

# AVEZ-VOUS PAYÉ VOTRE ABONNEMENT 88 ?

Merci de le faire rapidement !

Le Comité de rédaction.

(Pour les tarifs voir la troisième page de couverture)

Comité de Rédaction :

Micaël Razzano  
Bertrand Barral  
Didier Rochat  
Stéphane Guillet  
Pierre Manguer  
Richard Stern

faculté d'Aix-en-Provence  
faculté de Genève  
faculté de Lausanne  
faculté de Strasbourg  
faculté de Vaux-sur-Seine  
faculté de Berne

et

Serge Carrel : Responsable de la publication  
Bernard Bolay, Philippe De Pol, Christophe Desplanque,  
Marc Gallopin, Michel Kocher,  
Fabrice Lengronne, Gérard Pella, Jean-Michel Sordet.

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés dans HOKHMA, le Comité de Rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à ce qui est exprimé dans HOKHMA.

Couverture : Elisabeth Ruey-Ray, Nyon  
Imp. ICHTHUS 30420 Calvisson ☎ 66.01.25.32  
Dépôt légal : 2<sup>e</sup> trimestre 1988. N<sup>o</sup> d'ordre : 8052050

# LA LIBÉRATION DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

Par R. T. France

*R. T. France est professeur de Nouveau Testament au "London Bible College", un institut théologique de la banlieue londonienne. Il nous propose ici une réflexion sur un thème de la plus haute actualité pour l'église dans les pays en voie de développement. Sa contribution à mi-chemin entre exégèse et éthique politique nous ouvre également, à nous nantis du monde occidental, des pistes intéressantes, tout en montrant que d'autres sont irrémédiablement barrées. Cet article est paru en anglais dans la revue The Evangelical Quarterly (1986/1, pp. 3-23). Nous sommes reconnaissants à l'auteur et aux éditeurs de cette revue, de nous avoir autorisés à publier cet article. Cette traduction est le fruit du travail d'une équipe Hokhma.*

## 1. JÉSUS ET LE ROYAUME DE DIEU.

La "paix" romaine avait du bon, mais ses vertus ne doivent pas nous faire oublier que la vie dans les provinces de l'Empire romain n'avait rien d'idyllique. En Palestine, berceau du christianisme, régnaient des injustices politiques, économiques et sociales propres à déclencher des révoltes sanglantes contre le pouvoir "éclairé" de Rome, et, ce qui est plus important encore, contre ses représentants locaux, souvent moins éclairés. La rédaction du Nouveau Testament a eu pour toile de fond une société en proie au mécontentement, et habituée à une violence et à une injustice comparables à ce que l'on rencontre dans certaines parties du monde aujourd'hui<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Voir par exemple M. Hengel, *Victory over Violence* (Traduction anglaise, Londres, SPCK, 1975) pp. 71ss, qui donne un résumé de

C'est en tenant compte de cet arrière-plan qu'il faut examiner l'attitude de Jésus face aux mouvements révolutionnaires de son temps. On s'est appliqué à faire de Jésus le soi-disant meneur d'une révolution violente, un précurseur des chefs zélotes qui, une génération plus tard, devaient plonger la Palestine dans la désastreuse "guerre de libération", qui aboutit à la destruction de Jérusalem par les Romains<sup>2</sup>. Au jour d'aujourd'hui cependant, il est généralement reconnu qu'une telle position ne peut être maintenue qu'en laissant de côté la quasi-totalité des données à dispositions (dans les évangiles) et en battant en brèche la vraisemblance historique. Jésus, c'est là un avis assez largement partagé actuellement, n'était pas un zélote. En effet, il a pris soin, publiquement, de se démarquer de l'option révolutionnaire<sup>3</sup>.

En plus d'une discussion portant sur les textes auxquels on se réfère d'habitude, il faut tenir compte, dans l'analyse, des particularités de l'enseignement et de la vie de Jésus; ces données, une fois prises en compte, l'inscrivent en faux par rapport à toute révolution violente, la position zélote notamment. Sans entrer maintenant dans le détail, il convient de relever les thèmes suivants qui ont été développés ailleurs :

a. Jésus concevait son oeuvre messianique comme un rétablissement de la relation entre l'homme et Dieu, et non comme une revendication nationaliste, ou une libération politique; pour lui, le moyen adéquat d'accomplir cela n'était pas la reconquête, mais la souffrance et la mort<sup>4</sup>.

---

l'étude détaillée des chapitres précédents. Voir aussi du même auteur, *Jésus et la violence révolutionnaire* (Paris, Cerf, 1973).

<sup>2</sup> La plus connue, mais pas la seule, des tentatives de ce genre est celle de S. G. F. Brandon, *Jésus et les zélotes*, trad. fr. par G. et B. Formentelli (Paris, Flammarion, 1975).

<sup>3</sup> Cf. en particulier une série d'études de M. Hengel, "Jésus fut-il un révolutionnaire ?" in *Jésus et la violence révolutionnaire; Christ and Power* (Trad. anglaise, Philadelphie, Fortress Press, 1977); A. Richardson, *The Political Christ* (Londres, SCM, 1973). Etudes plus brèves: Myrtle Langley, "Jesus and Revolution", in C. Brown (éd.), *New International Dictionary of New Testament Theology (NIDNTT)* (Exeter, Paternoster, 1978), vol. 3, pp. 967-981. Et aussi notre *The Man They Crucified* (Leicester, IVP, 1975) au chapitre 8. Pour un débat scientifique approfondi des thèses de S. G. F. Brandon, se reporter aux actes du récent colloque *Jesus and the Politics of his Days* (éd. E. Bammel & C. F. D. Moule, CUP, 1984).

<sup>4</sup> Cf. notre conclusion dans *Jesus and the Old Testament* (Londres, Tyndale Press, 1971), pp. 148-150.

b. Ses idées sur la place de la nation juive dans le dessein de Dieu contrastent avec l'idéal zélote; dans ses avertissements répétés, c'est la nation juive en tant qu'institution politique qu'il menace du jugement divin<sup>5</sup>.

c. Constamment Jésus parle de l'amour, même de l'amour pour les ennemis, et du pardon sans limites. Une telle insistance est inconciliable avec la philosophie de la haine qui est à l'origine des mouvements révolutionnaires<sup>6</sup>.

Ce sont là des sentiers battus. Cet article ne se propose pas, cependant, de critiquer à nouveau *Jésus et les Zélotes* mais plutôt de considérer ce que fut la mission de Jésus, sous un angle plus large et de façon plus constructive. Bref, de voir ce que fut sa mission plutôt que ce qu'elle ne fut pas. En l'occurrence, nous verrons jusqu'où le langage de la libération est approprié pour décrire ce que Jésus vint réaliser.

Le terme que Jésus emploie le plus souvent pour désigner l'ordre nouveau qu'il est venu apporter, le but de sa mission, est "Royaume de Dieu" <sup>7</sup>. La traduction est maladroite, car elle suggère une entité politique, alors que le grec *basileia* renvoie plutôt à l'action de régner, à une situation que Dieu contrôle, bref au règne ou à la souveraineté de Dieu. A travers cette expression, Jésus parle des nombreux aspects différents de son oeuvre, si bien que "Royaume de Dieu" finit par signifier très généralement "les choses telles que Dieu les souhaite", et que Jésus veut faire advenir. Le Royaume de Dieu est proche (Mc 1,15; Lc 10,9.11), il faut le rechercher (Mt 6,33), on peut y entrer (Mc 9,47; Mt 5,20; 7,21; Jn 3,5) ou en être proche (Mc 12,34), mais il peut aussi être fermé (Mt 23,13; cf. 16,19) ou enlevé (Mt 21,43). Il est prêché (Mt 24,14; Lc 4,43; 9,60), soumis à la violence (Mt 11,12), il vient secrètement (Lc 17,20) et viendra avec puissance (Mc 9,1). Sa venue doit être désirée (Mt 6,10; cf. Lc 19,11) et pourtant il est déjà "parmi vous" (Lc 17,21). Il est réservé à ceux qui s'engagent (Lc 9,62), aux enfants et à ceux qui leur ressemblent (Mc 10,14ss), aux pauvres en esprit et aux persécutés (Mt 5,3.10); le disciple pauvre le possède (Lc 6,20), mais le riche y entre difficilement (Mc 10,23-

---

<sup>5</sup> Cf. ci-dessous pp. 18s.

<sup>6</sup> Cf. M. Hengel, *Victory over Violence*, pp. 75s., note 103; voir aussi du même, *Jésus et la violence révolutionnaire*, pp. 117ss. Ainsi que A. Richardson, *op. cit.* pp. 46s.

<sup>7</sup> "Royaume des Cieux", chez Matthieu, n'est qu'une variation de style. Le sens et l'usage des deux expressions sont les mêmes.

25). C'est par-dessus tout un mystère (Mc 4,11) qui peut prendre les hommes au dépourvu (Mt 12,28).

Mais qu'est-ce alors que le Royaume de Dieu ? L'énumération ci-dessus doit suffire à démontrer qu'une réponse simple ne peut rendre justice à l'enseignement de Jésus. De fait, les évangiles ne contiennent pratiquement rien qui constituerait l'ébauche d'une définition ou même d'une description du Royaume de Dieu. La "justice" (Mt 6,33) ou "l'accomplissement de la volonté de Dieu" (Mt 6,10) en sont manifestement des concepts parallèles. Il semble parfois, cependant, désigner la condition future de ceux que Dieu agrée (Mt 8,11; 13,43). De manière caractéristique il est décrit en paraboles : "Il en est du Royaume de Dieu comme de..." Mais ces paraboles se rapportent tantôt à l'annonce et à l'impact de l'Evangile (Mc 4,26ss.30ss; Mt 13,33), tantôt à l'expérience actuelle du converti (Mt 13,44-46) ou à ses obligations (Mt 18,23ss), tantôt à la destinée ultime de l'homme (Mt 13,24ss.47-50; 20,1ss; 22,2ss; 25,1ss).

Tout ceci appuie la thèse de Norman Perrin selon laquelle le "Royaume de Dieu" n'est pas un concept ou une idée relevant d'une seule définition du dictionnaire, mais plutôt un "symbole provoquant"; il entend par là une expression qui peut avoir une gamme étendue de significations ou de connotations et dont la fonction est d'évoquer un ensemble d'idées sur le dessein de Dieu en général plutôt que de désigner un concept, un événement ou un état de choses en particulier<sup>8</sup>.

S'il en est ainsi, nous devons éviter les affirmations simplistes selon lesquelles le Royaume de Dieu c'est "le Ciel" uniquement, ou bien "l'expérience de la conversion" seulement, "un cataclysme à venir" ou encore "la justice sociale pour les pauvres" purement et simplement. L'expression a une portée générale : elle désigne le dessein de Dieu, tel qu'il est concentré dans le ministère de Jésus; et on ne peut en tirer légitimement des principes éthiques ou théologiques qu'à la condition de les justifier par le ministère et l'enseignement de Jésus tels que le NT nous en rend compte. Et pas en se fondant sur un "sens" présumé de "Royaume de Dieu".

Il s'ensuit qu'il n'est pas juste de prétendre, comme on le fait souvent, que l'emploi par Jésus de l'expression "Royaume de Dieu" démontre son souci de libération politique, de restructuration de la société, ou encore d'un style de vie détaché des contingences, ou de

---

<sup>8</sup> N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom* (Philadelphie, Fortress Press, 1976), surtout pp. 29-34.

Jésus tels que le NT nous en rend compte. Et pas en se fondant sur un "sens" présumé de "Royaume de Dieu".

Il s'ensuit qu'il n'est pas juste de prétendre, comme on le fait souvent, que l'emploi par Jésus de l'expression "Royaume de Dieu" démontre son souci de libération politique, de restructuration de la société, ou encore d'un style de vie détaché des contingences, ou de tout autre idéal éthique particulier. Il faudrait pour l'affirmer davantage d'indices à propos de ce que Jésus visait par ces mots.

Il convient aussi de noter qu'on parle de Royaume de Dieu presque toujours comme d'un sujet actif — on dit qu'il "vient", etc. — ou comme d'une réalité existant déjà, réalité à laquelle les hommes peuvent s'associer en y "entrant". Nous pouvons donc le rechercher et prier pour son établissement, mais sa venue ne dépend pas d'un effort humain, pas même de l'obéissance à la volonté de Dieu. La vieille idée libérale — dont on trouve parfois l'écho dans les débats actuels — des hommes provoquant eux-mêmes l'avènement du Royaume de Dieu sur terre, n'a pas de fondement dans les évangiles<sup>9</sup>.

L'expression "Royaume de Dieu" ne débouche pas sur une approche prometteuse pour cerner les implications sociales et politiques du ministère de Jésus. Il nous faut étudier plus largement les points forts de sa vie et de son enseignement.

Helmut Gollwitzer<sup>10</sup> soutient que Jésus, malgré son désaccord avec l'idéal zélate, était révolutionnaire en ce sens qu'il renversait les valeurs existantes et précipitait ainsi une transformation définitive des structures de pouvoir, des rapports de propriété, des conventions sociales, etc. Il est important de savoir si oui ou non cette étincelle, qui peut mettre le feu aux poudres, aujourd'hui encore, est ce que la plupart d'entre nous appellent "révolution". Jésus a effectivement enseigné et mis en pratique des valeurs relatives à la société, à la diversité des ethnies, aux richesses; bien entendu, il a aussi formulé des valeurs ayant trait à des questions éthiques fondamentales comme l'observance de la loi et la volonté de Dieu. Toutes ces valeurs étaient empreintes d'un radicalisme inconfortable<sup>11</sup> et nous ne faisons que

---

<sup>9</sup> Pour une étude plus approfondie des implications de l'expression "Royaume de Dieu" et des dangers d'un usage moderne peu approprié, cf. notre article "The Church and the Kingdom of God" in D. A. Carson (éd.), *Hermeneutics and the Church* (Exeter, Paternoster, 1984).

<sup>10</sup> "Liberation in History", *Interpretation* 28/1974, pp. 404-21, surtout pp. 410s.

<sup>11</sup> Pour un examen rapide de quelques-unes de ces valeurs, cf. notre *The Man They Crucified*, pp. 80-106.

commencer à explorer leurs conséquences pratiques. Les bombes à retardement que Jésus a posées ont explosé dans les réformes sociales et politiques inspirées par le christianisme et dans des styles de vie qui ont défié la société dès l'aube de l'ère chrétienne. Elles continuent de le faire de manière stimulante lorsque, aujourd'hui, les chrétiens réexaminent certaines de leurs conduites traditionnelles de disciples.

Mais dans quelle mesure ce "bouversement de l'échelle des valeurs"<sup>12</sup> cautionne-t-il la théologie moderne de la libération ? Comment Jésus concevait-il la réalisation de sa "révolution" des valeurs ? A-t-elle quelque chose à voir avec les luttes actuelles pour la liberté politique ?

Par définition, un disciple qui prend la conduite et l'enseignement de Jésus comme un guide pratique pour sa vie se fera toujours remarquer et sera toujours un défi pour les valeurs établies d'une société. Un groupe de disciples qui s'efforce de vivre selon les valeurs de Jésus développe inévitablement une "contre-culture". Le but de Jésus était-il donc d'établir une société alternative, visible, comme moyen de renverser le système existant ?

Voici comment Luc rapporte le programme de Jésus :

Il est envoyé

"annoncer la Bonne Nouvelle aux pauvres;  
...proclamer aux captifs la délivrance,  
et aux aveugles le recouvrement de la vue,  
renvoyer libres les opprimés,  
proclamer une année de grâce du Seigneur"  
(Lc 4,18ss, d'après Es 61,1ss).

Alors que l'exégèse traditionnelle a "spiritualisé" le sens de ces paroles de libération, certains exégètes modernes les comprennent plus littéralement et voient en particulier dans "l'année de grâce" le *jubilé* de l'Ancien Testament, dont Jésus aurait voulu qu'il soit observé à la lettre, avec pour résultat la redistribution des richesses et un nouvel ordre socio-économique en faveur des pauvres<sup>13</sup>. Cette interprétation a laissé sceptiques un grand nombre d'interprètes, mais certains ont bien accueilli la thèse selon laquelle Jésus n'a pas seulement prêché de nouvelles valeurs mais également défini un programme de réformes

---

<sup>12</sup> Gollwitzer, *art. cit.*, p. 411.

<sup>13</sup> Cf. J. H. Yoder, *Jésus et le politique* (trad. française, Lausanne, P. B. U., 1984) pp. 58-69. A la suite d'A. Trocme, *Jésus-Christ et la révolution non-violente*, Genève, Labor et Fides, 1961.

socio-économiques. J'ai tenté d'examiner assez en détail cette idée, en partant de l'enseignement de Jésus sur les richesses<sup>14</sup>. Ma conclusion est la suivante : même si les valeurs que Jésus enseigne ont, de toute évidence, une portée radicale, on ne peut fonder sur les évangiles le point de vue selon lequel Jésus préconisait, ou même approuvait, un programme particulier en vue de changer le système socio-économique existant. Autrement dit, Jésus avait des idées radicales sans être "révolutionnaire" au sens habituel de "celui qui veut renverser le *statu quo* par la force". Ses disciples avaient et ont encore la liberté de tirer des conclusions pratiques des valeurs dont il vivait et qu'il enseignait, mais ils ne peuvent se réclamer directement de son autorité pour le type d'action qu'ils choisissent; et légitimement ils peuvent être assez fondamentalement en désaccord sur le programme le plus à même de réaliser ces valeurs.

Ce qui est vrai de l'attitude de Jésus face à une réforme socio-économique vaut aussi, semble-t-il, pour son attitude politique. Son refus de cautionner l'option zélote est contrebalancé par un détachement, voire de l'hostilité, parfois à l'égard des notables juifs, et, par conséquent, à l'égard du système politique auquel ils devaient leur statut. Manifestement, Jésus était "non-aligné", ce qui mérite attention de la part de ceux qui revendiquent son autorité pour légitimer leur soutien inconditionnel à un parti, de droite ou de gauche, dans un conflit politique. Jésus était en situation idéale pour engager ses disciples ou du moins les inciter à s'engager soit dans la rébellion militante ou alors dans la répression autoritaire d'une population mécontente; mais il ne fit ni l'un ni l'autre. Il n'était pas venu pour cela. Et pourtant il a parlé de "bonnes nouvelles pour les pauvres", de "libération" et de "liberté". Si ce n'était pas la libération politique qu'il prêchait, que voulait-il donc dire ? Au risque de paraître désespérément traditionnel, nous ne pouvons qu'affirmer que la libération qu'il proclamait allait bien plus loin qu'une libération de l'oppression politique exercée par Rome. Jésus n'attendait et ne prônait certainement pas le rétablissement de l'indépendance nationale juive; au contraire, il n'a pas manqué une occasion de décourager tout espoir de ce genre<sup>15</sup>. Il s'intéressait aux attitudes des hommes, à leurs rapports les uns avec les autres, et avec Dieu. Dans ce dernier registre, il recherchait la libération du péché, de l'hypocrisie, de l'aliénation d'avec

---

<sup>14</sup> "God and Mammon", *EQ* 51/1979, pp. 3-21.

<sup>15</sup> Cf. ci-dessous, pp. 18s.

Dieu. A propos des relations des hommes les uns avec les autres, il s'attaquait à l'orgueil, à la cupidité, à l'injustice et aux barrières de classe, de race, de fortune et de respectabilité qui séparent les humains. Tout cela se rapporte aux attitudes et aux valeurs, à l'orientation spirituelle et sociale de l'homme. C'est ici le point central du programme de libération de Jésus.

Le cercle de disciples, fruit du ministère de Jésus, était un groupe de gens qui étaient eux-mêmes différents, plutôt qu'un groupe de gens avec une philosophie différente ou un système politique. Ils avaient connu une "libération" au niveau le plus fondamental. Il était inévitable que la communauté qu'ils formaient devînt par sa nature même un défi aux structures en place, et nous sommes sans doute en droit de penser que Jésus attendait et voulait qu'il en fût ainsi. Mais le défi chrétien relevait de la démonstration positive d'une autre façon de vivre, plutôt que d'un programme négatif de destruction et de remplacement de l'ordre existant. Il est radical, mais non révolutionnaire.

Cela ne signifie pas que Jésus n'attendait pas de changements politiques. Ses prédictions sur la destruction de Jérusalem démontrent le contraire. Mais ce n'était pas le changement qu'un "indépendantiste" juif aurait désiré. Le Royaume de Dieu dont Jésus enseignait à ses disciples d'attendre la venue, ne serait pas un triomphe nationaliste, mais un ordre nouveau que Dieu instaurerait en son temps et à sa manière (Mc 4,26-29). Il n'a pas laissé entendre que cet avènement pourrait être hâté par un effort humain, quoique les hommes puissent — et doivent — le chercher, l'implorer ardemment.

Dans l'intervalle, le Royaume de Dieu est déjà offert à ceux qui sont prêts à y entrer, non pas en adhérant à un parti politique mais par une réorientation personnelle des valeurs, d'où peut naître une vie centrée sur l'amour de Dieu et du prochain. Voilà la libération que Jésus proposait.

## 2. LE VOCABULAIRE DE LA LIBÉRATION DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

Dans le grec du NT, on ne trouve pas d'équivalent direct du mot français "libération". Toutefois une étude des mots de sens voisin est utile pour comprendre les perspectives du NT sur la question.

La traduction de la Septante (LXX) emploie *aphienai* et *aphesis* pour désigner en particulier la libération des prisonniers et des esclaves, et la remise des dettes. *Aphesis* semble donc tout indiqué pour une interprétation "libérationniste" du NT. Cependant, on est frappé de constater que sur les 17 emplois de *aphesis* dans le NT, 15 se réfèrent au pardon des *péchés*, et les deux autres (Lc 4,18) se trouvent dans une citation de l'AT d'après la LXX<sup>16</sup>. On assiste donc à un glissement très net de l'emploi de *aphesis*, d'un sens social à un sens spirituel<sup>17</sup>.

*Eleutheroun* et ses dérivés, peu employés dans la LXX, le sont surtout à propos de la libération des esclaves (on notera avec intérêt que l'Exode, cependant, est vu comme "rédemption" divine, *lytrôsis*, plutôt que comme "libération" humaine). Ils sont peu utilisés dans le NT en dehors des épîtres pauliniennes, où leur emploi intervient presque exclusivement en référence métaphorique à l'expérience chrétienne de libération de la loi, de la servitude morale, ou bien, pour le verbe, du péché. On ne peut discerner aucune connotation socio-politique dans ces emplois. On trouve un emploi avec le sens littéral dans la déclaration fameuse : "En Christ il n'y a plus ni esclave ni homme libre" (Ga 3,28; cf. 1 Co 12,13; Col 3,11). Une telle déclaration aura d'énormes conséquences sur le plan social, mais le texte ne les explicite pas, et le contexte ne suggère pas non plus que Paul les recherchait consciemment au temps où il écrivait cela. La seule mention d'une libération, au sens littéral tel qu'on le rencontre dans la LXX (1 Co 7,20-24), se rapporte à un esclave chrétien placé devant le choix personnel de l'affranchissement; cependant il n'est fait état d'aucun programme de recherche de la liberté pour les esclaves en général<sup>18</sup>. La libération éventuelle du monde créé (Rm 8,21) doit être attendue avec impatience, mais elle surviendra par l'action souveraine de Dieu. De la LXX au NT, *eleutheroun* — tout comme *aphienai* — voit son champ sémantique glisser de la sphère de la libération humaine à une dimension spirituelle nouvelle.

