

LA RELATION PERSONNELLE  
À DIEU

## VERS UNE AUTRE ANTHROPOLOGIE DE LA PRIÈRE

### En-deçà et par-delà la question religieuse

CHLOÉ MATHYS

*École normale supérieure de Lyon – Faculté de théologie, Université de Genève*

#### Résumé

*Cet article propose le repérage et l'analyse de trois manières distinctes de conceptualiser la prière dans les travaux de sciences humaines et sociales qui la prennent pour objet à compter de la publication de l'essai de Marcel Mauss (1909). Ces trois conceptualisations de prière mises en débat dès le *xx<sup>e</sup>* siècle sont déterminées par une variation des stratégies discursives et des rapports au théologico-religieux. Normalisée, la prière est définie selon sa forme jugée idéale. Enchantée, elle est mise au service des théories de l'homo religiosus. Désenchantée, elle est ramenée à une construction socio-psychologique. En relevant les intérêts comme les limites analytiques de chacune de ces options théoriques, l'objectif est de faire apparaître leur complémentarité afin d'esquisser les traits d'une nouvelle manière possible d'étudier la prière.*

#### Introduction

Une traversée des études sur la prière en sciences humaines et sociales fait apparaître un motif récurrent : la prière ne serait pas n'importe quel phénomène religieux, puisque s'intéresser à elle équivaldrait à s'intéresser à la substantifique moelle de la religion en général. Ainsi, dès l'incipit des textes, on lit que la prière est la pratique religieuse « par excellence »<sup>1</sup>, qu'elle en « révèle l'essence la plus profonde »<sup>2</sup>, qu'elle est son phénomène

<sup>1</sup> Jean-Louis CHRÉTIEN, *L'Arche de la parole*, Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 23.

<sup>2</sup> Ludwig FEUERBACH, *L'essence du christianisme*, Paris, Gallimard, 1973, p. 255.

« central »<sup>3</sup>, en est la « quintessence »<sup>4</sup> même. Elle est à la religion ce que « la respiration est à l'être vivant »<sup>5</sup>, ou encore, dit Novalis, ce que la « pensée est à la philosophie »<sup>6</sup>. C'est en souscrivant à une définition de la religion qui la ramène à son (éventuelle<sup>7</sup>) racine étymologique *religare*, c'est-à-dire ce qui est supposé « relier » – et l'on précise : relier *l'humain au divin* – que lesdits auteurs en viennent à juger de l'extrême éligibilité de la prière parmi tous les faits religieux qu'on pourrait étudier. Le raisonnement est simple : qu'est-ce qui, mieux que le langage, mieux que l'adresse à, effectuerait la religion comme relation ? Bref, en posant que le « commerce avec Dieu »<sup>8</sup> est l'essence de la religion, alors il faudrait conclure la prière n'est rien de moins que « la religion en acte, c'est-à-dire la religion réelle ».

L'objectif de cet article est de mesurer les conséquences d'une telle qualification de la prière dans les études réalisées à son sujet. Plus précisément, notre intention est de mettre en lumière les mises en débat du concept de prière à compter du début du xx<sup>e</sup>, en formulant l'hypothèse que ces conceptualisations ont été surdéterminées par la question théologico-religieuse, au détriment d'une prise en compte de l'ensemble des dimensions qui pourraient être celles de cet objet. En d'autres termes, si l'on reconnaît que la prière est un objet aux dimensions multiples – elle peut par exemple être abordée comme le geste d'un individu qui a formulé dans l'intimité de sa conscience une intention de communication avec Dieu, tout autant que comme le geste d'un individu qui réalise un rite codifié par son institution religieuse –, notre thèse est qu'en raison de cette liaison de consubstantialité généralement reconnue entre prière et religion, c'est le rapport à la religion qui déterminera le choix des dimensions à traiter. Il ne s'agira donc pas de discuter de « l'essence de la religion », ou d'évaluer la pertinence d'une

<sup>3</sup> Friedrich HEILER, *La Prière*, Paris, Payot, 1931, p. 1.

<sup>4</sup> « *A quintessentially religious act* », dans Bruce Ellis BENSON et Norman WIRZBA (éds), *Phenomenology of Prayer*, New York, Fordham University Press, 2005, p. 3. Le terme « quintessence » est aussi employé par M<sup>gr</sup> Albert-Louis DESCAMPS, dans Henri LIMET et Julien RIES (éds), *L'expérience de la prière dans les grandes religions. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Liège (22-23 novembre 1978)*, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoires des religions, 1980.

<sup>5</sup> H. LIMET et J. RIES (éds), *L'expérience de la prière dans les grandes religions*, op. cit., p. 7.

<sup>6</sup> NOVALIS, *L'Encyclopédie*, trad. De Gandillac. Paris, Éditions de minuit, 1966, p. 398.

<sup>7</sup> Pour une étude historique des interprétations du mot « religion » par l'étymologie, voir : Jean PÉPIN, « Chapitre IV – L'itinéraire de l'âme vers Dieu selon Saint Bonaventure », in : *Les deux approches du christianisme*, Paris, Éditions de Minuit, 1961, p. 205-273. J. Pépin explique ainsi comment la religion-*religare* est devenue la définition préférée des théologiens chrétiens depuis Augustin d'Hippone, et après Lactance.

<sup>8</sup> Auguste SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, Paris, Fischbacher, 1897, p. 24.

préférence de la prière sur les autres phénomènes religieux pour désigner le religieux en général, et il ne s'agira aucunement de présenter de manière exhaustive les écrits la concernant, ou d'en formuler ici une proposition de conceptualisation nous-mêmes. Plutôt, ce texte se propose comme une occasion de tracer les contours de trois différentes manières de conceptualiser la prière, relatives à trois stratégies discursives distinctes et déterminées par trois rapports spécifiques au théologico-religieux mis en débat dans les sciences humaines et sociales du début du xx<sup>e</sup> siècle à aujourd'hui, c'est-à-dire, pour nous, à compter de la parution de la première monographie qui tente de formuler une théorie générale et objective de la prière : la thèse inachevée de Marcel Mauss<sup>9</sup>.

La première de ces catégories s'inscrit dans un horizon dogmatique plus ou moins reconnu comme tel : elle a pour caractéristique de *normaliser* la prière à partir de l'élaboration d'une définition essentialisante et idéalisée, qui repérerait les formes véritables de prière par opposition à ses simulacres. Dans le cadre de cet exposé, cette première catégorie, illustrée par l'œuvre de Henri Bremond, *l'Introduction à une philosophie de la prière* (1929), nous permettra d'aborder les principales entreprises de théorisation philosophique de la prière, majoritairement représentées dès la seconde partie du xx<sup>e</sup> siècle par l'école française de phénoménologie. La deuxième catégorie s'inscrit dans une logique de valorisation de la religiosité : elle *enchante* la prière en faisant de son étude une vérification de la thèse sur la réalité d'une tension universelle de l'humain vers son principe transcendant. L'exemple qui nous apparaît paradigmatique est alors la monographie de Friedrich Heiler sur la prière (1931), qui a longtemps fait référence par l'ampleur de son entreprise d'histoire comparée des religions, et qui permet d'identifier des tendances ensuite repérables dans la littérature en sciences des religions. Enfin, la troisième catégorie, parce qu'elle se veut en rupture épistémologique avec le passé théologico-religieux et parce qu'elle arbore une posture critique relativement à la religion, entend *désenchanter* la prière en l'expliquant. Bien que l'essai de Marcel Mauss soit au centre de notre intérêt sur ce point, nous montrerons que les intentions de déconstruction sont alors amplement comparables à celles qui se jouent dans les textes de psychologie religieuse à la même époque et jusqu'à aujourd'hui.

De manière générale, notre objectif sera de faire apparaître que ces trois traitements de l'objet, parfois solidement inscrits dans une tradition disciplinaire en particulier, sont relatifs à des manières contextuelles et historiques de se rapporter aux expériences dites religieuses. Selon nous, si ces options théoriques peuvent être comparées en termes de coûts et de bénéfices dans le projet de prise en compte de l'ensemble des dimensions analytiques de la prière, c'est qu'elles peuvent par endroit sembler complémentaires. L'identification de leurs forces et de leurs limites

<sup>9</sup> Marcel MAUSS, *La Prière*, Paris, Presses universitaires de France, 2019.

analytiques respectives nous permettra donc, en conclusion, d'esquisser une nouvelle manière d'étudier l'objet. Notre objectif sera ainsi de montrer que cette possible anthropologie nouvelle de la prière, si elle travaille à la prise en compte de l'ensemble des dimensions de l'objet, nous semble devoir répondre de deux impératifs : elle doit mettre en place une démarche résolument *interdisciplinaire*, et elle doit penser la prière en tant qu'elle n'est pas épuisée par la question théologico-religieuse. Dans cet ordre, aborder la description et l'analyse de la prière en tant qu'« activité » à part entière et au sens wébérien du terme, c'est-à-dire comme une pratique à laquelle l'agent « communique un sens subjectif »<sup>10</sup>, permettrait d'envisager la prière comme étant tout à la fois une expérience de conscience et un fait social, sans sacrifier ni l'intérieur à l'extérieur, ni l'extérieur à l'intérieur.

### 1. Constitution du corpus et méthode d'analyse

Cette analyse systématique des manières de conceptualiser la prière a été réalisée en deux phases, la seconde correspondant à un élargissement des sources employées par redéfinition des critères d'exclusion. La première phase a correspondu à l'élaboration d'une bibliographie à partir de l'étude des notices encyclopédiques de sciences humaines et sociales, et la seconde à l'étude de sources diversifiées produites dans les mêmes disciplines. En vue de cet élargissement bibliographique, la deuxième phase de l'enquête s'est appuyée sur les moteurs de recherche généraux, en particulier *Jstor*, *Scopus* et le catalogue de la *Bibliothèque nationale de France*. Face à l'ampleur des résultats, deux critères de sélection ont été mis en place, afin d'identifier les polarités sémantiques et disciplinaires les plus saillantes : d'une part, les textes devaient explicitement se donner pour objectif que de conceptualiser la prière et de formuler une tentative de définition ou de théorisation *générale*. Pour cette raison, a été écartée la littérature technique sur ce qu'ont pu être les pratiques ponctuelles de prière. D'autre part, ils devaient être soit le produit soit l'objet d'une « réception » au sein de ces débats sur la conceptualisation de la prière. L'œuvre de William James est ici un bon contre-exemple : si les *Variétés*<sup>11</sup> ont représenté un véritable tournant dans les sciences de la religion en générale, le texte sur la prière qu'on y trouve

<sup>10</sup> « Nous entendons par "activité" [*Handeln*] un comportement humain (peu importe qu'il s'agisse d'un acte extérieur ou intime, d'une omission ou d'une tolérance) quand et pour autant que l'agent ou les agents lui communiquent un sens subjectif. Et, par activité sociale, l'activité qui, d'après son sens visé [*gemeinten Sinn*] par l'agent ou les agents, se rapporte au comportement d'autrui, par rapport auquel s'oriente son déroulement. » Max WEBER, *Économie et Société*, Paris, Plon, 1971, p. 4.

<sup>11</sup> William JAMES, *The Varieties of religious Experience*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.

n'a pourtant, lui, trouvé qu'un faible écho dans la littérature. Ainsi, plus efficace que la recherche par mot-clef, le corpus final a été constitué par la fréquentation des bibliographies et les citations croisées dans les études qui nous ont semblé répondre au mieux aux critères. On notera toutefois qu'en écartant les études historiques et ethnographiques de la prière, c'est la diversité des pratiques représentées qui a été impactée. En d'autres termes, et bien qu'elle ne soit pas toujours reconnue comme telle, c'est souvent à une discussion interne au christianisme que nous avons affaire. L'identification du contexte culturel de cette littérature savante n'est pas sans conséquences épistémiques : elle va de pair avec une conceptualisation de la prière comme pratique largement *individuelle*, qui prend sens à partir de la représentation d'une possible relation personnelle de l'humain avec le Dieu unique. Mais désormais : comment ces différents textes s'organisent-ils ? Quelle conception de la religion y détermine la construction de l'objet « prière », et quelles lignes directrices reconnaît-on dans leurs travaux ?

## 2. Normaliser : la prière idéalisée

Dans le projet d'identifier trois manières de conceptualiser la prière selon un certain rapport contextualisé au théologico-religieux, la première manière de faire que nous reconnaissons façonne une conception de la prière comme idéal à viser, dans le cadre d'une certaine tradition théologique, ou depuis une certaine institution religieuse. Marqueur de la littérature religieuse – on pense par exemple aux traités d'oraison –, cette manière de théoriser l'objet peut en effet être retrouvée dans le cadre des travaux de sciences humaines et sociales. Si c'est l'ouvrage d'Henri Bremond, *l'Introduction à la philosophie de la prière* (1929), qui nous servira d'abord d'exemple paradigmatique, cette forme de conceptualisation nous permettra d'explorer les productions en philosophie de la prière ensuite majoritairement représentées par l'école de phénoménologie française. Notre intention est de montrer qu'une telle conceptualisation est favorable à la compréhension de ce que prier veut dire pour celui qui prie tout autant qu'elle représente une limite théorique et méthodologique au sein de l'étude. Mais alors qu'est-ce que définir la prière par son idéal, et quelle place une telle conceptualisation peut-elle prendre au sein des sciences humaines et sociales ?

Repérons tout d'abord la nature du procédé. Dans le deuxième chapitre de la première partie de son ouvrage, « Ascèse ou prière ? »<sup>12</sup>. Bremond pose la question du rapport qu'entretient la prière avec la notion de méthode. Comme il l'avance, si la rédaction de méthodes pour prier peut s'avérer

<sup>12</sup> Henri BRÉMOND, *Introduction à la philosophie de la prière*, Paris, Bloud et Gay, 1929.

paralysante pour les priants – c’est une critique des *Exercices spirituel*<sup>13</sup> d’Ignace de Loyola transmis par la tradition jésuite –, la prière est, selon lui, à reconnaître et à définir *comme* méthode. Elle est ce par quoi quelque chose d’autre qu’elle est rendu possible, à savoir la communion avec le divin. Il apparaît alors une sorte de dédoublement définitionnel : il y a, d’un côté, la simple prière, cette méthode dont nous parlons qui correspond à la pratique plus ou moins ritualisée que nous connaissons, et de l’autre, il y a la prière qualifiée de « véritable », la « vraie » prière, qui se confond avec l’expérience qu’on qualifie aussi de « mystique » au-delà de la théologie chrétienne. Telle est pour Bremond la réponse à la question de « l’essence » de la prière : « toute prière »<sup>14</sup>, quelle qu’elle soit, « collabore à la naissance et au progrès de la vraie prière », à savoir la « contemplation mystique, au sens fort du mot ».

Quoi qu’il s’en défende<sup>15</sup>, Bremond rejoint par ce geste la tradition des traités d’oraison, en ce qu’il cherche à définir la prière selon ce qu’on pourrait appeler son « orthodoxie » et son « orthopraxie ». En d’autres termes, est véritablement prière celle qui est « bien faite ». Si c’est d’abord à travers les commentaires du *Notre Père* qu’on a cherché à comprendre ce qu’est la « vraie prière », à partir d’Évagre le Pontique, les traités d’oraison sont devenus des enseignements généraux irréductibles au commentaire exégétique : on y théorise la manière dont la prière est censée être pratiquée pour « correspondre » à la nature qu’on lui a reconnue. Avec la littérature mystique, la normativité définitionnelle se détache du doctrinal : elle s’élabore à partir d’une expérience vécue comme étant celle d’une « prière accomplie ». De la même manière que dans les traités d’oraison, Bremond procède donc à une sorte de discrimination : parmi l’ensemble des pratiques qui prétendent s’appeler prière, certaines en méritent davantage le nom, certaines en expriment davantage l’essence, selon qu’elles parviennent ou non à s’ériger à la hauteur du « modèle » que définissent les expériences mystiques.

Que dire, désormais, d’une telle conception de la prière, importée dans le cadre de travaux en sciences humaines et sociales ? Commençons par en repérer les limites. Nous pourrions identifier cette tension au constat tout à fait classique qu’à la suite des travaux de David Hume on a appelé le *is-ought problem* : le constat de l’incompatibilité épistémologique des formules indicatives avec les formules normatives. Le projet de définir théologiquement l’idéal ne peut se confondre avec le projet de rendre intelligible l’« observable »<sup>16</sup> pour répondre à la question « que veut dire prier *réellement* ? » : d’un côté la prière est regardée du point de vue de

<sup>13</sup> Ignace de LOYOLA, *Exercices Spirituels*, Paris, Desclée De Brouwer, 1974.

<sup>14</sup> H. BRÉMOND, *Introduction à la philosophie de la prière*, op. cit., p. 53.

<sup>15</sup> Par précaution, il dit son projet moins ambitieux – *non omnia possumus omnes*, écrit-il – et cherche avant tout à rappeler la distinction, selon lui rendue confuse, entre activités d’ascèse et activités de prière (*Ibid.*, p. 7).

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 11.

sa perfection (supposée), de l'autre depuis le lieu de sa pratique. Si l'on dit, synthétiquement, que les sciences humaines et sociales, lorsqu'elles s'intéressent à la prière, cherchent à répondre la question : « que font les gens lorsqu'ils prient ? », ou « de quoi parlons-nous lorsque nous parlons de prière ? », alors l'objet de recherche doit d'abord être défini par les pratiques elles-mêmes et par les usages linguistiques. Ainsi, que la conception idéale et normative de la prière représente une limite est d'autant plus apparent dans des œuvres qui, plus explicitement que celle de Bremond, se donnent pour projet que de qualifier la réalité concrète. C'est alors les travaux de phénoménologues qui apparaissent comme paradigmatiques, et nous pourrions prendre pour exemple la phénoménologie de la prière proposée par Jean-Louis Chrétien. L'auteur y formule l'intention de réaliser une phénoménologie « à proprement parler », c'est-à-dire de décrire la prière sans « accomplir » de « position d'existence »<sup>17</sup> relativement à la puissance à laquelle l'orant s'adresse. Ce qu'il entend valoriser, c'est donc « ce qu'il se passe », concrètement, lorsque quelqu'un prie. Toutefois, progressivement, la forme du discours semble se confondre avec celle d'un manuel spirituel. Amplement déterminée par une théologie de la grâce, la description se meut en prescription :

C'est dans la lumière à la fois discrète et sans esquivance de la prière qu'il [l'orant] se voit désormais lui-même, et dans cette lumière il découvre que nul homme n'est digne de prier, si digne signifie que nous nous appuyerions pour le faire sur un mérite préalable<sup>18</sup>.

Multipliant les défenses de la prière face aux objections qui ont été « maintes fois élevées contre elles »<sup>19</sup> et allant jusqu'à glisser, dans son texte, un commentaire du « Notre Père »<sup>20</sup>, la marche de la phénoménologie change peu à peu de direction, substituant à la recherche du concret un discours normatif sur un objet de plus en plus abstrait. Cette réorientation du discours est un marqueur de l'appartenance de Jean-Louis Chrétien à la catégorie des phénoménologues du « tournant théologique », tels que les a identifiés Dominique Janicaud<sup>21</sup>. On la trouve aussi sous la plume de

<sup>17</sup> J.-L. CHRÉTIEN, *L'Arche de la parole*, *op. cit.*, p. 25.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> Dans *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (1990) et *La phénoménologie éclatée* (1998), textes rassemblés dans *La phénoménologie dans tous ses états* (Paris, Gallimard, 2009), l'auteur diagnostique l'évolution de la phénoménologie française qui s'opère à partir des années 1970, caractérisée selon lui par le renouvellement des objets d'intérêt des phénoménologues au profit de questions d'ordinaire théologiques ou religieuses, et au détriment de l'attention aux phénomènes qui faisait le projet méthodologique originnaire de la phénoménologie heideggerienne dans lequel s'étaient inscrits les premiers phénoménologues français. Le diagnostic est, en ce sens, éminemment polémique, puisque c'est la pertinence d'une qualification desdits travaux comme « phénoménologiques » qui est questionnée.



Certeau, lorsque par exemple il décrit l'« homme qui prie » comme n'étant qu'un pur « geste d'attente », un « corps fatigué par le désir »<sup>22</sup>. Ses mains, si elles « ne serrent que le vide », ce qu'elles « désignent pourtant n'est pas une absence, mais une aspiration ou une certitude de la foi »<sup>23</sup>. Si la phrase est superbe, on est en droit de se demander : de quoi parle-t-il ? Sans doute ne s'agit-il pas ici d'une description des pratiques communes, concrètes de la prière. Le risque de la définition normalisante est donc tenu dans le fait qu'elle mène le projet descriptif d'une pratique qui est au cœur de la religion à la conclusion qu'elle n'est en réalité pratiquée par personne – et les expériences mystiques ne sont que l'exception qui confirme la règle. C'était d'ailleurs la conclusion de Madame Guyon :

Celui qui ne désire pas du fond du cœur fait une prière trompeuse ; quand il passerait les journées entières à réciter des prières ou à méditer, ou à s'exciter de sentiments pieux, il ne prie point véritablement s'il ne désire pas ce qu'il demande. Oh, qu'il y a peu de gens qui prient ! Car où sont ceux qui désirent véritablement les biens d'en haut ?<sup>24</sup>

Mais alors quand fera-t-on une phénoménologie de cette prière-là, de la prière *telle qu'elle est pratiquée concrètement* ? Celle que les gens prient, ici, ailleurs, celles de ceux qui, bien plus nombreux, ne sont pas des mystiques ?

La définition de la prière par l'idéal présente toutefois plusieurs avantages théoriques réels, dans le cadre d'une recherche de sciences humaines et sociales. Notamment, elle permet de désigner un certain *rapport* à la prière. En normalisant la prière, c'est-à-dire en stabilisant une forme extraordinaire de prière comme étant, seule, conforme à un contenu de croyance, Bremond rend compte d'une part de la logique psychologique que la pratique peut impliquer : elle est sous-tendue d'une représentation de l'orthopraxie à l'aune de laquelle elle s'évalue elle-même, et ce souci du « bien faire » explique certainement la multiplication des traités pour « apprendre à prier », qui par ailleurs sont loin d'être le propre d'une tradition religieuse en particulier. Plus largement, elle fait apparaître qu'une pratique ne peut être pensée indépendamment de ses enjeux théologiques – la prière est un rite qui s'accompagne toujours d'un mythe, disait Mauss. Pour rendre compte de la prière, on ne peut se passer de l'explication de ce qu'elle signifie pour celui qui la pratique, de la même manière que l'explication indigène devait être recueillie pour rendre compte de ce qu'est le *mana*<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Michel de CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Paris, Éditions du Seuil, 1987, p. 14.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>24</sup> Jeanne GUYON, *Discours Chrétiens et spirituels sur divers sujets qui regardent la vie intérieure*, Tome II, Discours VII, Cologne, Jean de la Pierre, 1716, p. 56-57.

<sup>25</sup> C'est aussi l'un des usages de la théologie auquel invite Joel Robbins dans la constitution d'une anthropologie du christianisme, cf. Joel ROBBINS, *Theology and the Anthropology of Christian Life*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2020.

En somme, cette première forme de théorisation de la prière procède par essentialisation, indépendamment de la considération des pratiques concrètes. Il en est autrement pour la deuxième et la troisième forme de conceptualisation la prière que nous proposons de repérer. Alors que nous pourrions dire de la première qu'elle délivrait un enseignement ou une description de ce qui doit être, la deuxième et la troisième théorisent l'observable, et ce à partir d'une stratégie discursive identifiable. Elles ont en effet en commun de faire de l'étude de la prière un outil au sein d'une structure argumentative plus large, construite en vue de répondre à un jeu de questions alors considéré comme prioritaire théoriquement : pourquoi la religion ? Qu'est-ce que la religion ? Cette réflexion sur la nature de la religion inscrit les textes des prochaines catégories dans un nouveau type de discours : il n'est plus question de visée théologique, mais anthropologique, au sens où l'on cherche à élaborer un discours sur la nature humaine en général. Les deux positions rejouent alors un affrontement théorique classique du xx<sup>e</sup> siècle : d'un côté une conception anhistorique de la religion comme ce par quoi se joue la relation d'un absolu avec un autre absolu, et de l'autre une conception historique de la religion comme construction élaborée selon des lois psycho-sociologiques indépendantes de la subjectivité individuelle.

### 3. Enchanter : la prière universalisée

Selon Heiler, auteur de l'une des monographies les plus denses qui aient été consacrées à la prière, si l'on peut observer des pratiques similaires à l'oraison chrétienne dans toutes les religions, c'est qu'il existe un sentiment religieux universel. Noter que la prière est « universellement » pratiquée s'inscrit donc dans une argumentation – voire même une rhétorique – tout à fait explicite : il s'agit de valoriser la prière dans sa capacité à dire quelque chose de l'humain en général. Plus précisément, il s'agit de valoriser la prière dans sa capacité à valider les théories de l'universalité du sentiment religieux. Ce qu'on reconnaît ici, c'est l'antériorité des thèses de Friedrich Schleiermacher sur l'origine de la religion : selon ce dernier, il y a à la source de la religion un certain « sentiment » (*Gefühl*), une certaine « intuition » (*Anschauung*) de quelque chose de plus grand, à l'occasion desquels le sujet reconnaîtrait sa relation de dépendance à l'égard de ce qui le transcende. L'histoire de la prière, c'est alors pour Heiler comme une manière de vérifier la théorie du sentiment religieux universel : si tous prient et ont prié, dit-il, c'est que tous sont habités par un « profond sentiment de dépendance »<sup>26</sup>. Dans le même ordre d'idée, Charles Bois avançait dans sa définition de

<sup>26</sup> Fr. HEILER, *La Prière*, op. cit., p. 163.

la prière de l'*Encyclopédie des Sciences religieuses*<sup>27</sup> que si « partout et toujours », l'homme a prié, c'est « parce qu'il a eu partout et toujours le sentiment de sa faiblesse, et le sentiment d'une puissance supérieure dont il dépendait ». On reconnaît ici le saut interprétatif ou argumentatif de nos auteurs : le repérage d'un universel est employé comme signe d'une non-arbitrarité, et donc d'une raison, d'une validité, d'une « vérité » du sentiment religieux.

Comme on le voit, la définition de la prière dont on use dans ce type de textes découle moins de l'observation des pratiques que d'une théorie de la religion à partir desquelles on les observe. Cette théorie, telle que nous l'annonçons, c'est celle de l'*homo religiosus*, selon laquelle la religion est une dimension essentielle à la nature humaine qui, ici, se concrétiserait dans la prière. En d'autres termes, parce que l'humain serait nécessairement religieux, et parce que la nature religieuse de l'humain s'exprimerait et s'effectuerait dans la prière, l'*homo religiosus* serait aussi et consubstantiellement *homo orans*. Dans le texte de Heiler, on reconnaît ce passage de l'histoire de la religion à la recherche en anthropologie philosophique par l'importance donnée à la figure du « primitif » : il insiste sur les formes de prière qui sont apparemment les plus « spontanées » – les cris de détresse, les appels à l'aide – et celles qui donc semblent désigner au mieux la source toute émotionnelle des prières dites « primitives », qui prouveraient par là leur authenticité. Lorsque l'anthropologie philosophique est hantée par la question de l'origine, le « primitif » est en effet celui par lequel on croit pouvoir découvrir ce qu'était l'humain avant la socialisation, dans une sorte de pureté originare. Sa manière de prier – le cri – est, à l'instar de la prière de l'enfant, considérée comme le témoin de ce qu'aurait été la prière « pure », antérieure au glissement que lui fera subir l'action de l'institution.

Cette thèse de la prière comme expression de la nature religieuse de l'humain a connu diverses actualisations. Au nom d'une distinction entre « spiritualité » et « religion », certains auteurs plus récents se donnent les outils théoriques pour envisager une curiosité à l'égard du transcendant qui ne soit pas encore codifiée par une institution, et rafraîchissent la thèse parfois éculée de l'*homo religiosus* en y apportant quelque nuance : l'humain n'est pas essentiellement religieux, mais essentiellement *spirituel*, et c'est sa nature-même qui implique que chatouille en lui un certain souci pour le transcendant, préalable au croire institué. Tout autoriserait donc à penser que la prière n'est pas seulement l'expression ponctuelle d'une manière codifiée de « faire du religieux », mais qu'il s'agisse par elle de quelque chose qui tienne de la nature humaine, quoique laïcisé dans une formule plus audible qui fait jouer des distinctions définitionnelles, celle du « besoin

<sup>27</sup> Frédéric LICHTENBERGER, *Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris, Sandoz et Fischbacher, 1877.

de méditer»<sup>28</sup>, comme signe de l'irrésistible appel, en soi, d'un Créateur qui a « mis dans le cœur de l'homme la pensée de l'éternité » (Qo 3,11). Indépendamment de toute une catégorie d'ouvrages grand public dans les rayons « spiritualité » des bibliothèques où l'on propose des florilèges de prières cueillies dans les corpus de toutes les religions du monde<sup>29</sup>, d'autres ouvrages, plus proprement académiques, en portent les traces. On y précise ainsi qu'il y a aussi de la prière chez ceux qui ne s'identifient pas à une tradition religieuse, voire même chez ceux qui ne « croient pas »<sup>30</sup>. La prière, en ce sens, ne serait pas seulement le propre de la religion, puisqu'elle serait aussi « profondément ancrée dans la condition humaine »<sup>31</sup>.

Comme on le voit, la seconde manière de conceptualiser la prière partage avec la première sa thématization de l'objet à partir de la relation avec le divin. Pour cette raison, elle n'est pas exclusive d'une définition normative : nous retrouvons chez Heiler le motif de la « vraie prière », comprise alors comme la pure expression de l'émotion religieuse, par distinction de la prière comme acte cultuel complexe, figé par l'usage selon un processus de « solidification et de mécanisation »<sup>32</sup> et réduite à la superstition, puisqu'on la récite, dit Heiler, « sans émotion et sans ferveur, sans cœur et sans pensée », et que l'on croit que sa forme et sa méthode suffiront à la rendre efficace. La différence entre l'idéalisation de la prière dans la première et dans la deuxième catégorie est donc plutôt à situer dans les objectifs visés par les discours. La première façonne l'idéal selon un ordre théologique, et ce façonnement est sa fin même, puisqu'elle cherche justement à décider de l'essence véritable de la prière pour fixer devant les pratiques concrètes l'horizon à viser. Dans la deuxième, la forme de l'idéal est récupérée pour accompagner l'élaboration d'un projet dont la finalité est, cette fois, moins dans l'éducation religieuse que dans la fondation d'une théorie sur la nature humaine en général.

Cette transformation dans l'ordre du discours explique que la limite qui est celle de cette conceptualisation de la prière ne soit plus, cette

<sup>28</sup> Aude ZELLER (dir.), *Le Besoin de méditer*, Genève, Labor et Fides, 2015.

<sup>29</sup> Certains sont d'ailleurs savamment réalisés et commentés, voir par exemple le recueil de Armand ABÉCASSIS, Michel ANGOT, Malek CHEBEL, Philippe CORNU et Jacques PERRIER, *Ce que les Hommes disent aux dieux*, Paris, Seuil, 2007.

<sup>30</sup> C'est le « je prie, parce qu'on sait jamais », que relève Giuseppe GIORDAN dans son article introductif « You Never Know. Prayer as Enchantment », in : Giuseppe GIORDAN et Linda WOODHEAD (éds), *A Sociology of Prayer*, Londres, Routledge, 2015, p. 2-8. L'idée que cette forme de prière prenne naissance indépendamment de tout ouï-dire, ou de tout « discours théologique » est toutefois à remettre en cause ; nous serions reconduit à la quête d'une forme « primitive » de prière, au sens de Heiler.

<sup>31</sup> « And, since even many who don't believe in a transcendent being pray, prayer seems to be deeply rooted in the human condition ». G. GIORDAN, « You Never Know. Prayer as Enchantment. », *art. cit.*, p. 1.

<sup>32</sup> Friedrich HEILER, *La Prière*, *op. cit.*, p. 166.

fois, théorique, mais méthodologique. Elle est repérable dans le traitement qui est fait des pratiques concrètes. En effet, l'intention d'illustrer par l'étude de la prière une thèse sur la nature spirituelle de l'humain, en tant qu'elle implique une certaine compréhension de ce qu'est la spiritualité, détermine à une sélection des matériaux à étudier, et une priorisation, dans les descriptions des pratiques, de certaines de leurs dimensions seulement. Alors qu'on entend parler de la prière en tant que telle, on choisit celles de ses formes qui sont les plus éthérées, et puisqu'il s'agit de valoriser la dimension « spontanée » et « subjective » du fait religieux, on priorise les descriptions des pratiques qui le font au mieux apparaître. On s'intéresse aux curiosités sincères, à la recherche de relation, aux prières où le moi est enfin « décentré »<sup>33</sup>, où il expérimente enfin le pur désintéressement, tout tourné qu'il est vers son principe, on s'intéresse aux prières de « kénoses »<sup>34</sup> où, l'âme mise à nu, l'orant desserre la crispation de son ego, et non aux prières où l'attention vagabonde, à la recherche de conformité sociale, au souci d'obéir à ces normes posées par les « proches qui comptent », aux habitudes progressivement vidées de leur sens ou aux gestes chorégraphiés par le mimétisme. En réalité, on s'intéresse à une prière profondément esthétique, qui semble, un instant, aux yeux des auteurs, sauver le religieux de l'obscurité qui l'endimanche depuis plusieurs siècles.

Cette seconde manière de conceptualiser la prière a pourtant bien sa valeur théorique. Cela apparaîtra d'autant mieux lors de l'exposé de la troisième forme de conceptualisation de la prière qui nous semble identifiable. Ce que ces dernières études ont que n'ont pas les prochaines, c'est en effet une *prise au sérieux de l'individu* comme échelon d'analyse pertinent pour rendre compte de ce que c'est que la prière.

Si, comme nous l'annoncions, la deuxième et la troisième catégorie que nous présentons ont en commun de situer les études de la prière dans une structure argumentative plus large, par sa manière de répondre aux questions « pourquoi la religion ? » et « qu'est-ce que la religion ? », la catégorie qui suit est le parfait revers de celle que nous venons de présenter. À nouveau, c'est une certaine théorie sur la nature de la religion qui détermine la manière d'aborder la prière, et à la thèse sur la nature

<sup>33</sup> Merold WESTPHAL, « Prayer as the Posture of the Decentered Self », in : B. E. BENSON et N. WIRZBA (éds), *Phenomenology of Prayer*, op. cit., p. 63-72. L'auteur y défend l'idée que la prière véritable correspond à une expérience phénoménologique de décentrement, avec une forte récurrence des références aux écrits lévinassiens.

<sup>34</sup> James K. MENSCH, « Prayer as Kenosis », in : B. E. BENSON et N. WIRZBA (éds), *Phenomenology of Prayer*, op. cit., p. 13-31. L'idée est similaire à celle de la note précédente : la prière est décrite phénoménologiquement comme expérience de kénose, entendue comme dépouillement du moi. À nouveau, Levinas est la principale référence.

spirituelle de l'humain débouchant sur une compréhension de la prière comme pure expression d'une émotion subjective répond celle de l'origine sociale et/ou psychologique de la religion, qui fait de la prière un mécanisme dont on peut aisément trouver la clef.

#### 4. Désenchanter : la prière objectivée

Chez Mauss, l'explication de la prière s'articule à sa définition comme *rite*. Traditionnelle, elle est inculquée dans son sens comme ses modalités selon l'appartenance à cette « communauté morale »<sup>35</sup>, unie par un « système solidaire de pratiques et de croyances » qu'on appelle aussi religion. Les pratiques individuelles de prière sont donc à ramener à la « généralité des modèles culturels supposés les avoir produites »<sup>36</sup>, et l'objectif est de reconduire l'apparement ponctuel, l'apparement idiomatique à « l'obligatoire » qui l'a forgé : tel type de pratique et telles représentations du sens de la prière sont le fruit de la rencontre avec un ou plusieurs systèmes symboliques et normatifs, voire même plus simplement encore, sont le strict résultat de l'origine sociale, selon un processus d'inculcation ou de dressage symbolique exercé en premier lieu par la socialisation primaire. Une telle proposition se fait au nom d'une réduction de la valeur heuristique de l'échelon individuel : il n'est que le « récipiendaire »<sup>37</sup> d'une structure dont on peut « reconstruire la forme comme si elle persistait indépendamment » de lui. Ainsi, « la source de la parole dans la prière, écrit Headley en expliquant Mauss, c'est l'institution, l'Église, non l'individu croyant »<sup>38</sup>.

Ces entreprises de renvoi des pratiques individuelles aux règles sociologiques qui les prescriraient peuvent toujours être identifiées parmi certains des travaux les plus récents. Par exemple, Carlo Genova insiste sur le codage des postures, comprises comme la simple reproduction de conduites socialement situées<sup>39</sup>. On le retrouve aussi dans certaines études statistiques réalisées aux États-Unis, où la pratique de la prière est ramenée à sa seule origine socio-démographique<sup>40</sup> : les femmes, les populations défavorisées

<sup>35</sup> Émile DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 65.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> Jean-Marie DONEGANI, Sophie DUCHESNE et Florence HAEGEL, « Sur l'interprétation des entretiens de recherche », in : ID., *Aux frontières des attitudes entre le politique et le religieux. Textes en hommage à Guy Michelat*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 5.

<sup>38</sup> Stephen HEADLEY, « Pour une anthropologie de la prière », *L'Homme* 34/4 (1994), p. 7.

<sup>39</sup> C. GENOVA, « Prayer as Practice: An Interpretive Proposal », in : G. GIORDAN et L. WOODHEAD (éds), *op. cit.*, p. 9-23.

<sup>40</sup> Joseph O. BAKER, « An Investigation of the Sociological Patterns of Prayer Frequency and Content », *Sociology of Religion* 69/2 (2008), p. 169-185.

économiquement et les Noirs-Américains sont les populations qui disent prier le plus régulièrement, et il y aurait donc, conclut l'auteur, un rapport étroit entre piété et souffrance sociale. On voit comment la production d'études sociologiques de la prière se rapproche ici d'études psychologiques : la conclusion selon laquelle c'est le caractère de « dominé » qui fait l'origine de la prière est soutenue de sa conceptualisation comme stratégie de « coping ». C'est alors avec un goût du paradoxe qu'on montre que le caractère éminemment intime de certaines pratiques n'occulte pas la source sociologique du fait qu'il y *ait* des prières, mais aussi des raisons de prier, et du contenu même de ces prières.

