre aux différentes questions du *Catéchisme de Heidelberg*. Elle leur adresse les quelques questions convenues à l'avance, auxquelles les deux jeunes filles répondent en alternance. Pour que l'interrogatoire ne devienne pas trop monotone, la pasteure demande aux jeunes d'entrecouper leurs réponses par quelques psaumes et cantiques et par quelques histoires de la Bible.

« Rita : Alors l'histoire (*biblique*), je ne sais plus laquelle j'ai dû raconter (*rires*). Je vous jure, pourtant je l'ai notée sur une feuille, mais je ne l'ai pas cherchée. [...] Peut-être la tentation de Jésus ? Oui, c'est ça, c'est ça que j'ai raconté, maintenant je le sais (*l'air contente*) ! [...]

Alors c'était dur, parce qu'on était deux et je n'avais pas de voix, car j'avais très, très froid. Et j'essayais de chanter, j'ai tout donné pour qu'on puisse entendre quelque chose, car on était deux, n'est-ce pas... » (E 31 : 151-171.)

L'interrogation ne dure que dix minutes environ, mais pour Rita et sa « co-équipière », Anna, ces dix minutes semblent infiniment longues. Leur soulagement est donc visible quand cette partie du culte arrive enfin à sa fin.

L'examen cède la place aux éléments plus solennels du culte : les remerciements, la confession de foi et l'engagement des jeunes, leur bénédiction, ainsi que l'autorisation de prendre la cène.

Remercier les parents, ainsi que les marraines et parrains, fait partie des coutumes locales liées à la fête de confirmation.

« Rita : La dernière semaine avant notre confirmation elle (*la pasteure*) nous a donné les textes en disant : toi, tu remercies les parrains et marraines et Anna, toi, tu

¹⁹⁰ La jeune fille qui a confirmé en même temps que Rita.

remercies les parents. Et c'était comme ça. [...] Ma mère aussi, elle a récité le remerciement aux parrains et marraines, quand elle a confirmé (*rires*), ça je le sais. »
(E 31 : 187-190.)

Une jolie coutume qui émeut beaucoup la marraine de Rita qui n'arrive pas à retenir ses larmes en entendant les propos de sa filleule.

Après leur confession de foi et leur engagement, les jeunes filles sont invitées à venir autour de la table de communion pour recevoir la bénédiction. Elles s'agenouillent, la pasteure met ses mains sur leur tête et récite les paroles de bénédiction. Les filles regagnent leur place et la pasteure demande aux conseillers de paroisse s'ils sont d'accord de les accueillir dans la communauté paroissiale.

« *Rita* : Quand tout est fini, alors on demande, la pasteure demande aux conseillers de la paroisse, s'ils nous accueillent et s'ils sont satisfaits... (*hésite, cherche les mots*) _ _ , je ne sais pas.

RL : De vos connaissances ? De votre préparation ? Ou ?

Rita : Oui, oui. Avec notre préparation, c'est ça le terme juste. Et alors, naturellement, ils disent oui et je sais pas quoi et alors ils nous serrent la main et ils nous disent : "Bienvenue !" et "C'était bien !", – ils nous félicitent (*rires*). »
(E 31 : 275-281.)

Cette demande adressée aux membres du conseil de paroisse retient l'attention d'Emma, la mère de la jeune fille :

« *Emma* : Disons, maintenant, à la confirmation de Rita ça a attiré mon attention, quand la pasteure a demandé aux conseillers, car il y avait _ _ , je pense qu'Anna s'est trompée plusieurs fois. Oui, elle s'est trompée plusieurs fois, alors la pasteure a demandé aux conseillers s'ils sont d'accord qu'on... et ils étaient d'accord. »
(E 32 : 472-476.)

Les propos de la mère me font réfléchir.

Si la collègue de Rita n'a pas répondu correctement aux questions du catéchisme, comment se fait-il que les conseillers aient tout de même validé sa confirmation ?

Je n'arrive pas à cacher mon incompréhension ; alors Emile, le père de Rita, vient à mon aide. Oui, Anna s'est trompée plusieurs fois pendant l'examen, mais cela ne signifie pas que les conseillers ne devaient pas ratifier sa confirmation :

« *Emile* : Alors, selon moi, cela n'est pas encore arrivé que quelqu'un se présente à la confirmation et qu'on ne lui donne pas le certificat de confirmation, qu'on ne le laisse pas passer. Non. » (E 32 : 479-481.)

Comme David, le grand-père de Rita, est l'un des conseillers de la paroisse, je profite de l'occasion pour lui demander son avis sur la question.

Au même titre que les autres membres de la famille, David joue la carte de l'indulgence et de la compréhension, mais son raisonnement est un peu différent. L'argument de David est fondé sur l'avenir de la communauté paroissiale, qui dépend également du nombre de ses fidèles. Un conseil de paroisse trop rigide, trop sévère, pourrait faire fuir les gens et ne serait, en conséquent, pas profitable à la paroisse. Il convient donc de rester raisonnable et ne pas perdre de vue le bien de la communauté.

« *RL* : Et que faites-vous quand quelqu'un ne sait pas les réponses ?

David : Alors _ _ , la pasteure aide encore. [...] Oui, et elle nous demande quelle est notre opinion. [...] Alors nous disons que _ _ _ _ (*sourires*), alors s'il (*l'enfant*) se trompe, bon il peut être surpris, oui surpris. Alors la pasteure nous demande si nous sommes satisfaits.

RL : Est-t-il déjà arrivé que vous ne soyez pas satisfaits ?

David : Alors ça, c'est déjà arrivé mais nous avons tout de même accepté qu'il... , car si nous refusons, il (*le jeune*) ne revient plus confirmer. Et alors l'Eglise perd un membre. » (E 37 : 418-430.)

Tout est bien qui finit bien.

Les conseillers de paroisse valident la confirmation des deux jeunes filles, elles sont désormais membres autonomes de la communauté paroissiale et uniques responsables de leur vie de foi.

C'est le moment de la remise des cadeaux et du certificat de confirmation.

« *Rita* : Alors nous avons reçu un cadeau, un livre et le diplôme, c'est-à-dire le certificat de confirmation, c'est-à-dire que nous avons confirmé. » (E 31 : 242-243.)

La pasteure récite la bénédiction, les gens se lèvent et quittent l'église.

Ils s'arrêtent encore dans la cour pour discuter un peu, pour féliciter les deux jeunes filles et leur famille.

La joie de David, le grand père paternel de Rita, est visible de loin. Il est heureux et fier, fier du résultat de sa petite fille. Quand je lui demande ce qui l'a le plus marqué pendant le culte, sa réponse est sans équivoque :

« *David* : Bah, que c'est elle (*Rita*) qui était la meilleure ! » (E 37 : 395.)

Les parents de la jeune fille sont un peu plus tempérés. Oui, évidemment, ils sont contents de Rita et de sa « prestation », mais il ne faut tout de même pas exagérer. L'examen de confirmation n'est pas un examen très difficile ; avec un peu de volonté et de travail, chaque jeune est capable de le passer.

« *Emile* : Pour elle (*Rita*) c'était encore plus facile, parce qu'elle est à l'école hongroise (*l'école où l'enseignement se donne en hongrois*).¹⁹¹ Alors pour elle, ce n'était pas un grand problème (*d'apprendre*) cela. Seulement elle, elle stressait un peu de tout oublier à cause de l'émotion (*il rit*). » (E 33 : 316-317.)

Les félicitations s'enchaînent, la cour commence à se vider gentiment. Pour les Blanche, le moment est propice pour faire quelques photos et ainsi sauvegarder quelques moments de cette belle journée pour les générations suivantes.

« *Rita* : Alors oui, avec les photographies ! Ah, ce n'était vraiment pas bien, car il n'y avait pas d'appareil, nous n'arrivions pas à en trouver. Alors la voisine – ils (*les voisins*) sont Roumains, mais on s'entend bien avec eux –, alors c'est elle qui a pris les photos. [...] Mais alors elle ne connaissait pas les habitudes de chez nous et ne

¹⁹¹ L'extrait fait référence à la confirmation d'Emile, plus particulièrement aux difficultés qu'il avait à cette époque pour apprendre le *Catéchisme de Heidelberg* en hongrois.

Emile, le père de Rita, vient d'une famille mixte ; sa mère est de nationalité roumaine et de religion orthodoxe, son père de nationalité hongroise et réformé. Emile et sa sœur suivent l'enseignement en langue roumaine et par conséquent, ils ne savent ni lire, ni écrire en hongrois.

Quand les enfants arrivent à l'âge de la confirmation, le grand-père paternel demande aux parents de les inscrire à la préparation en vue de la confirmation :

« *Emile* : Lui (*mon grand-père*) tenait à ça. Il disait : " mon fils tu es réformé et Hongrois, alors les enfants aussi". [...]

Moi je lui disais : "mais pourquoi (*faut-il confirmer*), moi je ne sais pas (*écrire et lire*) le hongrois".

Lui : "parce que votre père est réformé, et alors vous aussi. Du côté de votre mère, vous suivez l'école roumaine, mais il faut confirmer, ça il le faut et point final". » (E 33 : 228-232.)

L'enseignement étant donné en hongrois, Emile et sa sœur ont au début beaucoup de difficultés pour lire et apprendre par cœur les divers textes hongrois. Mais ils persévèrent et au final ils réussissent leur examen de confirmation sans problème.

savait pas ce qu'il fallait photographier. Alors de temps en temps, je lui faisais des signes, "C'est maintenant, maintenant qu'il faut prendre la photo". » (E 31 : 305-311.)

La voisine a oublié notamment de prendre en photo l'un des plus importants moments du culte, le moment où David, le grand-père de Rita et également conseiller de paroisse, serre la main à sa petite-fille pour lui souhaiter la bienvenue au sein de la paroisse.

Cet instant ne devrait pas tomber dans l'oubli, on décide donc de refaire la photo.

« *Emma* : Alors (*mon père*) il était là comme membre du conseil de paroisse. Et alors la personne qui a photographié ne les a pas pris au bon moment, au moment où ils se sont donnés la main. Alors nous : "et maintenant donnez-vous de nouveau la main". » (E 32 : 514-516.)

Un click, deux clicks, trois clicks, l'appareil photo travaille sans arrêt, les photos s'enchaînent les unes après les autres. Mais le temps file à grande vitesse et la faim commence à se faire sentir.

Le moment est venu de retourner à la maison où le repas est prêt à être servi.

Tout le monde est présent : le seul frère encore vivant de David, les cousines et cousins d'Emma ainsi que ceux d'Emile.¹⁹² Il y a bien sûr le parrain et la marraine de Rita, quelques bons amis et quelques voisins. Tout le monde prend place autour de la grande table, le repas peut commencer. Un mets après l'autre, entrecoupé de bons moments de discussion. Les sujets ne manquent pas : la politique, la situation économique du pays et du village, les affaires de l'Eglise, mais surtout et avant tout les histoires de famille.

Ces récits familiaux tant racontés, ces vieilles histoires que presque tout le monde connaît déjà par cœur ! Les grands moments de joie de la famille et ses périodes de chagrin et de tristesse ! Vers la fin de la journée, plusieurs invités poussent la chansonnette et quelques-uns se mettent à danser.

« *Emma* : Ceux qui en avaient envie chantonnaient, chacun selon ses envies. Il y en avait qui dansaient déjà le soir (*rires*). » (E 32 : 353.)

Si le matin toute l'attention est concentrée sur Rita, dans cette deuxième partie de la journée, elle reste plutôt en retrait.

« *Rita* : Alors, quand le culte de confirmation s'est terminé, t'as reçu les cadeaux et après ici à la maison, c'est les invités d'abord, n'est-ce pas. Alors ben, alors naturellement (*le matin*) tout le monde s'occupait de moi, mais après je suis passée au second plan. Ils n'attachaient plus une grande signification au fait que j'ai confirmé. » (E 31 : 420-422.)

Le bien-être des invités passe avant tout. Cette situation ne semble guère déranger Rita, elle trouve cela plus que normal.

Le récit de la confirmation de Rita ne serait pas complet si nous n'abordions pas le sujet des cadeaux de confirmation.

Ce sujet est un sujet assez controversé dans l'Eglise Réformée de Roumanie. De nombreux pasteurs et théologiens rejettent les présents de confirmation, car ils font – à leur avis – injure à cet acte de la foi chrétienne.

Dans la famille Blanche, les cadeaux ne constituent pas un élément central de la fête mais ne sont pas diabolisés non plus.

¹⁹² Il manque encore la sœur d'Emile avec sa famille. Ils ne peuvent pas être présents à la confirmation de Rita, car leur fils, le cousin de Rita, confirme le même jour. Mais plus tard dans la soirée, ils rejoignent tout de même la famille Blanche.

« *RL* : Tu savais que tu allais recevoir des cadeaux ?

Rita : Bah, c'est logique (*sourires*) que je savais. [...] Oui, ça fait partie... .

Alors j'ai reçu de l'argent, onze millions¹⁹³, de la part d'environ trente personnes. Et j'ai encore reçu des cadeaux. [...] Onze millions, alors je trouvais cela super (*rires*). En plus, j'ai reçu un natel¹⁹⁴ de mon père, je peux même vous le montrer, voici (*elle sort un natel de sa poche et me le montre*). [...]

Alors je souhaitais avoir un natel, et on a convenu que c'est cela que je recevrais de ma marraine. Mais ma marraine n'a pas osé l'acheter, car elle avait peur que cela ne me plaise pas. Alors j'ai reçu d'elle de l'argent et un psautier. Non une Bible, pas un psautier. » (E 31 : 347-359.)

De ses grands-parents maternels, Rita a reçu un collier et un bracelet en or.

Un collier et un bracelet, – des cadeaux peu originaux, peut-être même « banals » pour certains. Quand on ne sait pas quoi offrir à une jeune fille, on lui offre souvent des bijoux, des fleurs ou peut-être du parfum.

Mais le collier et le bracelet offerts par les grands-parents sont loin d'être des cadeaux ordinaires. Ces présents sont porteurs d'un message ; ils réaffirment le lien extrêmement étroit qui unit la petite-fille à ses grands-parents. L'attention avec laquelle ils ont été choisis, l'amour avec lequel ils ont été donnés ne sont peut-être pas perceptibles pour les personnes hors du groupe familial. Mais pour les « initiés », il n'y a aucun doute sur la valeur symbolique de ces objets.

Le choix de la fête de confirmation pour la remise de ces cadeaux n'est pas non plus anodin. Même s'ils ne savent pas vraiment le verbaliser, pour Magda et son mari David, cette fête fait partie des moments-clés de la vie. Une étape est franchie, une étape de la vie de Rita, mais également de la vie de ses grands-parents.

« *Magda* : Alors pour Rita, nous avons acheté un collier [...] et un bracelet, n'est-ce pas. [...] Je me suis dit que c'est ça que je lui achète, ça c'est un souvenir. Si je meurs, qu'elle sache que c'est moi qui le lui ai acheté.

RL : Et pourquoi les (*les cadeaux*) lui avez-vous donné à cette occasion et pas à une autre ?

Magda : Alors j'ai voulu lui donner pour sa confirmation, vous savez, quand elle confirme. Alors c'est ça que nous avons acheté. Alors c'est ça, comme cadeau, comme cela c'est sûr... . Alors je me suis dit, si je vis jusque là (*à la confirmation*) alors, je lui achèterai ça et __ c'est fait. » (E 36 : 447-453.)

La valeur matérielle des cadeaux offerts pour la confirmation varie selon la situation financière des familles, ainsi que de leur conception de la confirmation.

Si la famille de Rita peut se permettre d'être « généreuse » avec la jeune fille, la famille d'Anna, la jeune fille qui a fait sa confirmation avec Rita, ne peut pas s'autoriser de telles dépenses.

Trouver la bonne mesure, c'est là que réside tout l'enjeu de la question des cadeaux.

« *RL* : Et as-tu parlé avec l'autre fille (*Anna*) des cadeaux ?

Rita : Oui, mais je ne disais pas trop ce que j'ai reçu, car ils sont très pauvres, elle a onze frères et sœurs. [...] Alors tout le monde ne peut pas en (*beaucoup d'argent*) avoir. Je ne me suis pas vantée.

Alors j'ai un camarade de classe, il a dit qu'il a reçu soixante millions et qu'ils ont organisé la fête de confirmation dans un restaurant. Alors ça c'en est trop pour moi [...] Si j'avais voulu, je suis sûre que... , mais non, non, ça n'a aucun sens. Pourquoi donc ? Pourquoi inviter cent personnes ? Eh bien j'invite cent personnes

¹⁹³ Somme exprimée en Lei roumain.

¹⁹⁴ Téléphone portable.

pour mon mariage. Non (*rires*) ! Cent personnes pour une confirmation ! Seulement la famille, la famille restreinte ! » (E 31 : 347-359.)

La liturgie en vigueur dans le district de Királyhágómellék veut que le culte de confirmation ait lieu le dimanche des Rameaux. Mais cette disposition n'a pas force de loi et dans certaines paroisses la confirmation a lieu à l'Ascension ou encore le dimanche avant Pentecôte. C'est cette dernière solution qui a été adoptée par la paroisse réformée de Rita. Dans cette paroisse, le culte de confirmation se célèbre une semaine avant Pentecôte et la première communion des confirmants le dimanche même de Pentecôte.

La première communion de leur vie, tous les membres de la famille Blanche sans exception s'en rappellent! Rita affirme même d'y avoir été plus tendue que le jour de sa confirmation.

« *Rita* : A la première communion alors, j'ai stressé plus ____, je jure alors, que là j'ai vraiment plus stressé que pour la confirmation. C'était une nouvelle chose pour moi, une nouvelle chose. Jusque-là, quand il y avait la cène, je n'allais même pas à l'église. [...] C'était donc une nouvelle chose pour moi, une nouveauté. » (E 31 : 553-556.)

Suivant la tradition paroissiale, à Pentecôte ce sont les nouveaux confirmants qui se rendent en premier à la table du Seigneur ; ils sont suivis par les hommes et ensuite par les femmes. Cette distinction a pour but de mettre en valeur les nouveaux arrivants ; elle exprime la joie des paroissiens de pouvoir les accueillir dans la communauté eucharistique.

Ce n'est jamais simple de mettre fin à un entretien, encore moins quand la personne en face de nous est Rita, une jeune fille qui parle facilement et qui a beaucoup de choses à nous dire. Mais après un certain temps, Rita tout comme moi, nous nous répétons de plus en plus, notre attention se relâche, notre concentration faiblit.

Le moment est donc venu de nous arrêter, de mettre un terme à notre entretien. Je remercie gentiment Rita pour sa collaboration, je discute encore un peu avec les autres membres de la famille avant de prendre congé de la famille Blanche. En refermant derrière moi la porte d'entrée, je pense à quelques propos de Rita, des propos qui ont particulièrement retenu mon attention :

« *Rita* : Alors selon moi, ma mère, mon père et mon grand-père, alors ils stressaient plus que moi.

RL : Oui ? Pourquoi ont-ils stressé, selon toi ?

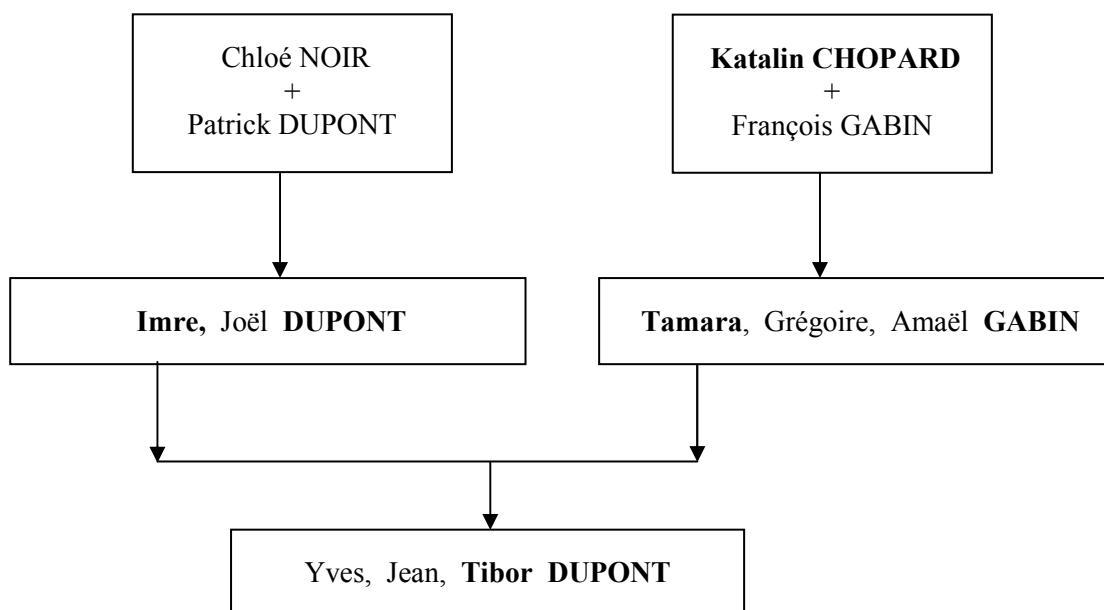
Rita : Je ne sais pas. Alors après tout __ ils n'auraient pas aimé que je me trompe, mais aussi parce que je suis déjà si grande et que je suis arrivée jusque-là. Et ils se sont sûrement rappelés de leur propre confirmation et ils ont revécu ce sentiment. » (E 31 : 585-590.)