---

<sup>16</sup> A noter que dans la citation libre de ce passage en Mt 11,5 à propos du ministère de Jésus, cette clause est absente et l'accent porte sur les activités de guérison et de prédication.

<sup>17</sup> Cf. H. Vorländer, *NIDNTT*, Vol. 1, pp. 698-701.

<sup>18</sup> La traduction du v. 21b fait problème. On peut comprendre: "Mais si tu peux devenir libre, profites-en plutôt" ou au contraire: "Même si tu peux devenir libre, mets plutôt à profit (ta condition d'esclave)". En faveur de la 2ème solution, cf. Ch. Senft, *La Première Épître de St Paul aux Corinthiens* (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1979) pp. 97s. (N. d. t.).

*Luein* (délivrer) a des emplois très divers. Mais il ne sert clairement à désigner la délivrance de *personnes*, délivrance des péchés en l'occurrence, qu'en Ap 1,5 et, pour la délivrance d'une infirmité considérée comme une oppression satanique, en Lc 13,12.16<sup>19</sup>. L'emploi du verbe en Ep 2,14 renvoie à la destruction d'une barrière raciale, ce qui n'est pas sans intérêt pour notre propos, bien que, du point de vue linguistique, il ne soit pas question ici d'un emploi de *luein* pour la libération de personnes ou de nations. Cette harmonie entre ethnies est le fruit de l'oeuvre de réconciliation de Jésus-Christ. C'est un fait accompli, et non pas un but à atteindre.

Si *luein* ne présente qu'un intérêt marginal pour notre étude, il n'en va pas de même pour son dérivé *lutrousthai* (délivrer contre rançon), ni du substantif *lutron* (rançon). Le sens fondamental de cette famille de mots dans la LXX, est l'idée de paiement compensatoire comme moyen d'obtenir la liberté. On en trouve un emploi caractéristique à propos du rachat du premier-né; il peut avoir pour objet tant des êtres humains que des choses. De son utilisation dans le cas d'un affranchissement des esclaves obtenu moyennant une somme d'argent, provient l'image caractéristique du Deutéronome : Dieu "rachète" son peuple de l'esclavage en Egypte. Dans cet emploi, qui sous-entend bien sûr une libération politique, Dieu est toujours le sujet de l'action. L'homme peut libérer un esclave, mais le rachat d'un peuple est affaire divine. C'est ainsi qu'Esaië utilise fréquemment l'image pour évoquer l'action de Dieu en faveur de son peuple. Dans les Psaumes, le sens s'élargit à la délivrance du psalmiste de toutes sortes de dangers. Mais là encore, il n'y a et ne doit y avoir qu'un seul acteur : Dieu.

*Lutrousthai* survient rarement dans le NT. Il est intéressant toutefois de le voir réapparaître avec un sens nationaliste dans l'attente — inadéquate — des disciples d'Emmaüs (Lc 24,21; cf. *lutrôsis* pour l'espérance pré-chrétienne en Lc 1,68; 2,38). La racine (avec le préfixe *apo* — par ailleurs presque inconnue dans la LXX) se retrouve une quinzaine de fois avec un sens clairement théologique, lié à la libération du péché et au salut final que le chrétien attend avec impatience. Notons que cet emploi est lié au thème de la mort ou du "sang" de Jésus, et c'est lui que les textes désignent comme l'agent du rachat. Ainsi, le sens "nationaliste" (même s'il inclut l'action divine) qui subsiste encore dans la description lucanienne des pieux espoirs

---

<sup>19</sup> C'est le seul cas dans le NT. On a voulu interpréter Mc 7,35 dans le même sens, mais le contexte pousse à n'y voir qu'une métaphore; on ne trouve pas de mention d'un rôle actif de Satan.

juifs précédant la venue du Christ, devient clairement sotériologique dans le NT. L'exode du NT, c'est la libération du péché et de ses conséquences.

*Sôzein* (sauver) est, parmi les verbes que nous devons examiner, le plus fréquent dans le NT. La gamme de ses emplois, dans la LXX comme dans le NT, est aussi variée que l'ensemble des dangers et des problèmes dont les hommes doivent être secourus ! Dans les évangiles synoptiques, il désigne le plus souvent, à côté du sens immédiat de secours dans le danger physique et la mort, la guérison des maladies. Dans ce cas, c'est un synonyme de *iâsthai* (soigner, guérir) ou de *therapeuein* (soigner). La délivrance des malades est un aspect essentiel du ministère de Jésus. Mais, dès les évangiles, "être sauvé" revêt le sens absolu, propre au NT, de "l'entrée dans le Royaume de Dieu" (Mc 10,23-26). Jésus est venu pour sauver les perdus (Lc 19,9s), ou, plus précisément, pour sauver son peuple de ses péchés (Mt 1,21). Dans le reste du NT, *sôzein* n'a pratiquement plus que ce sens. La nature du salut est rarement explicitée, mais le contexte permet clairement de la définir comme restauration d'une relation brisée entre Dieu et l'homme. Dans une citation de la LXX en Rm 9,27, le verbe est employé pour le salut de la nation, mais dans un contexte qui est opposé, explicitement, au nationalisme exclusif<sup>20</sup>. On peut donc dire que dans le NT, *sôzein* et les mots de la même famille ont à voir avec l'intégrité physique ou spirituelle des hommes, mais visiblement pas avec leur statut social ou politique.

Cette étude très sommaire des équivalents possibles du mot "libération" dans le NT, montre une insistance unanime et frappante sur la libération, pour les hommes, du péché et de ses effets (et, dans le cas de *sôzein*, de la maladie). Avec deux constantes : la relation entre l'homme et Dieu et l'initiative divine dans l'oeuvre du salut<sup>21</sup>. Le NT se trouve ici fréquemment en rupture avec la LXX, et reflète une orientation nouvelle prise par les écrivains chrétiens.

Bien sûr, l'idéal de libération peut s'exprimer de manières très différentes, et l'étude terminologique n'est, au mieux, qu'un guide parmi d'autres pour comprendre les arrière-pensées et les préoccupations des auteurs. Nous élargirons à présent notre démarche. Mais quelle que soit leur valeur, ces études lexicographiques orientent

---

<sup>20</sup> Cf. Jude 5 pour une autre citation de l' AT, évoquant l'Exode.

<sup>21</sup> Il faut toutefois signaler que *sôzein* est occasionnellement employé avec un sujet humain, qui est l'agent de la réconciliation avec Dieu (Rm 11,14; 1 Co 7,16; 9,22).

la recherche vers les thématiques essentielles du NT, celles que l'on ne peut ignorer.

### 3. PERSPECTIVES DU NOUVEAU TESTAMENT SUR LA LIBÉRATION

"Libération" a un sens si élastique qu'il est nécessaire d'opérer quelques subdivisions pour exposer ce qui semble être les principales aires sémantiques de ce concept. Au risque de trop simplifier et de voir les différents sens se superposer, nous proposerons trois catégories de libération.

#### 3.1 La libération personnelle

Nous entendons par là la libération d'une oppression qui prend sa source dans la personne elle-même, et non pas dans son environnement. Ici aussi il faut distinguer deux sous-emplois : l'oppression physique (la maladie) et l'oppression spirituelle (le péché; l'aliénation d'avec Dieu).

Nous l'avons dit, la libération de l'oppression physique mobilise une part importante des emplois de *sōzein* dans le NT, et c'était là bien entendu un des aspects centraux de l'activité de Jésus. La délivrance des malades le préoccupa toujours, tout comme ses disciples dans les Actes par la suite. Mais curieusement, ce ministère de guérison tient une faible place dans les épîtres, en dehors de la liste des dons de 1 Co 12 et d'une brève mention en Jc 5,14-16.

Jésus a une fois qualifié une infirmité de lien infligé par Satan, et sa guérison comme "libération" (Lc 13,16). Luc décrit la malformation comme "esprit d'infirmité" (v. 11) et cela suggère que nous sommes en présence d'un des rares cas où un handicap, manifestement physique, est expliqué par une possession démoniaque (cf. Mc 9,17-27, épilepsie ?; Mt 9,32s, mutité; Mt 12,12, cécité et mutité). Le plus souvent, les évangiles distinguent soigneusement maladie et possession; il n'y a donc rien à voir entre la guérison de la maladie et l'exorcisme requis par la possession. Mais que la maladie, dans le cas de Lc 13,11-16, soit due ou non à l'"habitation" de la personne par un démon, le v. 16 laisse entendre que Jésus interprétait ainsi certaines pathologies et qu'elles exigeaient une libération, dans laquelle il s'engagea activement, de même que ses premiers disciples.

Parler de possession démoniaque nous amène à la frontière entre libération physique et libération spirituelle. Mais, il faut bien l'admettre, c'est là une forme spéciale, et moins fréquente au vu de l'ensemble des écrits du NT, de servitude spirituelle. Dans notre survol du vocabulaire néotestamentaire ayant trait à la libération, nous avons constaté une focalisation sur la libération individuelle du péché et de ses effets, lesquels n'incluent pas seulement la culpabilité et la séparation d'avec Dieu, mais aussi les valeurs fausses d'un monde sans Dieu : légalisme, cupidité, toute forme d'égoïsme et d'indifférence. Le salut chrétien (un terme plus approprié que "libération" pour la thématique du NT, car il est, dans l'usage moderne, connoté plutôt spirituellement que socio-politiquement) est un changement complet qui affecte toute la vie de l'homme et ses relations passées, présentes et futures . Mais ce salut trouve son point central dans la restauration d'une relation rompue avec Dieu, relation rompue qui se trouve être à l'origine de notre détresse selon le NT.

J'espère que cette insistance sur la libération personnelle, surtout dans sa dimension spirituelle, est assez évidente aux yeux de quiconque lit le NT pour pouvoir se passer d'une démonstration trop longue. Nous y reviendrons. Mais attention au danger d'exagérer cet aspect de la libération et de tomber dans le piège piétiste : réduire, comme l'a fait le plus souvent la pensée évangélique jusqu'à ces dernières années, le message libérateur du NT à cette seule dimension.

Aussi, après avoir pris acte de cette préoccupation prioritaire des premiers chrétiens, voyons l'intérêt que leurs écrits manifestent pour d'autres formes de libération.

### **3.2 La libération dans le domaine socio-économique**

Nous avons soutenu plus haut que Jésus n'a pas établi un programme de redistribution des richesses ou de réformes socio-économiques. Sa mission n'était pas là, et ses disciples aujourd'hui ont bien du mal à déduire un tel programme de son enseignement pour y retrouver le leur. Mais cela n'implique pas que Jésus n'ait rien eu à dire sur la justice sociale, ou que l'économique ne l'intéressait pas. Loin de là.

Pour Jésus, il est évident qu'il est juste de donner de l'argent aux pauvres (Mc 10,21; 14,7; Lc 19,8. Cf. l'action personnelle de Jésus en Jn 13,29). Il va jusqu'à recommander de les inviter à table (Lc 14,13). La louange qu'il adresse à l'offrande de la veuve (Mc 12,41-44) dénote un intérêt particulier pour les pauvres, et on ne peut ignorer son indignation contre le riche laissant le pauvre souffrir à sa porte (Lc 16,19-21).

Mais le souci des pauvres n'est pas en soi un appel à un changement socio-économique. Quelles sont, dans ce cas, ces "bonnes nouvelles pour les pauvres" qui étaient, il l'affirmait, partie intégrante de sa mission (Lc 4,18; Mt 11,5) ? L'appel à la charité n'a rien de "nouveau", et ne constitue pas un bon moyen de résoudre un problème économique. Les zélotes et d'autres allaient bien au-delà dans leur exigence de réformes sociales et de libérations des esclaves<sup>22</sup>. Jésus partageait-il leur idéal ?

"Les pauvres", *'anawim*, est un titre honorifique dans l' AT et la littérature juive postérieure. Il désigne moins ceux qui manquent de moyens matériels que les fidèles opprimés par les méchants, mais auxquels Dieu fera finalement justice. Leur pauvreté, au sens propre, résulte de leur choix délibéré en faveur de Dieu dans une société qui le rejette. Ils sont aussi appelés "les doux", catégorie définie par une attitude plus que par le seul statut socio-économique<sup>23</sup>. C'est dans ce contexte qu'il faut interpréter cette déclaration étonnante de Jésus à ses disciples : "Heureux, vous les pauvres, le Royaume de Dieu est à vous" (Lc 6,20). Leur pauvreté résultait délibérément de leur choix de disciples. Jésus félicite donc ici moins leur état de dénuement que le choix qui les y a conduits. Le terme "pauvre" ne doit pas être édulcoré dans le seul sens d'une condition spirituelle, à la lumière de Mt 5,3 (où la béatitude est formulée très différemment), mais il se rapporte à la pauvreté du disciple, celle des *'anawim* de l'AT, et non à la pauvreté matérielle proprement dite.

A l'opposé du disciple pauvre se tient le riche. Il lui est difficile d'être sauvé (Mc 10,23-25), car la fascination concurrente de Mammon (toutes les possessions, pas seulement les biens mal-acquis) tend à l'éloigner de Dieu (Mt 6,24, cf. Mc 4,19). La cupidité est l'adversaire principal de celui qui veut devenir réellement disciple (Lc 12,15-21). Le remède : donner généreusement, et même prodiguer (Mc 10,17-22; Mt 5,40-42; Lc 12,33s; Lc 14,33).

C'est là un appel suffisamment éloquent à la redistribution des richesses, mais dont la pointe réside dans le salut du riche plutôt que dans les besoins matériels du pauvre. Et cela est typique de la démarche de Jésus. La "Bonne Nouvelle" aux pauvres, ce n'est pas qu'ils vont avoir accès à la richesse ni même à l'égalité, c'est que le Royaume des

---

<sup>22</sup> Cf. M. Hengel, *Victory over Violence*, p. 59, ainsi que la note 74.

<sup>23</sup> Pour ce courant de pensée judaïque, cf. E. Bammel, *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. VI, pp. 888-899.

Cieux leur appartient. La pauvreté, selon l'AT, est une bénédiction et non un malheur à fuir, car elle libère pour la recherche du Royaume, là où la richesse n'est qu'un frein sur ce chemin. D'où le renversement des rôles, ce trait tellement évident de l'enseignement de Jésus à propos des pauvres (Mc 12,41-44; Lc 6,20-26; 16,19ss; etc.) : ce n'est pas que le pauvre deviendra riche et le riche pauvre, mais que les pauvres, qui, en ce monde, semblent les perdants deviendront en fait gagnants, alors que ceux qui jouissaient apparemment de la prospérité en viendront, pour sauvegarder leur aisance, à manquer ce qui compte vraiment. La vraie richesse est dans le Royaume de Dieu, et dans ce domaine le pauvre est privilégié.

Ainsi Jésus est le libérateur des pauvres, comme le soutient avec brio James Cone<sup>24</sup>, mais cette libération ne consiste pas, au moins directement, à rectifier l'injustice économique, mais à ouvrir aux pauvres un horizon nouveau, au-delà des anciennes valeurs. Elle s'apparente à la "libération" des collecteurs d'impôts et des gens peu fréquentables auxquels Jésus se mêlait; ils restaient collecteurs d'impôts, mais trouvaient avec Jésus un accueil et une dignité qui changeaient complètement leur condition.

Bien sûr, une telle interprétation du message de Jésus aux pauvres court le dangereux risque d'être assimilée à l'"opium du peuple" : un nouveau bien spirituel qui rend la pauvreté matérielle tolérable au lieu de la combattre. Ce qui nous garde de rester dans cette ornière, c'est la rupture radicale avec le système de valeurs ambiant, qui est impliquée. Si le trésor sur la terre est à l'opposé du "trésor dans le ciel", si la condition authentique de disciple implique le détachement, voire l'abandon des possessions matérielles, si le matérialisme est le plus grand ennemi de la foi, alors personne ne peut à la fois suivre Jésus et vivre pour un avantage matériel. S'il en est ainsi, le coeur du disciple n'a plus l'âpreté au gain qui est à la racine de l'injustice économique. Les chrétiens, s'ils comprennent l'enseignement de leur maître, ne peuvent s'enrichir aux dépens des autres. Ajoutons à cela l'enseignement de Jésus sur l'amour et la compassion, et nous n'avons plus seulement aucun motif à exploiter autrui, mais encore une raison positive de rechercher son bien-être, autrement dit un souci de justice socio-économique. Pour le dire avec une simplicité naïve : si tout le monde était chrétien, il n'y aurait pas d'exploiteur, mais jusqu'à ce que cela advienne, l'amour exige que le chrétien se range du côté des exploités. Car dans l'échelle des valeurs de Jésus, les gens passent

---

<sup>24</sup> *God of the Oppressed* (New York, 1975), pp. 72-81.

avant les possessions; et tout au long de son ministère, les besoins humains, qu'ils soient d'ordre physique, psychique ou spirituel, ont eu priorité sur les conventions sociales.

Donc, si Jésus n'a pas fait campagne pour la justice économique, ni donné à ses disciples des directives dans ce sens, il a néanmoins enseigné et mis en pratique des valeurs, des comportements propres à empêcher ceux qui veulent les prendre au sérieux d'exploiter ou d'ignorer le cri de ceux qu'on opprime. La libération socio-économique, si ce n'était pas là le but premier de Jésus, a sa place à l'ordre du jour de ceux qui acceptent les valeurs qu'il enseignait.

La mise en pratique de ces valeurs dans l'église primitive se manifeste clairement par le souci que les chrétiens avaient des besoins matériels des uns et des autres. La fameuse expérience de mise en commun des biens dans l'église de Jérusalem (Ac 2,44-47; 4,32-5,11), l'aide quotidienne apportée aux veuves (Ac 6,1-6), le secours en période de famine d'Ac 11,27-30 et la collecte de Paul pour soutenir les chrétiens de Jérusalem, démontrent le souci du bien-être matériel des autres; mais on voit bien que tout se passe à l'intérieur de la communauté chrétienne, et n'est pas étendu aux besoins de la société globale. Ces actes ne s'inscrivent pas non plus dans quelque programme de réforme. Se voulaient-ils des exemples à suivre par la société non-chrétienne ? En tout cas pas de façon explicite.

De même, dans l'enseignement de certaines épîtres sur l'abolition de certaines barrières sociales (Jc 2,1-9) ou le don aux nécessiteux (Jc 2,15s; 1 Jn 3,17), nous voyons s'appliquer ces principes à l'intérieur de la communauté chrétienne. Les directives d'action sociale à portée plus générale, comme 1 Tm 6,18s; Jc 1,27, sont assez rares. Ga 6,10 est particulièrement significatif : à l'ordre de faire du bien à tous les hommes est ajouté "principalement aux frères en la foi".

Il semble qu'il n'était pas encore temps pour les chrétiens, groupe minoritaire, de se battre pour une restructuration de la société dans son ensemble; mais, dans leurs propres milieux, ils pouvaient explorer les implications pratiques des valeurs radicales enseignées par Jésus. Bien entendu, des erreurs furent commises en cours de route; le "communisme" de l'église de Jérusalem en est souvent considéré comme un exemple. Il faut tâtonner pour appliquer des valeurs qui ne sont pas accompagnées d'un "mode d'emploi"; on peut donc commettre des erreurs et en tirer des leçons. Pour la société en général, le mot d'ordre était clair : amener des hommes à Christ et à la vie nouvelle qu'il offrait. Par ce moyen, la société pourrait finalement être transformée; pour le moment, les disciples du Christ ne semblaient pas se sentir en mesure de la changer.

Ainsi, l'attitude de Paul à l'égard de l'esclavage par exemple, est étroitement identique à celle de Jésus face à la pauvreté. Dans la situation que Paul envisage, il y aura encore des maîtres et des esclaves, il fournit néanmoins des conseils pratiques quant à l'attitude chrétienne à adopter dans de telles circonstances (Ep 6,5-9; Co 3,22; 4,1; cf. 1 P 2,18ss) : son conseil à l'esclave chrétien en mesure d'obtenir son affranchissement relève du choix individuel, non d'une remise en cause du système (1 Co 7,21). Mais en même temps, en enseignant que la liberté spirituelle rend les hommes égaux (1 Co 7,22; Ga 3,28; Phm 16), il sape les valeurs d'une société fondée sur l'esclavage et pose une bombe à retardement qui, un jour, explosera avec l'abolition de l'esclavage. Le fait que Paul n'ait pas milité, en son temps, pour l'abolition ne veut pas dire qu'il n'a aucune idée sur la question, mais seulement que son discours parle d'attitudes, non de réformes sociales.

Le changement socio-économique est donc un domaine au sujet duquel le NT nous fournit beaucoup de matériaux à l'état brut, sous la forme d'attitudes, de valeurs nouvelles et radicales. Elles ont commencé à s'exprimer dans la façon d'être de la communauté chrétienne. Mais en ce qui concerne la société globale, ces valeurs ont très lentement été appliquées en dehors de l'exemple dynamique donné par le nouveau style de vie des disciples de Jésus. Aussi la recherche d'un programme spécifique d'action sociale chrétienne dans le NT est-elle sans espoir.

### 3.3 La libération politique

A l'époque du NT, la libération de la nation israélite de l'oppression politique était l'objectif premier des zélotes, et de bien d'autres groupes de résistants, combattants ou activistes. Si tant est que nous puissions, dans le NT, trouver un parallèle aux mouvements de libérations contemporains<sup>25</sup>, il faudra alors regarder du côté de ces mouvements juifs. Nous montrerons au chapitre suivant combien Jésus a pris ses distances par rapport à leurs méthodes révolutionnaires. Mais partageait-il leur idéal ? A-t-il fourni, avec ses disciples, un appui quelconque même passif, à la cause de la libération politique ?

---

<sup>25</sup> Cf. N. A. Dahl, "Nations in the N. T. " in *New Testament Christianity for Africa and the World. Essays in honour of Harry Sawyerr* (éd. M. E. Glasswell, Londres, SPCK, 1974) pp. 54-68, à propos de la non-pertinence sémantique de "nation" pour les différents groupes ethniques dépendant de l'Empire romain à l'époque du NT. Il y est aussi noté le peu d'intérêt du NT pour le "nationalisme".

Jésus est venu réaliser l'espérance de ceux qui attendaient "la consolation d'Israël" (Lc 2,25; cf. Lc 1,54s.68s; 2,38) et il est peu probable que leurs espoirs ne fussent que spirituels. Il fut jugé et condamné comme un agitateur nationaliste, "le Roi des Juifs", et après sa mort au moins quelques-uns de ses disciples évoquèrent un espoir à présent déçu, celui qu'il "allait délivrer Israël" (Lc 24,21). Même après sa résurrection, ses disciples envisageaient encore sa mission de cette manière (Ac 1,6). C'est clair ! une telle perception de sa mission est pour une grande part dans l'enthousiasme des foules qu'il suscita de par son ministère (cf. en particulier Jn 6,14; Mc 11,9s et parallèles), tout autant que dans le désenchantement qui s'ensuivit. Si Jésus avait voulu promouvoir une libération nationale, il disposait d'une base toute prête pour son action.

