ESSAI SUR LE CORPS À PARTIR DU VÉCU DE LA MOUVANCE PENTECOTISTE 2° partie

Par Serge Carrel,
pasteur stagiaire, Paris

Opérant une reprise théologique de son vécu chrétien, Serge Carrel nous présente ici la deuxième partie de son mémoire de fin d'études. Il a essayé dans Hokhma 37 de donner une définition sociologique de ce qu'il appelle le christianisme oral. Plus loin dans son analyse, il a montré que ce christianisme vivait d'une gestion incarnée de l'"économie" croyante, en valorisant l'entier de la personne humaine et tout particulièrement la corporéité. Fort de cet apport du pentecôtisme, il poursuit maintenant son analyse en examinant la pertinence de cette valorisation du corps par rapport à l'histoire chrétienne et la tradition biblique notamment. Critiquant le peu de place laissé à l'homme "total" dans le christianisme traditionnel, il propose de reprendre la question de l'humain en régime chrétien par le biais de la pneumatologie.

3. REPRISE DU QUESTIONNEMENT.

3.1. Un homme en crise.

L'homme de cette fin de XX^e siècle se découvre en butte à un foisonnement d'idées et de doctrines qui mettent à mal sa dignité. L'essor techniciste de notre Occident, l'acmé d'un matérialisme intransigeant, l'idéologisation de plus en plus forte de nos sociétés, posent la question récurrente de notre humanité. Qu'en est-il de l'homme aujourd'hui ?

Une telle question se double d'une crise de la rationalité; un certain paradigme de la raison occidentale est fortement mis à mal: on parle de déshumanisation de la pensée facilitant les manipulations idéologiques¹. Max Horkheimer parle, lui, d'une maladie qui affecte la raison, "elle se formalise au fur et à mesure qu'elle se subjectivise"². On la considère comme une faculté intellectuelle de coordination dont l'efficacité peut être augmentée. Réduite à un simple instrument, la raison renonce à tout but transcendant la société. "Une telle abnégation engendre la rationalité en ce qui concerne les moyens et l'irrationalité en ce qui concerne l'existence humaine"³. Une chose est acquise : la raison doit avouer qu'elle a vécu d'une illusion lorsqu'elle s'est crue éternelle. La pérennité de la rationalité est un leurre, il faut avouer la relativité historique de tous les grands idéaux⁴.

On sait aussi la société contemporaine en mal de D(d)ieu(x); le discours sur la "mort de Dieu" a fait place à un foisonnement anarchiquement polymorphe de religiosité marginale, surgissement qui témoigne d'une gestion défectueuse de la question de(s) D(d)ieu(x) dans la modernité. Qu'en est-il de l'homme et de sa croyance ? En symbiose avec l'élite intellectuelle, le christianisme occidental n'a-t-il pas été victime d'un aveuglement quant au religieux et donc à l'humain fondamentalement ?

3.2. Quelle est la pertinence de l'humain en foi chrétienne ?

Dans une telle conjoncture on découvre que les grands théologiens de ce siècle — les partisans de la théologie dialectique notamment — ont eu passablement de peine à penser les positivités, l'institution tout comme l'économie du croire. Valorisant fortement un geste de rupture, ces théologiens ont aussi saisi l'homme de manière abstraite, comme inscrit dans un régime où l'intellectualité est reine. Fort difficile est alors son insertion dans un ordre réel de la rédemption et de l'eschatologique; pour tout dire le protestantisme traditionnel sous-estime la pluralité dans l'expression et la saisie de la foi et néglige ce qu'il y a de profondément humain dans le religieux.

¹ Voir aussi P. Gisel, *Croyance incarnée*, Genève, Labor et Fides, 1986, pp. 30ss.

² M. Horkheimer, *Eclipse de la raison*, Paris, Payot, 1974, p. 17.

³ *Ibidem*, p. 103.

⁴ *Ibidem*, p. 188.

"Le renouveau charismatique et le pentecôtisme classique ont redécouvert des dimensions du religieux, de l'humain et de la créativité qui, jusque-là, soit étaient inconnues dans le christianisme occidental, soit étaient refoulées dans les sectes"⁵. W. J. Hollenweger n'est pas seul à penser cela, John V. Taylor prône aussi une prise en compte de ce que ce christianisme a de spécifique : il est en effet au bénéfice de la redécouverte que "toute parcelle et tout processus de l'existence matérielle peut témoigner de l'activité de Dieu"⁶. Face au protestantisme qui majore la cérébralité et qui se fait le champion de la scripturalité, le pentecôtisme met en avant une manière orale de vivre la foi, qui intègre la polyphonie de l'être humain.

Par delà les impasses et les crispations propres à ce mouvement, le christianisme oral nous interpelle sur la réalité de l'homme devant Dieu : qu'en est-il de notre économie du croire ? Nous avons dit plus haut l'humain en crise, quelle pertinence accordons-nous à des saisies non rationnelles et même non conceptuelles du salut ? Le discrédit jeté sur certaines pratiques de cette mouvance a souvent été fait à la légère, que penser, par exemple, d'une mise en avant de la corporéité comme lieu d'"expérimentation" de la croyance ?

3.3. Une gestion exemplaire de la corporéité en tradition chrétienne : la danse.

On a souligné plus haut l'aspect polymorphe de la proclamation évangélique, cher au christianisme oral ; recourir à la narration et au témoignage comme mode d'expression du discours théologique est en passe de recouvrer une certaine pertinence dans les milieux théologiques. Dans une configuration intellectuelle où le récit et la narration sont des objets d'étude prisés, le théologien redécouvre la richesse de la tradition évangélique qui déploie en langage narratif la

⁵ W. J. Hollenweger, "Professor Unrat auf der Suche nach dem "vergessenen Glaubensartikel" in der pfingstlichen Theologie", in H.W.Heidland..., *Die charismatische Erneuerung und die Kirchen*, Regensburg, Friedrich Pustet, 1977, p. 43.

⁶ J. V. Taylor, *Puissance et patience de l'Esprit*, Paris, DDB, 1977, p. 258. Voir aussi : Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, tome 2, p. 200. "Le pentecôtisme remet dans la vie ordinaire des Eglises l'exercice de zones de l'homme négligées dans une religion excessivement organisée et cérébrale".

figure de l'homme Jésus. Il suffit pour cela de penser aux travaux de J. B. Metz⁷, de E. Jünger⁸ et bien entendu de W. J. Hollenweger⁹.

Valoriser la narration ne va pas sans un questionnement sur le bien-fondé de l'émotion dans la réception du salut, et par delà sur le corps et la préhension de la foi opérée par le corps. On a déjà vu la glossolalie comme pratique linguistique qui réhabilite une expression non cérébrale de la foi. Dans le même ordre d'idées, nous nous étendrons plus amplement ici sur la danse.

La danse participe au destin réservé au corps en tradition chrétienne. On connaît la crispation idéologique à propos de la sexualité¹⁰, la danse ressort à la même conjoncture. J. G. Davies, dans son *Liturgical Dance*, témoigne de cette ambivalence de la tradition chrétienne à l'égard du corps. Intégrée dans de nombreuses religions antiques comme support de la louange adressée à Dieu (cf. Ps 149,3), la danse est très tôt perçue dans le christianisme patristique comme idolâtrie. Les propos musclés de Jean Chrysostome le montrent bien :

"Car le démon se trouve partout où il y a de la danse. Dieu ne nous a pas donné les pieds pour un usage si honteux, mais pour marcher avec modestie. Il ne nous les a pas donnés pour fauter comme ces animaux qui bondissent..., mais pour avoir place dans le chœur des Anges. Si le corps est déshonoré par ces démarches indécentes, combien l'âme l'est-elle encore davantage. Les danses sont les jeux des démons"¹¹.

Pour lutter contre l'emprise d'un Bas-Empire décadent, "le christianisme, dans sa condamnation de ce monde pourrissant, englobera les arts reflétant cette décomposition"¹². Les schèmes néo-

⁷ "Petite apologie du récit", *Concilium* 85, 1973 (mai), pp. 57-69. Dans le même numéro voir aussi l'article de H. Weinrich sur la théologie narrative.

⁸ *Dieu, mystère du monde*, tome 2, Paris, Cerf, 1983, pp. 121ss.

⁹ W. J. Hollenweger a publié de nombreux textes narratifs en allemand; en français voir : "Le dernier repas, une liturgie eucharistique, narrative et théâtrale", *Hokhma* 32, 1986, pp. 1-11.

¹⁰ E. Fuchs, *Le désir et la tendresse*, Genève, Labor et Fides, 1979.

¹¹ Jean Chrysostome, *Homélie qui contiennent son commentaire sur tout l'évangile de saint Matthieu*, trad. de Paul Antoine de Marsilly, Lyon, 1685, vol. 2, Sermon 48, p. 431.

¹² R. Garaudy, *Danser sa vie*, Paris, Seuil, 1973, p. 30.

platoniciens qui marquent la pensée de l'élite de cette époque, ne font alors que renforcer l'hostilité du christianisme vis-à-vis de la réalité corporelle : la danse doit être bannie de la vie chrétienne, car elle est "démonstration de la déliquescence du corps"¹³.

Cette raideur à l'égard de la corporéité peut trouver des justificatifs contextuels, toutefois il faut bien reconnaître qu'une telle saisie du corps a perduré dans la tradition chrétienne. La Réforme n'a fait que réitérer ce credo-là en condamnant vigoureusement ce mode d'expression corporel par la bouche de Calvin notamment et par Lambert Daneau dans son *Traité des danses*¹⁴. Le puritanisme, l'accent fort de toute la pensée occidentale sur la cérébralité... n'ont fait que renouveler une méfiance fondamentale de l'occidental à l'égard de la réalité corporelle.