S'il y a « désenchantement », c'est donc en premier lieu en raison d'un certain rapport à la religion. Difficile d'y échapper : c'est en effet la religion qu'il s'agit, ici, de désenchanter. À l'époque de Mauss, les sciences des religions naissantes se veulent en rupture avec la tradition. Sous la double influence d'un rationalisme encore vigoureux et d'un libéralisme politique volontiers anticlérical, la nouvelle discipline entendait se consacrer à l'étude des faits religieux par un abord scientifique qui, à ses yeux, impliquait qu'elle se démarque radicalement de l'approche théologico-religieuse. Ainsi, alors que les derniers auteurs que nous évoquons s'enthousiasmaient devant la prière comme « signe » d'un souffle religieux universel, la prière est ici réduite à la pure et simple application d'une règle sociologique. C'est aussi à ce titre, par leur intention d'objectivation et de « désenchantement », que les travaux de sociologie peuvent être rapprochés de ceux qui ont été réalisés en psychologie de la religion. Dès Feuerbach, et ensuite parce que certains travaux statistiques semblaient avoir prouvé l'efficacité de la prière sur la santé et le bien être des personnes<sup>41</sup>, on cherche à rendre compte des conséquences de la pratique de la prière sur le corps et le psychisme de l'orant : auto-suggestion, auto-persuasion, efficacité magique permettent d'envisager la dimension performative de la prière, son efficacité physique et psychique concrète, tout en reconnaissant son origine toute sociale et donc – évidemment – sans s'encombrer du postulat d'une divinité qui l'exauce. Si l'on pourrait parler, dans les deux cas, de tentatives de déconstruction de la vérité de l'expérience religieuse comme expérience d'union avec un principe transcendant, l'explication, dans le cas des études de psychologie, se fait « naturalisation » : on rend compte du pourquoi de la prière à partir des implications psychologiques. Le front commun des sociologues et des psychologues, réel si l'on pense, par exemple, aux

<sup>41</sup> Deux travaux sont ici pionniers : Jean-Martin CHARCOT, *La foi qui guérit*, Paris, F. Alcan, 1897, texte publié de manière posthume à propos de la vertu médicale de la foi en général, et à propos des « vertus » spécifiques de la pratique de la prière ; Francis GALTON, « Statistical Inquiries into the Efficacy of Prayer (1872) », *International Journal of Epidemiology* 41/4 (2012), p. 923-928. On notera que depuis la Seconde Guerre mondiale, ce sont les vertus médicales des pratiques de méditation qui sont désormais au cœur de l'intérêt.

relations de la sociologie française avec la psychanalyse<sup>42</sup>, est en tout cas reconnu comme tel par certains représentants de la religion. On peut notamment penser à Ferdinand Ménégoz, auteur du *Problème de la prière*, qui cherche à « sauver » l'oraison des attaques qu'elle a subies de la part des « adversaires de la foi chrétienne »<sup>43</sup> qui déconstruisent théoriquement sa valeur, conscients qu'ils sont du fait que « le sort de la religion [est] lié au sort de la prière » : « la victoire de cette tendance signifie une défaite du christianisme ». Il cite naturellement Nietzsche, « dont on connaît les victoires et les... ravages au sein de l'esprit contemporain », puis Feuerbach, Guyau, Loisy, et... « l'école sociologique d'Émile Durkheim ».

Si cette manière de conceptualiser la prière est le marqueur d'un certain rapport à la religion, il faudrait toutefois veiller à ne pas dire trop vite que la raison en est que ses auteurs s'y expriment depuis « l'extérieur » du religieux lorsque les premiers – dogmaticiens ou apologistes – s'exprimaient depuis « l'intérieur ». De la même manière, la confrontation de postures théologiques et dé-théologisées serait une hypothèse tentante, mais toutefois inexacte. C'est déjà apparent dans la formule de Ménégoz : désigner d'ennemis de la foi chrétienne les figures de Feuerbach, Guyau et Loisy pour leurs travaux sur la prière rappelle combien il s'agit là d'un débat interne au christianisme. Il est vrai toutefois que dans le projet d'objectivation du fait religieux, les sciences des religions du tournant du XIX<sup>e</sup> prétendent aborder une posture neutre et déconfessionnalisée, jugée constitutive de la scientificité des études. Certains éléments, dans l'écriture des auteurs même les plus réfractaires à une posture théologique, font pourtant apparaître un héritage idéologique fort, et peuvent ainsi être repérés, dans leur traitement de la prière, des hiérarchisations des manières de prier étonnantes semblables à des formules de traités d'oraison. Suffisons-nous, par exemple, de trois figures majeures de l'histoire de la sociologie française : Durkheim, Lévy-Brühl et Mauss. À partir de quoi Durkheim peut-il, dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse*, distinguer des « sortes de prières »<sup>44</sup> et des « véritables prières »<sup>45</sup> sans en poser jamais la définition, s'il n'hérite pas d'une définition normalisante ? Que veut-dire Lévy-Brühl dans la *Mentalité primitive* lorsqu'il écrit que la consultation des morts au Cameroun est à comprendre comme une « offrande »<sup>46</sup>, comme une « consultation », comme un « procédé divinatoire », mais aussi comme

<sup>42</sup> Voir par exemple le chapitre : « L'unité du donné. Sociologie, psychologie des foules et psychanalyse », in : Bruno KARSENTI, *L'homme total. Anthropologie, sociologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, Presses universitaires de France, 1997, p. 63-98.

<sup>43</sup> Fernand MÉNÉGOZ, « Le problème de la prière, principe d'une révision de la méthode théologique », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 6 (1925), p. 581.

<sup>44</sup> É. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit., p. 396.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 412.

<sup>46</sup> Lucien LÉVY-BRÜHL, *La Mentalité primitive*, Paris, F. Alcan, 1922, p. 201.



une prière, « au sens habituel du mot quand il s'agit des primitifs »? Ne faut-il pas préconcevoir une forme de prière « accomplie », « parachevée », pour estimer qu'il existe une prière proprement « primitive »? À partir de quel étalon normatif Mauss peut-il parler des « vicissitudes » que la prière a connues dans son histoire : « presque vide à l'origine, écrit-il, l'une se trouve un jour pleine de sens, l'autre, presque sublime au début, se réduit peu à peu à une psalmodie mécanique »<sup>47</sup>. « Partie de bas », poursuit-il, la prière, dans sa « merveilleuse histoire », s'est « élevée peu à peu jusqu'aux sommets de la vie religieuse ». N'est-il pas étonnant que Mauss reconduise, sans les questionner et dès les premiers mots de son introduction, des distinctions axiologiques qui semblent tout droit héritées de la rationalité croyante? L'abord déconfessionnalisé, ici, semble se mettre au service d'une glorification de certaines formes de religiosité, et c'est sans doute la raison pour laquelle ces trois manières de conceptualiser la prière seraient à penser comme des polarisations plutôt que comme des options exclusives. En d'autres termes, si elles sont bien relatives à des rapports à la religion, elles ne peuvent être aisément ramenées à la distinction entre des situations d'« *insiders* » et d'« *outsiders* ».

Maintenant, quelles sont les limites du projet scientifique de désenchantement de la prière? Les jalons pour répondre à cette question sont déjà posés : la thèse en philosophie des religions qui précède l'observation des pratiques détermine le type de dimensions qu'on y étudie. Ici, la dimension étudiée, c'est la part des pratiques qui s'apparente à une obéissance à des règles sociologiques ou psychologiques. De la même manière que précédemment, les auteurs de cette troisième catégorie procèdent donc à une réduction de leur objet selon l'un de ses aspects seulement : si la construction sociale était exclue des précédentes définitions de la prière, ici, la « vraie » prière est en réalité définie depuis la société. Prier, c'est être pleinement inscrit dans ce qui a été engendré par le social. Puisque cette réduction de l'objet se fait au gré d'une réduction plus générale des faits sociaux à leur part collective et institutionnelle, l'identification des limites des travaux peut déjà être trouvée dans les critiques formulées contre le projet scientifique de la sociologie française du début du xx<sup>e</sup>. La conception du social comme « collectif » et donc comme totalité homogène, conception déjà atténuée lors du passage de relai de Durkheim à Mauss, a en effet pu être rabrouée successivement au cours du siècle. Pourrait notamment être citée la critique de Dennis H. Wrong contre le fonctionnalisme sociologique<sup>48</sup>, ou l'école de Boudon, dressée contre toute idée de totalité en sociologie<sup>49</sup>. Mais c'est la lecture de Max Weber et la découverte de la

<sup>47</sup> M. MAUSS, *La Prière*, op. cit., p. 53.

<sup>48</sup> Dennis H. WRONG, « The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology », *American Sociological Review* 26/2 (1961), p. 183-193.

<sup>49</sup> Voir par exemple : Raymond BOUDON, « La sociologie comme science », *Commentaire* 135/3 (2011), p. 731-742.

sociologie compréhensive qui s'avère décisive. Lue comme une invitation à un individualisme méthodologique<sup>50</sup>, c'est elle qui restaure durablement, dans le milieu académique, la valeur heuristique de l'échelon individuel. Cette évolution est pour nous d'autant plus intéressante qu'elle se fait au gré d'un renouvellement des théories de l'*action* : l'action, c'est pour Weber un comportement guidé par un sens qui lui donne son intelligibilité et qui a pour caractéristique d'être à la fois subjectif et collectif, puisque c'est en se rapportant aux comportements des autres que l'agent le façonne.

En sus de cette discussion plus générale du projet épistémologique de la sociologie française, la critique de cette troisième option théorique peut être trouvée dans le cadre plus spécifique des études sur la prière. Le chapitre d'Andrea Borella<sup>51</sup> dans un collectif déjà cité serait ici caractéristique. L'auteur y fait apparaître que la prière silencieuse, telle qu'elle est pratiquée dans la communauté Amish qu'il a observée, semble offrir un champ de liberté extraordinaire à la personne qui prie, malgré la rigidité qu'on reconnaît généralement au contexte social en question. À partir de ces observations, Borella entendait discuter du «sociologisme» de Mauss pour envisager la pertinence d'une analyse de l'échelon individuel et de la prise en compte de son éventuelle autonomie psychologique. L'observation rigoureuse de la prière prouverait donc que la ramener au stricte «fait religieux», c'est-à-dire à un système de symboles et de signes qui se prêterait aisément à une interprétation sémantique, ne suffirait pas à en rendre totalement compte. Mais l'une ou l'autre formule de l'œuvre de Mauss nous mettaient déjà la puce à l'oreille : si la prière est, dit-il, «puissamment créatrice»<sup>52</sup>, c'est qu'elle est *davantage* que répétition, *davantage* qu'intériorisation de normes ou appropriation d'obligations, et c'est que le symbolique devait laisser davantage de place à la liberté interindividuelle et à la créativité que ne le suggérait Durkheim. Si, dans la prière, il n'y a pas *que* de la répétition, mais aussi de la création et un renouvellement du sens, c'est qu'il faut lui accorder, au sein des sciences sociales, un statut plus singulier encore que celui du suicide : elle résisterait à l'objectivation totalisante et annoncerait l'éventuelle insuffisance de la définition du phénomène religieux comme «chose sociale».

<sup>50</sup> François BOURRICAUD, «Contre le sociologisme : une critique et des propositions», *Revue française de sociologie* 16 (1975), p. 583-603.

<sup>51</sup> Andrea BORELLA, «A Socio-Anthropological Analysis of Forms of Prayer among the Amish», in : G. GIORDAN et L. WOODHEAD (éds), *A Sociology of Prayer*, *op. cit.*, p. 119-131.

<sup>52</sup> M. MAUSS, *La Prière*, *op. cit.*, p. 56.

### **Conclusion. Décrire : comprendre enfin la prière en l'observant ?**

Nous avons proposé de reconnaître trois manières de conceptualiser la prière mises en débat dans les sciences humaines et sociales de 1909 à aujourd'hui, relativement à trois rapports au théologico-religieux, et trois stratégies discursives. Dans un horizon dogmatique, la prière est appréhendée selon sa forme idéale et dans une optique de normalisation culturelle. Lorsque ce sont plutôt les pratiques concrètes qui sont prises pour objet, il nous a semblé possible de repérer deux manières récurrentes de la traiter. Lorsque l'observation est précédée d'une thèse sur la nature spirituelle de l'humain, la prière est enchantée : elle est appréhendée cette fois selon sa permanence comme l'expression irrésistible d'une émotion religieuse, comme le signe d'une universelle tension vers le principe et d'une sincère inclination de l'individu vers son « Autre ». À l'inverse, lorsque l'observation s'arme d'une explication causale des faits religieux similaire à celles produites dans les sciences naturelles, la prière est désenchantée : elle est enfin appréhendée dans une optique de rationalisation selon sa nature socio-psychologique.

Chacune de ces trois manières de conceptualiser la prière saisit notre objet par l'une de ses dimensions essentielles : en tant que fait religieux, elle est une pratique socialement codifiée dont on peut partiellement expliquer l'émergence par des causes psychologiques. En tant qu'action volontaire, l'agent n'y est pourtant pas absolument aveugle. Comme nous le disions plus haut, il lui « communique un sens subjectif »<sup>53</sup>, façonné à partir de matériaux divers, dont, en premier lieu, la justification théologique de sa pratique telle que produite par la tradition religieuse qu'il fréquente, étant entendu que cette justification est nécessairement négociée par la pluralité de ses appartenances et plus généralement par son histoire individuelle. Il faudrait ainsi conclure que le sens de la pratique et la nature des motifs qui la gouvernent est le produit d'une construction complexe dont les matériaux sont hétérogènes, et que si c'est l'élucidation de la pratique de la prière que nous visons, elle doit se jouer dans l'articulation de ses différentes sources de production de sens. Si cela nous permet de faire apparaître la complémentarité des diverses approches jusqu'ici présentées, cela nous permet aussi de préciser l'horizon possible de prochaines études. Une compréhension de la prière comme activité, dont il s'agit de repérer la diversité des motifs, nous reconduit à la définition que formule Weber de la sociologie : la tâche qui lui incombe, écrit-il, est de « découvrir cet ensemble [de motifs] et de le déterminer par interprétation »<sup>54</sup>, parce que c'est cet

<sup>53</sup> M. WEBER, *Économie et Société*, op. cit., p. 4.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 36.

« essai d'organiser le chaos »<sup>55</sup> qui, seul, permettra de « rendre intelligibles les causes de phénomènes culturels ».

Mais comment tenir ensemble l'étude de la dimension subjective de l'action avec sa dimension objective ? Si l'une et l'autre ont généralement été étudiées de manière exclusives par des disciplines distinctes, par exemple la sociologie d'une part et la phénoménologie de l'autre, c'est l'articulation de ces deux approches qui, au vu de ce qui précède, pourrait ouvrir la voie d'une nouvelle anthropologie de la prière. Certaines innovations méthodologiques en sciences humaines et sociales, et l'on pense notamment à la technique de l'entretien d'explicitation telle qu'elle est théorisée par Pierre Vermersch, pourrait donner à penser que cette articulation est possible. L'explicitation annonce en effet la perspective d'un renouvellement des travaux sur l'action en offrant aux entretiens compréhensifs une ouverture de champ à la phénoménologie, jusqu'à récemment considérée comme étrangère à toute forme d'enquête empirique. Cela nous mènerait vers une étude *a posteriori* des pratiques et usages de la prière, en alternant tour à tour récit de vie, explicitation de pratiques et étude d'opinions et de représentations, pour aborder la densité des expériences subjectives comme imprégnées et nourries d'une tradition tout en étant irréductibles à elle.

Mais une autre condition à la mise en œuvre d'un tel projet de renouvellement des études sur la prière dans le sens d'une prise en compte plus englobante de ses dimensions doit encore être identifiée. À savoir : que soit enfin acté le divorce de la prière avec la religion. Comme nous l'avons vu, la considération de la prière comme expression de la quintessence de la religion peut avoir pour conséquence que l'attention à la prière en soit paradoxalement détournée, puisque très vite, on en vient à soupçonner sa *vérité* : la communication avec le transcendant est-elle *véritable* ? Y a-t-il *vraiment*, dans la prière, une mise en présence de l'Autre ? Mais si nous considérons la prière comme expérience, et que nous formulons le projet d'une approche descriptive de ces activités qui sont qualifiées de prière, il est possible de mettre autre chose que la vérité de la relation au divin au cœur de l'intérêt. Plus explicitement, cela impliquerait que nous nous intéressions à la prière effectivement priée, par réduction des préjugés tout à la fois intellectuels et apologétiques : l'acte de foi, les thèses implicites sur le *quid* de la religion et les jalons normatifs seraient suspendus, pour ne plus être reconnus qu'en tant qu'ils *informent* les pratiques, et en tant que le sujet, conscient ou non, s'y inscrit ou s'y reconnaît. Pour y parvenir, la traduction en termes méthodologiques pourrait-être le choix d'une attitude qui, définie par la phénoménologie husserlienne, nous permettrait de nous retirer de la discussion sur la vérité religieuse : nous appliquerions

<sup>55</sup> Witold GOMBROWICZ, *Cosmos : roman* (1965), Paris, Denoël, 1966, p. 9, cité pour qualifier la tâche de la sociologie par Barbara THÉRIAULT, « Max Weber, le sociologue, et le policier : appréhender l'individu », *Sociologies et société des individus* 41/1 (2009), p. 60.

ainsi *l'épochè* à la question de la relation entre Dieu et l'homme, selon un agnosticisme méthodologique revendiqué. Nous renoncerions à toute attitude positionnelle, pour refuser de participer à cette discussion, et ainsi ne plus rien affirmer : pas même le caractère douteux de l'idée d'une relation réelle.

## LE DIALOGUE DE THOMAS MERTON AVEC LES SPIRITUALITÉS D'ASIE

### Comment il enrichit l'approche chrétienne de la relation personnelle à Dieu

AGNÈS GROS

*Faculté de théologie, Université de Genève*

#### Résumé

*Le moine trappiste américain Thomas Merton a abondamment écrit sur la vie intérieure et la mystique. Son dialogue avec des spirituels de différentes traditions, notamment asiatiques, l'a ouvert à d'autres approches et lui a fait approfondir sa quête spirituelle, en l'emmenant au-delà des frontières de sa propre tradition. En insistant surtout sur l'expérience, sur la relation à Dieu au-delà des mots, Merton a aidé d'autres chercheurs de Dieu à avancer sur le chemin de l'union avec le Divin. Il a aussi été un pionnier dans le domaine du dialogue interreligieux, en apportant sa pierre à la théologie chrétienne des religions.*

#### Introduction

Le thème de la relation personnelle à Dieu rejoint la question de la mystique et son inscription dans le champ de la théologie. Comment la fréquentation des spiritualités asiatiques peut-elle, par un déplacement du regard et un autre paradigme, élargir ce champ et y apporter d'autres éléments? À cet égard, le parcours du moine trappiste américain Thomas Merton, né en France en 1915 et décédé à Bangkok en 1968, est riche d'enseignements. Merton a travaillé toute sa vie sur la contemplation et la vie intérieure, en s'efforçant de les mettre à la portée de tous les croyants et pas seulement des moines, ce qui était novateur dans le monde catholique antérieur à Vatican II. Sa fréquentation des spiritualités orientales à partir des années cinquante, en particulier du bouddhisme zen et de l'hindouisme, a fortement marqué sa vie spirituelle.

En 1938, étudiant en lettres à New York, Thomas Merton se convertit et reçoit le baptême dans l'Église catholique. En 1941, il entre au monastère trappiste de Gethsemani dans le Kentucky. À la demande de son père abbé, ce poète et écrivain rédige le récit de sa conversion, qui sera publié en 1948 sous le titre *The Seven Storey Mountain* (en français *La Nuit*

*privée d'étoiles*). Comme maître des étudiants, puis des novices, Merton écrit sur la contemplation et la vie intérieure. Sa rencontre avec maître D. T. Suzuki, artisan de la diffusion du zen en Occident, l'amènera à développer une compréhension profonde du bouddhisme zen. Le moine trappiste va ensuite approfondir son étude des spiritualités orientales et y puiser des moyens d'aller plus loin dans la pratique de la contemplation, tout en s'engageant dans les combats du monde, à travers ses écrits et son abondante correspondance. Merton s'intéresse à tous ceux qui vivent une expérience spirituelle : les mystiques chrétiens, mais aussi les maîtres soufis, taoïstes, hindous, bouddhistes zen ou tibétains, ainsi qu'à la psychanalyse, notamment à travers les écrits de Carl Gustav Jung. En 1968, Merton reçoit l'autorisation de son supérieur de se rendre à une rencontre intermonastique à Bangkok. À cette occasion, il entreprend un voyage en Asie durant lequel il rencontre notamment le Dalaï-lama. Le 10 décembre 1968 à Bangkok, il meurt électrocuté, juste après avoir prononcé une conférence.

En partant de l'importance qu'accordait Merton à l'expérience vécue, au-delà des concepts, à travers le récit de son expérience mystique à Louisville en 1958, nous aborderons les thèmes de l'interdépendance, centrale dans le bouddhisme, du moi intérieur ou du « point vierge », et du travail sur le « faux moi ». Nous verrons comment la méditation zen nous parle de l'importance d'être présent, du silence et de l'abandon à plus grand que soi ; comment le thème de la kénose des chrétiens rejoint la notion de vacuité des bouddhistes ; comment il est urgent de remettre la mystique au cœur de l'expérience chrétienne et de faire se rencontrer l'Orient et l'Occident. Le récit de son expérience d'Éveil vécue à Polonnaruwa quelques jours avant son décès sera l'occasion de voir en quoi le moine trappiste a été un pont entre deux mondes, en enrichissant le vocabulaire chrétien de la mystique et de la relation à l'Absolu, et un pionnier du dialogue interreligieux invitant à la communion au-delà de la communication.

### **1. La primauté de l'expérience**

Pour Thomas Merton, la relation à Dieu est plus importante que l'appartenance à une religion et l'expérience prime sur les discussions théologiques. Merton rejoint en cela les grands mystiques chrétiens, comme Évagre le Pontique et Maître Eckhart qu'il a beaucoup étudiés, ainsi que les théologiens qui ont écrit sur la mystique, comme le jésuite Michel de Certeau, le pionnier du dialogue avec l'hindouisme Bede Griffiths ou le jésuite sri-lankais Aloysius Pieris sur le bouddhisme. Pieris considère Évagre le Pontique, ce Grec du IV<sup>e</sup> siècle, comme plus bouddhiste que chrétien dans son analyse de la conscience humaine, et ce seize siècles avant Sigmund Freud<sup>1</sup>. Évagre fut ignoré à une époque où les chrétiens

<sup>1</sup> Aloysius PIERIS, *Love Meets Wisdom, a Christian Experience of Buddhism*, New York, Orbis, 1988, p. 24.

s'intéressaient plus à définir la christologie en employant des concepts de la philosophie grecque qu'à l'expérience spirituelle. Dans le premier cours qu'il donne aux novices sur la mystique, Merton affirme que « sans mystique il n'y a pas de théologie, et sans théologie il n'y a pas de vraie mystique. [...] Séparer la théologie de la spiritualité est un désastre »<sup>2</sup>. En cela, il est proche des bouddhistes pour qui l'expérience prime sur le discours spéculatif. On compare en effet l'enseignement du Bouddha à un radeau que l'on peut abandonner une fois que l'on a atteint l'autre rive. La parabole bouddhique de l'homme atteint par une flèche empoisonnée rappelle aussi qu'il est plus urgent de retirer la flèche et de soigner le blessé que de spéculer sur la direction d'où venait la flèche ou sur l'identité de celui qui l'a envoyée.

Merton prône une théologie de l'expérience passant par l'exercice de la charité. On retrouve cela dans ses cours sur la mystique, notamment dans ce qu'il dit de Bernard de Clairvaux et de son commentaire du Cantique des Cantiques<sup>3</sup>. Pour Merton, Bernard de Clairvaux, en s'attachant surtout au mystère de notre union à Dieu, est un véritable théologien. L'important n'est pas d'étudier ou de comparer les doctrines mystiques, mais d'expérimenter comment le mystère de l'union de l'âme à Dieu est une prolongation de l'Incarnation et comment la charité nous unit à Dieu, en faisant fi des expériences psycho-physiques, des extases ou autres manifestations extraordinaires.

## 2. Une expérience au-delà des mots

Dans son ouvrage *L'expérience intérieure*, dont le titre originel était *The Dark Path*, en référence à la « nuit obscure de l'âme » de Jean de la Croix, Merton rappelle que :

toutes les formes de contemplation authentique ont quelque chose en commun. Qu'elles soient ou non associées à nos propres efforts, elles tendent vers un contact expérientiel obscur avec Dieu au-delà des sens et même, d'une certaine manière, au-delà des concepts<sup>4</sup>.

Merton fait maintes fois référence à Maître Eckhart qui recommande : « Cherchez Dieu afin de ne jamais Le trouver. » Si vous pensez l'avoir trouvé, il ne sera pas celui que vous aurez trouvé. Dès que vous essayez de le saisir, il s'échappe. Il n'est pas un objet, il n'est pas une personne. Il est le

<sup>2</sup> « *Without mysticism there is no real theology, and without theology there is no real mysticism. [...] The separation of theology from "spirituality" is a disaster* ». Thomas MERTON, *A Course in Christian Mysticism*, Collegeville, Liturgical Press, 2017, p. 1.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 118-140.

<sup>4</sup> Thomas MERTON, *L'expérience intérieure*, Paris, Cerf, 2010, p. 133.



Tout qu'on ne peut découvrir que dans l'expérience de ne pas Le découvrir. « Tu ne peux pas voir ma face, car l'homme ne saurait me voir et vivre » (Ex 33,20). Lui donner tout autre nom que « Je suis » court le risque d'en faire une idole. Ce que nous expérimentons dans la prière nous fait évoluer et change notre vision de Dieu :

L'expérience mystique du chrétien ne consiste pas seulement en une prise de conscience du moi intérieur, mais aussi, par une intensification surnaturelle due à la foi, en une saisie expérientielle de Dieu comme présent au-dedans de notre moi intérieur<sup>5</sup>.

Pour Thomas Merton, l'expérience spirituelle se situe au-delà des mots, des concepts, des barrières de religions ou de doctrines ; c'est vivre, sentir de tout son être la présence de Dieu. Voici comment il décrit la plus forte expérience de contemplation, et la plus rare :

La meilleure de ces initiations est un vide soudain de l'âme dans lequel les images disparaissent, les idées et les paroles se taisent, la liberté et la clarté s'ouvrent subitement en nous de telle sorte que tout notre être saisit ce que Dieu a de prodigieux, de profond, d'évident, en même temps que ce qu'Il a de distant et d'infiniment incompréhensible<sup>6</sup>.

Dans son ermitage, en décembre 1964, juste avant de recevoir de son abbé l'autorisation d'y passer des journées entières, cet amoureux de la nature vit cette saisie expérientielle. Il est rempli d'un sentiment de bonheur et d'union à Dieu :

Couché dans mon lit, réalisant soudain que j'étais, que j'étais heureux. Prononçant ce mot étrange « bonheur » et réalisant qu'il était présent, mais pas comme un « ça » ou comme un objet. Il existait tout simplement. Et c'est ce que j'étais. Et ce matin, descendant, observant la multitude des étoiles au-dessus des branches nues de la forêt, je fus soudainement frappé pour ainsi dire par la révélation en entier du sens de toute chose : que l'immense miséricorde de Dieu était sur moi, que le Seigneur dans sa bonté infinie avait abaissé son regard sur moi et m'avait donné cette vocation par amour, et qu'il en avait toujours eu l'intention. [...] La seule réponse possible est de sortir de vous-mêmes avec tout ce que l'on est, ce qui n'est rien, et répandre ce « rien » par gratitude que Dieu est qui Il est. Tout discours est impertinent ; il détruit la simplicité de ce « rien » devant Dieu en faisant croire comme s'il était « quelque chose »<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>6</sup> Thomas MERTON, *Nouvelles semences de contemplation*, Paris, Seuil, 1963, p. 205-206.

<sup>7</sup> « Lay in bed realizing that I was, was happy. Said the strange word "happiness" and realized that it was there, not as an "it" or object. It simply was. And I was that. And this morning, coming down, seeing the multitude of stars above the bare branches of the wood, I was suddenly hit, as it were, with the whole package of meaning of everything : that the immense mercy of God was upon me, that the Lord in infinite kindness had looked down on me and given me this vocation out of love, and that he had always intended this [...] The only response is to go out from yourself with all that one is, which is nothing, and pour out that nothingness in gratitude that God is who

### 3. L'expérience de Louisville

Les journaux de Merton relatent des expériences fortes d'union à l'univers, au Divin, à chaque être humain et chaque être vivant. Un tournant dans sa vie spirituelle, une véritable épiphanie, est son expérience du « point vierge » à Louisville, cette plongée vers le « fond de l'âme » dont parle Maître Eckhart, dans la « mer infinie de la divinité »<sup>8</sup>. Merton en donne le récit dans son ouvrage *Réflexions d'un spectateur coupable*<sup>9</sup>. Cette expérience, que l'on peut qualifier de mystique, a eu lieu le 18 mars 1958, dans un quartier commercial et non dans la solitude de son monastère :

À Louisville, au coin de Fourth et de Walnut streets, au centre du quartier commercial, j'ai été tout à coup écrasé par le sentiment que j'aimais tous ces gens, qu'ils m'appartenaient comme je leur appartenais, et qui, bien que nous fussions totalement étrangers, nous étions proches les uns des autres<sup>10</sup>.

### 4. Une expérience d'interdépendance

À Louisville, Merton fait l'expérience de l'interdépendance avec tous les êtres sensibles qui se situe au cœur de la doctrine bouddhique et qui va de pair avec la pratique de la compassion, *karuna*. Cette prise de conscience de Merton a très certainement nourri ses engagements politiques en faveur de la justice, contre la ségrégation raciale aux États-Unis et la guerre du Vietnam durant les années soixante. Il écrit :

C'était comme si je m'étais réveillé après un rêve d'isolement, d'isolement faux dans un monde spécial, celui du renoncement et de la prétendue sainteté. L'illusion d'une vie sainte et séparée n'est qu'un rêve [...] Cette impression d'être délivré d'une différence illusoire me fut un tel soulagement et une telle joie que j'éclatai presque de rire tout haut<sup>11</sup>.

Merton sort soudain de ce rêve illusoire de fuite du monde que peut nourrir le moine qui croit, en franchissant la porte du monastère, pouvoir y demeurer à l'abri des combats et des préoccupations du monde. Il peut être amené à penser que tous ses problèmes psychologiques, ses tentations, disparaîtront dès qu'il vivra dans le cadre de la vie monastique ; que le

*He is. All speech is impertinent, it destroys the simplicity of that nothingness before God by making it seem as if it had been "something".* » Thomas MERTON, *Dancing in the Water of Life. The Journals of Thomas Merton*, vol. 5 : 1963-1965, New York, Harper Collins, 1997, p. 177-178.

<sup>8</sup> Jürgen MOLTSMANN, « Théologie de l'expérience mystique », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 59/1 (1979), p. 1-18, ici p. 10.

<sup>9</sup> Thomas MERTON, *Réflexions d'un spectateur coupable*, Paris, Albin Michel, 1970, p. 178-180.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 178-179.

monde du renoncement conduit forcément à la sainteté et que le moine appartient à une espèce à part.

J'ai l'immense joie d'être un *homme* («[hu]man» dans le texte original en anglais), membre d'une race<sup>12</sup> dans laquelle Dieu Lui-même S'est incarné. Comme si les souffrances et les stupidités de la condition humaine pouvaient m'écraser, je comprends maintenant ce que nous sommes tous. Si seulement tous les hommes pouvaient le percevoir ! Mais c'est impossible à exprimer. Il n'y a pas de moyen d'expliquer aux gens qu'ils se déplacent radieux comme le soleil !<sup>13</sup>

Merton prend alors conscience de ce privilège d'être un humain, et non pas seulement un moine, un humain parmi tous les humains que le Christ a rejoints par son Incarnation, et ce malgré leurs faiblesses, leurs incapacités et leurs erreurs ; une race dont Il a été fier de faire partie. Cette prise de conscience produit en Merton une immense joie, même s'il sait pourtant que cette expérience est intransmissible, inexprimable, comme toute expérience mystique pour laquelle le seul langage adéquat est celui de la poésie, au-delà des concepts. Merton comprend du même coup que cette vision est un « don spécial » qui n'est pas accordé à tous :

Alors j'ai cru voir soudain la secrète beauté de leur cœur, la profondeur de leur cœur que le péché, le désir, ni la connaissance de soi ne peuvent atteindre, le centre de leur réalité, la personne qu'est chacun de nous aux yeux de Dieu. Si seulement ils pouvaient se voir tous comme ils sont en réalité. Si seulement, nous pouvions nous voir toujours ainsi ! Il n'y aurait plus de guerre, plus de haine, plus de cruauté, plus de cupidité. [...] Mais tout cela ne peut être *vu*, seulement compris par un don spécial<sup>14</sup>.

##### **5. Faire émerger son « point vierge », l'image de Dieu en soi, son moi intérieur**

Se distinguant d'un christianisme trop marqué par l'idée de péché, Merton est habité par une vision positive de l'homme, celle d'un homme aimé de Dieu, fondamentalement aimable, d'un homme porteur en lui de l'image de Dieu, cette *imago Dei* qu'a reprise le psychanalyste Carl Gustav Jung dans sa description de la personnalité ; l'inconscient profond, ce centre qu'il s'agit de rejoindre, de laisser jaillir, ce « point vierge » qui est la partie la plus profonde de notre cœur, ce lieu où nous faisons l'expérience de Dieu. On retrouve cette mention de l'image de Dieu chez Guillaume de Saint Thierry, l'ami de Bernard de Clairvaux, qui fait dire à Dieu : « Reconnais-toi, parce

<sup>12</sup> Thomas Merton écrit dans les années soixante, bien avant la vogue du « politiquement correct ». Le terme « race » qu'il utilise en anglais n'a à l'époque rien de choquant.

<sup>13</sup> T. MERTON, *Réflexions d'un spectateur coupable*, op. cit., p. 179.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 179-180.

que tu es mon image, et ainsi tu me connaîtras, moi dont tu es l'image, et tu me trouveras en toi.»<sup>15</sup> Merton poursuit son récit :

Au centre de notre être est un point vide qui est vierge de péché et d'illusion, un point de vérité pure, une étincelle qui appartient entièrement à Dieu, qui ne nous appartient jamais, à partir duquel Dieu dispose de nos vies, qui est inaccessible aux idées bizarres de notre esprit ou aux brutalités de notre volonté. Cette petite pointe de néant et de *pauvreté absolue* est la gloire pure de Dieu en nous. [...] C'est comme un diamant très pur, irradiant l'invisible lumière du ciel. Ce point est en nous, et si nous pouvions le voir, nous verrions ces milliards de points lumineux se réunissant dans l'éclat d'un soleil qui ferait aussitôt disparaître complètement les ténèbres et la cruauté de l'existence. Je n'ai pas de plan à proposer pour cette vision. Elle est donnée. Mais la porte du ciel est partout<sup>16</sup>.

De nouveau, nous retrouvons cette idée qu'une pareille vision ne peut être provoquée, suscitée; qu'elle ne peut qu'être reçue. Mais, en même temps, nul n'en est propriétaire et elle peut éclore en des terrains fort variés.

Merton a emprunté cette expression de « point vierge » à l'islamologue Louis Massignon avec qui il a entretenu une longue correspondance, de 1959 jusqu'à la mort de Massignon en 1962. Ce « point vierge » correspond au vrai moi, au moi intérieur. Dans *L'expérience intérieure*, Merton le décrit ainsi :

Le moi intérieur est précisément ce moi que nul, pas même le diable, ne saurait tromper ou manipuler. Tel un animal sauvage et très farouche, il ne se montre jamais quand il est à proximité d'une présence étrangère, et ne sort que lorsque tout est parfaitement paisible et silencieux, qu'il est seul et sans appréhension. Rien ni personne ne peut l'appâter, car le seul appât auquel il ne peut résister est celui de la liberté divine<sup>17</sup>.

Ce n'est pas une partie de notre être [...]. Il est la totalité de notre réalité substantielle, à son niveau le plus élevé, le plus personnel, le plus existentiel. [...] Il est notre vie spirituelle dans ce qu'elle a de plus vivant. Il est la vie qui donne vie et mouvement en nous à tout le reste<sup>18</sup>.

On retrouve la même intuition chez le moine anglais bénédictin Bede Griffiths, dont le parcours fut très similaire à celui de Merton. Dans *Expérience chrétienne, mystique hindoue*, il évoque la *buddhi*, l'intellect ou la pure intelligence, l'esprit intuitif, « le point où l'esprit humain s'ouvre à la lumière divine, le point d'unification de la personnalité »<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Jürgen MOLTSMANN, « Théologie de l'expérience mystique », *art. cit.*, p. 10.

<sup>16</sup> T. MERTON, *Réflexions d'un spectateur coupable*, *op. cit.*, p. 180.

<sup>17</sup> T. MERTON, *L'expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 30.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>19</sup> Bede GRIFFITHS, *Expérience chrétienne Mystique hindoue*, Paris, Cerf, 1985, p. 72.

## 6. Dépasser son faux moi et mourir à soi-même

Pour découvrir ce moi intérieur et entrer ainsi en relation avec Dieu, il nous faut décaper notre faux moi, celui que nous construisons pour exister dans le monde. Nous devons travailler à combattre cette illusion, à l'instar des bouddhistes combattant le poison de l'ignorance et l'illusion d'un moi séparé et permanent. Dans *Nouvelles semences de contemplation*, Merton écrit :

Chacun de nous se cache derrière une personnalité illusoire, un faux moi. C'est celui que je voudrais être, mais qui ne peut exister parce que Dieu ne le connaît pas. Et être ignoré de Dieu, c'est passer vraiment par trop inaperçu. Ma fausse personnalité est celle qui veut exister en dehors de la volonté et de l'amour de Dieu ; en dehors de la réalité et de la vie ; aussi ne peut-elle être qu'illusoire<sup>20</sup>.

Le danger est de laisser ce faux moi prendre toute la place, en croyant qu'il constitue notre véritable identité, de l'interposer entre Dieu et nous, et de finir par nous mettre au centre. C'est cette distorsion de la réalité que Merton considère comme le péché originel. Ce moi extérieur n'est pas celui que nous sommes appelés à être. Pour avancer vers Dieu, le seul chemin possible est la mort à soi-même, en rejetant en nous tout ce qui ne vient pas de Dieu ; en reconnaissant nos faiblesses et nos blessures. Pour Merton, le chemin vers la sainteté passe par le fait de devenir soi-même, en abandonnant ce faux moi qui n'est qu'une illusion et nous englué dans l'ignorance.

## 7. La méditation zen : laisser l'Absolu faire son travail en soi

Sur son chemin spirituel, Merton a été fortement attiré par la méditation zen, durant laquelle on laisse la conscience émerger, sans chercher à la traduire en mots ; où on laisse l'Absolu faire son travail en soi, sans chercher à le contrôler, comme on laisserait une pomme mûrir au soleil (selon l'expression de James Finley qui fut novice sous la direction de Merton<sup>21</sup>). En 1959, Merton contacte le maître zen japonais Daisetz Teitaro Suzuki afin de récolter son avis sur le livre qu'il est en train d'écrire : *La sagesse du désert. Aphorismes des Pères du désert*. Maître Suzuki, dans son livre *Mysticism: Christian and Buddhist* publié en 1957, a établi des comparaisons avec les mystiques chrétiens, notamment Maître Eckhart, ce à quoi a été sensible le moine trappiste. Celui-ci a, de son côté, remarqué la « ressemblance remarquable » entre les aphorismes des Pères du désert

<sup>20</sup> T. MERTON, *Nouvelles semences de contemplation*, op. cit., p. 34.

<sup>21</sup> James FINLEY, *Merton's Palace of Nowhere*, Notre-Dame, Ave Maria Press, 2003, p. 114.

du iv<sup>e</sup> siècle (Évagre le Pontique, Maxime le Confesseur, Jean Cassien) et les *koans* des maîtres Rinzai, ces énigmes du zen qui contribuent à une transformation de la conscience en vue d'atteindre l'Éveil et qui ne peuvent être résolues à l'aide du seul intellect. Les deux hommes se rencontreront en 1964 à New York. Leurs échanges seront publiés dans *Zen, Tao et Nirvâna*, «Sagesse et vacuité»<sup>22</sup>, ce qui constitue le texte le plus élaboré de Merton sur le zen et son rapport avec la mystique chrétienne.