Nous avons déjà évoqué son refus de jouer un rôle politique. L'essentiel de sa mission messianique était ailleurs, comme le résume la conversation avec Pilate sur la nature de sa royauté (Jn 18,33-38).

Quant aux espoirs du nationalisme juif, Jésus ne se contenta pas de les ignorer mais les rejeta, avertissant ses contemporains du jugement divin qui devait tomber "sur cette génération" (Lc 11,49-51; 13,34s; 19,41-44; 23,28-31, etc.) et de la destruction complète du Temple, le centre de leur vie nationale (Mc 13,1ss, etc.). Le seul acte de Jésus qui semble donner du crédit à un projet révolutionnaire, la purification du Temple, ne visait pas les Romains, mais l'*establishment* juif. Il y a fort à parier que Jésus croyait que le peuple juif tel qu'il était constitué alors, avait perdu son statut de peuple mis à part par Dieu (Mc 12,1-9; Mt 21,43; 22,1-14; etc.); sans aucun doute il discernait que le plan de Dieu concernait désormais d'autres nations et incluerait même une possible exclusion des Juifs (Mt 8,11s). Même après son fameux "manifeste de libération" à Nazareth (Lc 4,16-21), Jésus affirma que le plan de Dieu dépassait le cadre de la nation juive (4,24-27), opinion qui déplut à ses compatriotes (4,28s). Pour ce qui concerne l'avenir de la nation en tant que telle, Jésus ne prévoit que le jugement et ne laisse entendre dans son enseignement aucune restauration future d'Israël en tant que nation au niveau politique<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Pour tout ce paragraphe, cf. le détail de nos arguments dans notre article "O. T. Prophecy and the Future of Isarel", *Tyndale Bulletin* 26/1975, pp. 53-78; pour les prétendues exceptions à cette dernière observation que constitueraient Lc 21,24 & Mt 23,39, se rapporter *ibidem*, aux pp. 74-76 ainsi qu'à la note 41.

Ainsi donc, dans le contexte particulier de la Palestine du premier siècle, Jésus a non seulement évité de se mêler aux mouvements politiques de libération, mais a consciemment récusé l'espérance dont ils étaient porteurs. Ni son enseignement, ni son action ne contiennent la moindre incitation à renverser le *statu quo*. A une occasion même, spontanément, il lui est arrivé de donner comme exemple de non-résistance chrétienne la recommandation suivante : il faut se plier aux méthodes vexatoires, aux "dragonnades" des troupes d'occupation, en allant plus loin que ce qui est inévitable (Mt 5,41). Ce "deuxième mille" nous donne une preuve indirecte, mais convaincante de cette acceptation par Jésus du *statu quo* politique.

Dans le reste du NT, la question de l'attitude chrétienne à l'égard de l'institution politique — dans tous les cas à l'égard du gouvernement "impérialiste" de Rome exercé par des potentats locaux — survient de temps en temps. 1 Tm 2,1-2 demande de prier pour ceux qui détiennent l'autorité politique, entendu qu'à travers leurs efforts Dieu assurera une vie "calme et paisible". 1 Pierre est prolixe sur la conduite chrétienne vis-à-vis d'un pouvoir hostile : on y trouve l'injonction précise de soumission à l'autorité politique (à savoir, l'empereur et ses représentants), "à cause du Seigneur"; il attribue cette autorité locale du gouverneur à Dieu qui la lui a confiée (2,13-17). Et par-dessus tout, Rm 13,1-7 définit l'autorité temporelle comme partie intégrante de l'organisation du monde par Dieu. Ainsi, selon ce texte, les chrétiens doivent être "soumis" à l'autorité, ne pas lui résister et, non seulement payer leurs impôts, mais encore lui manifester respect et honneur.

Nous ne pouvons ici engager une analyse complète de Rm 13,1-7. Il faut cependant souligner que ce texte fait partie intégrante du développement sur les tâches du disciple, qui commence en 12,1. Il définit donc un principe général, fondé théologiquement, plus qu'une recommandation de circonstance pour les débuts du règne de Néron uniquement<sup>27</sup>. En tant que tel, le pouvoir civil est une institution donnée par Dieu; il est la manière que Dieu a d'organiser le monde et il

---

<sup>27</sup> Pour un survol récent de la question, cf. par ex. B. N. Kaye *in Law, Morality & the Bible*, éd. B. N. Kaye & G. J. Wenham, Leicester, IVP, 1978, pp. 104-108; cf. idem, *TSF Bulletin* 63, 1972, pp. 10-12. Evidemment voir aussi M. Hengel, *Victory over Violence*, pp 88s. Affirmer que Paul n'aurait pas écrit la même chose 10 ans plus tard repose sur deux conjectures: (1) nous ne sommes pas en présence d'un principe permanent et (2) Néron a "bien" exercé le pouvoir pendant les premières années de son règne.

requiert des chrétiens soumission — c'est là le terme utilisé par Paul, plutôt que celui d'obéissance<sup>28</sup>.

Faut-il en conclure que les chrétiens doivent accepter n'importe quel pouvoir, fût-il mauvais ? Aucune libération politique ne serait-elle juste ? Dans un commentaire fécond de Rm 13,1-7<sup>29</sup>, N. T. Wright suggère que, lorsqu'un gouvernement s'auto-divinise, il cesse d'être "un gouvernement au service Dieu" et devient, théologiquement parlant, assimilable à l'anarchie; il ne ressortit donc plus aux principes exposés en Rm 13. Le portrait d'un gouvernement anti-Dieu en Ap 13, que l'on présente souvent en contraste avec Rm 13, est celui d'une "anarchie" en ce sens-là.

L'idée mérite d'être creusée. Toutefois la conviction chrétienne universelle qui s'impose de façon évidente, à savoir qu'il faut au moins s'opposer à *certain*s pouvoirs (même si leur liste ne fait pas l'objet d'un consensus !), cette conviction doit au mieux s'expliquer comme le "moindre mal", puisque, en effet, des principes tous deux bons et approuvés par Dieu, se trouvent en opposition. Résister au pouvoir est mauvais en soi, mais ne pas le faire peut être pire. L'avis fameux des apôtres, "il vaut mieux obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes" (Ac 5,29), nous incite à aller dans cette direction. Ainsi, on ne peut sans doute pas justifier la rébellion politique à partir de Rm 13; en fait, elle en viole les principes, dans tous les cas. Néanmoins, elle peut, en dépit de ces principes, constituer le devoir des chrétiens au nom d'un principe scripturaire plus essentiel. La même "conscience" qui requiert notre soumission au gouvernement (Rm 13,5) peut nous amener à défier une de ses décisions et à militer pour son renversement<sup>30</sup>. De tels choix sont toujours déchirants et rarement assez évidents pour s'imposer à l'ensemble des chrétiens. Mais l'éthique chrétienne dans un monde pécheur n'est jamais simple.

En tous les cas, Rm 13 ne parle pas du renversement des pouvoirs et de la libération des peuples, mais de la manière dont un chrétien doit se conduire dans la *statu quo*. Et il est périlleux d'y chercher un enseignement approuvant ou désapprouvant les luttes de libération. Le propos de Paul est différent, ici comme dans ses autres

---

<sup>28</sup> Sur l'importance de cette distinction, voir C. E. B. Cranfield, *NTS* 6/1959-60, pp. 242-45, et son commentaire, paru dans la collection ICC, *ad loc.*

<sup>29</sup> *Third Way*, vol. 2, numéros 9-12, Mai-juin 1978.

<sup>30</sup> Sur le rôle de la conscience à ce regard, cf. D. J. Bosch, "The Church and the Liberation of Peoples ?", *Missionalia* 5/2, 1977, pp. 25s.

lettres, et il en va d'ailleurs de même chez tous les auteurs d'épîtres néotestamentaires. Paul s'intéresse plutôt aux aspects pratiques de la vie dans le système en place; il a lui-même appliqué les principes développés en Rm 13, en respectant l'autorité légitime du grand-prêtre d'Israël (Ac 13,25) et des magistrats de Philippes... même s'il se prend à leur rappeler comment ils devraient normalement user de leur pouvoir (Ac 16,19-39), et même s'il demande au gouvernement romain de garantir ses droits légitimes de citoyen (Ac 22,25-29; 23,16ss; 25,10s; etc.).

A franchement parler, la libération politique est un sujet qui, simplement, n'est pas soulevé. Les auteurs du NT, alors qu'ils considèrent le chrétien avant tout comme un citoyen d'une autre espèce de Royaume (Ph 3,20; He 11,13-16; etc.), attendent de lui qu'il se conduise en citoyen responsable dans la société terrestre où il se trouve. Ils ne stipulent pas comment il devrait réagir face à un comportement du pouvoir que sa conscience chrétienne réprouverait. On peut même dire que, de toute évidence, ils n'envisageaient même pas que ce type de situation puisse se produire.

Le NT n'apporte donc pas d'appui direct à la libération dans son sens politique. Nous pouvons cependant plaider pour un engagement chrétien dans des mouvements de libération, comme moyen nécessaire en vue d'une fin bonne, tout particulièrement si ce moyen permet l'avènement d'une justice économique et sociale au profit des ressortissants d'un gouvernement tyrannique. Nous l'avons vu, cela est fondé du point de vue de la pensée du NT, même si cet aspect-là des choses est loin de faire partie des préoccupations essentielles de ses auteurs. Nous entrons là dans cette zone grise, où des principes doivent être soupesés l'un face à l'autre, de bons desseins jetés dans la balance avec des moyens indésirables. Le NT ne nous donne pas de directives précises. Non seulement il ne fait pas de la libération politique un idéal chrétien, mais encore il affirme clairement que l'insubordination au pouvoir est, du point de vue chrétien, mauvaise en elle-même. Ce n'est qu'en tant que moindre mal qu'elle peut être justifiée.

Ne nous leurrions pas en expliquant cette position des auteurs du NT par l'excellent climat politique qui régnait à l'époque de sa rédaction ! Au contraire, il y avait de quoi susciter beaucoup d'agitation politique en ce temps-là. Il était bien plus dur d'accepter le *statu quo* qu'aujourd'hui, en Occident. Mais c'est ce qu'ils firent, car leurs motivations étaient ailleurs.

Le Dr. David Bosch, qui écrit dans le contexte sud-africain actuel, résume de manière provocante le sujet central dont traitent les auteurs du NT en une distinction fine entre la libération des *personnes* (sujet

central) et la libération des *peuples*<sup>31</sup>, un concept qu'il estime — de même que celui de *nation* — non-pertinent et, qui plus est, en contradiction avec le caractère supra-national du christianisme. Ainsi, "le peuple" n'est pas une entité à "libérer"<sup>32</sup> : ce sont les personnes au contraire qui doivent *s'en libérer* !

#### 4. CONCLUSIONS

La libération qu'offre le NT est avant tout libération du péché et de ses effets<sup>33</sup>. Si l'on veut parler en termes plus habituels, c'est un salut spirituel. Mais le péché compte, parmi ses conséquences, la perversion des valeurs, le matérialisme égoïste de l'humanité non-restaurée et le salut chrétien est, pour une part essentielle, la libération de ces contre-valeurs. Sont ainsi invalidées aux yeux du chrétien les distinctions de race, de couleur, de classe, de sexe et de niveau de vie. C'est cette libération que Jésus, de même que les auteurs du NT, ont en point de mire, plutôt qu'une attaque directe des structures sociales. La libération politique en tant que telle ne les préoccupe pas.

Les chrétiens doivent-ils pour autant ignorer le cri de ceux que l'on persécute à cause de la justice et se contenter de leur communiquer de nouvelles valeurs, aptes à leur rendre l'injustice plus supportable ? Doivent-ils classer la théologie de la libération comme irrémédiablement mondaine et contradictoire avec le NT ?

La théologie de la libération attire notre attention sur des domaines où les valeurs chrétiennes se trouvent de fait méprisées, sur le comportement d'une humanité non-rachetée (et, trop souvent, d'une humanité qui se dit sauvée mais n'en produit pas les fruits). De telles situations bafouent les valeurs que Jésus a prêchées. Elles constituent un défi lancé à ceux qui déclarent être ses disciples. Le NT le laisse clairement entendre et la conscience chrétienne le proclame haut et fort : ces réalités sont inacceptables.

Mais le NT ne nous dit pas comment redresser ces états de fait erronés. Il nous indique la fin et nous laisse le soin d'élaborer les moyens. Il nous fournit des principes, parfois même contradictoires, comme dans l'exemple de la charité qui exige que le système soit changé, alors que l'institution divine de l'état implique soumission aux autorités. Le chrétien qui prétend voir sa ligne de conduite clairement

---

<sup>31</sup> Jeu de mots intraduisible entre *people*, "les gens", et *peoples*, "les peuples", (N.d.t.).

<sup>32</sup> *Art. cit.*, pp. 29-35.

<sup>33</sup> Cf. l'insistance d'H. Gollwitzer sur la libération à l'égard du jugement, qui est pour lui au coeur de l'Evangile, *art. cit.*, pp. 407-409.

tracée dans l'écriture fait preuve envers elle de désinvolture ou de simplisme.

C'est pourtant bien ce que semble faire la théologie de la libération, quand elle canonise, pour ainsi dire, une approche parmi d'autres. Les buts recherchés doivent être qualifiés de chrétiens (justice sociale, libération des opprimés), pour autant qu'ils n'usurpent pas la place de la mission salvatrice du Christ, l'essence même de l'Évangile. Mais la supposition trop fréquente, selon laquelle les moyens politiques pour lesquels on a opté arbitrairement bénéficient de l'aval de Dieu lui-même, fait problème, surtout lorsque ces moyens s'apparentent à l'option révolutionnaire que Jésus a rejetée.

En effet, ce qui est, du point de vue du NT, gênant dans la théologie de la libération, c'est qu'elle n'est pas assez radicale<sup>34</sup> ! Elle traite exclusivement les symptômes (injustice sociale, etc.) sans prescrire de soins contre la maladie elle-même (les valeurs faussées que sont l'égoïsme et le matérialisme). Jésus était radical sans être révolutionnaire et la théologie de la libération est... le contraire.

Bien sûr, ce sont là des jeux de mots un peu faciles mais qui mettent le doigt sur un problème de fond de plus d'une théologie de la libération : beaucoup d'auteurs qui s'en réclament, tirent l'essentiel de leurs références bibliques de l'AT. Le modèle par excellence de l'œuvre divine de libération, c'est l'Exode, interprété dans une perspective politique<sup>35</sup>. Mais, à commencer par l'AT, et de façon indiscutable dans le NT, l'Exode apparaît comme le signe de la rédemption que Dieu opère auprès du peuple d'une servitude encore plus profonde : celle du péché et de l'aliénation d'être à distance de lui<sup>36</sup>. En se focalisant sur cet aspect vétérotestamentaire de l'œuvre salvatrice de Dieu, la théologie de la libération aurait-elle oublié la nouveauté radicale de l'Évangile chrétien, qui va au cœur de ces valeurs faussées d'où sortent l'oppression et l'injustice ? Toute à son projet d'élimination des fruits du péché, n'a-t-elle pas prescrit un remède qui en laisse intacte la racine ?

Le riche, qui opprime et exploite, a lui aussi besoin de libération, au plus profond de lui-même. Clark Pinnock conclut l'ouvrage

---

<sup>34</sup> D. J. Bosch, *art. cit.*, p. 37.

<sup>35</sup> Cf. M. Hengel, *Victory over Violence*, p. 59, à propos d'une utilisation analogue du thème de l'Exode par les zélotes. Voir aussi du même, *Jésus et la violence révolutionnaire*, pp. 84s.

<sup>36</sup> Cf. R. E. Nixon, *The Exodus in the NT* (Londres, Tyndale Press, 1963); voir aussi D. F. Wells, *The Search for Salvation*, Leicester, IVP, 1978, pp. 134-136.

*Evangelicals and Liberation*<sup>37</sup> par un chapitre court et incisif intitulé : "Appel pour la libération des chrétiens d'Amérique du Nord". Il plaide pour "qu'ils soient délivrés de leur asservissement à Mamon". C'est une salubre mise en garde, qui nous inspire une sage réflexion : si *cette* libération était accomplie, comme l'exige le NT, beaucoup de besoins criants qui ont suscité la théologie de la libération ne seraient peut-être jamais apparus.

**Avez-vous payé votre abonnement 1988 ?**

**Merci de le faire dès maintenant**

**Le Comité de rédaction.**

---

<sup>37</sup> C. E. Armerding (éd. N. J. Nutley, Presbyterian & Reformed, 1977).

# ESPRIT ET ECRITURE

## Ou comment dépasser certains héritages protestants

Par Pierre Gisel,  
professeur de théologie systématique  
à la faculté de théologie de Lausanne

*En août 1986, le conseil théologique de l'équipe Hokhma a porté sur la question du Canon. Entre autres contributions figurait la présentation du livre de P. Gisel. "Croyance incarnée". L'auteur, lui-même, avait répondu positivement à notre invitation, si bien qu'un échange riche et fort s'ensuivit. A l'issue de cette rencontre, nous avons demandé à P. Gisel de bien vouloir rédiger un article sur le rapport "pneumatologie-Ecriture". Voici le fruit de sa réflexion, un texte riche et dense comme il en est coutumier. Riche parce que sa réflexion pneumatologique s'enracine dans le projet théologique solide que l'on connaît, et dense parce que concepts et idées se suivent avec une rapidité qui parfois déconcerte le profane...*

*Hokhma a publié quelques articles traitant de la pneumatologie, deux des derniers étaient signés M. Kocher. Il était donc tout désigné pour tenter de faire rebondir le débat. Il le fait en dégageant des pistes qui — nous l'espérons — seront courues par tous ceux que la question de l'Esprit dérange, et — c'est notre espérance et notre prière — tout particulièrement par ceux que la mouvance charismatique a rapproché du Christ.*

### LIMINAIRES

Comment s'articulent, en doctrine, l'Écriture et l'Esprit ? La rédaction de la revue me demande à ce propos quelques thèses suggestives. Pour poursuivre un dialogue.

Classiquement, on parle de l'Esprit pour dire une inspiration de la *lettre écrite* et de la *clôture canonique*; on parle aussi d'Esprit sur le pôle de la *lecture* ou de la *réception* de l'Écriture. Perspectives légitimes et indépassables. Pour qui veut rester en régime *théologique* s'entend (régime de foi et de foi structurée, avec donc son type et ses principes d'intelligibilité propres). Tout au plus, à ce premier niveau, pourrait-on souligner que la réalité de l'*Esprit* ne va pas sans une réalité *ecclésiale* (même si ces deux réalités ne se recoupent pas). A sous-estimer cette dernière dimension, le protestantisme s'est en effet souvent engagé dans des voies mal balisées et s'est retrouvé parfois dans des impasses.

Articulation de l'Écriture et de l'Esprit. Thème à bien des égards rabâché. Même s'il faut, face à une exégèse unilatéralement historique, périodiquement répéter que seule la cohérence canonique a, *stricto sensu*, une pertinence théologique; de même qu'il faut également défendre périodiquement et redéployer la spécificité de l'interrogation qui vient de la foi et qui, *stricto sensu* encore, n'est réductible à aucune démarche descriptive ou analytique (quoique elle puisse, dans des limites et selon une portée à préciser, requérir d'y passer).

Le thème proposé n'apparaît pas seulement rabâché, il semble en outre lié à une sorte de "guerre des frontières" un peu désespérante. Tout particulièrement à l'époque moderne et en régime protestant. Aussi voudrais-je ici tenter de contourner un jeu d'oppositions stériles — trop souvent en strict face à face —, pour prendre les choses à revers et autrement. Concrètement, j'aimerais proposer quelques points doctrinaux relatifs à l'Esprit qui émergeront à une perspective plus large, de manière à mettre en place une *structure d'accueil* plus féconde à notre problématique.

Mes propositions sont formulées en la claire conscience d'un débat avec nos héritages protestants. Hériter n'est pas répéter; et se reconnaître redevable (comme se vouloir responsable) ne doit pas exclure l'appréciation critique et différenciée. Le débat avec l'héritage protestant est particulièrement ouvert ici pour une double raison. D'abord, le protestantisme doit, sous divers aspects, avouer une faiblesse en ce qui concerne l'*Esprit*. A mon sens, cette faiblesse plonge ses racines dans le moment réformateur déjà, au 16<sup>ème</sup> siècle, et les expressions piétistes ou charismatiques ultérieures (pour ne pas parler, sur un autre versant doctrinal, des dérivés spiritualistes de type

libéral, aux 18ème et 19ème siècles notamment) en sont en partie des revanches, et en ce sens là des confirmations indirectes<sup>1</sup>.

Le protestantisme, secondement, me paraît hypothéqué par des manières trop modernes - réductrices - de comprendre tout ce qui peut valoir et être proposé comme *principe*. On peut le voir à propos de Dieu, comme à propos de l'Écriture. Je crois que nous avons payé en ces matières, plus souvent qu'à notre tour, une insuffisance de réflexion trinitaire. Là aussi, la faiblesse plonge ses racines à la Réforme. Pour faire court, je rappellerai que, dans l'*Institution chrétienne* (édition de 1559-60), livre I, l'exposé trinitaire, pour classique qu'il apparaisse, n'est pas premier (ni dans la cohérence profonde de la pensée, ni d'ailleurs dans l'évolution historique de Calvin, en fait surtout préoccupé d'assurer l'absolu de la transcendance de Dieu); quant à Luther, il ne me paraît pas exempt de risques monophysistes. Du coup, on va pouvoir trop facilement passer, ultérieurement, d'une affirmation - légitime - de la *primauté* de Dieu à une manière de le penser - explicite ou non, consciente ou non - comme simple principe, sans égard suffisant pour ce que la tradition appelait la "subsistance des personnes" en Dieu. D'où quelques déviations secrètes dans la manière de rapporter à Dieu tant l'ordre créé que l'ordre révélé, tant donc la réalité de l'homme, de son existence devant Dieu et de sa sanctification possible, que les réalités du témoignage ou de la vérité christologique (pour ne pas parler ici de l'Église ou des sacrements).

Historiquement, on passera également, pour les mêmes raisons, d'une forte affirmation théologique de la primauté de l'Écriture (*sola scriptura*) à une manière de la penser qui ne sera pas toujours indemne de chosifications illégitimes. Viendront se condenser là l'insuffisance incriminée dans la réflexion relative à l'Esprit et, en même temps, la venue à l'avant-scène d'un principe absolu comme tel, insuffisamment différencié: l'Écriture elle-même. Tout va alors pouvoir se passer, parfois, comme si l'affirmation de la primauté de l'Écriture valait axiomatiquement et venait, aux départs dogmatiques, prendre la place classiquement réservée à une réflexion sur Dieu comme tel, avec les inévitables *problématiques* qui sont *intrinsèquement* liées à une telle réflexion: régime de foi, d'espérance et d'amour, analogies et dialectiques, forces du désir et pathologies possibles.