A son histoire de la condamnation de la danse dans l'église, J. G. Davies joint une histoire de l'appréhension positive de celle-ci en chrétienté. Quoique largement minoritaires dans le monde patristique, des voix se sont tout de même élevées pour revaloriser au nom du Dieu chrétien un tel mode d'expression corporelle; parmi elles, celle de Clément d'Alexandrie¹⁵ et d'Ambroise qui voyait en David dansant devant l'arche, non pas quelqu'un de débauché mais quelqu'un qui associait, bien à propos, son corps à une activité religieuse¹⁶. Au Moyen-Age, les condamnations de la danse par des conciles sont restées souvent vaines; le regain de popularité d'une telle pratique n'a fait que croître dans certaines couches de la population, pour les danses de la mort surtout.

Au XIX^e les shakers américains, une minorité religieuse issue des quakers, réhabilitent la danse et l'intègrent dans leur pratique liturgique. Et c'est au XX^e siècle que, de par son implantation dans d'autres cultures, le christianisme occidental se voit forcé de réévaluer sa position face à la danse. On réapprend que "la danse est manière d'exister, pas simplement jeu mais célébration, participation et non spectacle, elle est nouée à la magie et à la religion, au travail et à la fête, à l'amour et à la mort"¹⁷.

¹³ J. G. Davies, *Liturgical Dance*, an Historical, Theological and Practical Handbook, London, SCM Press, 1984, p. 25.

¹⁴ Pour tous les détails bibliographiques, se rapporter à J. G. Davies, *idem*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 38.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 40s.

¹⁷ R. Garaudy, *Danser sa vie*, p. 13. Pour une plus ample réflexion sur la danse en régime chrétien voir : H.-M. Lander, *Tanzen will ich*,

La destinée de la danse, exemplaire à plus d'un titre, pose en premier lieu la question de la gestion de la corporéité en économie chrétienne. Vivons-nous d'un christianisme sans corps, dépourvu de toute in-carnation ? Dans un monde où un courant corporéiste s'exprime dans des champs multiples, faut-il voir là un retour de Dionysos ou une véritable résurrection de la corporéité ? Nullement à l'abri de dérives idéologiques, le christianisme contemporain interpellé qu'il est par le christianisme oral, doit s'interroger sur la place qu'il laisse au corps dans le vécu de la foi. Nous nous expliquerons avec notre propre tradition en développant ce point dans une partie subséquente à partir de Nietzsche comme critique d'une chrétienté sans corps.

3.4. Un homme à l'égide de l'Esprit ?

Par delà toute réflexion sur le corps et l'économie du croire en foi chrétienne, se trouve posée la question pneumatologique. Nous avons dénié au pentecôtisme traditionnel un apport décisif sur ce terrain-là; qu'il mette en valeur une manière incarnée de vivre la foi, nous l'attestons ! Toutefois son recours à la pneumatologie pour légitimer ce vécu corporel est souvent déficient, il plonge le Saint-Esprit dans une sphère extra-mondaine, isolée de toute véritable incarnation. Cette forme d' "extrinsécisme" sacralise des arrière-mondes et peut plonger ces mouvements dans des univers spiritualistes où toute prise en compte du réel est bannie !

Revaloriser le corps ne va donc pas sans déploiement pneumatologique. Cependant il faut bien reconnaître les carences du penser théologique dans ce "domaine, largement négligé par la théologie traditionnelle"¹⁸ occidentale. Penser l'humain à l'égide de l'Esprit ne va pas sans faire difficulté, puisqu'il faut faire face à une concentration christologique qui a souvent borné fortement toute réflexion anthropologique, et bien entendu théologique. Sortir d'un certain "christomonisme" ne va pas sans sueur et donc sans risques...

Voir dans nos corps un lieu où Dieu intervient, percevoir la corporéité comme le lieu possible d'une épiphanie, est-ce pertinent en

Bewegung und Tanz in Gruppe und Gottesdienst, München, Verlag Pfeiffer, 1983; R. Russ, (éd.) *Gott bei den Tänzern und Narren*, Trier, Paulinus Verlag, 1980.

¹⁸ K. Blaser, *Esquisse de la dogmatique*, Lausanne, Fac. de Théologie, 1985, p. 82.

régime chrétien ? Penser l'homme comme inscrit dans une *kainè ktisis*, n'est-ce pas là quitter le terrain de prédilection d'un certain protestantisme qui vit d'une *theologia crucis* et condamne toute *theologia gloriae* ? Voir l'Esprit qui est *zôpoioun* (Jn 6, 63) comme celui qui donne et qui soutient toute vie véritable, a certainement des conséquences sur notre penser du corps, lesquelles ? Ce sera là, bien modestement, l'objet de notre avant-dernière partie.

4. LE CORPS EN RÉGIME CHRÉTIEN

4.1. Nietzsche, critique d'un christianisme sans corps.

Nietzsche, ce détracteur virulent de la foi chrétienne, suscite toujours encore des vagues qui déferlent avec violence sur notre penser de chrétien. Vagues rudes ! qui font naître un questionnement souvent fécond sur les prémisses et les orientations du penser de ceux qui se revendiquent de Jésus-Christ. Malgré cela lire Nietzsche dans le cadre d'une réflexion chrétienne fait problème à plus d'un. "N'a-t-il pas préparé les soubassements idéologiques à l'extension du nazisme ?" Un penseur suscite les hérésies qu'il mérite, dit-on parfois... Avant toute chose, nous voulons voir en Nietzsche la figure paradigmatique, en modernité, d'un détracteur d'un certain christianisme; c'est à ce titre qu'il est quelqu'un de fort pertinent pour notre débat théologique. La philosophie de Nietzsche est une interrogation au coeur du christianisme contemporain; "le chrétien en recherche d'intelligence de sa croyance ne peut pas ne pas croiser une pensée aussi critique"¹⁹.

Nietzsche participe du mouvement de riposte anti-hégélienne qui marque toute la philosophie du XIX^e. De Marx à Kierkegaard, de Schopenhauer à Nietzsche, tous ces philosophes se font les apôtres d'une rescendance de la pensée occidentale dans la vie, dans la singularité... C'en est terminé des grandes envolées idéalistes ! "Dieu est mort !... c'est nous qui l'avons tué"²⁰; ce slogan gravé au fronton de l'oeuvre de Nietzsche inscrit résolument son auteur dans un athéisme militant. L'affirmation de la mort de Dieu ne se réduit pas à une pure constatation psychologique; elle est plutôt l'axiome de base qui permettra au prophète de Sils-Maria d'interpréter la totalité de l'homme et du monde. En affirmant que "Dieu est une pensée qui rend

¹⁹ Y. Ledure, *Lectures "chrétiennes" de Nietzsche*, Paris, Cerf, 1984, p. 18.

²⁰ F. Nietzsche, *Le gai savoir*, Paris, Gallimard, 1967, p. 138.

tordu tout ce qui est droit"²¹, Nietzsche récuse aussi bien la tradition métaphysique que le christianisme qui souvent la nourrit. C'est dans la vie que réside la réalité élémentaire, les au-delà de l'idéalisme ne sont que les volatilisations de la réalité véritable : la vie.

Pour Nietzsche le Dieu des chrétiens n'est que le Dieu des faibles, antithèse de la vie²². "La conception chrétienne de Dieu — Dieu conçu en tant que Dieu des malades, Dieu araignée, Dieu esprit —, c'est là une des conceptions de Dieu les plus corrompues qui aient jamais été formées sur terre; elle constitue peut-être même le plus bas étiage dans l'évolution déclinante des types divins"²³. Ce Dieu-là muselle, brime, avilit la vie.

La foi et la morale sont soumises à l'évaluation généalogique qui se propose de remonter à leur origine pulsionnelle cachée. Celle de la foi se trouve dans les sentiments extrêmes et contradictoires de puissance qui surprennent l'homme, de sorte qu'il se saisit comme un phénomène étranger. "La religion est une sorte de sentiment de peur et d'effroi devant soi-même.. Mais c'est tout autant un sentiment extraordinaire de bonheur et de supériorité"²⁴. La morale, elle, est née de l'"instinct de cruauté"²⁵ qui, n'arrivant plus à s'exprimer vers l'extérieur, se retourne contre la vie et la condamne tantôt secrètement, tantôt de manière directe; elle est instinct de dénégation de la vie. D'ailleurs "le saint agréable à Dieu est le castrat idéal..."²⁶. C'est ainsi qu'au crucifié, Nietzsche opposera Dionysos, le dieu du "oui intégral à la vie multiforme"²⁷. Tous les idéaux doivent donc être ramenés à la réalité corporelle, ils sont le langage chiffré du corps et ont leur origine dans le corps.

On a dit plus haut la rescendance dans la vie qui survient dans la riposte anti-hégélienne, cette rescendance passe chez Nietzsche par une forte mise en valeur du corps. Dans un monde sans Dieu, Nietzsche se

²¹ *Idem*, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, 1971, p. 101.

²² Cf. *idem*, *L'antéchrist*, O.P.C., Tome VIII, Paris, Gallimard, 1974, pp. 174ss.

²³ *Ibidem*, p. 175.

²⁴ F. Nietzsche, cité par H. Küng, *Dieu existe-t-il ?*, Paris, Seuil, 1981, p. 468.

²⁵ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, Tome VIII, O.P.C., p. 321.

²⁶ *Ibidem*, *Crépuscule des idoles*, p. 85.

²⁷ P. Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Cerf, 1974, p. 560.

fait pionnier de la promotion de la corporéité²⁸ et du sensible qui vont fixer l'unique espace vital de l'homme.