4 La famille Dupont

4.1 Brève présentation de la famille

Tableau 11 : Famille Dupont

(Les noms en gras correspondent aux personnes interrogées.)



Katalin Chopard, la grand-mère maternelle de Tibor, vient d'une famille hongroise du nord-est de la Roumanie. Son père était cordonnier, sa mère femme au foyer.

A l'issue de l'école primaire, les instituteurs encouragent Katalin à continuer ses études, mais ses parents n'ont pas les moyens de payer son écolage. Elle arrête donc ses études pour travailler, comme ses autres frères et sœurs, à la ferme de son grand-père maternel.

A l'âge de vingt-deux ans, Katalin se marie avec François Gabin, fermier dans le même village. Ils vont avoir trois enfants : une fille, Tamara et deux garçons, Grégoire et Amaël. Si elle n'a pas eu la chance d'étudier, Katalin fait tout pour que ses enfants puissent le faire. Mais la période – l'ère communiste – n'est pas favorable aux études, en particulier si on est issu d'une famille religieuse d'ethnie hongroise.

Katalin ne baisse pas les bras, elle persévère et ses efforts portent leurs fruits. Les trois enfants suivent un apprentissage et finissent par avoir un métier.

Tamara, la seule fille de la famille, devient couturière et se marie avec Imre Dupont, le fils aîné de la famille voisine.

La famille d'Imre Dupont est l'une des plus anciennes et des plus riches familles du village.

Mais suite à la collectivisation des terres par les communistes, les Dupont perdent tout ce qu'ils possédaient et se retrouvent d'un jour à l'autre sans aucune source de revenu. Pour pouvoir élever leurs deux fils, les parents sont donc contraints de travailler à la ferme agricole collective (*kolkhoze*) gérée par le pouvoir communiste. Imre et son frère cadet, Joël, grandissent ; ils suivent chacun un apprentissage. Imre devient mécanicien et se marie avec Tamara, la fille aînée des Gabin.

Tamara et Imre habitent aujourd'hui le même village que leurs familles respectives. Ils ont trois garçons : Yves, Jean et Tibor.

4.2 Culte de confirmation chez les Dupont

Rarement dans ma vie j'ai été accueillie avec autant d'amour et d'attention par une famille inconnue que ce soir de janvier 2006, où je me suis rendue chez les Dupont.

Le village était calme, les rues couvertes de neige et très mal éclairées. Heureusement, je n'étais pas seule à marcher dans les rues désertes du village. A mes côtés, la pasteur de la communauté locale, une ancienne collègue d'études qui a accepté de me conduire jusqu'à la maison des Dupont.

« Je te présente à la famille et ensuite je pars » – me dit-elle en s'arrêtant devant une petite maison de campagne. Elle frappa plusieurs fois à la fenêtre. Dans la minute qui suivit la lumière s'alluma et Imre Dupont apparut dans la cour pour venir nous ouvrir. Ces paroles résonnent encore aujourd'hui en moi : « Enfin, vous êtes là ! Ça fait un moment que nous vous attendions ! Nous nous sommes inquiétés ! »

Les présentations faites, la pasteur prend congé de la famille et me laisse seule avec les Dupont. Etre seule au milieu de gens que je ne connais pas du tout, ce n'est pas le genre de situation que j'apprécie particulièrement. Cependant mon malaise est vite dissipé grâce à la gentillesse et la bienveillance manifestées par les membres de la famille. Les Dupont sont heureux de m'accueillir chez eux, ils se sentent honorés de pouvoir participer à ma recherche. « C'est la première fois qu'on nous demande notre avis sur quelque chose, qu'on s'intéresse à notre histoire » – déclare Katalin, la grand-mère maternelle.

La seule personne qui ne soit pas vraiment convaincue par l'idée de l'entretien est Tibor, le personnage central de ce récit. Tibor est un garçon débordant d'énergie, mais il n'aime point parler. Son terrain favori est l'action et non pas la parole. Mais en entendant les difficultés que j'ai rencontrées pour trouver les familles à interroger, il est d'accord de dépasser sa timidité et de répondre à mes questions.

La discussion débute par l'évocation des premières années d'enseignement religieux de Tibor, le fameux catéchisme.

« *Tibor* : Alors il fallait y aller le samedi à onze heures. Et alors la pasteur nous racontait une histoire (*biblique*) et ensuite elle nous a demandé de la lui restituer (*l'histoire*), pour voir si nous étions attentifs ». (E 41 : 42-43.)

Comme tous les enfants du village, Tibor a commencé son catéchisme à l'âge de sept ans, l'âge de sa scolarisation. L'enseignement religieux avait lieu une fois par semaine, il consistait à apprendre différents récits bibliques simplifiés. L'atmosphère des cours des premières années de catéchisme était assez décontractée mais la pasteur était toutefois assez exigeante – explique Tibor.

Après cinq ans d'enseignement religieux, à l'âge de douze ans, Tibor débute son instruction en vue de la confirmation : une instruction de deux ans dont le contenu principal est constitué par le *Catéchisme de Heidelberg*.

« *Tibor* : Pour la première année, il y avait septante-deux questions. Mais il y avait des questions que nous n'avons pas traitées, car il ne le fallait pas. Nous avons étudié les plus importantes, environ soixante. » (E 41 : 159-160.)

Semaine après semaine, les jeunes parcourent quatre à cinq questions-réponses, la pasteure explique les réponses en détail, elle clarifie les mots désuets ou difficiles. Les jeunes posent des questions de compréhension, ils donnent leur avis sur les sujets abordés. On débat, on discute, chaque cours ressemble à un mini-débat théologique.

Les questions-réponses traitées dans la semaine doivent être apprises par cœur pour la semaine suivante.

« *Tibor* : Oui, alors nous avons quatre-cinq questions par jour, ah, par semaine. Et alors chaque samedi il fallait les réciter. » (E 41 : 162-163.)

Tibor essaye même de prendre un peu d'avance sur le groupe, son but est de finir le plus vite possible la récitation de ces questions-réponses :

« *Tibor* : Alors c'est arrivé que j'ai appris (*des questions-réponses*) en plus. Quand elles étaient plus faciles, j'ai toujours appris en plus.

RL : Tu savais qu'il ne fallait les réciter qu'une fois ?

Tibor : Oui. Après il ne fallait plus les réciter. [...] Alors oui, je me suis dit, je vais m'en débarrasser (*rires*). » (E 41 : 163-168.)

Si les questions-réponses du *Catéchisme de Heidelberg* constituent la matière première de cette première année d'instruction, la Bible n'est pas mise de côté, elle est un élément important de la préparation.

L'enseignement doit permettre aux jeunes de se familiariser avec la Bible, de bien connaître son contenu et de pouvoir l'utiliser en dehors de l'Eglise, dans leur vie quotidienne. Les jeunes reçoivent donc chacun et chacune une Bible simplifiée, écrite pour les jeunes, et la pasteure leur demande de lire et de résumer une ou deux histoires bibliques pour chaque samedi.

« *Tamara* : Alors cette Bible pour les enfants il (*Tibor*) la savait quasi par cœur. Des fois, la pasteure nous disait que c'était toujours Tibor qui les racontait (*les récits bibliques*). » (E 41 : 126-127.) – affirme fièrement la mère du garçon.

En traversant la chambre pour aller chercher quelque chose dans la cuisine, elle ne peut pas s'empêcher d'écouter un peu la discussion et d'ajouter ces quelques mots aux propos de son fils. Tibor laisse poliment sa mère finir et continue avec l'idée des récits bibliques étudiés :

« *Tibor* : C'est même arrivé qu'elle (*la pasteure*) m'ait interrompu.

RL : Pourquoi ?

Tibor : Pour que ce ne soit pas toujours moi qui raconte (*les histoires bibliques*). » (E 41 : 128-130.)

Dans la deuxième année d'instruction, les résumés d'histoires bibliques deviennent de plus en plus rares. L'accent est clairement mis sur le *Catéchisme de Heidelberg*, car chaque jeune devrait le maîtriser avant le culte de confirmation.

A la maison, les parents Dupont sont exigeants. Tamara, la mère de Tibor, interroge son fils chaque semaine pour s'assurer qu'il a bien tout appris.

« *Imre* : Alors les garçons ont appris (*le Catéchisme de Heidelberg*) car __ ma femme les interrogeait toujours (*rires*). Alors Tibor commençait déjà à apprendre le catéchisme dès le lundi. Les cours d'instruction religieuse avaient lieu le samedi et il

commençait déjà à apprendre le lundi. Bon, ça c'est aussi arrivé qu'il ait attendu samedi pour le faire (*rires*). [...]

Est-il arrivé qu'il soit en retard avec les questions ? __ Non, jamais ! » (E 43 : 206-210.)

Tibor n'est pas un enfant paresseux. Il travaille bien et il comprend vite les choses. Mais il lui arrive tout de même de traîner un peu les pieds, alors la mère reste vigilante.

« *Tamara* : Alors quand mes fils ont confirmé, j'ai répété avec eux. J'ai toujours interrogé mes enfants, quand ils ont dû réciter le catéchisme (*de Heidelberg*). Qu'ils ne l'apprennent pas, ça ne pouvait pas arriver. [...]

RL : Pourquoi les avez-vous interrogés ?

Tamara : Pour que je sache, pour que je sois sûre qu'ils apprennent ou... __ non, non pas de spéculation. [...] J'ai voulu qu'ils le sachent (*rires*). Oui, pour ne pas avoir honte ! » (E 42 : 178-194.)

Tamara est une maman exigeante qui demande beaucoup à ses fils, mais jamais quelque chose d'impossible. Le *Catéchisme de Heidelberg* n'est pas une matière très difficile, elle l'a également appris pour sa propre confirmation.

Ah oui, la confirmation de Tamara ! La confirmation dont tout le monde parle encore aujourd'hui dans le village ! Cette confirmation a laissé des traces dans la mémoire des villageois, elle est restée dans l'histoire de la communauté protestante locale comme la confirmation dont l'examen a duré le plus longtemps.

« *Katalin* : Alors Tamara, elle a vraiment beaucoup dit. Vraiment beaucoup ! C'était lorsque le pasteur Romos (*le nouveau pasteur*) est arrivé dans le village. Alors ils ont vraiment beaucoup parlé à ce moment-là. Environ treize, quatorze (*réponses*), des prières et le discours d'adieu adressé aux grands-parents. Mon père est décédé en février et c'est elle (*Tamara*) qui a récité le discours d'adieu. C'était très joli __, bon elle a beaucoup parlé. » (E 46 : 258-261.) – dit Katalin, grand-mère maternelle de

Tibor, pour évoquer le fameux culte de confirmation de sa fille.

Tamara renchérit :

« *Tamara* : Alors on avait tout de même peur, mais on savait ! Nous avons appris (le *Catéchisme de Heidelberg*) et nous l'avons su. Nous avons aimé cela et nous avons rivalisé pour en dire le plus possible. [...]

Bon, alors il y avait avec nous la fille d'un ingénieur, elle étudiait bien, disons ; ensuite Marta, elle aussi, elle savait bien ; ensuite un instituteur, ou plutôt la fille de notre instituteur à l'école, elle aussi elle étudiait bien.

Et Julie, bon, alors elle n'était pas une très bonne élève, mais elle a reçu des questions plus faciles. Elle ne rivalisait pas pour avoir des questions-réponses plus longues. Les garçons alors, ils étaient plus fainéants. Nous les filles, nous avons rivalisé pour en dire le plus possible. » (E 42 : 91-97.)

Voilà l'exemple à suivre ! Marcher dans les traces de sa mère, être à la hauteur de la tâche, c'est tout ce qu'on a demandé à Tibor pour sa confirmation.

La deuxième année de préparation arrive à son terme. Le culte de confirmation a lieu dans quelques semaines.

Les jeunes sont de plus en plus agités ; pendant les cours, ils sont moins attentifs, ils écoutent moins qu'avant. Ils attendent que la pasteure leur donne les questions sur lesquelles ils vont être interrogés pendant le culte de confirmation.

« *Tibor* : Alors quand nous avons récité toutes les questions-réponses, [...] alors nous avons dit à la pasteure : "mais c'est quand que vous allez enfin nous dire les questions ?".

RL : Ah, vous lui avez demandé de vous donner les questions à l'avance ?

Tibor : Oui, pour qu'on les sache et pour qu'on les apprenne ! Alors elle nous a répondu que nous avions encore le temps (*rires*).

LR : Alors qu'est-ce que vous avez fait ?

Tibor : Alors nous lui avons demandé sans arrêt de nous les donner. » (E 41 : 193-195.)

Mais la partie n'est pas gagnée, car la pasteure ne semble pas prendre en compte la demande des jeunes. Le temps passe, les journées se suivent à une vitesse vertigineuse, mais rien ne se passe. Les jeunes sont envahis par le doute ; au fond d'eux mêmes ils savent que la pasteure n'est pas obligée de leur communiquer à l'avance les questions. Il est vrai qu'une telle chose n'est pas encore arrivée dans le village, mais si c'était pour cette fois là ; si ça leur arrivait justement à eux !

« *Tibor* : Alors c'est deux semaines avant la confirmation qu'elle nous a donné (*les questions*). Une fois quand nous sommes allés au catéchisme [...], nous lui avons dit : "mais madame la pasteure, donnez-nous enfin ces questions ! ". Alors elle nous a dit : "je le ferai la semaine prochaine". Et après quand elle a contrôlé nos devoirs et tout, elle est sortie et nous nous sommes inquiétés, nous ne savions pas où elle était partie aussi longtemps. Puis elle est revenue, elle est allée en fait regarder les questions, choisir celles qu'on allait dire. » (E 41 : 202-207.)

Le nombre de confirmants est très faible cette année – deux jeunes seulement – ils seront donc interrogés plus longtemps et plus en détail.

Chaque jeune reçoit dix-huit, dix-sept questions-réponses, quatre des *Dix commandements* et quelques prières à réciter devant toute l'assemblée.

« *RL* : Combien de questions vous a-t-elle donné ?

Tibor : Il y avait, alors environ dix-huit, __ dix-sept et encore __, alors combien __, ah oui quatre commandements et des prières.

RL : Et c'est toi qui devais réciter tout cela ?

Tibor : Oui. Du catéchisme de la première année, il y avait environ sept (*questions-réponses*), oui c'était à peu près ça. Et de la deuxième année, environ neuf. Alors il fallait réciter les plus importantes. (E 41 : 209-216.)

La pasteure explique en détail le déroulement du culte, on définit les rôles de chacun.

Selon une vieille coutume du village, les jeunes confirmants doivent décorer l'église pour le culte de confirmation. Tibor et Marie¹⁹⁵ font donc appel à quelques amis, à des cousines et cousins et ensemble ils embellissent l'église la veille de la confirmation.

L'église est décorée, les jeunes sont prêts ; la fête promet d'être belle et inoubliable.

« *Tibor* : Alors je me suis levé, __ vers neuf heures, je suis sorti [...] et alors quand je suis sorti (*de la chambre*), j'ai vu qu'ils étaient en train de tout préparer. Je me suis donc dit : "bon, c'est bientôt mon tour (*rires*)". » (E 41 : 222-224.) – dit Tibor pour évoquer les premières heures de sa journée de confirmation.

Imre et ses deux fils aînés accueillent les invités, Tamara et quelques femmes de la famille s'activent pour finir les derniers préparatifs dans la cuisine.

Les cloches de l'église se mettent à sonner, l'heure est venue de se rendre à l'église.

¹⁹⁵ La jeune fille qui a confirmé en même temps que Tibor.

« *Tamara* : Nous avons préparé le repas, oui, préparé les gâteaux et ensuite nous nous sommes tous rendus à l'église. [...] Tôt le matin, j'ai rôti la viande, j'ai tout mis à cuire.

RL : Ça arrive que la femme de la maison n'aille pas à l'église ?

Tamara : Mais alors pour la confirmation de mon enfant... ! J'aurais plutôt tout laissé ! Ma foi, la viande a un peu trop cuit, mais nous étions tous à l'église (*rires*). Que je n'y aille pas ! Mais c'est mon fils qui confirme (*rires*) ! » (E 42 : 306-311.)

Arrivée à l'église, la famille se sépare.

Yves et Jean, les deux fils aînés de la famille, rejoignent le chœur de l'église, place réservée aux jeunes hommes confirmés de la paroisse. Imre et les autres hommes adultes de la famille s'asseyent à gauche de la chaire, dans les bancs prévus pour les hommes de la communauté. Quand à Katalin, Tamara et les autres femmes de la famille, elles rejoignent les bancs des femmes, à droite de la chaire.

En tant que famille très fidèle de l'Eglise, la famille de Katalin Chopard a son « propre »¹⁹⁶ banc dans l'église, banc qui n'est jamais vide, comme le souligne fièrement la grand-mère :

« *Katalin* : Oui le banc de mes parents ! Oui, grâce à Dieu, nous sommes assis là-bas encore aujourd'hui. Mes grands-parents disaient toujours : "ce banc ne devrait jamais être vide !". Eh bien il ne l'est jamais ! Alors il y a ma fille qui y est assise, ma belle-fille, bientôt ma petite-fille, et les proches. Nous avons une grande famille, alors ce banc est toujours rempli. » (E 46 : 122-125.)

Le culte commence par une prédication que Tibor n'arrive pas vraiment à suivre. Ses pensées sont totalement ailleurs. C'est l'interrogatoire qui le préoccupe, l'examen qu'il passera dans un petit moment.

« *Tibor* : Alors je pensais que j'allais m'effondrer (*rires*).

RL : Oui ? De quoi avais-tu peur ?

Tibor : Bah, que quelque chose ne réussisse pas, et que sais-je _ _ , que je me trompe. » (E 41 : 301-303.)

Mais il ne faut pas se laisser gagner par la peur, Tibor essaye de retrouver son calme, d'être concentré et si possible serein. Son seul et unique but du moment : finir au plus vite cet examen.

« *Tamara* : Il nous a même interdit de faire des photos pendant qu'il récitait les questions-réponses » (E 41 : 266), tellement il ne voulait pas être dérangé pendant les questions – c'est ainsi que Tamara se rappelle ce moment décisif de la célébration.

« *Tibor* : Oui, bah, car l'année passée, à la confirmation, il y avait un garçon, on l'a tellement photographié qu'il ne savait plus les questions-réponses. » (E 41 : 268-269.)

Le moment de l'examen venu, les jeunes se lèvent pour répondre aux quelques questions du *Catéchisme de Heidelberg* que la pasteure leur pose devant toute l'assemblée. C'est Tibor qui passe en premier, ensuite la pasteure se tourne vers Marie, l'autre confirmante, pour l'interroger à son tour.

¹⁹⁶ Pour remercier certaines familles réformées du village de leur aide et leurs multiples dons, la communauté leur a jadis attribué quelques bancs dans l'église. C'est ainsi que la famille de Katalin Chopard a reçu ce banc susmentionné.

Les réponses des jeunes ne laissent aucun doute, ils se sont bien préparés, ils ont pris le temps d'apprendre les questions-réponses du *Catéchisme de Heidelberg*. L'assemblée est contente, les jeunes soulagés, le plus difficile est derrière eux.

« *RL* : Quel est le moment qui t'a le plus marqué pendant le culte, le moment que tu n'oublieras jamais ?

Tibor : Quand j'ai fini (*l'interrogatoire*) ! Beh, j'étais soulagé (*rires*) ! » (E 41 : 254-258.)