---

<sup>1</sup> Cf. ma contribution "La théologie systématique réformée: quels défis et quel avenir ?", in: *Actualité de la Réforme*, Genève, Labor et Fides, 1987, pp. 49 ss.

Dernier point. Les propositions qui suivent seront données, pour l'essentiel, sous forme de thèses. On les entrecoupera seulement, ça et là, de notes explicitives. Cette forme souligne que mon texte a un caractère de propositions, soumises à discussion et, par ailleurs, encore en chantier.

## I. ELEMENTS STRUCTURANTS

### 1. Le fait chrétien

1.1. Le fait chrétien fait fond sur une "économie"<sup>2</sup>: une histoire structurée des hommes inscrite dans un rapport décisif à Dieu. On peut parler à ce propos de *régime chrétien* ou du jeu effectif, incarné, d'une *croissance*.

NB: Si le fait chrétien en appelle aussi — légitimement — à une *expérience*, initiatique ou spirituelle, ou à un *texte révélé*, ou encore à une *régulation doctrinale*, ce ne saurait être en en desservant les réalités de l'ordre "économique" différencié où elles doivent justement, chacune pour sa part, prendre place. Elles en sont des éléments constitutifs parmi d'autres, non des éléments isolés et pouvant en quelque sorte être regardés et investis comme faits premiers ou préalables.

1.2. Le fait chrétien se donne et se vit comme un fait croyant et ecclésial à "double entrée":

- une entrée de type *institutionnel*, avec référence à un passé et à une médiation en forme de tradition;

- une entrée de type *charismatique* ou spirituel, inscrite dans le présent et vivant d'un rapport à Dieu qui coupe toute linéarité chronologique (un *kairos*).

1.2.1. Doctrinalement, le moment *christologique* fut le plus souvent invoqué pour rendre compte et penser la première des deux entrées, le moment *pneumatologique* pour rendre compte et penser la seconde. Parce que le fait croyant et ecclésial est à "double entrée" - toujours données ensemble -, on parlera, en doctrine, d'une *polarité christo-pneumatologique*.

---

<sup>2</sup> Vieux terme, usité chez les Pères grecs surtout, et parfois traduit, en modernité, par "histoire du salut".

NB: Polarité dit dualité de pôles, irréductibles l'un à l'autre et renvoyant l'un à l'autre. Par ailleurs, on veillera à souligner que la polarité christo-pneumatologique ici avancée a sa place lorsqu'on parle de structuration de l'existence croyante. Elle est donc à distance de cette existence ou en différence: le croyant vit *du* Christ et *de* l'Esprit, il n'est ni l'un ni l'autre. On peut - et doit ! - dès lors penser la *structure de médiation* où vient s'inscrire et se vivre l'existence croyante.

1.3. Le fait croyant et ecclésial chrétien invoque une référence *scripturale* elle-même faite du jeu combiné d'une *lettre* et d'un *Esprit*. La première dit une inscription située, incontournable (une incarnation), le second une transmutation interne (une rédemption ou une recréation), commandant un procès fait de passages et de renvois.

1.3.1. La référence scripturale invoquée par le fait croyant et ecclésial chrétien apparaît plurielle et scandée de discontinuités diverses: c'est dans l'*Esprit* - principe distinct de la lettre, mais articulé sur la lettre - que la foi peut répondre d'une continuité-par-delà-la-discontinuité: la continuité que sanctionne le *canon global* des Ecritures, continuité entre l'Ancien et le Nouveau Testament, entre une prophétie ou une promesse et un accomplissement.

NB: Cette continuité est donc proprement *théologique*: elle suppose un choix de lecture du matériel. Par ailleurs, cette continuité est reconnue et instaurée tant au moment de la proclamation (reconnaissance du canon) qu'aux moments de sa réception ultérieure, hier, aujourd'hui et demain.

1.3.2. Dans l'avènement de l'Ecriture, de même que dans la lecture de l'Ecriture, l'Esprit dit une continuité-par-delà-la-discontinuité qui n'est pas plus une répétition ou un simple prolongement qu'une stricte nouveauté. C'est que la continuité est justement liée à un approfondissement, à une transmutation interne, à un fait de *passage* et de *renvoi*. La réalité de l'Esprit, à l'origine et au coeur de l'Ecriture, correspond finalement au passage (christologique) de la croix à la résurrection, passage qui marque aussi tant une rupture (avec le renvoi à la mort et au péché, ainsi que le renvoi à Dieu qui ressuscite) qu'une continuité d'identité, justement effective et proclamée dans l'Esprit: le ressuscité *est* Jésus de Nazareth crucifié, et Jésus de Nazareth crucifié *est* le Fils, nouvel Adam, premier né d'entre les morts et Seigneur glorifié.

1.4. Le fait croyant et ecclésial chrétien vit d'un mouvement d'*accomplissement* inscrit dans l'histoire, mouvement qui passe par l'extension de la promesse de Dieu à toutes les nations et par l'inscription en intimité de chacun (Ez. 36, 26-27; Jér. 31, 31 ss.; Es. 60-61; Joël 3, 1-2; la Pentecôte ainsi que la théologie paulinienne). Ce mouvement d'accomplissement est tout spécialement rapporté à l'Esprit qui empêche tout repliement sur une identité circonscrite, toute donnée et donnée une fois pour toutes, sans renvoi décisif ni à l'origine d'où elle vient et dont elle témoigne (Dieu, sa primauté), ni à la fin qu'elle vise et anticipe figuralement (l'eschatologique).

1.4.1. L'Esprit dit un accomplissement qui n'est pas simplement *extensif*, mais qui passe foncièrement par la *singularité* de chacun (notamment marquée à Pentecôte, contre-modèle de Babel), aussi bien assumé et repris que transformé, et dont le nom propre est inscrit au "Livre de vie" eschatologique. La pluralité est alors irréductible: elle indique à sa manière que l'accomplissement reste, ici et maintenant, toujours inconnu, mystérieux, donc objet de confession. Il s'agit finalement d'un accomplissement foncièrement eschatologique - né et connu de Dieu seul -, et dont on parle dans l'Esprit sur un mode figural et indirect (dans l'Eglise comme lieu des témoins et des sacrements).

1.5. Doctrinalement, l'Esprit ne doit pas être pensé comme pure prolongation du Christ (ni émanation ou simple effet de sa puissance, ni substitut, etc.); sa réalité marque et cristallise au contraire une *autre* instance, différente *et* articulée à l'instance christologique. C'est cette spécificité irréductible d'instances - avec les ordres de réalités qui leur correspondent - que la doctrine de la "subsistance" des "personnes trinitaires"<sup>3</sup>, en Dieu, entend notamment souligner.

1.5.1. La personne trinitaire de l'Esprit peut sembler avoir moins de *consistance propre et circonscrite* que celle du Fils (mais elle ne devrait pas sembler avoir moins de consistance propre et circonscrite que celle du Père, sauf déviations subreptices en direction de ce qui peut finalement n'être qu'un simple "théisme": réduction de Dieu à la simplicité d'un principe supérieur). C'est que le Fils est mis en

---

<sup>3</sup> Distinctes et irréductibles, comme on sait, à une théorie des *attributs*.

rapport<sup>4</sup> avec l'incarnation en Jésus de Nazareth et que, trinitairement, lui est plus particulièrement "approprié", en Dieu, le moment de la détermination, alors que la consistance et la circonscription propres de l'Esprit demeurent foncièrement eschatologiques. L'Esprit commande certes la foi et le témoignage, mais ne lui correspondent justement, ici-bas et maintenant, que la singularité des personnes croyantes d'une part (dans leur spécificité à chaque fois et, surtout, leur avènement propre), et, d'autre part, un ordre de figures, ecclésiales et sacramentaires (figures donc d'appartenance, d'ordre traditionnel et esthétique), qui marquent l'espace même de cet avènement.

NB: Parler de "correspondance" maintient une distance: celle qui permet de dire, de penser et de vivre un *avènement* (une dynamique et un procès, non une possession), et celle que s'en viennent scander un ordre de *figures* (non une vision) et une réalité *institutionnelle*, humaine, historique et symbolique (ni une réalité purement naturelle, ni une pure réalité de l'esprit).

## 2. De Dieu

En Dieu, l'Esprit marque tout spécialement le fait d'une *triplicité*; comme personne subsistante, l'Esprit dit la non-réversibilité (ou la non stricte réciprocité) entre le Père et le Fils: c'est par et dans l'Esprit - *tiers* - que le Fils renvoie au Père (et que le Père est manifesté au travers du Fils).

2.1. Marquant tout spécialement un fait de triplicité en Dieu, l'Esprit dit à la fois l'être *extatique* de Dieu (Dieu est traversé d'une ouverture interne et d'un rapport à l'altérité) et à la fois un *achèvement* original (un accomplissement et une unité). En d'autres termes: Dieu n'est pas en "dissémination" dans l'ouverture, ni "aliéné" dans le rapport à l'altérité; il *est soi*.

2.2. Dans le rapport de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu, l'Esprit dit, en Dieu, le *don qu'est* Dieu (Dieu comme *surcroît* d'être, au-delà de tout être connaissable). En l'homme, l'Esprit dit une participation intime et secrète à la vérité de Dieu, mais une

---

<sup>4</sup> Mis en rapport, non identifié: le Fils préexiste à l'incarnation - comme à la création et, a fortiori, au péché -, et il dépasse l'incarnation.

participation qui sera médiatisée par le *procès* d'un *avènement* (la conformation à l'"image de Dieu" que l'homme *est*, mais qu'il est devant Dieu seulement ou: en Christ).

NB: C'est bien sûr parce que Dieu est surcroît (cf. la voie classique de l'éminence) que, au niveau de l'homme, il faut parler de *procès* et d'*avènement* (on a pu dire "transfiguration" ou "divinisation" chez les Pères grecs, "re-formation" en théologie protestante, etc.).

### 3. Du rapport de Dieu à l'homme

L'économie chrétienne est caractérisée par une *double* réalité, celle d'une *incarnation* au coeur du monde (avec son régime de médiations obligées, à méditer: alliance, Christ, Ecriture, sacrements, etc.) et celle d'un *travail de l'Esprit* au coeur du même monde (avec ses réalités d'assomption et de métamorphoses, liées à la résurrection, à l'ascension et à l'eschatologique).

3.1. La réalité de l'*incarnation* doit être pensée en toute radicalité: il y va d'une révélation de Dieu inscrite au corps (corps de l'homme, corps du monde, etc.). S'y joue certes un ordre de médiation différenciée, mais cet ordre de médiation ne doit pas être vécu et pensé comme si l'on en appelait à une tierce *réalité*, dès lors peu ou prou instrumentalisée (en vue du salut, d'une illumination, etc.). On se rappellera notamment ici que, doctrinalement, il n'y a pas de *nature* du Christ (mais seulement une nature de l'homme et une nature de Dieu mises en rapport essentiel et décisif dans la *personne* du Christ). On n'évoquera pas non plus quelque mélange que ce soit (cf. les fameux adjectifs christologiques de Chalcédoine).

3.2. La réalité de l'*Esprit* et de son *travail* au coeur du monde doit être pensée avec la même radicalité: c'est elle qui fait que l'*incarnation* soit proprement révélation et non chosification ou idéologisation (christolâtrie, bibliolâtrie, etc.). Parler de simple communication (communication "subjective" ou "noétique" d'une réalité "objective") me paraît insuffisant et finalement impropre à rendre compte de cette réalité et de ce travail de l'*Esprit*.

NB: Sont ici en cause une *révélation* de la réalité et de la vérité de Dieu, de même qu'une révélation de la réalité et de la vérité de l'homme-selon-Dieu, révélation donc: a) quant à ce qu'il *sont*, quant à

leur identité foncière (non quant à quelque attribut externe seulement, ni quant à une simple histoire ou à quelque jeu dans lesquels ils seraient pris), et b) révélation qui doit être vécue et pensée comme venant en quelque sorte de l'"intérieur"<sup>5</sup> (non sans "passivité" ou "endurance", ni sans "renvoi" requis<sup>6</sup>). Pour cette double raison, la vérité de cette révélation apparaît être une vérité *théologique* (sans réduction "historiciste" d'aucune sorte, qu'elle soit relativiste ou apologétique), une vérité qui est ainsi foncièrement liée à une réalité et à un travail de transmutation interne, d'accomplissement en intériorité, de métamorphose, de résurrection ou de re-création.

3.2.1. De même qu'on aura pu dire qu'il n'y a pas d'Esprit sans Christ, pour marquer la réalité et la précéence de l'incarnation, de même, on dira qu'il n'y a pas de Christ (pas d'incarnation) sans l'Esprit: ni sans "naissance d'en-haut", ni sans mystère pascal (cristallisant passage et re-création). Pas de Christ donc sans exaltation, avec le renvoi intrinsèque au Dieu qu'il révèle qui y est impliqué. Dire qu'il n'y a pas de Christ sans l'Esprit oblige à situer la réalité christologique elle-même dans une dynamique d'accomplissement, dynamique à la fois inscrite en la création et foncièrement eschatologique (on contribue par là à couper avec tout risque christolâtrique). Réciproquement, dire qu'il n'y a pas d'Esprit sans Christ oblige à situer la réalité de la rédemption en un ordre de la lettre et du corps, et à l'y articuler (on contribue ainsi à couper avec toute pente simplement spiritualiste ou "enthousiaste").

3.3. La réalité d'incarnation et la réalité de l'Esprit indiquent ensemble un mouvement de kénose de Dieu: kénose de Dieu à même le monde et kénose de Dieu au coeur de l'homme. Cette double réalité kénotique marque un procès de réalisation ou d'accomplissement: en Christ et en l'Esprit *s'accomplissent* les réalités de Dieu et de l'homme.

---

<sup>5</sup> Sur cette question, en rapport avec la problématique calvinienne, cf. M. KOCHER, "Le Saint-Esprit, interprète des Ecritures et du croyant", *Hokhma* 31, 1986, pp. 27 ss. et H. MOTTU, "Le témoignage intérieur du Saint-Esprit selon Calvin", in *Actualité de la Réforme*, Genève, Labor et Fides, 1987, pp. 156 s. et pp. 161 s.

<sup>6</sup> Sur ces points, cf. M. KOCHER, *op. cit.*, pp. 28 ss.

NB: Parler ainsi d'*accomplissement* empêche qu'on tende à introduire, où que ce soit et quelle qu'elle soit (en matière christologique par exemple, cf. *supra* 3.1., ou en matière de "vie spirituelle", "pneumatologique"), une *réalité* ou une *nature* tierce.

3.4. La double réalité de l'incarnation et du travail de l'Esprit ouvre sur un ordre de *méditation*: on entre au coeur d'un mystère donné sous ses "espèces" matérielles (lettre, figure du Fils, faits ecclésial et sacramentaire, typologies historiques, etc.) pour, en leur sein et de leur sein, être renvoyé, discontinuement, à ce qui s'y offre ou à ce à quoi ces "espèces" matérielles mêmes renvoient (la vérité de Dieu, première et dernière, récapitulant par surcroît et selon son ordre propre la vérité de l'homme).

## II. HERITAGES PROTESTANTS

### 1. Le geste protestant originaire

Face à l'ordre catholique qui vit d'une intégration des réalités de Dieu et des réalités du monde dans un système sacralisant et unifiant (cosmologie chrétienne, anthropologie chrétienne, etc., avec leurs effets possibles: politique chrétienne, etc.), le geste originaire protestant naît de réinstaurer une différence foncière, une altérité réciproque ou une rupture, entre Dieu et le créé.

La Réforme souligne la radicalité de cette rupture: elle accompagne en effet un discours sur le secret des décrets de Dieu, sur la portée du péché originel, l'extériorité de la grâce et de la justification, l'irréductibilité de la foi à toute visibilité anthropologique ou ecclésiologique. Historiquement, c'est bien sûr cette rupture qui permet le geste même de la Réforme, geste toujours à reprendre (*ecclesia semper reformanda*)<sup>7</sup>.

1.1. Face au même ordre catholique intégrateur, le geste protestant originaire vit de restituer la création à sa sécularité bonne et bénie de Dieu (d'où le mariage des prêtres, l'autonomie reconnue, même

---

<sup>7</sup> Sur la portée et la force de cette rupture, je me suis exprimé dans la "préface" à: Paul RICOEUR, *Le mal*, Genève, Labor et Fides, 1986, 19872, pp. 5-12.

relative<sup>8</sup>, des réalités économiques, politiques, scientifiques, culturelles, etc.).

NB: Les points 1. et 1.1. sont étroitement solidaires. C'est parce que Dieu est autre, différent ou extérieur, que la création peut être reconnue pour elle-même: *hors* Dieu et donc pouvant être *devant* Dieu; du coup, pour l'homme, la création va figurer elle aussi un vis-à-vis, autre (l'homme ne s'y résorbe pas, mais y trace son histoire propre), comme une parabole de l'altérité du Dieu qui la lui donne.

1.2. La force protestante sera dès lors d'inscrire l'homme en une *dramatique*, à la fois plus spécifique (elle se pense au fond théologiquement, au gré donc de l'"alliance") et plus affirmée (le protestantisme se méfiera de tout ce qui pourrait en émousser les arêtes, par optimisme harmonisant par exemple). S'y manifestent un sens de l'historicité toujours située, à distance de l'origine, et un perpétuel retour à la lettre, en sa cristallisation matérielle (l'Écriture), qui, ensemble, vont commander une vie et une spiritualité du *face à face* où se joue rien moins que *l'accès du sujet à soi*.

NB: La veine protestante retrouve là en même temps la force d'une réalité de *l'incarnation* (avec ses énigmes ou son incognito, hors toute réponse trop rapidement religieuse) et la force d'une réalité de *l'Esprit* (avec la discontinuité que signale sa réalité propre, hors toute vision qui en rabattrait trop rapidement la vérité sur l'institution gérant le rapport au sacré).

1.3. Les faiblesses protestantes sont le revers de sa force. Le protestantisme est faible quand il s'agit de vivre, de dire et de penser l'insertion de l'homme dans la création, création qui ne se réduit pas au seul réel séculier, voire profane ou humaniste, mais qui est aussi, de fait, un réel transi de symboliques, de croyances ou des médiations diverses qui scandent nos appartenances; le protestantisme est faible également lorsqu'il s'agit de vivre, de dire et de penser la prise en

---

<sup>8</sup> L'autonomie ne doit certes pas être isolée et érigée en affirmation principielle; elle doit au contraire être articulée à l'ordre - différent ! - de Dieu, sans lequel elle ne saurait justement pas être reconnue pour elle-même - être libérée et accueillie -, mais plutôt falsifiée ou idéologisée: insidieusement et inconsciemment infectée de religieux.

charge de cet homme dans les réalités que sont tour à tour la sanctification, la régénération et la vie dans l'Esprit ou les réalités de l'inscription en Eglise<sup>9</sup>.

NB: La faiblesse protestante s'avère donc être ici une faiblesse dans l'ordre de ce qui, classiquement, était suspendu à l'Esprit: la foi ou la *généalogie* croyante, ainsi que l'*Eglise* avec ses réalités figurales et sacramentelles. En ces matières, le protestantisme manifeste une irrémédiable propension à en appeler toujours à nouveau et trop vite à une discontinuité ou à une rupture *eschatologique*.

## 2. Une faiblesse pneumatologique

La faiblesse protestante en matière pneumatologique se manifeste sur ses deux faces confessionnelles, luthérienne et réformée (deux faces confessionnelles qui cristallisent, l'une comme l'autre, des caractéristiques globalement protestantes, chacune selon des alchimies et à des titres divers).

2.1. La tradition luthérienne manifeste, doctrinalement, une tendance monophysiste récurrente; la réalité et la fonction accordées à l'Esprit s'en ressentent. Ainsi, l'Esprit sera, d'une part, celui qui, simplement, rapporte au Christ (il sera principe de la *foi*, elle-même d'abord et avant tout comprise comme *fides qua creditur*), sans qu'on voie bien comment une telle perspective rend raison de la "subsistance" propre de l'Esprit et de l'instance qu'elle signale ou commande. L'Esprit sera, d'autre part, ce qui, face au monde, nous donne la *liberté*, sans qu'on puisse véritablement penser ni désigner une prise en charge spécifiée de la vie de l'homme dans le monde (cf. la doctrine dite des deux Règnes, articulée à la stricte distinction Loi/Evangile)<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Sur ce double point, cf. ma contribution citée en note 1, pp. 56 ss.

<sup>10</sup> On a pu penser (ainsi K. Barth) qu'une telle position, parce qu'insuffisamment aux prises avec les réalités concrètes et effectives de l'homme, était lourde de spiritualismes et d'"enthousiasmes" larvés, comme si une part du réel se "vengeait" d'avoir été ainsi réduite ou sous-estimée (voir ses jugements sévères sur le luthéranisme, jugements accusés au moment du nazisme).

2.2. La tradition calviniste laisse transparaître une tendance à répondre de l'homme à un niveau trop exclusivement moral, imputant une très lourde responsabilité à un homme - sujet - dont la personne apparaît en outre souvent bien isolée<sup>11</sup>.

2.3. En langage doctrinal protestant, il faut conclure que, d'un côté comme de l'autre, c'est le moment traditionnellement appelé moment de la *sanctification* qui apparaît mal "géré", ce qui dénote bien une faiblesse pneumatologique. On notera en outre qu'une tradition méthodiste, puis "évangélique" et enfin plus franchement pentecôtisante me paraît confirmer à sa façon - symptomatiquement - ce diagnostic d'insatisfaction, lorsqu'elle va plaider pour la prise en compte d'un "troisième terme", par-delà la justification et la sanctification: "l'être-rempli-par-l'Esprit".

### III. RELECTURE CRITIQUE ET PROPOSITIONS

#### 1. Diagnostic

A mon sens, une part du secret des difficultés protestantes, voire de ses apories, tient à une hypertrophie de la question du *salut* inscrite au coeur de la dramatique humaine. On a dès lors tendance à trop vite réduire cette dramatique aux réalités du *péché* et de la *grâce*, réalités certes décisives (parce que, en leur fond, *théologiques*), mais qu'on ne devrait jamais (pour cette raison même !) isoler d'un contexte de vie plus large: la vie où elles font sentir (décisivement, mais indirectement) leurs effets.

1.1. A mon sens, cette hypertrophie protestante de la question du salut et les réductions qui s'ensuivent, expliquent, pour une bonne part, une double faiblesse protestante, quant à la réalité de Dieu d'un côté, quant à celle de l'homme de l'autre. Comparé à ce que la tradition

---

<sup>11</sup> Le même danger spiritualiste ou "enthousiaste" signalé à propos des héritages luthériens en note 10 peut se retrouver ici, dans des configurations probablement différentes, mais tout aussi lourdes de conséquences possibles, psychologiques et sociales notamment. Une hypertrophie de l'appel à la responsabilité morale individuelle risque en effet toujours de conduire à des symptômes de fuite spiritualisante.

chrétienne antérieure avait mis en place, tout se passe en effet comme si ces deux pôles étaient à la fois *intrinsèquement simplifiés* et à la fois mis dans un *rapport réciproque insuffisamment différencié*. Les faiblesses de la *médiation* entre Dieu et l'homme (que j'ai ici illustrées à propos de l'Esprit, mais non sans corollaires ou prémisses christologiques) sont profondément liées à une faiblesse concomitante affectant les deux pôles - Dieu et l'homme - mis en rapport.