"Leib bin ich ganz und gar !" ce slogan qui retentit dans "Les contempteurs du corps"²⁹ rend au mieux le renversement qu'opère Nietzsche par rapport à la vision traditionnelle du corps. La représentation métaphysique est en effet marquée constamment par un dualisme, schème qui structure l'ensemble de son édifice. Il y a dualité entre le visible et l'invisible, l'humain et le divin, le mortel et l'immortel, l'apparent et le réel... Le dualisme structure jusqu'à la conception de l'homme en inscrivant en lui une scission entre ce qui est du corps et ce qui est de l'âme. Un tel *distinguo* induit la négation de l'élément corporel ou sensible, en faveur "d'une sphère autonome de l'âme, du suprasensible"³⁰. Alors "la réduction du corps à l'insignifiance est la condition de toute métaphysique... la supercherie dualiste cache une volonté impérialiste d'imposer une seule réalité, celle qui n'est pas immédiatement donnée dans la sensibilité"³¹.

"Leib bin ich ganz und gar und Nichts ausserdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe"³². Tout commence donc par le corps, que l'on soit un "prêcheur d'arrière-mondes" ou un partisan du surhumain; la réalité première est l'instance corporelle, le soi. "En ton corps il est plus de raison qu'en ta meilleure sagesse"³³, et c'est le soi qui incline ton moi tant à l'estime qu'au mépris de ton corps. Vous, les contempteurs du corps, "votre soi veut mourir et se détourne de la vie"³⁴.

"Corps suis je, tout et totalement, et rien outre"³⁵. Avec raison Y. Ledure décortique cette phrase et en effectue une exégèse minutieuse³⁶. Trop longtemps en effet, on a sous-estimé l'importance de la matérialité du texte de Nietzsche pour son projet

²⁸ Cf. J. Maisonneuve, ..., *Modèles du corps et psychologie esthétique*, Paris, PUF, 1981, pp. 14s.

²⁹ F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 45.

³⁰ Y. Ledure, *Si Dieu s'efface*, La corporéité comme lieu d'une affirmation de Dieu, Paris, Desclée, 1975, p. 38.

³¹ *Ibidem*.

³² F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, kritische Studienausgabe Band 4, "Also sprach Zarathoustra", Munich, dtv, de Gruyter, 1980, p. 39.

³³ *Idem*, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 46.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ La traduction est de Y. Ledure, *Si Dieu s'efface*, p. 39.

³⁶ *Ibidem*, pp. 38-53.

philosophique³⁷. Sobre, simple, dépouillée, une telle affirmation dans sa polyphonie fait écho au *cogito* cartésien. La mise en évidence du mot "corps" dessine le terrain sur lequel va se déployer le propos. Premier, le sujet ne l'est plus car la pensée consciente — "la petite raison" — perd son statut d'instance privilégiée et créatrice.

"Corps suis je" subvertit la structure grammaticale traditionnelle en laissant indécis le sujet de ce groupe verbal. "Ainsi ce n'est ni "je" qui suis "corps", ni "corps" qui est "je" ", il faudra plutôt dire : "corps suis, je suis"³⁸. Le verbe "être" en juxtaposant ces deux réalités, les inscrit simultanément dans un espace unique pour tout exister humain; est récusée ainsi toute vision dualiste de l'être humain et par là advient un nouvel espace où le corps, "ganz und gar", règne. Intégral et autonome, cet espace corporel "occupe tout l'espace humain; cet espace est je"³⁹. Et parce que le corps est tout, il n' a rien au-delà du corps, il n'y a rien "outre-corps" ("und nichts ausserdem").

Le monisme de Nietzsche n'est pas suppression de ce qui traditionnellement avait trait au Logos, mais rappel que cette réalité s'inscrit et prend racine dans le corps. L'intellect et le corps ne font qu'un; toutefois, il s'agit là d'une unité plurielle. Puisque le corps est ce par quoi tout commence, l'intellect ou l'esprit "ne sont qu'outils et jouets"⁴⁰ qui, en opérant une réduction, introduisent l'unité et, par là, ne rendent plus justice au caractère pluriel de la réalité, qu'elle soit corporelle ou non. "Le corps tout entier pense et la conscience n'en est qu'un accident"⁴¹.

Lieu pluriel où tout commence, le corps n'en demeure pas moins un lieu intermédiaire; entre le pluriel absolu du chaos du monde et la simplification absolue de l'intellect, la réalité corporelle est l'endroit où tout s'articule, modèle d'une unité-pluralité. "Multitude univoque"⁴² dont la pluralité est insaisissable, le corps est une polyphonie une et une unité polyphonique. Il est texte, métaphore, où se dit l'opacité et l'épaisseur du monde.

La rescendance que Nietzsche opère dans la vie et dans le corps, dit son refus d'identifier la pensée au réel, de voir se résorber le signifié

³⁷ E. Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, Paris, PUF, 1968, pp. 21-33.

³⁸ Y. Leduc, *Si Dieu s'efface*, p. 45.

³⁹ *Ibidem*, p. 46.

⁴⁰ F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 45.

⁴¹ E. Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, p. 284.

⁴² F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 45.

dans le signifiant. Critique de l'idéalisme, le prophète de Sils-Maria a recours à la thématique corporelle pour montrer le renversement qu'il opère en faveur de la réalité fondamentale, complexe et plurielle. En effet la réalité est toujours plus que ce que le concept peut saisir.

La récusation du dualisme et de sa désertion du corps qu'établit Nietzsche, vaut pour la métaphysique tout comme pour le christianisme qui n'est rien d'autre qu'"un platonisme pour le peuple"⁴³ ! Notre développement sur le corps en régime chrétien, trouve là un jalon interpellateur important : nous avons dit le christianisme oral valorisant fortement un vécu corporel et nous trouvons chez Nietzsche une critique d'un Occident desserti de la corporéité. Quelle conception du corps et donc quelle structuration de l'homme prévaut en foi chrétienne ? Valoriser l'intériorité aux dépens de ce qui a trait au corps; n'est-ce pas là une réduction anthropologique injustifiable ? Il importe donc de mettre à jour les accommodements pervers dont la théologie s'est contentée en s'inscrivant soupçonneuse de la réalité corporelle.

Lorsque Nietzsche décrit le christianisme comme la "forme d'hostilité mortelle à la réalité, jamais surpassée jusqu'à présent"⁴⁴, il en a tant au vécu de la foi qu'au Dieu qu'elle entend servir. Il y a étroite dépendance entre notre conception de Dieu et notre inscription en corporéité de sorte que l'intrication d'une telle problématique requiert un développement des deux pôles qui constituent ce schème. Il faudra donc creuser et le pôle "corps", et le pôle "Dieu", en se demandant si en soi le Dieu chrétien est hostile à la vie, si la foi chrétienne milite pour une désertion des potentialités propres à la vie des hommes.

4.2. La vision du corps dans la tradition biblique.

"La civilisation occidentale a beaucoup plus cédé à la tentation spiritualiste qu'à la tentation matérialiste..."⁴⁵. C'est à coup sûr en train de changer radicalement ! Toujours est-il qu'il nous paraît important de voir dans quelles mesures la tradition biblique renferme une hostilité à l'égard du corps. Face aux critiques de Nietzsche contre un christianisme désincarné, quelle est la saisie de l'homme en

⁴³ *Idem*, *Par-delà le bien et le mal*, O.P.C., Tome VII, p. 18.

⁴⁴ *Idem*, *L'Antéchrist*, O.P.C., Tome VIII, p. 186.

⁴⁵ G. Morel, *Nietzsche*, Création et Métamorphoses, Tome III, Paris, Aubier-Montaigne, 1971, p. 117.

tradition biblique, y-a-t-il une place pour une vision anthropologique dualiste ?

Surprise il y a, lorsqu'on constate qu'en hébreu il n'existe pas de terme pour désigner exclusivement le corps ou la corporéité. Contrairement au monde grec l'homme ne sera jamais l'objet d'une recherche en soi qui déboucherait sur une partition dichotomique ou trichotomique. Fondamentalement l'homme est un être en relation, ce qui aboutit à une anthropologie plus attachée à saisir la totalité qu'à partitionner le réel en substances séparées. Dans la pensée hébraïque, inscrite qu'elle est sur un arrière-fond dynamique, "l'homme est de part en part un être relationnel; le cadre d'expression de cette relationalité est sa corporéité"⁴⁶.

Que l'on prenne *bâsar*, *léb*, *néphesh*, ces trois concepts essentiels de l'anthropologie hébraïque sont tous orientés de telle sorte qu'ils qualifient la totalité de l'être humain. Synecdoques, ils renvoient tous originellement à une partie bien précise du corps, mais servent la plupart du temps à désigner l'être humain dans son entier avec un éclairage particulier. Ce vocabulaire n'est pas pensable en tant qu'abstraction, il a bien plus un caractère imagé, évitant de figer par trop les appellations.

Aussi modeste que puisse être un tel survol du champ sémantique des termes de l'anthropologie vétérotestamentaire, il atteste tout de même une profonde différence avec la pensée platonisante que décriait Nietzsche : la pensée hébraïque témoigne d'un attachement à mettre en valeur le caractère dynamique et relationnel de la réalité alors que le monde grec opte pour une réflexion sur l'être, sur l'en-soi du réel. Le corps n'est donc nullement connoté péjorativement; parce que l'homme est créé de la poussière, il vit sa relation à Dieu en tant que corps dans une altérité irréductible.

Bien que l'univers culturel dans lequel se déploie le christianisme primitif soit fort différent, le jugement porté sur le corps dans le NT ne diffère guère de celui de l'AT. La Bonne Nouvelle du Royaume que proclame Jésus, n'a rien de spiritualiste; elle est prise en charge de l'homme dans la totalité de son existence. C'est ainsi que Jésus officiera comme thaumaturge scellant par là le Royaume qui vient, dans les corps. En rompant avec des interdits comme la fréquentation des lépreux et des prostituées, il n'hésitera pas à les toucher ou à se laisser toucher : le salut s'inscrit alors dans le corps à corps de la

⁴⁶ M. Krieg, H. Weder, *Leiblichkeit*, Zurich, TVZ, Theologische Studien 128, 1983, p. 9.

rencontre. Mentionnons encore brièvement l'institution de la cène qui, en associant la foi à un geste de manducation et de succion, souligne cette polyphonie du message du Christ. Avec Jésus, il y a à boire et à manger, à toucher et à sentir, à dire et à entendre, à voir et à méditer...