Le culte se poursuit. L'examen laisse place aux engagements des confirmants et à leur bénédiction. Comme membres responsables de la communauté, les jeunes ont désormais droit de participer au repas du Seigneur, de prendre part à la cène.

« *Tibor* : Alors elle (*la pasteure*) nous a bénis, nous sommes revenus (*à notre place*) et ensuite il fallait prendre la cène. » (E 41 : 289.)

Contrairement aux autres membres de la famille, qui ont encore dû attendre une semaine après leur confirmation pour accéder à la cène, la première communion de Tibor est intégrée à son culte de confirmation.

Une nouveauté dans la communauté locale, dont les raisons sont plutôt pratiques que théologiques.

« *Imre* : Alors quand j'ai confirmé, on ne prenait le repas du Seigneur qu'une semaine après la confirmation. Mais à cette époque là, il n'y avait pas encore cette coutume qui veut que le parrain, la marraine et les parents accompagnent le jeune à la table du Seigneur. A cette époque-là, pas encore. Mais maintenant...

LR : Maintenant ça se passe comment ?

Imre : Alors maintenant les jeunes confirmés s'avancent pour prendre la cène et derrière eux, il y a leurs parents, leur parrain et leur marraine. » (E 42 : 248-253.)

Selon une coutume récemment introduite dans la communauté paroissiale, les jeunes confirmants prennent leur première communion entourés de leurs parents, de leur parrain et de leur marraine.

Mais cette habitude pose des problèmes aux parents Dupont, dont le filleul confirme le même jour que Tibor. En plus, le parrain et la marraine de Tibor sont les parents du filleul de Tamara et Imre Dupont.

Que faire dans une telle situation ?

Manquer le culte de confirmation de leur filleul ? Ou alors celui de leur propre fils, Tibor ?

Aucune des solutions n'est envisageable. Il faut trouver une autre solution.

Les Dupont demandent donc l'avis de la pasteure qui leur propose de repousser d'une semaine le culte de confirmation de Tibor.

La proposition de la pasteure est également accueillie favorablement par la famille de Marie, l'autre confirmant, qui a le même problème que les Dupont.

« *Tamara* : Il y avait quelques personnes qui grognaient, en disant : pourquoi faut-il tout changer ; mais bon, ça (*cette situation*) posait des problèmes aux deux enfants (*aux deux familles*).

Bon, nous n'aurions pas pu régler ça autrement [...] ! Que l'enfant confirme et que son parrain et sa marraine ne soient pas présents ! Alors ça, alors je sais pas ! » (E 42 : 269-272.)

Le culte de confirmation et la première communion de Tibor et de Marie ont donc lieu le dimanche de Pentecôte.

Pour Tibor, cette deuxième partie de la célébration – la participation à la cène – est moins tendue que la précédente. Entouré de ses parents, de son parrain et de sa marraine, il se sent moins exposé au regard de l'assemblée :

« *RL* : Et la cène, ça s'est passé comment ?

Tibor : Alors ça, ça c'était plus facile. Il ne fallait rien faire, si ce n'est prendre le vin et le pain. » (E 41 : 293-294.)

La première communion des nouveaux confirmés se poursuit par la cène de la communauté entière. Jeunes et vieux, femmes et hommes partagent le même pain et la même coupe ; ensemble ils forment la grande famille des chrétiens adultes, dont font désormais partie Tibor et Marie.

Une bénédiction, un chant final et le culte de confirmation s'achève.

Les gens se précipitent vers les nouveaux confirmés pour leur offrir des fleurs et les féliciter. La confirmation fait partie du parcours normal de chaque jeune réformé, c'est un passage obligatoire, une étape incontournable de leur vie.

« *Katalin* : (*Chez nous*) ça n'existait pas qu'une personne ne confirme pas. [...] C'est-à-dire, nous n'avons jamais entendu une telle chose. Pour les réformés, chez nous c'est ça, c'est la confirmation. » (E 46 : 402-404.)

Les deux jeunes ont aujourd'hui franchi cette étape, leur résultat est à la hauteur de l'attente de la communauté, ils méritent donc d'être félicités. Les propos sont gentils et solennels, mais succincts. On pense aux Dupont, pour qui la journée est loin d'être finie.

Il y a quelques décennies en arrière, la fête de confirmation se résumait à la célébration à l'église – comme le dit à sa manière *Katalin*, la grand-mère maternelle de Tibor :

« *Katalin* : Alors nous sommes allés à l'église, ensuite nous sommes rentrés, il y avait comme d'habitude le dîner¹⁹⁷ du dimanche et l'après-midi de nouveau l'église. Voilà la confirmation. » (E 46 : 158-159.)

A mon époque – renchérit *Imre*, le père de Tibor, – c'était quasi pareil :

« *Imre* : Alors il y avait ça (*le culte*), le dîner et fini. Disons, l'après-midi nous sommes allés à l'église et ensuite allés jouer au foot.

Après (*le culte*), c'était la vie normale, on a confirmé, c'était fini, c'était tout. » (E 43 : 192-193.)

Depuis, par contre, les mœurs ont beaucoup changé ! La fête « profane » semble avoir gagné en importance ; la confirmation se fête de nos jours ! Réunir la communauté familiale et préparer un repas plus raffiné est devenu de mise et gare à celui qui ne suit pas le mouvement.

« *Imre* : Alors aujourd'hui, tout le monde fait déjà ça ____, et alors c'est contagieux. » (E 43 : 198.)

Tamara, la femme d'*Imre*, partage le constat de son mari, mais elle va plus loin ; le phénomène l'intrigue, elle essaye de le comprendre.

« *Tamara* : Autrefois il n'y avait pas ça. Alors je ne sais pas, mais à mon avis, c'est lentement, c'est progressivement que tout ça a commencé. [...] Alors d'abord les riches... et alors, pour chacun son propre enfant est important. Le mien vaut autant que celui des... ! Parce que nous n'avons pas autant d'argent, bah nous ne baissons pas les bras pour autant (*rires*). Nous travaillons pour les enfants, c'est pour eux que

¹⁹⁷ Repas de midi.

nous travaillons, c'est pour eux que nous faisons tout à mon avis, alors... ».
(E 42 : 374-377.)

La pression sociale n'expliquerait donc pas tout ! Derrière chaque fête, il y a un jeune qui est célébré et une famille qui se réjouit de sa réussite.

La réussite du jeune est la réussite de la famille ; son succès, le succès de la communauté familiale ! Si jadis les familles étaient plus réservées ou n'avaient pas forcément les ressources financières nécessaires pour pouvoir afficher publiquement leur joie, aujourd'hui elles le font davantage.

« *Tamara* : Alors chez nous, il n'y avait même pas beaucoup de monde. Chez certaines personnes, il y en avait beaucoup plus. Alors chez nous, il y avait que la famille restreinte. » (E 42 : 278-280) – continue Tamara pour la description de la fête familiale.

Mais la famille Dupont et la famille Gabin¹⁹⁸ sont de grandes familles et même si les Dupont n'invitent que ceux dont ils se sentent vraiment proches, le nombre d'invités dépasse au final la vingtaine. Aucune pièce de la maison familiale n'est assez grande pour accueillir autant de monde ; les Dupont décident donc de monter une tente dans la cour de la maison.

« *Tamara* : Alors la tente, alors nous l'avons fait car ici c'est petit... . Alors mes deux frères, ils ont tous les deux des enfants qui sont déjà grands. Nous n'aurions même pas pu nous asseoir tous. [...]

Alors ici (*sous la tente*) tout le monde avait sa place et j'ai pu cuisiner dans la maison, il ne fallait pas aller (*cuisiner*) chez les voisins et que sais-je. » (E 42 : 365-370.)

C'est sous cette tente que s'installe le petit groupe d'invités : les parents de Tamara, ses deux frères et leurs familles, sa cousine avec sa fille, le frère d'Imre et sa famille, le parrain et la marraine de Tibor, ainsi que ses deux frères aînés. La seule personne qui n'est pas vraiment de la famille est Tamás, un collègue de classe de Tibor qu'il a souhaité inviter à sa fête de confirmation.

Les mets servis sont nombreux et variés ; véritables chefs-d'œuvre de Tamara, cuisinière réputée au delà des frontières du village. Pour faire plaisir à son fils, elle lui a préparé son plat favori, car ce n'est pas tous les jours que Tibor confirme.

Les invités ne sont pas venus les mains vides, ils ont chacun apporté un petit cadeau pour le jeune confirmant.

« *RL* : Et les cadeaux ? As-tu reçu des cadeaux ?

Tibor : Alors __ j'ai reçu de l'argent et de ma grand-mère, un collier en or et __ de l'argent. [...] Bah, les gens donnent ce qu'ils souhaitent donner. A vrai dire, s'ils veulent, ils donnent des cadeaux, sinon, non. » (E 41 : 341-344.)

Le cadeau des grands-parents maternels est un collier en or, un cadeau assez conséquent de la part de ces deux retraités qui vivent avec très peu de moyens.

Mais pour Katalin et son mari – déjà gravement malade à cette époque – l'argent a peu d'importance. Ce qu'ils souhaitent est de laisser un souvenir, un objet « durable » qui permettra à Tibor de penser à eux, quand ils ne seront plus là.

« *Katalin* : Pour chacun de mes petits-enfants, j'ai acheté avec ma petite rente un collier, un petit collier en or. Car nous n'avons pas d'autres revenus que cette petite rente. [...] Je l'ai alors acheté, je le lui ai mis et je lui ai dit de le montrer à son grand-père. » (E 46 : 333-338.)

¹⁹⁸ La famille de Tamara, la mère de Tibor.

Les cadeaux des autres membres de la famille sont plus anonymes et moins personnels : une certaine somme d'argent. Donner de l'argent comme cadeau de confirmation est un « phénomène » assez récent dans le village des Dupont. La neutralité de la monnaie et son caractère impersonnel ont longtemps empêché les gens d'y recourir comme présent possible. Mais les temps changent et les habitudes aussi. Faute d'une bonne idée, l'argent semble être aujourd'hui un compromis tout à fait acceptable.

Quant à Tibor, il apprécie autant le collier en or que l'argent. Ce dernier lui permet de réaliser l'un de ses souhaits les plus chers : s'acheter un ordinateur.

« *RL* : As-tu déjà une idée de ce que tu t'achèteras avec cet argent, ou... ?

Tibor : Bah __ (rires), j'y ai déjà réfléchi (rires).

RL : Et ?

Tibor : Bah, nous avons acheté un ordinateur, alors c'est à cela que nous l'avons utilisé. » (E 41 : 349-352.)

La fête de famille se prolonge jusque tard dans la soirée. Les Dupont discutent, rient, font de la politique ; ils se sentent bien entre eux, en famille. Katalin regarde sa famille et pense aux années passées. Elle se voit dans sa robe blanche de confirmation, elle voit sa fille et ses deux fils au milieu de l'église en train de réciter les différentes questions-réponses du *Catéchisme de Heidelberg*. C'était « juste » quelques années auparavant et aujourd'hui, c'est déjà la confirmation de Tibor, l'avant-dernier de ses petits-enfants.

En pensant à toutes ces confirmations, Katalin ressent de la fierté, son cœur est rempli de joie.

« *Katalin* : Grâce à Dieu, j'ai pu participer à la confirmation de tout le monde !

LR : Et qu'est-ce qui vous est resté de ces confirmations ?

Katalin : Alors qu'ils savaient tous bien. Ils étaient tous les premiers, comme leur mère et leur père. Chacun de mes enfants savaient et chacun de mes petits-enfants aussi. On m'a toujours félicitée : "Bravo Katalin, tes petits-enfants étaient bien !" Bah, ce sont mes petits-enfants ! Moi aussi j'étais heureuse, je les ai félicités (rires).

Bah, ils étaient toujours parmi les premiers, c'est sûr ! » (E 46 : 309-315.)

Elle éprouve de la reconnaissance, de la gratitude envers Dieu qui lui a permis de participer à la confirmation de tous ses petits-enfants.

« *Katalin* : J'ai six petits-enfants, ils ont tous confirmé. Ma fille a trois fils, mon fils aîné deux filles et la fille du cadet confirmera cette année. Alors ainsi, les petits-enfants sortent de leur enfance, car mes grands-parents disaient toujours : "quand vous avez fait votre confirmation, vous êtes grands". (E 46 : 37-40.)

Voir ses petits-enfants grandir, cela n'est pas donné à tout le monde. C'est un cadeau rare, un cadeau inestimable.

« *Katalin* : Alors j'ai vécu jusque-là, pourtant je n'avais pas pensé que j'allais y arriver. Tous les six ! Bon, pour la plus petite, je n'y suis pas encore, car il faut encore attendre qu'elle confirme.

Bah oui, mon pauvre mari, il n'a pas pu vivre jusque-là. [...] Il aurait tellement voulu... (*pouvoir le vivre*) ! Bah, c'est pour cela que nous vivons, c'est pour les voir ! » (E 46 : 327-346.)

Chapitre 7

LA CONFIRMATION, UN RITE DE LA RELIGIOSITE FAMILIALE

Parler de la confirmation sans prendre en compte l'avis des familles concernées me semble une démarche unilatérale et plus que discutable. La confirmation est tout autant l'affaire des pasteurs, de la communauté paroissiale et de l'Eglise entière, que celle des jeunes et de leurs familles.

Le présent chapitre prend donc le pari de leur donner la parole et d'explorer ainsi le sens que les acteurs laïcs donnent à la confirmation.

Ce chapitre se divise en trois parties.

Les données collectées lors des entretiens réalisés avec les quatre familles en constituent les deux premières ; la troisième tente d'esquisser une explication de ces données à partir des approches théoriques présentées dans le chapitre 4.

1 Significations du culte de confirmation¹⁹⁹ du point de vue des quatre familles interrogées

Quel sens les familles concernées donnent-elles à la confirmation ? Quelle compréhension en ont-elles ? La confirmation reçoit-elle encore un sens ou une quelconque interprétation de la part des familles ? Ou au contraire, n'a-t-elle plus aucune signification pour elles, la célèbre-t-on tout simplement par tradition ?

Les pages qui suivent tentent de répondre à ces questions.

Elles présentent, famille par famille, les diverses significations que les personnes interviewées ont attribué au culte de confirmation, respectivement au culte de bénédiction des catéchumènes et à la fête de l'Alliance.

Commençons d'abord avec les deux familles suisses : les familles Rochat et Fischer.

Aline, le plus jeune membre de la famille Rochat, a participé aux deux cultes proposés par l'EERV, à savoir le culte de bénédiction des catéchumènes et la fête de l'Alliance.

Quant à ses parents et grands-parents, ils ont tous vécu l'ancien culte de confirmation en vigueur dans l'EERV avant la réforme de 1989.

¹⁹⁹ Pour les familles du canton de Vaud : « culte de bénédiction des catéchumènes » et « fête de l'Alliance ».

Le contenu et la forme de ces trois célébrations ne sont – en tout cas du point de vue de l’Eglise – pas identiques. Ces trois cultes correspondent à des réalités totalement différentes, ils n’ont pas les mêmes objectifs.

Une première constatation s’impose à partir des entretiens : tous les membres adultes de la famille Rochat assimilent l’ancien culte de confirmation à l’actuel culte de bénédiction des catéchumènes. Cette célébration correspond dans leur vision à l’ancienne confirmation, elle remplace l’acte auquel ils ont autrefois participé.

Contrairement au culte de bénédiction des catéchumènes, la fête de l’Alliance de son côté ne suscite pas beaucoup d’intérêt chez les Rochat ; mis à part Béatrice, aucun membre adulte de la famille n’en parle pendant les entretiens²⁰⁰.

Aline pour sa part fait une distinction nette et claire entre les deux célébrations. Le culte de bénédiction des catéchumènes signifie pour elle la clôture de son catéchisme et donne lieu à une grande fête familiale ; la fête de l’Alliance rime avec sa « confirmation ».

Deuxième chose à relever à propos de la famille Rochat : tous les membres de la famille donnent une ou plutôt plusieurs significations à l’ancien culte de confirmation, respectivement à l’actuel culte de bénédiction des catéchumènes.

Les significations associées à la célébration varient selon les personnes ; cependant certaines interprétations se retrouvent chez plusieurs membres de la famille.

L’interprétation la plus plébiscitée est sans équivoque celle de la fête familiale ; chez les Rochat, le culte de bénédiction des catéchumènes est clairement une fête de famille, comme le souligne Béatrice, la mère d’Aline.

« *Béatrice* : Pour nous c’est important. Ces occasions de réunir la famille et d’être ensemble, c’est important. » (E 12 : 492-493.)

Deuxième signification importante : la confirmation comme rite de passage.²⁰¹

Pour Camille il s’agit d’un rite de passage à caractère religieux (on devient responsable de sa propre vie spirituelle), pour Béatrice et René d’un passage social (on passe de l’enfance à l’adolescence ou encore de l’adolescence à l’âge d’adulte).

« *Camille* : ...pour moi c’était une obligation, le catéchisme. Parce qu’on les a baptisés, il fallait continuer jusqu’au bout, jusqu’à la confirmation, jusqu’à la communion. Après la (*confirmation*) et la communion, ils (*ses deux fils*) faisaient ce qu’ils voulaient. » (E 14 : 148-151.)

« *Béatrice* : Ça fait un peu rite de passage. [...] A partir du moment, où on a fini l’école, on va finir l’école, on a fait sa confirmation, donc du coup, on se sent plus ____, plus grand. On a passé une étape. » (E 12 : 297-300.)

Florence quant à elle lie les deux caractères du passage.

La troisième place parmi les interprétations revient à l’admission à la cène²⁰² et à l’engagement²⁰³.

²⁰⁰ Pour éviter tout malentendu, il me semble important de souligner qu’autant les grands-parents que Marc, le père d’Aline, ont participé aux deux célébrations.

²⁰¹ Cf. chapitre 3, p. 130-132.

²⁰² Cf. chapitre 3, p. 125-126.

²⁰³ Cf. chapitre 3, p. 123-125.

Camille, René et Béatrice se souviennent aujourd'hui encore du moment où ils ont reçu l'autorisation d'accéder à la cène. Un moment exceptionnel, qui, à leur époque, était lié à la confirmation.

« René : ...bah, il y avait la communion après. [...] On l'a fait le jour même, donc le jour de la confirmation. Ah oui, à la fin du culte ! [...] Oui, (*c'était*) la première fois pour moi que j'ai bu à la coupe et pis j'ai reçu la mie de pain. » (E 15 : 214-219.)

Pour ce qui est de l'engagement, cette signification est mentionnée par trois membres de la famille Rochat. Si Béatrice et Florence n'arrivent pas à en définir le contenu, pour Marc, le père d'Aline, il n'y a aucun doute : la confirmation nous engage à vivre notre foi dans la vie de tous les jours.

« Marc : Moi j'y mettais un réel engagement, __ ma religion je la vis tous les jours. J'ai 50 ans, je suis encore capable de me lever dans un bus pour céder ma place à une dame, même plus jeune que moi, mais qui me, qui me paraît plus en difficulté que moi. __ Euh je, pour moi c'est entre guillemet, la bonté, le service aux autres, ça fait partie de mes valeurs fondamentales. [...]

Mais c'est, __ j'avais compris moi que la confirmation m'engageait à ça.

LR : A aider les autres ?

Marc : Non pas, pas uniquement à __ l'aide, mais m'engageait à vivre une foi. A vivre la foi __ et pas seulement à être le spectateur de la foi des autres en allant tous les dimanches au culte. » (E 13 : 177-185.)

Le dernier point à relever pour la famille Rochat est lié à un extrait de l'entretien réalisé avec Aline :

« Aline : On pouvait s'inscrire si on voulait faire la confirmation, vu qu'il y avait le culte de bénédiction. __ __ Et pis, beh moi, comme je croyais en Dieu et tout, je me suis dit, c'est bien de confirmer, parce que... , oui, tu passes. » (E 11 : 402-404.)

Comme l'extrait le montre, pour Aline, la fête de l'Alliance correspond à la « confirmation ».

Mais que doit-on entendre par ce mot chez Aline ?

Donne-t-elle un sens spécifique à ce terme (par exemple : rite de passage, etc.), ou – à travers ce terme – nous signale-t-elle tout simplement sa loyauté à la tradition familiale, le fait qu'elle suive l'exemple de ses parents et ses grands-parents, qui ont tous passé une fois par un culte de confirmation.

La question demeure, car Aline n'est pas arrivée à préciser la signification qu'elle prête à ce mot.