Le zen a attiré Merton par son absence de doctrine et son insistance sur l'expérience. Selon Merton, le zen place «l'expérience directe au-dessus de la connaissance abstraite et théorique, acquise par la lecture et par l'étude»<sup>23</sup>. Dans «L'étude du zen» publié en 1968, Merton écrit que le zen (tel qu'il le voit) se situe en dehors de toute structure ou système religieux :

Le zen est la conscience non structurée par une forme ou un système particuliers, une conscience transculturelle, transreligieuse, transformée. Il est par conséquent, en un certain sens, «vide». Mais il peut briller dans tel ou tel système, religieux ou irréligieux, tout comme la lumière peut briller dans un verre qui est bleu, vert, rouge ou jaune. Si le zen a une préférence, ce serait pour un verre pur, sans couleur, du «simple verre»<sup>24</sup>.

Merton cite Suzuki pour qui le zen est «au-delà du monde des contraires, d'un monde construit par la distinction intellectuelle»<sup>25</sup>. Pour Merton, le zen est «l'expression la plus pure du bouddhisme»<sup>26</sup>, au-delà des systèmes :

Le véritable courant du bouddhisme va en direction d'une illumination qui est précisément une percée dans ce qui se trouve au-delà du système, au-delà des structures culturelles et sociales, et au-delà des croyances et des rites religieux<sup>27</sup>.

Selon Merton, les Pères du désert se sont retirés au désert non pas pour y chercher la pure beauté spirituelle, «mais pour voir la face de Dieu»<sup>28</sup> et retrouver la pureté de cœur. Pour cela, il leur fallait combattre l'Adversaire, «logé dans leur moi extérieur»<sup>29</sup>. «L'important dans la contemplation n'est pas la jouissance, le plaisir, le bonheur, la paix, mais l'expérience transcendante de la réalité et de la vérité dans l'acte d'un amour spirituel suprême et libéré.»<sup>30</sup> Il s'agit dans le silence d'atteindre ce vrai moi qui :

ne peut être pris comme objet d'étude. On ne peut l'atteindre et le faire sortir de sa cachette par quelques caresses ou procédés que ce soit, y compris la méditation.

<sup>22</sup> Thomas MERTON, «Sagesse et vacuité», in : ID., *Zen, Tao et Nirvâna*, Paris, Bartillat, 2015, p. 127-173.

<sup>23</sup> Thomas MERTON, «Le monachisme bouddhiste Zen», in : ID., *Mystique et Zen* suivi de *Journal d'Asie*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 114.

<sup>24</sup> T. MERTON, «L'étude du zen», in : ID., *Zen, Tao et Nirvâna*, op. cit., p. 31.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 31-32.

<sup>28</sup> T. MERTON, *L'expérience intérieure*, op. cit., p. 75.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 76.

Tout ce qu'on peut faire au moyen d'une quelconque ascèse, c'est de produire en soi un peu de silence, de l'humilité, du détachement, de la pureté de cœur, et de l'indifférence requises pour que le moi intérieur consente à quelque timide et imprévisible manifestation de sa présence<sup>31</sup>.

## 8. Être totalement présent, dans le silence

Dans son journal à la date du 4 avril 1965, Merton évoque la méditation au-delà des mots, qui rejoint la méditation *vipassana* des bouddhistes, la « vision profonde » communément appelée « méditation de pleine conscience » en Occident :

Le besoin de continuer de travailler sur la méditation, aller à la racine. La simple passivité ne suffira pas, mais l'activisme non plus. Un temps d'approfondissement sans mots, pour saisir la réalité intérieure de mon néant en Lui qui est. En parler en ces termes est absurde. Rien à voir avec la réalité concrète qu'il s'agit de saisir. Ma prière est paix et lutte en silence, pour être conscient et vrai, au-delà de moi-même. Sortir par la porte de moi-même, non pas parce que je le veux mais parce que je suis appelé et dois répondre<sup>32</sup>.

Un peu plus tard, le 10 août 1965, Thomas Merton écrit sur sa relation à Dieu, semblable à celle d'un fils complètement orienté vers son Père, et de l'importance d'être complètement présent à l'ici et maintenant :

Une vie de relation filiale où tout ce qui distrait de cette relation est vue comme niais et absurde. Tout cela est tellement réel ! Une réalité à laquelle je dois sans cesse me mesurer, car on ne peut pas simplement la tenir pour acquise. Elle ne peut pas se perdre en distraction. Ici la distraction est fatale et vous mène inexorablement à l'abîme. Mais nulle concentration n'est requise, il s'agit juste d'être présent<sup>33</sup>.

On reprochera à Merton de n'avoir pas tout compris du zen et de s'être arrêté au zen de Suzuki, un zen hors-sol débarrassé de toutes ses pratiques et de ses aspects institutionnels et doctrinaux. Il est néanmoins intéressant

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>32</sup> « *The need to keep working at meditation – going to the root. Mere passivity won't do at this point. But activism won't do either. A time of wordless deepening, to grasp the inner reality of my nothingness in Him who is. Talking about it in these terms is absurd. Nothing to do with the concrete reality that is to be grasped. My prayer is peace and struggle in silence, to be aware and true, beyond myself. To go outside the door of myself, not because I will it but because I am called and must respond.* » T. MERTON, *Dancing in the Water of Life*, op. cit., p. 224.

<sup>33</sup> « *A life of sonship in which all that distracts from this relationship is seen as fatuous and absurd. How real this is! A reality I must constantly measure up to, it cannot be simply taken for granted. It cannot be lost in distraction. Distraction here is fatal – it brings inexorably to the abyss. But no concentration is required, only being present.* » *Ibid.*, p. 278.

de voir comment l'étude du zen lui a permis de porter un regard différent sur la réalité et d'inviter ses lecteurs à se reconnecter avec leur vie intérieure :

L'attrait que le zen exerce sur l'Occident est, en partie, une réaction saine d'hommes exaspérés par quatre siècles de cartésianisme : idolâtrie de la conscience réfléchie, évasion de l'être dans les mots, les mathématiques et le raisonnement. Descartes a changé en fétiche le miroir dans lequel le moi se trouve : le zen le brise<sup>34</sup>.

### 9. Se tenir présent devant Dieu et se perdre en Lui

Le 2 janvier 1966, Thomas Merton écrit au soufi pakistanais Abdul Aziz qui le questionnait sur ses habitudes de prière :

Vous m'interrogez maintenant sur ma méthode de méditation. À proprement parler, ma façon de prier est simple. Elle est complètement centrée sur l'attention à la présence de Dieu, Sa volonté et Son amour. C'est-à-dire qu'elle est centrée sur la foi qui seule peut nous faire connaître la présence de Dieu. On pourrait dire que cela donne à ma méditation le caractère décrit par le Prophète : « être présent devant Dieu comme si on Le voyait ». Cela ne signifie pas pourtant que l'on imagine quoi que ce soit ou que l'on se fasse une image précise de Dieu, car à mon avis cela serait une forme d'idolâtrie. Au contraire, il s'agit de L'adorer comme invisible et infiniment au-delà de notre compréhension, et de Le considérer comme étant Tout. Ma prière tend beaucoup vers ce que vous appelez *fana* (annihilation, kénose). Il y a dans mon cœur cette grande soif de reconnaître entièrement le néant de tout ce qui n'est pas Dieu. Ma prière est alors une sorte de louange s'élevant hors du centre du Néant et du Silence. Si je suis encore présent à « moi-même », je le reconnais comme un obstacle. Si telle est Sa volonté, Il peut alors transformer le Néant en totale clarté. Si ce n'est pas Sa volonté, alors le Néant semble lui-même être un objet et demeure un obstacle. Voici quelle est ma façon habituelle de prier, ou ma méditation. Ce n'est pas « penser à » quelque chose, mais une quête directe de la Face de l'Invisible. Qui ne peut pas être trouvée à moins qu'on se perde en Lui qui est Invisible<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> T. MERTON, *Réflexions d'un spectateur coupable*, op. cit., p. 324.

<sup>35</sup> « Now you ask about my method of meditation. Strictly speaking, I have a very simple way of prayer. It is centered entirely on attention to the presence of God and His will and His love. That is to say that it is centered on faith by which alone we can know the presence of God. One might say this gives my meditation the character described by the Prophet as "being before God as if you saw Him." Yet it does not mean imagining anything or conceiving a precise image of God, for in my mind this would be a kind of idolatry. On the contrary, it is a matter of adoring Him as invisible and infinitely beyond our comprehension, and realizing Him as all. My prayer tends very much to what you call *fana* (annihilation, kenosis). There is in my heart this great thirst to recognize totally the nothingness of all that is not God. My prayer is then a kind of praise rising up out of the center of Nothing and Silence. If I am still present to "myself" this I recognize as an obstacle. If He will He can then make the Nothingness into total clarity. If He does not will, then the Nothingness actually seems itself to be an object and remains an obstacle. Such is my ordinary way of prayer, or



Pour Lawrence Cunningham, cette lettre de Merton à son ami soufi nous permet de comprendre quelle sorte de contemplatif et de mystique était le moine trappiste :

Son insistance sur le silence, l'absence d'image, la présence etc. est caractéristique du mysticisme sombre qui remonte à saint Grégoire de Nysse, véhiculé par les écrits du Pseudo-Denys et jusqu'à saint Jean de la Croix, et véhiculé de nouveau par les docteurs monastiques et scolastiques du Moyen Âge. Ce type de mysticisme, il faut bien le noter, serait bien disposé en faveur de l'esthétique et de la pratique de la tradition zen qui met l'accent sur la simplicité, le dépouillement et son rejet des images<sup>36</sup>.

Se perdre en Dieu qui est plus grand que tout, devenir comme le grain de blé qui tombe en terre et meurt afin de porter du fruit, est précisément la kénose à laquelle le chrétien est appelé.

## 10. Kénose et vacuité

Dans son essai « Le koan zen », publié dans *Mystique et Zen*, Merton met en parallèle sur un plan psychologique la notion de kénose chère à la tradition mystique et apophatique pour qui Dieu se laisse connaître dans l'obscurité, où on Le trouve en ne Le trouvant pas (comme dans l'ouvrage mystique anonyme du xiv<sup>e</sup> siècle, *Le Nuage d'Inconnaissance*), et la vacuité des bouddhistes, *sunyata* :

Au plan psychologique, il y a correspondance parfaite entre la nuit mystique de saint Jean de la Croix et le vide de la *sunyata*. La différence est théologique : la nuit de saint Jean s'ouvre sur la liberté divine et personnelle, et elle est un don de la « grâce ». Le vide du zen est le fond naturel de l'être, pour lequel aucune explication théologique n'est ni proposée ni souhaitée. Dans les deux cas, cependant, que ce soit en parvenant à la pure conscience du zen ou en passant par la nuit obscure de saint Jean de la Croix, il faut que « meure » cette identité de l'ego ou conscience de soi que constitue un ego plein de calculs et de désirs<sup>37</sup>.

*meditation. It is not "thinking about" anything, but a direct seeking of the Face of the Invisible. Which cannot be found unless we become lost in Him who is Invisible.* » T. MERTON, *The Hidden Ground of Love*, lettres publiées par William SHANNON, HBJ Books, 1993, p. 63-64.

<sup>36</sup> « His emphasis on silence, lack of image, presence, and so on is characteristic of the dark mysticism that goes back to Saint Gregory of Nyssa, mediated through the writings of the Pseudo Dionysius and down to John of the Cross, and mediated again through the monastic and scholastic doctors of the Middle Ages. That kind of mysticism, it should be noted, would be amenable to the aesthetics and praxis of the Zen tradition with its emphasis on simplicity, spareness, and flight from the iconic. » Lawrence S. CUNNINGHAM, *Thomas Merton and the Monastic Vision*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 1999, p. 97.

<sup>37</sup> Thomas MERTON, « Le koan zen », in : Id., *Mystique et Zen*, op. cit., p. 139.

Cette notion bouddhique de vacuité, du vide d'existence de par soi-même (qui va de pair avec la notion d'interdépendance), a été trop souvent comprise en Occident comme un nihilisme, notamment suite à l'interprétation erronée du philosophe Schopenhauer. La vacuité bouddhique est plutôt un mouvement dynamique pour se vider, l'espace dans lequel tous les possibles peuvent se déployer. Pour l'appréhender, il s'agit d'aller au-delà de la vision dualiste de la réalité, cette perception qui divise, crée des catégories, afin de vivre l'expérience de la « coïncidence des opposés ». Dans toutes les grandes traditions spirituelles, ce chemin vers la réalisation est un chemin de dépouillement, de « réduction du moi à zéro ». Il est donc très important de :

devenir détachés de notre conception ordinaire de nous-mêmes comme sujet susceptible d'expériences spéciales et uniques, ou comme candidat à la réalisation et à l'accomplissement. Autrement dit, cela signifie qu'un guide spirituel digne de ce nom mènera une campagne impitoyable contre toutes les formes d'illusion issues de l'ambition spirituelle et de la satisfaction de soi qui visent à établir le moi dans la gloire spirituelle. C'est pourquoi saint Jean de la Croix est si hostile aux visions, extases et autres formes d'« expériences spéciales ». C'est pourquoi aussi les Maîtres du zen disent : « Si vous rencontrez le Bouddha, tuez-le ! »<sup>38</sup>

### 11. Réhabiliter la mystique en christianisme

Merton cherche à remettre au centre cette « théologie spirituelle, ascétique et mystique » qui était devenue périphérique dans l'enseignement de la théologie des années soixante, focalisée sur la théologie morale et dogmatique. Dans son essai « La nouvelle conscience », Merton évoque la place que tient la mystique dans la théologie. Celle-ci a toujours été tenue pour suspecte, car échappant à tout contrôle de la communauté et à l'influence des clercs. Merton est également conscient que le dialogue des chrétiens avec les spiritualités orientales est regardé avec méfiance. Cinquante ans plus tard, dans un monde occidental où la recherche spirituelle s'effectue souvent en dehors des grandes religions institutionnelles et où le christianisme devenu minoritaire est tenté d'adopter une posture identitaire et défensive, les propos de Merton restent actuels :

Si l'on identifie sommairement le mysticisme avec l'expérience chrétienne « hellénique » et « médiévale », il est de plus en plus rejeté comme non chrétien. Le nouveau catholicisme, radical, a tendance à faire cette identification. Le chrétien est invité à répudier toute aspiration à l'union contemplative personnelle avec Dieu et à l'expérience mystique profonde, parce que c'est là une infidélité à la véritable révélation chrétienne, une substitution humaine au verbe sauveur de Dieu, une évasion païenne, une échappatoire individualiste à la communauté. De plus, le dialogue chrétien avec les religions orientales, avec l'hindouisme et

<sup>38</sup> Thomas MERTON, « L'expérience transcendante », in : ID., *Zen, Tao et Nirvāna*, op. cit., p. 112.

particulièrement avec le zen, est considéré comme plutôt suspect, encore que, le dialogue étant « progressiste », il ne faille pas l'attaquer ouvertement comme tel<sup>39</sup>.

C'est pourtant au niveau de la mystique que le dialogue entre spirituels est vécu.

## 12. La mystique comme point de rencontre entre Est et Ouest

William Johnston, jésuite vivant au Japon et spécialiste du zen, avec qui Merton a correspondu, écrit : « c'est au niveau du mysticisme que l'Orient et l'Occident se retrouvent, au point-repos du monde qui tourne »<sup>40</sup>. En mai 1964, celui-ci demande à Thomas Merton s'il accepte de préfacier son livre *The Mysticism of the Cloud of Unknowing*, livre qui paraîtra en 1967 et qui fait le lien entre la mystique anglaise du xiv<sup>e</sup> siècle et le bouddhisme zen. Merton accepte ; il lui signale avoir apprécié la lecture du livre de Heinrich Dumoulin, jésuite allemand vivant au Japon et spécialiste du bouddhisme zen chinois et japonais. Ce livre publié en 1963, *Histoire du bouddhisme zen*, fera référence et Thomas Merton en fera un commentaire dans *Mystique et Zen*<sup>41</sup>. Dumoulin avait été envoyé au Japon en 1935 sous la direction du jésuite Hugo Enomiya-Lassalle, qui aborda le zen par la pratique intensive de la méditation et le fit connaître dans les milieux chrétiens au Japon et en Europe, notamment à travers son livre *Méditation zen et prière chrétienne*, publié en 1968 et que Merton lira aussi avec intérêt. Merton explique à Johnston pourquoi, selon lui, il est si important de s'intéresser au zen :

Bien que le zen me paraisse être une chose qui ne va plaire qu'à une élite, et à une élite très réduite, il a pourtant une grande importance, car il est très proche de ces mouvements que sont la phénoménologie et l'existentialisme, en plus de répondre à certains besoins spirituels mal exprimés de l'homme d'aujourd'hui. C'est important que nous le sachions, et j'ajoute aussi que je pense qu'un peu de discipline zen est une chose très salutaire<sup>42</sup>.

Le zen en tant que discipline permet de s'affranchir du bavardage qui nuit à la vie intérieure et de se recentrer ; il est cohérent avec les aspirations de

<sup>39</sup> Thomas MERTON, « La nouvelle conscience », in : ID., *Zen, Tao et Nirvâna*, op. cit., p. 51-52.

<sup>40</sup> William JOHNSTON, *Zen et connaissance de Dieu*, Paris, DDB, 1973 p. 178.

<sup>41</sup> Thomas MERTON, « Mystiques et maîtres du Zen », in : ID., *Mystique et Zen*, op. cit., p. 23-29.

<sup>42</sup> « *Though Zen seems to me to be something that will appeal to an elite only, and a very small one, yet it has great importance because it is so closely related to such movements as phenomenology and existentialism, besides responding to certain inarticulate spiritual needs of man today. It is important that we know about it, and also I add that I think a little Zen discipline is a very healthy thing.* » T. MERTON, *The Hidden Ground of Love*, op. cit., p. 440.

l'homme occidental et peut l'aider à retrouver le chemin d'une vie intérieure, même s'il le fait sortir des sentiers bien balisés.

Il est sans doute mieux de simplement prendre ce que le zen peut nous offrir en termes de purification intérieure et de liberté par rapport aux systèmes et aux concepts, et ne pas trop nous inquiéter d'où nous allons exactement<sup>43</sup>.

### 13. L'expérience d'Éveil de Thomas Merton

Une expérience forte d'union à Dieu au-delà des mots de Thomas Merton, souvent commentée, est celle décrite comme « l'illumination de Polonnaruwa ». Au Sri Lanka, début décembre 1968, huit jours avant son décès, Thomas Merton se retrouve dans cette ancienne capitale, seul face aux statues de grands Bouddhas de pierre debout, assis ou couchés. Alors que le prêtre qui l'accompagne répugne à s'approcher de ces statues qu'il considère comme païennes, Thomas Merton vit une véritable expérience d'éveil, de non-dualité, où tout se rejoint sans s'opposer :

Je peux approcher les Bouddhas pieds nus, sans être dérangé, les pieds dans l'herbe et le sable mouillé. Alors vient le silence de ces extraordinaires visages. Ces grands sourires, gigantesques et cependant subtils, emplis de toutes les possibilités, exempts de doutes, omniscients, ne rejetant rien... Il ne s'agit pas d'une paix issue d'une résignation émotionnelle, mais de *madhyamika*<sup>44</sup>, de *sunyata*, une paix qui a traversé toutes les interrogations sans essayer de discréditer quiconque ou quoi que ce soit, *sans réfutation*, sans établir d'argument opposé. Pour le doctrinaire, pour l'esprit qui exige des prises de position bien déterminées, une telle paix, un tel silence peut être effrayant<sup>45</sup>.

Après cette approche dans le silence, Thomas Merton vit une véritable rencontre au-delà des schémas habituels, une rencontre qu'il mettra plusieurs jours à traduire en mots dans son journal :

J'ai été submergé par une immense vague de soulagement et de reconnaissance lorsque j'ai vu l'évidence de la clarté des visages, la clarté et la fluidité des formes et des silhouettes, les contours des corps monumentaux disposés parmi les roches et le paysage [...] Contemplant ces figures, je me suis soudain trouvé, presque malgré moi, projeté hors de la vision habituelle et limitée des choses, et une clarté intérieure s'est manifestée, évidente, comme projetée par une explosion des rochers mêmes. La singulière évidence du personnage allongé, le sourire, le triste sourire d'Ananda<sup>46</sup> debout les bras croisés (bien plus impérieux que Mona Lisa car parfaitement simple et direct)<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> « *It is probably best to simply take what Zen can offer us in the way of inner purification and freedom from systems and concepts, and not worry too much about precisely where we get.* » *Ibid.*, p. 443.

<sup>44</sup> En sanscrit, la voie du juste milieu, l'équilibre entre plaisirs sensuels et ascétisme extrême. Un autre nom du bouddhisme.

<sup>45</sup> T. MERTON, *Journal d'Asie*, op. cit., p. 452-453.

<sup>46</sup> Le disciple du Bouddha, qui a mémorisé tous ses enseignements.

<sup>47</sup> T. MERTON, *Journal d'Asie*, op. cit., p. 453.

Cette rencontre fait que pour lui tout devient soudain évident, limpide :

Ce qui me frappe, c'est qu'il n'y a aucune perplexité, aucun problème, aucun « mystère ». Tous les problèmes sont résolus et tout est clair, simplement parce que ce qui importe est clair. Le rocher, toute matière, toute vie, sont chargées de *dharmakaya*<sup>48</sup>... Tout est vacuité et tout est compassion. Je ne me rappelle à aucun moment dans ma vie avoir ressenti un sentiment aussi profond de beauté et de force spirituelle, fondus dans une seule et même illumination esthétique. Il est certain qu'avec Mahabalipuram<sup>49</sup> et Polonnaruwa mon pèlerinage asiatique s'est purifié et est devenu clair. Je sais et j'ai vu ce qu'obscurément je recherchais. Je ne sais ce qui me reste à trouver, mais à présent, j'ai vu à travers la surface, au-delà de l'ombre et du masque. Voici l'Asie dans toute sa pureté, débarrassée des monceaux d'ordures orientales, européennes ou américaines. Elle est pure, limpide, complète. Tout est dit : il n'y a rien à ajouter. Et parce qu'il n'y a rien à ajouter, elle peut se permettre de rester silencieuse, cachée, mystérieuse. Elle n'a pas besoin de se découvrir. C'est nous, asiatiques compris, qui devons la découvrir<sup>50</sup>.

Tel est le récit de son expérience numineuse, d'après le terme forgé par le théologien Rudolf Otto (qui avait travaillé sur une comparaison des spiritualités orientales et des spiritualités occidentales) dans son livre *Le Sacré*, publié en 1917 et repris en psychologie par Carl Gustav Jung ; une expérience d'un sentiment de présence absolue, de présence divine, une expérience non-rationnelle. À Polonnaruwa, Merton a été rejoint par le sourire du Bouddha, ce sourire au-delà du masque, au-delà des questionnements et des divisions, dans une expérience de paix et d'harmonie avec le monde.

#### 14. Un pont entre deux mondes

Son expérience de Polonnaruwa, très proche de l'expérience de l'Éveil, du *satori* expérimenté par un bouddhiste zen, a constitué dans la vie de Merton un pont entre le bouddhisme et le christianisme, un pont né de son expérience spirituelle de moine chrétien tourné vers le bouddhisme. Pourtant, le fait qu'il n'utilise pas de termes chrétiens dans son récit ne signifie nullement qu'il ait renié sa foi chrétienne. Dans ses notes préparatoires à la conférence qu'il a donnée à Calcutta en octobre 1968 sur « L'expérience monastique et le dialogue entre l'Orient et l'Occident », Merton a prévu de se présenter ainsi :

J'ai quitté mon monastère pour venir ici non pas en tant qu'universitaire ni même en tant qu'écrivain (il se trouve que je suis les deux). Je ne suis pas venu

<sup>48</sup> En sanscrit, le corps cosmique du Bouddha.

<sup>49</sup> Grand site hindou situé dans le Tamil Nadu au sud-est de l'Inde, visité par Thomas Merton en novembre 1968.

<sup>50</sup> T. MERTON, *Journal d'Asie*, op. cit., p. 453-454.

simplement comme un chercheur pour recueillir des informations, des « faits » sur les autres traditions monastiques, mais comme un pèlerin désireux de boire à d'anciennes sources de sagesse et d'expérience monastiques. Je ne cherche pas seulement à en savoir davantage (quantitativement) sur la religion et la vie monastique, je cherche à devenir moi-même un meilleur moine, un moine plus illuminé (qualitativement)<sup>51</sup>.

Sa rencontre avec les spiritualités d'Asie ne s'est pas faite seulement à travers des mots, des connaissances livresques, mais par une véritable expérience vécue. En buvant à d'autres sources de sagesse, elle lui a permis de s'enrichir, d'aller plus loin. Thomas Merton a confiance que cela ne remet pas en question sa foi chrétienne ni celle de ceux qui s'aventureront sur le même chemin :

Nous sommes maintenant parvenus [...] à un degré de maturité religieuse suffisant [...] pour qu'il soit désormais possible de demeurer parfaitement fidèle à un engagement monastique chrétien occidental, et de profiter pleinement des leçons d'une discipline et d'une expérience bouddhistes ou hindoues par exemple<sup>52</sup>.

### 15. Un travail sur les mots

Cette communication entre spirituels s'est d'abord faite à travers la recherche d'un lexique commun, à travers des mots dont le sens s'est affiné au fur et à mesure qu'on avançait dans ce dialogue :

La publication des textes classiques orientaux et des études faites sur eux, principalement en anglais et en allemand, a favorisé la formation de ce qu'on pourrait appeler un vocabulaire inter-traditionnel. Nous sommes bien avancés dans la constitution d'un lexique interconfessionnel de mots clés, en grande partie à racines sanscrites, qui devraient permettre une discussion intelligente de toutes les sortes d'expériences religieuses dans les différentes traditions. Ce stade est d'ailleurs presque déjà atteint, puisque psychologues et psychanalystes, anthropologues et spécialistes des religions comparées, sont désormais capables de s'exprimer à l'aide d'une langue commune permettant de décrire l'expérience religieuse. Je pense que ce jargon, quelquefois un peu pédant, est néanmoins assez sûr pour être utilisé par des théologiens, des philosophes et de simples moines comme moi-même<sup>53</sup>.

Mais ce lexique n'est que le socle sur lequel bâtir, car « il est incontestable que ce type de communication ne peut aller très loin si l'échange ne se fait pas entre ces gens qui partagent plus ou moins le même degré d'illumination »<sup>54</sup>. Il s'agit donc d'un partage d'authentiques expériences

<sup>51</sup> T. MERTON, « L'expérience monastique et le dialogue entre l'Orient et l'Occident », Appendice III, in : *Id.*, *Journal d'Asie, op. cit.*, p. 485.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 485-486.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 487.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 487.

spirituelles, et non d'un échange purement intellectuel passant par le truchement des mots. Dans sa dernière conférence, prononcée quelques heures avec sa mort, Merton redit que l'essentiel de la vie monastique relève de la « grande affaire de transformation intérieure totale »<sup>55</sup>, cette transformation de la conscience qui nous met en lien avec chaque être humain.

## 16. La communion, au-delà de la communication

Merton clôt la conférence de Calcutta mentionnée ci-dessus en insistant sur la communion :

Des contacts fructueux peuvent facilement s'établir au niveau de l'expérience, pas nécessairement dans le cadre du monachisme institutionnel, mais parmi des personnes qui sont en recherche. La condition fondamentale est que chacun soit fidèle à sa propre quête. [...] Le niveau le plus profond de la communication n'est pas la communication mais la communion. La communion se passe de mots, elle est indicible, elle se situe au-delà de la parole et des concepts. Non que nous découvriions une nouvelle unité. Nous découvrons une unité antérieure, très ancienne. Mes chers frères, nous ne faisons déjà qu'un, même si nous imaginons qu'il en va autrement. Ce qu'il nous faut recouvrer, c'est notre unité originelle. Il nous faut devenir ce que nous sommes déjà<sup>56</sup>.

La recherche spirituelle, au-delà des frontières constituées par chacune des traditions religieuses ou sapientielles, fait prendre conscience de ce qui lie les humains entre eux. Elle donne les moyens d'avancer ensemble vers la construction d'un monde plus fraternel. La démarche de Merton dépasse les limites d'une simple quête spirituelle, elle engendre une exigence de justice. Pour Aloysius Pieris, auteur d'*Une théologie asiatique de la libération*, Merton a eu l'intuition qu'il fallait unir en soi Est et Ouest, *gnosis* et *agapè*, afin d'expérimenter Dieu comme « sagesse et amour »<sup>57</sup>, la seule symbiose capable de restaurer l'Église en Occident. « *Gnosis* est la connaissance salvifique et *agapè* l'amour rédempteur. »<sup>58</sup> Telles sont les deux dimensions que Merton a tenté de réunir dans sa quête spirituelle de « veilleur à l'écoute de l'Orient »<sup>59</sup> comme le qualifie le jésuite Jacques Scheuer, afin d'ouvrir le chemin vers une authentique communion entre les hommes.

<sup>55</sup> Thomas MERTON, « Marxisme et perspectives monastiques », Appendice VI, in : ID., *Journal d'Asie*, op. cit., p. 512.

<sup>56</sup> Thomas MERTON, « Thomas Merton et le monachisme », Appendice II, in : ID., *Journal d'Asie*, op. cit., p. 480.

<sup>57</sup> A. PIERIS, *Love Meets Wisdom*, op. cit., p. 13.

<sup>58</sup> « *Gnosis is salvific knowledge and agape is redemptive love* ». *Ibid.*, p. 9.

<sup>59</sup> Jacques SCHEUER, *Thomas Merton, un veilleur à l'écoute de l'Orient*, Namur, Lessius, 2015.

### Conclusion

À travers ses nombreux écrits sur la contemplation et les spiritualités d'Asie, ses journaux et son abondante correspondance, le moine trappiste Thomas Merton n'aura cessé de travailler sur « l'expérience intérieure », en ne craignant pas de dépasser le cadre de la théologie de son temps et en recherchant dans l'expérience spirituelle des mystiques d'autres traditions les moyens de progresser dans sa quête vers Celui qui est au-delà de tout. Le dialogue de Merton avec en particulier le bouddhisme zen et l'hindouisme aura élargi l'espace de sa tente et l'aura muni d'un vocabulaire nouveau. Il aura enrichi sa perception de ce qui ne peut se traduire en mots et aidé à constituer un langage pouvant résonner au cœur de toute personne en recherche, tant au sein de la tradition chrétienne qu'à l'extérieur de celle-ci. Son dialogue avec les mystiques chrétiens, soufis, hindous ou bouddhistes l'amènera à jouer un rôle dans l'élaboration de *Nostra Aetate*, la « Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes » de 1965, et en fera un pionnier du dialogue interreligieux, notamment intermonastique, dialogue qui se poursuit aujourd'hui au sein du DIMMID<sup>60</sup>.

Il est toutefois important de souligner ici que la spiritualité de Merton ne se limite pas au champ de la contemplation et n'est aucunement une fuite du monde. Loin de nous replier sur le confort de notre chambre intérieure, cette spiritualité nous ouvre à l'action, à un véritable engagement dans le monde, au service des plus pauvres, de ceux qui sont persécutés pour la justice, à l'exemple des engagements du moine trappiste dans les combats de son époque, pas toujours bien perçus par l'autorité ecclésiastique d'alors. Au-delà des frontières érigées par les religions, la rencontre avec la pensée de Merton nous emmène plus profondément au cœur de notre être, tout en nous invitant à porter notre regard vers le large.

<sup>60</sup> *Dialogue interreligieux monastique/Monastic Interreligious Dialogue*, <https://dimmid.org/>.





## D'UN RELATIONNEL PERSONNEL AU CŒUR DU THÉOLOGIQUE

De la relation à quoi ou à qui ? comment et en vue de quoi ?

PIERRE GISEL

*Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Lausanne*

### Résumé

*L'article part du contemporain et de ce qui en affecte le religieux, un effondrement des médiations sociales et la montée de religiosités privées vivant d'un rapport direct à la vérité. Il reprend ensuite certains des motifs en cause, décalant les oppositions reçues. Ainsi sur les médiations, à repenser en lien à ce que sont tant le religieux que le social, sur l'extériorité, à repenser en lien à ce qu'est le sujet, sur ce qu'est une tradition, à repenser comme cristallisation culturelle et institutionnelle d'une voie d'accomplissement de l'humain, à investir et valider comme telle, hors système auto-référencié. L'article fait enfin retour sur ce qu'il en est du christianisme, dans sa consistance propre, en principe faite d'une suite d'acculturations au creux des sociétés et des cultures, et vivant d'instances diverses et irréductibles. L'article y reprend le motif de l'expérience dite religieuse et en rapport à ce qui peut être une transcendance, mais cristallisée en corps à corps avec le monde et ce qui s'en éprouve et s'en dit, une expérience alors féconde, mais ainsi seulement.*

### 1. L'horizon : données et défis contemporains

L'argumentaire du colloque ciselait ainsi les données du contemporain, et du coup les défis : « dans nos sociétés [...] la religion a [...] cessé de structurer l'espace social et politique, elle se manifeste de plus en plus dans sa dimension *personnelle*, à travers des formes de "religiosité *privée*" ». Et le texte de préciser, à propos de ces formes de religiosité, qu'elles sont « fondées sur la recherche d'une relation *non médiatisée* avec un Dieu intime »<sup>1</sup> (je souligne).

On touche là un point fondamental et décisif à mon sens. Et il sous-tendra mon propos.

<sup>1</sup> Colloque « La relation personnelle à Dieu. Quelles perspectives d'étude ? », Notre Dame de la Route, Fribourg, 5-6 novembre 2020.

Mais, d'abord, élargissons le constat. À l'encontre de la vision unilinéaire, unidimensionnelle aussi, qui caractérisait les théories classiques de la sécularisation<sup>2</sup>, il y a de l'inédit, fait de redistributions et d'innovations. Au plan religieux comme au plan social. C'est d'ailleurs l'un de mes axes de travail que de mettre en lumière que ces deux champs doivent être travaillés ensemble et mis en interaction.

L'inédit, ce sont, pour commencer, des modifications qui touchent les traditions dans leur manière de se penser et d'envisager leur rapport au monde. L'illustrent des phénomènes de radicalisation, mais des tendances aussi à investir la religion comme compensation à du déficit social ; ainsi, se vouloir d'abord communautaire à une époque de perte de lien, ou focaliser sur le seul développement personnel à un moment de fragmentation et d'impératifs fonctionnels conduisant à une dilution du sujet. Quitte à se retrouver découplé de toute prise réelle sur la socialité dans laquelle prend corps ce sujet, et dès lors abandonné à des crises d'identité sourdes ou plus manifestes.

L'inédit, c'est aussi ce que les sociologues ont appelé dans le dernier tiers du xx<sup>e</sup> siècle des « nouveaux mouvements religieux » (scientologie, Fraternité blanche universelle, raéliens, ordre du Temple solaire...), qui donnaient à voir qu'il y a, au cœur de la modernité, de la création religieuse, chose d'ailleurs, à y regarder de près, tout sauf nouvelle. Et il y a surtout, central pour ce qui nous retient ici, des formes plus diffuses du religieux, ou plus disséminées, transversales au surplus, et qui peuvent compliquer le travail d'une enquête sociologique quantitative. C'est qu'elles ne se déploient pas – ou pas seulement – sur le terrain communément balisé comme étant celui des religions, ou même du religieux. À une analyse un peu fine, ces formes y sont certes repérables, les sociologues pouvant parler, par exemple, de religieux « alternatif », ainsi les éditeurs<sup>3</sup> du collectif au titre par ailleurs bien significatif, *Religion et spiritualité à l'ère de l'ego*, dont le sous-titre retient justement ce terme, inséré dans une constellation non homogène : *Profil de l'institutionnel, de l'alternatif, du distancié et du séculier*. Mais elles se déploient aussi – en toute sécularité pourrait-on dire – au cœur du médical ou de ce qui est tenu pour du paramédical, en lien à la santé, à la nourriture, à la quête d'équilibres de vie plus en

<sup>2</sup> Pour exemple d'une relecture critique se décalant du paradigme qu'avait accrédité la modernité, Hans JOAS, *Les pouvoirs du sacré. Une alternative au récit du désenchantement* (2017), Paris, Seuil, 2020, et *La foi comme option. Possibilités d'avenir du christianisme* (2012), Paris, Salvator, 2020 ; on notera qu'une démarcation à l'égard des théories de la sécularisation était déjà à l'œuvre dans les travaux de Danièle Hervieu-Léger depuis environ quatre décennies.

<sup>3</sup> Jörg STOLZ, Judith KÖNEMANN, Mallofy SCHNEUWLY PURDIE, Thomas ENGLBERGER, Michaël KRÜGGELER (éds), *Religion et Spiritualité à l'ère de l'ego. Profils de l'institutionnel, de l'alternatif, du distancié et du séculier*, Genève, Labor et Fides, 2015.

harmonie avec l'environnement naturel. Et qui alors, souvent, ne se disent pas religieuses. On touche là tout particulièrement à la montée de visions « holistes », où certains ont vu une « révolution spirituelle »<sup>4</sup>, mais qui, à mon sens, n'affecte justement pas seulement ce qui peut être estampillé comme religieux.

### 1.1. De la spiritualité opposée aux religions

Si nous resserrons la focale sur le terrain du religieux et ce qui s'y passe, un premier point est à noter, de constat banal mais qu'il convient quand même de ne pas escamoter : ce que recouvre le mot religion est aujourd'hui plutôt refusé, voire vilipendé, alors que ce que vise le mot spiritualité a bonne presse. C'est que, pour le contemporain, religion va avec *institution*, donc avec *médiations* – de toute manière de la *construction historique* –, alors que spiritualité va avec subjectivité, ce qui s'y noue, s'y décide et s'y assume. La religion se voit du coup rapportée à *héritage et contrainte*, la spiritualité à *un présent à habiter* et à une *liberté à laquelle donner cours*.

Par-delà institution et médiation – en couple antithétique à subjectivité et liberté – se tient un autre couple, les deux étant d'ailleurs liés : la religion est récusée en ce qu'elle vivrait d'*hétéronomie* et de vérité *extrinsèque*, la spiritualité se conjuguant avec *autonomie* et vérité *intérieure* ou *intériorisée*.

Pas besoin de longuement illustrer cette donne. Rappelons simplement qu'on trouve sur le marché des propositions de « spiritualité laïque » ou de « spiritualité sans Dieu » – cela vaut titres de livres qui peuvent se vendre à plus de 100 000 exemplaires –, qu'on a de plus en plus d'« accompagnateurs spirituels » dans des institutions publiques, à l'hôpital pour commencer – c'est nouveau, donc significatif, qu'ils y soient intégrés, et c'est à ce titre qu'ils le sont, ce qui est tout aussi significatif –, qu'en librairies, les rayons spiritualités sont 100 fois plus fournis que les rayons religions, que quand l'écologie croise la religion dans sa recherche d'un type de rapport au monde autre que le toujours-plus et toujours-même d'un contemporain prédateur, elle en appelle à de la spiritualité<sup>5</sup>, que les propositions à l'enseigne d'un « développement personnel » intégrant du spirituel, mais ne convoquant justement pas les registres de la religion, occupent un large terrain. À quoi on peut ajouter la séduction qu'opère le bouddhisme, auquel on dit volontiers s'être converti « parce que ce n'est pas une religion ».