Le terme *sôma* (corps) dans les écrits de Paul recouvre un champ sémantique assez vaste. Dans l'épître aux Romains (8,23), Paul parlera d'*apolutrôsis tou sômatos*, expression qui dit le "pas encore" du nouvel éon : inscrit en nouveauté de vie, l'homme n'est pas à l'abri de l'asservissement, il vit d'une liberté accordée par grâce qui cependant demeure toujours menacée. En Rm 7,24 le corps — *sôma tou thanatou toutou* — est ce en quoi les puissances d'auto-affirmation et d'aliénation que sont la mort et le péché se manifestent. Le corps n'est toutefois nullement dévalué puisque constamment dans son débat avec les Corinthiens, Paul en appelle à une inscription du salut dans la totalité de l'existence humaine; en effet, "votre corps loin d'être quantité négligeable, est le lieu et l'instrument de l'honneur dû à Dieu"⁴⁷.

Brièvement on mentionnera encore le thème du corps dans sa relation avec la résurrection des morts (1 Co 15, 35ss.). En opposant le *sôma psuchikon* au *sôma pneumatikon*, Paul dit bien qu'il ne saurait se représenter l'existence future autrement que de manière corporelle. Une existence dans la gloire n'est pensable que corporellement. "Dieu est donc constitutif de la corporéité humaine"⁴⁸, jusqu'à l'heure de la mort où l'être humain est rapporté totalement à Dieu, son Créateur.

La pensée biblique, tant vétêrotestamentaire que néotestamentaire, n'a rien à voir avec un platonisme vulgaire, qui déprécierait la réalité corporelle au profit d'arrière-mondes dans lesquels se trouverait la vraie vie. Militant pour l'inscription du salut dans la réalité créaturelle, pour une prise en compte éthique du réel, le christianisme primitif s'oppose par là à la gnose et à toute fuite hors du réel qu'est la corporéité.

4.3. Incidence de la conception de Dieu sur le penser de la corporéité.

Nous avons vu que la tradition biblique ne renfermait nulle dépréciation principielle de la corporéité et qu'un dualisme où le pôle

⁴⁷ Chr. Senft, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, CNT, 1979, p. 86.

⁴⁸ M. Krieg, H. Weder, *Leiblichkeit*, p. 45.

corporel serait prétérité ne rendait aucunement justice à la vision de l'homme propre au christianisme primitif. Le dualisme récusé par Nietzsche valorise le pôle Dieu-âme et déprécie l'ordre du corps et de la contingence; quelles incidences chacun de ces pôles a-t-il sur l'autre, quels rapports entretiennent-ils l'un avec l'autre ? Lorsque l'on dit que Dieu s'incarne, quelles conséquences faut-il en tirer pour notre penser du corps ?

L'ensemble de la question du corps ne peut être distrait de la question de l'absolu, d'ailleurs "on peut dire que le corps est compris comme l'absolu est conçu, alors même que Dieu est nié, alors même que concevoir est révoqué"⁴⁹. Toute la tradition métaphysique est marquée par ce lien insécable : notre corps est vécu et compris, assumé et divisé, récusé et déserté... selon la conception de l'absolu pour laquelle nous penchons. Ainsi, si la transcendance échappe par principe à toute relation, à toute détermination, si elle est inaccessible à toute pensée, notre vie, notre corps, avec son cortège de pulsions, est hors jeu, il est étranger au divin.

Platon est exemplaire de la thèse de C. Bruaire. On connaît le dualisme récurrent qui modèle la pensée du disciple de Socrate. Le sens s'oppose au sensible, l'être au devenir, le mortel à l'immortel, le corps à l'âme, l'humain au divin..." Ce qui est divin, immortel, intelligible... possède toujours son identité à soi-même; voilà à quoi l'âme ressemble le plus. Ce qui est humain, mortel, non intelligible... ce qui jamais ne demeure identique à soi-même, voilà en revanche à quoi le corps ressemble le plus"⁵⁰. La dualité est inscrite au coeur de l'homme entre l'âme impersonnelle et le corps individuel. Une telle union en l'homme porte préjudice à l'âme qui se trouve exilée et privée de statut divin. Le salut — retour au parfait — n'est possible que par la "conversion de l'attention" qui débouche sur "la connaissance achevée qui est salut et qui n'a point d'au-delà puisqu'elle est coïncidence parfaite avec le divin"⁵¹.

Dieu, dans tout cela, c'est le concept, l'Idée qui confère à qui la saisit la substance même de sa divinité. Il n'a aucune part avec l'indécis, le variable; il est dépris de la génération et de la corruption et se suffit à lui-même dans son inaltérable identité. "Dieu est indéterminé, sans voix ni visage, il impose au désir du salut la

⁴⁹ C. Bruaire, *La philosophie du corps*, Paris, Seuil, 1968, p.10.

⁵⁰ Platon, *Oeuvres complètes*, Tome IV, Phédon. Paris, Les Belles Lettres, 1983, p. 42. Nous avons repris ici la traduction de Y. Ledure, *Si Dieu s'efface*, pp. 34ss.

⁵¹ C. Bruaire, *La philosophie du corps*, p. 29.

destitution de toute relation au devenir, à l'histoire, à la chair"⁵². Le corps est ainsi déserté, il est récusé.

La pensée de Descartes est également symptomatique de cette accointance entre le penser du corps et la conception de l'absolu. En fondant le sujet dans le *cogito* qui est acte de juger, Descartes introduit dans sa philosophie un dualisme entre substance pensante et chose étendue. Il n'y a donc pas d'identité entre mon corps et le "je" fondé par le *cogito*, car "si mon corps était moi, si j'étais mon corps, je serais incapable de prendre distance et de m'opposer activement à l'objet"⁵³. C'est ainsi que le sujet oppose son unité propre comme acte indivis, à la multiplicité des affects de sorte que son unicité se détache de la forme individuelle du corps. L'individualité vivante est donc niée par le dualisme de principe fondé sur l'opposition intra-subjective de moi et de mon corps.

Toutefois, l'autonomie conquise du sujet dépris de sa propre chair, ne va pas sans la liberté qui le constitue de part en part. Liberté singulière, elle est cependant conçue d'après le modèle de la toute et indifférente liberté divine. "C'est... à partir de la conception mère, matricielle, de l'absolu singulier, absolument libre en sa toute puissance, que se développe la réduction de l'être substantiel de l'homme au sujet libre..."⁵⁴ Le Dieu de Descartes, c'est le Dieu de toutes les perfections, l'être nécessaire qui permet à l'homme de s'assurer lui-même, le *Deus supra nos* sans faiblesse ni défiance, donc purifié de toute réalité corporelle.

L'intrication de la conception de l'absolu et de la question du corps illustrée chez Platon et Descartes, montre qu'il n'y a pas de "salut" pour le corps sans un examen sérieux de cet absolu, qui préside à la désertion de la réalité corporelle. Le Dieu de Descartes et de Platon, quoiqu'appréhendé de manière différente, jouit d'un attribut constant : il est étranger à l'humain, il n'a rien à voir avec la contingence et la caducité.

Nietzsche, lorsqu'il proclame la mort de Dieu, dit la compromission trop longue du christianisme avec une vision de Dieu propre à la métaphysique. Dieu est mort ! Oui ! Le penser qui associe nécessairement l'existence à l'essence de Dieu — typique chez Descartes et caractéristique de la modernité — rend toute idée de Dieu caduque. En effet, il est marqué d'une aporie : faire dépendre Dieu de

⁵² *Ibidem*, p. 32.

⁵³ *Ibidem*, p. 91.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 111.

notre pensée. "Parce que le "je pense" doit en même temps garantir un "je suis" et sur ce fondement garantir ensuite l'existence en général, le "je pense" humain devient le garant de l'existence de l'essence divine bien que celle-ci soit située absolument au-dessus de la pensée"⁵⁵. Au nom d'un sujet pour lequel il sera impossible de penser l'essence de Dieu, Nietzsche proclame la fin de son existence.

"Il y a chez Nietzsche un programme sous-jacent de guérison du christianisme historique..."⁵⁶, en effet le prophète de Sils-Maria force la théologie à reconsidérer les prémisses de sa conception de Dieu à partir des textes bibliques et de la critique nietzschéenne de la dérive théiste. En renonçant à penser un Dieu caractérisé par une absoluité qui lui proscriit tout contact avec le passager — exemplaire chez Platon et chez Descartes —, les chrétiens doivent résolument se tourner vers l'homme Jésus, Parole faite chair, Dieu dans un corps (incarné), l'homme en qui s'atteste l'union de Dieu avec ce qui passe.

Méditer sur l'incarnation et ses conséquences pour le penser de Dieu ne va pas sans un rappel de certaines formules de Jean : "le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous et nous avons vu sa gloire..." (1,14). Toute la conception johannique de l'incarnation de Dieu dit un fossé avec un schème métaphysique qui place l'homme en continuité avec la substance, sans inscription dans un régime d'altérité. Que ce soit chez Platon ou chez Descartes, Dieu et l'homme sont pensés sur un arrière-fond peu ou prou homogène, on cherchera en l'homme ce qui mérite le label "divin" — l'âme ou la liberté — et la contingence, et la finitude seront récusées, parce qu'indices du néant auquel est soumise toute existence. Le passager n'est pas rien que négateur, il renferme en lui un possible, un à-venir, des potentialités..." L'être, pour la théologie chrétienne, est positivité; créé par un Dieu autre, l'être ressortit à l'advenir et au don"⁵⁷.