Donner un sens aux actes qu'on accomplit demande une sorte d'exégèse, un vrai travail d'interprétation de sa propre histoire. Si Aline aujourd'hui n'est pas encore arrivée au bout de ce travail d'interprétation, cela ne veut pas pour autant dire que l'acte qu'elle a accompli n'a pas de signification pour elle. Tout ce que nous pouvons affirmer est que la raison qui a commandé son comportement demeure à l'heure actuelle encore inconnue pour elle.

Le tableau qui suit donne un aperçu global des significations trouvées chez la famille Rochat.

Tableau 12 : Significations données au culte de bénédiction des catéchumènes et à la fête de l'Alliance par les membres de la famille Rochat

Membres de la famille	Significations du culte de bénédiction des catéchumènes	Significations de la fête de l'Alliance
Aline (fille)	<ul style="list-style-type: none"> • fête de famille²⁰⁴ • clôture du catéchisme 	<ul style="list-style-type: none"> • « la confirmation »
Béatrice (mère)	<ul style="list-style-type: none"> • fête de famille • rite de passage • admission à la cène (pour sa propre confirmation) • clôture du catéchisme • engagement 	<ul style="list-style-type: none"> • choix personnel
Marc (père)	<ul style="list-style-type: none"> • fête de famille • engagement (de vivre sa foi) 	—
Camille (grand-mère paternelle)	<ul style="list-style-type: none"> • fête de famille • rite de passage • admission à la cène (pour sa propre confirmation) 	—
René (grand-père paternel)	<ul style="list-style-type: none"> • fête de famille • rite de passage • admission à la cène (pour sa propre confirmation) • culte d'adieu 	—
Florence (grand-mère maternelle)	<ul style="list-style-type: none"> • fête de famille • rite de passage • confirmation du baptême • engagement • tradition 	—
Nicolas (grand-père maternel)	<ul style="list-style-type: none"> • fête de famille • étape pour les enfants • acte important 	—

Passons maintenant à la deuxième famille suisse, la famille Fischer.

Comme Aline Rochat, Lucas Fischer a participé aux deux cultes proposés par l'Eglise, à savoir le culte de bénédiction des catéchumènes et la fête de l'Alliance.

Les parents et le frère de Lucas ont assisté aux deux cultes ; les grands-parents, ainsi que les parrains et marraines n'ont été invités qu'à la fête de l'Alliance. Car, contrairement à la famille Rochat, la grande réunion familiale des Fischer a eu lieu à la fête de l'Alliance et non pas au culte de bénédiction.

Et c'est peut-être ici que se « cache » l'une des explications de la différence principale entre les deux familles.

²⁰⁴ Les significations sont classées dans le tableau selon leur ordre de récurrence dans les entretiens. Les quatre premières significations les plus répandues sont mises en couleur ; là où les significations se retrouvent chez tous les membres de la famille, elles sont mises en gras.

A l'opposé de la famille Rochat, pour qui l'ancienne confirmation rime avec le culte de bénédiction des catéchumènes, pour les membres de la famille Fischer, c'est la fête de l'Alliance qui remplace l'ancienne confirmation. Leur intérêt se porte donc sur cette célébration qui retient toute leur attention²⁰⁵, comme l'illustre le tableau 13.

Quel est le sens que la famille Fischer donne à cette fête ?

La palette des significations est riche et diversifiée. De l'admission à la cène jusqu'à l'engagement, nous retrouvons ici quasiment toutes les interprétations traditionnelles du culte de confirmation²⁰⁶.

La signification qui a incontestablement le plus de « succès » est celle qui voit dans la confirmation une fête de famille. Elle est également l'unique signification que nous retrouvons chez tous les membres de la famille.

Confirmation et réunion familiale sont donc inséparables, en tout cas dans la vision des Fischer, comme en témoigne Guy, le grand-père paternel de Lucas :

« *Guy* : Oui, évidemment ça (*la confirmation*) c'était toujours une fête de famille. »
(E 25 : 132.)

Les autres significations mentionnées par plusieurs personnes sont : l'admission à la cène et le rite de passage. Cette dernière peut avoir autant un caractère social que religieux.

Un élément totalement nouveau par rapport à la famille Rochat est l'idée que la confirmation correspond au baptême, plus précisément au baptême des adultes (cf. tableau 13). Roxane, la mère du garçon, l'exprime ainsi :

« *Roxane* : Probablement il a... , il (*Lucas*) s'est fait baptiser mais il a fait les mêmes choses finalement que les autres qui ont confirmé. Parce que je pense qu'au niveau de la signification quand même... , s'ils sont baptisés en tant que bébé, bah, ils doivent confirmer, fin, moi je comprends ça comme ça. Que le baptême adulte ou bien la confirmation, c'est presque valeur équivalente, non ? » (E 23 : 341-344.)

Cet élément trouve ses origines dans le fait que Lucas n'a pas été baptisé lorsqu'il était bébé. Son baptême a eu lieu lors de la fête de l'Alliance, c'est pourquoi plusieurs membres de la famille voient dans la fête de l'Alliance le baptême des adultes.²⁰⁷

Il convient encore de dire quelques mots sur la signification de la confirmation comme engagement. Cette interprétation apparaît chez deux membres de la famille Fischer, notamment chez Marcel et Roxane, le père et la mère de Lucas.

Quel est le contenu de cet engagement ? Difficile à dire, car les parents n'en disent pas plus que ce que laissent entrevoir les deux extraits suivants :

« *Marcel* : Non, mais c'est ____, par cet acte il a montré un engagement vis à vis de ____ pff, comment dire ____, de la religion chrétienne, en tout cas.

Maintenant une fidélité absolue à la religion protestante, uffff __ je sais pas. Je pense, c'est comment on les a élevés. C'est dans la tolérance et pis il faut qu'il tire de ce qu'il a besoin de, du dogme protestant (*rires*). » (E 23 : 370-374.)

« *Roxane* : C'est vrai qu'on est ____, on est pas croyant dans la famille, en tout cas, pas pratiquant je veux dire. Plutôt pas pratiquant, __ mais lui, il a pris un engagement avec baptême et tout. Il va pas à l'église pour autant maintenant, mais je crois _____ il vit ça plus pour lui. » (E 22 : 243-246.)

²⁰⁵ Mis à part Lucas et Roxane qui, après un long temps de réflexion, se souviennent tout de même de l'existence des deux cultes, les autres membres de la famille ne parlent que de la fête de l'Alliance.

²⁰⁶ Cf. chapitre 3.

²⁰⁷ Cf. chapitre 6, p. 193.

Tableau 13 : Significations données au culte de bénédiction des catéchumènes et à la fête de l'Alliance par les membres de la famille Fischer

Membres de la famille	Significations du culte de bénédiction des catéchumènes	Significations de la fête de l'Alliance
Lucas (fils)	<ul style="list-style-type: none"> • clôture du catéchisme 	<ul style="list-style-type: none"> • fête de famille • baptême²⁰⁸
Roxane (mère)	<ul style="list-style-type: none"> • clôture du catéchisme 	<ul style="list-style-type: none"> • fête de famille • rite de passage • baptême (d'adulte) • engagement
Marcel (père)	—	<ul style="list-style-type: none"> • fête de famille • rite de passage • admission à la cène • achèvement des tâches des parrains et marraines • engagement vis-à-vis de la religion chrétienne • entrée dans la communauté (paroissiale)
Sophie (grand-mère paternelle)	—	<ul style="list-style-type: none"> • fête de famille • rite de passage • admission à la cène (pour sa propre confirmation) • un moment de joie
Guy (grand-père paternel)	—	<ul style="list-style-type: none"> • fête de famille • rite de passage • admission à la cène (pour sa propre confirmation) • achèvement des tâches des parrains et marraines • acte par lequel le jeune confirme sa croyance en Dieu (une sorte de confession de foi)
Miriam (grand-mère maternelle)	—	<ul style="list-style-type: none"> • fête de famille • baptême • entrée dans l'« Eglise des adultes »

Après les familles suisses, tournons-nous maintenant vers les deux familles de Transylvanie. Les données concernant ces deux familles montrent une certaine ressemblance, raison pour laquelle elles seront traitées ensemble.

Même s'il a subi certaines modifications au long de son histoire, le culte de confirmation de l'Eglise Réformée de Roumanie est resté sensiblement le même depuis plusieurs générations. Rita et Tibor, les deux jeunes de Transylvanie, ont donc participé à un culte de confirmation quasi identique à celui de leurs parents et de leurs grands-parents. Comment les trois générations interprètent-elles ce culte de confirmation ? Une première lecture des entretiens permet déjà de faire ressortir certaines attitudes communes aux membres des deux familles.

²⁰⁸ Signification « propre » à la famille Fischer.

Le culte de confirmation est une célébration qui a du sens autant pour la famille Blanche que pour la famille Dupont.

Chaque membre des deux familles a sa propre compréhension de la confirmation, une compréhension composée de plusieurs significations à la fois (cf. tableaux 14 et 15). Ces significations sont liées entre elles, s'entremêlent et la plupart du temps les personnes ne font pas une distinction claire et nette entre chaque interprétation.

Trois des onze significations recensées dans les deux familles reviennent chez chaque personne interrogée :

- l'examen des confirmants,
- l'admission à la cène,
- la fête de famille.

Elles constituent donc la base commune à laquelle se joignent ensuite les autres significations. Elles rappellent que la confirmation fait écho à des dimensions diverses de l'existence humaine, telles que la dimension cognitive, la dimension religieuse et la dimension communautaire.

Les deux autres interprétations souvent citées sont : la confirmation comme acte qui renforce la « reconnaissance communautaire »²⁰⁹ de la famille et la confirmation comme rite de passage.

La première conception – acte qui renforce la reconnaissance communautaire de la famille – met en évidence l'ancrage communautaire de la famille.

En tant que membre d'une communauté paroissiale, ou plus généralement de la communauté des Réformés de Roumanie, nos deux familles de Transylvanie tiennent beaucoup à leur place au sein de cette communauté. Si la confirmation est « bien réussie », elle peut consolider la place de la famille au sein de la communauté ; si elle se « passe mal », c'est la bonne réputation de la famille, son statut au sein de la communauté qui va être touché. Le jeune qui répond aux questions du pasteur devant toute la communauté le jour de sa confirmation, représente en quelque sorte sa famille.

Sa réussite est la réussite de toute la famille, son échec est également l'échec de ses parents et grands-parents qui ont alors failli à leur tâche éducative.

« *Katalin* : Grâce à Dieu, j'ai pu participer à la confirmation de tout le monde !

LR : Et qu'est-ce qui vous est resté de ces confirmations ?

Katalin : Alors qu'ils savaient tous bien. Ils étaient tous les premiers, comme leur mère et leur père. Chacun de mes enfants savaient et chacun de mes petits-enfants aussi. On m'a toujours félicitée : "Bravo Katalin, tes petits-enfants étaient bien !" Bah, ce sont mes petits-enfants ! Moi aussi j'étais heureuse, je les ai félicités (*rires*). » (E 46 : 309-315.)

La deuxième conception de la confirmation dont il est important de parler, est la compréhension de la confirmation comme rite de passage²¹⁰.

²⁰⁹ J'ai longuement hésité à propos du terme qui pourrait bien décrire cette « signification » de la confirmation. Mon premier choix s'est porté sur le vocable « prestige communautaire », mais je l'ai ensuite abandonné en raison du jugement négatif qu'il pourrait entraîner. Le terme « reconnaissance communautaire » de la famille me semble plus neutre et plus approprié.

²¹⁰ Cf. chapitre 3, p. 130-132.

Si aucune des personnes interrogées n'a prononcé le terme de « rite de passage » lors des entretiens, l'idée d'un passage religieux et social est tout de même bien présente dans les discours.

« *Katalin* : ...mes grands-parents disaient toujours : "vous avez confirmé, donc vous êtes des grands maintenant". » (E 46 : 39-40.)

« *Emma* : Mon père s'est vraiment réjoui, [...] d'avoir pu participer à la confirmation de sa petite-fille. [...] Bah, oui, c'est bien ça, ce sont des événements importants dans la vie d'un homme... » (E 32 : 517-521.)

« *Katalin* : (*Chez nous*) ça n'existait pas qu'une personne ne confirme pas. [...] C'est-à-dire, nous n'avons jamais entendu une telle chose. Pour les réformés, chez nous c'est ça, c'est la confirmation. » (E 46 : 402-404.)

La confirmation est un événement important qui vient interrompre le cours ordinaire de la vie ; c'est une célébration qui marque une étape dans le développement du jeune au sein de l'histoire de sa famille.

C'est également un acte qui renforce l'identité religieuse et ethnique de la personne en soulignant son appartenance à une communauté précise, celle des personnes de religion réformée faisant partie de l'ethnie hongroise de Roumanie.²¹¹

Les tableaux 14 et 15 présentent un schéma récapitulatif des significations du culte de confirmation retrouvées chez les familles de la Transylvanie.

Tableau 14 : Significations données à la confirmation par les membres de la famille Blanche

Membres de la famille	Significations données au culte de confirmation
<p>Rita (fille)</p>	<ul style="list-style-type: none"> ● examen des confirmants²¹² ● admission à la cène ● fête de famille ● rite de passage ● entrée dans la communauté paroissiale ● confession de foi ● engagement
<p>Emma (mère)</p>	<ul style="list-style-type: none"> ● examen des confirmants ● admission à la cène ● fête de famille ● rite de passage ● acte qui renforce la « reconnaissance communautaire » de la famille ● entrée dans la communauté paroissiale ● confession de foi

²¹¹ Cf. chapitre 1, p. 62.

²¹² Dans les tableaux 14 et 15 les significations sont également classées par ordre de récurrence. Les trois premières significations sont des significations qu'on retrouve chez les membres des deux familles, elles sont mises en gras et en couleur. Les deux autres significations qui apparaissent chez plusieurs personnes sont également mises en couleur (mais pas en gras).

Emile (père)	<ul style="list-style-type: none"> ● examen des confirmants ● admission à la cène ● fête de famille ● rite de passage (acte incontournable de la vie d'un réformé) ● acte qui renforce la « reconnaissance communautaire » de la famille
Magda (grand-mère maternelle)	<ul style="list-style-type: none"> ● examen des confirmants ● admission à la cène ● fête de famille ● rite de passage ● acte qui renforce la « reconnaissance communautaire » de la famille
David (grand-père maternel)	<ul style="list-style-type: none"> ● examen des confirmants ● admission à la cène ● fête de famille ● rite de passage ● acte qui renforce la « reconnaissance communautaire » de la famille ● entrée dans la communauté paroissiale

Tableau 15 : Significations données à la confirmation par les membres de la famille Dupont

Membres de la famille	Significations données au culte de confirmation
Tibor (fils)	<ul style="list-style-type: none"> ● examen des confirmants ● admission à la cène ● fête de famille
Tamara (mère)	<ul style="list-style-type: none"> ● examen des confirmants ● admission à la cène ● fête de famille ● rite de passage ● acte qui renforce la « reconnaissance communautaire » de la famille
Imre (père)	<ul style="list-style-type: none"> ● examen des confirmants ● admission à la cène ● fête de famille ● acte qui renforce la « reconnaissance communautaire » de la famille ● bénédiction
Katalin (grand-mère maternelle)	<ul style="list-style-type: none"> ● examen des confirmants ● admission à la cène ● fête de famille ● rite de passage ● acte qui renforce la « reconnaissance communautaire » de la famille ● bénédiction

Arrivée au terme de cette présentation des données, il me reste maintenant à formuler quelques conclusions valables pour l'ensemble des familles interrogées.

Elles peuvent être résumées ainsi :

- L'analyse des entretiens réalisés avec les quatre familles révèle que chaque personne interrogée – indifféremment de sa nationalité ou de son âge – associe une ou plusieurs interprétations au culte de confirmation.
Pour les vingt-deux personnes concernées par la recherche, la confirmation a bel et bien une signification, elle est un acte symbolique porteur de sens.
- Quel est le sens que les quatre familles attribuent au culte de confirmation ?
Les entretiens ne permettent pas de donner une réponse unique à cette question. Chaque personne a sa propre compréhension de la confirmation issue de ses propres interprétations ; les sens accordés à la célébration varient d'une personne à l'autre.
Ce qui n'empêche pas pour autant que la même signification apparaisse chez plusieurs personnes. Certaines interprétations sont plus plébiscitées et plus répandues que d'autres. C'est le cas, par exemple, de la signification « confirmation comme fête de famille » qui a reçu l'approbation de toutes les personnes interrogées.
- Si chaque personne interrogée a sa propre conception de la confirmation, il y a tout de même un point commun entre les différentes personnes : toutes donnent plusieurs significations à la confirmation. Le mot confirmation a pour tous nos interlocuteurs un sens polysémique, chaque membre des quatre familles lui prête plusieurs significations, qui se conjuguent, se mélangent, se chevauchent au point même que la plupart du temps, il semble bien difficile de les séparer. Des interprétations contradictoires pour les théologiens peuvent ne pas l'être pour les familles, qui se réservent même le droit de mettre alternativement l'accent sur l'une ou l'autre de ces interprétations.
- La conception que les personnes interrogées ont de la confirmation est le résultat d'un travail de construction, ou en d'autres termes de fabrication.
Ce travail de construction a lieu dans un espace et un temps précis. Les individus ne construisent pas leur interprétation librement, au gré de leurs envies et besoins ; ils sont sous l'influence de leur entourage. Leur vision de la confirmation dépend donc du contexte temporel, spatial, religieux, social ou encore culturel.
Il y a des interprétations qui apparaissent plus en Transylvanie qu'en Suisse et inversement ; des significations qui reviennent plus chez les grands-parents que dans la génération des parents ou des enfants.²¹³
- Pour façonner leur interprétation individuelle de la confirmation, les interviewés puisent dans les différentes significations que l'Eglise et la société ont donné à la confirmation. Ils s'inspirent alors des diverses interprétations existantes, qu'ils utilisent comme des ressources « utiles » à leur travail de fabrication.

²¹³ Le nombre relativement bas d'entretiens ne permet pas de faire une comparaison « correcte » entre la position des différentes générations.

- Il convient encore de souligner que ce travail de fabrication n'obéit pas à une logique de reproduction, mais bien à une logique d'appropriation. Les nouvelles générations ne reprennent pas sans autre l'héritage des générations précédentes. Chaque individu reconstruit et transforme en quelque sorte ce qui lui a été transmis.
- Les Eglises ont souvent souligné une certaine hypocrisie des familles par rapport à la confirmation. Ce qu'on leur reproche c'est d'imiter leurs ancêtres sans réfléchir, d'accomplir des actes hérités du passé, même quand cet acte n'a plus aucun sens pour eux.
Les entretiens effectués pour cette recherche invalident ce reproche. Les familles interrogées ne sont pas hypocrites, elles ont de bonnes raisons pour participer à la confirmation. Si la confirmation n'était plus pour eux qu'une simple formalité, pourquoi lui accorderaient-elles une si grande importance ? Pourquoi seraient-elles si préoccupées par son déroulement et son organisation ? Même si elles n'en sont pas toujours conscientes, même si elles n'arrivent pas toujours à l'exprimer, cette célébration a pour nos familles une, voire plusieurs significations.
Dans quelle mesure ces significations correspondent-elles aux conceptions des deux Eglises, nous allons maintenant reprendre cette question.

2 La vision des familles confrontée à celle de l'Eglise²¹⁴

Comme je l'ai mentionné auparavant, chaque personne interrogée a une conception propre, une interprétation individuelle du culte de confirmation, respectivement du culte de bénédiction des catéchumènes et de la fête de l'Alliance.

La question de ce sous-chapitre est d'établir la relation que ces interprétations entretiennent avec la conception officielle de l'Eglise qui propose cette célébration.

Existe-t-il des points communs entre la vision des familles et celle de l'Eglise ? Pour répondre à cette interrogation, nous allons « confronter » la conception de la confirmation des personnes interrogées avec la conception officielle de l'Eglise.

Dans l'EERV d'aujourd'hui, le culte unique culte de confirmation fait désormais partie du passé. Il a cédé sa place à deux célébrations différentes : le culte de bénédiction des catéchumènes et la fête de l'Alliance.²¹⁵

Le premier est un culte de « bénédiction » qui a lieu à la fin du parcours catéchétique.²¹⁶

Le deuxième fait mémoire de l'alliance de Dieu avec son peuple et permet aux paroissiens de tous âges de répondre à cette alliance.²¹⁷

²¹⁴ L'Eglise à laquelle les familles appartiennent.