1.2. J'ai déjà indiqué certaines des réductions affectant la réalité de *l'homme*. Elles tiennent à une méditation théologique insuffisante quant à son inscription dans l'ordre de la création (ordre foncièrement différent de Dieu sans pourtant pouvoir être rabattu du côté du péché !) et quant à sa réalité même (anthropologie relativement pauvre). D'où les risques - historiquement liés au protestantisme, même si ce n'est bien sûr pas sans déviations<sup>12</sup> - d'humanismes trop optimistes, d'anthropocentrismes, d'idéalismes touchant à la condition de l'homme-sujet, etc. Les réductions affectant la même réalité de l'homme tiennent aussi, je l'avais également indiqué, à une méditation théologique insuffisante relative à l'insertion de l'homme dans l'ordre de l'Esprit (réductions "instrumentalisantes", rapportant trop directement le croyant au Christ et à son salut justement; minoration des réalités de l'Eglise, toujours menacée d'être rabattue du côté de ses composantes historiques et sociologiques; majoration d'un fait eschatologique compris essentiellement comme marque de discontinuité).

1.3. Les réductions affectant la réalité de *Dieu* ne sont pas moins graves, ni moins lourdes de conséquences. J'ai rappelé dès mes liminaires que le protestantisme, globalement envisagé, présentait une méditation *trinitaire* insuffisante. J'ai invoqué Luther et Calvin. Ajoutons qu'en cette matière, le protestantisme de sensibilité "évangélique" n'a en rien corrigé l'insuffisance. Au contraire !

1.3.1. La faiblesse de la méditation trinitaire va permettre que se développe une réduction de la compréhension de Dieu au statut d'un *principe*. On ne se lassera pas d'en proclamer, dans divers registres, le caractère absolu ou transcendant, mais d'une manière insuffisamment réfléchie, critique ou problématisée. C'est ainsi qu'on ne saura pas

---

<sup>12</sup> On touche ici aux rapports entre le protestantisme et la modernité, question complexe, mais, à mon sens, non entièrement récusable.

toujours se défendre de risques rationalisants, internes à l'affirmation théologique elle-même (alors même qu'on entend faire valoir l'absolu et la transcendance!). On tombera par exemple dans des positions simplement "supra-naturalistes", faisant finalement couple avec une vision (naturaliste !) du temps et de l'espace trop linéaire, trop neutralisée ou trop unidimensionnelle. Tout se passe ainsi comme si, sur un pôle, le monde et l'histoire étaient réduits à l'espace-temps galiléen et, sur l'autre, Dieu ramené à un ordre causal univocément compris (que Dieu soit ici dit cause "première" et qu'on veuille accentuer sa toute-puissance ne changent rien au vice fondamental qui affecte la *position* des questions, quelle que soit par ailleurs la justesse ou non des *intentions* des personnes).

1.3.2. Le protestantisme historique se montrera dès lors particulièrement démuné pour réagir devant les risques d'alternatives simples, où il faut choisir entre deux termes antagonistes: transcendance ou immanence, absolu ou relatif, réalité humaine ou réalité divine, fait extrinsèque ou historicisme, etc.

1.3.3. Cette propension à penser en forme d'alternatives à deux termes, à la fois trop simples et opposés l'un à l'autre, sans médiation suffisamment différenciée, se donne tout particulièrement à voir au coeur des questions relatives au *salut*, questions par ailleurs centrales. Voyez par exemple les accusations récurrentes de pélagianisme à l'encontre de tel ou tel adversaire, ou les énoncés doctrinaux relatifs à la "double prédestination" (contre l'"arminisme"<sup>13</sup>). Indéniablement insatisfaisants théologiquement parlant, ils ne peuvent que s'expliquer par la prégnance de schèmes en forme d'alternatives trop simples et par une pensée qui a réduit tout principe à la forme d'une cause (et en outre: d'une cause au sens moderne, aujourd'hui courant, du mot)<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Cf. "Les canons du Synode de Dordrecht" (1619), avec présentation, in: *Confessions et catéchismes de la foi réformée* (O. Fatio éd.), Genève, Labor et Fides, 1986, pp. 307 ss. Voir aussi, par ailleurs, les caricatures qu'on a pu donner de la pensée catholique, caricatures que la simple lecture du "décret sur la justification" (1547) du Concile de Trente (même lui !) peut déjà nuancer.

<sup>14</sup> On peut, si l'on veut - et on le fait couramment à propos de la double prédestination -, incriminer les excès d'une pure logique, pour ainsi dire laissée à elle-même; ce n'est pas sans pertinence, mais il faut aussi voir quel type de logique est à l'oeuvre dans la position incriminée.

1.3.4. En matière d'*Esprit* et d'*Ecriture*, c'est, à mon sens, l'ensemble de ces réductions qui explique la double dérive protestante: a) celle d'un penser de l'*Esprit* sur le mode du "tout ou rien", manifestant un rapport insuffisamment différencié tant à l'eschatologique qu'au monde, et confirmant ainsi l'évanescence de la réalité personnelle subsistante que devait justement marquer, en son ordre (trinitaire), l'*Esprit*; b) celle d'une autonomisation de l'*Ecriture*, dès lors subtilement desservie de l'histoire et des réalités humaines du témoignage, parce que, là aussi, non rapportée à l'instance spécifique et spécifiée de l'*Esprit*, et tendant du coup à prendre la place du principe (fonctionnant comme quasi substitut de Dieu, ou comme strict intermédiaire)<sup>15</sup>.

## 2. Propositions

Globalement, et en particulier pour ce qui concerne le rapport entre *Esprit* et *Ecriture*, il est urgent de repenser *trinitairement*. C'est là le seul arrière-fond possible pour situer tant les réalités de Dieu et de l'homme que le type de leur rapport, avec la structure de médiation différenciée qui le scande. Ce détour est indispensable pour échapper aux apories dans lesquelles le protestantisme est, pour les questions qui nous occupent ici, tombé plus souvent qu'à son tour.

2.1. Il faut réinsérer la question ici débattue - *Esprit et Ecriture* - dans un procès de (re)création: (re)création de Dieu au coeur du monde, recréation originaire et toujours reprise. Aux oppositions figées et dont les termes apparaissent trop isolés les uns des autres, on substituera ainsi une perspective plus dynamique et dont certaines polarités ou autres liens intrinsèques apparaîtront non réductibles. La perspective ici ouverte ne va pas sans parallèles avec celle de K. Barth, réélaborant certains thèmes de la tradition doctrinale protestante dans la partie IV de sa *Dogmatique*. Barth dépasse notamment les moments de la *justification* et de la *sanctification* par les réalités de la *vocation* et de la *mission* (et les situe du même coup), dépassement qui fait à la fois

---

<sup>15</sup> Cela n'a rien à voir, en droit, avec l'affirmation bien comprise de la *sola scriptura* que, bien sûr, à son niveau, je confesse sans restrictions.

droit, à sa manière, aux motifs des Réformateurs et à la fois, à sa manière aussi, aux revendications de l'aile "évangélique"<sup>16</sup>.

2.2. Seule cette double réorientation (qui n'est d'ailleurs pas sans lien) peut offrir une *structure d'accueil* satisfaisante, à la fois apte à préciser le statut de l'*Ecriture* (contre les dérives dites "fondamentalistes", mais à vrai dire déjà partiellement à l'oeuvre dans certaines orthodoxies du 17ème siècle) et à la fois susceptible d'éviter les fantasmes (dissolvant ou totalitaires) sur l'*Esprit*.

2.2.1. L'*Ecriture* est lieu et réalité donnée de témoignage, où l'*Esprit* a parlé (il est inscrit en l'*Ecriture*) et d'où l'*Esprit* peut me parler (de l'"intérieurité" de l'*Ecriture*).

2.2.2. L'*Ecriture* est une lettre, matérielle et inscrite dans une histoire (contre les spiritualismes, libéralisants ou d'origine piétiste), mais cette lettre est à comprendre selon ce qu'on a dit du fait d'*incarnation* en I, point 3 (contre toute bibliolâtrie).

2.2.3. Parce que l'*Ecriture* est ainsi lettre, la question centrale et pertinente sera *ce* qu'elle *dit* de Dieu et de l'homme, dans le déploiement de son espace canonique; strictement, ce ne sera pas la question d'une *histoire* qui se tiendrait par-delà sa lettre, pas plus une *histoire des faits* (que ce soit pour les relativiser critiquement ou pour les défendre apologétiquement, au gré d'une "histoire du salut" idéologisée) qu'une *histoire de la foi* (en registre bultmannien ou psychologisant).

2.2.4. Parce que l'*Ecriture* est une lettre, elle nous renvoie à une *Ecriture* et provoque à une nouvelle écriture (voir déjà le jeu entre un Ancien et un Nouveau Testament; voir aussi la prégnance de matrices et autres schèmes de représentations traditionnels qui ont permis de confesser Jésus comme le Christ). Un régime d'*Ecriture* commande un espace *figural* (voir l'entrelacement que jouent la filialité christologique et l'ordre canonique, et, "en écho", différé ou en analogie, l'espace ecclésial et ses symboliques propres).

---

<sup>16</sup> Sur Barth, voir ici K. Barth . *Genèse et réception de sa théologie* (P. Gisel éd.), Genève, Labor et Fides, 1987, pp. 247 ss.

2.2.5. Parce que l'Écriture est lettre (totalité canonique, circonscrite, et fait matériel, incarné), elle doit et peut être lue dans l'Esprit, mais selon la perspective et la structure qu'on a esquissées en I., point 3. Parce qu'il en va ici d'un renvoi, qui sourd de l'"intérieur" d'une réalité déployée et qui s'articule à une autre réalité déployée et à déployer, différente<sup>17</sup>, l'Esprit fait résonner une Écriture et une autre Écriture (dans la synchronie biblique), une Écriture et une tradition (dans les reprises historiques de l'Écriture, à distance mais non hétéronomes), une Écriture et nos propres textes culturels (où se déploie aussi une histoire de l'homme avec ses dieux, qu'il s'agit justement de déchiffrer, de reprendre et de réguler), une Écriture et soi enfin, non le soi d'un sujet autonome et isolé, mais le soi d'un homme inscrit dans des oeuvres (des oeuvres d'ordre *pratique* et d'ordre *esthétique*).

2.2.6. Ainsi comprise, l'Écriture est une lettre portée par l'Esprit et portant l'Esprit, une lettre qui ressortit à un espace symbolique et qui le commande. Ainsi, mais ainsi seulement, l'Écriture est inscrite dans une *généalogie traditionnelle* et dans une *régulation doctrinale*.<sup>18</sup>

2.2.7. En tout cela, l'Écriture ne va pas, en régime chrétien, sans l'Esprit. Réciproquement, l'Esprit ne va pas sans l'Écriture, sauf à ne plus le comprendre comme troisième *personne* de la trinité, mais simplement comme *émanation* de la puissance divine, pouvant - successivement et pour ainsi dire indifféremment - inspirer le Christ, l'Écriture, les témoins ou les croyants.

2.2.8. Le jeu qui renvoie intrinsèquement de l'Écriture à l'Esprit et de l'Esprit à l'Écriture ressortit à une *structure médiatrice* qui est propre au christianisme et qui me paraît particulièrement originale (j'ai essayé de la penser ici avec le double thème de l'*incarnation* et de l'*accomplissement par transmutation interne*, et cela, en me gardant du danger, récurrent, d'introduire, où que ce soit et quel qu'en soit le mode, une réalité qui vaille au titre d'"intermédiaire").

---

<sup>17</sup> Où se jouera chaque fois une continuité par-delà une discontinuité .

<sup>18</sup> Sur ces différents points, et notamment sur le caractère de l'Écriture chrétienne, voir mon : *Croyance Incarnée* (Genève, Labor et Fides, 1986)

# POUR QUE LE COURANT PASSE

## Une réaction aux thèses de Pierre Gisel sous forme de lettre personnelle

Par Michel Kocher, pasteur

Pierre,

Tu le sais, je suis un passionné de pneumatologie. A ce titre mais aussi parce que j'ai été l'un de tes étudiants alors que tu étais professeur invité à Genève, le conseil de la revue m'a confié la tâche d'une réaction, estimant que je serais probablement à même, mieux que d'autres, de comprendre et d'argumenter. C'est pourquoi je me sens chargé de traduire et d'explicitier, dans la mesure du possible, tout autant que de réagir et d'entrer en dialogue, et ce en mon nom personnel je le souligne, d'ailleurs plus pour les lecteurs de la revue que pour toi !

Ceux qui ont pris la peine de lire ton article comprendront aisément que cette lettre de quelques pages ne puisse rendre compte de la richesse, de la densité et de l'équilibre de tes propos. Ceux que cette même densité aura découragé n'auront pas la possibilité au travers de ces lignes de rattraper leur retard. Sachant que résumer rime souvent avec déformer, je ne leur donnerai pas un "digest" des thèses. S'ils veulent avoir accès aux ouvertures théologiques et à la dynamique de ton élaboration, à ce qui donne à tes thèses l'allure d'un chantier prometteur, tout autant que critiquable... ils doivent les lire.

Je reconnais d'emblée que ces thèses me séduisent, pour une raison au moins : l'esprit qui préside à leur élaboration. Il n'est pas celui d'une polémique fondée sur la défiance à l'égard des composantes du protestantisme auxquelles tu n'appartiens pas mais avec lesquelles tu entres en dialogue ouvert et constructif. A l'opposé il n'est pas celui d'une reconnaissance de l'autre "en l'air", "par amitié"; un esprit qui ferait l'économie de la cohérence et des fondements au profit de l'émulation caritative et fraternelle. Tu te réfères à une théologie

trinitaire "à rechercher"; c'est elle qui guide non seulement ta réflexion sur les rapports Esprit-Ecriture mais la perspective plus large dont tu te réclames. Elle me semble être la seule possibilité pour que se développe une théologie (et une praxis) où le courant passe entre chrétiens d'horizons et de sensibilités différentes. Cette référence est une motivation, une espérance théologique, une méditation que partagent aujourd'hui des protestants de plus en plus nombreux, dont je suis... sans compter nos frères et soeurs d'autres confessions chrétiennes !

## 1. PAS DE STRUCTURATION VÉRITABLE SANS COMMUNICATION

Je développerai trois remarques d'importances inégales, une sur chacune des parties de ton article. Dans la première, intitulée "Éléments structurants", je m'arrête sur un point qui m'apparaît central, celui "Du rapport de Dieu à l'homme" (3.).

En théologie réformée comme d'ailleurs pour la théologie occidentale en général, l'articulation christologie-pneumatologie est un lieu théologique essentiel (cf. la controverse du Filioque). Une traduction accessible de ce débat est l'affirmation suivante : s'il n'y a pas d'Esprit sans Christ, il n'y pas non plus de Christ sans Esprit. Je suis heureux de la lire sous ta plume (3.2.1) car je crois avec toi à l'existence d'un déficit pneumatologique en théologie protestante. Mais je ne suis pas convaincu par les développements que tu esquisse à partir du second membre (pas de Christ sans Esprit). Au risque d'être un peu provoquant, je dirais que ton souci d'établir la subsistance propre de l'Esprit reste au rang de pétition de principe. J'en veux pour indice la difficulté devant laquelle tu sembles te trouver pour évaluer le déploiement réel de cette subsistance. Tu restes, comme tous les réformés, dans des catégories christologiques (mystère pascal, radicalité de type christologique), sauf peut-être quand tu mentionnes la "naissance d'en-haut". Mais précisément, l'orthodoxie réformée et barthienne (à laquelle je ne saurais simplement t'assimiler !), par ses lunettes exclusivement christologiques n'a pas su rendre compte de la dimension proprement pneumatologique de cette naissance, une dimension pourtant explicite dans le texte biblique ("eau et Esprit", Jn 3,6). Tu le sais aussi bien que moi : la naissance d'en-haut recouvre des problèmes de pastorale que les réformés ne maîtrisent pas, embusés qu'ils sont en cela par une théologie qui passe comme chat sur braise sur tout ce qui fait référence au "vent qui souffle où il veut" !

A mon avis, dire qu'il n'y a pas de Christ sans Esprit, au même titre qu'il n'y a pas d'Esprit sans Christ, c'est distinguer un fait de communication-révélation (veine pneumatologique) du fait d'incarnation-rédemption (veine christologique). Toute la tradition biblique nous invite à le faire, puisqu'elle est dépositaire d'un fait de communication-révélation (la révélation au peuple d'Israël et les Ecritures véterotestamentaires), qui précède chronologiquement l'incarnation. Comment penser cette veine pneumatologique distinctement de la veine christologique mais en les articulant l'une à l'autre pour que la subsistance ne soit pas autonomie ou indépendance ? C'est l'exercice auquel j'ai commencé à m'atteler dans les numéros 31 et 32 de *Hokhma*. Trinitairement, la subsistance de l'Esprit c'est l'animation de la communion entre le Père et le Fils. C'est une opération qui n'est pas indépendante du Fils puisque bibliquement c'est Jésus qui annonce l'envoi de l'Esprit et c'est son départ auprès du Père qui le rend possible; l'Esprit a donc agit par le Fils... et il continue d'agir par lui ! Mais cette opération est propre à l'Esprit puisque bibliquement Jésus a reçu l'Esprit pour son ministère; l'Esprit a donc agit pour le Fils... et il continue à agir pour lui, c'est là sa subsistance ! Aujourd'hui l'opération de l'Esprit est tout à la fois dépendante du Fils (le Christ nous envoie l'Esprit du Père) mais distincte de l'opération du Fils (l'Esprit du Père nous conduit au Fils). Quelle épaisseur donner à cette opération de l'Esprit distincte de celle du Fils ? C'est là que se trouvent les difficultés mais aussi les promesses d'une reprise de la pneumatologie en tradition protestante (pour ne pas dire occidentale).

Dans ma recherche j'ai proposé une piste pour formuler des catégories et des axes de travail capables de rendre compte de la liberté de l'opération de l'Esprit qui nous conduit au Fils. Ma suggestion est la suivante : dans son action pour le Fils, l'Esprit a normé son action pour nous. Pour identifier ces catégories et ces axes de recherche, il faut donc reprendre, sous l'angle de l'Esprit, la lecture du ministère de Jésus comme celle de ses préfigurations dans l'ancienne alliance. Les Patriarches et les Prophètes sont des hommes de l'Esprit; Jésus quant à lui, est l'homme de l'Esprit par excellence. Parmi les éléments qu'une telle lecture peut nous apporter, il y a la mise en évidence des deux pôles de la vie de l'Esprit : l'onction (pôle de messianité) et l'effusion (pôle de Seigneurie) (*Hokhma* 32, pp. 37-42). A partir de ces deux pôles il est possible de penser la réalité de l'Esprit et de son travail au coeur du monde dans les termes d'une radicalité authentiquement pneumatologique et non christologique (les pôles Croix-Résurrection). Cette recherche pneumatologique ne fait que commencer. Le mémoire

de Serge Carrel sur le corps comme lieu épiphanique, publié dans ce numéro et le prochain *Hokhma*, me semble partager certaines de ces intuitions. D'autres étudiants, à l'intérieur et à l'extérieur de la revue, travaillent sur le renouvellement de la pneumatologie protestante. Je souhaite qu'ils soient nombreux, mais surtout courageux car une pensée théologique inventive est nécessaire.

L'enjeu de ces recherches est de taille. Tout d'abord il s'agit de faire face à la montée des expériences spirituelles de tout ordre (religieuses ou non) et de toute provenance (chrétiennes ou non); pour ce faire, des critères pneumatologiques doivent nous permettre d'entrer dans un approfondissement et un renouvellement de la spiritualité chrétienne, dans une démarche de dialogue authentique (spirituelle) avec les "spirituels" de notre temps et, *last but not least*, dans un discernement prophétique de la finalité de la spiritualité chrétienne. L'enjeu est aussi de taille si l'on songe ensuite à la déroute actuelle du protestantisme au niveau de la communication. Tu l'imagines aisément, le journaliste que je suis n'a pas besoin de se forcer : difficulté de prises de position publiques claires et autorisées, hermétisme de la théologie, affaissement de l'identité (à l'intérieur comme à l'extérieur). Sans parler ici des vides devant lesquels se trouve la théologie pratique en tradition protestante, comme si jusqu'à présent sa contribution à la vie de l'Eglise avait été cantonnée, par les autres disciplines de la théologie, à l'apprentissage du métier de pasteur (!) et non à une véritable formation à vivre et à penser une incarnation communicante, révélatrice, que ce soit dans la pastorale, la liturgique ou la diaconie. Ce sont des signes inquiétants d'une sous-évaluation de la réflexion et d'un déficit de la formation sur tout ce qui est de l'ordre de la communication-révélation. C'est comme si les protestants estimaient qu'ayant investi sur le fond (ou le signifié) de ce qu'ils ont à communiquer (le Christ), ils n'ont plus d'effort particulier pour la recherche de la forme (ou du signifiant) de la communication (l'Esprit), celle-ci étant secondaire ou suivant automatiquement, divinement, celle-là ! Or ce n'est pas le cas. Comme j'ai essayé de le montrer pour la figure du communicateur chrétien (*Hokhma* 33 et 34), non seulement le rapport fond-forme est différent pour chaque individu, mais l'Esprit crée dans chaque situation de communication des rapports vraiment nouveaux qu'il nous faut inventer à partir des Ecritures et sous son inspiration (*Hokhma* 33, p.78).

Théologiquement aussi fondée qu'elle puisse paraître, une communication qui ne fonctionne pas, n'est-elle pas en fin de compte, pour la vie de l'Eglise, une chosification ou une idéologie, autant que la christolâtrie ou la bibliolâtrie que tu dénonces à juste titre

(3.2) ? Avec le temps la structuration sans la communication ne se découvre-t-elle pas comme une déstructuration camouflée ?

## 2. HÉRITAGE ET COMMUNION

La remarque sur la deuxième partie se situe dans le sillage de ce que je viens d'écrire. Le lecteur qui n'a jamais lu un de tes ouvrages et qui vient d'une communauté ou église où la théologie dialectique n'a pas exercé une influence dominante, ne pourra qu'être déconcerté par un texte comme celui que tu nous proposes. Il se posera deux questions au moins : Comment fonctionne la pensée de cet enseignant, selon quelle logique (structure) ? D'où part-il pour construire ses thèses ? A-t-il un point d'ancrage, de référence autre que son expérience ou l'élaboration de son langage ? Ces deux questions sont pertinentes et justifiées, elles expriment toute la difficulté des rapports entre églises et courants protestants, l'impossible "communion protestante".