Donc dire de Dieu qu'il s'incarne, c'est dire une entrée en finitude, c'est parler d'un Dieu qui assume les contingences et qui, en Jésus-Christ, subvertit les pesanteurs. Le corps n'est donc nullement déserté au profit d'un ailleurs paradisiaque, mais il est saisi dans son ambivalence et devient un lieu où l'homme déploie ses potentialités face au Dieu autre. Dieu s'est fait homme en Jésus-Christ et le corps

⁵⁵ E. Jünger, *Dieu, mystère du monde*, Tome I, Paris, Cerf, 1983, p. 158.

⁵⁶ A. Dumas, "Nietzsche déçu de Jésus", *Hokhma* 2, 1976, p. 5.

⁵⁷ P. Gisel, *La création*, Genève, Labor et Fides, 1980, p. 248. Voir aussi : J. Zizioulas, *L'être ecclésial*, Genève, Labor et Fides, 1981, pp. 29, 31, 33.

de Jésus est le lieu du salut du monde, où transparait à la fois une assumption et un jugement de notre humanité. La finitude, le corps se fait structure d'accueil où le Dieu radicalement autre manifeste sa présence, il est *le* lieu théophanique.

4.4. Le corps en régime chrétien.

Notre démarche généalogique autour du thème du corps nous a fait découvrir que le christianisme qui désertait la réalité corporelle, recelait des accommodements pervers avec une certaine tradition onto-théologique. Le penser biblique n'étant lui-même nullement sujet à une telle dépréciation, il faudra maintenant déployer positivement la thématique du corps à partir de la conception d'un Dieu qui s'incarne et qui assume la contingence par son Fils, Jésus-Christ, jusque dans la mort à la croix.

Les visions dualistes de l'homme que nous avons développées, renfermaient une homogénéité entre le divin et l'humain, geste mortifère puisque prétéritant systématiquement la réalité corporelle. En fait, la question ontologique surgit au premier plan : penser l'être en continuité avec le divin n'a pas sa place en régime chrétien. Le christianisme vit fondamentalement d'un geste de rupture, de discontinuité qui s'inscrit dans le rapport de l'homme à son Dieu. Confesser le Seigneur comme Créateur, parler d'une incarnation de Dieu en régime chrétien, revient à reconnaître Dieu dans son altérité radicale : Dieu est irrépressiblement autre et cette reconnaissance apparaît condition de vie sans désertion du corps, et du monde par là même.

Ontologiquement, il n'y a donc aucune familiarité de l'homme avec l'absolu; l'être humain vit d'une irréductible différence⁵⁸. Toute vision dualiste est ainsi récusée pour une inscription de l'homme, dans sa totalité, en pleine épaisseur et opacité. Positivement est ainsi reconnue une place incontournable au réel, au corps, à la contingence..., qui sont le nécessaire à partir de quoi et en quoi l'homme exercera sa liberté.

Liberté d'advenir non à partir de soi, mais à partir d'un autre qui est fondement d'une vie en extériorité. Contre Nietzsche, on dira donc que c'est d'un ailleurs que l'homme naît à lui-même et non du même,

⁵⁸ Les localisations du thème de l'*imago Dei* dans une partie circonscrite de l'âme vivent, bon an mal an, d'un tel schème (cf. St Thomas et Calvin).

de l'identique qui n'est qu'enfermement morbide, toujours mortifère. En Christ l'être humain est inscrit dans un ordre de la vie, qui ne découle pas d'une auto-assurance, et qui ne requiert nulle auto-affirmation de soi; le chrétien vit d'un don ! du don de Dieu !

En ayant inscrit l'homme *extra se*, on est loin d'avoir tout dit sur son être et la saisie qu'on peut en avoir. Ainsi, faut-il se tourner vers une vision moniste réduisant peu ou prou l'homme au produit d'un déterminisme ou d'une nécessité ? Ou bien est-il préférable de militer pour une vision duelle, préservant une dialectique entre le réflexif de l'homme et son corps ? Refusant de réduire l'homme en éléments simples et figés, nous le dirons inscrit de part en part dans la réalité corporelle. Le corps est l'espace originare dans lequel il se déploie immédiatement face à son prochain, face au monde et face à Dieu. Toute partition de l'homme devra donc se placer sur cet horizon et avouer son enracinement corporel. Elle devra aussi accorder que l'homme reste à toujours une énigme pour lui-même : toute description de ce qu'il est dans sa complexité n'étant qu'approximation, consciente que l'homme est toujours plus que ce que l'on peut en dire.

Positivement, force nous est donc de constater que l'homme se découvre parfois étranger à son corps, qu'il fait l'expérience d'une dualité en lui-même. Expérimentant la douleur — entre autres —, il se perçoit comme étant son corps — il est affecté — mais il peut rompre cette immédiateté de l'affect et objectiver cette douleur. Inscrit de part en part en corporalité, l'homme est plus que son corps : il est aussi... esprit, réflexion, pensée... On pourra recourir au terme de présence pour qualifier cette "unité originare" de l'être humain⁵⁹. L'homme n'est donc pas que le produit d'une infrastructure organique seulement, il est présence au monde qui coïncide avec sa corporalité mais qui peut aussi la mettre à distance par la conscience⁶⁰.

Vivre comme corps, c'est tout à la fois réaliser une maîtrise de soi-même, qui rend possible une mise en oeuvre du monde, et, tout en même temps, réaliser une résistance, une faille qui rend plus inopérante l'interaction entre la pensée — la volonté — et mon corps. Cette ambivalence de la corporalité doit être soulignée contre un "corporéisme" contemporain⁶¹, sujet à une idéalisation enthousiaste de

⁵⁹ Cf. F. Chirpaz, *Le corps*, Paris, PUF, 1963, p. 4. Voir aussi son dernier chapitre "Matière et esprit", pp. 100-119.

⁶⁰ J. Cl. Piguet, *Penser avec les mots*, Lausanne, Payot, 1983, p. 38.

⁶¹ Cf. J. Brun, *Le retour de Dionysos*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1976.

la réalité corporelle. A la fois liberté et passivité, à la fois acte et être ou possibilité et pesanteur, le corps est le champ où se déploie une histoire que je fais, mais dont je suis aussi victime.

L'homme est inscrit de part en part dans la réalité corporelle, avons-nous dit ! C'est donc que la foi surgit dans le corps, qu'elle y naît et s'y structure. Contre toute réduction injustifiable de la structuration croyante de l'homme, on dira que la foi vient au monde dans la contingence, qu'elle "se constitue en travaillant sur les pulsions et en les modifiant"⁶². Elle ne survient donc nullement au travers d'une adhésion de pure intellectualité, elle est réponse de l'homme total à Dieu, qui prend corps et se déploie dans toute l'épaisseur humaine. Une telle genèse corporelle dit une nativité de la foi qui tient compte de la polymorphie et de la multiplicité des rencontres possibles avec le Dieu de Jésus-Christ. Nullement pure liberté ou pur intellect, il est le Dieu qui survient en pleine pâte humaine et qui se donne dans l'opacité de figures corporelles, comme le pain et le vin de la cène. Dire de Dieu qu'il advient en corporéité, c'est dire de l'homme qu'en rencontrant Dieu, il advient en vraie humanité, structuré en registre de pluralité irrépressible.

"La foi naît dans le corps"⁶³ et le corps est l'espace d'une expression de la foi, le lieu du langage de celle-ci. Parlé dans et par son corps, l'homme parle aussi son corps, il le met en mouvement et l'anime de la foi. "A travers cet espace de parole, le corps dessine Dieu, il le secrète"⁶⁴. Le tout de l'homme est ainsi "réquisitionné" pour l'expression de la foi en ce Dieu qui s'est incarné. De par ma relation à mes semblables, au monde et à Dieu, mon corps est appelé à célébrer la réconciliation, don du Seigneur Jésus-Christ. C'est alors que mon vécu corporel dans sa pluralité dira la foi au Dieu duquel je vis (Gal 12, 1ss.).

Partis du pentecôtisme et de l'interpellation qu'il adresse au christianisme quant au rôle accordé au corps, nous avons médité sur l'horizon foncièrement corporel de notre humanité à partir de Nietzsche. Quoique les acceptions du mot corps soient dans les deux cas fort diverses, cette démarche hétéroclite nous a permis de préciser l'enracinement de bout en bout corporel de l'homme; découverte fort moderne qui peut être soumise à dérapage, si l'on ne pense pas

⁶² H. Bourgeois, "La foi naît dans le corps", *La Maison-Dieu*, 146, 1981, p. 57.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Y. Ledure, *Si Dieu s'efface*, p. 66.

l'homme comme créature, as-sujet-ti à un désir, à une Loi qui structure son être-là. A partir d'une théologie de la création et de l'incarnation, nous avons donc succinctement dégagé un cadre de pertinence pour le corps en régime chrétien. Lorsqu'on a écarté toute méfiance et tout suspicion à l'égard du corps en foi chrétienne, lorsqu'on a situé l'horizon corporel de l'homme dans la précedence d'une Parole, on n'a pas encore tout dit de cette réalité : il nous faut encore résolument déployer le corps, l'homme, en pneumatologie, là où l'eschatologique est inscrit au coeur de l'humain.