<sup>4</sup> Paul HEELAS et Linda WOODHEAD, *The spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality*, Oxford, Blackwell, 2005.

<sup>5</sup> Cf. Dominique BOURG, *Une nouvelle terre*, Paris, Desclée de Brouwer, 2018 (voir ce que j'en reprends dans le chapitre 2 de *Sortir le religieux de sa boîte noire*, Genève, Labor et Fides, 2019), les diverses quêtes de « sobriété volontaire », invoquant souvent Pierre Rabhi, ou encore la « transition intérieure » et l'« écopsychologie », mises en avant par Michel-Maxime Egger par exemple.

Cette conjoncture d'ensemble ne va pas sans caricatures du christianisme, voire de l'histoire occidentale (mais elles sont symptomatiques, donc à interpréter) ; et quand on redécouvre les veines mystiques de cette histoire, c'est souvent non sans relectures édulcorantes. Il en va d'ailleurs de même pour le bouddhisme, historiquement beaucoup plus contraignant et structuré – avec des rites, des maîtres et de fortes exigences imposées – que ce qu'en traduit la vulgate du temps.

### 1.2. *Présence de formes religieuses de frappe nouvelle*

À côté du couple antithétique *spiritualité-religion* et de ce qui se joue sur chacun des deux termes, une deuxième donne est à enregistrer, la présence de formes religieuses de frappe nouvelle. On compte ainsi et pour exemples, en Suisse romande, des cercles chamaniques, des groupes néo-hindous, des associations taoïstes. Ces formes sont autres que celles des traditions religieuses historiquement porteuses, le christianisme pour commencer, protestant ou catholique, voire oriental, ce dernier pouvant toutefois se trouver plus volontiers mobilisé. Mais elles sont autres aussi que les « nouveaux mouvements religieux » que j'ai évoqués, et d'abord en ce qu'elles sont peu structurées. Elles dessinent une mosaïque de références, de rituels aussi, en stricte juxtaposition compensatoire à la société, ou réactive – non sans effet d'exotisme –, et non seulement en termes de *lieux*, mais au cœur de ce qui traverse *chacun* : de l'appartenance multiple, successive ou concomitante, et labile, sauf à considérer que dire ici appartenance est déjà trop fort.

On le pressent sans peine, il y a bien à « repenser le statut du collectif et du social », comme l'annonçait l'argumentaire du colloque. Et en débat ou correctif à « l'horizon individualisant » qui marque le présent. Mais – dit alors en petit décalage du même argumentaire –, cela ne vaut pas seulement en contrepoint des « religiosités contemporaines en Occident ». Pointer ces religiosités seules risque en effet de manquer ce qui est en cause. La disposition que je viens de parcourir est en effet plus large. Elle touche l'ensemble du religieux dans le contemporain, y compris ce qui se recompose au sein des christianismes, réformé ou catholique, voire évangélique, au moins pour ce qui concerne le communautaire et l'affectif, voire l'émotionnel<sup>6</sup>. Et elle touche le social comme tel.

<sup>6</sup> On pourra relire ces redispersions en les inscrivant dans le panorama que dessine Élisabeth PARMENTIER, « Prospectives en théologie pratique. L'épistémologie déroutée », *Revue théologique de Louvain* 51/4 (2020), p. 520-534, où se fait voir le passage d'une articulation différenciée au social à des « performances » proposées par des groupes affinitaires juxtaposés.

## 2. De quelques motifs en jeu

En cause au cœur du panorama esquissé, je vois trois motifs, que je thématise comme suit.

### 2.1. De la médiation en perte de plausibilité et des crises qui y sont liées

La première thématique, déjà évoquée, tourne autour des *médiations*, aujourd'hui spontanément plutôt vues comme obstacles et tenues pour arbitraires, à quoi on oppose la quête d'un rapport *direct* à la vérité, ratifiée au plan de chacun et en toute liberté, la sienne, celle de ce qui devrait faire le corps social – ici communautaire –, celle de ce qu'on peut appeler Dieu, lié par rien d'autre que sa pure volonté. Or, en matières religieuses, il y avait médiation parce qu'il n'y a pas de rapport direct à la vérité et ce, non seulement de fait (il n'y a pas d'évidence de Dieu, pas plus que des propositions mises en avant par telle tradition), mais au vu du *type de vérité* en jeu, qui requiert du cheminement<sup>7</sup>. Qui suppose aussi qu'on assume que les réalités proposées sont hors univocité, étant faites de données hétérogènes qu'elles médiatisent justement, au creux de l'humain, de la culture et des sociétés. Des données hétérogènes puisque y sont en cause ce qui fait l'humain comme tel, ce qui s'y tient en excès et ne peut qu'être visé, ce qui prend forme dans les représentations et autre imaginaire sous-tendant le collectif : du culturel et du social dont le religieux est fait, pour le meilleur du religieux d'ailleurs.

La crise des médiations – ou le refus qui leur est opposé – n'est pas aujourd'hui centrale en matières religieuses seulement, mais, tout autant et selon leurs coordonnées propres, en matières politiques ou plus globalement sociales. C'est à ce propos que Zygmunt Bauman parle de société « liquide »<sup>8</sup>, désinstitutionnalisée, sans corps intermédiaires ni instances correspondantes reconnues, pensées et dès lors régulables. Une société qui produit de la radicalité en matières religieuses – des fondamentalismes ou autres intégrismes –, hors tradition historique différenciée parce qu'hors incarnation et acculturation, et qui, en matières politiques, produit des affects individuels – sanctionnés des seuls droits subjectifs –, hors réalités intermédiaires structurantes, comme s'il n'y avait rien entre l'individu et un espace républicain ou national supposé ou voulu homogène.

L'argumentaire du colloque s'interrogeait ainsi : « une société sécularisée est-elle [...] exclusive de toute médiation ? » À mon sens, y répondre

<sup>7</sup> Je renvoie ici au chapitre XI, « Statut de l'Écriture et vérité en christianisme », de mon recueil d'études, *Du religieux, du théologique et du social. Traversées et déplacements*, Paris, Cerf, 2012, p. 231-252.

<sup>8</sup> Cf. Zygmunt BAUMAN, *Liquid Modernité*, Cambridge, Polity Press, 2000 ; ID., *La vie liquide* (2005), Chambon, Le Rouergue, 2006 ; ID., *Le présent liquide. Peurs sociales et obsession sécuritaire*, Paris, Seuil, 2007.

requiert qu'on remette sur le métier ce que l'on peut et doit entendre sous séculier, sans quoi on risque de mettre en avant des propositions en forme de contre-modèles, de fait réactionnaires, sans compter qu'on ne sera pas allé au fond des problèmes en jeu, de ce qui s'y dit de symptôme et de ce qui en sourd d'exigences.

### 2.2. *De l'extériorité à repenser ; ce qui en est requis et les risques qui s'y greffent*

La deuxième thématique s'organise autour de ce qui est *extérieur* au sujet, aujourd'hui récusé comme hétéronomie – aliénante –, à quoi on oppose l'autonomie, voire l'autoposition ou, au moins, la ratification de toute proposition au travers de ce que je peux en éprouver, en sentir, ou m'en expliquer comme authentique et approprié à mon devenir d'existence.

À mon sens, il convient ici non de défendre des extériorités valables en et pour elles-mêmes, quelles qu'elles soient, mais de repenser ce qu'il en est du *sujet* : un avènement, singulier mais construit, consistant et résistant parce qu'à même d'assumer sa différence et la validité de ce qu'il vise. Ce qui suppose d'être au clair quant à sa condition, à ses possibles et à ce dont elle peut être porteuse. Une condition *déterminée* à chaque fois – notamment en termes de culture et de socialité –, où l'on a à répondre de soi en répondant en même temps *de* ce qui est donné, extérieur en ce sens, certes à décaler, à refigurer et à prendre en charge, mais hors fantasme de terre vierge où tout serait à inventer à partir de soi. Un sujet pour qui sont données ensemble de l'extériorité *et* de l'existence en première personne. Où l'extériorité provoque et nourrit, et où l'existence personnelle se fait habitation d'un donné non choisi, pour reprendre et porter plus avant ce qui s'y est tissé, y est inscrit, y est en souffrance et en promesse.

Or nous sommes dans un temps peu propice à l'avènement de sujets forts et responsables, parce que s'assumant en lien à d'autres *et* en différence ; notre temps dispose plutôt, voire formate, des humains fonctionnalisés – hors espaces intermédiaires consistants et faits d'avènements en co-construction –, des humains du coup livrés aux seules opinions.

Il y a ici urgence. Mais on aura compris qu'il convient de repenser chacun des deux pôles trop souvent mis en opposition – parce que subrepticement idéologisés –, l'affirmation de soi d'une part, légitime en tant que telle mais à construire, et l'extériorité d'autre part, qui peut se faire aliénante mais qui, retravaillée de l'intérieur, peut s'avérer féconde et participer à une naissance à soi.

### 2.3. *De ce qui peut légitimer, et dont on puisse rendre compte en rationalité publique*

Une troisième thématique touche ce qui, des deux précédentes, rejaillit sur ce qu'il en est du christianisme – comme sur ce qu'il en est de toute tradition analogue –, ce qui nous en vient et ce que nous en faisons. Comme

toute tradition, le christianisme ne pourra en effet qu'être contesté, et à juste titre à mon sens, s'il se présente – c'est souvent le cas aujourd'hui, et c'est plutôt nouveau – comme étant à comprendre et à vivre en lien à un *fondement propre*, extérieur et non médiatisé, qui le légitimerait à lui seul, un fondement au départ d'une *tradition spécifique*, en principe ou idéalement *continue*, du coup à corriger quand elle ne l'est pas, et *homogène*, dès lors à préserver des acculturations qui en guettent le déploiement tout au long de son histoire.

Il convient de quitter ici la vision d'une tradition ou d'une institution qui se comprendrait et se validerait selon un système *auto-référencié*, mettant en avant une origine qui aurait à *commander son déploiement*, une origine *séparée* et à laquelle on en appellerait sans *passage par soi*, ni en termes d'*accomplissement de l'humain*, ni en la forme d'une reprise intellectuelle assumée de ce qui peut en faire alors la *validité*.

Dit positivement, cela suppose qu'on investisse le moment de l'*institutionnel* et de ce qui s'y instaure d'*organisation sociale* et de *représentations culturelles*, et qu'on sache en lire les réalités en fonction des motifs humains et sociaux de pertinence générale qui y travaillent. On ne pourra mener à bien cette tâche qu'en débat critique avec le contemporain, aussi vrai que notre monde est traversé d'un profond *trend* de désinstitutionalisation et de perte des médiations, ne prisant que des individualisations hors enracinement culturel et hors histoire, sur fond neutralisé et du coup mondialisé, comme l'a mis en lumière Olivier Roy. Où l'on se retrouve hors *régulation*, parce que hors consensus touchant un espace d'*arbitrage possible* – intellectuel et social –, et dès lors livré tant au populisme des affects et des opinions qu'aux radicalités religieuses des seules convictions.

Comme les deux précédentes, la thématique ici en cause est à reprendre et à approfondir. On s'était décalé des critiques en forme de simples refus opposés à l'encontre de réalités médiatrices et de toute validation d'extériorité, sans pour autant tomber dans une entreprise, apologétique, qui entendrait simplement réaffirmer la valeur tant des médiations mises en avant que de l'extériorité fondatrice ou instituante à laquelle elles renvoient. C'est qu'il était requis d'honorer ce qui se cache derrière ces refus, d'en prendre la mesure, pour, en fin de compte, donner une forme reconfigurée à ce qui, de l'humain et du social, se cherche ou s'affirme *au cœur du présent*. Mais cette forme ne sera justement reconfigurée que dans la mesure où l'on aura approfondi la réflexion sur les *enjeux* qu'en porte la quête et qu'on se sera dès lors trouvé à même d'en répondre selon une validation propre. Ce qui suppose que le présent soit autrement relu que ce qui s'en donne spontanément, et qu'il ne soit pas vu comme champ neutralisé à investir en dehors de ce qui le travaille et y bouillonne.



### 3. Retour sur le christianisme

#### 3.1. Une régulation qui passe par une pluralité d'instances non homogènes

Touchant la nécessité et le bien-fondé d'un recours à l'expérience, je partirai des «propositions de foi» que cisèle Gerd Theissen. Elles se présentent certes comme *catéchisme critique*<sup>9</sup>, mais, touchant ce qui nous retient ici, ce pour quoi plaide leur auteur est, de fait, classique.

Dans la première section du livre, la proposition 5 annonce, sous le titre «Quelles sont les bases de la foi?» : «la foi a des sources : la Bible et la tradition, l'expérience et la raison». Le recours à l'expérience s'explique alors ainsi : «rien ne peut remplacer l'éclair de la vérité dans la vie personnelle [...]. L'expérience donne son évidence à la foi transmise par la tradition»<sup>10</sup>. On lira aussi, dit en d'autres termes, pt 14 : «Rien n'est valable simplement parce que cela a toujours été valable. La Bible et la tradition ne convainquent ni par leur autorité ni par la revendication d'une révélation dont d'autres auraient été l'objet. C'est seulement notre propre expérience qui nous donne [une] certitude»<sup>11</sup>.

Testé dans des groupes de l'Église réformée d'ici, la mise en avant de l'expérience au titre d'une «base» de la foi a pu surprendre. Une surprise qualifiée d'heureuse. C'est probablement qu'on s'attendait à des légitimations plus autorisées. La Bible – «texte fondateur», comme on dit depuis peu, malencontreusement<sup>12</sup> mais symptomatiquement<sup>13</sup> – ou, en contexte non protestant, la tradition, voire le magistère.

Or, en tradition chrétienne classique, c'est un ensemble d'instances qui préside à la régulation de la foi, et en est justement partie intégrante le

<sup>9</sup> Gerd THEISSEN, *Questions de foi. Dire le christianisme autrement (Glaubenssätze. Ein kritischer Katechismus*, 2012), traduit par Jean-Marc Tétaz, Paris, Olivétan/Salvator, 2021. L'auteur est un exégète historico-critique du Nouveau Testament qui a régulièrement usé d'interfaces avec les sciences psychologiques et sociales.

<sup>10</sup> Évoquée ici à côté de l'expérience, la raison est traditionnellement assurée par la théologie, qui est une mise en forme constructive et conduite selon des principes rationnels de ce qu'est la foi, de sa teneur et de ce qui la tient.

<sup>11</sup> Dans la foulée, on lira aussi les pts 15 sur «comment peut-on faire l'expérience de Dieu?», 16 sur les «formes d'expérience religieuse» et 17 sur la possibilité de «faire une expérience de ce qui dépasse toute expérience».

<sup>12</sup> En ce que l'expression donne à penser que ces textes se tiennent au départ d'une tradition, alors qu'ils en sont partie prenante et ne sont en rien «fondateurs», ni historiquement ni de droit.

<sup>13</sup> En ce que l'expression cache la réduction – faute de savoir penser autre chose – de l'origine ou de ce qui autorise à du documentaire (par-delà : à du pur fait).

*sensus fidelium* ou *sensus fidei*<sup>14</sup> – ce qui, au plan du sujet, est ressenti et expérimenté –, à côté de la Bible, de la tradition, de la théologie – dont le dogme, spécifique – et du magistère<sup>15</sup>. Et ces instances sont non seulement diverses, mais hétérogènes, n'entrant pas dans les coordonnées d'un même espace où, disposées côte à côte, elles pourraient être hiérarchisées et, pour commencer, organisées.

Ne nous n'y méprenons pas, il y a ici une pertinence de ce qui est expérimenté, éprouvé, incarné et pris sur soi, parce que le christianisme reconnaît et confesse un salut qui n'est pas aliénation – soumission à une réalité ou à une vérité garantie par autorité, alors qu'en christianisme traditionnel, c'est la vérité qui a autorité, dans la mesure où elle est reconnue vraie –, mais restitution de l'humain à lui-même. Restitution à ce qu'il est, certes inaccompli ou de fait distordu, mais distordu au cœur même de ce qu'il vise, pour le meilleur, et demandant à être repris de l'intérieur et assumé par et pour soi, même si le sujet en advenir qu'est l'humain se noue dans un cadre donné, riche d'antécédences instructives et fécondes, et lourd de promesses à relever, comme d'égarements dont s'alerter.

### 3.2. Une irréductible polarité présidant à l'économie croyante

Pour ce qui nous retient, la dualité Christ-Esprit est centrale et significative. À condition de bien voir que les deux pôles en jeu ont chacun leur pertinence, spécifique, et qu'aucun ne saurait valoir à lui seul et sans l'autre. C'est qu'ils cristallisent deux moments constitutifs d'une économie croyante déployée à même le réel – hors fondement direct –, passant par la chair du monde et les sujets qui y et en naissent. Ici, la phrase du Christ Jésus à ses disciples selon Jean 16,7, « il est avantageux pour vous que je m'en aille », doit toujours à nouveau être méditée : avantageux que je m'en aille et que soit ouvert l'espace de l'Esprit, de ses « œuvres », dit le texte, les « mêmes » œuvres, voire « de plus grandes ». Sans quoi la référence au Christ ne peut que se faire christolâtrie – accrochée au seul Christ, perdant même de vue que sa réalité est le lieu d'un renvoi à un Dieu qu'elle n'est pas –, alors qu'elle est le moment passé d'une détermination à reprendre au cœur d'un mouvement qui se poursuit toujours à neuf. De même que, corrélativement, l'évocation de l'Esprit, moment d'effectuation au cœur de chacun et dans la dispersion des nations, ne peut, autonomisée, que virer à un présentisme sans distance ni critique, et à un subjectivisme livré à l'enthousiasme de ses seules expériences, de ses seuls engagements et convictions.

<sup>14</sup> Non sans parallèle existe aussi en islam, à côté du Coran, du Hadith et du fiqh, le jugement ou effort personnel (le *ijtihad*).

<sup>15</sup> Je l'ai souvent souligné, dès *Croyance incarnée. Tradition, Écriture, canon, dogme*, Genève, Labor et Fides, 1986 ; touchant le *sensus fidei*, cf. aussi, en prise sur l'aujourd'hui ecclésial, mon article « L'individu doit-il s'effacer devant la communauté ? », *Évangile et liberté* 347 (2021), p. 12-18.

### 3.3. *Une suite d'incarnations au creux de l'humain et des cultures*

En christianisme, la foi se noue au cœur du monde et selon ce qu'est l'humain, au gré du procès ouvert de l'avènement de cet humain et visant à le reprendre en en appelant d'une vérité toujours à nouveau à incarner et à effectuer. D'où le jeu d'une pluralité d'instances présidant à son déploiement et la polarité d'une référence à la figure du Christ Jésus et d'une évocation de l'Esprit, distinctes dans ce qu'elles sont et quant à leur fonction respective. Le régime de l'Esprit et de ce à quoi il commande n'est pas le maintien, comme en surplomb, d'un Christ suppléant à une absence entre la mort de Jésus et la venue d'un Royaume eschatologique.

Du coup, le christianisme est convoqué à prendre toujours à nouveau corps dans les sociétés et les cultures qu'il traverse et qui le traversent, dont à vrai dire il dépend, selon une condition à assumer et où s'inscrire. Pas de fondement unique ici, séparé et valant pour lui-même, mais une suite discontinue dont on ne pourra penser une identité qu'au gré d'une construction seconde. Se référer à une prédication originaire ayant vocation à se répandre à partir d'elle-même est égarant. Le christianisme n'a jamais été, ni n'a à être, une donne qui ferait progressivement «tache d'huile», ni n'est à comprendre comme auto-déploiement progressif visant accomplissement plénier. On a ici à se démarquer d'une compréhension que le catholicisme a pu accréditer, mais dont le protestantisme n'est en rien exempt. J'en veux pour illustration le programme politique du 7 juillet 2020 proposé par l'autorité de l'Église évangélique réformée du Canton de Vaud à l'enseignement d'une « Vision » qui s'énonce ainsi, dramatiquement à mon sens, parce que subrepticement sectaire : « Les nouveaux comportements, rendus possibles par la découverte de l'Évangile annoncé par Paul, ont commencé au sein des communautés et ont fait tache d'huile dans la société. »<sup>16</sup>

Une telle représentation est historiquement fautive et contraire au génie du christianisme, commandé par le type de vérité qu'il met en œuvre. Faut-il rappeler que l'appareil doctrinal et les propositions théologiques sensées du christianisme, aussi bien que sa forme d'institution, ne proviennent en rien de la Bible, mais sont des produits de l'Antiquité tardive, non seulement dans leur vocabulaire ou leurs contours, mais dans leurs logiques mêmes, qui sont celles du temps – c'est à l'évidence le cas des dogmes christologique et trinitaire –, alors possibles parmi d'autres bien sûr, et souvent en débat

<sup>16</sup> Le texte poursuit en parlant de « mûrissement individuel et communautaire », un motif qui a sa validité pour ce qui concerne chaque réalité donnée dans le temps et le monde, particulière et porteuse de promesses à accompagner spirituellement et pastoralement, mais *non pour ce qui concerne le déploiement historique du christianisme ou du témoignage rendu au geste évangélique dans les diverses situations du monde et des cités.*

et conflit avec d'autres, mais des débats et des conflits relevant d'un terrain balisé des mêmes coordonnées ?

Dans son fameux « Discours de Ratisbonne » de 2006, Benoît XVI a souligné l'importance de ce moment, à l'encontre de positions entendant procéder à une « déshellénisation du christianisme », telles celles de bien des modernes, historiens ou théologiens d'ailleurs et se revendiquant volontiers de la Réforme protestante<sup>17</sup>. Le projet en fut central dans le libéralisme protestant, ainsi chez Harnack voulant valider le « simple et pur message » de Jésus, ou, différemment, dans la théologie dialectique mettant en avant le « kérygme » d'une interpellation radicale. Mais, en christianisme, il n'y a pas de vérité religieuse – pas d'Évangile – hors un tissu qui la précède, hors un tissu dans lequel elle s'inscrit, ni hors le tissu d'une histoire ultérieure où s'en marque un témoignage. Cette vérité est ainsi liée aux moments historiques contingents dans lesquels elle a opéré, y donnant forme à des expressions humainement sensées et éprouvées. Je me trouve ici en accord avec Benoît XVI pour souligner que la vérité proclamée doit être de teneur humaine et dicible en raison, ni étrangère au monde, ni ne se légitimant en recourant à un motif extrinsèque émergeant à un système auto-référencié.

On ne saurait donc court-circuiter le moment d'hellénisation au profit d'une origine se tenant en deçà, au fond un fantasme, de fait dangereux parce que non médiatisé en raison et en texture humaine personnelle, comme si cette origine devait valoir pour elle-même. Mais ce moment n'a pas à valoir modèle, à répéter. La modernité, en des déploiements au surplus différenciés, ne vit pas des mêmes schèmes culturels que ceux de l'Antiquité tardive, et le Moyen Âge avait déjà marqué des déplacements non négligeables par rapport à l'héritage reçu du moment antique. À quoi s'ajoutent les formes qui sont celles de christianismes indiens, chinois, africains ou autres.

Il convient de prendre en compte les positivités propres au christianisme, inscrites dans la culture et les expériences humaines – et alors validées par et pour des sujets –, mais sachant qu'elles sont à chaque fois contingentes, comme toute réalité en ce monde. Relire l'effectivité du christianisme se déployant dans la diversité des temps et des lieux où il est appelé à opérer fait voir une série de discontinuités socioculturelles, traversées en outre de différentes prises de position singulières. En est ouvert un double travail, à mener de manière conjointe mais différenciée, sur les possibles humains d'un temps donné d'une part, avec ses attentes et ses apories, sur la tradition chrétienne d'autre part, à problématiser et à penser de manière constructive pour le monde qui est le nôtre. On est ici aux prises avec des positivités, à prendre en compte dans leurs teneurs mêmes, non à évaluer selon le

<sup>17</sup> Pour ce qui suit, cf. mon texte « Vérité chrétienne et inscription dans la culture. Relire le *Discours de Ratisbonne* », in : Gabriele PALASCIANO (éd.), *Dieu de raison ou de violence ? Confrontations théologiques sur le monothéisme suscitées par le Discours de Ratisbonne de Benoît XVI*, Lyon, Olivétan, 2020, p. 121-134.

bien-fondé des intentions engagées ou selon une rectitude formelle, mais sans pour autant les sanctionner comme telles. C'est qu'elles sont à relire en lien à ce qui les travaille, sachant que l'inscription de la vérité au cœur du monde n'a à viser ni une harmonie maximale ni une forme idéale, mais à faire fructifier de l'hétérogène.

#### 4. Éléments d'histoire récente

##### 4.1. Couper d'avec la seconde scolastique

Mettre en première ligne le double moment d'une *incarnation dans les cultures* et d'une *reprise sur soi du sujet* ne se démarque pas seulement d'une vision du christianisme qui le rapporterait à une *origine fondatrice* valant pour elle-même, selon une pente aujourd'hui trop souvent suivie et qu'exacerbent des velléités de radicalisation. Il y a aussi à couper d'avec des *constructions métaphysiques* donnant à voir une vérité qui ne serait pas constitutivement passée par l'expérience humaine, personnelle et collective. Ce qu'il est convenu d'appeler la seconde scolastique, dominante dans les temps ayant mené à la crise moderniste de 1907, en fournit une cristallisation emblématique. L'essentiel de la « nouvelle théologie » déployée de 1937 à 1950, ainsi que de Vatican II, a justement consisté à se penser sur un mode autre que celui qui en sous-tendait la métaphysique, de logique plutôt formelle et hors historicité effective.

Je renverrai ici à Karl Rahner (1904-1984), acteur décidé, parmi d'autres, de ce déplacement de terrain<sup>18</sup>. La question du sujet et de ce qui s'y noue est chez lui centrale. Ouvrir son *Traité fondamental de la foi* de 1976 le confirme<sup>19</sup> : ses premières parties déploient en effet une théorie de l'humain, un humain devant répondre librement de lui-même et étant travaillé par ce qui le dépasse, articulé à la question du « mystère de Dieu », sur fond d'une pluralité des voies empruntées et d'une condition « diasporique ». C'est sur cette donne que se reprennent ce qu'on peut entendre structurellement par « révélation », puis ce qui doit être médité de la figure Jésus-Christ – passant par une « phénoménologie de la relation » qui s'y noue – et de l'Église comme « médiation institutionnelle de la religion », dont sa « forme particulière dans le christianisme ». Les énoncés de ces différents axes sont éloquents, d'autant qu'ils sont repris comme titres de sections du *Traité*. J'ajoute que l'arrière-fond ignatien de Rahner ne doit pas être ici sous-estimé quant à la posture de fond et au geste spirituel qui lui est inhérent.

<sup>18</sup> Cf. le numéro des *RSR* 108/3 (2020), et Bernard SESBOÛÉ, *Karl Rahner*, Paris, Cerf, 2001.

<sup>19</sup> Paris, Centurion 1983 et Cerf 2011 ; et voir ses *Œuvres*, au Cerf (32 tomes prévus, dont plusieurs doubles).

Au total, la perspective théologique et religieuse est celle d'un *accomplissement*, un motif central chez les Pères et repris chez les médiévaux dans les termes d'un achèvement « perfectionnant » le donné créaturel. C'est à mon sens sur cette ligne, et elle seulement, que se décide la vérité du christianisme – sa teneur et ce qui s'y noue –, la seule question étant celle, de fait ouverte et en débat, des modalités de cet accomplissement. En l'occurrence, elles touchent à la consistance du créé, en fin de compte résorbée ou non – voire sublimée – dans ce qui est proposé et mis en œuvre en termes de « salut » ou de visée idéale<sup>20</sup>.

#### 4.2. *La redistribution du motif de l'expérience chez Karl Barth*

Barth et ceux qui le suivaient entendaient couper délibérément d'avec les affres de l'expérience religieuse dans lesquelles aurait sombré la théologie libérale, donnant lieu à un subjectivisme sans consistance et délétère. Une objectivité fut dès lors remise au centre, en sa force constitutive, mais ce n'était ni celle des orthodoxies confessionnelles, ni celle de l'évangélisme. Elle allait avec un Dieu hors prise – et tout-autre –, qui ne peut que *perturber*, et en lien à de l'événement survenant *au cœur du monde*. La disposition alors mise en place doit être bien perçue. S'y noue certes de l'expérience, mais « hors corrélation » et dans un dispositif qui a déplacé ladite « dualité kantienne » sujet-objet. On lira ici avec profit la thèse d'Anthony Feneuil<sup>21</sup>, que spécifie le sous-titre, *Sur l'expérience religieuse chez Karl Barth et Henri Bergson*.

Écoutons Barth, dans le premier volume de sa *Dogmatique*, au début de ses Prolégomènes. Sous le titre « La Parole de Dieu et l'expérience [*Erfahrung*] », il renvoie à « l'événement qu'est la réalité de la Parole »<sup>22</sup>. Je souligne qu'il est question d'un événement et ajoute qu'il convient de voir que, sous « Parole de Dieu », il n'y a ni à entendre un contenu particulier, ni à en appeler à une manifestation spécifique. Parole de Dieu est un concept construit, second, pour dire l'effet possible – de fait effectif – d'une parole *humaine, quelle qu'elle soit* ou *quel qu'en soit le registre*. C'est sans équivoque

<sup>20</sup> Le motif de l'accomplissement est central dans les textes de Vatican II, mais se déploie d'une manière que j'ai plusieurs fois mise en cause, ainsi dans « Vers quelles communautés religieuses au cœur de quelle société? », in: Diana NAPOLI et Pierre GISEL (éds), « Michel de Certeau (1925-1986) et la Compagnie de Jésus », *RThPh* 152/2 (2020), p. 163-188, ici 185-187. J'ai aussi régulièrement marqué – c'est non sans lien – une *écart* à l'endroit de Rahner à propos du motif de l'Église comme sacrement et de la à mon sens trop stricte réciprocité qu'il défend entre trinité *ad intra* et trinité « économique ».

<sup>21</sup> *Le serpent d'Aaron*, Lausanne, L'âge d'homme, 2015, ici p. 23s., 30-33, 413 ; cf. aussi « L'expérience comme promesse et comme détresse chez Karl Barth », *Transversalités* 149/2 (2019), p. 87-102.

<sup>22</sup> I/1\* (1932), Genève, Labor et Fides, 1953, p. 192-194 et 197 pour ce qui suit, sauf si autrement signalé.

chez Barth : « Dieu peut nous parler par le moyen du communisme russe, d'un concert de flûte, d'un bouquet de fleur ou d'un chien mort. » Il précise aussi que nous n'avons pas reçu « la mission de transmettre à d'autres hommes ce que nous aurons [...] entendu, comme s'il s'agissait [...] d'un *message autonome* » (je souligne)<sup>23</sup>.

Ce que vise Barth, c'est le moment où l'homme « se trouve déterminé dans son existence ». Cette « détermination », nous l'appelons expérience », écrit-il<sup>24</sup>, précisant qu'elle « a lieu dans un *acte d'auto-détermination humaine* » – un fait qu'il qualifie au demeurant d'« indéniable » – et que seul un « malentendu » pourrait conduire à « penser que la situation de l'homme qui fait l'expérience de la Parole de Dieu comporte la suppression de son *auto-détermination* » (je souligne).

On notera que Barth aura aussi récusé toute idée d'une « concomitance » ou d'une « interaction », voire d'une « unité de tension » entre le divin et l'humain ». Il ne convient pas non plus de penser, ajoute-t-il, que « l'homme accomplit [...] une plus ou moins grande partie de l'expérience, le reste étant laissé à l'action de Dieu ». C'est que « la coexistence de l'homme et de Dieu qui se produit dans l'expérience de la Parole n'est pas *une coexistence sur le même plan* » (je souligne).

Pas question dès lors, pour Barth, de faire fond sur une expérience religieuse – et irréductiblement religieuse<sup>25</sup> –, en lien à « quelque faculté extraordinaire et cachée ». C'est qu'on se tient de part en part dans un ordre humain<sup>26</sup>, fait d'expérience « médiate », écrit Feneuil. On s'y trouve plongé dans le monde, un monde qui nous « dépasse » et où peut s'inscrire du « dépassement », mais comme « dépassement immanent de l'immanence », qu'on pourra alors tenir pour un moment d'« expérience *indirecte* de la transcendance » (je souligne). S'en trouve convoqué un penser de bout

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 53s. (cf. aussi, dans un autre registre de discussion, p. 256s.).

<sup>24</sup> On lira encore : des « hommes peuvent avoir l'expérience de la Parole de Dieu et *devenir ce qu'ils sont* par la détermination de cette Parole » (je souligne) ; ou : « L'homme qui connaît réellement la Parole de Dieu se connaît aussi lui-même comme existant dans le *fait* de sa vie, c'est-à-dire dans son auto-détermination. »

<sup>25</sup> On lira, en parallèle, John DEWEY, *Une foi commune* (1934), Paris, La Découverte, 2011, p. 93s. : « aujourd'hui, on parle beaucoup, notamment dans les milieux libéraux, de l'expérience religieuse en tant qu'elle garantit l'authenticité de certaines croyances et le bien-fondé de certaines pratiques [...]. On va jusqu'à dire que l'expérience religieuse est le fondement ultime de la religion [...]. Je souhaiterais [...] souligner l'écart qui sépare cette position de celle que j'ai adoptée. Les tenants de l'idée selon laquelle il existe un *genre particulier d'expérience qui serait en lui-même religieux* en font [...] quelque chose de spécifique [...], qui se distingue de l'expérience en tant que cette dernière peut être esthétique, scientifique, morale, politique [...]. Or « *religieux* », en tant que *qualité d'expérience*, signifie quelque chose qui peut appartenir à toutes ces expériences. Il s'agit de l'*exact opposé d'un type d'expérience susceptible d'exister par elle-même* » (je souligne).

<sup>26</sup> Celui d'« un être essentiellement et avant tout historique », écrit Barth.

en bout humain et mondain, dont Feneuil souligne qu'il est de teneur indifféremment philosophique et théologique.

### 5. De l'expérience et du relationnel, sur quels modes et pour quoi ?

La perspective qui sous-tendait la traversée proposée est commandée par une vérité qui se noue *au cœur du monde* et *selon ce qu'est l'humain*, et non seulement en ce qu'elle s'inscrit dans les registres d'une existence en corps personnel, culturel et social, mais en ce qu'elle passe par l'acte d'une reprise propre à un sujet. En ce sens, l'expérience est ici centrale, et on peut ratifier Luther disant que « seule l'expérience fait le théologien »<sup>27</sup>. On ignore un théologique autonomisé, rapporté à un espace métaphysique ayant sa cohérence en lui-même ou à ce qui commanderait une tradition ayant sa consistance et ses continuités à partir d'un fondement propre, séparé – une Bible par exemple –, d'où viendraient des impulsions susceptibles de trouver des échos en ce monde.

Expérience donc, mais de quoi, comment, et en vue de quoi ?

En démarcation d'un *rend* contemporain – lié à une sécularisation en son fond neutralisante –, on ne sera pas en recherche d'immédiat. Ni avec soi, lieu de ce qui peut se *passer* et où il n'y a de sujet que *déterminé*, ni avec le monde, traversé de *médiations historiquement instaurées*, à déchiffrer et à reprendre, voire à reconstruire. On habitera plutôt le régime d'un corps-à-corps avec le réel, ce qui, de lui et inscrit en son cœur, me précède, m'est donné, que j'éprouve, et qui me convoque. Le réel dans sa consistance propre *et* marqué de « traces », dirait Emmanuel Levinas. De l'« infini » ou de la « transcendance » peut certes y être en cause, mais sur mode indirect, et s'avérer déterminant ou décisif, mais non en immédiateté, ni sans décalage foncier. Les médiévaux le savaient : l'habitation du monde se noue dans du « relationnel » et un rationnel surplombé d'un *ad Deum* – le fameux théologal – disant une *modalité* de la *réception du monde*.

L'argumentaire du colloque parlait d'une « relation » qui – et que ? – « sous-tendrait la possibilité d'une ouverture réciproque du fini sur l'infini ». On aura compris que ce moment d'ouverture est fondamental à mes yeux, à l'encontre de tout repli fonctionnaliste. L'existence est en effet le lieu d'une intrigue ouverte et en attente, sinon de résolution, au moins d'une prise en charge, d'une configuration pour commencer. Et s'y cristallise de l'infini – qui échappe, mais qui bouscule et commande à de l'opération au cœur du fini et aux prises avec ce fini –, *ad infinitum* d'ailleurs, parce que toujours à reprendre au gré du temps et de nos vies. Mais je ne parlerais

<sup>27</sup> À ce propos, Christophe SINGER, « La vraie théologie est pratique. Réflexions à partir d'un aphorisme luthérien », *Études théologiques et religieuses* 136/3 (2019), p. 451-473, ici p. 468.



pas d'ouverture « réciproque ». Si l'on peut parler d'ouverture pour le fini comme, métaphoriquement, pour l'infini, ce doit en effet être hors symétrie : fini et infini ne sont pas sur le même plan, le fini en étant à jamais *décalé*, et l'infini s'y disant en *dif-féré*, dans l'ordre *tiers* des médiations historiques.

Dans la foulée, l'argumentaire du colloque se demandait avec « quels outils conceptuels » pouvait être pensée cette double ouverture. J'en ai tracé une perspective possible, mais elle aura passé par une redistribution des données en jeu. Et alors que l'argumentaire évoquait « le "Tout Autre" », reprenant une expression chère à Karl Barth, la mise en place ici proposée ne pourra se contenter d'ouvrir sur un Dieu à infinie distance, mais devra le penser décalé justement, ou selon asymétrie. Du coup, l'altérité ne commandera pas à une interpellation directe, mais assignera à un détour par la chair du monde et les existences qui s'y nouent, ce qui s'y *médiate*, en régime d'*extériorité*, et dont seul du  *récit*  peut rendre compte.

On se trouve alors dans les registres travaillés par le Levinas d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*<sup>28</sup>, différents de ceux de la théologie dialectique. S'y médite un « passage de l'Infini », sous un horizon « an-archique » que scandent des émergences propres sur fond de « démesure » et au creux de l'« illéité » du monde. S'y donne certes et peut s'en reprendre, s'en cultiver ou s'en honorer, de l'expérience. C'est qu'on y est touché au *corps*, à même le « sensible », d'où de la mobilisation et de l'engagement possible. Mais ce sera en vue d'un « témoignage » à poursuivre dans les traces passées et à jamais singulières d'un humain, dont la consistance de ce qu'il est et incarne renvoie à un Infini qui, hors toute proportion et ignorant toute voie unique, le fait advenir comme répondant de soi et de la vérité en excès dont il atteste.

<sup>28</sup> (1974) Paris, LGF, 1990 ; et cf. mon texte à paraître « Que veut dire pour le sujet et pour ce qu'on appelle Dieu exister dans l'asymétrie ? » ; et rappelons que l'autre grand livre d'Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini*, de 1961, avait pour sous-titre : *Essai sur l'extériorité*.