Ces questions manifestent précisément ce que tu nous invites à considérer comme le geste protestant originaire. C'est la propension, à partir de la transcendance de Dieu, à une remise en question radicale et récurrente (*ecclesia semper reformanda*). Pour toi c'est une force en tant qu'elle oblige à placer sans cesse son héritage à la lumière de l'Évangile; mais c'est aussi une faiblesse en tant qu'elle néglige le cadre ecclésial dans lequel elle s'insère. Par la référence à la "radicalité" d'une "rupture" (1.), ton analyse du geste protestant ne me paraît pas être différente de celle de la théologie dialectique, y compris dans ses expressions existentialistes (cf. "l'accès du sujet à soi", 1.2). En ce sens, je doute qu'elle soit susceptible d'être reconnue par les protestants qui ne partagent pas les références de ton univers théologique; des croyants qui seraient plus prompts à insister sur la fidélité dans sa dimension de continuité (foi comme assurance) que de discontinuité (foi comme risque). A mon avis les deux approches se justifient mais ne peuvent se retrouver sur le terrain de la christologie.

Ce qui attire mon attention comme étant susceptible de favoriser une reprise de la question à frais nouveaux, c'est ton analyse de la faiblesse pneumatologique. Le geste protestant originaire aurait-il "mal géré" ou négligé le moment de la sanctification ? Voilà qui est nouveau sous la plume d'un professeur de dogmatique réformée, tu en conviendras. Cette faiblesse aurait-elle été reprise par l'aile gauche de la Réforme ? Tu ne l'exprimes pas ainsi mais tu laisses entendre que la "prise en compte d'un troisième terme par delà la justification et la

sanctification : "l'être-rempli-par-l'Esprit", est une confirmation symptomatique du diagnostic d'insatisfaction. C'est intéressant d'autant que le Pentecôtisme, à condition qu'il se considère comme membre de la famille protestante (ce qui n'est pas le cas de toutes ses branches), est la mouvance chrétienne bénéficiant aujourd'hui du taux d'expansion le plus élevé, exception faite du catholicisme dans certains pays du Tiers-Monde. Il me semble que sont dessinées là, dans des termes neufs, les bases ou tout au moins les prémisses d'un dialogue théologique et spirituel "intra-protestant" (pour le moins). Cela devrait réjouir non seulement les charismatiques de toute obéissance mais aussi tous ceux qui cherchent un renouveau de la foi et de la spiritualité dans les églises et communautés protestantes.

Si, te connaissant, je sais que tu es prêt à donner la priorité à un cheminement où l'être-rempli-par-l'Esprit est le donné (ce que l'on reconnaît à l'autre) sur lequel se construit l'échange, je ne sais pas si tous les lecteurs de *Hokhma* le sont aussi. Pourtant n'est-ce pas la condition première pour que le courant passe entre protestants, que la fidélité à leur héritage ne soit pas synonyme de division mais de communion ?

### 3. PAS DE POSITIONS VICIÉES, MAIS DES INTENTIONS VICIÉES

J'imagine que bien des lecteurs qui se seront reconnus dans les questions formulées au début du point 2 n'auront pas trouvé dans celui-ci des réponses totalement satisfaisantes. Pour que le courant passe il faut certes et d'abord que le don de l'Esprit soit reconnu chez le vis-à-vis; c'est la conviction qui anime Paul quand il rencontre les Galates: "Est-ce en raison de la pratique de la loi que vous avez reçu l'Esprit, ou parce que vous avez écouté le message de la foi ?" (3,2). Cette reconnaissance de l'être-dans-l'Esprit est première mais non primordiale, elle est conjointe à la référence scripturaire. Dans l'épître aux Galates c'est évident; après avoir reconnu que les Galates ont reçu l'Esprit, Paul les interpelle à partir des Ecritures (3,6-14). Comment donc penser et vivre ce procès de "[re]création" dont tu nous parles ? Car là est bien la question : comment, dans la communion de l'Esprit, en Eglise, en communauté, fonctionne la référence aux Ecritures ?

Je prends acte du danger que tu évoques, celui de "l'autonomisation" de l'Ecriture (1.3.4). Je crois avec toi et contre certains de mes coreligionnaires que l'aile dite "évangélique" a une

tendance dangereuse à faire de l'Écriture un principe qui fonctionne tout seul, indépendamment du Dieu Vivant, de l'Esprit Saint. Or l'Esprit qui a inspiré les auteurs-rédacteurs, illumine aujourd'hui la lecture des textes. Chaque fois que l'on parle de "Parole de Dieu" en oubliant le rôle présent de l'Esprit Saint, on risque une objectivation de Dieu-se-révélat. Mais je regrette que tu n'aies pas mentionné avec la même clarté un autre type d'autonomisation de l'Écriture par rapport à l'Esprit, celui de la raison historique comme principe qui fonctionne tout seul, indépendamment de l'Esprit Saint. Or l'Esprit qui illumine aujourd'hui la lecture des savants et des ignorants, leur révèle du même coup l'inspiration du ou des auteurs-rédacteurs. Chaque fois que l'on parle des Écritures en oubliant le rôle passé de l'Esprit (celui qui a inspiré leurs auteurs), on risque (à terme) une subjectivisation de Dieu-se-révélat.

Ton souhait d'une reprise trinitaire de la question (2.) montre que tu n'es pas satisfait des positions où se sont retranchés les différents protagonistes. Je l'ai écrit au début de cette lettre, je le partage. Comment donc faire redémarrer la méditation trinitaire ? Permetts-moi de faire un détour par la politique pour réagir au diagnostic sur le fond duquel tu élabores tes propositions. Sur la scène politique, les acteurs, quand un adversaire est un extrémiste avéré dont le succès est grandissant, reconnaissent volontiers qu'il pose de bonnes questions mais malheureusement donne de mauvaises réponses. C'est une manière d'admettre la pertinence des questions qu'il pose tout en dénonçant les intentions vicieuses qui se cachent derrière la réponse. Je crois que sur la scène théologique se posent le même genre de problèmes.

Pour que le débat "démocratique" (fondé sur la reconnaissance de l'autre en Jésus-Christ) puisse s'engager, quelle compréhension de l'autre doit-on mettre en oeuvre ? Dans un paragraphe très intéressant (1.3.1), tu me sembles donner tes règles du jeu en évoquant à propos des positions supra-naturalistes, un "vice fondamental qui affecte la position des questions, quelle que soit par ailleurs la justesse ou non des intentions des personnes". Je partage ta critique du supra-naturalisme (à étendre au naturalisme) mais pas les règles du jeu que tu dégages de ta méditation trinitaire. Je crois, au nom de la pneumatologie (mais ce n'est pas le lieu de le développer ici), que ces règles doivent être inversées. Ce n'est pas la position des questions qui est viciée — comment sais-tu que ta position ne l'est pas ? — mais l'intention des personnes !

Il me semble qu'en théologie (comme en politique ?), si tu ne reconnais pas à la position de l'autre une pertinence théologique

(qu'elle soit juste ou non au niveau de l'épistémologie scientifique), tu ne peux pas prétendre à un discernement théologique de ses intentions. N'est-ce pas en reconnaissant la pertinence (toujours paradoxale) de la position de l'autre (*simul justus et peccator*) que tu t'ouvres à l'Esprit pour qu'Il te donne non seulement de discerner le vice lové dans certaines de ses intentions, mais aussi que l'Esprit te permette de lui communiquer ton discernement de façon à ce qu'il puisse le recevoir ?

Ce renversement n'est-il pas exigé par une raison de structure? A savoir qu'ayant reçu une Ecriture, nous sommes placés par elle dans la position de témoins tout autant que de garants. "Parce que l'Ecriture est lettre (totalité canonique, circonscrite, et fait matériel incarné)"(2.2.5), elle délimite et justifie des positions. Des positions qui ne sont pas viciées a priori, puisqu'elles sont celles des lecteurs; elles ne sont pas viciées tant qu'elles sont et restent humblement des positions de lecteurs (dans le temps, l'espace et la culture). C'est a posteriori, au travers de la lecture et des conséquences éthiques et pratiques qu'on en tire, que les intentions du lecteur peuvent révéler leur vice.

Pour que le courant passe entre lecteurs des Ecritures ne faut-il pas reconnaître a priori qu'il n'y a pas de position viciée ? Tout au plus se dégage-t-il a posteriori, au fur et à mesure de la lecture, des intentions douteuses que l'Esprit te donne, nous donne, de discerner chez les uns et chez les autres !

Au plaisir de continuer l'échange.

Bien à toi,  
Michel

## CONGRES EUROPEEN D'ETUDIANTS EN THEOLOGIE

organisé par l'Union Internationale des GBU (IFES),  
TSF (Theological Students Fellowship) et Hokhma.  
A Mittersill, Autriche, du 20 au 27 août 1988.

### **Spiritualité contemporaine: illusion ou réalité ?**

avec le Professeur **Peter Beyerhaus** de Tübingen  
et le Professeur **Peter Cotterell** du London Bible College.

Les exposés bibliques quotidiens seront préparés par le Professeur Cotterell et seront centrés sur la spiritualité biblique. Le Professeur Beyerhaus abordera la question des spiritualités qui s'offrent à nos contemporains; ses recherches et ses travaux abordent particulièrement ce sujet.

Divers ateliers ou séminaires, des groupes de réflexion et de discussion compléteront le programme théologique. Une soirée récréative, une excursion et des moments de détente permettront de développer l'amitié et le partage avec des participants de divers pays d'Europe.

Trois langues sont prévues pour l'ensemble du Congrès: l'allemand, l'anglais et le français. D'autres traductions pourront être effectuées si elles sont demandées à l'avance.

Le coût du Congrès est de 1470 öS (environ 700 FF, 175 FS ou 4300 FB), qui ne comprennent pas les frais d'inscription non-remboursables de 180 FF, 45 FS ou 1100 FB, à joindre à l'inscription par chèque ou mandat postal à l'ordre de Fabrice Lengronne. Des possibilités de bourses sont prévues pour les étudiants en théologie.

Inscriptions, demandes de renseignement, demandes de bourse:

Fabrice Lengronne

La Carriérette

Sainte-Cécile d'Andorge

F-30110 La Grand-Combe.

Date limite d'inscription: 10 juillet 1988.

Une occasion de sortir de nos frontières...

# ESSAI SUR LE CORPS A PARTIR DU VECU DE LA MOUVANCE PENTECOTISTE

Par Serge Carrel,  
pasteur stagiaire, Paris

*De quelle contribution les mouvements charismatiques et pentecôtistes ainsi que les églises indigènes des pays en voie de développement, enrichissent-ils l'Eglise ?*

*Ils apportent une valorisation forte du vécu corporel et affectif. Quelle est la pertinence de ce vécu en théologie chrétienne ? Ce sont là les deux questions que développe Serge Carrel dans son mémoire de fin d'études, présenté à l'Université de Lausanne auprès de M. K. Blaser, professeur de théologie systématique. Vous avez sous les yeux la première partie de ce travail, la suite sera publiée dans le prochain numéro.*

La rame de la ligne de métro "Jubilee line" s'arrêta; j'étais à Willesden Green, une halte du "tube" au nord-ouest de Londres. Aussitôt dehors, la rue me dévoila immédiatement le type de quartier auquel j'avais affaire. Des Noirs des Caraïbes côtoyaient des Indiens ou Pakistanais au teint bazané, le décor était dressé : je me trouvais là dans une de ces périphéries multiraciales fréquentes dans la grande métropole anglaise.

Les magasins d'étoffes bariolées devant lesquels je passais, les échoppes aux devantures desquelles s'étaient des légumes étrangers au régime alimentaire européen, me faisaient accroire que je me trouvais à cent lieues des îles britanniques. Même les signaux de circulation familiers à tout londonien, ne parvenaient pas à dissiper ce brin d'exotisme que suscitait cette rue interlope.

De loin, j'arrivais maintenant à distinguer l'emplacement qu'occupait la bâtisse fréquentée par la communauté pentecôtiste à laquelle je rendais visite. Situé à proximité d'une église anglicane et d'un temple baptiste, ce bâtiment témoignait d'un âge que l'église, "The New Testament Church of God", n'avait à coup sûr pas. Plus salle de rencontre d'une quelconque collectivité publique que véritable église, ce lieu de culte faisait partie d'une de ces innombrables séries d'immeubles mitoyens, chères aux Anglais.

Bien qu'un peu en retard, je n'étais, et de loin pas, le dernier à franchir le pas de porte du lieu. Après avoir été salué chaleureusement par un des anciens de service, je m'installai prudemment sur un des bancs du fond de la salle. A cette réserve première succéda bien vite une fascination pour la musique, séduisante, qui s'était fait un chemin jusqu'à moi. L'orchestre composé de cinq musiciens — un organiste, un batteur, un guitariste, un bassiste et un joueur de banjo — accompagnait avec bonheur le chant qu'une jeune Noire dirigeait en se tenant devant la chaire. Vêtue d'une sorte d'aube d'un bleu chatoyant, la chantré était soutenue par un chœur qui avait revêtu la même tenue de fête. Seul blanc parmi toute cette communauté noire, j'étais captivé par les battements de mains syncopés qui cadençaient nos corps entiers dans cette louange à Dieu :

*"Have a little talk with Jesus,  
Tell him all about our troubles,  
Hear our faintest cry  
Answer by and by..."* <sup>1</sup>

L'intérieur de l'église était des plus traditionnels; quelques vitraux, de grandes orgues — que jamais je n'ai vues être utilisées —, une chaire brillante d'encaustique qui surplombait les bancs. Tout cela faisait un mélange bien curieux. En effet, au vu de l'âge de la bâtisse, on pouvait fort bien imaginer, cinquante ans plus tôt, des prolétaires anglais, dotés de leurs plus beaux costumes et pénétrant solennellement en ce lieu pour le culte dominical...

Le cantique terminé, le chantré nous invita à louer le Seigneur. Toute l'assistance répliqua : "Loué soit le Seigneur ! ". Le chantré surenchérit : "Nous voulons louer le Seigneur une deuxième fois"; et tous redirent : "Loué soit le Seigneur ! ". Elle proposa ensuite un autre cantique que toute l'assemblée entonna lentement. Il me semblait qu'ils avaient perdu le rythme du chant précédent, je le déplorai... Ma déception fut de courte durée, en effet, dès la dernière strophe chantée et

---

<sup>1</sup> "Discute un peu avec Jésus, fais-lui part de tous nos problèmes: écoute notre bien faible plainte, réponds-y bientôt..."

le recueil posé sur le banc, leur rythme et leur manière spécifique de chanter reprirent le dessus. Sept fois, dix fois — peut-être même plus... — ils reprirent le refrain scandant les paroles avec leurs corps et martelant ainsi un rythme qui, dans cette moiteur, invitait à se laisser emporter par ce flot humain tant apaisant qu'envoûtant.

Le pasteur prit la parole et raconta l'épopée du Jésus crucifié et de sa résurrection — nous étions dimanche de Pâques. Sa paraphrase du texte biblique mettait en relief les souffrances de l'homme Jésus et son prêche se termina par une exhortation à porter le joug du Seigneur pour la plus grande gloire de Dieu. Le pasteur invita ensuite les membres de la congrégation qui désiraient se consacrer tout particulièrement au Seigneur à s'avancer et à s'agenouiller devant l'autel; là, il pria et bénit chacun.

Vint ensuite la Sainte Cène pendant la distribution de laquelle chacun avait l'occasion de proclamer à haute voix sa louange à Dieu. Dans les bancs fusaient de tous côtés des "amen", des "that's right" ponctuant chaque requête et témoignant de l'accord de la communauté avec la personne qui priait.

Lorsque le pasteur reprit la parole, ce fut pour inviter chacun à participer à la cérémonie du lavement des pieds. Deux hommes, ceints d'un linge, pénétrèrent dans la salle portant deux bacs remplis d'eau. Sur le devant de la salle, on avait installé préalablement deux rangées de chaises qui se faisaient face. Je fus invité par un jeune Noir à m'avancer et à prendre place sur un siège. Une fois assis, j'ôtai mes chaussures ainsi que mes chaussettes, puis il me lava les pieds... Un pied blanc entre deux mains noires ! En Christ, il n'y a plus ni Noirs, ni Blancs mais une humanité d'hommes qui sont frères... Mon ami me sécha les pieds puis prit ma place et je fis de même. Un pied noir entre deux mains blanches, quel symbole pour une humanité en dialogue...!

## 1. LIMINAIRE

1.1 Commencer un article par un témoignage, c'est chercher à placer le lecteur dans un contexte qui est nôtre afin de renouer avec une tradition dans laquelle je suis né à la foi. Donner la parole à un visiteur d'une communauté pentecôtiste, c'est faire l'aveu de présupposés culturels et personnels qui président à notre élaboration théologique. Ce

n'est qu'ainsi que bonne théologie se fait, dans la mise en avant de sa propre histoire et de son origine singulière<sup>2</sup>.

1.2 En milieu réformé, recourir au témoignage permet de décentrer notre propos théologique, d'éveiller en nous le sentiment d'un christianisme se développant bien au-delà de nos frontières culturelles et géographiques. Willesden Green, c'est si loin... et pourtant tout près lorsque l'on ressent une manière de vivre la foi proche de la nôtre, propre à la piété pentecôtiste. C'est tout près... et par ailleurs si loin, car, marqués que nous sommes par une "cantonalisation" de la joute théologique, notre pensée se montre souvent incapable de rencontrer l'autre dans la foi, tel qu'il est, inscrit dans une tout autre réalité culturelle. Parler du pentecôtisme, c'est prendre en compte un christianisme en pleine expansion, c'est faire advenir à la parole une manière de vivre la foi souvent condamnée sommairement, et c'est d'abord relever un défi, celui de la rencontre possible en Christ entre le Nord et le Sud, entre cultures d'élites et cultures populaires.

## 2. LE CHRISTIANISME ORAL

### 2.1 Oral et scriptural chez W. J. Hollenweger.

Pour tenter d'opérer une reprise réflexive de notre "tradition", W.J.Hollenweger a été d'un secours précieux. D'origine pentecôtiste — il a été une dizaine d'années prédicateur dans ce milieu — W. J. Hollenweger s'est résolu à penser et à oeuvrer comme théologien sur sa propre tradition, en référence à elle et à partir d'elle. Sa recension des mouvements pentecôtistes au niveau mondial l'a rendu sensible à une forme de christianisme, souvent bien implantée dans la culture propre à un pays, qui à la place du concept fait intervenir l'anecdote, à la place de la doctrine use du témoignage, à la place de la théologie systématique a recours à la danse<sup>3</sup>.

W. J. Hollenweger a nommé oral ce type de christianisme, car en usant de "media" propres au langage parlé — parabole, témoignage, anecdote, chant, pantomime ... — il habilite un discours théologique qui est culturellement "oecuménique", à la portée de tout un chacun. Une telle attitude n'est nullement révolutionnaire en régime chrétien;

---

<sup>2</sup> W. J. Hollenweger, *Umgang mit Mythen*, München, Chr. Kaiser, 1982, p. 146.

<sup>3</sup> Cf. W. J. Hollenweger, préface au livre de Daniel Brandt-Bessire, *Aux sources de la spiritualité pentecôtiste*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 25.

en effet, on peut voir là un essai de renouer avec une veine qui caractérisait déjà un certain christianisme primitif. Apparue dans une culture orale, la foi du Nouveau Testament a fait grand usage de genres littéraires ou de structurations de récits, qui sont l'apanage d'une religion marquée par l'oralité et qui sont déployés afin de faciliter et d'encourager la mémorisation. On connaît à ce propos les travaux de G. Theissen sur la structure des récits de miracles<sup>4</sup>. Oral appelle scriptural, qualificatif qui caractérise alors le christianisme traditionnel et majoritaire dans les pays occidentaux<sup>5</sup>. Opposer oral à scriptural (*mündlich* à *schriftlich*) revient à rendre compte dans le domaine sociologique de spécificités qui sont d'abord et avant tout d'ordre culturel. Cette typologie bipolaire renvoie fondamentalement à deux types d'hommes, à deux manières de vivre notre humanité.

La chrétienté occidentale est une religion du livre. Le primat de l'écrit dans nos sociétés a fait que nous avons été socialisés et familiarisés avec notre culture — qu'elle soit chrétienne ou non — par une médiation littéraire, scripturale. C'est en lisant les rapports du passé, en apprenant à lire la musique, en ayant recours à l'écriture pour conserver la mémoire de certains événements que nous nous inscrivons véritablement dans notre univers culturel.

Penser qu'il puisse en être autrement, qu'il y ait d'autres moyens d'entrer en contact avec le passé, qu'il soit possible de vivre sans grand recours à la médiation de l'écrit, nous paraît à peine pensable. C'est pourtant là ce que vit un christianisme qui est en passe de devenir majoritaire dans notre monde : le christianisme oral<sup>6</sup>.

## 2.2 Une religion marquée par l'oralité

Tenter un développement conceptuel du schème employé par W. J. Hollenweger a quelque chose de hasardeux ! De nombreux travaux

---

<sup>4</sup> Cf. G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten*, SNT 8, Gutersloh, 1974.

<sup>5</sup> Se rapporter à W. J. Hollenweger, *Erfahrungen der Leibhaftigkeit*, München, Chr. Kaiser, 1979, p. 26 et pp. 69-84, "Das mündliche Buch". Voir aussi la contribution de W. J. Hollenweger in G. Poujol..., *Les cultures populaires*, Toulouse, Privat, 1979.

<sup>6</sup> Hollenweger trouve une illustration d'un conflit entre partisans d'une culture orale et ressortissants d'une culture écrite dans les dissensions qui sévissent au sein de la communauté corinthienne. Cf. W. J. Hollenweger, *Erfahrungen der Leibhaftigkeit*, pp. 33 ss. Aussi du même *Konflikt in Korinth/Memoiren eines alten Mannes, zwei narrative Exegesen zu 1 Korinther 12-14 und Ezechiel 37*, München, Chr. Kaiser, 1979.

sont élaborés actuellement sur la communication humaine — la narrativité, le langage du corps... — et tenter une définition de l'oralité et de la scripturalité dans cette conjoncture tient de la gageure. Nous nous y risquons tout de même...

"Tout comportement est communication"<sup>7</sup> nous dit P. Watzlawick; toutefois ce n'est pas dans une perspective globale sur la communication que nous situerons notre propos, nous nous bornerons à réfléchir sur le langage comme "capacité humaine de signifier en communiquant à l'aide de signes vocaux reposant sur une fonction symbolique de l'activité psychique"<sup>8</sup>.

"L'oralité est la propriété d'une communication réalisée sur la base privilégiée d'une perception auditive du message. La scripturalité est la propriété d'une communication réalisée sur la base privilégiée d'une perception visuelle du message"<sup>9</sup>. Une telle définition déploie toute sa pertinence quand on a à caractériser les différences entre des sociétés industrialisées et des sociétés traditionnelles. Son champ opératoire réside dans le clivage entre une société africaine et une société occidentale, par exemple.

Dans ce cadre-là, l'oralité se vit toujours avec un locuteur qui peut user de certaines formes de picturalité pour venir en aide à sa mémoire, mais qui la plupart du temps n'a pas recours à un référent écrit. Le genre de communication déployée alors n'est nullement conceptuel, il est plutôt narratif, explicatif, fortement chargé d'émotion... Comme le dit M. Jousse, "le style oral, c'est l'expression humaine pleine de gestes, pleine de mélodies, pleine de rythmes, parce que pleine de pulsations organiques"<sup>10</sup>.