²¹⁵ Cf. chapitre 2, p. 106.

²¹⁶ Cf. chapitre 3, p. 134-135.

²¹⁷ Cf. chapitre 3, p. 135.

Quelle est la position des personnes suisses par rapport à ce changement, comment est-il perçu ?

Sur les treize Suisses interrogés, quatre pensent que le culte de bénédiction des catéchumènes est un culte de clôture du catéchisme. Mais personne ne parle de la deuxième signification, à savoir la bénédiction.

Pour la fête de l'Alliance : la première signification (mémoire de l'alliance de Dieu) n'est mentionnée par personne, la deuxième (réponse à l'alliance de Dieu) apparaît dans quatre entretiens (cf. tableau 16).

La fête de l'Alliance, comme mentionné quelques lignes plus haut, est un culte qui permet à chaque participant de « prendre place » dans l'alliance de Dieu et par là même de « répondre » à cette alliance. Cette réponse peut prendre des formes aussi variées que la demande du baptême, la confession de foi publique, le désir de prendre ou de poursuivre un service au sein de l'Eglise, etc.²¹⁸

Lucas Fischer n'a pas été baptisé lorsqu'il était bébé ; son baptême a eu lieu, à sa propre demande, lors de sa première fête de l'Alliance.

Pour Lucas, sa mère Roxane et sa grand-mère maternelle Miriam, la fête de l'Alliance est donc le moment du baptême des adultes.

En ce qui concerne la confession de foi, Lucas n'a récité ou lu aucun texte de ce genre lors de la fête de l'Alliance. Et pourtant, aux yeux de son grand-père paternel Guy, le fait d'avoir participé à ce culte équivaut à une confession de foi :

« *Guy* : Moi j'étais __ content quand Lucas a fait sa confirmation²¹⁹ et il a eu son baptême. Oui, j'ai trouvé que __ c'était bien.

LR : Qu'est-ce que vous avez trouvé bien ?

Guy : Bah, qu'il se __, qu'il __ __ __ (*il hésite*) se décide de se mettre, de reconnaître la religion et de vouloir faire partie des croyants. Parce que, bon aujourd'hui les jeunes sont libres, pas besoin d'aller confirmer etc. Mais pour moi c'est quand même un acte qui, qui confirme justement... [...] sa croyance. Alors là j'étais content. » (E 25 : 229-239.)

Les résultats de la comparaison du point de vue des familles suisses avec la vision officielle de leur Eglise peuvent donc être résumés dans le tableau suivant :

²¹⁸ Cf. Eglise évangélique réformée du canton de Vaud, 1993b.

²¹⁹ Quand Guy parle de la « confirmation » de Lucas, il désigne avec ce mot la fête de l'Alliance de son petit-fils.

Tableau 16 : Significations du culte de bénédiction des catéchumènes et de la fête de l'Alliance du point de vue des familles suisses comparées à la position officielle de l'EERV.²²⁰

	Significations du culte de bénédiction et de la fête de l'Alliance selon les deux familles suisses										
	Les significations correspondants au point de vue de l'EERV				D'autres significations propres aux familles						
	Culte de bénédiction des catéchumènes		Fête de l'Alliance		Confirmation du baptême (a) + Achèvement des tâches des parrains, marraines (b)	Admission à la cène	Entrée dans la communauté (a) + Entrée dans l'«Eglise des adultes» (b)	Engagement	Rite de passage (Etape dans la vie des enfants)	Fête de famille	Autres
	Clôture du catéchisme	Bénédiction	Mémoire de l'alliance de Dieu	Réponse à l'alliance de Dieu (baptême, confession de foi...)							
Aline	X									X	
Béatrice	X					X		X	X	X	
Marc								X		X	
Camille						X			X	X	
René						X			X	X	culte d'adieu
Florence					X (a)			X	X	X	tradition
Nicolas									X	X	acte important
Lucas	X			X (baptême d'adultes)						X	
Roxane	X			X (baptême d'adultes)				X	X	X	
Marcel					X (b)	X	X (a)	X	X	X	
Sophie						X			X	X	moment de joie
Guy				X (confession de foi)	X (b)	X			X	X	
Miriam				X (baptême d'adultes)			X (b)			X	

²²⁰ Le tableau 16 nécessite quelques explications : la première colonne (verticale) du tableau contient les noms des membres des deux familles suisses. Elle est suivie par quatre colonnes sur fond gris qui représentent chacune l'une des significations principales du culte de bénédiction des catéchumènes et de la fête de l'Alliance selon la position officielle de l'EERV. Dans les sept colonnes restantes (sur fond blanc) on retrouve les autres significations que les personnes suisses ont prêtées à ces deux cultes, significations qui ne correspondent pas à la vision actuelle de l'Eglise. Chaque fois qu'une personne interrogée a mentionné l'une des significations inscrites dans le tableau, un « X » a été inscrit dans la case correspondante.

Quelles conclusions peut-on tirer de ces quelques données ?

- A. La vision des familles suisses concernant les deux célébrations ne se conforme qu'en partie à la vision officielle de l'EERV.
Si les points communs existent, leur nombre reste très restreint.
- B. Les entretiens réalisés avec les treize personnes suisses font état d'une belle confusion quant à l'existence même des deux célébrations.
Certaines personnes ne sont tout simplement pas au courant des changements intervenus ; d'autres ne se souviennent que d'un culte ; d'autres encore ont une difficulté considérable à séparer les deux célébrations.
Un extrait de l'entretien conduit avec Marcel, le père de Lucas, en est un exemple éloquent.
« *Marcel* : Je suis désolé, je peux pas... , bah, j'ai pas pu vous aider beaucoup là. [...] C'est à dire que ____, j'ai des souvenirs très flous, Alzheimer (*la maladie d'Alzheimer*) me guette. [...] Il y a eu deux cérémonies et j'ai pas pu vous répondre, hein. Ça m'a pas, ça m'a effectivement pas marqué beaucoup. Ce qui m'a marqué, c'était la fête en famille, la réunion de ses parrain, marraine, la famille. » (E 23 : 433-440.)
- C. Les modifications qui se sont produites en 1989 ont profondément ébranlé la cérémonie qu'on appelait jadis la « confirmation » et les deux familles – à mon avis – n'ont pas encore tout à fait compris la nouvelle conception de l'Eglise.
« *Roxane* : Bah, il y a la bénédiction et la ____, la confirmation, ou bien ? Il y a deux choses, hein, il y a plus de... ? [...] Oui, oui, c'est comme ça, mais je mélange toujours moi. [...] Il me semble qu'il y avait deux cultes, alors il a dû faire le culte de l'Alliance quand même (*feuillette dans son agenda*). Je sais pas si je... [...] Mais c'est justement alors, on croyait que c'était d'une année à l'autre la même chose, après ça a changé, c'est __ moi, je ressens que tout ça c'est assez en ____ c'est pas clair. » (E 22 : 290-330.)
Leur interprétation de ce culte – qu'ils désignent toujours par le mot « confirmation » – est encore fortement influencée par « l'ancien culte de confirmation ».
- D. Les entretiens conduits avec les interviewés suisses donnent l'impression que les familles suisses ne sont pas à l'aise avec ce nouveau modèle à deux célébrations. Leur intérêt est toujours concentré autour d'une seule et unique célébration, au point qu'on se demande si ce n'est pas cela que les familles attendent de la part de leur Eglise.

Continuons avec la situation en Transylvanie.

La conception de la confirmation de l'Eglise Réformée de Roumanie est construite autour de quatre significations importantes : l'examen des confirmants, la confession de foi et l'engagement, l'admission à la cène et finalement l'accès à la qualité de membre autonome de la communauté.²²¹

La comparaison de ces quatre significations avec les interprétations des enquêtés révèle que deux des quatre significations – l'examen des confirmants et l'admission à la cène – apparaissent chez tous les enquêtés de Transylvanie.

Quant aux deux autres interprétations – confession de foi et engagement, ainsi que le fait de devenir membre autonome de la communauté – elles ne rencontrent qu'une faible approbation de la part des répondants.

La position des deux familles de Transylvanie ne s'accorde en conséquence que partiellement avec la conception de la confirmation de leur l'Eglise.

Les familles – comme le montre le tableau 17 – ne reprennent pas toutes les significations proposées par l'Eglise ; il y a des significations qui leur semblent plus importantes, plus facilement acceptables (et peut-être plus facilement compréhensibles) que d'autres.²²²

A ces interprétations, les familles en attachent d'autres, pas forcément d'orientation religieuse, qui sont explicitées dans les trois colonnes de droite du tableau.

²²¹ Cf. chapitre 3, p. 136-137.

²²² Si toutes les significations ne se valent pas, quels sont alors les « critères » qui permettent de choisir entre les différentes interprétations ? Cette question me semble d'une grande importance, son approfondissement mériterait des recherches ultérieures.

Tableau 17 : Significations de la confirmation du point de vue des familles de Transylvanie comparées à la position officielle de l'Eglise Réformée de Roumanie²²³

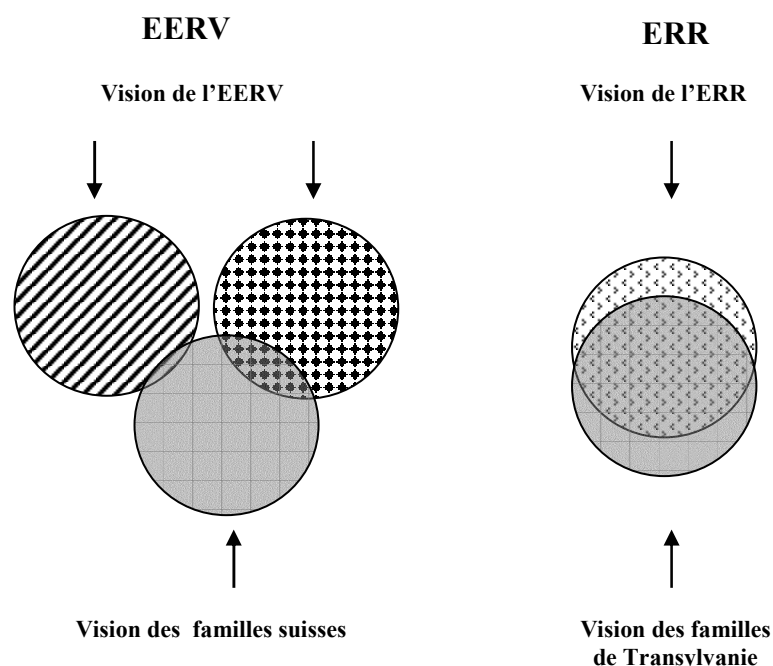
	Significations de la confirmation selon les deux familles de Transylvanie						
	Significations correspondant au point de vue de l'Eglise Réformée de Roumanie				D'autres significations propres aux familles		
	Examen des confirmants	Confession de foi et engagement (+ bénédiction)	Admission à la Cène	Membre autonome de la communauté	Acte qui renforce la « reconnaissance communautaire » de la famille	Rite de passage	Fête de famille
Rita	X	X	X	X		X	X
Emma	X	X	X	X	↔	X	X
Emil	X		X			X	X
Magda	X		X			X	X
David	X		X	X	↔	X	X
Tibor	X		X				X
Tamara	X		X			X	X
Imre	X	X	X		↔	X	X
Katalin	X	X	X			X	X

²²³ Les consignes de lecture du tableau 17 sont identiques à celles du tableau 16. Les flèches qui relient les colonnes 5 et 6 du tableau soulignent le fait que les deux significations (représentées dans ces colonnes) ont un lien avec la communauté paroissiale ou plus généralement avec la grande communauté des réformés de Roumanie.

Que faut-il en conclure par rapport à notre questionnement de départ concernant le lien entre la conception de la confirmation des deux Eglises et celle des personnes interrogées ?

- Les significations que les familles interrogées donnent à la confirmation ne correspondent que partiellement à la position officielle de leur Eglise. La disparité des opinions est de toute évidence moins accentuée dans le « modèle de confirmation » proposé par l'Eglise Réformée de Roumanie mais cela ne devrait pas cacher le fait qu'elle existe autant dans le contexte de la Transylvanie que dans le contexte suisse (graphique 8).

Graphique 8 : La vision des familles confrontée à celle de l'Eglise



- La conception que les personnes interrogées ont de cette célébration est, comme nous l'avons déjà souligné, le fruit d'un travail de fabrication, d'interprétation. Pour mener à bien ce travail, les familles font appel aux significations socialement disponibles ; elles s'en servent comme de ressources mises à leur libre disposition. Une grande partie des ressources mobilisées par nos quatre familles sont véhiculées par leur Eglise ; les deux Eglises ont donc une position dominante dans la production des significations. Mais le réservoir des ressources ne s'épuise pas ici. D'autres interprétations, qui n'obéissent pas nécessairement aux normes institutionnelles²²⁴, semblent être également disponibles et les familles en font d'ailleurs largement usage.

²²⁴ De telles interprétations sont par exemple : la confirmation comme fête de famille, comme rite de passage, comme acte qui renforce le prestige de la famille, etc.

- L'être humain n'est pas un être passif qui se contenterait de recevoir et d'enregistrer les informations. Il est un sujet qui analyse, sélectionne, transforme et interprète. Les membres de nos quatre familles fonctionnent de la même manière.
Ils ne reprennent pas telles quelles les ressources mises à leur disposition. Ils les filtrent, les retravaillent et les adaptent en fonction des différentes expériences vécues.
Penser que les familles vont endosser sans autre les significations que l'Eglise donne à la confirmation est une idée illusoire et vouée à l'échec. Une certaine disparité, un certain décalage entre la vision des Eglises et des familles est un phénomène tout à fait normal, un phénomène qui correspond à la nature humaine.

3 La confirmation, un rite de la religiosité familiale

3.1 Confirmation comme rite

Dans son remarquable ouvrage consacré aux rites et rituels contemporains, la sociologue française Martine Segalen qualifie le rite d'« analyseur du contemporain ».

Le rite, affirme-t-elle, peut nous aider à comprendre divers phénomènes souvent complexes de notre société, il nous offre un guide pour « repérer dans le contemporain des pratiques, et les décoder » (Segalen, 1998 : 24).

En tant qu'analyseur du contemporain, le concept du rite peut également nous être utile pour décortiquer – en tout cas en partie – la confirmation contemporaine. C'est cette démarche que nous allons entreprendre maintenant.

La confirmation présente toutes les caractéristiques d'un rite car il présente une configuration spatio-temporelle précise, des systèmes de comportements et de langages spécifiques, une dimension symbolique.²²⁵

La fête de la confirmation se déroule dans un espace et dans un temps concret ; elle suppose « un avant » et « un après » de la fête (Borobio, 2003 : 354).

La confirmation ne s'improvise pas, elle se prépare bien à l'avance. Cette préparation est la plupart du temps assez considérable et mobilise tous les membres de la famille. Quant à « l'après fête » (rangements, vaisselle, nettoyages, etc.) il peut facilement durer plusieurs jours, comme en témoigne l'exemple de la famille Blanche.²²⁶

Cette organisation spatio-temporelle de la confirmation permet au jeune et à sa famille de prendre conscience du moment qu'il est en train de vivre. L'événement acquiert une importance majeure, il marque une halte dans la vie de la famille. La fête tranche avec « le train-train quotidien », le jour de la confirmation est un jour différent des autres.

²²⁵ Cf. chapitre 4, p. 139-140.

²²⁶ Dans la famille Blanche, Tamara, la mère de Rita, a dû demander quelques jours de congé pour pouvoir ranger et nettoyer la maison après la fête de confirmation.

Les rites sont des ensembles de conduites ayant « un support corporel (verbal, gestuel, postural) à caractère plus ou moins répétitif » (Rivière, 1992 : 6). Il s'agit de faire – et pas seulement de dire ou de penser – quelque chose, et cela en suivant un ordre bien déterminé. De même la confirmation, elle aussi, obéit à un scénario de base spécifique.

La fête commence par le rassemblement familial. Parents, grands-parents, frères et sœurs, parrains et marraines se rassemblent et se rendent à l'église pour assister à la célébration. A l'issue de la cérémonie religieuse, les invités sont conviés à un repas chez la famille ou dans un restaurant.

« *Sophie* : Alors on assistait au culte le matin et puis en général on allait au restaurant à midi. » (E 24 : 250.)

Les participants offrent des cadeaux au confirmant, on prend des photos pour immortaliser l'événement.

Même s'ils peuvent subir certaines variations – selon le « style de la famille » – ces éléments forment le scénario de base de la fête de confirmation.

Une autre caractéristique du rite est sa dimension symbolique.

L'ensemble des actes réalisés a une « forte charge symbolique pour les acteurs et les témoins » ; le rite fait sens pour ceux qui le partagent (Segalen, 1998 : 21).

La confirmation fait sens pour chaque personne interrogée par cette recherche, tout le monde croit dans son « efficacité ». Mais cette efficacité est au moins en partie « extra-empirique », elle ne s'épuise pas dans l'enchaînement empirique des causes et des effets (Cazeneuve, 1971). La relation entre la fin poursuivie et le moyen adopté n'est pas toujours d'ordre rationnel. La confirmation n'est pas le moyen le plus simple pour renforcer le prestige de la famille, ni pour demander l'aide de Dieu pour l'avenir de ses enfants.

Participer à la confirmation est donc un acte efficace, une action non logique et pourtant pleine de sens pour les jeunes et pour leur famille.

Le sens qu'on lui prête, nous l'avons vu, change selon les contextes et les individus. Dotée d'une grande plasticité, comme tous les rites, la confirmation n'a pas un sens intrinsèque défini une fois pour toute ; elle se prête à des interprétations multiples, elle s'accommode des changements sociaux.

3.2 Confirmation comme rite de famille

L'efficacité symbolique attribuée aux rites, estime Liliane Voyé (1995 : 107), suppose d'emblée que « celui-ci [le rite] renvoie à un lien, à une relation ». Le rite requiert en effet la reconnaissance des autres, le consensus – au moins partiel – de ceux qui le partagent.

L'une des diverses fonctions des rites est donc leur fonction sociale²²⁷, le fait qu'ils favorisent les liens sociaux, qu'ils renforcent le sentiment d'appartenance à un groupe. Les rites mettent en mouvement la collectivité ; du « quotidien où l'on ne pense qu'à soi et à des buts matériels, on passe au temps collectif au cours duquel "l'âme se régénère". » (Segalen, 1998 : 13.)

Si la confirmation fonctionne comme un rite, la question qui se pose est de savoir quelle est la communauté qu'elle rassemble, la collectivité qu'elle met en mouvement ?

²²⁷ Cf. chapitre 4, p. 141.

La première réponse qui nous vient à l'esprit est bien évidemment celle de la communauté paroissiale ou encore la grande collectivité des protestants. Or, force est de constater que dans les entretiens réalisés avec les quatre familles, autant la communauté paroissiale que la collectivité des protestants ne sont mentionnées que très rarement.²²⁸

Il y a par contre une communauté dont chaque interviewé parle tout à fait spontanément, c'est – vous l'avez peut-être déjà deviné – celle de la famille. La confirmation est pour nos interlocuteurs avant tout une affaire de famille, une célébration qui réunit les divers membres de la parenté. Elle concerne et vise prioritairement la communauté familiale.

L'institution familiale a connu des mutations profondes²²⁹ au cours de ces dernières décennies.²³⁰

Le modèle de la famille bourgeoise²³¹ né au XIX^e siècle fait désormais partie du passé. La famille d'aujourd'hui est à « géométrie variable » : famille nucléaire, famille recomposée, famille monoparentale, etc. (Attias-Donfut, Lapierre et Segalen, 2002 : 7.)

La transformation radicale des statuts sociaux et psychologiques, féminins et masculins, accroît les « ambiguïtés de la gestion du pouvoir dans le couple » et oblige à redéfinir les rapports entre les divers membres de la famille (Kellerhals et Widmer, 2005 : 32). La probabilité du divorce installe le provisoire dans les mariages et influe sur l'équilibre de la relation. « Absence ou flou de référence, décalage des codes, provisoire des relations et des territoires, inversion ou confusion des rôles », autant de paramètres qui caractérisent la famille, les familles de nos jours. (Kellerhals et Widmer, 2005 : 33).

Ce brouillage des normes et des rôles rend de plus en plus complexe et délicate la coexistence des diverses générations.²³² La famille ne va pas de soi, elle exige un travail quasi permanent, une perpétuelle reconstruction.