## DIRE LA « RELATION PERSONNELLE À DIEU »

### Expérimentation dogmatique autour d'un thème délicat

ELIO JAILLET

*Faculté de théologie, Université de Genève*

#### *Résumé*

*Le thème de la « relation personnelle à Dieu » peut à la fois être approché comme un lieu théologique parmi d'autres et comme une condition de l'exercice théologique en tant que tel. Cet article propose d'explorer au niveau doctrinal la relation entre ces deux aspects de la « relation personnelle à Dieu ». Il effectue d'abord un rappel des conditions contemporaines du travail de la théologie systématique comme herméneutique du discours religieux. Dans un second temps, il situe la place de la « relation personnelle à Dieu » dans la dogmatique. Finalement, il présente le statut et la place de la « relation personnelle à Dieu » pour l'exercice contemporain de la théologie à partir de trois figures théologiques – la prière, l'amour et le témoignage – sans nier la brisure qui traverse l'existence humaine.*

#### **Introduction**

Je saisis cette opportunité de publication interdisciplinaire comme une occasion de repréciser la méthodologie du travail en théologie systématique<sup>1</sup>. Si l'on tend habituellement à considérer que cette partie de la théologie a pour tâche d'exercer une réflexion critique et constructive sur les contenus de la foi chrétienne, il me semble qu'en contexte de pluralisme théologique, il est nécessaire de préciser la dimension pratique de cet exercice et de mettre en exergue des aspects trop souvent négligés, voire ignorés, de sa pratique.

Dit de manière caricaturale, la visée de l'exercice publique de la théologie systématique ne peut pas consister en l'identification ou l'élaboration

<sup>1</sup> Sous ce titre, je comprends indifféremment ce qui se fait aussi en éthique théologique, en dogmatique et en théologie fondamentale.

de la meilleure manière de parler « théologiquement » de tel ou tel thème<sup>2</sup>. C'est la pratique de *cet* exercice qui doit être reformulée d'une manière qui soit adéquate par rapport aux coordonnées des sociétés occidentales contemporaines. La normativité de la discursivité doctrinale, dogmatique, systématique voire même critique, est profondément affectée par la reconnaissance sociétale, mais aussi ecclésiale (en tout cas pour les Églises protestantes dites « historiques ») d'un pluralisme constitutif et normatif. Ceci n'enlève rien à la nécessité de développer des discours à caractère normatif, mais mène à assumer de manière consciente les règles de son exercice<sup>3</sup>. La parole normative ne peut plus être assurée par une posture de surplomb, mais doit s'éprouver au-travers de sa reconnaissance individuelle et collective. Cette reconnaissance ne peut être assurée *en amont*. De plus, elle peut mettre à jour une encore plus grande pluralité, ce qui mène à constamment remettre sur le tapis l'énonciation des normes et des règles communes<sup>4</sup>.

Ceci implique pour les individus et les collectifs de s'engager de manière responsable dans la co-construction d'un sens dont ils sont appelés à se porter garants. Cette exigence vaut d'autant plus lorsque le discours qu'ils développent et réfléchissent dit de manière indirecte, ou *iconique*, la « relation personnelle à Dieu » – ce qui est le cas au plus haut degré pour ce qui relève de la théologie systématique. L'attention ne portera donc plus *uniquement* sur la force et la rigueur systématique des idées proposées, mais sur la manière de les construire, dans l'interaction entre des positions pré-supposées comme étant fondamentalement irréductibles les unes aux autres. Le moment de « vérité » du discours théologique n'est pas abandonné, mais il ne peut être formulé comme « pré-supposé de travail » que de manière très ouverte : partir en quête de la « vérité » du discours théologique affirme une hypothèse qui vaut presque un acte de foi ou d'espérance – qu'il y ait quoi que ce soit de vrai à dire au sujet de « Dieu » et à partir de lui. La clarté de la vérité du discours théologique, décisive pour la foi elle-même, n'apparaît que dans l'épreuve d'un processus dont la clôture est toujours à venir. Cependant, c'est bien ce désir de la vérité du travail théologique qui, dans le cours du travail, permet de relativiser

<sup>2</sup> Il n'est d'ailleurs pas certain que qui que ce soit défende explicitement une telle compréhension du travail en théologie systématique. En revanche, que cette position soit un impensé de la *pratique* de la théologie systématique courante, cela mériterait d'être vérifié plus avant.

<sup>3</sup> C'est bien le sens d'ailleurs des projets d'une *éthique de la discussion*, tels qu'ils ont été développés par Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel et Jean-Marc Ferry. Guidée initialement par une réflexion de type transcendantale, l'*éthique de la discussion* intègre également des approches plus proches de la pragmatique, voire de la systémique.

<sup>4</sup> À la suite de Jean-François Lyotard, il faut sans doute souligner que le *différend* est l'horizon fondamental sur lequel doit être pensé la communication et le statut de la norme et non le *consensus*.

l'absoluité des *règles* que l'on aura adopté pour guider ce travail commun – ce qui implique également que les règles sont à définir et à reconnaître au cas par cas et toujours à neuf.

Ma thèse est donc la suivante : la théologie systématique ne peut se faire abstraction faite d'une réflexion sur les modalités de sa pratique concrète. Cette réflexion doit elle-même être considérée comme une tâche directement théologique et non pas comme une étape préalable ou préparatoire. En assumant telle ou de telle modalité circonscrite, partielle et contingente et en assumant que c'est au travers d'elles que *doit* s'effectuer son travail, la théologie systématique *dit* bien quelque chose de « Dieu » dans le monde et de son intention à l'égard du monde.

Cependant, il est clair que *théologiquement* cette thèse ne va pas de soi. En effet, ne serait-elle pas juste l'expression d'un relativisme ambiant et délétère ? Le renoncement à toute *petitio principii* à la faveur d'une éthique de la discussion pragmatique et procédurale n'est-elle pas d'office empêchée pour une entreprise théologique qui s'inscrit à la suite de l'Évangile de Jésus-Christ ? Ne faudrait-il pas plutôt au contraire réinvestir résolument une réflexion d'ordre métaphysique, qui permette d'assurer de manière convaincante la légitimité des assertions théoriques et pratiques de la foi chrétienne dans le monde contemporain ?<sup>5</sup> En quoi la *théologie systématique* resterait-elle encore *théologique* si elle ne fait que s'inscrire dans un processus réflexif et constructif qui vaut de manière générale pour toute norme, que celle-ci concerne une dimension religieuse ou non ? La suite de ce travail visera à donner réponse à ces questions et à clarifier le statut de la démarche indiquée. L'argument principal en sera le suivant : c'est du fait que, pour la foi chrétienne, la « relation personnelle à Dieu » doit être considérée comme un aspect fondamental et déterminant de toute existence humaine que la théologie est appelée à expliciter les modalités de son propre exercice.

Dans une première étape je rappellerai brièvement la réflexion actuelle sur le statut du travail en théologie systématique. Dans une seconde étape, je développerai le statut de la « relation personnelle à Dieu » dans l'anthropologie théologique et ses implications pour les « prolégomènes ». Finalement, je proposerai une exploration de quelques « symboles » de la pratique concrète de la théologie systématique : la prière, l'amour et le témoignage.

Ce texte est un essai. Il s'inscrit dans le cadre d'une recherche constructive visant à présenter une compréhension protestante de la « spiritualité ». L'une des découvertes annexes de cette recherche est que la « spiritualité » – tant en un sens général qu'en un sens plus spécifique – est un donné initial

<sup>5</sup> À ce titre, on peut mentionner des courants aussi divers que la *théologie du process*, la *radical orthodoxy* ou encore la *reformed epistemology*.

de tout exercice théologique et que ce donné doit être pris en charge de manière adéquate et responsable dans l'exercice théologique lui-même, tout en respectant scrupuleusement ses contextes spécifiques et différenciés<sup>6</sup>. Ce que je développe ici n'est rien d'autre qu'une première tentative de prendre en charge cette découverte pour l'exercice de la théologie systématique dans le contexte académique et universitaire des sociétés occidentales pluralistes.

### 1. La théologie systématique comme herméneutique du discours religieux

Récemment, certains théologiens protestants sont arrivés à la conclusion qu'il fallait considérer que l'objet du travail en théologie systématique était le « discours religieux »<sup>7</sup>. Pour le dire de manière ramassée : *la dogmatique est une réflexion du langage religieux sur lui-même, confronté à l'exigence de vérité*. Pour la théologie protestante, cet acte réflexif implique un pas de côté par rapport au langage de la foi pris dans l'immédiateté de son usage. Dans la dogmatique, le théologien et la théologienne tentent de réfléchir de manière intelligible ce que la foi dit de ce qu'elle croit. Par ce geste, ils visent à discerner ce qui fait l'essence de la foi chrétienne et à mettre sa vérité à l'épreuve<sup>8</sup>. Sur le fond on rejoint ici une intention qui avait déjà été posée par le théologien réformé Friedrich D. E. Schleiermacher (1768-1834) dans la deuxième édition de sa *Glaubenslehre* : la présentation de ce que l'Église croit et enseigne à un moment donné s'édifie sur la base du langage de la foi chrétienne, telle qu'il se développe dans le discours public

<sup>6</sup> Le travail théologique n'est pas soumis aux mêmes conditions s'il se fait à l'Université, en Église, s'il se fait à l'adresse de la société ou encore s'il vise simplement à répondre à un besoin de développement personnel.

<sup>7</sup> Cf. Folkart WITTEKIND, *Theologie religiöser Rede. Ein systematischer Grundriss*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2018. Cette option reprend dans une certaine mesure les développements des théologies herméneutiques (Gerhard Ebeling, Eberhard Jüngel) en l'alignant sur une théorie de la religion comme *communication religieuse* (Niklas Luhmann, Volkhard Krech). Christian Danz reprend cette base pour sa pneumatologie : Christian DANZ, *Gottes Geist. Eine Pneumatologie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019. L'attention portée à la pragmatique du discours et à l'usage de la catégorie de « religion » est ici fondamentale. On trouve des approches comparables chez Dietrich KORSCH, *Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005 ; Robert Cummings NEVILLE, *Defining Religion. Essays in Philosophy of Religion*, Albany, SUNY press, 2018.

<sup>8</sup> Je rejoins la définition de la tâche dogmatique proposée par Wilfried HÄRLE, *Dogmatik*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2018<sup>5</sup>, p. 35-38.

de l'Église, sa liturgie et son enseignement<sup>9</sup>. En conséquence, la théologie, comme dogmatique, ne s'identifie pas directement avec le discours ou la pratique religieuse. À la différence d'autres parties du christianisme qui peuvent identifier par exemple *liturgie* et *théologie* (*theologia prima*)<sup>10</sup>, la théologie protestante insiste fortement sur l'écart persistant entre la parole, les actes et la réflexion humaine d'un côté et la glorification qui n'appartient qu'à Dieu seul de l'autre. La seule chose que le théologien peut faire, c'est pointer en direction du Crucifié-Ressuscité, comme l'a illustré Thomas Cranach dans la partie inférieure du retable de Wittenberg (1547).

Si l'on indique la communication religieuse comme source première de la dogmatique, c'est également en fonction de cet horizon qu'on peut redéfinir sa tâche. En un sens plus général, les développements de second degré que sont les réflexions et les affirmations de la théologie systématique, visent notamment à éclairer le sens de cette communication et de ce qui s'y passe. Elle le fait dans une perspective critique, à la lumière du travail de la raison et, selon les auteurs, de l'Évangile lui-même<sup>11</sup>. Sous cet angle, la systématique se présente essentiellement comme une herméneutique. Elle ne se contente pas de *décrire* et *interpréter* ce qui est cru, mais par ses productions elle relance l'expression de la foi. En assumant précisément cette tâche critique et constructive, elle a une incidence sur le développement concret de la communication religieuse qu'elle réfléchit. Se faisant, la systématique continue d'assumer son lien avec la communication religieuse et avec le champ religieux comme tel<sup>12</sup>. Autrement dit, sous ces conditions la théologie systématique maintient un lien avec la foi

<sup>9</sup> Cf. Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite Auflage (1830/31)*. Kritische Gesamtausgabe I/13.1, Rolf SCHÄFER (éd.), Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2003, § 15, p. 127-130 (ci-après GL<sup>2</sup>). En français, on peut comparer avec la première édition (passablement différente) : *la cohérence de la foi chrétienne*, Bernard Reymond (trad.), Genève, Labor et Fides, 2018, § 2, p. 55-57 (ci-après GL<sup>1</sup>). Dans le développement historique de la communication chrétienne apparaissent progressivement des médiations qui visent à en assurer la poursuite : le canon des Écritures saintes, les sacrements, la pratique de la prédication, les dogmes ecclésiastiques, les confessions de foi et d'autres choses encore.

<sup>10</sup> Cf. David W. FAGERBERG, *Theologia prima: what is liturgical theology?*, Chicago, Liturgy Training Publications, 2004<sup>2</sup>.

<sup>11</sup> Voir par exemple Ingolf U. DALFERTH, *Radikale Theologie*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2010.

<sup>12</sup> C'est par exemple ce qui se passe avec la *Dogmatique* de Karl Barth, lorsqu'elle se comprend comme examen critique de la prédication chrétienne. Cf. Karl BARTH, *Dogmatique*, Fernand Ryser (trad.), vol. 1 (I/1\*), Genève, Labor et Fides, 1953, § 1, p. 1-22 ; § 7, p. 239-276 ; Karl BARTH, *Dogmatique*, Fernand Ryser (trad.), vol. 5 (I/2\*\*\*), Genève, Labor et Fides, 1955, § 23-24, p. 342-430.

chrétienne : elle se fait *théologie pratique*<sup>13</sup> – comme l'on parle parfois de *philosophie pratique*<sup>14</sup>. Elle ne renonce pas à l'horizon de la foi pour sa propre intelligibilité et participe de manière (in)directe au mouvement de son auto-compréhension<sup>15</sup>. Cette tâche herméneutique peut également s'adresser aux diverses expressions culturelles d'une société donnée, en tant qu'elles intègrent et s'approprient des fonctions qui appartiennent à la religion et rentrent ainsi en interaction avec la religion<sup>16</sup>.

Sous ces conditions, la théologie systématique prétend aussi prendre part à la discussion scientifique<sup>17</sup>. Seulement, la théologie n'accède à cette préoccupation qu'en insistant sur la part irréductible de la communication religieuse. Pour la théologie protestante, cela implique qu'elle assume la particularité de la foi, son vécu personnel, individuel et collectif et son expression dans le monde, telle qu'elle est fondée dans l'Évangile de Jésus-Christ, le Crucifié Ressuscité. Or la « relation personnelle à Dieu » est une dimension centrale la proclamation évangélique : « Ainsi donc, justifiés par la foi, nous sommes en paix avec Dieu par notre Seigneur Jésus-Christ » (Rm 5,1)<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> Je reprends ici l'expression de Georg Pfliederer, au sujet de la théologie de Karl Barth : sous sa plume elle vise à décrire un exercice théologique qui vise à avoir des effets dans les comportements de ses lecteurs. C'est une manière de faire de la théologie que l'on peut dire « pragmatique » : « *In konstitutiv durch die Reflexion auf seine intentionalen Rezipienten vermitteltes reflexives Tun.* » Georg PFLIEDERER, *Karl Barths praktische Theologie. Zur Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, p. 15. Pour une analyse analogue, qui rend compte de la théologie de Barth à partir de sa pragmatique, cf. D. KORSCH, *Religionsbegriff und Gottesglaube*, op. cit., p. 191-217.

<sup>14</sup> À titre d'exemple, voir le blog *Comment vivre au quotidien*, animé principalement par Maël Goarzin (doctorant en philosophie à l'université de Lausanne et à l'EPHE) inspiré fortement par les travaux de Pierre Hadot sur la philosophie antique. Cf. <https://biospraktikos.hypotheses.org> (consulté le 14.10.2020).

<sup>15</sup> Ce lien peut s'exprimer de manière diversifiée. Wittekind, par exemple, insistera sur l'autonomie de la théologie à l'égard de toute autorité ecclésiale et religieuse. F. WITTEKIND, *Theologie religiöser Rede*, op. cit., p. 3-9.

<sup>16</sup> Pour cette proposition, cf. D. KORSCH, *Religionsbegriff und Gottesglaube*, op. cit., p. 273-382.

<sup>17</sup> Dans sa dogmatique, Wilfrid Härle définit plus directement le rapport de la théologie aux standards contemporains de l'exercice scientifique et de son épistémologie. Cf. W. HÄRLE, *Dogmatik*, op. cit., p. 1-27.

<sup>18</sup> Cette restauration ne concerne pas seulement une relation « formelle » ou « abstraite » entre Dieu et l'humanité, mais porte jusque dans l'intimité d'une relation personnelle : « vous n'avez pas reçu un esprit qui vous rende esclaves et qui vous ramène à la peur, mais un Esprit qui fait de vous des fils adoptifs et par lequel nous crions : Abba, Père. » Rm 8,15. Voir aussi Gal 4,6. Les citations bibliques sont tirées de la *Traduction œcuménique de la Bible* (2010).

## 2. Les lieux de la relation personnelle à Dieu

La « relation personnelle à Dieu » ne se présente pas telle quelle comme un thème de la systématique<sup>19</sup>. En revanche, la plupart des lieux de la doctrine chrétienne sont concernés par ce motif. Les différentes parties de ce qu'on appelle l'histoire du salut peuvent être considérés comme tant de « moments » qui expriment et expliquent l'histoire de la relation entre Dieu et l'humanité, telle que la foi la reçoit<sup>20</sup>. C'est en revanche dans l'anthropologie théologique que cet aspect apparaît le plus clairement : pour la foi, l'être humain *est* constitutivement en relation avec Dieu. Cette affirmation a des conséquences pour l'exercice même de la théologie.

### 2.1. Imago Dei

Traiter en dogmatique de la « relation personnelle à Dieu », c'est développer notamment le thème de l'*imago dei*. Pour faire bref, l'être humain « créé à l'image et à la ressemblance de Dieu » (cf. Gn 1,26-27) est l'être dont la vocation est de manifester Dieu dans sa création, en le reflétant – dit de manière encore plus traditionnelle : en le glorifiant.

Une fois que l'on a dit cela, il faut préciser que cette affirmation répond d'un problème, ou plutôt d'un drame. Le récit de la « chute » fait signe vers la déchirure qui traverse concrètement l'existence humaine – mort, injustice, abandon, souffrance, esclavage, etc. Face à ces expériences, le mythe biblique présente la relation entre l'image et ce dont l'image est image comme étant rompue (Gn 3)<sup>21</sup>. Quelle qu'en soit la forme ou l'expression narrative de cette déchirure, elle doit être comprise comme

<sup>19</sup> Bien qu'on puisse en trouver des annonces dans l'antiquité, la popularité de la notion de « relation personnelle » est somme toute très récente et tributaire d'une conception de la « personne » qui dépend essentiellement de développements philosophiques et juridiques. Voir sur ce point le beau livre d'Emmanuel HOUSSET, *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustiniennne à sa redécouverte phénoménologique*, Paris, Presses universitaires de France, 2007.

<sup>20</sup> L'utilisation concept initié par Johann Christian Konrad von Hofmann (1810-1877) a été rediscutée de manière constructive par l'historien et théologien Martin Hengel (1929-2009), dans un article particulièrement éclairant. Cf. Martin HENGEL, « Heilsgeschichte », in : Claus-Jürgen THORNTON (éd.), *Theologische, historische und biographische Skizzen. Kleine Schriften VII*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, p. 1-33. On peut se référer également à la reconfiguration qu'opère Karl Barth dans sa doctrine de l'élection. Cf. Karl BARTH, *Dogmatique*, Fernand Ryser (trad.), vol. 8 (II/2\*), Genève, Labor et Fides, 1958, § 33.2, p. 184-204.

<sup>21</sup> Le drame historique ou existentiel précède ici la constitution du mythe. La compréhension des récits mythologiques de la Genèse dans leur configuration actuelle ne se comprend pas indépendamment de l'expérience de l'exil (597-539 av. J.-C.).



l'indice d'une rupture dans la relation constitutive à Dieu<sup>22</sup>. Le récit biblique présente cette situation comme une réalité que l'humanité reçoit en héritage, cette figure généalogique visant à rendre compte d'un trouble existentiel fondamental (cf. Rm 7,7-25) – bien que celui-ci ne soit identifié ni comme la réalité finale, ni même comme la réalité première. Ainsi, pour le christianisme, la foi vient en réponse à l'épreuve que fait traverser cette rupture et particulièrement la foi donnée par Jésus de Nazareth lui-même, lorsqu'il se donne à connaître et est reconnu comme le Messie du Dieu d'Israël. Même plus, c'est de la personne de Jésus-Christ que jaillit la compréhension adéquate de cette rupture et de la relation que lui-même restaure par sa vie et sa mort, mettant ainsi en lumière la relation *telle qu'elle a toujours été voulue par Dieu*<sup>23</sup>.

Dans l'histoire et l'existence de Jésus-Christ, telle qu'en témoigne la communauté chrétienne, se donne à voir la dynamique relationnelle qu'est l'existence humaine authentique, toujours participante d'une histoire qui l'excède et dans laquelle elle éclot à elle-même, par-delà toute détermination<sup>24</sup>. Pour l'anthropologie chrétienne, l'être humain est un *être-tourné-vers* : il n'existe que dans le face-à-face et l'interaction avec Dieu et son prochain dans le monde et c'est cette interaction qui est constitutive de ce qui fait de lui une *personne*. La notion de « personne humaine » vise l'existence d'une individualité responsable et irréductible qui ne se constate pourtant nulle part ailleurs *qu'*au travers du réseau d'interactions, tant physiques, biologiques, psychologiques, sociales que culturelles<sup>25</sup>, qui la constitue. La « personne humaine » ne se présente non pas dans l'observation empirique d'une vie humaine individuelle, mais dans la reconnaissance manifeste d'une interpellation incessante posée au cœur du monde : celle de « Dieu » lui-même<sup>26</sup>. La personne humaine est la réponse donnée à l'appel

<sup>22</sup> Emblématiquement, cette crise se présente dans la dénonciation prophétique de la rupture de l'alliance, dans la médiation sacerdotale et légale, dans la poésie religieuse ou encore dans une sagesse confrontée à sa propre crise.

<sup>23</sup> Sur cette centralité générale et normative de la figure de Jésus-Christ, cf. W. HÄRLE, *Dogmatik, op. cit.*, p. 77-91. Cette centralité de la figure de Jésus-Christ pour la compréhension de ce qu'est Dieu et de ce qu'est l'être humain implique de développer une doctrine trinitaire. Cf. Wolfhart PANNENBERG, *Théologie systématique*, trad. sous la dir. d'Olivier Riaudel, vol. 1, Paris, Cerf, 2008, p. 337-364.

<sup>24</sup> C'est ce que font des dogmatiques plus récentes, comme celles de Wolfhart PANNENBERG, *Théologie systématique*, trad. sous la dir. d'Olivier Riaudel, vol. 2, Paris, Cerf, 2011, p. 248-277 et de Robert JENSON, *Théologie Systématique. Vol. 2 Les œuvres de Dieu*, trad. Serge Wüthrich, Paris, L'Harmattan, 2019, p. 115-133.

<sup>25</sup> Voir le récit interpellant que donne Dietrich Korsch sur le développement de la vie, jusqu'à l'apparition de la « religion », D. KORSCH, *Religionsbegriff und Gottesglaube, op. cit.*, p. 228-235.

<sup>26</sup> Le philosophe et théologien John D. Caputo plutôt que de parler de l'existence de Dieu, parle de l'insistance de Dieu. Cf. John D. CAPUTO, *The insistence of God. A theology of perhaps*, Bloomington, Indiana University Press, 2013.

de Dieu. En Jésus-Christ, cette interpellation prend des contours humains tout à fait précis : celui de l'amour qui va jusqu'à la mort – suivant les évangiles, cet amour traverse le ministère du Nazaréen et se maintient dans son procès, jusqu'au moment de l'exécution. Ce qui ne peut qu'être cru ici, c'est que cet amour – un don-de-soi sans retenue<sup>27</sup> – non seulement ait existé, mais se soit réaffirmé personnellement par-delà la crucifixion, « car il n'était pas possible que la mort le retienne en son pouvoir. » (Ac 2,24c)<sup>28</sup>. Dans la foi chrétienne, Jésus-Christ, en tant qu'il est entièrement déterminé par l'amour qu'est Dieu lui-même et le communique plus loin, est reconnu comme le lieu de l'existence humaine tout court (cf. 1 Jn 4,10-12)<sup>29</sup>.

En bref, être humain c'est être en relation à Dieu, comme Dieu lui-même se donne en relation à nous, c'est-à-dire comme personne et ainsi comme *amour*. Sous le titre de l'*imago dei*, la relation personnelle à Dieu est constitutive pour l'existence humaine, à la fois comme son origine, son milieu et sa fin<sup>30</sup>. Cette compréhension dogmatique de l'existence humaine rejaillit sur la compréhension des conditions de possibilité du travail théologique lui-même, ce qui nous oriente sur la thématique des *prolégomènes*, ou de la théologie fondamentale.

## 2.2. Prolégomènes

Dans le contexte des prolégomènes on traite habituellement du rôle des Écritures saintes, de l'Église et de sa tradition pour l'élaboration doctrinale, éventuellement du rôle de la raison, de la nature, de l'histoire – ou de la

<sup>27</sup> Dans sa doctrine de la réconciliation, Barth insiste particulièrement sur l'amour comme condition de l'action humaine authentique. « Je puis et dois répondre de Dieu, qui se donne à moi, en me donnant moi-même à autrui : tel est le contenu de l'action qui marque d'un bout à l'autre ma vie chrétienne au niveau inter-humain, parce qu'il est le contenu de ce qui se passe d'abord au niveau de la relation entre Dieu et l'homme. Karl BARTH, *Dogmatique*, Fernand Ryser (trad.), vol. 22 (VI/2\*\*\*), 1971, § 68.3, p. 228-229.

<sup>28</sup> Les citations bibliques sont tirées de la *Traduction œcuménique de la Bible* (2010).

<sup>29</sup> Corinna Dahlgrün identifie à mon sens, avec raison, les commandements d'amour comme l'expression de la structure fondamentale de la « spiritualité » chrétienne. Corinna DAHLGRÜN, *Christliche Spiritualität. Formen und Traditionen der Suche nach Gott*, avec une postface de Ludwig Mödl, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2018<sup>2</sup>, p. 55-58. Plus loin, la dogmatique invite à comprendre ce commandement comme l'indice de la structure fondamentale de la vie humaine tout court. Cf. W. HÄRLE, *Dogmatik, op. cit.*, p. 436-438.

<sup>30</sup> Je n'ai pas le temps de le développer ici, mais il est évident que le corollaire d'une telle compréhension de l'existence humaine est son inscription dans une narrativité fondamentale, entre autres par le récit (mythes et généalogies), mais aussi par le rite.

communication humaine plus généralement<sup>31</sup>. On pourrait considérer qu'il s'agit d'un cadre « séparé » de la matière dogmatique elle-même, mais de fait les *legomena* sont toujours-déjà présents dans les *pro-legomena* : le cadre est pétri du contenu qu'il délimite.

Les développements de l'anthropologie théologiques mènent cependant à devoir penser la « relation personnelle à Dieu » comme partie de ce qui conditionne l'exercice de la théologie, et ainsi comme partie des prolégomènes<sup>32</sup>. Dans le cadre de la dogmatique protestante, cette relation ne peut pas être ignorée, à cause de l'importance centrale que prend pour elle la *foi*. Dans la foi, la relation personnelle à Dieu est ce qui fait du théologien une personne et la personne particulière qu'elle est. Lorsque Schleiermacher traite dans les prolégomènes de sa *Doctrine de la foi* du « sentiment de dépendance absolu » (*schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl*), il cherche à indiquer avec précision la dimension constitutive de cette relation pour la conscience religieuse et donc pour le discours qui tente de la réfléchir<sup>33</sup>. Cela ne veut pas dire que l'étendue de ce que le théologien pense et développe se réduit à la sphère de sa subjectivité, mais seulement que le travail en théologie systématique prend également en charge cette dimension et ne peut pas l'ignorer. Ceci mène notamment à devoir penser le statut de l'expérience personnelle pour le travail en théologie. Est-elle uniquement à canaliser, afin qu'elle n'interfère pas avec le travail scientifique, ou au contraire faut-il dire qu'elle joue un rôle positif, voire essentiel, dans le travail théologique en tant que tel, particulièrement au sein de la théologie systématique ?<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Là aussi, c'est emblématiquement chez Schleiermacher que l'on commence à trouver la forme « classique » des prolégomènes pour la dogmatique protestante. Cf. GL<sup>2</sup> § 1-19.

<sup>32</sup> Cela a d'ailleurs été le cas dans les dogmatiques protestante, depuis le moment de l'orthodoxie (xvii<sup>e</sup>), avec des influences importantes du piétisme sur ce développement. Cf. W. PANNENBERG, *Théologie systématique*, vol. 1, p. 54-67.

<sup>33</sup> Cf. GL<sup>2</sup> § 4 et GL<sup>1</sup> § 9. Sur l'importance de cette catégorie pour la pensée de Schleiermacher en général, cf. Ulrich BARTH, « Der Letztbegründungsgang der "Dialektik". Schleiermachers Fassung des transzendentalen Gedankens », in : *Aufgeklärter Protestantismus*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, p. 353-385.

<sup>34</sup> La catégorie de l'expérience reste fondamentale pour la théologie contemporaine, comme le montre par exemple la dogmatique de l'exégète et historien Gerd Theissen. Cf. Gerd THEISSEN, *Glaubenssätze. Ein kritischer Katechismus*, Gütersloh, Gütersloher Verl.-Haus, 2013<sup>3</sup>, p. 15-48, voir surtout les § 14-18. Elle est notamment une catégorie fondamentale dans les travaux théologiques récents sur la « spiritualité ». Cf. à titre d'exemple Kees WAALJMAN, *Spirituality. Forms, Foundations, Methods*, John Vriend (trad.), Leuven, Peeters, 2002 et C. DAHLGRÜN, *Christliche Spiritualität*, op. cit. – elle se base notamment sur une relecture de William James, cf. p. 98-103. L'intégration de l'expérience personnelle reste en revanche plus problématique, tant la définition de son statut et de sa légitimité au sein de la théologie est sujette à controverse. Pour un essai constructif d'une telle intégration,

À cet endroit se présente cependant le spectre de la *theologia regenitorum*, figure de pensée attachée au piétisme des XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles, en démarcation de l'approche scolastique de l'orthodoxie protestante. Pour le piétisme, l'expérience – et notamment l'expérience de la conversion (*Bekehrung*) – joue un rôle fondamental dans la constitution du « théologien ». La théologie chrétienne est comprise par le piétisme comme une théologie de l'humanité régénérée par l'action de Dieu en Jésus-Christ. « Le piétisme défend de manière conséquente [...] une conception de la théologie qui veut que seul celui qui pratique la matière (*Sachverhalte*) de la théologie peut réellement la comprendre. »<sup>35</sup> Nul besoin de rentrer dans les détails des multiples problèmes qui sont apparus avec cette conception de la théologie<sup>36</sup>. L'un des aspects les plus problématiques est qu'elle invite à traiter la foi comme une forme de possession qui résulterait de l'expérience de la « relation personnelle à Dieu ». L'« expérience » est alors identifiée comme l'assise ontologique de la certitude propre à la foi (*assensus*). Il est alors possible de la faire opérer comme facteur discriminant au sein de la théologie et de l'Église, entre ceux qui seraient ou non aptes à être théologien ou chrétien.

Je souhaite marquer ici une démarcation nette par rapport à cette orientation. Si l'on considère que l'expérience de la « relation personnelle à Dieu » intervient bel et bien dans l'exercice de la théologie, celle-ci ne peut jamais justifier un repli de l'identité croyante sur elle-même. Au contraire, cette relation constitue une identité excentrée, qui correspond au mouvement de la foi : la reconnaissance active d'une grâce donnée à l'être humain, alors même que celui-ci persiste dans une ambivalence qu'il ne peut surmonter lui-même (*simul justus et peccator*). Ce mouvement d'excentricité de l'expérience propre à la foi a été très bien cadré par le théologien réformé Karl Barth (1886-1968), dans le contexte de sa théologie de la Parole de Dieu :

Lorsque la Parole de Dieu nous est présente, cela signifie que nous sommes détournés de nous-mêmes, tournés vers Dieu, orientés vers la Parole de Dieu. Être dans la foi, c'est être appelé à une foi nouvelle. Présence de la Parole et être dans la foi, ces mots signifient donc : s'attendre à la Parole et à la foi, attendre

cf. Brigitte ENZNER-PROBST, « Spiritualität lehren und lernen. Aspekte einer systemisch konzipierten theologischen Didaktik von Spiritualität im Theologiestudium », in : Ralph KUNZ et Claudia KOHLI REICHENBACH (éds), *Spiritualität im Diskurs. Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive*, Zürich, TVZ, 2012, p. 113-142.

<sup>35</sup> « Der Pietismus vertritt folgerichtig eine *theologia regenitorum*, also die Auffassung, das nur derjenige theologische Sachverhalte wirklich versteht, der sie praktiziert. », Markus MATTHIAS, « Bekehrung und Wiedergeburt », in : Hartmut LEHMANN (éd.), *Geschichte des Pietismus. Band 4. Glaubenswelt und Lebenswelten*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2004, p. 65-66. Traduit par mes soins.

<sup>36</sup> Le plus interpellant est sans doute l'exigence adressée aux étudiants en théologie, et surtout à ceux qui se destinaient au ministère pastoral, de pouvoir témoigner de la date précise de leur conversion personnelle. Cf. *Ibid.*, p. 62-65.

un nouveau rappel à la libre réalisation de la grâce que l'on vient de vivre, une nouvelle introduction dans la promesse, une nouvelle vision de l'événement dans lequel la possibilité de connaître la Parole de Dieu nous devient visible. [...] L'homme l'Église, la prédication de l'Église, la dogmatique, qui penseraient pouvoir se servir de la Parole et de la foi comme d'un capital à leur disposition ne feraient que démontrer qu'ils n'ont ni la Parole ni la foi<sup>37</sup>.

Si la « relation personnelle à Dieu » forme l'expérience du théologien et informe son travail, il s'agit d'une expérience qui est constamment à recevoir à neuf et qui doit être approchée comme telle aussi : jamais comme un acquis, mais toujours comme une nouveauté à attendre. Pour la foi chrétienne, la réalité et la réalisation présente de la filiation divine est bien quelque chose qui est donné à croire : par Jésus-Christ, l'humanité hérite déjà maintenant de la filiation divine – mais ce n'est pas un savoir, ou tout du moins, ce n'est pas un savoir sans croire. Car tout en affirmant la réalité de cette filiation, la foi atteste de la brisure qui traverse l'existence concrète de celui ou celle qui croit. Ainsi, la forme d'une théologie qui assume que la « relation personnelle à Dieu » fait partie des conditions concrètes de son exercice, ne peut qu'être une *theologia viatorum*, un cheminement où l'identité constituée par la « relation personnelle à Dieu » est elle aussi constamment à recevoir à neuf.

La « relation personnelle à Dieu » ne peut donc être quelque chose que l'on « pose », qui puisse faire office de cadre assuré<sup>38</sup>. Pour le dire autrement : le théologien, la théologienne et l'Église ne peuvent affirmer la « régénération » de l'*imago dei* comme un donné évident et simple. La théologie chrétienne est une théologie de la croix : le Ressuscité, celui dont l'ensemble de l'humanité est appelé à participer, était, est et

<sup>37</sup> Karl BARTH, *Dogmatique*, Fernand Ryser (trad.), vol. 1, Paris Genève, Labor et Fides, 1953, § 6.3, p. 218. La référence à Barth est ici particulièrement importante, dans la mesure où lui-même entretient un rapport critique-constructif au piétisme. Cf. Eberhard BUSCH, « Barth und der Pietismus » in : Michael BEINTKER (éd.), *Barth Handbuch*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, p. 80-85. Du même auteur, voir *Karl Barth und die Pietisten. Die Pietismuskritik des jungen Karl Barths und ihre Erwidernung*, München, Kaiser, 1978.

<sup>38</sup> Dans l'introduction de sa théologie systématique, Pannenberg insiste bien sur le fait que la foi chrétienne est encore dans l'attente de la confirmation pleine et universellement visible de ce sur quoi elle repose : la révélation de Dieu dans l'histoire. « De même que toute révélation de Dieu dans son action historique anticipe sur l'avenir encore inaccompli de la fin de l'histoire, inversement sa revendication de manifester la divinité du Dieu unique, qui est le créateur, le réconciliateur et le sauveur du monde, reste, dans l'histoire encore inachevée, ouverte à une vérification encore à venir, ouverte aussi à la question de sa vérité. Cette question trouve sa réponse provisoire dans la vie du croyant grâce à la force éclairante de la révélation de Dieu pour les expériences de sa vie. » W. PANNENBERG, *Théologie systématique*, vol. 1, *op. cit.*, p. 335-336. On peut comparer ici avec ce que Wilfried Härle dit de l'auto-relativisation de la théologie comme science. Cf. W. HÄRLE, *Dogmatik*, *op. cit.*, p. 25-27.

sera le Crucifié<sup>39</sup>. Même une conception évolutive ou processuelle de la régénération de l'humanité à partir de Jésus-Christ, aussi optimiste soit-elle, ne peut faire l'impasse sur le scandale qu'est l'affirmation chrétienne d'un Christ Crucifié et Ressuscité<sup>40</sup>. Ce scandale empêche toute « possession » de cette relation et de ce que cette relation conditionne. Ce qui se donne à réfléchir dans la « relation personnelle à Dieu » est un mouvement de renvoi et non une propriété : même s'il reste impliqué *de fait* dans son propos, le « propre » du théologien s'efface dans le mouvement de renvoi. Au moment où il tente de s'affirmer « pour lui-même », il est placé sous le jugement de la croix.

Cependant, cela ne veut pas dire qu'il n'y aurait pour autant rien à dire sur les conséquences de la « relation personnelle à Dieu » pour l'exercice de la théologie. Au contraire, cela invite à porter une attention plus accrue sur la manière d'exercer ce cheminement dans le travail théologique et à prendre ce chemin avec soin, parce qu'il est précisément le lieu où les personnes adviennent à leur propre identité. C'est dans cette direction que nous allons nous orienter maintenant, avant de conclure.

### 3. La « relation personnelle à Dieu » comme condition de l'exercice dogmatique

Le chrétien et la chrétienne vit d'une vie qui lui est pleinement donnée, mais dont la plénitude doit encore se réaliser (Rm 8,2 ; 2 Co 1,22 ; 5,17). Sur la base du témoignage biblique, le peuple des croyants et de croyantes affirme déjà vivre maintenant de cette restauration de *l'imagem dei* dans la foi – c'est cela que la théologie systématique tente de réfléchir et c'est sous ces conditions qu'elle se sait *pouvoir* le faire<sup>41</sup>. Par son travail de réflexion, elle vise à approfondir la compréhension de cette situation, afin notamment d'en orienter l'expression dans le discours et la pratique, dans la vie personnelle de manière générale. En ce sens, la « relation

<sup>39</sup> Sur le rapport de ces deux figures pour la christologie, cf. Ingolf U. DALFERTH, *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1994.

<sup>40</sup> Schleiermacher lui-même en était tout à fait conscient, alors même qu'il présente une conception de l'existence chrétienne influencée par le piétisme et une conception d'un progrès du monde et de l'humanité. Dans sa dogmatique, c'est le sens même des énoncés prophétiques sur l'accomplissement de l'Église que d'indiquer cette brisure de l'expérience humaine actuelle, l'indice qu'elle se trouve dans le devenir et non dans l'accomplissement. Cf. GL<sup>2</sup> §157-163 et GL<sup>1</sup> §173-179. À ce sujet, cf. Eilert HERMS, «Schleiermachers Eschatologie nach der zweiten Auflage der "Glaubenslehre"», in: *Menschsein im Werden. Studien zu Schleiermacher*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 125-149.