La scripturalité est le caractère prédominant de la communication en Occident. On ne raconte plus Dieu, le monde..., on l'explique. Il y a donc là médiation forte de l'écrit et un recours massif au langage conceptuel. La fonction référentielle et cognitive du langage est fortement mise en avant aux dépens de la fonction expressive et émotive<sup>11</sup>. Le style scriptural, c'est l'expression humaine pleine de concepts, langage propre à la communication "scientifique".

---

<sup>7</sup> P. Watzlawick, J. H. Beavin..., *Une logique de la communication*, Paris, Seuil, 1972, p.16.

<sup>8</sup> J. Cl. Piguët, *Penser avec les mots*, Lausanne, Payot, 1983, p.81.

<sup>9</sup> Maurice Houis cité in L. J. Calvet, *La tradition orale*, Paris, PUF, Que-sais-je ?, 1984, p. 6.

<sup>10</sup> M. Jousse, *Le style oral*, Paris, Fmj. 1981, p. 174.

<sup>11</sup> Cf. J. Chollet, *Prédication et narration*, in *Foi et Vie*, vol. 85, avril 1986, p. 39.

Les deux définitions de Maurice Houis sont pertinentes pour rendre compte du rôle des traditions orales dans la vie africaine notamment, mais dans quels termes peut-on parler d'une oralité et d'une scripturalité en Occident ? L'Occident a-t-il à jamais perdu son potentiel en tradition orale, si non sous quelles formes perdure-t-elle ?

Pour clarifier la pertinence, à l'intérieur de la société occidentale, du schème oralité-scripturalité, nous pouvons rapprocher ces propriétés de la communication humaine, des types idéaux de M. Weber qui sont des modèles conceptuels servant à mettre en contraste les caractéristiques d'une réalité<sup>12</sup>. Ainsi, dire qu'un discours est marqué par l'oralité, c'est faire référence à des dominantes — la narration, l'émotion, le geste... — qui structurent ce discours. Toute communication est bien entendu imprégnée d'oralité, toutefois dire d'une culture qu'elle est orale, c'est attester de la prégnance forte de l'oralité dans celle-ci.

En Occident, nous vivons dans une civilisation de l'écrit; pourtant les virelais, les comptines, les devinettes, les contes, les histoires qui agrémentent le quotidien, témoignent de la perdurance d'une communication marquée par l'oralité. Les média électroniques relèvent de la même conjoncture; certaines formes d'oralité reviennent donc en force dans nos sociétés.

Le concept "oralité" qualifie un type de communication qui fait appel de manière privilégiée à l'émotion et au geste comme outils de la transmission, alors que la scripturalité renvoie principalement au raisonnement comme outil de la transmission<sup>13</sup>. Dire d'une religion qu'elle est marquée par l'oralité, c'est dire la prédominance des outils émotifs et gestiques dans ses modes d'expression.

### 2.3 Localisation et spécificités du christianisme oral.

Notre tentative de définition de l'oralité et de la scripturalité a donné un avant-goût de la provenance géographique d'un tel christianisme. Il se situe principalement dans les pays en voie de développement, en Afrique, en Amérique latine, en Asie et dans le sous-continent indien. De l'église kimbanguiste du Zaïre<sup>14</sup> aux pen-

---

<sup>12</sup> Cf. G. Rocher, *Introduction à la sociologie générale. 2. L'organisation sociale*, Editions HMH, 1968, p. 128.

<sup>13</sup> F. Quéré, *Les outils de la transmission*, *ETR*, 1975, pp. 13-27.

<sup>14</sup> Cf. W. Ustorf, *Afrikanische Initiative, Das aktive Leiden des Propheten Simon Kimbangu*, Frankfurt, Peter Lang, 1975. Voir aussi: S.

tecôtistes chiliens<sup>15</sup>, des gurus chrétiens du Tamilnadu<sup>16</sup> à la chrétienté noire en Grande-Bretagne<sup>17</sup>, des protestants enthousiastes de Bogota<sup>18</sup> à l'église du plein Evangile de Séoul<sup>19</sup>... toutes ces églises ont en commun une manière orale de vivre la foi chrétienne et sont en passe de faire basculer le centre de gravité de la chrétienté dans leur région.

"Les églises protestantes et catholiques participent à cette "explosion", mais l'expansion la plus rapide se produit dans les églises qui sont indépendantes des sociétés missionnaires étrangères"<sup>20</sup>. Ce n'est nullement la doctrine qui rapproche ces églises autochtones mais plutôt l'oralité qui imprègne leur vie communautaire.

Fort dans les pays du Tiers-Monde, le christianisme vécu sous forme de religion orale est également important en Occident. Il suffit pour cela de citer la mouvance pentecôtiste et le mouvement charismatique, rebaptisé plus adéquatement "Renouveau"<sup>21</sup>. Fruit de la rencontre d'une spiritualité noire avec le mouvement de sanctification aux USA<sup>22</sup>, le pentecôtisme s'est étendu en Occident<sup>23</sup> et a imprégné de

---

Asch, *L'Eglise du Prophète Kimbangu, De ses origines à son rôle actuel au Zaïre*, Paris, Karthala, 1983.

<sup>15</sup> Cf. Chr. Lalive d'Epinay, *Le pentecôtisme dans la société chilienne, Essai d'approche sociologique*, Genève, 1967. Voir aussi G. U. Kliwer, *Das neue Volk der Pfingstler. Religion, Unterentwicklung und sozialer Wandel in Lateinamerika*, Bern, Peter Lang, 1975.

<sup>16</sup> Cf. W. Hoerschelmann, *Christliche Gurus, Darstellung von Selbstverständnis und Funktion indigenen Christseins durch unabhängige, charismatisch geführte Gruppen in Südindien*, Frankfurt, Peter Lang, 1977.

<sup>17</sup> Cf. John Wilkinson, "Black Christianity in Britain: Survival or Liberation ?", in *International Review of Mission*, 1986, vol. LXXV n° 297, pp. 25-33.

<sup>18</sup> Cf. K.- W. Westmeier, "The Enthusiastic Protestants of Bogota, Colombia: Reflections on the Growth of a Movement", in *International Review of Mission*, 1986, vol. LXXV n° 297, pp. 13-24.

<sup>19</sup> Cf. Boo Woong Yoo, "Response to Korean Shamanism by the Pentecostal Church", in *International Review of Mission*, 1986, vol. LXXV n° 297, pp. 70-74.

<sup>20</sup> W. J. Hollenweger, *Erfahrungen der Leibhaftigkeit*, p. 20.

<sup>21</sup> Notons que c'est dans les groupes de gitans pentecôtistes qui parcourent notre Europe pour l'évangéliser que nous avons trouvé les lieux les plus marqués par l'oralité.

<sup>22</sup> Cf. Donald W. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism*, Grand Rapids, Francis Asbury Press, 1987.

<sup>23</sup> Jusqu'en URSS ! Cf. W. C. Fletcher, *Soviets Charismatics, The Pentecostals in the USSR*, New York, Peter Lang, 1985.

son style oral nombre d'églises traditionnelles. Catholique<sup>24</sup> et luthérien<sup>25</sup>, anglican<sup>26</sup> et réformé<sup>27</sup>, le Renouveau a renoué avec une veine peu ou prou orale, tout en se déployant dans des catégories théologiques bien souvent traditionnelles<sup>28</sup>.

La diversité théologique de tous ces mouvements, de toutes ces églises, est extrêmement forte; il est possible cependant de constater dans cette diversité de nombreux points communs<sup>29</sup> :

### 2.31 L'Évangile chanté.

Dans ce christianisme marqué par l'oralité, le chant et la musique sont valorisés au point qu'ils deviennent de véritables véhicules de la communication, supports oraux de la tradition. Expression d'ensemble de la joie et de la peine, ils sont les porteurs de la vision du monde propre à la communauté. Et le culte qui baigne dans une véritable liturgie orale, est bien souvent haut en couleurs pour les occidentaux que nous sommes !

Dans sa recension des mouvements pentecôtistes, W.J. Hollenweger disait déjà l'importance du chant dans la piété pentecôtiste<sup>30</sup> : le pentecôtiste vit avec ses chants, il en connaît jusqu'à 50 voire 100 par coeur. Qui a fréquenté quelque peu de tels milieux en Occident, est frappé par cette mémoire collective qui opère, par exemple, lorsqu'un membre âgé de la communauté entonne spontanément un ancien chœur; celui-ci est

---

<sup>24</sup> Autour du théologien H. Mühlen s'est développé un projet théologique qui ne manque pas d'intérêt. H. Mühlen (éd.), *Dokumente zur Erneuerung der Kirchen*, Mainz, Topos Taschenbücher, 1982, et alii dans la même collection ou du même auteur.

<sup>25</sup> H. Kirchner et alii, *Charismatische Erneuerung und Kirche*, Berlin (DDR), Neu Kirchner Verlag, 1983. Voir aussi l'évaluation de Carter Lindberg, *Charismatische Erneuerungsbewegungen und Lutherische Tradition*, Stuttgart, Kreuz Verlag, LWB, 1985.

<sup>26</sup> M. Harper, "Renewal for Mission: an Anglican Perspective", *International Review of Mission*, 1986, vol. LXXV n° 298, pp. 129-131.

<sup>27</sup> M. Kocher, "Quel Renouveau chercher aujourd'hui ?", *Perspectives Missionnaires*, n° 9, 1985, pp. 5-26.

<sup>28</sup> Des textes de tous ces milieux ont été rassemblés par Kilian McDonnell dans: Kilian McDonnell (ed.), *Presence, Power, Praise. Documents on the Charismatic Renewal*, 3 vol., Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press, 1980.

<sup>29</sup> W. J. Hollenweger, *Erfahrungen der Leibhaftigkeit*, p. 21.

<sup>30</sup> W. J. Hollenweger, *Enthusiastisches Christentum, Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*, Zürich, Zwingli Verlag, 1965, p. 527.

alors repris par une bonne partie de la frange âgée de la communauté.

### 2.32 L'"expérimentabilité" du salut.

Le christianisme oral témoigne d'une saisie immédiate de la présence de Dieu dans le quotidien. Dieu n'est ni silencieux, ni lointain; sa présence accompagne le fidèle, se fait sentir dans les contingences de son existence. L'exemple le plus typique d'une telle attitude est la prière pour les malades. Dieu se préoccupe du bien-être et de la santé de l'homme, "il a porté nos maladies à la croix"<sup>31</sup>.

En Afrique et en Amérique latine la prière pour les malades a (re)conquis une grande pertinence dans la piété des croyants. Les thérapies rationnelles propres à la médecine occidentale se sont révélées inadéquates à la mentalité africaine notamment. La communauté devient alors un lieu où, au nom du Christ, on prend en charge le malade et où on accompagne son rétablissement — une sorte d'hôpital ou de clinique du Saint-Esprit<sup>32</sup>. Face à un Occident qui, trop souvent, a limité le traitement médical à l'aspect physiologique, une telle pratique prend en compte l'environnement psychologique du patient; elle est informée d'une correspondance entre le corps et l'esprit. W. J. Hollenweger raconte l'histoire d'un maçon ghanéen, Frank Kwadzo Do, qui intégra dans des cultes de guérison une dimension de relation d'aide — confession des péchés, conseils d'hygiène... — afin que la guérison s'effectue dans tout l'être humain<sup>33</sup>. "La guérison continue d'être ainsi un signe du Royaume de Dieu parmi les humains"<sup>34</sup>.

Le salut n'est pas le fait de la cérébralité uniquement, il s'inscrit dans les corps, dans le tout de l'être humain. L'émotion recou-

---

<sup>31</sup> Voir le paragraphe "Jésus guérit" in D. Brandt-Bessire, *Aux sources de la spiritualité pentecôtiste*, p. 191. Egalement: W. J. Hollenweger, "Heilet die Kranken", *Theologia Practica*, 1987, pp. 44-62.

<sup>32</sup> James Baldwin, *Le Coin des "Amen"*, traduit par Marguerite Yourcenar, Paris, Gallimard, 1983, p. 28.

<sup>33</sup> W. J. Hollenweger, *Enthusiastisches Christentum*, pp. 406s.; ainsi que *Erfahrungen der Leibhaftigkeit*, p. 22.

<sup>34</sup> E. Y. Lartey, "Healing: Tradition and Pentecotalism in Africa Today", *International Review of Mission*, 1986, vol. LXXV n° 297, p. 81.

vre une pertinence dans la vie de la foi, les rêves et les visions également.

### 2.33 *La narration.*

"Les églises dans le Tiers-Monde, si tant est qu'elles ne veulent pas être que des églises dans le Tiers-Monde, doivent pratiquer la catégorie de la narration"<sup>35</sup>. La culture orale dans laquelle baigne l'Africain, par exemple, encourage la production de récits fondateurs d'identité. Un exemple intéressant d'une telle pratique est l'usage qui est fait dans l'église kimbanguiste de la vie de Simon Kimbangu : "les kimbanguistes mettent en scène sa vie, sa passion, sa flagellation, son temps d'emprisonnement à la manière d'un jeu de la passion"<sup>36</sup>. Ils ont même développé des mythes kimbanguistes à propos de la préexistence et du retour de Kimbangu, actuellement la vie de leur prophète est une sorte de lunette à travers laquelle sont compris la vie et l'enseignement du Christ.

Les églises pentecôtistes de chez nous pratiquent la narration sous la forme du témoignage, récit qui atteste la miséricorde de Dieu dans la vie du narrateur. D'accès facile, un tel exercice est à la portée de tous, il n'est nullement nécessaire de disposer d'un vaste champ lexical pour recourir à un tel mode de communication. "Rendre son témoignage", "donner son témoignage", est caractéristique de la "démocratisation" de la prise de parole qui s'opère dans de tels milieux, il suffit de savoir raconter et ça tout le monde peut le faire...

### 2.34 *Une attitude apolitique.*

Voilà un reproche que l'on élève souvent à l'adresse des églises autochtones d'Afrique et d'Amérique latine; se faire l'apôtre d'une "grève sociale", c'est là également l'attitude de nombreuses formes de christianisme oral en Occident. On parlera de salut de l'âme et ce salut sera envisagé comme "spirituel", sans véritable incarnation dans l'univers socio-politique. Dans les faits la réalité est plus complexe, quoique la dominante soit par là bien perçue. W. J. Hollenweger cite quelques exemples d'églises autochtones qui se sont engagées politiquement : les pentecôtistes brésiliens se sont mobilisés pour envoyer un des leurs au parlement de leur pays; les pentecôtistes chiliens ont

---

<sup>35</sup> W. J. Hollenweger, *Erfahrungen der Leibhaftigkeit*, p. 24.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 75.

milité en 1970 au côté des socialistes et des marxistes de leur pays pour l'élection de Salvador Allende<sup>37</sup>. Des exceptions sont donc bien là, par ailleurs il est clair que les représentants de ces églises culturellement, sont peu à même d'entrer en dialogue avec les autorités de leur pays. Le niveau scolaire et la culture propre à ces groupes sont souvent un empêchement majeur pour entrer dans la joute politique. Le seul fait que ces gens se retrouvent en communautés, en églises, contribue déjà à la maturation de leur sens des responsabilités : voilà donc un apport qui devrait avoir des incidences sur leur maturité politique et leur permettre de dépasser le stade de la "grève sociale".

Les quatre critères généraux que nous venons d'énoncer qualifient sociologiquement — bon an mal an — ce que nous avons appelé le christianisme oral; W. J. Hollenweger use parfois du label "pentecôtisme" pour qualifier la même mouvance. Il peut paraître présomptueux de placer une telle diversité sous un même concept, de rapprocher des "églises indigènes" du pentecôtisme traditionnel; "néanmoins les modèles phénoménologiques de la spiritualité, de l'adoration et de la théologie sont si semblables au pentecôtisme primitif que l'on peut parler avec raison d'un seul mouvement, même s'il n'y a pas de chaînon organique entre les différentes églises"<sup>38</sup>.

#### 2.4 Un christianisme du corps.

L'apport essentiel du christianisme oral ne se situe pas sur le terrain de la pneumatologie comme on pourrait le penser de prime abord<sup>39</sup>. Son interpellation première, nous la situons dans son aptitude à trouver des modes de communication adaptés à la culture des gens parmi lesquels il est implanté et, par la même, à opérer une gestion incarnée d'une économie du croire<sup>40</sup>.

Le geste proclamatoire pentecôtiste valorise la polyphonie. Comme nous l'avons montré plus haut, l'oralité en vigueur dans le christianisme oral suscite de nombreux media de la communication. Il suffit ici de penser au rôle important de la narration sous toutes ses

---

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>38</sup> W. J. Hollenweger, dans la préface au livre de D. Brandt-Bessire, *Aux sources de la spiritualité pentecôtiste*, p. 25.

<sup>39</sup> W. J. Hollenweger, *Enthusiastisches Christentum*, p. 531.

<sup>40</sup> Pour un diagnostic semblable voir: Vinson Synan, "Pentecostalism: Varieties and Contributions", *Pneuma: The Journal of the Society for Pentecostal Studies*, 1987, Vol. 9/1, pp. 36ss.

formes — témoignages, anecdotes, mythes<sup>41</sup>... — ainsi qu'à celui du chant et de la musique dans leurs liturgies orales.

Le portrait du prédicateur pentecôtiste que dresse W. J. Hollenweger est à ce titre fort instructif : "Le bon prédicateur pentecôtiste ne tient pas de conférence. Entre lui et la communauté ne se glisse pas le papier d'une préparation théologique et exégétique... Il ne reste par ailleurs nullement figé, car rester figer ressort au monde du manuscrit... Il se laisse "déranger" par la provenance sociale de ses auditeurs qui, eux, façonnent le contenu et la forme de ses dires"<sup>42</sup>.

Plus fondamentalement, on assiste dans le pentecôtisme à une valorisation du corps dans la saisie et dans l'expression de la foi. Face à un christianisme occidental, marqué par un intellectualisme désincarné, le christianisme oral valorise l'entier de la personne humaine, son émotivité, sa corporéité. Il reconnaît à la totalité de l'homme une valeur pour entrer en relation avec Dieu.

La glossolalie ou parler en langues est exemplaire de cette mise en valeur de l'humain qui transparait dans le christianisme oral. A l'honneur dans la plupart des églises pentecôtistes d'Amérique latine, dans de nombreuses églises autochtones d'Afrique et dans de nombreux groupes charismatiques européens, cette pratique a été regardée avec suspicion par nombre de théologiens occidentaux. Dans la doctrine pentecôtiste traditionnelle, la glossolalie est le signe par excellence du baptême du Saint-Esprit<sup>43</sup>. Elle est interprétée souvent comme "un véritable langage de l'Esprit où l'homme reste tout à fait passif dans son élocution"<sup>44</sup>. Des travaux ethnologiques, psychologiques et linguistiques, ont montré toutefois le côté "naturel" d'une telle pratique. W. J. Hollenweger en reprenant des travaux d'un linguiste, William J. Samarin, nous dit : "La glossolalie est un phénomène normal, non aberrant, seulement curieux dans certains contextes culturels"<sup>45</sup>.

Il n'y a là rien de pathologique : il ne s'agit ni d'une transe ou d'un état schizophrénique, mais plutôt d'une expression non-logique,

---

<sup>41</sup> W. J. Hollenweger, *Umgang mit Mythen*, pp. 70 ss. L'auteur met en avant ici un usage adéquat du mythe.

<sup>42</sup> W. J. Hollenweger, *Enthusiastisches Christentum*, p. 531.

<sup>43</sup> Ce n'est pas par hasard qu'est établi ici comme critère d'authenticité dans la foi, un phénomène d'ordre émotionnel...

<sup>44</sup> D. Brandt-Bessire, *Aux sources de la spiritualité pentecôtiste*, p. 188.

<sup>45</sup> W. J. Hollenweger, "Charismatic Renewal in the Third World: Implications for Mission", in *Occasional Bulletin*, avril 1980, p. 72. Voir aussi du même: "Funktionen der ekstatischen Frömmigkeit der Pfingstbewegung", in Th. Spörri (éd.), *Beiträge zur Ekstase*, Basel, Karger, 1968, pp. 53-72.

non-rationnelle et préconceptuelle de la foi, qui mérite d'être appréhendée positivement ! Le parler en langues symbolise le sacré, il est une sorte de cathédrale gothique dressée à l'aide de mots, affirmation de la sainteté et de la grandeur de Dieu. Ce babil abyssal ménage un espace liturgique, c'est une sorte de sanctuaire acoustique<sup>46</sup>.

Les rêves, les visions, les battements de mains, les bras levés, la prière pour la guérison des malades... renvoient à cette polymorphie de la saisie et de l'expérience du salut. Le langage du corps est réhabilité et revalorisé; le salut n'est plus envisagé — et ce fut trop longtemps le cas ! — comme délivrance de la vie corporelle. Au contraire il s'inscrit dans celle-ci et déploie par là les potentialités de notre humanité. Le christianisme oral se déploie en île où l'humain peut s'inscrire valorisé face à Dieu, dans la pluralité de ses expressions.

Fort de cette mise en avant de la corporéité propre au christianisme oral, nous allons entamer maintenant un geste de reprise, une démarche réflexive qui nous permettra, à partir d'un vécu particulier, de cerner d'un peu plus près la pertinence du corps en régime chrétien.

---

<sup>46</sup> A propos de la glossolalie: Collectif, *2000 Jahre Zungenreden. Glossolalie in biblischer, historischer und psychologischer Sicht*, Kassel, J. Onken Verlag, s.d. W.Samarin, *Tongues of Men and Angels. The religious Language of Pentecostalism*, London, Collier-Macmillan, 1972. P. Barthel. "De la glossolalie religieuse en Occident, Soixante-dix ans de dérivation du sens", *RThPh*, Tome XXVII, 1977, pp. 113-135.