Ce travail de reconstruction, de réinvention ne peut être réalisé qu'au moyen de « réunions, de rassemblements où les individus, étroitement rapprochés les uns des autres, réaffirment en commun leurs communes valeurs » (Maisonneuve, 1999 : 14).

C'est le cas des rites familiaux, dont le culte de confirmation fait partie.

La confirmation intervient dans une phase sensible de la vie de la famille.

Le jeune est entré dans l'adolescence, importante période de transition dominée par des changements majeurs.

Sur le plan biologique d'abord, le corps de l'enfant se modifie; il devient un corps d'adulte, sexualisé. L'adolescent doit s'adapter à ces transformations, assumer son identité de genre, masculine ou féminine.

Les changements physiques et morphologiques ne surviennent pas seuls; on assiste également à de profondes modifications de la pensée, telles que l'accès à des formes

²²⁸ Parmi les interviewés suisses une seule personne (Marcel) mentionne la communauté paroissiale, parmi les répondants de Transylvanie trois personnes sur neuf en parlent.

Quant à la communauté protestante en général, elle est mentionnée par deux personnes (Marcel et Guy) en Suisse et six personnes en Transylvanie (Emile, David, Magda, Tamara, Imre, Katalin).

²²⁹ Cf. chapitre 4, p. 143-144.

²³⁰ En Suisse ces changements sont intervenus depuis les années 1960, en Roumanie après la chute du régime communiste c'est-à-dire à partir des années 1990.

²³¹ « Un mariage stable, une mère au foyer occupée à l'éducation des enfants et aux soins du ménage, sous l'autorité du *pater familias*. » (Attias-Donfut, Lapierre et Segalen, 2002 : 7).

²³² Cf. chapitre 4, p. 144-145.

nouvelles de la logique, la capacité de passer du concret à l'abstrait et de raisonner à partir d'hypothèses (Claes, 2006 : 77).

Du fait de sa nouvelle forme d'intelligence, l'adolescent va prendre plaisir à élaborer des systèmes et des théories, à remettre en question le monde qui l'entoure. L'interrogation sur soi s'étend alors à des questions plus vastes comme l'amour, la justice, la religion, la moralité, son avenir professionnel, etc.

Sur le plan social enfin, l'adolescence se caractérise par d'importantes modifications dans l'univers relationnel. Pour la première fois dans leur histoire, les jeunes s'engagent activement dans la construction de leur propre univers social. Les adolescents interagissent avec un nombre accru de personnes et ces interactions deviennent à la fois plus complexes et plus diversifiées.

Le temps passé avec les parents diminue au profit du temps consacré aux personnes extérieures à la famille (le groupe des pairs, etc). (Claes, 2003 : 160-161.) La recherche d'autonomie du jeune remet en question les repères familiaux établis antérieurement et donne souvent lieu à une renégociation des rôles.

Les parents ne restent pas insensibles à toutes les modifications qu'ils observent chez leurs enfants. Ils y sont d'autant plus sensibles qu'eux aussi traversent – souvent – une période difficile de leur propre vie.

Lorsque les enfants deviennent adolescents, les parents eux se trouvent au milieu de la quarantaine, voire au début de la cinquantaine. Cet âge correspond à ce que Jean-Pierre Boutinet (2002 : 52) décrit comme la « phase de remise en question majeure ». C'est l'âge où on réévalue ses différents parcours (familiaux, professionnels, etc.), on revisite ses valeurs et ses ambitions. L'impression que le temps nous est désormais compté appelle un réaménagement partiel ou total de la vie.

Que peut apporter le rite de la confirmation à la famille dans une telle situation ?

La famille est dans une période de multiples changements qui fragilisent autant le jeune que ses parents. Face aux phénomènes qu'ils ne contrôlent pas (chômage des jeunes, difficultés d'insertion dans le monde professionnel, etc.), le jeune et les parents éprouvent de l'angoisse, de l'inquiétude.

S'accommoder des changements, trouver de nouvelles façons d'être peut parfois s'avérer difficile, insécurisant.

Le rite de la confirmation a le rôle de canaliser les émotions et d'atténuer les angoisses.²³³

Il souligne que le jeune et ses parents ne sont pas seuls face à leur avenir ; qu'ils font partie d'un réseau plus vaste, à savoir, celui de la grande famille. Le rassemblement de la famille entière renforce le sentiment d'appartenance collective, ressert le lien qui unit l'individu à la collectivité.²³⁴

La confirmation favorise la rencontre des trois générations, l'échange et la transmission. Le caractère solennel, exceptionnel de l'événement apaise les conflits, réduit les divergences et contribue ainsi à la consolidation de la famille.

La confirmation empêche la famille nucléaire²³⁵ de se fermer sur elle-même, elle l'aide à découvrir le sens et la valeur d'une vie partagée avec les autres. Les membres de la parenté « s'engagent » de nouveau à aider les leurs, à être de leur côté pour cette nouvelle période de la vie.²³⁶

²³³ Fonction psychologique ou thérapeutique des rites. Cf. chapitre 4, p. 140-141.

²³⁴ Fonction sociale des rites. Cf. chapitre 4, p. 141.

²³⁵ Les parents et leurs enfants.

Comme tous les membres de la famille y sont passés, la confirmation souligne la similitude des destins humains ; elle fournit le cadre, montre le chemin, indique ce qu'il faut faire.²³⁷ Le choix du jeune de faire sa confirmation prouve aux siens qu'il ne rejette pas le schéma familial, l'exemple de ses parents, grands-parents. Il reste fidèle, loyal aux choix et aux valeurs des siens, à « l'esprit de la famille » (Attias-Donfut, Lapierre et Segalen, 2002 : 9).²³⁸ Et pour finir, la confirmation stimule la mémoire, rattache le présent au passé, favorise la continuité familiale. Elle offre un moment fort au cours duquel la famille récapitule – de façon concentrée – son histoire, renégocie, réajuste ses valeurs, son fonctionnement. La famille réaffirme sa légitimité et sa cohésion, sa place dans le monde des humains.

3.3 La confirmation comme rite de la religiosité familiale

La confirmation et la famille – nous l'avons plusieurs fois répété – sont pour nos interviewés deux domaines indissociables. Parler de la confirmation signifie pour eux parler aussi de la famille, du grand rassemblement familial.

Mais la famille n'est pas la seule grande thématique que les interrogés lient avec la confirmation. Chez eux cette célébration fait également écho à la dimension de transcendance.

La question de la transcendance ou plus généralement de la religiosité est un sujet qui apparaît dans chaque entretien ; les interviewés le mentionnent spontanément et fréquemment. Les uns parlent de Dieu le Père de Jésus-Christ, les autres de la foi, et d'autres de la religion réformée ou de la pratique de la prière ; autant de façons pour nommer cette « autre » dimension de la célébration.

Cette dimension de la confirmation fait référence à une fonction des rites dont nous n'avons pas encore parlé : leur fonction de médiation avec le divin, avec le sacré.²³⁹

Devant ce qui lui est techniquement inaccessible, l'homme recourt à des opérations symboliques : gestes, signes, objets figuratifs auxquels il prête une certaine efficacité. (Maisonneuve, 1999 : 14.) Le rite est un objet figuratif par lequel l'homme cherche à entrer en relation avec la transcendance, les puissances surnaturelles. Il lie les dimensions verticales et horizontales de l'existence, le profane et le sacré, l'immanence et la transcendance.

Chaque famille dispose d'un certain nombre d'attributs et de référents identitaires à partir desquels l'identité de la famille peut être située. Ces attributs fonctionnent comme des signes de reconnaissance ou de différenciation sociale, ils forment une sorte de « fond de carte commun à tous les membres d'un même groupe familial » (Bertaux-Wiame et Muxel, 1996 : 189).

La religiosité familiale est l'un des ces attributs ; ensemble avec d'autres attributs, elle façonne l'identité de la famille.

²³⁶ Pour la jeune génération, la confirmation ne marque plus la transition entre l'enfance et l'âge adulte. La jeunesse commence bien avant la confirmation et finit souvent longtemps après (Baumann et Müller, 2006 : 345). Mais dans l'esprit de nos quatre familles, la confirmation (le culte de bénédiction) marque tout de même une étape importante dans la vie du jeune et dans la vie de la famille.

²³⁷ Cette fonction de la confirmation peut aussi s'avérer ambiguë, car l'ensemble des règles et des conduites à respecter est parfois plus créateur de révolte que source d'apaisement.

²³⁸ Cf. chapitre 4, p. 146.

²³⁹ Cf. chapitre 4, p. 141-142.

La religiosité familiale est un contenu malléable qui n'obéit pas à une simple logique de reproduction linéaire dans la succession des générations. Elle résulte d'une série de négociations entre le présent et le passé, elle est retravaillée, réinventée à chaque nouvelle génération. Ce travail ne se réalise pas dans le vide, il s'inscrit dans les différentes interactions qui ont lieu avant tout lors des grands rites familiaux.

La confirmation, le rite de famille qui nous intéresse le plus, est un rite – peut-être même le rite – qui met en jeu cette dimension « autre » de l'existence, un rite qui contribue à la mise en place de la religiosité de la familiale.

Quand la confirmation réunit les trois générations, ce sont des mondes bien différents qui se rencontrent ; les contrastes entre les expériences de vie des grands-parents, des parents et des jeunes sont extrêmement frappants.²⁴⁰

Malgré le temps qui les sépare, la religiosité des trois générations de Transylvanie montre beaucoup de ressemblance.²⁴¹

Dans les deux familles de Transylvanie, les parents et les grands-parents ont su inscrire leurs enfants dans une continuité de foi, ont réussi à leur transmettre une loyauté à la tradition religieuse réformée.²⁴² Même si les jeunes n'ont pas repris tel quel l'héritage de leurs prédécesseurs, le religieux, la religion – avec une connotation confessionnelle particulière (protestante réformée) – apparaît comme un élément important de la vie quotidienne des trois générations.

En Suisse, la situation est nettement différente.

Ici la génération des aînés s'inscrit dans un type de religiosité institutionnelle²⁴³. Ils sont tous membres d'une paroisse et pratiquants – plus ou moins – réguliers ; la religion et l'Eglise ont joué et jouent encore aujourd'hui un certain rôle dans leur vie.

Leurs enfants (la génération des parents) ont été baptisés, ont fréquenté le catéchisme et ont participé au culte au moins une fois par mois. Cette génération a reçu un savoir religieux, mais elle a « coupé le cordon de la tradition religieuse » (Campiche, 1996). Affirmant haut et fort qu'on « peut croire sans l'Eglise », elle n'a pas voulu reprendre sans condition l'héritage religieux des parents, mais « se construire » sa propre religion ou plutôt sa propre spiritualité après en avoir expérimenté l'utilité. Cette évolution de la religiosité des parents colore aujourd'hui l'éducation des enfants, elle pèse également sur la transmission religieuse par la famille. Si une transmission religieuse perdure toujours en Suisse, ce que les parents transmettent est moins de l'ordre d'une identité confessionnelle que de l'ordre d'un éthos, d'un schéma ou encore d'un « logiciel religieux ».²⁴⁴ La génération des jeunes en Suisse s'inscrit par conséquent dans une religiosité de type universel²⁴⁵ et, comme le souligne

²⁴⁰ Les grands-parents suisses ont connu les difficultés économiques de la période de l'après-guerre, la génération des parents l'avènement de la société de consommation et la libération des mœurs. Les jeunes sont nés dans une société d'abondance, mais voient devant eux un avenir plus qu'incertain.

Pour la Transylvanie les grands-parents ont subi l'installation du régime communiste avec ses pires représailles. La génération des parents a grandi sous ce régime totalitaire, mais a connu petit à petit un léger affaiblissement du régime. Quant à la jeune génération, elle est née au début des années 1990, donc tout de suite après la chute du pouvoir communiste.

²⁴¹ Cf. chapitre 1, p. 62.

²⁴² Parmi les trois types de « transmission religieuse par la famille », proposés par Roland J. Campiche (2004), les deux familles de Transylvanie se rapprochent du mode « reproduction de la lignée croyante ». Cf. chapitre 4, p. 151.

²⁴³ Cf. chapitre 1, p. 43.

²⁴⁴ Cf. chapitre 4, p. 152.

²⁴⁵ Cf. chapitre 1, p. 43.

Roland J. Campiche (2004 : 269), ne possède pas, la plupart du temps, les outils culturels qui lui permettraient « de décrypter les amalgames de croyances de leurs parents et d'en identifier les axes importants, surtout ceux qui mettent en jeu le religieux institutionnel... ».

Réunies pour la confirmation, les trois générations revisitent en quelque sorte leur représentation de la transcendance, leur lien à la religion et à l'Eglise comme institution. Inconsciemment, ils cherchent à trouver des points de rencontre entre leurs différentes visions, de mettre un certain ordre dans la religiosité familiale.

Les éléments de compatibilité sont plus nombreux et plus facile à trouver dans le contexte de la Transylvanie ; trouver un équilibre relatif, mais tout de même satisfaisant est considérablement plus difficile en Suisse. Ce à quoi on tend n'est pas l'unanimité, ni l'accord parfait, mais beaucoup plus un système flexible auquel chacune et chacun pourrait adhérer sans devoir nier sa propre identité religieuse.

POUR ALIMENTER LE DEBAT

« L'important n'est pas ce qui t'arrive, c'est ce que tu fais avec ce qui t'arrive ! »

Gabriel Delaunoy

De façon succincte, j'aimerais terminer ce travail par une considération qui, d'une part rappelle la question principale et les résultats de la recherche et, d'autre part, propose quelques pistes de réflexion pour alimenter le débat actuel sur la confirmation.

La question qui est au cœur de cette recherche porte sur le sens que les familles donnent à la confirmation. Je me suis demandé si cette célébration avait encore aujourd'hui un sens pour elles, si elles lui attribuaient en fin de compte une quelconque signification.

Les entretiens réalisés avec les quatre familles ont révélé que chaque personne interrogée associe une interprétation à la confirmation²⁴⁶. Pour les vingt-deux personnes concernées par la recherche, la confirmation a bel et bien une signification, elle est un acte symbolique porteur de sens.

Quel est le sens que les familles interviewées attribuent à la confirmation ?

Les entretiens ne permettent pas de donner une réponse unique et valable pour tous, car chaque personne interrogée a « sa propre compréhension » de la célébration. Si les sens accordés à la confirmation varient d'une personne à l'autre, un point commun réunit toutes les personnes, à savoir que leur conception de la confirmation est composée de plusieurs significations à la fois (sens polysémique).

La conception que les personnes interrogées ont de la confirmation est le résultat d'un vrai travail de construction, ou en d'autres termes de fabrication.

Ce travail de construction a lieu dans un espace et un temps précis. Les familles ne construisent pas leurs interprétations comme elles l'entendent. Elles sont soumises à des influences et leur vision de la confirmation dépend fortement du contexte religieux, social, culturel et de leur expérience de vie. Il y a des interprétations qui apparaissent plus en Suisse qu'en Transylvanie et inversement, des significations qu'on retrouve davantage dans la génération des aînés que dans la jeune génération.

Pour élaborer leur propre conception de la confirmation, les interviewés ont recours aux différentes significations que l'Eglise et la société ont donné à cette célébration. Ils s'inspirent donc des diverses interprétations déjà existantes qu'ils utilisent comme des « ressources » pour leur travail de fabrication.

La grande partie des ressources (significations) mobilisées par nos quatre familles sont véhiculées par leur Eglise qui reste donc la source principale, à laquelle les familles font

²⁴⁶ Respectivement au culte de bénédiction des catéchumènes et à la fête de l'Alliance.

référence pour construire leur conception de la confirmation. Mais les significations proposées par l'Eglise ne sont pas les seules disponibles ; d'autres interprétations – qui n'obéissent pas nécessairement aux normes institutionnelles – viennent enrichir le réservoir des ressources.

Il en résulte que la vision que les familles interrogées ont de la confirmation, respectivement du culte de bénédiction des catéchumènes et de la fête de l'Alliance, ne correspond que partiellement à la vision officielle de leur Eglise.

Les familles continuent à « faire usage » de la confirmation, elles continuent à lui donner un sens, et même plusieurs significations conjointes. Mais pour construire leur propre compréhension de la confirmation, les enquêtés ne font plus seulement appel à l'Eglise, ils vont également puiser leurs ressources ailleurs. L'Eglise est un « producteur de sens » possible, mais rien ne garantit que son point de vue soit repris.

A cela s'ajoute encore le fait que l'être humain n'est pas un être inactif, mais quelqu'un qui réfléchit et filtre les informations qui lui sont transmises. Les familles ne reprennent donc pas telle quelle la vision de leur Eglise, mais la transforment et la retravaillent en fonction de leurs expériences de vie et de leur contexte socio-historique.

Dotées d'une certaine « compétence religieuse », les quatre familles s'approprient l'offre de l'Eglise (la confirmation), pour en faire une fête qui leur convienne et qu'elles peuvent habiter.

A. Dialoguer ou ne pas dialoguer avec les familles ?

Le constat étant posé, nous pouvons nous demander ce que peuvent faire les Eglises dans une telle situation ? Quelle serait la bonne stratégie à adopter ?

Devraient-elles prendre au sérieux le décalage existant entre leur vision et celles des familles ou au contraire ne pas en tenir compte ?

Devraient-elles reconnaître la capacité religieuse des gens à habiter, en se l'appropriant, la confirmation ou au contraire persister à croire qu'elles détiennent la vérité ?

Sans prétendre proposer de véritables solutions, trois pistes me semblent possibles.

La première est de faire comme si de rien n'était !

Tenir bon et continuer à croire que la vision des théologiens, la compréhension que l'Eglise donne à la confirmation sont les seules valables. C'est l'Eglise qui offre cette célébration, c'est donc à elle et non pas aux participants laïcs de définir ses significations, ses formes et ses contenus.

Cette solution est peut-être la plus commode pour les Eglises, mais c'est aussi la solution qui, à mon avis, peut leur causer le plus de problèmes. Ne pas tenir compte du vécu et des attentes de leur public cible, rester ferme sur des positions qui deviennent incompréhensibles, risque de coûter cher à long terme.

La deuxième solution envisageable est de prendre au sérieux les participants laïcs de la fête, de reconnaître qu'ils ont également leur mot à dire par rapport à la confirmation. Reconnaître que les gens ont une « capacité religieuse » pour « habiter » la fête et par conséquent leur laisser l'entière liberté de la façonner comme bon leur semble.

« Les gens, les familles peuvent faire ce qu'ils veulent » ou encore « l'Eglise est là pour entendre et pour réaliser les souhaits des gens » ! Ces propos deviennent de plus en plus à la mode, mais je crains qu'ils ne cachent une grande résignation des pasteurs qui, tiraillés entre

les directives ecclésiastiques, les souhaits des paroisses, les attentes des familles et leur propre vision, ne trouvent souvent plus l'énergie de chercher des solutions.

Baisser les bras, se résigner – ce n'est pas ça que nous avons appris des Réformateurs ! « Pour les Eglises, s'adapter au monde peut être dangereux ; en tenir compte me paraît juste » – pour reprendre les propos du professeur Roland Campiche (2001a : 4).

La troisième et dernière voie qui s'offre aux Eglises est le chemin du dialogue et de la négociation.

Le dialogue présuppose le respect de l'autre, de son point de vue et de sa vision ; mais aussi le respect de soi-même, de sa propre histoire et de ses propres opinions. Entrer en dialogue signifie pour les Eglises ne pas penser à la place des gens, mais les écouter et accepter que leurs avis sont pertinents, accepter que les familles ne reprennent pas telle quelle la vision de l'Eglise, qu'elles la retravaillent, qu'elles se la réapproprient.

La disparité d'opinion entre les familles et l'Eglise en matière de confirmation est un phénomène tout à fait « naturel », mais cela ne signifie pas pour autant que les Eglises n'ont plus rien à faire ! Si le but recherché n'est pas d'imposer sa propre vérité, sa propre vision, les Eglises ne devraient pas cesser d'aider les gens dans la construction de leur conception de la confirmation.

Entrer en dialogue signifie deuxièmement pour les Eglises, se remettre en question, repenser les bases même de la confirmation en se laissant interpellé par les familles. Prendre de la distance, porter un regard critique sur sa compréhension et sa pratique de la confirmation et plus largement sur le lien que l'Eglise entretient avec les participants de cette cérémonie est un exercice désécurisant, mais nécessaire pour progresser.