<sup>41</sup> S'il ne s'agit pas du seul horizon de travail de la théologie systématique, s'en est en tout cas une tâche majeure.

personnelle à Dieu» est une donnée constitutive pour son travail. Dans celui-ci, le théologien ne pourra en revanche jamais prétendre pouvoir parler ou saisir immédiatement ou définitivement ce dont il opère la réflexion. Il ne pourra toujours qu'en parler indirectement et de manière provisoire (1 Co 12,12). En même temps, le théologien est, dans sa personne, constamment provoqué et travaillé par un appel à faire correspondre son propre discours et son propre agir au mouvement de Dieu, dont la foi chrétienne trouve la trace dans la personne de Jésus-Christ<sup>42</sup> – que cet appel doive être reconnu ou non par les théologiens dans la réponse que lui donne la tradition chrétienne ne peut être déterminé de manière générale et définitive. Dans tous les cas, le théologien est confronté à une tension fondamentale, résultant de deux impératifs : devoir donner forme à l'appel qui lui est adressé et ne pouvoir le faire que par un geste réflexif, et donc jamais de manière immédiate. Cette double réalité pose une tension dont la teneur ne peut être réfléchie et articulée qu'au travers de la dimension symbolique et poétique de la communication humaine et par la pragmatique propre à ces dimensions<sup>43</sup>.

L'un des enjeux pour la théologie systématique face à cette tension sera de porter une attention particulière à la *praxis* qui essaie de la prendre en charge<sup>44</sup>. Dans ce qui suit je souhaite donner les contours de trois figures théologiques qui peuvent servir au discernement des axes de cette *praxis*. Il s'agira de la « prière », de l'« amour » et du « témoignage ». Ces figures ne décrivent pas empiriquement la *praxis* théologique, mais on peut espérer qu'elles contribuent à son orientation par les ouvertures sémantiques et imaginatives qu'elles suscitent<sup>45</sup>. En ce sens, elles pourraient,

<sup>42</sup> Jésus-Christ comme lieu de la « correspondance » (*Entsprechung*) entre Dieu et l'être humain est une figure qui pour la théologie récente est marquée du nom d'Eberhard Jüngel. À ce sujet, on peut consulter l'article suivant : Eberhard JÜNGEL, « Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie (1975) », in : *Entsprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen II*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002<sup>3</sup>, p. 290-317 ; Voir aussi Torsten MEIREIS, « Gott entsprechen. Zur Verfassung der Ethik in christlicher Perspektive », in : Magdalene FRETTLÖH et alii., *Tastend von Gott reden. Drei systematisch-theologische Antrittsvorlesungen aus Bern*, Zürich, TVZ, 2013, p. 17-44.

<sup>43</sup> Je n'ai pas l'occasion de développer ici plus avant ces aspects du travail en théologie systématique. J'indique simplement qu'il s'agit d'opérer ici selon une conception du symbole, qui pourrait s'inspirer notamment de la *Philosophie des formes symboliques* de Ernst Cassirer et en reprenant également les développements de Paul Ricoeur sur la « poétique ».

<sup>44</sup> Par *praxis* j'entends un ensemble d'actions qui vise à opérer une transformation de la réalité, que celle-ci soit matérielle ou personnelle.

<sup>45</sup> Je m'inspire ici notamment de ce que Karl Barth a réalisé dans son *Introduction à la théologie évangélique* (traduit par Fernand Ryser, Genève, Labor et Fides, 1962).

voire devraient être complétées par des développements d'ordre à la fois méthodologiques et didactiques – ce qui ne sera pas possible ici.

Pour chaque figure, je proposerai une brève définition de son contenu théologique ainsi qu'un bref développement des enjeux qu'elle révèle au niveau de la *praxis* de la théologie systématique. Je ne pourrai pas être exhaustif. Ce qui suit doit être considéré au mieux comme une première esquisse d'un travail à approfondir.

### 3.1. La « Prière »

Prier, c'est rencontrer Dieu et se tenir dans cette rencontre. Dans la prière l'être humain existe réellement comme personne, parce que Dieu existe avec lui comme personne. Autrement dit, c'est dans la prière que s'éprouve et se mesure l'humanité de celui qui prie. « Abba, Père, à toi tout est possible, écarte de moi cette coupe ! Pourtant, non pas ce que je veux, mais ce que tu veux » (Mc 14,36). La prière engage la responsabilité humaine (Dn 9,4-19), mais également celle de Dieu. Le « Pourquoi m'as-tu abandonné ? » (Mc 15,34) posé dans la bouche du psalmiste et de Jésus est un cri adressé à Dieu, qui le convoque. On peut ici reprendre une belle formule du théologien Hans-Christoph Askani :

La prière est donc la mise à l'épreuve de l'espace entre Dieu et l'homme, la « dé-couverte » de la distance infinie entre les deux, une distance « faite » pour l'homme, pour son langage, pour que ses paroles qui ne l'auront jamais complètement parcourue puissent en elle commencer à parler<sup>46</sup>.

La prière n'est pas simplement le lieu d'un silence abyssal, mais expression de l'être humain, assumant sa finitude dans et pour une ouverture toujours « trop grande »<sup>47</sup>, constitutive de ce qu'il est et de la liberté que manifeste cet être. Ce que cette figure met en lumière de l'être humain, est fondamental pour l'exercice de la théologie : l'être humain est constitué par une interpellation. Elle le précède et fait de lui ce qu'il est, le fonde dans sa vie comme personne : « Où es-tu ? » (Gn 3,9). La prière est la réponse à cette interpellation qui précède toute prise de parole : « Le travail théologique vit de et par la prière appelant la venue du Saint-Esprit – de sorte que toutes les questions, recherches, considérations et affirmations auxquelles il donne lieu ne sont que des *formes* de cette prière [*Veni, Creator Spiritus!*] »<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> Hans-Christoph ASKANI, *Le pari de la foi*, Genève, Labor et Fides, 2019, p. 155. Dans ce chapitre, Askani développe la relation entre expérience religieuse et langage – relation des plus importantes pour l'exercice de la théologie elle-même ! Sa réflexion culmine sur une la figure de la « prière ».

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>48</sup> K. BARTH, *Introduction à la théologie évangélique*, op. cit., p. 134. Sur l'importance de cette figure pour la pensée de Barth, cf. John CHAN, *Gebet als christliches Sein, Leben und Tun. Die Bedeutung und Funktion des Gebets für die Theologie der "analogia fidei" Karl Barths*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt,



Quelles sont les incidences de cette figure pour la *praxis* de la théologie systématique ? Il me semble que l'on ne comprendrait pas du tout ce que cette figure théologique vise si par là on en déduirait, par exemple, qu'il faille réciter une prière commune au début d'un cours, d'un colloque ou d'une quelconque session de travail (bien que cela se pratique effectivement par endroits). L'enjeu me semble plutôt être le suivant : la théologie se pratique dans une posture où le centre de gravité est ailleurs que dans la personne du théologien, mais aussi ailleurs que dans la société ou l'université – il est en « Dieu ». Suivant cette posture, « ce qui est en propre » n'est jamais acquis, mais doit être reçu et reconnu toujours à neuf. Le travail théologique doit refléter la structure interpellative de la prière.

### 3.2. L'« amour »

Karl Barth n'hésite pas à parler de l'amour comme d'une variation de « la condition même de la science théologique »<sup>49</sup>. Le travail théologique « ne peut être entrepris, accompli et mené à bien comme une œuvre *bonne*, que dans la réception et l'exercice du libre don de l'amour »<sup>50</sup>.

Selon Wilfried Härle, l'amour peut être compris comme la « *praxis* vivante de la foi »<sup>51</sup> (*Lebenspraxis de Glaubens*). Dans la foi, celui ou celle qui croit reçoit un commandement tout à fait spécifique de la part du Fils : « Je vous donne un commandement nouveau : aimez-vous les uns les autres. Comme je vous ai aimés, aimez-vous les uns les autres. » (Jn 13,34)<sup>52</sup>. L'« amour » est la condition de la vie humaine, en tant que l'« amour » est d'abord la condition de Dieu lui-même, lorsqu'il se manifeste auprès de sa créature (1 Jn 4,7). L'« amour » s'affirme tant dans la brisure qui traverse l'existence humaine que dans le face-à-face rétabli avec Dieu. Dans la brisure, Dieu s'est donné sans conditions à l'être humain en face-à-face, révélant ainsi doublement *qui* il est et ce qu'il attend que l'être humain soit, tout en lui donnant de l'être : don désintéressé de soi, dans la confirmation

2016, p. 175-181 ; Gabriele OBST, *Veni Creator Spiritus! Die Bitte um den Heiligen Geist als Einführung in die Theologie Karl Barths*, Gütersloh, C. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, 1998. De manière plus générale sur la figure théologique de la « prière » dans l'œuvre de Barth, cf. Christine Svinth-Værge PØDER, *Doxologische Entzogenheit. Die fundamentaltheologische Bedeutung des Gebets bei Karl Barth*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2009.

<sup>49</sup> K. BARTH, *Introduction à la théologie évangélique*, *op. cit.*, p. 156.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>51</sup> Cf. W. HÄRLE, *Dogmatik*, *op. cit.*, p. 518-532.

<sup>52</sup> Cette perception de l'amour comme commandement ultime est déjà présente chez Paul (cf. Rm 13,8-10). Chez Paul ce commandement prend des tonalités universalisantes, ce qui n'est pas comme tel le cas dans les épîtres johanniques (1 Jn 4,7ss). Cf. Christophe CHALAMET, *Une voie infiniment supérieure. Essai sur la foi, l'espérance et l'amour*, Genève, Labor et Fides, 2016, p. 183-185.

d'une relation donnée de toute origine<sup>53</sup>. Ce mouvement devient constitutif de ce qu'est la « personne », ou tout du moins de « Dieu » en tant que « personne » et de la « personne humaine » comme lieu d'expression indirect de l'amour que seul « Dieu » est pleinement.

L'activité scientifique est traversée d'un *désir* de connaissance. Cela concerne aussi la théologie<sup>54</sup>. Mais en théologie ce désir – et ce que ce désir produit – est appelé à être orienté encore plus fondamentalement par l'engagement désintéressé envers Dieu (action de grâce) et le prochain (diaconie) – et ainsi seulement envers *soi-même*. Ceci implique que la *praxis* de la théologie systématique comprend une réflexion critique et constructive sur sa capacité à réaliser ce double, voire triple, engagement et à le tenir, à l'appui d'une analyse fine de son exercice concret – et ce dans les divers domaines où elle a lieu (enseignement, recherche, publication, débats et interventions publiques, direction d'Église, etc.).

### 3.3. Le « témoignage »

Dans l'évangile selon Jean, toute la mission de Jésus tourne autour de cette structure du témoignage : « Je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité » (Jn 18,37). Jésus, comme l'envoyé du Père, est celui qui rend gloire à Dieu dans le monde, par les signes qu'il produit. C'est de cette manière qu'il est *imago dei* : en celui qui se dit être « l'envoyé du Père », Dieu rend témoignage à l'être humain et l'être humain rend témoignage à Dieu. Mais il faut être plus précis : c'est dans et par ce témoignage qu'est révélé ce qu'est l'*imago dei*. Plus loin, ce que le Jésus lucanien promet aux disciples au moment de son départ, c'est qu'eux aussi participeront de ce même mouvement : « vous allez recevoir une puissance, celle du Saint Esprit qui viendra sur vous ; vous serez alors mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre » (Ac 1,8). De même chez le Jésus johannique : « En ce jour-là, vous connaîtrez que je suis en mon Père et que vous êtes en moi et moi en vous » (Jn 14,20). Celles et ceux qui ont reçu l'Esprit-Saint, qui sont pour lui une demeure, rendent témoignages au Christ : « [C'est] l'Esprit qui fait des fils adoptifs et par lequel nous crions : Abba, Père » (Rm 8,15). Dans la relation à l'Esprit-Saint, c'est la filiation divine et donc l'*imago dei* qui est restaurée : « Cet Esprit lui-même atteste à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu » (Rm 8,16). Par leur témoignage, les témoins indiquent la présence du

<sup>53</sup> Sur la gratuité, ou le « désintéressement » en lien avec l'amour, cf. CHALAMET, *Une voie infiniment supérieure*, op. cit., p. 185-189. Sur la dimension originare de l'amour, on lira toujours avec intérêt Hans Urs von BALTHASAR, *L'amour seul est digne de foi*, traduit par Robert Givord, Paris, Aubier, 1966, p. 93-103.

<sup>54</sup> Barth insiste particulièrement sur le rapport entre *eros* et *agapè* pour l'exercice de la théologie. Cf. K. BARTH, *Introduction à la théologie évangélique*, op. cit., p. 157-160.

Christ de Dieu ici et maintenant. Pour le dire de manière plus condensée : ces personnes indiquent la présence de Dieu, tel qu'il se rend présent auprès d'autres que lui-même. Les témoins font signe vers Dieu tel qu'il est en relation avec l'être humain pour que l'être humain soit en relation avec lui et, ainsi, le glorifie. Ils le font dans l'espérance que l'être humain soit réellement *imago dei* – et c'est ce que signifie l'espérance dans le don de l'Esprit-Saint.

La figure du « témoignage » met en lien différents lieux théologiques majeures (anthropologie, pneumatologie, éthique et vie chrétienne, christologie, etc.). En modernité tardive, elle se révèle une figure centrale pour penser la vérité propre au travail théologique, qui lie indissociablement expérience et retour réflexif sur cette expérience par le truchement du langage et de la *praxis*<sup>55</sup>. Le témoin n'effectue pas de « clôture », mais au contraire maintient l'espace ouvert pour que Dieu « se dise » au travers du récit que lui, le témoin, offre au monde. Son témoignage relance encore une fois l'interprétation de l'expérience constitutive pour son propre Soi, un Soi particulier. En même temps, cette expérience est entièrement en excès sur ce Soi, indiquant l'espérance de la réalisation de tout Soi dans le face-à-face espéré avec Dieu et réalisé en Jésus-Christ.

Pour la *praxis* de la théologie systématique, cette figure à une incidence pour le moins paradoxale. La théologie elle-même, comme science, ne témoigne pas (ou tout du moins, elle n'a pas à le prétendre), mais mesure la vérité des différents témoignages au sujet de Dieu à l'aune du témoignage de Dieu lui-même. Là à nouveau, dans l'idiome de Karl Barth :

vis-à-vis de la prédication, de l'enseignement et de la cure d'âme, toutes choses qui ne sont pas directement de son ressort, la théologie a pour tâche de poser la question de la vérité, afin d'aider l'Église elle-même à parvenir à opérer les clarifications précises dont elle a besoin et qui sont possibles à partir de là<sup>56</sup>.

Dans la théologie de Barth, le « témoignage » est l'une des figures de la « révélation », en tant qu'elle prend forme dans la « vie chrétienne » dans son ensemble<sup>57</sup>. L'enjeu de la suspension de la théologie à l'égard du « témoignage » est précisément de favoriser l'advenue imprévisible du « témoignage » unique de Dieu, au-travers de la pluralité irréductible des existences humaines dans lequel il est appelé à advenir concrètement<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> À ce sujet on lira avec grand profit les pages de François Durand, qui fait habilement se rejoindre l'herméneutique du soi de Paul Ricœur et l'articulation de la christologie et de la pneumatologie présentée par la *Dogmatique* de Barth. Cf. François DURAND, *Le témoignage du Ressuscité. Contribution à une théologie fondamentale de l'expérience pascale*, Namur, Lessius, 2016, p. 296-313.

<sup>56</sup> K. BARTH, *Introduction à la théologie évangélique*, op. cit., p. 151.

<sup>57</sup> À ce propos, cf. surtout *Dogmatique*, Fernand Ryser (trad.), vol. 24, Genève, Labor et Fides, 1973, p. 205-270 (§ 71.4 « Le chrétien comme témoin »).

<sup>58</sup> Sous ces conditions, il me semble possible de soutenir une lecture de la théologie barthienne comme une tentative d'assumer foncièrement un pluralisme

Qu'un « témoignage » ait lieu en théologie ne peut être conçu que comme un effet imprévisible, gratuit – un « miracle » – par rapport à la réalité concrète de son propre exercice. Ceci a notamment pour conséquence que la théologie ne peut jamais prétendre clore ou posséder un critère de clôture définitif eu égard au « témoignage » – le seul critère qu'elle peut recevoir est celui qui est donné par la foi. La seule chose qu'elle peut faire, c'est porter attention au « témoignage » dans son expression historique concrète et plurielle, et donc aux « témoignages ».

Sur le plan de sa *praxis*, la figure théologique du « témoignage » implique précisément que la théologie systématique prenne en compte la « personne » et son développement comme un paramètre central de son exercice. Si la théologie systématique vise notamment à avoir un rôle critique et une fonction d'orientation dans la production des multiples « témoignages » rendu au « témoignage de Dieu lui-même », elle doit également prendre en compte la dimension « personnelle » comme dimension concernée par cette orientation – et indirectement, aussi par sa critique. Dans la mesure où pour la foi chrétienne, la « personne » n'est précisément pas une catégorie *close* mais *ouverte* (parce que constituée par la relation à Dieu), la conséquence de cette prise en compte pour une théologie systématique qui répond du christianisme, ne peut en tout cas pas être l'édification d'un *ethos* définitivement déterminé auquel correspondrait un set d'affirmations doctrinales<sup>59</sup>. Bien au contraire, la conséquence qui en découle est qu'elle se trouve avec la responsabilité d'assurer un cadre de travail sûr qui permette aux personnes individuelles de développer de manière différenciée leur propre auto-implication dans l'élaboration de leurs discours et de leurs pratiques et dans la réflexion critique sur celles-ci ou sur d'autres, lorsqu'elles sont soumises à analyse<sup>60</sup>.

théologique qui ne nie pas la conscience historique du fait qu'il n'y a d'expression théologique qu'au travers d'expressions religieuses particulières, constamment interrogées quant à leur volonté d'universalisation. Ceci se réfléchit notamment dans son traitement de la doctrine de la Trinité au sein des *prolégomènes* et dans sa structuration de la doctrine de la réconciliation (*Dogmatique I et IV*) à la *Dogmatique*. À ce propos, cf. notamment William S. JOHNSON, *The Mystery of God. Karl Barth and the Postmodern Foundations of Theology*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1997. Ceci serait à mettre en relation avec l'étude de Georg Pfléiderer sur la manière dont l'écriture théologique de Karl Barth a pour but de générer un certain type de sujet d'action. Cf. G. PFLÉIDERER, *Karl Barths praktische Theologie*, op. cit.

<sup>59</sup> C'est le piège dans lequel est tombé la *theologia regentorum*, que j'ai mentionnée *supra*, p. 443.

<sup>60</sup> Cette conséquence pour la *praxis* de la théologie systématique va de pair avec une ré-intégration de la « spiritualité » au sein de l'exercice de la théologie. À ce sujet, voir notamment les articles recueillis dans R. KUNZ et C. KOHLI REICHENBACH (éds), *Spiritualität im Diskurs*, op. cit. ; Sabine HERMISSON et Martin ROTHGANGEL (éds), *Theologische Ausbildung und Spiritualität*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.

Ce que ces trois figures (« prière », « amour » et « témoignage ») interrogent dans la *praxis* de la théologie systématique, c'est sa capacité à tenir compte de la posture que ces figures informent et à affirmer les éléments qui dans sa pratique *font signes* vers cette posture. Sur le fond, ces trois « figures » sont liées entre elles et forment un réseau de signification où est mis en scène l'activité humaine dans la relation à Dieu<sup>61</sup>. La théologie systématique elle-même, dans sa tâche spécifique, ne peut faire abstraction des effets de cette mise en scène sur son propre travail et sur la manière dont cette mise en scène la configure de l'intérieur – parce qu'il s'agit de son objet d'étude et que les personnes qui la pratiquent ne peuvent pas ne pas être affectées, d'une manière ou d'une autre, par cette mise en scène.

### Conclusion

Arrivé au terme de cet essai, je résume brièvement les résultats de cette réflexion constructive en théologie systématique.

Parler de la « relation personnelle à Dieu » en théologie systématique, c'est mettre en évidence l'une de ses conditions de possibilité. L'anthropologie théologique en donne l'articulation objective par le thème de l'*imago dei*. Cette dernière présente l'être humain comme être constitutivement en relation avec Dieu. L'histoire de cette relation est l'un des sujets fondamentaux de la théologie chrétienne. D'un côté, la foi chrétienne dit que cette histoire est arrivée à son terme en la personne de Jésus-Christ. De l'autre, elle sait que la fin qui se présente en Jésus-Christ doit encore se réaliser pour l'ensemble du monde, pour « que tout ce qui respire loue le Seigneur » (Ps 150,6).

Pour la théologie, ceci implique de porter une attention particulière à la manière dont son exercice pratique intègre la « relation personnelle à Dieu », à la fois comme une réalité déterminante et comme une réalité infiniment ouverte, encore appelée à se réaliser. Les figures de la « prière », de l'« amour » et du « témoignage » pourraient servir au discernement de la fine crête qu'il s'agit d'arpenter.

<sup>61</sup> W. Panneberg traite par exemple de l'« amour » en lien avec la « prière ». Cf. W. PANNENBERG, *Théologie systématique*, trad. sous la dir. d'Olivier Riaudel, vol. 3, Paris, Cerf, 2013, p. 276-288.

## LE PENTECÔTISME EST-IL UNE TRADITION MYSTIQUE ?

### Réflexions sur une compréhension pentecôtiste de l'expérience chrétienne

RUBEN BINYET

*Faculté de théologie, Université de Genève*

#### *Résumé*

*Cette contribution utilise le potentiel heuristique du concept de mystique – qui encourt à lui seul le risque de poser plus de problèmes qu'il n'en résout – pour porter un regard enrichissant sur l'expérience et la croyance pentecôtiste. À partir d'un examen des contributions récentes dans le domaine de la théologie pentecôtiste, nous chercherons à montrer les modifications que le concept encourt lorsqu'il est appliqué au pentecôtisme, et que cette application l'ouvre à des trajectoires communautaires, apocalyptiques et missionnaires.*

Pour entamer comme il se doit une réflexion sur le pentecôtisme, il convient de commencer par un témoignage<sup>1</sup>. Il y a peu de temps, au sein d'un groupe de jeunes d'une Église charismatique genevoise, quatre ou cinq adolescents et jeunes adultes discutaient et se passaient la question suivante : « qu'est-ce que Dieu a fait dans ta vie récemment ? ». Notons, en passant, qu'une telle question est caractéristique de l'*ethos* pentecôtiste, une spiritualité construite autour du témoignage et de la narration. Dans le groupe, un adolescent prend alors la parole et explique l'événement qu'il considère avoir été le plus marquant dans son cheminement spirituel de ces dernières années. « J'ai enfin compris la Trinité » explique-t-il avec les larmes aux yeux, manifestement encore ému de son expérience. Il continue en donnant le contexte : il avait passé beaucoup de temps à « essayer de comprendre rationnellement » ce qu'était la doctrine de la Trinité, mais un beau jour, alors qu'il priait, Dieu lui a donné de « voir » et de « comprendre » la Trinité dans une expérience qui « dépasse ce que sa raison était capable de saisir par elle-même ». Les larmes coulaient franchement cette fois, alors qu'il exprimait sa joie d'avoir reçu la grâce d'aller par-delà les mots et ce

<sup>1</sup> Témoignage anonyme recueilli personnellement pendant l'été 2020.

que son intelligence était capable de saisir pour expérimenter le mystère de l'unité des trois personnes divines.

Que fera la théologie académique d'un tel témoignage ? Sourira-t-elle de la naïveté d'un garçon trop « enthousiaste » ? Ou l'associera-t-elle à d'autres témoignages de la tradition chrétienne, des témoignages plus « sérieux », plus « matures », les témoignages « mystiques » ? En guise d'exemple, nous pourrions mentionner le témoignage de Marie de l'Incarnation, mystique du xvii<sup>e</sup> siècle au Québec, qui raconte comment, lors de la fête de la Pentecôte, elle vit « le commerce qu'ont ensemble les trois divines Personnes » et déclare : « Je connaissais l'unité d'essence entre les trois Personnes divines, et quoiqu'il me faille plusieurs mots pour le dire, en un moment, sans intervalle de temps, je connaissais l'unité, les distinctions et les opérations dans elles-mêmes et hors d'elles-mêmes. »<sup>2</sup>

À la suite d'une proposition formulée par Daniel Castelo<sup>3</sup>, théologien pentecôtiste nord-américain, notre travail propose d'explorer la mesure dans laquelle la notion de « mystique » est capable d'enrichir la compréhension de soi du mouvement. La présente réflexion commencera avec quelques remarques initiales sur le pentecôtisme. Nous nous tournerons ensuite vers une évaluation de la contribution de Daniel Castelo à la question qui nous intéresse. En effet, théologien pentecôtiste et professeur de théologie à Seattle Pacific University, Castelo publie en 2017 un ouvrage central à cet égard, *Pentecostalism as a Christian Mystical Tradition*. Dans ce livre, il défend qu'une association conceptuelle entre mystique et pentecôtisme permet une meilleure compréhension de ce qu'est le pentecôtisme. Dans notre réflexion, cette contribution sera examinée de manière critique en vertu d'une quête de fidélité à la fois à la notion de mystique et à la spiritualité pentecôtiste. Finalement, par une appropriation de la spiritualité pentecôtiste telle qu'elle est abordée dans le travail de référence du théologien pentecôtiste Steven J. Land, nous tenterons de déterminer dans quelle mesure et avec quelles limites une mystique véritablement pentecôtiste est envisageable.

## 1. Le(s) pentecôtisme(s) : quelques caractéristiques

Le pentecôtisme est un mouvement disparate difficile à qualifier tant les communautés concernées par cette appellation sont diverses. Cette

<sup>2</sup> MARIE DE L'INCARNATION, *Autobiographie*, p. 53-54, cité dans Raymond BRODEUR, Dominique DESLANDRES et Thérèse NADEAU-LACOUR (dirs), *Lecture inédite de la modernité : aux origines de la Nouvelle-France. Marie Guyart de l'Incarnation et les autres fondateurs religieux*, Québec, Presses de l'université Laval, 2009, p. 387.

<sup>3</sup> Daniel CASTELO, *Pentecostalism as a Christian Mystical Tradition*, Grand Rapids, Eerdmans, 2017.

diversité pousse certains chercheurs à parler *des pentecôtismes* au pluriel<sup>4</sup>. Néanmoins, certaines caractéristiques permettent de reconnaître un air de famille entre toutes ces communautés. Il y a notamment deux pratiques communes à toutes les spiritualités «pentecôtistes»<sup>5</sup>: la pratique du baptême dans l'Esprit et la pratique des dons spirituels (notamment, la glossolalie et la prophétie)<sup>6</sup>.

Dans l'intérêt de notre réflexion, il est utile d'envisager une description du pentecôtisme qui dépasse cette simple constatation des croyances pentecôtistes sur l'action de l'Esprit Saint et qui nous aide plutôt à comprendre l'être-au-monde et l'imaginaire charismatique. Pour cela, il est intéressant de se référer à la suggestion du philosophe pentecôtiste James K. A. Smith<sup>7</sup> qui a défendu une définition de la vision du monde pentecôtiste qui se décline en cinq aspects :

1. Les pentecôtistes ont une perspective «d'ouverture radicale» à Dieu, une attente sans cesse renouvelée que Dieu fasse «quelque chose de nouveau» dans le monde et dans leurs vies ;
2. Ils ont une vision «enchantée» du monde où la culture et toute la création est perçue comme «chargée» ou «habitée» par l'Esprit de Dieu (mais également par d'autres esprits) ;
3. Les pentecôtistes ont une conception non-dualiste de la corporéité et de la matérialité, comme en atteste l'importance caractéristique qu'ils donnent à la guérison divine ;
4. L'épistémologie pentecôtiste s'enracine dans la dimension narrative et affective de l'expérience vécue ;
5. Les pentecôtistes ont une orientation vers le monde (dans les œuvres missionnaires ou les œuvres de justice sociale) qui trouve sa motivation dans une vision et une conscience eschatologique forte.

<sup>4</sup> Cf. Notamment Allan ANDERSON et Walter Jacob HOLLENWEGER, *Pentecostals after a Century: Global Perspectives on a Movement in Transition*, Sheffield, Sheffield Academic, 1999, p. 34 ; Allan ANDERSON, *Spreading Fires: The Missionary Nature of Early Pentecostalism*, Maryknoll, Orbis Books, 2007, p. 4.

<sup>5</sup> Le mot «pentecôtisme», écrit délibérément avec un *p* minuscule, désigne ici toutes les formes de christianisme charismatique tenant pour très importantes la pratique des dons spirituels et la pratique du baptême dans l'Esprit. Il ne s'agit pas uniquement des dénominations se revendiquant comme «pentecôtistes».

<sup>6</sup> Cf. Peter D. HOCKEN, «Charismatic Movement», in : Stanley M. BURGESS (éd.), *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids, Zondervan, 2002, p. 477-519.

<sup>7</sup> James K. A. SMITH, *Thinking in Tongues: Pentecostal Contributions to Christian Philosophy*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Pub. Co., 2010, p. 12. Il convient de préciser ici le contexte protestant de ces remarques sur l'apport potentiel de la théologie pentecôtiste. En effet, la théologie catholique romaine semble avoir un rapport avec ce que l'on nomme la « théologie mystique » bien moins troublé que ce qui est envisagé par Smith et Castello.



Certes, ces cinq aspects devraient être pris avec précaution. Plutôt qu'une simple description, il s'agit ici d'un construit qui permet à Smith de faire entrer le pentecôtisme en conversation avec la philosophie continentale contemporaine. Malgré tout, ces dimensions de la vision du monde pentecôtiste permettent de donner une définition du pentecôtisme qui s'avère très utile pour la présente réflexion. Elles peuvent nous servir de repère pour identifier les conséquences sur la vie quotidienne d'une spiritualité qui donne une place aussi centrale à l'Esprit-Saint et au baptême dans l'Esprit.

## 2. Daniel Castelo : le pentecôtisme comme une mystique

Dans son étude, mentionnée ci-dessus, Daniel Castelo propose de concevoir le pentecôtisme comme une manifestation contemporaine des traditions mystiques de l'histoire du christianisme. Sa proposition n'est pas anodine. Ce théologien pentecôtiste ne cherche pas à donner matière à la réflexion en anthropologie ou science des religions, il cherche plutôt à mettre sa pierre à l'édifice de la nouvelle vague théologique pentecôtiste. En effet, depuis les années 1980<sup>8</sup>, les facultés de théologies du monde anglo-saxon ont pu constater en leur sein l'émergence d'une nouvelle génération de théologiens pentecôtistes ayant travaillé à une réappropriation de leur propre tradition. La lutte de ces théologiens se joue sur deux fronts : d'une part renier la tendance anti-intellectualiste qui était dominante au début du mouvement pentecôtiste et d'autre part refuser de laisser la théologie pentecôtiste être assimilée par une approche théologique qui trahisse les convictions et la sensibilité propres au pentecôtisme. L'ouvrage de Castelo porte de bout en bout ce souci d'émancipation vis-à-vis d'une herméneutique issue de la scolastique évangélique vers l'appropriation d'une méthodologie propre au pentecôtisme.

C'est là que lui vient en aide la référence à la mystique : par un regard sur le pentecôtisme selon l'angle mystique, Castelo cherche à affirmer le rapport holistique que les pentecôtistes ont avec la connaissance et plus précisément la connaissance de Dieu. La connaissance mystique ne saurait se limiter à une connaissance propositionnelle, elle est connaissance expérientielle. Ici, le pentecôtiste se retrouve : la méthode théologique ne peut pas faire abstraction de l'expérience vécue et doit intégrer une dimension narrative qui lui est essentielle. La proposition de Castelo, qui trouve un écho chez plusieurs autres théologiens pentecôtistes<sup>9</sup>, est de fonder la méthode pentecôtiste dans un rapport de corrélation entre la spiritualité (l'expérience

<sup>8</sup> Cf. Amos YONG, « Pentecostalism and the Theological Academy », *Theology Today* 64/2 (2007), p. 244-250.

<sup>9</sup> Voir, par exemple la proposition méthodologique de Christopher A. STEPHENSON, *Types of Pentecostal Theology: Method, System, Spirit*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

pentecôtiste) et la doctrine, permettant ainsi de donner toute sa dignité à l'expérience tout en préservant le souci de fidélité doctrinale. Selon lui, le pentecôtiste résiste à toute séparation artificielle entre expérience (ou spiritualité) et théologie. Malgré le risque d'être marginalisés au sein de l'académie, Castelo enjoint les pentecôtistes à adopter sans scrupule une telle méthode « mystique »<sup>10</sup>.

En un certain sens, l'ensemble du christianisme est mystique puisqu'il naît de la révélation du *mystère* de Dieu qui se communique à l'humanité. Mais Castelo semble dresser le portrait d'une sorte de décadence : l'histoire de la théologie chrétienne part de ce fondement *mystique* mais une transition s'opère peu à peu dans la pensée et la pratique des chrétiens d'Occident dans la direction d'une approche de plus en plus rationaliste et du retrait de l'expérience religieuse à la sphère privée. Plus que du christianisme occidental en général, Castelo cherche à se distancer de l'épistémologie qu'il attribue au mouvement évangélique. Avec un manque surprenant de nuance, il décrie l'épistémologie évangélique comme une scolastique rationaliste et rigide, oubliant des figures fortes d'un évangélisme qui donne la part large à l'expérience, comme Charles Finney ou d'autres personnalités d'un évangélisme qui ne rechigne pas à insister sur l'expérience de Dieu<sup>11</sup>. La trajectoire que prend Castelo, de considérer la mystique dans son potentiel salvateur pour l'intellect, n'est pas sans nous évoquer les remarques de Bergson dans les *Deux Sources*<sup>12</sup> où la religion dynamique est perçue dans son potentiel d'ouverture, permettant de sortir d'un intellectualisme enfermant. Dans ce débat avec l'évangélisme, nous retrouvons le cœur de l'ambition de Castelo : s'affranchir des contraintes mises en place par le courant qui semblait pourtant être le plus proche des convictions charismatiques. Le pentecôtisme n'est donc pas une sous-branche de l'évangélisme, comme si les pentecôtistes n'étaient que des « évangéliques qui parlent en langue »<sup>13</sup>. Le pentecôtisme a un *ethos* et une

<sup>10</sup> James K. A. SMITH adopte cette même posture : exhorter les penseurs pentecôtistes à ne pas renier ce qui fait leur particularité et leur identité (cf. J. K. A. SMITH, *Thinking in Tongues, op. cit.*). Il convient de préciser ici le contexte protestant de ces remarques sur l'apport potentiel de la théologie pentecôtiste. En effet, la théologie catholique romaine avec son approche de la « théologie spirituelle » semble avoir un rapport à l'expérience bien moins troublé que ce qui est envisagé par Smith et Castelo. Cf. par exemple Sandra Marie SCHNEIDERS, « The Discipline of Christian Spirituality and Catholic Theology », in : Bruce H. LESCHER et Elizabeth LIEBERT (éds), *Exploring Christian Spirituality: Essays in Honor of Sandra M. Schneiders*, New York, Paulist Press, 2006, p. 196-212.

<sup>11</sup> Voir la critique d'Evan B. HOWARD, « Pentecostalism as a Christian Mystical Tradition by Daniel Castelo (Review) », *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 19/1 (2019), p. 161-163.

<sup>12</sup> Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, éd. par Frédéric WORMS, Paris, PUF, 2013<sup>11</sup>, p. 161-69.

<sup>13</sup> D. CASTELO, *Pentecostalism as a Christian Mystical Tradition, op. cit.*, p. xiv.

méthode théologique propres qui s'avèrent particulièrement riches pour la réflexion théologique contemporaine. Mais cette bataille méthodologique pour libérer le pentecôtisme des rigidités de la scolastique évangélique ne nous concerne pas pour la présente réflexion et rend une bonne partie du travail de Castelo légèrement hors de notre propos.

Malheureusement, l'endroit où le projet de Castelo nous intéresse le plus, s'avère être précisément là où son développement se montre le plus faible. Le réalisme théologique et la centralité de la dimension expérimentale dans la spiritualité pentecôtiste suffisent à comprendre pourquoi le rapprochement entre mystique et pentecôtisme est possible, mais ces aspects ne suffisent pas à rendre l'argument concluant. Le plus gros problème de l'ouvrage de Castelo semble être que s'il est effectivement aux prises avec la compréhension du pentecôtisme, il ne l'est pas avec la définition du qualificatif mystique<sup>14</sup>. Il faut déplorer un certain manque de rigueur dans sa définition du terme ainsi que dans sa méthode qui semble lui permettre d'utiliser en toute abstraction de contexte des exemples historiques pour appuyer son propos<sup>15</sup>. Pour sa défense, la tâche de définir ce qu'est la mystique est notoirement difficile<sup>16</sup>.

Ghislain Waterlot avance que définir la mystique commence avec le concept d'*union* : « L'union de deux réalités qui semblent incommensurables : d'une part, le principe même de l'être, donc ce qui est à la racine de tout et ce sans quoi il n'y aurait pas d'être, mais principe qui, par définition, ne peut faire partie de l'être ; d'autre part, l'esprit humain qui relève pleinement de ce que le principe a fait advenir »<sup>17</sup>.

### 3. Union et intériorité : le défi d'une identification du pentecôtisme à la mystique

Peut-on vraiment affirmer que le pentecôtisme soit une spiritualité de l'*union* ? N'est-ce pas plutôt une spiritualité de la *rencontre* comme l'avancent certains théologiens ?<sup>18</sup> Castelo voit une continuité directe entre

<sup>14</sup> Sans expertise dans l'étude de la mystique, notre réflexion ne saurait prétendre pouvoir combler de manière satisfaisante les lacunes du projet de Castelo sur le sujet. Cette réflexion permettra cependant de suggérer des pistes qui nous paraissent prometteuses pour l'avenir de cette question.

<sup>15</sup> Cf. E. B. HOWARD, « Pentecostalism as a Christian Mystical Tradition », *art. cit.*

<sup>16</sup> Cf. par exemple, Maurice BLONDEL, *Le problème de la mystique*, Paris, Bloud & Gay, 1929.

<sup>17</sup> Ghislain WATERLOT, « Mystique(s) », in : Éric GAZIAUX, Laurent LEMOINE et Denis MÜLLER (éds). *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 1363.