5. UN HOMME À L'ÉGIDE DE L'ESPRIT.

5.1. Pour une pneumatologie forte !

Notre tâche présente est de déployer l'homme, son corps..., dans l'ordre de la rédemption ou de l'eschatologique. Inséré dans le nouvel éon, l'homme doit être pensé à l'égide de l'Esprit, tout comme sa structuration qui fait appel à des registres multiples. En régime chrétien, l'Esprit n'a rien à voir avec quelque chose d'évanescant dont on ne pourrait ou ne saurait que dire. Don de Dieu répandu à la Pentecôte sur tous les croyants⁶⁵, le Saint-Esprit a une signification anthropologique fondamentale, on peut même dire qu'il devient une catégorie anthropologique, puisqu'il est le don gracieux qui qualifie l'homme nouveau enté à ce Royaume qui vient. Mettre en avant l'enracinement pneumatologique de l'anthropologie, c'est refuser dès l'abord de penser l'homme uniquement christologiquement — *simul justus et peccator*... —; nous tenons par là à rompre avec une vision du chrétien (!) par trop univoque et réductrice.

Pour preuve des carences d'une anthropologie théologique "inféodée" à la christologie, nous voulons faire appel ici à une évaluation luthérienne des "mouvements charismatiques de renouveau"⁶⁶. Profondément enraciné en bonne théologie luthérienne, l'auteur, Carter Lindberg, stigmatise — avec raison parfois ! — la position "charismatique" à partir de critères uniquement christologiques, comme la justification ou l'extériorité du salut. Chercher une certitude personnelle dans une expérience intérieure ne

⁶⁵ M. Kocher, "Présupposés d'une pneumatologie charismatique", *Hokhma* 22, 1983, p. 32.

⁶⁶ C. Lindberg, *Charismatische Erneuerungsbewegungen und lutherische Tradition*, LWB-Report, Stuttgart, Kreuz Verlag, 1985.

recèle aucune pertinence puisque toute certitude pour l'homme repose *extra se* uniquement⁶⁷. Le christocentrisme se double de plus d'une radicale condamnation de tout agir humain "qui réside de part en part dans le péché" : toute inscription de l'homme en positivité dans une économie du croire est proscrite⁶⁸.

La veine luthérienne d'un tel propos ne fait aucun doute; on se demandera toutefois s'il n'y a pas là quelque chose de foncièrement perversi au vu du vécu néotestamentaire lui-même. Le souci de Lindberg d'insérer toute la foi sous le signe de la *justitia passiva* est compréhensible, mais la radicalité d'une telle inscription souffre d'une pneumatologie inexistante. A trop vouloir lutter contre l'illuminisme on va jusqu'à éteindre tout souffle de l'Esprit ! Cet auteur parle fort bien du Dieu hors de nous (le Père), du Dieu avec nous (le Fils), mais il n'est pas capable de montrer l'"objectivité" du Dieu en nous (l'Esprit Saint). Une telle perception de la connaissance de Dieu est étriquée, elle se montre incapable de rendre compte de la multiplicité des facteurs qui mènent à la foi, alors que le Christ lui-même annonçait le Royaume aussi bien en guérissant les malades et en chassant les démons qu'en proclamant la Parole. Calvin dans la polémique qui l'oppose aux "illuministes", atteste de carences similaires ! La méconnaissance de la subsistance de l'Esprit affaiblit l'auto-communication du Dieu trine⁶⁹.

Relancer le débat pneumatologique, dans notre entreprise, est de première importance si l'on veut intégrer positivement tout ce qui fait la richesse du christianisme oral : son expérience de la foi, son vécu corporel. Toute réduction de l'ordre de la connaissance de Dieu au seul fait de la parole proclamée et reçue, ne rend pas compte de la structuration complexe du croyant, pour lequel une vision ou une guérison, une rencontre ou un geste... peut être décisif dans une démarche de foi.

5.2. La subsistance de l'Esprit Saint.

L'horizon à partir duquel nous voulons penser la corporéité est donc résolument trinitaire. Penser un homme à l'égide de l'Esprit exige une interrogation sur la mission propre à l'Esprit et distincte des autres

⁶⁷ *Ibidem*, p. 47.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 60.

⁶⁹ Cf. M. Kocher, "Le Saint-Esprit, interprète des Ecritures et du croyant", *Hokhma* 31, pp. 33s.

hypostases de la tri-unité divine. Une telle élaboration ne signifie en aucun cas que nous entrions dans une ère de l'Esprit, où toute référence d'ordre christologique serait abolie. En effet ce n'est qu'en cherchant à mieux connaître le Christ que nous pourrions connaître l'Esprit; notre pneumatologie se fera donc en dépendance de l'oeuvre du Fils, mais pas seulement ! Si tel était le cas nous ne ferions que réitérer la faiblesse pneumatologique propre à l'Occident. Nous voulons donc établir l'oeuvre de l'Esprit non seulement en dépendance de celle du Fils, mais aussi en distinction, dans sa fonction spécifique. "L'Esprit n'agit pas seulement par le Fils médiateur mais pour le Fils.." ⁷⁰.

Une telle démarche renoue avec une veine orientale qui, dans un même temps, est aussi foncièrement biblique. Elle est en rupture avec une réflexion par trop "immanentiste", car elle affirme qu'il n'y a pas d'élaboration trinitaire en théologie chrétienne sans un enracinement fort dans l'économique, c'est-à-dire dans la révélation de Dieu en Jésus-Christ. La tri-unité divine atteste que Dieu advient dans une histoire commune avec l'homme; un mouvement, une dynamique est inscrite en Dieu même à partir de l'oeuvre du Fils.

Les manières de percevoir l'oeuvre de l'Esprit dans le fait néotestamentaire sont diverses : de l'Esprit comme "puissance de Dieu qui rend capable de parler et d'agir au-delà des capacités humaines" ⁷¹ — chez Marc et Matthieu —, à l'Esprit "puissance créatrice du ressuscité" ⁷² — chez Paul —, toutes ces conceptions se retrouvent dans l'idée que le don de l'Esprit institue une Nouveauté, l'eschatologique gravé au coeur de l'homme. Marque de l'éon nouveau et de l'irruption du Royaume, l'Esprit est perçu chez Jean dans une acception plus spécifique : il est l'agent ou l'acteur de la transmission de la connaissance du Père par le Fils. C'est ce que nous allons montrer maintenant en développant une exégèse biblique sur ce thème.

Excursus biblique : la pneumatologie johannique.

Toute appréhension de l'Esprit chez Jean doit être consciente qu'une vision du temps du salut préside à l'élaboration johannique. Il y a un avant et un après; il y a le temps du Fils et le temps où l'Esprit accompagne ceux qui ont cru au Fils, car, comme le dit Jean 7,39, avant la glorification du Fils, il n'y avait pas encore l'Esprit. Le point vers

⁷⁰ *Ibidem*, p. 35.

⁷¹ E. Schweizer, in coll., *Le Saint-Esprit*, Genève, Labor et Fides, 1963, p. 141.

⁷² *Ibidem*, p. 172.

lequel tout converge et à partir duquel tout commence est le départ du Fils vers le Père : sa mort.

La conception de l'Esprit "herméneute" est développée plus particulièrement dans les discours d'adieu. On rencontre dans ces textes cinq *logia* qui ont trait à l'Esprit-Paraclet; de contenu assez homogène ces promesses rendent compte de la spécificité de l'oeuvre de l'Esprit par rapport au Fils. Nous retiendrons deux textes éminemment significatifs :

A) *Jean 14, 25-26* : "Je vous ai dit ces choses alors que je demeurais auprès de vous; mais le Paraclet, l'Esprit Saint, que le Père enverra en mon nom, c'est lui qui vous enseignera tout et vous rappellera tout ce que moi je vous ai dit"⁷³.

"Ce texte concentre... (notre) attention sur la nature du rapport mystérieux qui unit l'enseignement de l'Esprit à celui de Jésus"⁷⁴. Jésus a parlé, mais son *lalein* est marqué d'un *oupô*, d'un pas encore qui sera comblé par l'Esprit. L'oeuvre du Christ johannique est inscrite en deux périodes : l'une où Jésus est là immédiatement présent à ces disciples — cette présence n'est pas univoque, elle est sujette à mécompréhensions, à malentendus —, l'autre où, une fois Jésus crucifié, l'Esprit prend le relais de sa présence dans le monde. "L'unité fondamentale de la Révélation est donc affirmée"⁷⁵, toutefois, la Révélation du Père effectuée par le Fils serait-elle incomplète ? Nullement, Dieu s'est révélé pleinement en son image — Qui m'a vu, a vu le Père... (Jn 14,9) —, mais le travail de compréhension et d'interprétation de la vie de Jésus opéré par la communauté et par l'évangéliste, est confessé comme oeuvre de l'Esprit. Celui-ci oeuvrera pour l'éveil, l'approfondissement et la fortification de la foi en Jésus; on dira que l'intention de la pneumatologie est christologique.

L'Esprit enseignera (*didaxei*) et rappellera (*upomnèsei*) les paroles du Christ; s'agit-il ici de deux offices distincts ? Non, toutefois les nuances sont importantes ! *Didaskein* met l'accent particulièrement sur l'intériorisation de l'enseignement du Christ, et *upomimnèskein* rend compte du fait que l'Esprit donne à l'enseigné une véritable intelligence de l'événement christique. Le *didaskein* intérieur de l'Esprit consiste dans

⁷³ La traduction est de I. De La Potterie, *La vérité dans saint Jean*, Tome 1, Rome, Biblical Institute Press, 1977, p. 361.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 362.

⁷⁵ F. Porsch, *Pneuma und Wort*, Francfort/Main, Joseph Knecht, 1974, p. 257.

l'*upomimnèskein* : il "enseignera" intérieurement aux disciples et aux croyants tout ce que Jésus a dit, mais il le fera en le leur "rappelant" jusqu'à la fin des temps, pour qu'ils en pénètrent progressivement tout le sens à la lumière de la foi et en déploient toutes les richesses"⁷⁶. Le Christ demeure le Révéléateur unique, mais l'appropriation de sa Révélation n'est possible pour l'Eglise que par l'action de l'Esprit.