Comment aider les familles à construire leur conception de la confirmation ? Y a-t-il des « modèles de confirmation » qui sont plus facilement « habitables » que d'autres ?

Nous le savons tous, il n'existe pas de modèle de confirmation « miracle », utilisable partout et dans toutes les circonstances. La forme concrète de toute confirmation devrait s'élaborer en situation.

Et pourtant, après l'analyse des deux modèles de confirmation étudiés dans le cadre de ma recherche, il me semble qu'il y a des paramètres qui peuvent faciliter le travail des familles.

L'un de ces paramètres est la clarté et la simplicité du modèle proposé.

Les sciences de la communication ont démontré que plus une information est simple et facilement compréhensible pour les interlocuteurs, plus elle est proche de leur culture, de leurs connaissances et de leur centre d'intérêt, plus elle sera reçue, écoutée et comprise. Une conception de la confirmation claire, simple et qui rejoint les attentes des usagers, aura plus de chance de se révéler utile pour les familles, qu'une conception complexe et trop éloignée de leurs attentes.

Comme en témoignent les entretiens réalisés avec les familles suisses, celles-ci ont une réelle difficulté à séparer les deux célébrations, à cerner les spécificités de chacun des deux cultes. On se demande si l'EERV n'aurait pas tout intérêt à repenser son concept à deux cultes, pour le simplifier, le clarifier et pour le rendre plus proche de l'attente des gens.

Un deuxième paramètre qui a retenu mon attention est la cohérence qui existe entre la préparation à la confirmation et le culte lui-même.

La confirmation ne se réduit pas à la célébration religieuse, elle est beaucoup plus qu'un « simple » culte. La célébration religieuse n'est qu'une séquence dans l'acte rituel de la confirmation, or comme le dit Mary Douglas (1981 : 83), les séquences rituelles acquièrent

un sens du fait qu'elles sont en relation avec d'autres éléments du rituel. Une séquence rituelle isolée ne fait pas de sens, elle se perd sans être perçue. Il ne suffit donc pas de rendre attractif le culte de confirmation, il faut également soigner sa préparation et ses retombées. La préparation à la confirmation commence avec le catéchisme et pour certains avec le culte de l'enfance. Il y a ensuite la préparation proprement dite de la célébration religieuse, l'organisation du rassemblement familial, le culte de confirmation, le repas en famille, les cadeaux, la prise des photos, etc. – autant d'éléments indispensables à la fête et qui ont chacun leur fonction et leur signification. Discréditer un élément – comme on le fait souvent avec les cadeaux ou le repas familial – au profit d'un autre, signifie ignorer les fonctions psychologiques et sociales de chaque élément et dénaturer le sens même de l'acte rituel. Un « bon » modèle de confirmation devrait donc prendre en compte l'intégralité des éléments rituels, reconnaître indifféremment la valeur et l'utilité de toutes les séquences, qu'il s'agisse du culte ou du repas de famille.

B. La confirmation, un rite de la religiosité familiale. Et alors ?

Il n'y a pas de confirmation sans famille ! – voici une idée phare qui traverse l'ensemble des entretiens conduits dans le cadre de cette recherche. Pour l'intégralité des personnes interrogées, la confirmation est intimement liée à la famille, elle est inconcevable sans le grand rassemblement familial.

Quel est ce lien mystérieux qui réunit la confirmation et la famille ? Comment expliquer que l'idée selon laquelle la confirmation est une fête de famille apparaisse dans chaque entretien ?

La confirmation fonctionne comme un rite et plus précisément comme un rite familial. Réunissant les trois générations, elle permet au jeune et à ses parents de prendre conscience du réseau plus vaste auquel ils appartiennent, elle resserre le lien qui unit l'individu à la famille. Elle ne témoigne plus – ou dans une moindre mesure – d'une appartenance paroissiale (ecclésiale) mais d'une volonté de s'inscrire dans la tradition familiale.

Des rites familiaux, il y en a plusieurs et chacun a ses caractéristiques et ses spécificités. La spécificité de la confirmation comme rite de famille tient au fait qu'elle met directement en « jeu » la religiosité familiale.

L'hypothèse que j'avance consiste donc à dire que la confirmation est un rite de la religiosité familiale ; un rite qui offre à la famille l'occasion de revisiter son histoire religieuse, de renégocier sa représentation de la transcendance et de préciser son lien avec l'Eglise et la religion.

La confirmation est un rite de la religiosité familiale ; que signifie cette hypothèse pour les Eglises, quelles en sont les retombées pour la pratique ecclésiale ?

Elle signifie tout d'abord que la confirmation est désormais essentiellement orientée sur la famille et que la dimension paroissiale (communautaire) de la fête tend à s'estomper avec le temps.

Elle signifie deuxièmement que la religiosité familiale a une place importante au sein de la confirmation, que cette fête contribue à sa construction. La confirmation est une chance pour l'Eglise, car elle lui offre une occasion sans pareille pour entrer en contact avec les familles, pour leur annoncer l'Évangile.

Les Eglises doivent réfléchir à la manière de prendre en compte cette dimension familiale de la confirmation et aux formes permettant d'alimenter la religiosité familiale. Elles devraient également s'interroger sur les possibilités de rapprochement entre famille et communauté ecclésiale, car un trop grand éloignement peut s'avérer néfaste pour l'avenir de l'Eglise.

« Que faire aujourd'hui de la confirmation ? » – cette question de Bernard Reymond (1999 : 34) reflète la préoccupation de nombreuses Eglises réformées et luthériennes un peu partout dans le monde.

Comme je l'ai souligné au début de ma thèse, mon travail ne voulait pas aboutir à l'élaboration d'un projet concret de confirmation. Vu le caractère exploratoire de la recherche, une telle entreprise aurait été irrémédiablement vouée à l'échec.

Mon intention était moins prétentieuse ; je me suis fixé comme but de situer la problématique, d'identifier les composants importants du phénomène étudié et de proposer quelques pistes de réflexions pour faire avancer le débat.

J'espère que les quelques pistes de réflexion proposées par ma thèse encourageront les lecteurs à poursuivre la réflexion et, pourquoi pas, à amorcer un véritable dialogue entre l'Eglise et les familles, un véritable cheminement dont tous pourront sortir enrichis et renouvelés.

L'aventure de la confirmation n'est de loin pas finie ! C'est à chacun de nous, à chacun de vous les lecteurs, dans le contexte qui est le vôtre, de la continuer et d'en inventer la suite.

ANNEXES

1 Liste des abréviations utilisées

AREC	Agence Romande d'Education Chrétienne
ARM	Alliance Réformée Mondiale
Art. /art.	article(s)
CEC	Conférence des Eglises Européennes
CER	Conférence des Eglises Romandes
COE	Conseil Œcuménique des Eglises
Cf. /cf.	<i>confer</i>
DEFICA	Commission « Début et fin de catéchisme »
DIPC	Département de l'instruction publique et des cultes
dir.	sous la direction de
DM	DM-Echange et mission
EERV	Eglise Evangélique Réformée du canton de Vaud
ENBIRO	Enseignement Biblique et Interreligieux Romand
EPER	Entraide protestante suisse
ERR	Eglise Réformée de Roumanie
et al.	et les autres
EVS	European Values Study
EVSSG	European Value Systems Study Group
FEPS	Fédération des Eglises protestantes de Suisse
IRP	Institut romand de pastorale
LL.EE.	Leurs Excellences
p.	page(s)
PPP	Pain pour le prochain
WVS	World Values Study

2 Numéro des transcriptions

PERSONNES INTERROGÉES	N° DES TRANSCRIPTIONS
Famille Rochat	
Aline (fille)	11
Béatrice (mère)	12
Marc (père)	13
Camille (grand-mère paternelle)	14
René (grand-père paternel)	15
Florence (grand-mère maternelle)	16
Nicolas (grand-père maternel)	17
Famille Fischer	
Lucas (garçon)	21
Roxane (mère)	22
Marcel (père)	23
Sophie (grand-mère paternelle)	24
Guy (grand-père paternel)	25
Miriam (grand-mère maternelle)	26
-	-
Famille Blanche	
Rita (fille)	31
Emma (mère)	32
Emile (père)	33
-	-
-	-
Magda (grand-mère maternelle)	36
David (grand-père maternel)	37
Famille Dupont	
Tibor (garçon)	41
Tamara (mère)	42
Imre (père)	43
-	-
-	-
Katalin (grand-mère maternelle)	46
-	-

BIBLIOGRAPHIE

- Abacs J. ([1807] 1828), *Keresztyén vallásban ifjakat megerősítő Ágenda, mely az Erdélyi Reformáta Ekklesiák számára készített MDCCLXXVII-dik esztendőben*, Debreczen, Nyomtatott Tóth Ferentz által
- Albarello L. (2003), *Apprendre à chercher. L'acteur social et la recherche scientifique*, Bruxelles, De Boeck Université
- Alermath Fr. (1987), « Dans ce numéro », *Bulletin trimestriel de l'AREC* 34 (mars), p. 3-6
- Allmen J.-J. von (1947), *L'Eglise et ses fonctions d'après Jean-Frédéric Ostervald. Le Problème, de la théologie pratique au début du XVIII^{me} siècle*, Neuchâtel/Paris, Delachaux et Niestlé
- Attias-Donfut Cl. (1996), « Solidarités et entraides entre générations », in : Singly (de) F. et al., *La famille en questions : état de la recherche*, Paris, Syros, p. 167-185
- Attias-Donfut Cl., Lapierre N., Segalen M. (2002), *Le nouvel esprit de famille*, Paris, Editions Odile Jacob
- Auer A., Malinverni G., Hottelier M. (2000), *Droit constitutionnel suisse*, Tome II : *Les droits fondamentaux*, Berne, Staempfli Editions SA
- Backamadarasi Kis G. (1788), *Agenda. Az az, az egyházi szolgálatbéli OKOS ISTENTISZTELET MÓDJA*, Győr
- Barbéry Ch. (2007), *La confirmation dans le protestantisme*, in : http://ervc.free.fr/rubrique3/confirmation_protestantisme.html [25.11.2007]
- Basset J.-Cl. et al. (ed.) (2004), *Panorama des religions. Traditions, convictions et pratiques en Suisse romande*, Lausanne/Genève, Editions Enbiro/Plateforme Interreligieuse
- Bauer O. (1990) « La confirmation, rite ou contre-rite ? », *Confirmation et multitudinisme*, Cahiers de l'IRP 5 (février), p. 14-21
- Baumann M., Müller Ch. (2006), « Zuerkennung der Kompetenzen mündiger Christinnen und Christen. Konfirmation als Kasus und als Ritual », *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie. Der Evangelische Erzieher* 58/4, p. 340-354
- Beaud S., Weber Fl. (2003), *Guide de l'enquête de terrain : produire et analyser des données ethnographiques*, Paris, Edition La Découverte
- Benedek S. (1971), *A magyarországi református egyház istentiszteletének múltja*, Rotenturm, Pinka
- Benoît J.-D. (1956), *Initiation à la Liturgie de l'Eglise Réformée de France*, Paris, Editions Berger-Levrault
- Benveniste E. (1969), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Edition de Minuit

- Berkheiser J. M. (1990), « *C'est fini la confirmation ??* » *Réflexions sur la décision du Synode de l'EERV de novembre 1989 dans son contexte historique*, Université de Lausanne - Faculté de Théologie, Mémoire de Licence
- Bertaux-Wiame I., Muxel A. (1996), « Transmissions familiales : territoires imaginaires, échanges symboliques et inscription sociale », in : Singly (de) F. et al., *La famille en questions : état de la recherche*, Paris, Syros, p. 187-210
- Blais M., Martineau S. (2006) « L'analyse inductive générale : description d'une démarche visant à donner un sens à des données brutes », *Recherches Qualitatives* 26(2), p. 1-18, (Disponible sur : <http://www.recherche-qualitative.qc.ca/Revue.html>)
- Blanchet A., Gotman A. (1992), *L'enquête et ses méthodes : l'entretien*, Paris, Nathan
- Borobio D. (2003), « Les rites en famille et leur transmission », in : Rodet Ch. (dir.), *La transmission dans la famille : secrets, fictions et idéaux*, Paris, L'Harmattan, p. 351-362
- Bouchard L. (2004), « Des rites pour croire », in : Routhier G., Viau M. (dir.), *Précis de théologie pratique*, Bruxelles, Lumen Vitae, p. 455-481
- Boulard F., Remy J. (1968), *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*, Paris, Les Editions ouvrières
- Bouquet J.-J. (2000), *Histoire de la Suisse*, Paris, Presses Universitaires de France
- Bourdieu P. (1980), « Le capital social : notes provisoires », *Actes de la recherche en sciences sociales* 31 (janvier), p. 2-3
- Bourdieu P. (1982), « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales* 43 (juin), p. 58-63
- Bourdieu P. (1983), « Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital », in : Kreckel R. (ed.), *Soziale Ungleichheiten*, Göttingen, Otto-Schwartz-Verlag, p. 183-198
- Boutinet J.-P. (2002), *Psychologie de la vie adulte*, Paris, Presses Universitaires de France
- Bovay Cl. (2004), *Le paysage religieux en Suisse*, Neuchâtel, Office fédérale de la Statistique
- Bridel Cl. (1987), « Statut de la catéchèse et la confirmation en régime "multitudiniste". Amorce d'une réflexion », *Bulletin trimestriel de l'AREC* 34 (mars), p. 7-16
- Bucer M. (1539), « Ordnung der Christlichen Kirchengzucht. Für die Kirchen im Fürstenthumb Hessen », in : Stupperich R. (ed.) (1964), *Martin Bucers deutsche Schriften*, Tome VII : *Schriften der Jahre 1538-1589*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, p. 247-278
- Bultmann R. (1968), *Jésus : mythologie et démythologisation*, Paris, Editions du Seuil
- Calvin J. ([1541] 1958), *Institution de la religion chrétienne*, Tome IV : *Le quatrième livre de l'Institution chrétienne*, Genève, Labor et Fides
- Campiche R. J. (1994a), « Famille et transmission d'une tradition religieuse », in : *Famille : Continuités et Ruptures (Exposés présentés lors du cours public à l'Université de Lausanne en novembre-décembre 1993 sous le titre : « Famille tu me plais ? »)*, Lausanne et Berne, Institut d'Ethique Sociale de la FEPS, p. 19-30
- Campiche R. J. (1994b), *Jeunes et religions, ou le déclin des identités confessionnelles*, Lausanne, Institut d'Ethique Sociale de la FEPS

- Campiche R. J. (1996), « Entre l'exemple et l'expérience : de la transmission par la famille d'une tradition à celle d'un ethos religieux », in : Voyé L. (ed.), *Figures des Dieux. Rites et mouvements religieux. Hommage à Jean Rémy*, Paris, Bruxelles, De Boeck & Larcier, p. 147-162
- Campiche R. J. (dir.) (1997), *Cultures jeunes et religions en Europe*, Paris, Les Editions du Cerf
- Campiche R. J. (2001a), « La religion de demain », *Bonne nouvelle* (juillet-août), p. 4
- Campiche R. J. (2001b), *La religion : un défi pour les Eglises ?*, Lausanne, Institut d'Ethique Sociale de la FEPS
- Campiche R. J. (2004), *Les deux visages de la religion : fascination et désenchantement*, Genève, Labor et Fides
- Campiche R. J. et al. (1992), *Croire en Suisse(s)*, Lausanne, Editions l'Age d'Homme
- Carrez M. (1979), « La confirmation dans les Eglises de la Réforme. Où en est la pratique de la confirmation dans les Eglises de la Réforme en France ? », *Catéchèse* 75 (avril), p. 89-96
- Cart J. (1897), *Histoire des cinquante premières années de l'Eglise évangélique libre du canton de Vaud*, Lausanne, Georges Bridel & Cie Editeurs
- Cazeneuve J. (1971), *Sociologie du rite*, Paris, Presses Universitaires de France
- Centlivres R., Fleury J.-J. (1963), *De l'Elise d'Etat à l'Eglise nationale (1839-1863)*, Lausanne, Eglise Nationale Vaudoise
- Charreire S., Durieux Fl. (1999), « Explorer et tester », in : Thiétart R.-A. et al., *Méthodes de recherche en management*, Paris, Dunod, p. 57-80
- Claes M. (2003), *L'univers social des adolescents*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal
- Claes M. (2006), « L'adolescence dans le cours de l'existence humaine : enjeux développementaux et défis sociaux », in : Jaquet D., Zabalia M., Lehalle H. (dir.), *Adolescence d'aujourd'hui. Textes issus du XXIXe Symposium de l'Association de Psychologie Scientifique de Langue Française (APSLF)*, Renne, Presses Universitaires de Renne, p. 73-88
- Coenen-Huther J., Kellerhals J., Allmen (von) M. et al. (1994), *Les réseaux de solidarité dans la famille*, Lausanne, Réalités sociales
- Combessie J.-Cl. (1999), *La méthode en sociologie*, Paris, La Découverte
- Comby J. (2003), *Pour lire l'histoire de l'Eglise : des origines au XXI^e siècle*, Paris, Editions du Cerf
- Constituția Republicii Populare Române* (1948), București, Monitorul Oficial
- Constituția României* (1923), București, Monitorul Oficial
- Constituția României* (2003), București, Monitorul Oficial
- Constitution du Canton de Vaud du 14 avril 2003*, in : <http://www.vd.ch/fr/themes/etat-droit/lois-constitution/constitution/texte-et-commentaire> [31.10.2008]
- « Constitution fédérale de la Confédération suisse du 12 septembre 1848 », in : Rappard W. E. (1948), *La Constitution fédérale de la Suisse : 1848-1948. Ses origines, son élaboration, son évolution*, Neuchâtel, Les Editions de la Baconnière, p. 391-459

- « Constitution fédérale de la Confédération suisse du 29 mai 1874 », in : Rappard W. E. (1948), *La Constitution fédérale de la Suisse : 1848-1948. Ses origines, son élaboration, son évolution*, Neuchâtel, Les Editions de la Baconnière, p. 391-459
- « Constitution fédérale de la Confédération suisse du 18 avril 1999 », in : Thürer D., Aubert J.-F., Müller J. P. (ed.) (2001), *Verfassungsrecht der Schweiz. Droit constitutionnel suisse*, Zurich, Schulthess, p. 1333-1392
- Constitution pour l'Eglise évangélique libre du canton de Vaud*, ([1847] 1899), Lausanne, Georges Bridel & Cie Editeurs
- Coulon A. (1987), *L'ethnométhodologie*, Paris, Presses Universitaires de France
- Creswell J. W. (2002), *Educational research : Planning, conducting, and evaluating quantitative and qualitative research*, Upper Saddle River, NJ : Pearson Education
- Davie G. (2000), *Religion in Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press
- Decret nr. 177/1948 pentru regimul general al cultelor religioase*, București, Monitorul Oficial
- Delaunoy G. (2005), « *Regards sur le handicap* » ou le coup de foudre de l'aveugle Bartimée. *Eléments historiques, narratologiques & éthiques autour de la péricope de Mc 10,46-52*, Université Marc Bloch – Strasbourg – Faculté de théologie protestante, Mémoire de Licence
- Denzinger H. (1996), *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Editions du Cerf
- Deslauriers J.-P. (1991), *Recherche qualitative : guide pratique*, Montréal, Chenelière/McGraw-Hill
- Deslauriers J.-P., Kérisit M. (1997), « Le devis de recherche qualitative » in : Poupart J. et al., *La recherche qualitative : enjeux épistémologiques et méthodologiques*, Montréal/Paris/Casablanca, Gaëtan Morin Editeur, p. 86-111
- Douglas M. (1981), *De la souillure. Essais sur les nations de pollution et de tabou*, Paris, Maspéro
- Dubach A. (2004), « Les différents types d'appartenance aux Eglises », in : Campiche R. J., *Les deux visages de la religion : fascination et désenchantement*, Genève, Labor et Fides, p. 129-180
- Dubied P.-L. (1992), *Apprendre Dieu à l'adolescence*, Genève, Labor et Fides
- Durkheim E. (1979), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, Presses Universitaires de France
- Eglise évangélique réformée du canton de Vaud (1969), *Rapport de la Commission catéchisme – confirmation*, (Achévé le 14 juillet 1969. Le président de la Commission : M. A. Eindiguer.)
- Eglise évangélique réformée du canton de Vaud (1971a), *Brèves remarques à propos de la liturgie provisoire de fin de catéchisme et de confirmation*, (Circulaire No. 71/1 du 8 janvier 1971)
- Eglise évangélique réformée du canton de Vaud (1971b), *Procès-verbaux de la cinquième session ordinaire en octobre et décembre 1970. Autorités et Commissions de l'Eglise*, Lausanne-Cité, Rochat