<sup>18</sup> Cf. notamment : Keith WARRINGTON, *Pentecostal Theology: A Theology of Encounter*, London, T&T Clark, 2008.

rencontre et union<sup>19</sup> mais ne défend nullement cette perspective alors qu'il s'agit d'un point tout à fait crucial de la corrélation entre mystique et pentecôtisme. Les deux notions se confondent difficilement : une spiritualité de la *rencontre* pourrait aisément ne pas aboutir à une spiritualité de l'union en se contentant, par exemple, d'une vision épisodique de la rencontre avec Dieu. Il faut ajouter que la mystique telle que la définit Ghislain Waterlot est un parcours vers l'intériorité : « La présence de Dieu ne peut être qu'intérieure à l'homme, tout en le débordant infiniment. L'impossible devient réalité : ce qui m'est incommensurable peut et doit cependant se rencontrer *en moi*, et par-là même me conduire *au-delà* de moi »<sup>20</sup>. Or, le pentecôtisme n'est-il pas orienté et régi par l'extériorité ? N'est-ce pas une spiritualité « bruyante » où les services religieux peuvent prendre l'aspect de concerts de musique pop alors que le professeur Waterlot définit la mystique comme un voyage vers le silence ?<sup>21</sup> N'est-ce pas une spiritualité qui flirte trop souvent avec le sentimentalisme et qui insiste sur les manifestations physiques comme le *parler en langues* ?<sup>22</sup> Que dire encore de l'insistance sur les guérisons miraculeuses ou sur la recherche de la prospérité ? La méfiance à l'égard du pentecôtisme ou en tout cas le refus d'attribuer le qualificatif « mystique » à la spiritualité pentecôtiste pourrait bien se résumer par ces mots de Ghislain Waterlot : « Dieu se trouve "dans le secret" plutôt que dans les grands rassemblements collectifs pourvoyeurs de frissons et de transes relevant davantage du "feu sacré" ou des puissances chthoniennes que de la présence divine. »<sup>23</sup>

Dans son ouvrage, Castelo n'interagit pas avec cette critique importante : en ne partageant pas la même emphase sur l'intériorité et la notion d'union, le pentecôtisme peut-il sérieusement être considéré comme une mystique ? Pour relever le défi d'une telle critique, deux trajectoires possibles s'ouvrent à nous. D'une part il est possible de montrer que la spiritualité pentecôtiste peut être pensée en donnant une place de choix à

<sup>19</sup> Cf. D. CASTELO, *Pentecostalism as a Christian Mystical Tradition*, *op. cit.*, p. 80.

<sup>20</sup> G. WATERLOT, « Mystique(s) », *art. cit.*, p. 1364.

<sup>21</sup> « [Le] Pseudo-Denys invite clairement à cette expérience à travers un dépassement de toutes les formes et conceptions qui étaient nécessaires et admises aux commencements de l'expérience. Au terme de ce dépassement ne demeure que le silence car "c'est dans le Silence en effet qu'on apprend les secrets" de Dieu dont on ne peut alors plus parler qu'en usant d'oxymores. » Ghislain WATERLOT, « Pourquoi s'intéresser à la mystique ? Présentation et problématisation du dossier "De la théologie mystique à la mystique" », *Revue de Théologie et de Philosophie* 142/34 (2010), 197.

<sup>22</sup> À cet égard, Simon Chan défend une corrélation intéressante entre la pratique de la glossolalie et la pratique ascétique du silence. Cf. Simon CHAN, *Pentecostal Theology and the Christian Spiritual Tradition*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000, p. 77-82.

<sup>23</sup> G. WATERLOT, « Mystique(s) », *art. cit.*, p. 1369.

l'union et à l'intériorité. D'autre part, il est également possible de déplacer le débat en montrant de quelle manière la spiritualité pentecôtiste peut être comprise dans ses propres termes et ainsi redéfinir ce que pourrait être une « mystique pentecôtiste ».

Dans la première trajectoire, nous pourrions observer que si la notion de rencontre n'est pas un équivalent de la notion d'union, cela n'implique pas pour autant que l'insistance sur la rencontre vienne abolir l'aspiration à l'union. Bien au contraire, le théologien pentecôtiste Simon Chan, dans son ouvrage *Pentecostal Theology and the Christian Spiritual Tradition*<sup>24</sup> parvient à montrer de manière convaincante que l'union avec Dieu est une véritable préoccupation de la spiritualité pentecôtiste. Pour Chan, cette aspiration à l'union est vécue dans la spiritualité du baptême dans l'Esprit. Il admet cependant que cette aspiration est régulièrement trahie par une lacune dans la théologie et la pratique pentecôtiste qui n'ont pas su laisser suffisamment de place à l'ampleur du « pas encore » de cette fameuse tension eschatologique entre le « déjà » et le « pas encore ». Ce lien avec la spiritualité mystique permet à Chan de défendre l'importance pour les pentecôtistes d'apprendre de la tradition ascétique chrétienne afin de lutter contre les tendances les plus superficielles du pentecôtisme.

De plus, il nous semble que pour les grands auteurs mystiques la primauté du vocabulaire de l'union par rapport à celui de la rencontre n'est ni universelle ni toujours évidente. Ne pourrions-nous pas avancer que dans la mystique la recherche de la *rencontre* est au service de l'*union* ? Quant à la critique du pentecôtisme comme d'une spiritualité de l'externalité, centrée sur les manifestations physiques, la guérison ou la mission, notons que la réalité est beaucoup plus nuancée. Certes, cette spiritualité donne beaucoup d'attention à ces caractéristiques externes, mais cela n'implique pas qu'elle ne donne pas plus d'attention à un regard pour la vie intérieure formulé par l'attention pour la communion avec le Saint Esprit. Certes, le baptême dans l'Esprit a souvent pris la forme d'une manifestation physique de l'intervention divine, mais dès le départ cette manifestation a été comprise comme menant à une plus grande richesse de communion intérieure avec Dieu. Cette richesse intérieure se comprenant aussi par l'effet extérieur qu'elle produit. Ce cheminement allant de l'extérieur vers l'intérieur, puis de l'intérieur vers l'extérieur ne se retrouve-t-il pas dans la spiritualité mystique ? « Le mystique chrétien, de par son expérience même, ne peut être que renvoyé vers les autres. Aimer Dieu, c'est aimer d'un amour actif toute la création. »<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Cf. S. CHAN, *Pentecostal Theology and the Christian Spiritual Tradition*, *op. cit.*, p. 73-74.

<sup>25</sup> G. WATERLOT, « Mystique(s) », *art. cit.*, p. 1369. Voir aussi la déclaration « L'union mystique n'annule pas l'action, elle y conduit ». Mariel Mazzocco,

Ainsi, l'option de défendre la possibilité pour le pentecôtisme de s'accommoder du vocabulaire de l'union et de l'intériorité est non seulement viable, elle paraît aussi donner un apport salutaire à cette spiritualité, comme l'a montré Simon Chan. Cette trajectoire défendue par Chan peut se lire dans les évolutions du Renouveau charismatique au sein de l'Église catholique romaine<sup>26</sup>. Le lien fort des communautés du Renouveau charismatique avec leur tradition catholique leur permet de se retrouver dans le vocabulaire de la tradition ascétique sans trop d'effort d'imagination. Si Chan parvient facilement à envisager la mystique pentecôtiste en ces termes, c'est certainement en raison de son propre attachement à des formes liturgiques traditionnelles<sup>27</sup>. Cependant, de nombreuses églises pentecôtistes issues de la Réforme se distancient volontairement des formes liturgiques traditionnelles, ainsi utiliser des catégories de la tradition ascétique pour les désigner peut paraître quelque peu forcé. Voilà pourquoi il est judicieux d'envisager ici la deuxième option qui semble potentiellement plus fructueuse dans le contexte de communautés éloignées des formes liturgiques traditionnelles car elle évite d'encourir le risque de faire violence à la compréhension que ce pentecôtisme a de lui-même.

L'herméneutique théologique pentecôtiste par excellence est celle d'un retour à l'imaginaire créé par le texte biblique. C'est de l'école théologique post-libérale<sup>28</sup>, avec la contribution du théologien Hans Frei et son ouvrage *The Eclipse of Biblical Narrative*<sup>29</sup>, que la théologie académique pentecôtiste a trouvé le vocabulaire pour rendre compte de son herméneutique particulière. L'herméneutique pentecôtiste, à l'image de l'herméneutique post-libérale, consiste en une immersion dans le monde narratif créé par le texte biblique qui permet au lecteur de voir son propre contexte transfiguré. L'un des grands systématiciens pentecôtistes contemporains le formule ainsi : « Les histoires que racontent les pentecôtistes et les danses qu'ils font dans le monde constitué par le grand récit scripturaire sont un moyen par lequel la fonction narrative des Écritures peut ré-émerger de manière

« "Mystique", Histoire et métamorphose d'un mot (xvii<sup>e</sup>-xx<sup>e</sup> siècles) », in : François TRÉMOLIÈRES, Ghislain WATERLOT, et Mariel MAZZOCCO (éds), *L'université face à la mystique : un siècle de controverses ? actes du colloque international tenu à l'Université de Genève du 28 au 30 avril 2016*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2018, p. 20.

<sup>26</sup> Cf. par exemple ce compte rendu de la relation du Renouveau à l'institution : Valérie AUBOURG, « Les quatre saisons du Renouveau charismatique 1967-2017 », *Social Compass* 66/3 (2019), p. 151-163.

<sup>27</sup> Cf. par exemple : Simon CHAN, *Spiritual Theology: A Systematic Study of Christian Life*, Downers Grove, InterVarsity Press, 1998.

<sup>28</sup> Cf. l'exemple du théologien pentecôtiste Frank Macchia : Frank D. MACCHIA, *Baptized in the Spirit: A Global Pentecostal Theology*, Grand Rapids, Zondervan, 2006, p. 52.

<sup>29</sup> Hans W. FREI, *The Eclipse of Biblical Narrative*, London, Yale University Press, 1980.

proéminente dans la vie de l'Église»<sup>30</sup>. L'imaginaire pentecôtiste est restaurationniste<sup>31</sup> et revendique une continuité d'expérience et de charisme avec l'Église primitive.

La question de comprendre le pentecôtisme comme une mystique pourra donc être explorée de la meilleure façon en partant de la manière dont les pentecôtistes conçoivent et habitent l'imaginaire constitué à partir de leur rapport au récit biblique. Dans un ouvrage clé, *Pentecostal Spirituality: a Passion for the Kingdom*, le théologien Steven Land a su rendre compte de la spiritualité pentecôtiste d'une manière à la fois fidèle et programmatique pour le mouvement. Il n'est ni possible ni judicieux de s'attarder sur chaque point du développement de Land. Il suffira ici de mentionner quelques caractéristiques que Land traite comme centrales pour la spiritualité pentecôtiste – c'est-à-dire l'ensemble composé par les croyances, les pratiques et les particularités de la vie émotionnelle des communautés pentecôtistes.

#### 4. Steven J. Land et les caractéristiques mystiques du pentecôtisme

Land décrit une spiritualité *trinitaire*. Tout en reconnaissant que les pentecôtistes peuvent parfois être accusés, à raison, de ne pas être suffisamment christocentriques dans leur approche, Land défend de manière tout à fait convaincante que cette spiritualité a une détermination trinitaire certaine mais prend plus spécifiquement une orientation où « Christ est le centre et l'Esprit Saint en est la circonférence »<sup>32</sup>. Par l'Esprit, cette spiritualité est un voyage vers Dieu avec Dieu<sup>33</sup>. En effet, « le Saint Esprit est la condition de connaissabilité de Dieu qui permet le don de la connaissance de soi à l'humanité »<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> « *Pentecostals telling stories and dancing within the world of the larger narrative of Scripture is one way in which the narrative function of Scripture can emerge once more as prominent in the life of the church.* » (Traduction personnelle, F. D. MACCHIA, *Baptized in the Spirit*, op. cit., p. 52-53).

<sup>31</sup> Sur ce point, soulevons le commentaire de Steven Land qui précise que le restaurationnisme pentecôtiste n'est pas un rejet de la tradition ou de la réflexion théologique en tant que telles, mais uniquement dans la mesure où celles-ci servent de résistance à l'œuvre de l'Esprit dans l'Église (cf. Steven Jack LAND, *Pentecostal Spirituality: A Passion for the Kingdom*, A&C Black, 1993, p. 22). Le primitivisme pentecôtiste n'est pas forcément anhistorique mais peut être une manifestation du désir de revenir aux racines ou au cœur du christianisme (cf. *Ibid.*, p. 59-60).

<sup>32</sup> « *Indeed, Jesus Christ is the center and the Holy Spirit is the circumference of a distinctive Pentecostal spirituality whose lineaments it is the task of this work to trace* » (traduction personnelle, S. J. LAND, *Pentecostal Spirituality*, op. cit., p. 12).

<sup>33</sup> Cf. S. J. LAND, *Pentecostal Spirituality*, op. cit., p. 69.

<sup>34</sup> « *The Holy Spirit is the knowability of God who gives his self-knowledge to humanity as a gift* » (S. J. LAND, *Pentecostal Spirituality*, op. cit., p. 166).

Cette spiritualité trinitaire est aussi *apocalyptique*<sup>35</sup>. Selon celle-ci, le Royaume de Dieu se manifeste dans une histoire dont les croyants font partie, conscients d'être dans les « derniers temps ». « Pour les Pentecôtistes, le Saint Esprit est l'agent du Royaume de Dieu. Christ est le roi ou le régent, et l'Esprit Saint est la présence active et régnante. C'est l'Esprit qui fait connaître Christ et le Père. C'est dans l'Esprit que les croyants sont présentés au Père par le Christ. Le Royaume de Dieu est déjà présent, mais il n'est pas encore pleinement accompli »<sup>36</sup>. L'orientation pentecôtiste, centrée sur le Christ qui a « tout accompli » (Jn 19,30), qui donne l'Esprit à l'Église et qui reviendra dans la gloire, est résolument eschatologique et vécue dans une ferveur et une urgence apocalyptique. Cette spiritualité est animée par la tension d'un Royaume qui est à venir (de manière imminente) et qui pourtant est déjà là, se manifestant par des charismes, des guérisons, par la sanctification et par l'amour. Cette vision comprend l'histoire comme un processus « eschatologique et trinitaire », toute l'histoire est « missionnaire » en ce sens-là, ce qui implique qu'être « un chrétien rempli de l'Esprit, revient à faire partie d'un processus téléologique de souffrance, de guérison, d'espérance et de victoire en vue du Royaume de Dieu »<sup>37</sup>.

Land décrit une spiritualité dont le noyau d'intégration des différents éléments qui la constituent est *affectif*. Pour Land, ce qui permet d'intégrer l'orthodoxie et l'orthopraxie pentecôtistes de manière cohérente est un noyau affectif d'*orthopathie*, c'est-à-dire des « passions affectives distinctives formées par des croyances, orientées par une praxis » et qui font le caractère d'une personne ou d'une communauté<sup>38</sup>. Les passions pentecôtistes sont décrites par Land comme centrées sur Dieu (il en est la source mais aussi l'objet). Ce sont des passions apocalyptiques puisqu'elles sont une participation présente de réalités à venir. Elles sont profondément

<sup>35</sup> Ici, les qualificatifs « apocalyptique » et « eschatologique » se distinguent. Le second désigne ce qui est relatif aux « choses dernières », tandis que le premier désigne l'attente imminente de la réalisation de celles-ci. Cet usage est attesté notamment chez le théologien luthérien et pentecôtiste Kärkkäinen (Veli-Matti KÄRKKÄINEN, *Hope and Community, A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World 5*, Grand Rapids, Eerdmans, 2017, p. 9).

<sup>36</sup> « *For Pentecostals, the Holy Spirit is the agent of the kingdom of God. Christ is the king or regent, and the Holy Spirit is the active reigning presence. It is the Spirit who makes Christ and the Father known. It is in the Spirit that believers are presented to the Father through Christ. The Kingdom of God is already present, but not yet consummated* » (traduction personnelle, S. J. LAND, *Pentecostal Spirituality*, op. cit., p. 44).

<sup>37</sup> « *According to this understanding of history as eschatological trinitarian process, all of history is missionary history, and to become a Spirit-filled Christian is to become a part of the teleological process of suffering, healing, hope and victory which presses toward the kingdom in God* » (S. J. LAND, *Pentecostal Spirituality*, op. cit., p. 200).

<sup>38</sup> Cf. *Ibid.*, p. 33.



relationnelles, elles dépendent et définissent la relation du croyant à la Trinité, à sa communauté ecclésiale et au monde. Ces passions apocalyptiques pentecôtistes que Land décrit ne sont pas simplement des émotions ou des réactions émotionnelles, elles sont le « noyau existentiel de la foi »<sup>39</sup>, ce sont des dispositions qui fondent et déterminent de manière profonde le caractère des pentecôtistes et leur rapport au monde. Il décrit trois passions apocalyptiques pentecôtistes caractéristiques en lien avec les vertus théologiques : la gratitude, la compassion et le courage. La gratitude trouve sa source dans la justification et s'exprime par une foi qui « triomphe du monde » ; la compassion trouve sa source dans l'amour de Dieu et s'exprime par une passion pour la sanctification ainsi que par l'amour du prochain ; le courage trouve sa source dans l'œuvre de l'Esprit parmi les croyants et s'exprime par l'espérance dans le Règne de Dieu qui est déjà là même s'il reste à venir.

Finalement, Land décrit cette spiritualité comme *communautaire* et *missionnaire*<sup>40</sup>. La vie religieuse pentecôtiste se vit et se transmet sur le mode narratif et est ponctuée par un culte émotionnellement riche (et parfois exubérant). La prière, vécue individuellement mais aussi dans ce contexte d'expériences et de relations communautaires forme les passions pentecôtistes. La communauté est un lieu vital d'expression et de formation des passions apocalyptiques pentecôtistes. De plus, comme nous l'avons vu, ces passions sont orientées vers Dieu mais également vers son action dans le monde : le témoignage et la prière rappellent ce que Dieu a fait, ce qu'il est en train de faire et anticipent ce qu'il fera. Ces passions poussent donc les pentecôtistes vers la mission sur le mode d'une passion pour le Royaume de Dieu.

Ces quelques observations sur la spiritualité pentecôtiste, sa dimension trinitaire, apocalyptique, affective, communautaire et missionnaire, permettent d'identifier avec plus de précision sa structure. Elles nous permettent de comprendre le pentecôtisme certes comme une spiritualité mystique puisqu'elle donne une place de choix à l'expérience et à l'union au Dieu trinitaire, mais surtout comme une spiritualité qui envisage les catégories d'intériorité et d'union dans une articulation différente que celle envisagée par la tradition ascétique. Si la spiritualité pentecôtiste doit être considérée comme une mystique, nous devons admettre qu'il s'agit d'une mystique communautaire, apocalyptique et missionnaire<sup>41</sup>. La thèse qui

<sup>39</sup> Harvey Cox, « A Review of Pentecostal Spirituality: A Passion for the Kingdom by Steven J. Land », *Journal of Pentecostal Theology* 2/5, 1994, p. 4.

<sup>40</sup> « *The Pentecostal passion for the kingdom of God is formed and expressed in and through a Pentecostal community. This community exists in the pronounced eschatological tension of the already-not yet. The strategy of the Holy Spirit in announcing and previewing the kingdom is to form and sustain the community of the king* » (S. J. LAND, *Pentecostal Spirituality*, op. cit., p. 177-178).

<sup>41</sup> L'élément trinitaire et l'élément affectif ne sont pas discutés puisqu'ils semblent pouvoir être accommodés tel quel par la tradition ascétique.

sert de conclusion à notre réflexion est que ces trois éléments, sans être en contradiction avec la tradition ascétique, vont dans une direction qui résiste à une identification facile à cette tradition.

### 5. Le pentecôtisme comme une mystique communautaire, apocalyptique et missionnaire

Si les termes communautaire, apocalyptique et missionnaire peuvent s'appliquer à certains aspects de la spiritualité ascétique, la différence avec le pentecôtisme se jouera dans la manière d'accentuer et de prioriser ces éléments. Nous insisterons ici sur la place particulière que joue la communauté dans le pentecôtisme, mais nous suggérerons aussi quelques pistes de réflexions sur les aspects apocalyptiques et missionnaires du pentecôtisme.

La dimension fortement communautaire de cette spiritualité semble impliquer une conception de l'intériorité qui se formule et se vit différemment que ce que laisserait entendre la perspective de Chan. S'il y a une orientation certaine vers l'intériorité dans la pratique spirituelle pentecôtiste, celle-ci sera toujours en négociation avec la nature communautaire de la quête de Dieu et de son Royaume. La menace du sentimentalisme, voire de la manipulation affective, par différents moyens tel que l'usage parfois abusif d'une musique particulièrement entraînante, reste un risque à prendre pour pouvoir demeurer dans la lignée d'une « mystique communautaire » à la mode pentecôtiste. Une tentation nécessaire contre laquelle il faudra – évidemment – lutter. La quête pentecôtiste de Dieu s'entreprennent individuellement, mais aussi et surtout ensemble et se manifeste par des réunions de prière et des cultes qui rassemblent la communauté dans ce but. C'est notamment l'influence des cultures afro-américaines et africaines<sup>42</sup> qui permet au pentecôtisme de ne pas rougir face à une approche résolument incarnée de la spiritualité : le corps de l'individu est intégré dans la quête de Dieu en lien avec le corps de chaque autre croyant et le corps dans la communauté dans son entier<sup>43</sup>. Cette expérience d'une « immédiateté médiée »<sup>44</sup> impliquant le corps et la communauté dans le rapport à Dieu confirme

<sup>42</sup> À cet égard, voir notamment : Amos YONG et Estrelida Y. ALEXANDER, *Afro-Pentecostalism: Black Pentecostal and Charismatic Christianity in History and Culture*, New York, New York University Press, 2011.

<sup>43</sup> Cf. Michael WILKINSON, « Worship: Embodying the Encounter with God », in : Wolfgang VONDEY (éd.), *The Routledge Handbook of Pentecostal Theology*, London, Routledge, 2020.

<sup>44</sup> Peter D. NEUMANN, « Experience: The Mediated Immediacy of Encounter with the Spirit », in : W. VONDEY (éd.), *The Routledge Handbook of Pentecostal Theology*, op. cit. ; Peter D. NEUMANN, *Pentecostal Experience: An Ecumenical Encounter*, Eugene, Pickwick Publishing, 2012.

le regard sacramental que les pentecôtistes posent sur le monde<sup>45</sup> tout en étant une approche qui diffère de manière significative de celle développée par les traditions ascétiques qui accompagnent souvent le mysticisme. En effet, les communautés ascétiques manifestent souvent un souci comparable pour la communauté et pour la matérialité, mais le rapport pentecôtiste au corps semble ici questionner les priorités et la compréhension du rapport entre mystique et communauté. Notre réflexion nous pousse à comprendre le pentecôtisme comme une « mystique communautaire » sans pour autant empêcher de considérer les communautés pentecôtistes comme de « foyers de mysticité »<sup>46</sup>, c'est-à-dire des communautés desquelles peuvent émerger des expériences mystiques individuelles. La spiritualité charismatique peut donner lieu et encourager des cheminements mystiques individuels à la manière défendue par Simon Chan, dans la mesure où sa vie communautaire est déjà un engagement mystique – entendons le terme comme décrivant ici un parcours vers Dieu, en Dieu. Si l'on comprend comme mystique la quête communautaire de Dieu telle qu'elle se vit dans les communautés charismatiques, alors la tradition pentecôtiste revêt un intérêt et des enjeux particuliers. Cet intérêt et ces enjeux sont ceux liés à la perpétuation de la vie mystique de la communauté à travers le temps. En d'autres termes, comme l'a démontré la sociologue Margaret Poloma dans ses études de terrain sur les communautés Pentecôtistes et néo-charismatiques<sup>47</sup>, il y a une manière typiquement pentecôtiste de rencontrer le problème de la routinisation ou de l'institutionnalisation du charisme. Les communautés charismatiques, au même titre que toutes les communautés religieuses, rencontrent des problèmes liés à la transmission du charisme originel, néanmoins, la spiritualité que nous avons décrite semble avoir des ressources

<sup>45</sup> Plusieurs théologiens pentecôtistes ont récemment défendu un lien fort entre la spiritualité pentecôtiste et la théologie sacramentaire. Cf. notamment : Joseph Lee DUTKO, « Beyond Ordinance: Pentecostals and a Sacramental Understanding of the Lord's Supper », *Journal of Pentecostal Theology* 26/2 (2017), p. 252-271 ; Chris E. W. GREEN, « Sacraments: Rites in the Spirit for the Presence of Christ », in : W. VONDEY (éd.), *The Routledge Handbook of Pentecostal Theology*, op. cit. ; Amos YONG, « Beyond Ritual: Sacramental Theology after Habermas – Siobhán Garrigan », *Religious Studies Review* 32/4 (2006), p. 247.

<sup>46</sup> Cette expression est tirée d'une remarque de Ghislain Waterlot (G. WATERLOT, « Pourquoi s'intéresser à la mystique ? », art. cit., p. 196).

<sup>47</sup> Margaret M. POLOMA, *Main Street Mystics: The Toronto Blessing and Reviving Pentecostalism*, Walnut Creek, AltaMira Press, 2003 ; EAD., *The Toronto Report: A Preliminary Sociological Assessment of the Toronto Blessing*, Bradford-on-Avon, Terra Nova, 1996 ; EAD., *The Assemblies of God at the Crossroads: Charisma and Institutional Dilemmas*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1989 ; EAD., « The "Toronto Blessing": Charisma, Institutionalization, and Revival », *Journal for the Scientific Study of Religion* 36/2 (1997), p. 257 ; Margaret M. POLOMA et Brian F. PENDLETON, « Religious Experiences, Evangelism, and Institutional Growth within the Assemblies of God », *Journal for the Scientific Study of Religion* 28/4 (1989), p. 415.

particulièrement efficaces pour qu'après plus d'un siècle d'existence, elle puisse continuer sa croissance impressionnante tout en expérimentant des mouvements successifs de renouveau et cela en préservant un désir apparemment sans compromis pour l'expérience de l'Esprit. Ainsi, plus que d'être des curiosités sociologiques, de telles communautés semblent avoir une réelle contribution à apporter à la réflexion ecclésiologique.

À côté de cet aspect communautaire, la dimension apocalyptique de la spiritualité charismatique vient questionner également les catégories qui nous intéressent. En effet, la conception ascétique de la spiritualité mystique peut manifester des caractéristiques eschatologiques mais rarement apocalyptiques. Eschatologique, cette spiritualité peut l'être au sens d'une attente de la parousie<sup>48</sup>. Elle peut aussi l'être dans la mesure où elle considère la grâce présente comme le gage d'une réalité à venir<sup>49</sup>. Elle ne prétend jamais que l'union recherchée soit déjà accomplie mais la considère comme à venir<sup>50</sup>. Cependant, ici aussi, si nous faisons attention aux éléments de définition retenus pour caractériser la mystique, l'intériorité et l'union, nous voyons une subtile différence : l'orientation eschatologique de la spiritualité mystique se manifeste dans une ferveur apocalyptique. La spiritualité pentecôtiste a cela de particulier qu'elle est déterminée de manière fondamentale par une forme d'attente imminente qui – dans les mots de Smith mentionnés plus haut – est une attente toujours renouvelée que Dieu fasse « quelque chose de nouveau ». Cette attente apocalyptique a des répercussions non seulement sur la liturgie – une liturgie qui se veut ouverte aux interruptions et aux bouleversements de l'Esprit – mais sur toutes les dimensions de la vie susceptibles d'être touchées par les charismes de l'Esprit Saint (de la prière pour les malades à la gestion des finances). Cette attente apocalyptique est explicitement « extérieure » même si elle nourrit la faim d'union intérieure.

L'aspect missionnaire est semble-t-il présent dans toute spiritualité mystique comme cela a été vu précédemment, cependant le pentecôtisme tire de sa parenté avec l'évangélisme un activisme<sup>51</sup> qui joue une place prépondérante au cœur de son identité. L'activisme missionnaire pentecôtiste influence sa liturgie – donnant à chaque service religieux une tournure évangélistique – mais également la manière dont chaque laïc va percevoir

<sup>48</sup> Par exemple : Jordan AUMANN, *Spiritual Theology*, London/New York, Continuum, 2006, p. 80.

<sup>49</sup> Rowan WILLIAMS, « Mystical Theology and Christian Self-Understanding », in : Mark Allen MCINTOSH et Edward HOWELLS (éds), *The Oxford Handbook of Mystical Theology*, Oxford, 2020, p. 19.

<sup>50</sup> Hugh FEISS, « Eschatology », in : M. A. MCINTOSH et E. HOWELLS (éds), *The Oxford Handbook of Mystical Theology*, op. cit., p. 662.

<sup>51</sup> Cf. par exemple : Mark A. NOLL, David BEBBINGTON, et George M. MARSDEN, *Evangelicals: Who They Have Been, Are Now, and Could Be*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2019.

sa vocation professionnelle ou encore la manière d'envisager l'impact de la communauté dans la société<sup>52</sup>. Selon le théologien Wolfgang Vondey, les pentecôtistes comprennent la création comme un « autel cosmique de la rédemption où l'humanité incarne, par l'Esprit, l'image de Dieu pour le monde »<sup>53</sup>. Leur spiritualité tout entière, étant tournée vers Dieu, est tournée vers le monde et pressée par une ferveur apocalyptique.

## **6. Remarques conclusives : vers la compréhension d'une mystique contemporaine**

Nous avons pu brièvement démontrer la relation complexe qu'entretiennent la spiritualité charismatique et ces deux éléments clés d'une définition conventionnelle de la mystique que sont l'union et l'intériorité. Il nous a semblé que sans entrer dans une contradiction insurmontable avec lui, le pentecôtisme en tant que spiritualité communautaire, apocalyptique et missionnaire, en accueillant le qualificatif, tend à en modifier la portée. Dans notre réflexion, nous avons cherché à montrer que l'utilisation de ce concept notoirement complexe et délicat à manipuler pourra s'employer le plus efficacement pour caractériser le pentecôtisme s'il ne sert pas à éluder les spécificités de cette spiritualité, mais plutôt à mettre en lumière le potentiel que celles-ci lui apportent. En effet, même au-delà de l'avantage que donne cette notion à l'épistémologie pentecôtiste en admettant la nature holistique de la connaissance théologique, comme l'a défendu Daniel Castelo, nous pouvons envisager de réelles opportunités à parler de « mystique pentecôtiste » : d'une part, cela permet de profiter de l'apport essentiel des traditions ascétiques pour cultiver un regard critique sur les pratiques pentecôtistes (Simon Chan), mais d'autre part, cela offre la perspective d'un potentiel théorique prometteur qui consiste à aborder la mystique chrétienne sous le prisme de la communauté charismatique<sup>54</sup> et cela avec une attention renouvelée sur les possibilités mystiques du rapport au corps ainsi qu'au rôle de l'eschatologie dans la conception de la vie spirituelle.

Pour le mot de la fin, mentionnons une remarque de l'éthicien nigérian Nimi Wariboko : selon lui, « le pentecôtisme (dans sa furie, son énergie exubérante et sa croissance rapide) est l'archétype religieux de l'élan vital

<sup>52</sup> Cf. par exemple : Donald E. MILLER et Tetsunao YAMAMORI, *Global Pentecostalism: The New Face of Christian Social Engagement*, Berkeley, University of California Press, 2007.

<sup>53</sup> Wolfgang VONDEY, *Pentecostal Theology: Living the Full Gospel*, London, T&T Clark, 2018, p. 199 (traduction personnelle).

<sup>54</sup> En contraste avec des études de la mystique souvent centrées sur les individus.

de notre ère»<sup>55</sup>. L'étude du mysticisme à la mode pentecôtiste est d'un intérêt particulier puisqu'elle nous ouvre une perspective nouvelle sur une spiritualité qui par ses aspects populaires, globalisés, énergiques, rapides et hyper-connectés, nous renvoie aux possibilités spirituelles de notre temps. Si notre analyse est cohérente, le pentecôtisme témoigne d'une mystique qui passe encore plutôt inaperçue au cœur du monde contemporain : suffisamment d'attention n'a pas encore été donnée à ces femmes et ces hommes de toutes les langues et toutes les nations, qui dansent, ivres de Dieu.

<sup>55</sup> « *Pentecostalism (in its fury, exuberant energy and rapid growth) is the religious archetype of the impetus of our age.* » (Traduction personnelle, Nimi WARIBOKO, *The Charismatic City and the Public Resurgence of Religion: A Pentecostal Social Ethics of Cosmopolitan Urban Life*, New York, Palgrave Macmillan, 2014, 30).



## PASSER DE L'EXPRESSION À L'INAPPROBRIABLE

### Une relecture de la relation au Verbe chez Bernard de Clairvaux à travers la philosophie de Giorgio Agamben

STEFAN CONSTANTINESCU  
*Faculté de théologie, Université de Fribourg*

#### *Résumé*

*Dans le Sermon 74 sur le Cantique des Cantiques, Bernard de Clairvaux fait part de son expérience, exprimée en termes de « visites du Verbe ». De son propre aveu, il vise le dévoilement d'une ontologie de la personne qui se réalise pleinement par l'expérience immédiate du Verbe. La construction de la théologie bernardine est reprise dans cet article à partir du mouvement alternatif entre expérience et expression. La capacité humaine de produire de nouvelles formes de langage ne s'épuise pas dans la mise en œuvre de la langue. Pour mettre en exergue cette idée, les termes d'inopposità (désœuvrement) et d'inappropriable, forgés par Giorgio Agamben, sont utilisés pour montrer dans quelle mesure le cistercien emploie l'art des paroles pour produire l'effet de son expérience personnelle avec Dieu. L'article tente ainsi de montrer que les mots bernardins entrent dans un mode de désœuvrement, afin de nous introduire dans la contemplation du Verbe en tant que forme de vie et transformation intérieure.*

#### **1. L'expérience mystique de Bernard de Clairvaux et son expression en langage<sup>1</sup>**

La dimension sacramentelle du langage active et désactive simultanément les paroles humaines. Lorsque l'être humain parle, son langage

<sup>1</sup> Les axes principaux de recherche dans cette première partie de l'article sont basés sur notre thèse intitulée « *Visitatio Verbi* dans les Sermons *In Cantica* de saint Bernard de Clairvaux. *Splendor personae* entre *zōon poietikon* et *zōon eikonikon* ». Actuellement en préparation de publication dans le volume 102 de la série *Studia Œcumenica Friburgensia*, ce travail a examiné la portée de l'expérience des *visites du Verbe* dans les *Sermons sur le Cantique des Cantiques* de Bernard de Clairvaux. L'accent a été mis sur la splendeur de la personne humaine en tant qu'être poétique et être iconique. D'après les résultats de cette recherche, les *visites du Verbe* visent le dévoilement d'une ontologie de la personne qui se réalise pleinement



s'active selon un usage habituel : celui de la communication. Pourtant, la capacité humaine de produire de nouvelles formes de langage ne s'épuise pas dans la mise en œuvre de celui-ci. Bernard de Clairvaux maîtrise habilement les techniques du langage pour transmettre ses sermons. Ce n'est pas la mise en œuvre proprement dite du langage qui confère à ses sermons un caractère sacramentel mais la puissance du Nom de Dieu qui agit du dedans du propos. Le langage humain devient ainsi une figure du désœuvrement révélant la présence du Verbe. Il conduit à la contemplation.

Le présent article met en exergue l'expérience du Verbe à l'aune des acquis philosophiques récents. Il nous importe de savoir si l'emploi du terme « inappropriable » forgé par Giorgio Agamben pourrait conduire au renouvellement lexical de la théologie apophatique.

Bernard est conscient que la grâce divine place l'humain dans une relation harmonieuse avec Dieu mais que cette expérience est limitée du fait de sa faiblesse à se concevoir dans un tel rapport de dissemblance. Ainsi cherche-t-il à prolonger cet état de grâce par recours à l'art du langage. Nous en retrouvons l'essence dans une formule puissante, l'« expérience du Verbe » (*experimentum de Verbo*), placée au sommet de ses récits, plus précisément dans le 74<sup>e</sup> *Sermon sur le Cantique des Cantiques*<sup>2</sup>.

Sondons les profondeurs poétiques et théologiques dudit sermon :

**SCt, 74; 5 (5-10)**

*Fateor et mihi adventasse Verbum* J'avoue que le Verbe **m'a visité moi** aussi – je  
– *in insipientiam dico* –, *et pluries.* parle en fou – et cela plusieurs fois.

par l'invocation croyante du nom de Dieu. La théologie de Bernard de Clairvaux est utilisée pour former un pont potentiel de compréhension : d'une part, ses dates de vie (1090-1153) se situent au-delà de l'année symbolique 1054 (le grand schisme entre Orient et Occident), d'autre part, certains penseurs orthodoxes considèrent qu'il appartient à l'histoire de la tradition orthodoxe, dont nous faisons partie. Il s'agit d'un point de vue sans préjugé sur Bernard de Clairvaux. Les arguments sont particulièrement adaptés pour démontrer le potentiel d'unification de la tradition mystique occidentale avec la pensée théologique orientale. La pensée bernardine est présentée en continuité avec les Pères de l'Église. La thèse se démarque par une analyse iconologique et iconographique de l'utilisation du langage de Bernard. L'approche « interdisciplinaire » du sujet est mise en exergue au sein de la recherche sur la pensée du cistercien. Il est non seulement considéré comme un représentant de la piété, mais aussi comme un écrivain, un théologien et un philosophe, ainsi qu'un « penseur esthétique » qui inclut la dimension de la beauté. La tentative systématiquement développée dans notre recherche est d'interpréter la pensée de Bernard comme l'expression d'une personnification *iconologiquement* comprise au sens de l'achèvement de l'image créative de Dieu, comme avant-goût eschatologique. Enfin, la vision de la recherche sur la mystique médiévale se fait en référence à des projets philosophiques, linguistiques, et théologiques plus récents (Giorgio Agamben, George Steiner, Serge Boulgakov).

<sup>2</sup> BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique* (S. 69-86), vol. 5, trad. Raffaele Fassetta, Paris, Éd. du Cerf, 2007, p. 165-169.

**SCr, 74; 5 (15-30)**

<i>Et vestigia tua non cognoscentur.</i>	Et les traces de tes pas ne seront pas connues.
<i>Sane per oculos non intravit,</i>	Il n'est certes pas entré par les yeux,
<i>Quia non est coloratum ;</i>	car il n'a pas de couleur ;
<i>Sed neque per aures,</i>	ni par les oreilles,
<i>Quia non sonuit ;</i>	car il n'a fait aucun bruit ;
<i>Neque per nares ;</i>	ni par les narines,
<i>Quia non aeri miscetur ;</i>	car il ne se mêle pas à l'air,
<i>Sed menti</i>	mais à l'esprit :
<i>Nec infecit aerem,</i>	il n'a pas affecté l'air,
<i>Sed fecit ;</i>	mais il l'a fait.
<i>Neque per fauces,</i>	Il n'est pas non plus entré par la bouche,
<i>Quia non est mansum vel haustum ;</i>	car il ne se laisse ni manger, ni boire ;
<i>Nec tactu comperi illud,</i>	et ce n'est pas par le toucher que je l'ai perçu,
<i>Quia palpabile non est.</i>	car il est impalpable.
<i>Qua igitur introivit ?</i>	Par où est-il donc entré ?
<i>An forte nec introivit quidem,</i>	Ou peut-être n'est-il pas entré du tout,
<i>quia non de foris venit ?</i>	parce qu'il ne vient pas du dehors ?
<i>Neque enim est unum aliquid</i>	En effet, il ne fait pas partie
<i>ex his quae foris sunt.</i>	« des réalités extérieures ».
<i>Porro nec de intra me venit,</i>	Mais il n'est pas non plus venu du dedans de
<i>quoniam bonum est,</i>	moi, « puisqu'il est bon »,
<i>et scio quoniam non est in me bonum</i>	et « je sais qu'en moi il n'y a rien de bon ».
<i>Ascendi Etiam Superius Meum,</i>	Je suis monté jusqu'à la cime de moi-même,
<i>et ecce supra hoc Verbum eminens</i>	et voici que le Verbe la dominait de très haut.
<i>Ad inferius quoque meum</i>	Au plus bas de mon être,
<i>curiosus explorator descendi,</i>	Explorateur curieux, je suis aussi descendu
<i>et nihilominus infra inventum est.</i>	et j'ai également trouvé qu'il était plus bas encore.
<i>Si foras aspexi,</i>	Si j'ai regardé vers l'extérieur,
<i>Extra omne exterius meum</i>	j'ai découvert qu'il était au-delà de tout ce qui
<i>Comperi illud esse ;</i>	m'est extérieur ;
<i>si intus,</i>	si je me suis tourné vers l'intérieur, il m'était
<i>Et ipsum interius erat</i>	plus intérieur que moi-même.