B) *Jean 16, 12-15* : "J'ai encore bien des choses à vous dire, que vous n'êtes pas en état de porter maintenant. Mais quand il sera venu, lui, l'Esprit de la vérité, il vous introduira dans la vérité tout entière; car il ne dira (rien) de lui-même, mais tout ce qu'il entendra, il le dira, et il vous dévoilera les choses à venir. Lui me glorifiera, car c'est de mon bien qu'il recevra, et il vous (le) dévoilera. Tout ce qu'a le Père est à moi; voilà pourquoi je vous ai dit : c'est de mon bien qu'il reçoit, et il vous (le) dévoilera"⁷⁷.

Cinquième promesse concernant l'Esprit dans les discours d'adieu, ce *logion* déploie plus précisément que celui que nous venons de traiter, l'Esprit révélant la vérité dans l'économie divine. C'est une synthèse de l'action propre de l'Esprit. Les verbes utilisés par l'auteur pour qualifier cette oeuvre sont fort significatifs :

— *odègein* : ce verbe signifie communément "conduire quelqu'un sur la route, le guider". Il rappelle le Ps 25 (v.5) où le psalmiste suppliait Dieu de le conduire et de l'enseigner. Rattaché à *eis tèn alètheian pasan*, l'*odègein* est ici le propre de l'Esprit. L'Esprit de la vérité conduira les croyants à ce qu'il sait de Jésus, il perpétuera ainsi la Révélation.

— *lalein* (deux fois) : dans les discours d'adieu ce verbe est souvent rapporté à Jésus et il survient à plusieurs reprises dans ce chapitre 16 (v.1, v.25, v.33). Est ainsi marquée la continuité entre le *lalein* de Jésus et celui de l'Esprit; la parole que l'Esprit déploiera sera référée christologiquement.

— *anaggelein* : trois fois répété ce verbe souligne le rythme ternaire de 13c à 15, versets qui se terminent tous par *kai anaggelein umin*. Enraciné dans le vocabulaire apocalyptique, *anaggelein* désigne l'interprétation ou l'explication qui est donnée d'une révélation mystérieuse, d'une vision obscure. On dira donc que l'Esprit dévoile le mystère christique.

⁷⁶ I. De la Potterie, *La vérité dans saint Jean*, p. 377.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 422.

Tous ces verbes viennent renforcer ce que nous disions dans notre exégèse de Jean 14, 25-26. Le rôle de l'Esprit dans la transmission de la connaissance du Fils a de multiples facettes : en 14, le Saint-Esprit enseignait et rappelait; ici il est le guide de l'homme vers la Vérité, il est l'interprète de Jésus permettant aux disciples de le voir (*theòrein*)⁷⁸ comme le Fils envoyé du Père. La distance qui sépare les croyants du Christ, ne débouche pas fatalement dans l'obsolescence du message de Jésus, elle est plutôt condition d'une vraie compréhension de l'oeuvre du Fils par l'Esprit. L'Esprit est donc à l'origine de ce témoignage rendu au Fils (*marturein* de 15,26), et il illuminera et révélera la portée de la vie de Jésus aux disciples qui croient en celui-ci.

La pneumatologie johannique ne s'épuise pas dans les discours d'adieu; elle jalonne en effet l'ensemble de cet évangile. Nous retiendrons encore deux textes qui nous paraissent féconds pour une extension de la fonction propre de l'Esprit. Le premier a trait à ce que l'on pourrait appeler la "Pentecôte" johannique (20, 21-23). Le don de l'Esprit aux croyants a ici une portée "cosmologique"; le singulier *emphusan* donne à penser que ce don pascal doit être mis en relation avec la prime création de l'homme où le Seigneur Dieu lui insuffla l'haleine de vie (Gn 2,7). Le Christ, en soufflant l'Esprit sur les croyants, constitue une nouvelle humanité, suscite une nouvelle création. Au plus intime du monde l'Esprit est le gage du peuple nouveau instauré à la suite de la glorification du Fils auprès du Père.

Sceau de cette humanité nouvelle, l'Esprit est encore plus fondamentalement l'agent, le propagateur de cette vie inaugurée à la Pentecôte. En 6,63, l'évangéliste accole *zôpoioun* à *pneuma*, il renoue par là avec une veine vétérotestamentaire où la *rouah* du Seigneur est une puissance dynamique, créatrice et transformatrice. Dans notre contexte, l'Esprit rattaché qu'il est en permanence à la Parole — au Christ —, apparaît comme la puissance qui crée cette vie nouvelle qui est confession de Jésus comme le Fils.

Acteur de la transmission de la connaissance du Fils dans les discours d'adieu, signe de la nouvelle création au chapitre 20, force qui vivifie en 6,63, toutes ces qualifications font de l'Esprit l'initiateur et le propagateur de la vie réorientée par la connaissance du Fils.

Cet excursus de pneumatologie johannique met fort en avant l'Esprit comme l'acteur de la transmission de la connaissance du Fils : il parle, il dévoile, il enseigne, il rappelle... ce qui a trait au Fils. Pour

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 348ss.

reprendre une terminologie dogmatique pré-scholastique, on pourra dire que le "Saint-Esprit est le principe de toute connaissance vraie"⁷⁹, qu'il maintient et nourrit toute réflexion, toute méditation sur la sainte Trinité. Développer la connaissance de Dieu pneumatologiquement est fort pertinent, toutefois nous ne saurions limiter la tâche de l'Esprit à cette sphère-là uniquement : il nous faut viser plus large si nous entendons penser l'homme et son corps à l'égide de l'Esprit.

En référence au *pneuma zôpoioun* de Jean 6,63, la pneumatologie peut se développer en confessant l'Esprit comme l'agent créateur de la vie nouvelle inaugurée dans et par le Christ. Souffle qui scelle l'unité des disciples (Jn 20), l'Esprit s'empare également de nos individualités pour les orienter vers la recherche du Royaume. Il est Seigneur et il vivifie, il est donc par là l'énergie dynamique de la liberté et de la Nouveauté⁸⁰ gracieuse qui saisit le monde et met en place la nouvelle création. Force d'exécution de Dieu le Père, il est aussi la puissance de l'avenir⁸¹ qui détermine déjà le présent en dynamisant la vie des hommes. En bref, l'Esprit est "aussi bien la force qui rend manifeste que la force créatrice"⁸²; faire de lui l'agent de la vie nouvelle recouvre ces deux aspects-là.

L'Esprit comme acteur de la vie nouvelle inaugurée dans et par le Christ ne voit pas sa subsistance s'épuiser en lui-même. Il est là pour un autre et son oeuvre est donc toujours rapportée au Christ. La vie que crée ou recrée l'Esprit auprès des hommes, est toujours vie du Christ sous le regard du Père-Créateur. L'Esprit est à jamais Esprit du Christ, Esprit de la Vérité.

Cet enracinement christologique de la pneumatologie nous l'avons dégagé déjà en Jean 16,13 à propos du *lalein* de Jésus que perpétue l'Esprit. Le salut *extra nos* n'est pas dépassé par la présence du *Deus in nobis*, mais il est l'objectif qui fonde l'oeuvre de l'Esprit, et ce à partir de quoi celui-ci oeuvre. En résumé, "le Saint-Esprit n'est ni un bouche-trou, ni le dernier refuge d'une argumentation en rupture... il est l'ennemi de la mort... il est vie"⁸³.

⁷⁹ Y. Congar, *Je crois en L'Esprit Saint*, Paris, Cerf, 1981, Tome II, p. 280. Voir aussi Tome III, p. 348.

⁸⁰ *Ibidem*, Tome II, p. 52.

⁸¹ J. Moltmann, *L'Eglise dans la force de l'Esprit*, Paris, Cerf, 1980, p. 55.

⁸² *Ibidem*, p. 82.

⁸³ K. Blaser, *Esquisse de la dogmatique*, pp. 90s.

5.3. Le corps, temple du Saint-Esprit.

Nous avons dit l'Esprit à l'origine de la vie eschatologique qui traverse le monde; ce mouvement qu'inscrit l'Esprit dans notre réalité humaine nous conduit à connaître Dieu comme le Père de notre Seigneur Jésus-Christ, et, conjointement, suscite en nous une connaissance de notre vraie humanité. L'oeuvre de l'Esprit dans la création ne conduit pas à une mise en veilleuse de la réalité; elle réalise plutôt notre véritable être-là de créature en en déployant les potentialités les plus cachées. La vie multiforme que l'Esprit suscite est plus forte que la mort, elle jaillit en vie éternelle.

Toute notre existence croyante, toute notre humanité est donc inscrite sous la bannière de l'Esprit qui est le moteur d'une restauration de l'être entier (Tt 3,5). Le corps n'échappe pas à cette emprise, et c'est logiquement que Paul, dans sa polémique avec les Corinthiens, dira que le corps est le temple du Saint-Esprit (1 Co 6,19), lieu où la présence divine est attestée — ou doit l'être — et où elle se manifeste.

L'assertion "le corps est le temple du Saint-Esprit" ressortit à un contexte bien particulier. On connaît la diatribe à propos de la liberté, qui sévit dans la communauté corinthienne. Le slogan "Tout est permis", qu'il soit de Paul ou des Corinthiens, rend convenablement la proclamation paulinienne de l'Evangile. Là où le bât blesse, et où Paul reprendra constamment les Corinthiens, c'est quand, sous prétexte de liberté chrétienne, on en vient à justifier la licence et les rapports sexuels avec les prostituées.

En reprenant la formule *naos tou agiou pneumatos*⁸⁴ pour l'appliquer à la corporéité, Paul ne se contente pas de stigmatiser ponctuellement un comportement déviant, il dit aussi que, fondamentalement, le corps est le lieu où Jésus-Christ doit être honoré. La corporéité est l'espace où s'atteste notre appartenance, où se dit la seigneurie de la chair ou de l'Esprit. Il s'agit là d'une orientation générale donnée à l'existence humaine : l'Esprit met en place la nouvelle création et le corps, comme le monde, est partie intégrante de cette institution; il a à instaurer la vie nouvelle en son sein, vie qui est expression de son appartenance.