- Eglise évangélique réformée du canton de Vaud (1973), « Rapport du Conseil Synodale sur la marche de l'Eglise évangélique réformée du canton de Vaud de juillet 1971 à juillet 1972 », in : Eglise évangélique réformée du canton de Vaud, *Rapports présentés au Synode pour sa septième session ordinaire des 31 octobre et 1^{er} novembre 1972*, Lausanne-Cité, Rochat
- Eglise évangélique réformée du canton de Vaud (1980), *Procès-verbal de la session du Synode des mardi 28 et mercredi 29 octobre 1980 à la Salle du Grand Conseil à Lausanne*, (polycopié)
- Eglise évangélique réformée du canton de Vaud (1989a), *Le début et la fin du catéchisme*, (Rapport adopté par le Conseil synodal dans sa séance du 4 septembre 1989), (polycopié)
- Eglise évangélique réformée du canton de Vaud (1989b), *Procès-verbal de la session ordinaire d'automne du Synode des lundi 20 novembre et mardi 21 novembre 1989 à l'Aula de l'Ecole polytechnique à Lausanne*, (polycopié)
- Eglise évangélique réformée du canton de Vaud (1991), *Rapport du Conseil synodal sur la marche de l'Eglise évangélique réformée du canton de Vaud en 1990*, (pour le Synode du 7 juin 1991)
- Eglise évangélique réformée du canton de Vaud (1992), *Procès-verbal de la session du Synode des 27-28 novembre 1992 à Lausanne (salle du Grand Conseil)*, (polycopié)
- Eglise évangélique réformée du canton de Vaud (1993a), *Culte de bénédiction des catéchumènes*, Lausanne, (document officiel)
- Eglise évangélique réformée du canton de Vaud (1993b), *Fête de l'Alliance*, Lausanne, (document officiel)
- Eglise évangélique réformée du canton de Vaud (1993c), *Rapport du Conseil synodal sur la marche de l'Eglise évangélique réformée du canton de Vaud en 1992*, (pour le Synode des 14 et 15 juin 1993)
- Eglise évangélique réformée du canton de Vaud (1994), *Rapport du Conseil synodal sur la législation 1990-1994 et sur la marche de l'Eglise évangélique réformée du canton de Vaud*, (pour le Synode des 6 et 7 mai 1994)
- Eglise évangélique réformée du canton de Vaud (1999), *Règlement ecclésiastique de l'Eglise évangélique réformée du Canton de Vaud du 20 novembre 1999*, in : <http://www.protestant-vaud.ch/documentation/reglement-ecclesiastique/index.php?Itemid=1559> [31.10.2008]
- Eglise évangélique réformée du canton de Vaud (2000), *Rapport du Conseil synodal sur la marche de l'Eglise pour l'année 1999 et rapport de fin de législature*, (pour le Synode du 17 juin 2000)
- Eglise évangélique réformée du canton de Vaud (2005a), *Principes constitutifs de l'EERV*, (document officiel)
- Eglise évangélique réformée du canton de Vaud (2005b), *Rapport sur la vie l'Eglise évangélique réformée du canton de Vaud pour l'année 2004*, (pour le Synode des 24 et 25 juin 2005)
- Eglise nationale évangélique réformée du canton de Vaud (1807), *La liturgie, ou la manière de célébrer le service divin, dans les Eglises du canton de Vaud*, Lausanne, Imprimerie des Citoyens Hignou

- Eglise nationale évangélique réformée du canton de Vaud (1870), *La liturgie ou la manière de célébrer le service divin dans les églises du canton de Vaud*, Lausanne, Imprimerie typographique Genton & Dutoit
- Eglise nationale évangélique réformée du canton de Vaud (1894), *Formulaire liturgique pour la cérémonie de la Confirmation des Catéchumènes adopté par le Synode dans sa séance du 8 novembre 1893*, Lausanne, Imprimerie Charles Pache
- Eglise nationale évangélique réformée du canton de Vaud (1899), *Liturgie*, Lausanne, Imprimerie James Regamey
- Eglise nationale évangélique réformée du canton de Vaud (1921), *Liturgie*, Lausanne, Imprimerie Charles Pache
- Eglise nationale évangélique réformée du canton de Vaud (1963), *Liturgie*, Vevey, Arts graphiques Klausfelder
- Erdős J. (1891), « A Heidelbergi Káté története és irodalma külföldön és hazánkban », *Protestáns Szemle* 3(1), p. 394-406
- Fédération des Eglises protestantes de la Suisse (1974), *Rapport : Les problèmes du catéchisme et de la confirmation*, Zürich, (document officiel)
- Gardaz Ph. (1997), « Le statut juridique des Eglises réformée et catholique dans le canton de Vaud », in : Loretan A. (dir.), *Rapports Eglises-Etat en mutation. La situation en Suisse romande et au Tessin*, Fribourg, Editions Universitaires Fribourg Suisse, p. 135-146
- Geertz C. (1973), *The Interpretation of Cultures, selected essays*, New York, Basic Books
- Geissler H. O. (1966), « Theologische Verantwortung der Konfirmation », *Pastoraltheologie* 55, Vandebroek & Ruprecht, p. 421-434
- Giordano Y. (2003), « Les spécificités des recherches qualitatives », in : Giordano Y., *Conduire un projet de recherche : une perspective qualitative*, Paris, Editions EMS
- Glock Ch. Y. (1965), « Y a-t-il un réveil religieux aux Etats-Unis ? », in : Boudon R., Lazarsfeld P. (ed.), *Le vocabulaire des sciences sociales*, Paris, Mouton & Co, p. 49-68
- Gotman A., Laferrère A. (1991), « L'héritage » in : Singly (de) F.(dir.), *La famille, l'état des savoirs*, Paris, Editions la Découverte, p. 239-249
- Grivel D. (1984), *Le canton de Vaud*, Lausanne, Imprimeries Réunies Lausanne SA
- Hervieu-Léger D. (1999), *Le pèlerin et le converti : la religion en mouvement*, Paris, Flammarion
- Hervieu-Léger D. (2002), « La transmission des identités religieuses », *Sciences Humaines (Hors-série)* 36 (mars-avril-mai), p. 56-59
- Hlady Rispal M. (2002), *La méthode des cas : application à la recherche en gestion*, Bruxelles, De Boeck Université
- Hubler L. (1991), *Histoire du Pays de Vaud*, Lausanne, Editions L.E.P. Loisirs et Pédagogie
- Imber-Black E., Roberts J., Whiting R. A. (1995), *Rituale : Rituale in Familien und Familientherapie*, Heidelberg, Carl-Auer-Systeme
- Imre L. (1942), *Katechetika. A református keresztyén vallásos nevelés rendszere*, Budapest, Református Egyházi könyvtár
- Imre L. (1944), « Konfirmációi tanítások a Heidelbergi Káté alapján », *Az Út*, p. 50-51

- Juhász I. (1963), « A Heidelbergi Káté XVI-XVIII századi kiadásainak jelentősége egyházunk történetében », *Református Szemle* 2-3, p. 79-93
- Kaufmann J.-Cl. (1996), *L'entretien compréhensif*, Paris, Editions Nathan
- Kellerhals J. (1999), « G comme Générations », in : *Les familles de A à Z : abécédaire des familles contemporaines*, Lausanne, Enregistrement sonore de la Radio Suisse Romande
- Kellerhals J., Widmer E. (2005), *Familles en Suisse : les nouveaux liens*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes
- Kolumbán V. J. (2002), « Liturgia-egyesítési törekvések Melotaitól Backamadarasi Kis Gergelyig », *Református Szemle* 95(1), p. 86-96
- Köpeczi B. (dir.) (1989), *Erdély rövid története*, Budapest, Akadémiai kiadó
- Kracke B., Noack P., (1997) « Les adolescents et leurs familles dans un monde en évolution », in : Rodriguez-Tomé H., Jackson S., Bariaud F. (dir.), *Regards actuels sur l'adolescence*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 147-178
- Kramer W. (2003), « Confirmation », in : *Dictionnaire historique de la Suisse*, Tome III : *Canada – Derville-Malécharde*, Hauterive, Editions Gilles Attinger, p. 472-473
- Le Petit Larousse illustré 1992 : en couleurs* (1991), Paris, Larousse
- Legea nr. 489/2006 privind libertatea religioasa și regimul general al cultelor*, București, Monitorul Oficial
- Lienhard M. (1987), « La Confirmation : bilan et perspectives », *Bulletin trimestriel de l'AREC* 34 (mars), p. 17-20
- « Loi ecclésiastique du Canton de Vaud du 19 mai 1863 », in : Centlivres R., Fleury J.-J. (1963), *De l'Elise d'Etat à l'Eglise nationale (1839-1863)*, Lausanne, Eglise Nationale Vaudoise, p. 211-228
- Luther M. (1520), « Prélude de la captivité babylonienne de l'Église », in : Luther M. (1966), *Oeuvres*, Tome II, Genève, Labor et Fides, p. 159-260
- Luther M. (1529), « Préface au Grand Catéchisme », in : Luther M. (1966), *Oeuvres*, Tome VII, Genève, Labor et Fides, p. 23-31
- Magyar Református Egyházak Tanácskozó Zsinatának Liturgiai Bizottsága (1997), *A Magyar Református Egyház Istentiszteleti Rendtartása*, Budapest, A Magyar Református Egyházak Tanácskozó Zsinatának kiadása
- Mahon P. (2003), « Art. 72 Eglise et Etat », in : Aubert J.-F., Mahon P., *Petit commentaire de la Constitution fédérale de la Confédération suisse du 18 avril 1999*, Zurich/Bâle/Genève, Schulthess, p. 571-576
- Maisonneuve J. (1999), *Les conduites rituelles*, Paris, Presses Universitaires de France
- Makkai S. (1915-1916), « A konfirmáció reformja érdekében », *Az Út* 5, p. 140-142
- Makkai S. (dir.) (1929), *A mi istentiszteletünk. Az Erdélyi Református Egyház Ágendáskönyve*, Kolozsvár, Minerva Irodalmi és Nyomdai Műintézet R-T
- Malinowski B. (1984), *Magic, science and religion, and other essays*, Westport, Greenwood Press
- Marcel P. (1965), « Théologie réformée de la confirmation », *La revue réformée* 63 (1965/3), p. 3-83

- Maurer W. (1959), « Geschichte von Firmung und Konfirmation bis zum Ausgang der lutherischen Orthodoxie », in : Frör K. (ed.), *Confirmatio. Forschungen zur Geschichte und Praxis der Konfirmation*, München, Evang. Presseverband für Bayern, p. 9-38
- Mauss M. (1968), « La prière », in : Mauss M., *Œuvres I, Les Fonctions sociales du sacré*, Paris, Editions de Minuit, p. 357-477
- Mayring Ph. (2002), *Einführung in die qualitative Sozialforschung*, Weinheim/Basel, Beltz Verlag
- Mendras H. (1997), *L'Europe des Européens. Sociologie de l'Europe occidentale*, Paris, Gallimard
- Meylan H. (dir.) (1973), *Encyclopédie illustrée du Pays de Vaud*, Tome IV : *L'Histoire vaudoise*, Lausanne, 24 Heures
- Molnár J. (2001), *A Nagyváradi (Királyhágómelléki) Református Egyházkerület története 1944-1989*, Nagyvárad, Kiadja a Királyhágómelléki Református Egyházkerület
- Molnár M. (1996), *Histoire de la Hongrie*, Paris, Hatier Littérature Générale
- Monod J. ([1906] 2004), *Le Canton de Vaud pittoresque*, Lausanne, Editions à la Carte
- Mourre M. (2004), « Suisse », in : Mourre M., *Le petit Mourre. Dictionnaire d'histoire universelle*, Paris, Bordas, p. 1263-1268
- Müller Th. (1988), « Konfirmation », in : Müller Th., *Konfirmation – Hochzeit – Taufe – Bestattung. Sinn und Aufgabe der Kasualgottesdienste*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, Kohlhammer, p. 69-92
- Neidhart W. (1958), « Nichttheologische Faktoren in Geschichte und Praxis der Konfirmation », *Theologische Zeitschrift* 14, p. 282-298
- Neidhart W. (1964), *Konfirmandenunterricht in der Volkskirche*, Zürich, EVZ-Verlag
- Neidhart W. (1990a), « Konfirmation II. Praktisch-theologisch », in : Müller G. (ed.), *Theologische Realenzyklopädie*, Tome IXI : *Kirchenrechtsquellen – Kreuz*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, p. 446-451
- Neidhart W. (1990b), « Les interprétations de la confirmation à une époque de sécularisation grandissante de l'Eglise multitudiniste », *Confirmation et multitudinisme*, Cahiers de l'IRP 5, p. 3-13
- Ostervald J.-Fr. ([1702] 1822), *Catéchisme ou instruction dans la religion chrétienne*, Neuchâtel, chez C.-H. Wolfrath
- Ostervald J.-Fr. (1713), *La liturgie ou la manière de célébrer le Service Divin ; qui est établi dans les Eglises de la Principauté de Neufchatel & Vallangin*, A Basle, chez Jean Pistorius
- Percheron A. (1991), « La transmission des valeurs », in : Singly (de) F. (dir.), *La famille, l'état des savoirs*, Paris, Editions la Découverte, p. 183-193
- Perrot M. (1991), « Les échanges à l'intérieur de la famille. Approche historique », in : Singly (de) F. (dir.), *La famille, l'état des savoirs*, Paris, Editions la Découverte, p. 97-106
- Recensământul populației și al locuințelor, 18-27 martie 2002*, Tome I : *Populație. Structura Demografică* (2004), București, Institutul Național de Statistică

- Reymond B. (1985), « Petit histoire de la confirmation en pays de Vaud », in : *Le Protestant*, (En trois articles : 15 janvier 1985 ; 15 février 1985 et 15 mars 1985)
- Reymond B. (1990), « La réapparition de la confirmation chez les Réformés d'expression française. Quelques points de repère et commentaires », in : *Confirmation et multitudinisme*, Cahiers de l'IRP (5), p. 22-34
- Rivière Cl. (1992), « Le rite enchantant la concorde », *Cahiers Internationaux de Sociologie* 92 (janvier-juin), p. 5-29
- Rivière Cl. (1996), « Les cérémonies profanes », *Sciences Humaines* 58 (février), p. 24-27
- Rivière Cl. (1997), *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin/Masson
- Rivière Cl. (2006), « Rite et rituels », in : *Dictionnaire des sciences humaines*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 1009-1011
- Rivière Cl., Piette A. (dir.) (1990), *Nouvelles idoles, nouveaux cultes : dérivés de la sacralité*, Paris, L'Harmattan
- Romániai Református Egyház (2008), « A Romániai Református Egyház Alkotmánya (Statutum) », *Ertesítő XVII*(2)
- Rouleau L. (2003), « La méthode biographique », in : Giordano Y., *Conduire un projet de recherche : une perspective qualitative*, Paris, Editions EMS, p. 133-171
- Roussel L. (1991), « Les types de famille », in : Singly (de) F. (dir.), *La famille, l'état des savoirs*, Paris, Editions la Découverte, p. 83-94
- Schleiermacher F. (1960), *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischer Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Tome II, Berlin, Walter de Gruyter & Co.
- Schröer H. (1998), « Konfirmation – was ist das? Deutungen und theologisches Verständnis », in : Comenius-Institut (ed.), *Handbuch für die Arbeit mit Konfirmandinnen und Konfirmanden*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, p. 446-453
- Segalen M. (1998), *Rites et rituels contemporains*, Paris, Editions Nathan
- Segalen M. (2002), « Familles : de quoi héritons-nous ? », *Sciences Humaines (Hors-série)* 36 (mars-avril-mai), p. 20-22
- Segalen M. (2006), *Sociologie de la famille*, Paris, Armand Colin
- Singly (de) F. (1993), *Sociologie de la famille contemporaine*, Paris, Editions Nathan
- Spener Ph. J. (1692), « Von den catechetischen examinibus und der confirmation », in : Beyreuther E. (ed.) (1999), *Philipp Jakob Spener Schriften*, Tome XIV.1 : *Theologische Bedebcken IV*, Hildesheim/ Zürich/ New-York, Georg Olms Verlag, p. 255-260
- Starck R., Scholz I. (1998), « Der Konfirmationsgottesdienst », in : Comenius-Institut (ed.), *Handbuch für die Arbeit mit Konfirmandinnen und Konfirmanden*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, p. 294-316
- Tanase L. D. (2008), *Pluralisation religieuse et société en Roumanie*, Bern, Peter Lang
- Thomas D. R. (2006), « A General Inductive Approach for Analyzing Qualitative Evaluation Data », *American Journal of Evaluation* 27(2), p. 237-246
- Thurian M. (1957), *La confirmation. Consécration des laïcs*, Neuchâtel/Parsi, Delachaux et Niestlé
- Tocqueville (de) A. (1979), *De la démocratie en Amérique*, Paris, Le Club français du livre

- Tomka M. (2000a), « Jelentés a vallásosságról - Erdély az Úr 2000. esztendejében », in : Gereben F., Tomka M., *Vallásosság és nemzettudat. Vizsgálódások Erdélyben*, Budapest, JTMR Kerkai Jenő Egyházzociológiai Intéze, p. 9-52
- Tomka M. (2000b), « La marginalisation des chrétiens en Europe Centrale et de l'Est », in : Tomka M., Zulehner M. P., *La religion en Europe de l'Est pendant et après le communisme*, Fribourg, Editions Universitaires de Fribourg, p. 79-91
- Tomka M. (2002a), « Introduction », *Social Compass* 49(4), p. 483-495
- Tomka M. (2002b), « Tendances de la religiosité en Europe de l'Est », *Social Compass* 49(4), p. 537-552
- Tomka M. (2005), *A legvallásosabb ország? Vallásosság Szatmárban, Erdélyben, Romániában*, Budapest-Piliscsaba, TIMP
- Turner V. W. (1990), *Le phénomène rituel : structure et contre-structure*, Paris, Presses Universitaires de France
- Vadas J., Nagy P. (dir.) (1866), *Agenda: szertartási beszédek és imák, az Erdélyi Ev. Ref. Anyaszentegyház rendtartása szerint*, Kolozsvár
- Van Gennep A. (1909), *Les Rites de passage. Etude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.*, Paris, Emile Nourry
- Vásárhelyi J. (1950), *Református ágendás könyv*, Kolozsvár, A Református Egyház Iratterjesztésének kiadása
- Vischer L. (1959), *La confirmation au cours des siècles*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé
- Vischer L. et al. (1995), *Histoire du christianisme en Suisse. Une perspective oecuménique*, Genève/ Fribourg, Editions Labor et Fides/ Editions Saint-Paul
- Vouga J.-P. (dir.) (1982), *Encyclopédie illustrée du Pays de Vaud*, Tome X : *La vie quotidienne I. Les Ages de la vie*, Lausanne, 24 Heures
- Voyé L. (1969), « Liaison entre la religion et les fonctions culturelles de la famille », *Social Compass* 16(3), p. 355-368
- Voyé L. (1995), « Le rite en questions », in : Devisch R., Perrot Ch., Voyé L., Chauvet L-M., *Le rite, source et ressources*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, p. 105-136
- Vuilleumier H. (1927), *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois*, Tome I : *L'âge de la Réforme*, Lausanne, Editions La Concorde
- Vuilleumier H. (1929), *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois*, Tome II : *L'orthodoxie confessionnelle*, Lausanne, Editions La Concorde
- Vuilleumier H. (1933), *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois*, Tome IV : *Le déclin du régime bernois*, Lausanne, Editions La Concorde
- Weinberg A., Journet N. (1996), « Les figures du rite », *Sciences Humaines* 58 (février), p. 18-20
- Wichern J. H. (1869), « Die Aufgabe der evangelischen Kirche, die ihr entfremdeten Angehörigen wiederzugewinnen », in : Meinhold P. (ed.) (1969), *Johann Hinrich*

Wichern Sämtliche Werke, Tome III/2: Die Kirche und ihr soziales Handeln (Grundsätzliches, Allgemeines, Praktisches), Berlin/Hamburg, Lutherisches Verlaghaus, p. 143-168