*1.1. Une relation marquée par l'alternance de la présence  
et de l'absence du Verbe*

Puissamment évocatrice, l'expression les « visites du Verbe » appelle à une conscience réflexive dans la relation à Dieu. Au sens premier du mot, « visite » signifie action de se rendre auprès d'une personne, de la voir et de demeurer un certain temps en sa compagnie. Elle peut être inopinée ou peut répondre à un appel préalable ; elle nécessite souvent une préparation.

Dans le 74<sup>e</sup> sermon sur *Le Cantique des Cantiques*, les « visites du Verbe » échappent à toute perception sensorielle. Le Verbe-Époux ne laisse aucune trace : ni voix, ni image, ni pas. Et pourtant, Bernard en aperçoit autant la présence que l'absence.

De surcroît, l'expérience des « visites du Verbe » est présentée dans le récit bernardin en termes d'union nuptiale : le Verbe est son Époux. Retournant aux noces du livre, le *Cantique des Cantiques*, l'Abbé de Clairvaux s'inspire du dialogue amoureux entre l'Époux et l'Épouse dont

le désir est suscité par les alternances de la présence et de l'absence du Verbe. Bernard construit sa théologie à partir du mouvement alternatif entre expérience et expression. S'agit-il d'une métaphore comme élément poétique du récit? De la traduction d'une expérience vécue? ou d'une description faite de cette expérience? À moins que le récit ne la déclenche lui-même dans l'acte de son articulation langagière.

Pour répondre à ces questions il faudrait peut-être envisager le récit bernardin par-delà d'une relation entre expérience et expression. Comme nous allons le démontrer, la notion d'*expérience* chez Bernard devra être comprise en tant que *forme-de-vie* et lue en clé apophatique.

## 2. Vers une théologie apophatique de la relation à Dieu

Il convient de préciser que la notion d'*expérience*, utilisée dans un sens détaillé par Emmanuel Falque dans son dernier ouvrage *Le livre de l'expérience*, aide à déchiffrer le témoignage bernardin. En résumé, l'expérience ne se réfère pas seulement au récit d'un événement vécu, mais elle renvoie à la réalité d'une rencontre personnelle qui change la perception sur l'être humain en relation avec le divin.

### 2.1. *L'expérience d'une relation transformante*

L'observation de Falque conduit l'analyse de l'« expérience » des « visites du Verbe » vers une subjectivisation de la présence divine :

On lira donc « au livre de l'expérience » dans le cadre de la théologie monastique aux XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles, non pas uniquement en « faisant une expérience » (sens accusatif), mais aussi en « faisant l'expérience de son expérience » (génitif subjectif), elle-même formalisée dans un « discours sur l'expérience » (génitif objectif). « Expérience » et « philosophie » se lient de façon exemplaire au Moyen Âge, non pas uniquement dans une philosophie de l'expérience ou une manière de vivre l'expérience, mais aussi dans une expérience de la philosophie ou une façon de la penser. Pas « d'expérience » sans intelligence de l'expérience dans la théologie monastique, ou de « vie » sans herméneutique ou art de la déchiffrer<sup>3</sup>.

En parlant des « visites du Verbe », Bernard renvoie d'abord à une *expérience*. Néanmoins, la mise en paroles de celle-ci révèle les deux formes du génitif : d'abord, Bernard témoigne les *visites* faisant l'expérience de son expérience afin d'arriver ensuite à la formulation d'un discours indirect sur l'expérience.

Bernard ne développe pas uniquement son langage théologique pour traduire en paroles l'expérience à laquelle il se réfère. La lecture du *Sermon 74* laisse comprendre que Bernard compose son témoignage afin

<sup>3</sup> Emmanuel FALQUE, *Le livre de l'expérience. D'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*, Paris, Éd. du Cerf, 2017, p. 27.

de donner voix à son expérience du Verbe (*experimentum Verbi*), déjà vécue plusieurs fois. Néanmoins, la lecture descriptive est insuffisante pour découvrir le sens profond des « visites du Verbe ». La mise en paroles de l'expérience mystique dépasse les limites d'une description « factuelle » : le vécu et le raconté. Bernard utilise l'art du langage pour créer un espace de rencontre. Son style scriptural et les faits linguistiques dévoilent tel une icône le Visage du Verbe. Ainsi, son langage évoque le Nom divin : une doxologie à la gloire de Dieu. Ceci coïncide avec une personnification de la Parole. En ce sens, le discours bernardin se transforme en un modèle iconique du Verbe qui parle. Cette dimension surmonte la réduction de la relation à Dieu à un simple phénomène. En notre acception, Bernard parle de l'expérience, non pas en termes phénoménologiques, mais pour se laisser continuellement transformer par la relation au Verbe, et à partir de cette transformation, il travaille à l'édification de ses proches ou de ses lecteurs-auditeurs. Falque affirme :

« parler d'expérience » n'est pas d'abord en parler, mais se laisser transformer et modifier par elle. L'expérience consacre d'abord le lieu de la « limite » ou de la « finitude » de l'homme. On traite certes et à tout bout de champ « d'événement », voire de « surprise », « d'avènement » ou d'*Ereignis*, mais on oublie tout ce qu'a de limité un tel « apprentissage par l'épreuve » parce qu'il nous renvoie à nos propres limites. On fait une expérience, ou des expériences, non pas en cela d'abord qu'elles nous « débordent », mais par là qu'elles nous « contiennent ». Le sens de la « limite » précède son « excès », et il n'est pas de l'imprévision que parce que d'abord il y a du prévu. Le transcendantal ne se renverse pas, y compris dans l'expérience. Il constitue la sphère première de l'humain sans laquelle rien n'arrivera, y compris l'autre ou Dieu lui-même, s'il ne se plie *aussi* aux conditions de réception qui sont les nôtres (kénose)<sup>4</sup>.

Pour résumer, l'expérience des « visites du Verbe » renvoie aux « limites » de l'être humain, mais en même temps, elle révèle notre caractère iconique. En donnant voix et mots à cette expérience, Bernard dévoile que la relation personnelle à Dieu nécessite premièrement une relation à soi-même. Ainsi, la notion d'expérience chez Bernard est utilisée dans un contexte qui suscite la connaissance de soi avant de parler de la relation à Dieu :

*HODIE legimus in libro experientiae. Convertimini ad vos ipsos, et attendat unusquisque conscientiam suam super his quae dicenda sunt.* Aujourd'hui nous lisons dans le livre de l'expérience. Tournez le regard vers nous-même, et que chacun interroge sa conscience sur ce qu'il faudrait dire<sup>5</sup>.

Bernard présente « le livre de l'expérience » à partir du regard que l'être humain devrait tourner sur soi-même. Parler de l'expérience dans la vision bernardine signifie un repli sur soi afin d'interroger la conscience et

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>5</sup> *ScT* 3,1, BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique (S. 1-15)*, vol. 1, trad. Raffaele Fassetta, Paris, Éd. du Cerf, 2006, p. 101.

actualiser l'expérience. Lorsque Bernard parle de ses expériences mystiques, il lit effectivement dans « le livre de l'expérience ». Mais il ne prend pas la parole avant de se tourner sur lui-même. Cette connaissance de soi représente une première étape pour parler des « visites du Verbe ». Une fois que la conscience a été interrogée, celui qui a vécu le toucher divin peut traduire en paroles le mystère de cette rencontre et finalement de sa relation au Verbe.

## 2.2. *L'être iconique fait usage d'un langage « inappropriable »*

Si on comprend les « visites du Verbe » comme un événement qui métamorphose notre « moi » intérieur, une voie s'ouvre vers la transformation (métamorphose) en êtres iconiques. En effet, l'être iconique correspond à notre vraie nature qui se découvre par les « visites ». En ce sens, le « moi » maintient le lien avec notre personne. Cette traversée de soi est équivalente à la *métanoïa* et conduit à la transformation selon le Christ, le Verbe de Dieu. La vocation de l'être humain est de devenir l'icône du Christ. En ce sens, Quenot affirme :

Rendre grâce au Créateur pour les *logoi* (les essences) perçus dans les choses et faire eucharistie (du grec *efkaristo* : merci) pour tout, sanctifier sa vie en gravant le Christ dans l'esprit et le cœur, c'est devenir un être liturgique et eucharistique qui voit dans la création le sceau de Dieu. [...] Cette *métanoïa*, qui est passage de la mort à la vie, permet l'union à Dieu qui sanctifie et déifie. Pareille transformation, qui est aussi une *transfiguration*, s'accomplit surtout par la manducation de l'eucharistie, de la Parole, de l'icône et du Nom<sup>6</sup>.

Cette transformation nous montre la finalité de l'expérience. Bernard fonde son récit sur son expérience. Dans le 74<sup>e</sup> *Sermon sur le Cantique*, il confesse comment les choses se sont passées en lui. Le témoignage des « visites du Verbe » n'est pas seulement fondé sur l'expérience seule, mais il est surtout basé sur la transformation intérieure, suscitée par la relation au Verbe, vécue et verbalisée. Ainsi, l'affirmation « je suis moi-même le lieu d'expérience et de naissance du Verbe en moi »<sup>7</sup> est une conséquence d'un passage du « je » au « moi ». À notre sens, le commentaire de Falque souligne cette l'intériorisation du Verbe dans le sujet parlant :

*Je deviens moi-même*, en ma plus pure égoïté, le lieu des épousailles de l'époux et de l'épouse, dans l'échec d'une extériorité qui impose une réduction à l'intériorité (l'union, au cœur de l'intime, du vécu des chairs) : *si vero intus, et ipsum interius erat* – « s'il est à l'intérieur, c'est qu'il était alors lui-même plus intérieur » (SCt 74,5). [...]

La motion (*motus*) fait pour Bernard le lieu de l'affect (*affectus*), de sorte qu'il atteste reconnaître la présence du Verbe d'abord « par le mouvement de son

<sup>6</sup> Michel QUENOT, *De l'icône au festin nuptial. Image, Parole et Chair de Dieu*, Saint-Maurice, Éditions Saint-Augustin, 1999, p. 151, 154.

<sup>7</sup> E. FALQUE, *Le livre de l'expérience*, op. cit., p. 330.

cœur» (*ex motu cordis*). «L'instruction» (*instructio*) nous rend certes «savants» (*doctos*), mais seule «l'affection» (*affectio*) nous rend «sages» (*sapientes*) – et tel est le sens véritable de la visitation du Verbe en chacun de nous : «là nous sommes instruits [*ibi instruimur quidem*], mais là nous sommes touchés [*sed hic afficimur*]» (*SCt* 23,14). La vraie sagesse (*sapientia*) n'est donc pas celle qui connaît tout théoriquement du Verbe, de son hypostase et de la communication des idiomes (quoique la chose soit essentielle pour Bernard de Clairvaux), mais celle qui expérimentiellement «tire de son nom de saveur» [*a sapore denominatur*], parce qu'elle est comme l'assaisonnement de la vertu qui lui donne du goût [*sapidam*] (*SCt* 85,8). Bref, et on l'aura compris, **je deviens par la résurrection le théâtre du Verbe en moi**, et fuir dans un ailleurs doit cependant me reconduire *in fine* vers mon propre intérieur [la sagesse du Verbe en mon propre cœur] : «la saveur est dans le palais [*sapor in palato*], la sagesse dans le cœur [*in corde est sapientia*]» (*SCt* 28,8). En battant le rappel du Verbe en lui, à l'instar de l'épouse dont le bien aimé s'est absenté (*Cant* 2,17), le moine cistercien consacre donc son cœur (*cor*) comme la dimension affective et liturgique d'un nouveau mode de temporalité et de spatialité [...] <sup>8</sup>.

Il convient de souligner l'affirmation de Falque : «*je deviens par la résurrection le théâtre du Verbe en moi*». Le passage du «*je*» au «*moi*» trouve son véritable sens théologique par l'intériorisation du Verbe dans notre personne. En effet, cette intériorisation rend visible la splendeur de la personne humaine. Devenir le «*théâtre*» du Verbe traduit la beauté de la rencontre entre la personne humaine et la Personne du Verbe. Devenir le théâtre du Verbe est une transformation comparable au dévoilement de l'être iconique. L'icône se distingue d'une image par le fait qu'elle contient la présence de la personne représentée. Il se peut que la formule personnelle de Bernard «*moi-même*» devienne le «*théâtre*» d'une présence personnelle double, à savoir le soi-même et le Verbe. Ce «*théâtre*» est un lieu des *visites* dans lequel «*l'ami*» qui vient nous voir en passant n'est donc autre que nous-même. Mais ce «*théâtre*» est aussi le lieu des «*visites du Verbe*». Ces rencontres personnelles nous révèlent en tant qu'icônes du Verbe.

De surcroît, le langage de Bernard est caractérisé par l'impatience d'exprimer l'expérience du Verbe dans les paroles humaines. Définir le langage dans la perspective bernardine suppose la séparation entre «*parler sur Dieu*» et «*laisser Dieu parler à travers notre langage*». Bernard ne développe pas une théorie propre concernant le langage humain, ni sur la manière de parler de Dieu. Pourtant, il semble que le cistercien adhère à l'idée que tout discours sur Dieu est impropre et inadéquat. Il est évident que le langage s'avère limité et inappropriable devant l'ineffable divin. Cependant, Bernard favorise le langage comme étant porteur de l'expérience des «*visites du Verbe*», visites qui trouvent ainsi une expression en mots. Pour cette raison, Bernard ne parle pas sur Dieu, sa théologie est un témoignage de la relation au Verbe. Le langage bernardin prend forme par la transposition en mots de son témoignage. Il y a une double tension

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 330-331.

dans la compréhension du langage de Bernard : d'un côté, il reconnaît la relativité et les conventions de celui-ci, de l'autre, il revêt le langage du vécu de l'expérience, ce qui renforce l'efficacité et la performativité du langage. En ce sens, Bernard prête sa voix au Verbe divin pour que ce Verbe continue sa visite dans le langage, écrit ou oral, et pour que ce Verbe puisse éventuellement prendre « chair » ou s'iconise dans l'auditeur ou le lecteur. Si, dans la tradition byzantine, les iconographes travaillent pour rendre visible le Visage du Verbe incarné, de la même façon, les auteurs cisterciens, spécialement Bernard, transforment leurs écrits en « icônes » du Verbe divin, tel qu'il s'est révélé dans les Écritures. Il est connu que, dans la tradition byzantine, le peintre d'icône est appelé iconographe, c'est-à-dire qu'il « écrit » l'icône. Les *Sermons sur le Cantique des Cantiques* sont un exemple de théologie iconique qui actualise la présence intime du Verbe divin. Bernard par son langage crée une réalité iconique manifestée par la parole. Son langage devient performatif, car il amène le lecteur à ressentir directement l'expérience du Verbe divin. Les « visites du Verbe » apportent à la parole humaine une potentialité et une présence. À son tour, la parole humaine devient « l'icône » du Verbe<sup>9</sup>.

Le récit des « visites du Verbe » est caractérisé par la tension entre l'impossibilité d'exprimer la réalité spirituelle de l'événement et l'utilisation du langage pour actualiser cette expérience. Le *Sermon 79 sur le Cantique* présente parfaitement la quête de Bernard pour (re)trouver celui qu'aime son âme. L'alternance présence-absence est exprimée par l'utilisation d'un dialogue imaginaire entre l'âme et l'Époux.

*Ait : NUM QUEM DILIGIT ANIMA  
MEA VIDISTIS? Quasi vero hi sciunt  
quid cogitet ipsa.*

*Quem diligit anima tua, de ipso sciscitaris?  
Et non habet nomen?*

*Quaenam vero tu, et ille quis? Et haec  
ita dixerim propter singularitatem elo-  
quii et insignem verborum incuriam, qua  
praesens Scriptura ceteris dissimilis satis  
apparet.*

« Avez-vous vu celui qu'aime mon âme? » dit-elle. Comme s'ils savaient ce qu'elle pense!

« Celui qu'aime ton âme » : c'est de lui que tu t'enquiers? Et n'a-t-il pas de nom? Qui es-tu donc, et qui est-il? Je dis cela à cause de la singularité de ce langage et de l'étonnante désinvolture des mots, par quoi ce texte de l'Écriture apparaît assez différent des autres<sup>10</sup>.

Tout en restant « inappropriable », la question « Et n'a-t-il pas de nom? » révèle le désir de Bernard de trouver les mots appropriés afin de pouvoir

<sup>9</sup> La posture apophasique orthodoxe se traduit par un recours à la poétique du langage et au sublime des images (les icônes) plutôt que par la logique conventionnelle et les notions schématisées. À ce propos, Christos YANNARAS, *La foi vivante de l'Église. Introduction à la théologie orthodoxe*, trad. Michel Stavrou, Paris, Éd. du Cerf, 1989, p. 35-37 ; p. 171-173.

<sup>10</sup> SCt 79,1 BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique (S. 69-86)*, op. cit., p. 261.

nommer et appeler celui qu'il aime. Farkasfalvy affirme que Bernard est parvenu ainsi « à une théorie assez élaborée sur la possibilité de parler de Dieu en un langage imagé »<sup>11</sup>.

Adopter un langage imagé est une pratique basée sur la tradition patristique. Bernard affirme clairement la continuité avec les Pères :

*Docemur auctoritate Patrum et consuetudine Scripturarum congruentes de rebus notis licere similitudines usurpare, sed et verba non nova invenire, sed nota mutuari, quibus digne et competenter eadem similitudines vestiantur. Alioquin ridicule ignota per ignota docere conaberis.*

L'autorité des Pères et la pratique des Écritures nous apprennent qu'il est permis d'emprunter aux réalités connues les comparaisons qui conviennent ; et aussi que nous pouvons, non pas inventer des mots nouveaux, mais employer des mots connus pour en revêtir ces mêmes comparaisons de façon digne et adéquate. Sinon, tu t'efforceras d'une façon ridicule d'enseigner l'inconnu par l'inconnu<sup>12</sup>.

L'expression « enseigner l'inconnu par l'inconnu » se prête à une lecture en clé apophatique. Selon le *Sermon 74,2 sur le Cantique*, il s'avère que le rôle des images est de nous introduire dans la connaissance du mystère divin. Bernard développe un langage imagé pour :

1. Exprimer avec nos mots la sagesse cachée dans le mystère,  
*nostris verbis – sapientiam in mysterio absconditam*
2. Faire pressentir Dieu à nos cœurs à travers des figures,  
*nostris affectibus – Deum dum figurat, insinuat ignota*
3. Faire goûter aux intelligences humaines ce qui est le plus précieux :  
« les perfections » inconnues et « invisibles de Dieu »,  
*et invisibilia Dei – mentibus propinat humanis.*

En définitive, les trois points correspondent à la dimension iconique des paroles bernardines et nous renvoient à une lecture apophatique. Au sens étymologique (du grec *apophatikè*, dérivé de *apophèmi* : « je nie »), l'approche apophatique distingue ce que l'être humain peut dire de ce qu'il ne peut pas dire lorsqu'il s'interroge sur sa relation à Dieu et sur Dieu lui-même. Il s'agit d'une manière de penser Dieu qui procède par voie de négation<sup>13</sup>. Pour interroger le non-dit et le non-expressible de la relation à

<sup>11</sup> Denis FARKASFALVY, *L'inspiration de l'Écriture sainte dans la théologie de saint Bernard*, Romae, Herder, 1964, p. 84.

<sup>12</sup> SCt 51,7 BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique (S. 51-68)*, vol. 4, trad. Raffaele Fassetta, Paris, Éd. du Cerf, 2003, p. 53, n. 2. La formule « enseigner l'inconnu par l'inconnu » n'est pas employée par d'autres Pères de l'Église.

<sup>13</sup> La théologie orthodoxe fait une distinction entre la voie négative développée en Occident et la « connaissance apophatique » qui n'est pas épuisée par les définitions analogiques et causales. Mais elle les présuppose et les contient comme une possibilité fondamentale. L'apophasisme théologique se définit comme une synthèse simultanée d'affirmation et de négations. L'exprimable et l'inexprimable s'entrecroisent. Cf. Christos YANNARAS, *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu*, Paris, Éd. du Cerf, 1971, p. 80-122.



Dieu, il nous semble pertinent d'intégrer dans une réflexion théologique le terme « inappropriable », forgé par Giorgio Agamben.

### 3. L'inappropriable – Vers une nouvelle théologie apophatique. Une enquête sur la philosophie politique de Giorgio Agamben

Avec le volume *L'usage des corps* (2015), Giorgio Agamben a conclu son œuvre principale *Homo sacer*, projet philosophique commencé en 1997, regroupant 9 volumes. Dans ce dernier volet, Agamben reprend des concepts majeurs analysés depuis le début de la série : usage, exigence, mode, forme-de-vie, désœuvrement (*inoperosità*), puissance destituante. Si dans les premiers volumes l'accent était mis sur la « vie nue », son rapport à la politique, à la loi et à la naissance du gouvernement moderne, dans les volumes plus récents, l'attention se tourne vers la « construction de la vie » en tant que forme éthique, ce par quoi l'homme s'efforce de soustraire sa vie à toute gouvernementalité.

L'œuvre *Homo Sacer* trouve une réception et un usage dans des domaines aussi variés que la pensée politique, la philosophie, les sciences humaines, la critique littéraire, la théorie contemporaine de l'art. Bien qu'Agamben accorde une importance considérable aux traditions mystiques ou monastiques et aux notions de corps, d'usage, de contemplation en rapport à la « forme-de-vie », la réception théologique ne connaît pas un développement majeur.

Si *Homo Sacer* semble être en premier lieu une critique de la démocratie libérale moderne réduite à la biopolitique, il s'avère en second lieu qu'Agamben déploie les concepts de « condition messianique » comme paradigme politique et d'« usage » comme catégorie politique fondamentale.

L'enquête théologique du projet philosophique d'Agamben s'inscrit dans la continuité de ce qu'on peut appeler le tournant théologique de la philosophie et de la phénoménologie continentale<sup>14</sup>. À son tour, Agamben s'intègre dans ce tournant, mais son engagement théologique semble dépasser les horizons des autres auteurs. En réponse à Maurice Blanchot<sup>15</sup> et Jean-Luc Nancy<sup>16</sup>, promoteurs initiaux du terme désœuvrement (*inoperosità*), l'ouvrage d'Agamben, *La communauté qui vient*<sup>17</sup>, marque un virage

<sup>14</sup> Pour aller plus loin, voir : John Panteleimon MANOUSSAKIS, *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*, New York, Fordham University Press, 2005 ; Colby DICKINSON, *Theology and Contemporary Continental Philosophy. The Centrality of a Negative Dialectic*, London/New York, Rowman & Littlefield, 2019.

<sup>15</sup> Maurice BLANCHOT, *La Communauté inavouable*, Paris, Éd. De Minuit, 1983.

<sup>16</sup> Jean-Luc NANCY, *La Communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois, 1986.

<sup>17</sup> Giorgio AGAMBEN, *La communauté qui vient*, Paris, Seuil, 1990.

théologique de sa philosophie. Les explorations théologiques d'Agamben ne partent pas d'un Dieu transcendant et son rapport au monde, mais interrogent spécialement la façon dont le monde immanent peut créer une relation avec l'absent ou le potentiel. D'après Dickinson<sup>18</sup>, *La communauté qui vient* est fondée sur un impératif éthique d'amour qui résulte de la rencontre singulière avec le visage de l'autre, une expérience quasi mystique où le transcendant est vécu dans la rencontre immanente. Agamben franchit le pas vers un messianisme philosophique qui sera développé par la suite de ses écrits.

*Le temps qui reste*<sup>19</sup> parle du temps de maintenant (*ho nun kairos*) et de l'Apôtre Paul comme prototype du penseur messianique.

Le tournant théologique est manifesté dans les derniers quatre volumes d'*Homo Sacer*. Dans *Le Règne et la Gloire*<sup>20</sup>, Agamben étudie les prémisses théologiques sur lesquelles l'appareil politique occidental a été construit. La question centrale d'*Opus Dei*<sup>21</sup> est de savoir si nous pouvons sortir d'une conception de l'être basée sur l'opérativité qui caractérise notre époque, mais aussi et surtout sortir de la façon dont la liturgie s'est développée. *De la très haute pauvreté*<sup>22</sup> analyse l'histoire de l'expérience monastique dans l'espoir que cela l'amènera à imaginer à la fois une forme-de-vie, c'est-à-dire une vie humaine libérée de l'emprise de la loi, et une utilisation des corps et du monde qui ne devienne jamais une appropriation. Enfin, dans *L'usage des corps*, Agamben affirme que « le problème ontologico-politique fondamental n'est pas l'œuvre, mais le désœuvrement, non pas la recherche fébrile et incessante d'une nouvelle opérativité, mais l'exhibition du vide permanent que la machine de la culture occidentale garde en son centre »<sup>23</sup>. En outre, Agamben affine les notions d'« inappropriable » et d'« inoperosità », tout en laissant ouvert le champ d'une exploration théologique. Pour conclure leur étude, Dickinson et Kotsko interrogent la relation entre la « philosophie à venir » d'Agamben et les nouvelles tâches et utilisations de la théologie. Le point de rencontre entre les deux auteurs se trouve dans l'expression « Dieu est silencieux, derrière

<sup>18</sup> Colby DICKINSON, Adam KOTSKO, *Agamben's Coming Philosophy. Finding a New Use for Theology*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2015.

<sup>19</sup> Giorgio AGAMBEN, *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, trad. Judith Revel, Paris, Payot, 2004.

<sup>20</sup> Giorgio AGAMBEN, *Le Règne et la Gloire. Pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement*, trad. Joël Gayraud et Martin Rueff, Paris, Seuil, 2008.

<sup>21</sup> Giorgio AGAMBEN, *Opus Dei. Archéologie de l'office*, trad. Martin Rueff, Paris, Seuil, 2012.

<sup>22</sup> Giorgio AGAMBEN, *De la très haute pauvreté. Règles et forme de vie*, trad. Joël Gayraud, Paris, Rivages, 2011.

<sup>23</sup> Giorgio AGAMBEN, *L'usage des corps*, trad. Joël Gayraud, Paris, Seuil, 2015, p. 352.

le mur d'immanence absolue»<sup>24</sup>. Selon eux, Agamben défait les siècles de spéculation théologique pour mettre l'immanence de Dieu dans une nouvelle perspective. Dans la mesure où la théologie a essayé d'exprimer l'existence du langage lui-même sans pouvoir l'affirmer par des mots (c'est son noyau sacramentel et apophatique), la philosophie d'Agamben tente d'éclairer la possibilité d'un « messianique politique », compris comme une tâche immanente et éthique : « Être messianique, vivre dans le messie signifie la dépossession, sous la forme du *comme non*, de toute propriété juridico-factuelle (circoncis/non-circoncis, libre/esclave, homme/femme), mais cette dépossession ne fonde pas une nouvelle identité, et la "nouvelle créature" n'est que l'usage et la vocation messianique de l'ancienne (2 Co 7,15). »<sup>25</sup> Bien que les recherches de Dickinson, Kotsko offrent une vue panoramique des thèmes théologiques abordés par Agamben, les références à une approche apophatique sont lacunaires.

À ce stade notre lecture en clé apophatique de l'expression bernardine se greffe sur l'enquête agambenienne accomplie dans *L'usage des corps*. L'usage, comme relation à un inappropriable, se présente comme un champ de forces tendu entre une propriété et une impropriété, un avoir en non-avoir. L'attention porte sur la fin propre de l'instrument et sur la transformation dans l'usage des corps et des objets.

L'ontologie de l'inappropriable se décline sous les trois espèces du *corps* : le corps propre, la langue et le paysage (environnement) ni animal ni humain. Nous comptons notamment nous appuyer sur le point d'articulation entre l'idée franciscaine d'une vie monastique et l'idée de la pauvreté, c'est-à-dire de l'usage sans appropriation. Cette articulation conduit à une forme d'ascétisme qui s'éloigne de l'efficacité et de la réalisation, pour arriver à une vie contemplative. En effet, cette forme-de-vie désœuvrée est prêchée également par Bernard de Clairvaux. L'activité, la *praxis* proprement humaine est un repos sabbatique qui rend inopérantes les œuvres et les activités spécifiques du vivant, les fait tourner à vide et ainsi les ouvre à la possibilité. La contemplation et le désœuvrement sont ainsi les opérateurs métaphysiques de l'anthropogénèse qui, en libérant l'homme de tout destin biologique et de tout devoir prédéterminé, le préparent à cette absence particulière d'œuvre que nous avons l'habitude d'appeler art, philosophie, spiritualité.

Dans *Le Sacrement du langage*<sup>26</sup>, Agamben plaide en faveur de l'actualité du serment en tant qu'événement de l'antropogénèse qui ne pourrait jamais être regardé comme accompli, car il est toujours en cours. Pour présenter sa philosophie du langage, Agamben étudie la théologie juive et chrétienne du Nom de Dieu pour l'associer au thème philosophique de l'être

<sup>24</sup> C. DICKINSON, A. KOTSKO, *Agamben's coming Philosophy*, op. cit., p. 252.

<sup>25</sup> G. AGAMBEN, *Le temps qui reste*, op. cit., p. 48.

<sup>26</sup> Giorgio AGAMBEN, *Le Sacrement du langage*, *Archéologie du Serment*, trad. Joël Gayraud, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2009.

absolu où coïncident essence et existence. Cet ouvrage a suscité notre intérêt d'approfondir les idées d'Agamben en dialogue avec la théologie des noms divins et de la parole apophatique. Dans notre thèse, j'ai particulièrement utilisé *La philosophie du verbe et du nom* de Boulgakov<sup>27</sup> pour arriver à l'analyse des « visites du Verbe » entre acte de foi et sacrement du langage. En effet, la polarité du langage est propre de la connaissance négative, exprimée par un désœuvrement (*inoperosità*) de la langue qui conduit à la contemplation.

Dans l'ouvrage *L'usage des corps*, Agamben présente la contemplation comme le paradigme de l'usage :

L'œuvre n'est pas le résultat ou l'accomplissement d'une puissance qui se réalise et s'épuise en elle : l'œuvre est ce en quoi la puissance et l'habitus sont toujours présents, toujours en usage, elle est la demeure de l'habitus, qui ne cesse pas de se montrer et pour ainsi dire de danser en elle, en la rouvrant sans cesse à un nouvel usage possible. Au livre IV de *l'Éthique*, Spinoza nous a donné la clé permettant de comprendre la relation particulière avec la puissance dont il est ici question et qu'il appelle *acquiescentia in se ipso*. « Le contentement intérieur, écrit-il, est la joie née de ce que l'homme se contemple lui-même ainsi que sa puissance d'agir ». Que veut dire le fait que l'homme se contemple lui-même ainsi que sa puissance d'agir ? Le contentement est, bien sûr, une figure du désœuvrement – mais qu'est-ce qu'un désœuvrement qui consiste à contempler sa propre puissance d'agir ?<sup>28</sup>

Ce texte renvoie au concept d'*inoperosità*, terme forgé d'une manière originale par le philosophe italien. À la base, il s'agit du verbe *katargeō*, un composé de *argeō*. Il dérive à son tour de l'adjectif *argos*, qui signifie « inopérant, non-en-œuvre (*a-ergos*), inactif ». Le composé donne donc « je rends inopérant, je désactive, je suspends l'efficacité »<sup>29</sup>.

Le récit des *visites du Verbe* fait ressortir discrètement quelques éléments qui renvoient au concept d'*inoperosità*. Bernard confesse l'expérience du Verbe à l'aide des paroles, mais celles-ci cessent d'œuvrer à l'instant de la contemplation.

Pour résumer, le témoignage bernardin suit le rythme suivant : d'abord il active sa capacité poétique faisant usage du langage pour donner une expression à l'expérience du Verbe. La création du récit est comblée par la doxologie du Nom qui rend inépuisable et inappropriable le pouvoir des paroles. La production bernardine est rendue inopérante pour s'ouvrir à un nouvel usage qui va prendre la forme de la *lingua Verbi*. Ainsi, le lecteur-auditeur reçoit un avant-goût du Royaume de Dieu, présenté comme désœuvrement et repos sabbatique.

<sup>27</sup> Serge BOULGAKOV, *Philosophie du Verbe et du Nom*, trad. Constantin Andronikof, Lausanne, Éditions l'Âge d'Homme, 1991.

<sup>28</sup> G. AGAMBEN, *L'usage des corps*, op. cit., p. 104-105.

<sup>29</sup> G. AGAMBEN, *Le temps qui reste*, op. cit., p. 152.

En définitive, pour Bernard vivre dans la plénitude de la sagesse est l'accomplissement de *l'inoperosità* :

*Non erit itaque sponso Verbo operis ci-  
bus, quia cesset necesse est omne opus,  
ubi plenius ab universis percipitur sapien-  
tia; nam QUI MINORANTUR ACTU,  
PERCIPIUNT EAM.*

Le Verbe Époux ne se nourrira plus des œuvres, puisque toute œuvre cesse nécessairement lorsque la « sagesse » est pleinement acquise par tous. Car « ceux qui ont moins d'affaires acquièrent la sagesse » (Si 38,25)<sup>30</sup>.

Mais tout ceci fait sens si on admet que l'idée d'inappropriable requiert une attitude pratique d'*inoperosità* comme une sorte de négation de la négation. La signification d'*inoperosità* oscille entre une neutralisation ou inactivation qui opère après coup, et un désœuvrement qui serait à l'œuvre dans l'agir lui-même. La relation entre « l'inappropriable » et « l'*inoperosità* » est révélatrice d'une approche *négative*. Les deux termes incluent une négation (in-, dés), visant ainsi une limite dans la possibilité de connaissance et d'agir dans le monde. Cette négativité se prête à une référence théologique qui a une longue tradition de « négativité » dans la théologie apophatique, traditionnellement orientée vers la connaissance à Dieu.

Pour toutes ces raisons, l'idée est d'introduire les termes « inappropriable » et « *inoperosità* » pour conduire à un nouvel usage la théologie apophatique lorsqu'on parle de la relation à Dieu.

## Conclusion

Entamer une réflexion théologique sur l'inappropriable ne se prête pas à fournir une conclusion. Grâce à l'écho<sup>31</sup> donné à ce texte par le professeur Pierre Gisel, auquel nous adressons nos sincères remerciements, nous tenons à relever quelques pistes afin d'élargir l'horizon d'une réception théologique de la philosophie agambenienne.

L'ensemble de notre analyse tourne foncièrement autour du jeu ou des rapports entre l'expérience des « visites du Verbe » et son expression. Tout en exprimant un accord de fond, le professeur Pierre Gisel observe que :

les lecteurs sont invités à passer d'une visée de traduction (ou herméneutique) à celle d'une opération en acte dans le sens d'une production déterminée d'une

<sup>30</sup> *SCi* 72,2; BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique* (S. 69-86), *op. cit.*, p. 115.

<sup>31</sup> En faisant une relecture de notre article, le professeur Pierre Gisel nous a fait part d'une communication personnelle très stimulante pour affiner notre sujet. Pour cette raison, il nous a paru important d'ajouter dans la conclusion de l'article quelques citations provenant de la relecture du professeur Gisel.

vie dans le monde. Il n'y a pas tant, en régime chrétien, à « traduire » en mots telle expérience ou tel événement qu'à lui « donner voix ». C'est là un déplacement, qui fait que l'accent sera mis sur le moment d'une « mise en œuvre », d'une « opération ». Il s'agit finalement d'une opération sacramentelle, du type d'un rapport du divin au créé, qui ne dissimule pas ce dernier puisque l'être humain est commandé par une visée transfiguratrice ou de métamorphose, dirait l'orthodoxie, ou de subversion transformante inscrite aux corps<sup>32</sup>.

Le projet d'Agamben vise le dévoilement d'une métaphysique dans laquelle coïncident essence et existence. Or, le professeur Gisel découvre que par cette interprétation de l'expérience de Bernard :

on quitte toute vision d'un renvoi à un événement ou à une expérience, les deux vus comme isolables et dont on rendrait compte après coup pour attester qu'ils ont eu lieu, voire pour les valider. C'est que le moment textuel est un moment propre d'un « issu de la chair » du monde en matière de ce que le christianisme confesse comme « salut » ou transformation du monde et de l'humain selon l'axe de Dieu. Par conséquent, on ne doit pas rester à une considération phénoménologique. On est au contraire invité à habiter un espace de rencontre, déterminé et à la complexité irréductible, où le sujet se dévoile, et en tant qu'il est un « lieu », le lieu d'une intrigue et de passages, le lieu d'une suite des « visites »<sup>33</sup>.

Pourtant, comme Dieu est hors lieu et hors temps, nous soulignons qu'il est « inappropriable » et nous rapprochons ce terme de la théologie apophatique. Dieu est inappropriable, et notre désir d'avoir sa présence et d'être en relation avec le Verbe nous renvoie à du Nom propre, à des images, à des figures. Du coup, on dit avec nos mots ce qui est caché dans un mystère. Les explorations théologiques d'Agamben ne partent pas d'un Dieu transcendant, mais interrogent la façon dont le monde immanent crée une relation tant avec l'absent qu'avec le possible. La relation à Dieu dans le sens agambenien évoque une expérience où du « transcendant » ait vécu au creux d'une rencontre immanente.

Finalement, « être en relation » vise un accomplissement ou une réalisation de la personne humaine. Notre vraie nature se découvre par les « visites du Verbe » et la relation qui en découle. La méditation de Bernard ouvre sur un « messianisme » compris comme une tâche immanente et opérante. « Être messianique » c'est vivre dans le Messie, ce qui passe certes par un moment de « dépossession », mais « cette dépossession fonde moins une nouvelle identité qu'un nouvel usage de l'ancienne ».

Méditer le poème de Bernard à travers la terminologie d'Agamben représente un projet novateur et aura – nous l'espérons – un impact sur le renouveau de la théologie contemporaine. La méthode renversante et révolutionnaire d'Agamben contribue à repenser les notions théologiques classiques et à les mettre dans une nouvelle perspective. De manière plus évidente, élargir la méthode esquissée dans cet article aura davantage

<sup>32</sup> Pierre GISEL, communication personnelle.

<sup>33</sup> *Ibid.*

un impact sur la connaissance de la crise de la modernité et de la critique qu'Agamben fait du système politique d'aujourd'hui. L'étude de la collection *Homo Sacer* permet de mieux saisir l'évolution des termes théologiques qui sont chargés d'un sens différent dans leur utilisation actuelle. Selon Agamben, la vraie modernité doit être une façon de ranger la dimension historique à partir d'un nouveau point de vue. En effet, ce procédé trouve une valeur épistémologique dans le projet *Homo Sacer*. Somme toute, la portée de notre réflexion est de clarifier comment Agamben utilise les éléments théologiques, non pas uniquement en vue de sa propre philosophie, mais comme un défi pour la théologie de repenser son attitude par rapport au monde moderne.