Par delà ce corps où se dit une présence, où l'éthique est inscrite aux avant-postes, le corps-temple est aussi un espace qui reçoit, qui réalise et qui vit d'une présence, celle de l'Esprit. Avant même d'être revendiqué comme lieu d'une "habitation éthique", l'homme, son

⁸⁴ Paul l'avait utilisée précédemment pour qualifier la communauté (1 Co 3,16).

corps, fait l'expérience de cette action directe du Dieu vivant qui se communique lui-même⁸⁵. Moments marqués du sceau de la plénitude, de telles expériences de cette présence ineffable font de nos corps, de nous-mêmes, des êtres qui rayonnent de ce soleil incréé...

Mettre l'accent sur l'oeuvre de l'Esprit *in nobis*, ne signifie nullement que nous réduisons la réalité incréée à une énergie créée. En effet pour penser cette action secrète et mystérieuse de l'Esprit Saint dans le monde, on aura recours à un penser en termes de médiations⁸⁶. L'activité de l'Esprit dans le monde et en nous sera dite médiatisée dans le créé, elle sera ce surplus gracieux et non nécessaire qui oriente une manifestation créée vers la glorification du Père par le Fils. Parler en termes de médiations de l'oeuvre de l'Esprit, c'est confesser tout à la fois l'altérité radicale du Saint-Esprit et son intervention gracieuse qui dynamise le créé.

Les médiations que l'Esprit emprunte — les dons, les charismes, nos vies... — seront donc scellées d'un incognito, marquées d'une ambivalence. Toute univocité d'une manifestation de l'Esprit sera récusée, on dira plutôt que les médiations sont en appel de discernement. On cherchera à cerner la finalité d'une manifestation, et si cette finalité concourt à la glorification du Christ, on pourra dire cette manifestation inspirée ! "Nous ne pouvons qu'exister dans cette ambiguïté et dans cette insécurité, tout en vivant de la certitude que c'est précisément l'Esprit qui conduit vers la vérité et qu'il ne nous laisse pas sans témoignages"⁸⁷.

Notre corporéité dans sa texture complexe peut devenir, est appelée à être médiation où survient gracieusement la vie qui transforme en création nouvelle. A l'image du Temple de Jérusalem, nos corps sont des lieux où Dieu peut manifester sa gloire, des espaces où Il peut être rencontré. Toute connaissance de Dieu aboutissant à une meilleure connaissance de soi-même, on dira que l'Esprit déploie les potentialités humaines au travers desquelles il advient. Médiatisés par l'Esprit, nos corps sont alors dans la création des signes épiphoniques de la grandeur divine, des témoignages du et au Dieu vivant !

⁸⁵ Cf. H. Mühlen, "L'expérience chrétienne de l'Esprit", in coll., *L'expérience de Dieu et le Saint-Esprit*, Paris, Beauchesne, 1985, pp. 47-49.

⁸⁶ M. Kocher, "Présupposés d'une pneumatologie", *Hokhma* 24 pp. 9-32.

⁸⁷ K. Blaser, *Esquisse de la dogmatique*, p. 88.

5.4. L'humain épiphanique

La foi chrétienne pense Dieu en termes d'altérité irrépressible, de discontinuité insurmontable... Elle confère par ailleurs une forte positivité au réel, espace dans lequel l'être humain a à déployer sa liberté. Inscrit dans un ordre de création, l'homme s'ébat dans un espace de bout en bout corporel, c'est là son enracinement et sa réalité profonde. Cependant le Dieu-Père ne reste pas confiné dans son altérité, il se révèle par son Fils, et, tant par lui que par son Esprit, il entre en relation avec le monde.

L'Esprit, don du Père par le Fils, est le propagateur de cette vie nouvelle au coeur du monde; il s'empare de nos corps, de nos vies et les ente sur ce tronc qu'est le Royaume qui vient, afin qu'elles manifestent la vie de celui-ci. Réalités épiphaniques, nos corps sont donc traversés et vivifiés par cette présence divine; ils rendent visible leur appartenance au nouvel éon à la suite de l'"épiphanie visible de l'image invisible"⁸⁸ : Jésus-Christ.

En effet le Christ est le chef d'oeuvre de l'Esprit qui vivifie, il est la médiation des médiations dans le créé. Image épiphanique du Père, il est le seul et l'unique, puisqu'identique à son modèle : il est le Fils. Toutefois comme toute médiation, il est marqué d'un incognito. Comme toute médiation, il ressortit donc à un ordre de confession : on dira qu'il n'y a pas d'adéquation immédiate entre Jésus et le Christ.

Image épiphanique du Père, le Christ est aussi épiphanie de l'homme. "Voici l'homme" ! En lui survient une assumption de l'homme, la figure du vrai homme. Conjointement avec la Révélation du Père, Jésus-Christ fait de l'humain son frère et répond à la question : "Qu'est-ce que l'homme ?" C'est lui la figure du vrai homme, il est précédé et structuré par le Père (il accomplit la Loi), il est limité (il est né d'une femme, il embrasse le réel sans faux-fuyant...), il est dépendant (il invoque le Père et vit la communauté...). Par l'incarnation du Fils, le Père dit l'homme; à l'origine de la Loi qui condamnait, il y donne la réponse : son Fils. "La corporéité est donc la fin des oeuvres de Dieu"⁸⁹; l'apothéose de la révélation, c'est l'incarnation, l'espace où Dieu le Père dit l'humanité réalisée de toujours en la figure du Fils.

⁸⁸ Cf. M. J. Baudinet, "L'incarnation, l'image, la voix", *L'Esprit*, (n° 9 sur le corps), 1982, pp. 188ss.

⁸⁹ "Die Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes"; cette phrase est de F. C. Oetinger (1702-1782). Une étude de sa provenance et de son utilisation a été effectuée par M. Krieg in M. Krieg, H. Weder, *Leiblichkeit*, pp. 51-59.

Le Christ dans l'assomption de l'homme qu'il présente, a normé l'épiphanie. Il offre en sa personne un cadre de pertinence aux médiations. Sa vie sera donc exemplairement à méditer afin d'y découvrir les ressorts de la vraie humanité, de cette vie faite amour jusqu'à la mort.

A l'exemple de son maître et mû par l'Esprit qui vivifie, le croyant rendra visible le Dieu qui le fonde, il réalisera sa présence au plus intime de lui-même. Tout son être, toutes ses actions sont invitées à réfléchir cette lumière originelle, rendant par là visible la présence de Dieu au coeur du créé, toujours opacifiant.

Par cette mise en oeuvre épiphannique, le croyant se découvrira dans le même temps véritablement homme, transpercé qu'il est par l'Esprit qui suscite en lui la vie nouvelle. L'épiphanie du divin en l'homme transfigure son être-là, il est restitué ainsi à son statut de créature et se découvre libre dans son humanité restaurée.

Parler de l'humain comme épiphannique, c'est confesser que l'Esprit oeuvre dans le monde et que tout ce qui nous fait humains, est appelé gracieusement et secrètement à être transfiguré et à manifester la vie qu'injecte en nous l'Esprit.

6. OUVERTURE

Dans la première partie de notre travail, nous avons précisé l'interpellation que le christianisme oral — le pentecôtisme — adressait à la chrétienté traditionnelle en Occident. Cette interpellation résidait dans un vécu de la foi particulièrement bien incarné dans certaines cultures et couches de la population. Nous avons vu aussi que le corps jouait un rôle prépondérant dans la saisie du salut et dans le vécu de la foi.

Notre parcours philosophique, biblique et théologique nous a attesté la pertinence d'une telle incarnation de la foi. Face à un christianisme occidental en mal de corps, le pentecôtisme peut redonner une certaine consistance au vécu de la foi; il encourage les théologiens à renouer avec une vision globale de l'homme et à ne pas rechigner devant une proclamation évangélique polymorphe, intégrant toutes les dimensions de notre humanité : le geste, les sentiments, le goût, l'odorat... Dans l'ordre de la connaissance de Dieu en effet, toutes ces réalités-là sont pertinentes, elles interviennent dans la structuration de l'existence croyante.

L'enjeu de ce débat est fondamental, comme le rappelle souvent W. J. Hollenweger, il en va du dialogue entre chrétiens du Nord et du Sud. D'autant plus que cette distinction Nord-Sud trouve un nouveau lieu de pertinence dans nos grandes cités européennes, où voit le jour un foisonnement de communautés chrétiennes dont l'un des ferments unificateurs est la même identité ethnique et culturelle.

Peu aptes et peu armées pour relever le défi de l'interculturalité, nos communautés chrétiennes traditionnelles sont de plus en plus appelées à entrer en relation avec ces églises qui sortent de l'ombre. Un rapprochement ne pourra s'opérer que si nos pasteurs et théologiens occidentaux ont appris pour franchir ces béances à relativiser ce qui n'est, dans leur manière de vivre et de penser la foi, que prégnance culturelle et non vérité évangélique. L'ouverture et l'accueil de l'autre dans sa différence, c'est là un défi qu'il importe de relever.

Par delà cette question, il y va dans notre travail d'une redécouverte de la pertinence de la pneumatologie en anthropologie théologique. Penser l'homme à l'égide de l'Esprit permet une valorisation de l'homme total traversé par l'énergie vivifiante de Dieu, alors que notre tradition théologique a mis l'accent sur un homme conçu christologiquement, avec une sympathie particulière pour les perspectives qui se dégagent d'un homme en croix, d'un corps crucifié. Sans dénigrer sommairement une telle approche, il importe que nous la dépassions, en nous ouvrant résolument à un penser trinitaire de l'homme, créé par le Père, jugé en Christ et vivifié par l'Esprit.