# DEBAT AUTOUR DE L'ARTICLE DE CH. GENEVAZ :

## "Inconscient et Théologie"

(Hokhma 36)

*A partir d'une lecture de la Généalogie de la Psychanalyse de Michel Henry, Ch. Genevaz nous invitait à réfléchir sur l'intérêt que présente (pour la théologie) l'inconscient, vu comme la vie en nous des données affectives, immédiates, intérieures qui nous constituent dans notre identité profonde, opaque et antérieure à tout langage, à toute représentation consciente : qui nous font Homme, unité de corps et d'âme, créé à l'image de Dieu. Ici se profile une critique des théologies inspirées, dans leur débat avec la psychanalyse, de Lacan, notamment celle du professeur J. Ansaldi, et selon lesquelles il y a "de l'homme" là où une parole vient me nommer et me donner ainsi, de l'extérieur, mon identité. Où se trouve donc cette identité, cette "image de Dieu" dont parle l'Écriture ? Cela nous paraît être un enjeu important du débat qui s'instaure ci-dessous. Le professeur J. Ansaldi a bien voulu envoyer sa réaction à l'article de Ch. Genevaz, qui répond à son tour. Souhaitons que des lecteurs apportent leur contribution, même modeste, à ce débat essentiel sur une vieille question théologique, celle de l'image Dei !*

### 1. REMARQUES SUR LE TEXTE DE CH. GENEVAZ

Par J. Ansaldi, professeur de théologie systématique  
à la faculté de théologie de Montpellier

La rédaction de Hokhma sollicite mes remarques sur le texte de mon ami Ch. Genevaz. Je le fais volontiers pour enrichir le débat mais non comme un "droit de réponse" car jamais l'article cité ne dépasse les

limites d'un sain et légitime débat théologique. Je me bornerai à quelques observations :

1. Je suis étonné que Genevaz accorde du crédit au livre de M. Henry, livre qui a fait sourire la plupart des lecteurs compétents. Non seulement cet auteur fait une étrange lecture de Freud, avec un nombre de contresens peu banal, mais encore il se trompe de méthodologie : en effet, tout est critiquable, y compris Freud, Lacan et les autres; encore faut-il le faire d'une manière épistémologiquement correcte. Ces hommes ont thématiqué à partir d'observations cliniques qui sont à disposition de tous. Les critiquer, c'est se pencher sur ces apports cliniques et *produire une autre théorie qui prenne en compte les faits observés*. Il n'est pas impossible que l'inconscient ne soit pas constitué de *Wortstellungsrepräsentanzen* comme le dit Freud, ou de signifiants comme le transpose Lacan, encore faut-il rendre compte d'une autre manière des lapsus, des déplacements métonymiques ou condensations métaphoriques dans le rêve, des glissements par contiguïté homophonique des symptômes névrotiques, etc. Or, rien de tout cela chez Henry, mais une enfilade de concepts théoriques, entrelacés sur un fond néo-nietzschéen, et qui ne tiennent que par leur cohérence interne. *C'est justement cela l'idéalisme que dénonce Genevaz, un texte sans attaches cliniques, en un mot une organisation du discours où, comme dans le délire, aucun réel ne vient faire butée*<sup>1</sup>.

2. Le contresens se poursuit dans la lecture de Lacan, réduit au tout linguistique, comme s'il n'avait pas analysé longuement le registre de l'imaginaire avec toutes ses richesses affectives, et surtout le registre du réel, butée que le langage ne peut saisir, résistance à toute association infinie de signifiants. Je crains que le contresens d'Henry ne se double d'un contresens de Genevaz qui ne lit Lacan qu'à travers mon livre sur *La paternité de Dieu*. Or, pour des raisons pédagogiques, je m'étais alors limité au débat symbolique-imaginaire, laissant de côté le réel que je n'ai repris en compte que dans mon dernier ouvrage sur la cure d'âme<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Exemple de spéculation : "Alors qu'il s'efforce obstinément de montrer... il faudrait plutôt avec Henry reconsidérer l'inconscient comme pouvant justement caractériser cette immédiateté essentielle..." (p. 50). Mais où est la base clinique d'une telle définition ? Suffit-il de le dire de manière cohérente pour que cela soit vrai ? L'absence de tout point d'appui dans le réel de l'observation fait de cette définition un exemple même d'idéalisme.

<sup>2</sup> Cf. mon ouvrage *Le dialogue pastoral*, (Genève, Labor et Fides, 1986), où j'ai défini le plus complètement à ce jour mon anthropologie et où j'ai testé la capacité de celle-ci à produire une pratique thérapeutique de la foi.

Je suis loin "d'accepter tout bonnement" Lacan, (comme le dit Genevaz), et j'ai produit un certain nombre de critiques dans des revues spécialisées de psychanalyse, à partir de Paul et de Luther en particulier. Mais la critique de cet auteur n'est possible qu'après lecture aussi complète que possible de son oeuvre et certainement pas en oubliant le tiers de son travail consacré au réel et le deuxième tiers consacré à l'imaginaire et donc à l'affectivité<sup>3</sup>. (Comment dire, en particulier, que Lacan se sentait proche de Hegel alors qu'il en a fourni la critique la plus radicale que je connaisse ?).

3. Il est vrai que j'ai soutenu que, théologiquement, l'homme ne se définit pas en lui-même mais par l'instance extérieure qui le nomme; ce n'est rien d'autre que la reprise de l'alternative *coram Deo/coram se* de Luther<sup>4</sup>. Avec le Réformateur, et à l'inverse de Genevaz reprenant ici la théologie catholique classique, je me refuse à spéculer sur l'*imago Dei*, mais je pars concrètement du Christ. L'homme sans Dieu ne s'unifie qu'en projetant des idoles, et le conflit de Romains 7 en dit assez le résultat. C'est dans la foi, quand je reçois la Parole qui me qualifie à nouveau de fils, que je redeviens l'homme que Dieu a voulu. Je ne vois pas pourquoi Genevaz m'impute une théorie gnostique du salut : je crois aussi que celui-ci est pardon, guérison, inauguration de la sanctification. Par contre, il est vrai que je ne sais rien d'une "restauration substantielle"... Je crois que mon "être nouveau" est "caché dans les lieux célestes en Christ", que mon identité est extra nos, comme le dit Luther, car elle ne subsiste que dans la foi, et donc dans la relation à la Parole que Dieu prononce sans cesse sur moi en Christ.

En ce sens, et dans notre économie de chute (mais une autre économie est spéculative), il est vrai, comme le remarque Genevaz, que je ne crois pas en une unité "préexistante du sujet humain". La chute me précède, et à quelque moment que Dieu me rencontre, je suis esclave en Egypte. Je crains que, sous l'influence de la spéculation philosophique d'Henry, Genevaz ne se réfugie dans un nouveau substantialisme néo-thomiste.

4. Un dernier point : Genevaz me reproche de faire de l'éthique un moment second. Je l'assume comme conséquence du salut *sola fide* : moment second mais pas secondaire. Ce n'est que la traduction de l'antécédence de l'indicatif sur l'impératif chez Paul. Mais quel étrange

---

<sup>3</sup> Pour un bon aperçu de l'évolution théorique de Lacan, cf. Ph. Julien, *Le retour à Freud de Lacan* Toulouse, Eres, 1985.

<sup>4</sup> Cf. J. Ansaldi — P. Pelissero, "Le *De homine* de M. Luther. Traduction et commentaire", in : *Etudes Théologiques et Religieuses*, 1982/4, pp. 473ss.

appel de Genevaz à Luther ! Il remarque que celui-ci donne la priorité à la restauration de l'ontologie, à l'arbre sur les fruits. Que dit-il d'autre que moi : l'éthique est seconde, car ce qui est premier, c'est le salut, le comportement en dérivant comme le fruit dérive de l'arbre et non l'inverse !

Par contre, là où il fait un contresens dans la lecture de Luther, c'est quand il comprend l'ontologie de l'homme créé par la foi de manière substantialiste : rien de tel chez Luther où l'être de l'homme est toujours relationnel, mon je est dans la Parole adoptive que Dieu prononce en Christ sur moi<sup>5</sup>.

Je n'entends pas lasser en prolongeant et je me réjouis de ce débat. Je ne peux, en terminant, que mettre en garde contre des lectures trop partielles des auteurs qu'on critique; mais aussi et surtout contre une confiance démesurée accordée à la spéculation philosophique. Des réels nous sont donnés (texte biblique, observations faites pendant la cure d'âme, apports cliniques de la psychanalyse, de la sociologie, etc.) qui sont des butées incontournables pour la réflexion. On peut certes trouver d'autres théorisations qui intègrent ces réels, mais non faire comme s'ils n'étaient pas là.

\*            \*  
\*

## 2 . DUPLIQUE

Par Ch. Genevaz, pasteur.

Je remercie le professeur J. Ansaldi d'avoir bien voulu commenter mon article. Après cela, quelques précisions me semblent nécessaires. Sur Lacan, je ne prétends évidemment pas avoir tout dit (surtout en quelques pages !). Il n'empêche que sa présentation du sujet à partir de la scission (sous-jacinthe à tout l'oeuvre) de l'inconscient et du conscient réclame logiquement, du fait de ses prémisses philosophiques (déjà présentes chez Freud), un examen philosophique. Mon article n'ayant donné de ces prémisses qu'une brève évocation, j'invite le lecteur à se

---

<sup>5</sup> Une bonne approche de l'anthropologie de Luther : P. Buhler, "La doctrine des deux justices d'après Luther. Réflexions dogmatiques sur la justification et la justice", in Collectif, *Justice en dialogue*, Genève, Labor et Fides, 1982, pp. 35ss.

reporter à la *Généalogie de la psychanalyse* (op. cit). Si cet ouvrage a pu faire "sourire" certains "lecteurs compétents", il n'est pas mauvais de rappeler à cette occasion que les écrits de Freud, loin d'appartenir à une chapelle d'experts patentés, sont offerts à l'appréciation du grand public comme à celle d'interprètes extérieurs au cénacle des commentateurs autorisés. Maintenant, en m'accusant d'enfiler les contresens comme des perles à l'imitation de M. Henry, Ansaldi montre surtout qu'il ne s'est à aucun moment intéressé au thème central du livre dont j'essayais de rendre compte avec une visée théologique.

Reprenons donc au départ notre débat. La recherche *philosophique* de Henry ne se confond pas du tout avec un effort pour théoriser des faits cliniquement observables. Elle est radicale, en portant sur ce qui fonde ontologiquement la positivité de ces faits repérés par l'analyste. Fuite hors du réel, vulgaire "délire" idéaliste ? Oui, si l'on considère cette recherche avec la suffisance de celui qui confond le psychisme avec ce que l'on en peut objectivement constater et comprendre, et la vérité avec ce qui est scientifiquement démontrable. Ansaldi se garde habituellement de telles erreurs, d'où ma surprise devant la rapidité de son jugement. Ce qui fonde donc le caractère incontournable de tout ce qui apparaît au cours d'un entretien analytique, Henry l'appelle "la vie", ou encore "l'âme", qui est en fait la raison d'être de la psychanalyse, sa substance même, et le départ de toutes ses intuitions maîtresses. La belle affaire, dira-t-on, la brillante découverte ! Il n'est pourtant pas si facile qu'on croit de parler de la vie, c'est même une gageure, laquelle tout de même peut nous enseigner. En effet, "le sens de l'être reste inconnu pour la pensée car il réside dans l'affectivité"<sup>6</sup>. Autrement dit : la vie psychique telle qu'elle s'éprouve immédiatement dans sa tonalité affective du moment échappe forcément à la réflexion qui voudrait la

---

<sup>6</sup> G. Dufour-Kowalska, *Michel Henry un philosophe de la vie et de la praxis* (Paris, Vrin, 1980) p. 65. Cet ouvrage constitue une bonne introduction à la pensée et à l'oeuvre déjà considérable de Henry. Cet agrégé, ancien Maître de Conférences à l'Université de Montpellier, est l'auteur d'ouvrages devenus classiques, traduits en plusieurs langues et cités en référence par nombre de critiques au moins aussi "compétents", soit dit en passant, que les "sourieurs" évoqués par Ansaldi. Je citerai en particulier *L'essence de la manifestation* (2 vol., Paris, PUF, 1963), *Philosophie et phénoménologie du corps* (Paris, PUF, 1965) et *Marx* (2 vol., Paris, Gallimard, 1976) sans compter plusieurs romans dont un prix Renaudot. Henry a maintes fois participé à des émissions de France-Culture; en 1983 il fut invité par l'Université d'Osaka pour un cycle de conférences. Son dernier livre *La barbarie* (Paris, Grasset, 1986) (qui selon moi n'est pas de sa meilleure veine) vient de consacrer sa notoriété.

saisir, mais n'en obtiendra jamais que le reflet spéculaire. L'immédiateté, si l'on entend bien, ne peut offrir de prise à la spéculation puisque c'est précisément celle-ci qui double et réfracte en miroitements intellectuels multiples cette immédiateté première et vitale. La spéculation n'est possible qu'à partir de la réflexion de la vie et du réel au miroir de l'intellect. Ou encore à partir d'un recul, d'une distance intellectuellement nécessaire pour apercevoir les choses dans une objectivité qui en fait justement des objets pour une représentation (naïve ou scientifique, peu importe). L'objectivité, la médiation, voilà l'affaire de la réflexion qui peut ensuite évidemment se perdre en spéculations sans fin. Avec l'immédiateté, on entre au contraire au domaine de la pure subjectivité, de la pure affectivité, laquelle n'étant rien de scientifiquement assignable, n'est pourtant rien d'insignifiant ou arbitraire puisqu'elle révèle authentiquement l'être même du sujet dans son propre pathos. Mais si l'on ne peut parler sur un plan objectif et scientifique qu'en entrant dans l'univers des médiations, que faire de l'immédiateté ? Celle-ci nous renverra-t-elle à un entrelacs cohérent mais dérisoire de faux concepts, ou à un apophatisme vide ? Non (et c'est là tout le sens de l'oeuvre de Henry) puisque l'affectivité parle haut et clair à sa façon, celle d'un "sentir" primordial qui constitue l'étoffe et la substance du langage. Les médiations de ce dernier renvoient donc à l'"immédiation" de la vie psychique affective en ses colorations changeantes. Que cette substance-là ne soit jamais directement visible, que par exemple il faille à l'analyste un long détour à travers la forêt des symptômes et des symboles pour permettre à l'analysé d'en prendre affectivement conscience (non comme d'un élément extérieur mais intérieur à soi et constitutif de son histoire) n'implique pas qu'une telle substance soit, sous l'appellation d'"immédiateté", la délirante invention de quelque doux rêveur. Freud lui-même a d'ailleurs bien saisi dans son propre vocabulaire l'importance de ce problème. C'est donc cet "inconscient", cette substantialité-là de la vie psychique qu'il m'a paru légitime de reprendre après Henry, cela n'étant pas sans incidence théologique. En effet, il est une mode sévissant chez certains qui consiste à dénigrer la "substance", souvent fantasmatiquement identifiée (depuis Sartre) à quelque masse inerte où vient s'engluer la liberté. Chez Henry, elle est tout simplement ce qui fait qu'une expérience quelconque soit réelle et vécue, et les lecteurs de ce philosophe verront bien qu'elle ne ressemble pas à la valeur-refuge, à la convention néo-thomiste à laquelle Ansaldi voudrait l'assimiler. Ainsi, s'il est vrai que l'être de l'homme est toujours relationnel, *encore faut-il que la relation soit réelle et substantielle* au sens où en elle s'établit vraiment la rencontre de plusieurs intériorités ou subjectivités vivantes (cf. la communion des Saints en Christ). Sinon, par exemple, le "Je" qui se trouve "dans la parole adoptive que

Dieu prononce en Christ sur moi" me restera éternellement extérieur et je n'irai pas au-delà d'une simple gnose religieuse. Alors qu'il m'importe de me l'approprier pour le vivre en le saisissant par la foi en Christ<sup>7</sup>, Ansaldi le sait bien. Mais cela ne peut se faire que parce qu'existe déjà, entre l'homme et Dieu, un terrain d'entente et de rencontre, la possibilité d'une adoption en Christ y compris dans une "économie de chute". De ce lieu privilégié Ansaldi déclare ne rien savoir et sa position, quoique paradoxale, est certes respectable. Il m'importe en tout cas de réaffirmer ici, après de nombreux auteurs chrétiens, l'importance de ce "lieu", la substantialité de cette "image de Dieu" qui est en fait le "Je" authentique. Cette image n'est pas forcément matière à songeries creuses, puisqu'elle se manifeste d'emblée dans le fait extraordinaire de la parole, laquelle montre justement la réalité vivante du point de contact divino-humain. Ce dernier, dès lors qu'il se concrétise en parole, ne peut plus être qualifié de chimérique entité ou d' X inconnue. S'il ne portait pas la parole en soi, (même un débile, même un muet l'ont gravée dans leur personne) aucun homme ne pourrait jamais reconnaître un jour en Dieu la source de sa propre vie, et l'Evangile serait annoncé en vain. Le fait qu'il me soit possible d'entendre une parole de Dieu à l'intérieur même (non pas au-delà) d'une pensée, d'une parole écrite ou parlée, voilà bien ce qui manifeste la réalité, la consistance métaphysique et "mystique" de l'image de Dieu avec ce que celle-ci implique : accueil et nomination de l'autre irréductible à moi-même, rencontre du Christ lui-même en sa personne souffrante par exemple — communion d'écoute et d'amour que le Christ, Parole incarnée, est venu restaurer, rendre à nouveau pleinement accessible et visible pour ceux qui l'acceptent par l'union à sa mort et sa résurrection. *Avant de signifier quoi que ce soit*, cette Parole est la vie même de Dieu rendue intérieure à l'homme : "en elle était la vie et la vie était la lumière des hommes" (Jean 1,4). Elle a brillé à nos yeux, *car ceux-ci étaient déjà formés pour la voir* : déjà la parole, si meurtrie fût-elle, éclairait notre vie. C'est en ce sens que l'homme, même pécheur, même physio-logiquement ou psychologiquement empêché d'avoir accès libre au langage garde en lui, si abîmée ou tordue soit-elle, cette image vivante en laquelle Dieu lui-même se reconnaît.

---

<sup>7</sup> Cette appropriation passe par l'union à la mort et à la résurrection du Christ. Il s'agit là d'une union réelle quoique spirituelle et à ce titre invisible, la parole d'appropriation et d'adoption étant ici le signe indispensable de cette réalité que nous ne maîtrisons pas car elle est l'oeuvre de l'Esprit Saint.

Le point de départ de mon article, le projet henryen d'une ontologie phénoménologique de l'affectivité a en un sens de quoi surprendre vu le discrédit classiquement porté sur la dernière au nom de l'objectivité scientifique. Je crois qu'il serait pourtant malheureux de mépriser ce projet, fût-ce au nom de certaines connaissances acquises au sujet d'un "inconscient" qui reste en fait une question majeure à la fois philosophique et religieuse. De cela voici encore une illustration. Que le fond de l'inconscient soit selon Henry purement affectif revient à dire que toutes les médiations, les représentations constituant notre univers culturel sont les traductions visibles et objectives des motions invisibles et subjectives, mais seules réelles, de l'âme humaine, *laquelle n'est en soi rien d'obscur ou d'inaccessible*. Celle-ci n'est rien d'autre en effet que la vie s'exprimant toujours avec force et *pleine conscience* de soi, y compris de façon détournée, insidieuse quand on s'efforce par exemple de l'oublier ou de la réprimer. Les tensions et contradictions intérieures qui en résultent et qui se traduisent en perturbations psychologiques diverses, nous renvoient à cette autre question : pourquoi la vie est-elle en lutte avec elle-même, soit à l'intérieur d'un seul, soit entre plusieurs, voire des foules d'individus ? Qu'est-ce qui la pousse à se déchirer ainsi jusqu'à vouloir se défaire de soi ? Pourquoi cet instinct de mort ? C'est lui-même que le tortionnaire détruit en défigurant sa victime. Voilà une problématique nietzschéenne et freudienne, ontologique et théologique à la fois. C'est là le péché dont l'Évangile veut nous délivrer. Écoutons pour finir G. Aurenche, fondateur de l'A.C.A.T. évoquer en ces termes l'irremplaçable valeur de l'image divine, fondement selon moi de la théologie : "Il y a dans l'homme une part d'inviolable, quelque chose de si mystérieux qu'il convient de faire preuve d'un grand respect. Pour nous chrétiens, c'est de là que tout part. Car on touche à l'essence divine. Voilà pourquoi il y a incompatibilité entre la torture et l'Évangile. La torture est une atteinte au Créateur. La voilà donc cette bonne nouvelle, Dieu Présence à l'origine de l'homme ..."

Je ne prétends pas clore ainsi la discussion avec le professeur J. Ansaldi; mon but n'était que de la rendre à nouveau possible après son intervention.

---

<sup>8</sup> *Courrier de l'A.C.A.T.* n° 79, novembre 1987, p. 6.

# "CONFLITS"

Il y a deux sortes de conflits dans la société : les conflits qui débouchent sur l'affrontement et ceux qui débouchent sur la créativité.

Les conflits qui débouchent sur l'affrontement sont stérilisants : les exigences contraires se dirigent l'une contre l'autre, le plus fort gagne, mais seulement au prix d'une perte d'énergie considérable.

Les conflits qui débouchent sur la créativité sont féconds. Les exigences contraires trouvent l'une et l'autre un pôle nouveau vers lequel elles se dirigent. Il n'y a ni gagnant ni perdant, mais gain d'une énergie nouvelle pour l'un comme pour l'autre.

Comment faire en sorte qu'un conflit débouche sur la créativité et non sur l'affrontement ? En cherchant la réconciliation. C'est-à-dire en considérant le conflit depuis un point de vue nouveau qui n'est le mien ni celui de mon adversaire.

Ce point de vue, cet angle à partir duquel la réconciliation devient possible, nul n'en détient jamais les coordonnées définitives. Mais une chose est sûre, il existe dans toutes les situations, et pour tous les conflits.

Suivre le Christ, c'est se donner les moyens de découvrir ce pôle.

Minute Oecuménique  
Michel Kocher

# COLLECTION

*Alliance*

Une collection d'éthique et de réflexion chrétienne qui regroupe six titres par an sur des sujets variés touchant à l'éthique, à la psychologie et à la relation d'aide, à la philosophie, à l'art ainsi qu'à l'étude directe de la Parole de Dieu. Refusant d'un côté de transiger avec la vérité biblique et de l'autre de renoncer au monde, la **Collection Alliance** se propose de faire le pont entre

les deux allégeances qui caractérisent notre humanité : Dieu et sa création. Sans tomber dans la technicité des livres d'érudition, elle veut offrir une réflexion de qualité sur des questions souvent brûlantes.

## Les six titres de la Collection 1988 sont les suivants :

1. John Stott **Le Chrétien et les Défis de la Vie moderne** (270 pp) ; les fondements bibliques de l'engagement social, la menace nucléaire, l'environnement, les inégalités Nord-Sud... (déjà paru).
2. B. Walsh et R. Middleton **La Vision chrétienne du Monde** (256 pp) ; l'influence des visions du monde sur la culture ; la vision du monde moderne face à la vision du monde chrétienne (déjà paru).
3. W. Linters **L'Illusion de la Liberté** (190 pp) ; une analyse stimulante et décapante du problème de la dépendance en général, en particulier de l'alcoolisme, de la dépendance sentimentale et de la religion.
4. R. Mouw **La Culture et le Monde à venir** (90 pp) ; une réflexion sur les caractéristiques culturelles, économiques et politiques de la nouvelle Jérusalem d'Esaié 60 et d'Apocalypse 21 et 22.
5. L. Smedes **Le Pardon et l'Oubli** (220 pp) ; une approche réaliste et scripturaire des étapes et des difficultés du pardon.
6. A. Kirwan **Les Fondements bibliques de la Relation d'Aide** (400 pp) ; parmi les différentes approches des rapports entre psychologie et foi, un choix résolu en faveur de leur complémentarité.

**PRIX DE LA SOUSCRIPTION : 200 FRF** (pour la France et la Belgique) ou **69 CHF** (pour la Suisse), **au lieu de 375 FRF** ou **121 CHF** pour l'achat à l'unité. Les livres sont envoyés au fur et à mesure de leur parution (la parution du dernier volume est prévue pour l'été 1988).

Vos souscriptions sont à adresser :

**Pour la France et la Belgique : Éditions Sator, 11 route de Pontoise, 95540 Méry-sur-Oise, France** (joindre le paiement à la commande).

**Pour la Suisse : Ligue pour la Lecture de la Bible, 90 route de Berne, 1010 Lausanne** (règlement à réception de la facture).