



LA PAROLE, AU CARREFOUR DU CROIRE, DE LA THEOLOGIE ET DU TEMOIGNAGE

Pastorale Réformée – Storckensohn, lundi 13 avril 2015

Conseil Synodal

J'ai compris que vous étiez engagés dans un ambitieux travail synodal au long cours qui devrait vous conduire à revisiter les grandes *affirmations* de la Réforme, à en vérifier la *pertinence* aujourd'hui et donc aussi à explorer la question du *langage* pour en témoigner. Je me suis laissé circonvenir par votre président pour aborder ce dernier point, qu'il a reformulé ainsi : « *La parole, au carrefour du croire, de la théologie et du témoignage* ». Je crains fort de ne pas répondre à la commande de ce titre, ni à vos attentes, tant le champ ouvert est vaste. Je vais modestement me borner à ouvrir et partager avec vous *cinq pistes* de réflexion discutables sur le langage du témoignage. J'entends ici le *témoignage* comme une *figure* qui peut prendre plusieurs *visages* : celui du pasteur, du théologien, du simple fidèle ou de l'Eglise en tant que corps communautaire.

1. QU'EST-CE QUE CROIRE ?

- Ce verbe « croire », qui figure dans le titre, appartient bien sûr au langage religieux, particulièrement au langage du christianisme. Mais « croire » est d'abord une réalité profondément humaine. En effet *croire*, c'est *faire confiance*. *Avoir foi*, c'est faire *crédit* à un autre. C'est se lier à lui par un acte *de confiance*. Calvin traduira le mot latin *fides*, la foi, par le mot « fiance ». Ainsi foi, fiance, fiancé, fiançailles, confiance, fiable, fidélité, tous ces mots sont de même famille et témoignent tous d'une *relation de confiance* envers un *autre*. Ainsi, Abraham, est mis en chemin par la Parole d'un Autre en laquelle il place sa *confiance*, une *confiance* qui ne se soutient que d'une parole de *promesse*. Lorsque Jésus dit à l'aveugle de Jéricho « «Va, ta foi t'a sauvé » (Mc 10, 52) ¹ ou quand il admire la foi du centurion de Capharnaüm (Mt 8, 5-13), il ne désigne pas une orthodoxie théologique, ni une affirmation doctrinalement juste sur Dieu, mais il salue une attitude de confiance et d'espérance envers lui. La foi s'enracine donc dans ce vécu humain qui consiste à faire confiance à un autre et à sa parole. Ce qui indique déjà que « *croire* » est de l'ordre d'un *lien*, d'une *relation* entre deux sujets. C'est l'expérience d'une *rencontre* avec Dieu qui transforme la compréhension que l'on avait de soi, des autres et du monde.

- Ainsi la foi n'est pas d'abord un savoir sur Dieu à accepter *intellectuellement*. Elle n'est pas un *contenu* à transmettre, une morale à appliquer, une doctrine à confesser, un catéchisme à réciter. Elle n'est pas davantage un sentiment ou une émotion qu'il faudrait éprouver. Non pas que ces réalités soient sans importance, j'y reviendrai, mais la foi est fondamentalement autre chose. Ce n'est pas un « sac à dogmes » ² dit encore Ebeling, mais c'est un événement qui oriente et bouleverse le cours d'une existence. Bultmann également souligne que la foi n'est pas un système de vérités révélées mais une « décision existentielle ». Au fond la foi ne consiste pas à *croire quelque chose*, mais la foi c'est *rencontrer quelqu'un*. C'est dire déjà que le but ultime du témoignage n'est pas que l'autre *adhère* à ce que je dis, mais qu'il *rencontre* celui dont je lui parle. Il ne vise pas d'abord à transmettre un contenu, mais il vise à placer chacun devant Dieu, à susciter l'événement de la foi.

Or cet événement nul ne peut le transmettre à un autre, il ne peut être communiqué. Il est *intransmissible* car personne ne peut vivre une *rencontre* à la place d'un autre. Toutefois, si on ne peut pas susciter la foi chez l'autre, on peut par contre lui en parler, la manifester dans des actes, être pour lui *une occasion de croire* en *témoignant* de ce que l'on a soi-même vécu, en rendant compte du sens

¹ « Le Seigneur dit à Abraham : Va-t-en de ton pays, du lieu de tes origines et de la maison de ton père, vers le pays que je te montrerai. [...] Abraham partit, comme le Seigneur le lui avait dit. » (Gn 12, 1 et 4).

² Gerhard EBELING, *L'essence de la foi chrétienne*, Paris, Le Seuil, 1970, p. 21s.

de cette rencontre dans sa propre existence. Comme l'écrit François Vouga : « Le mieux que nous puissions faire est d'être l'occasion d'un événement et d'une rencontre entre d'autres que nous. [...] Chacun est appelé au risque de sa propre parole et de son propre témoignage et rien ni personne ne saurait nous en dispenser. »³ Ce témoignage humain est indispensable car si la foi en tant que telle est intransmissible, elle ne peut advenir sans des mots et des gestes qui visent à la faire naître. En effet, pour rencontrer quelqu'un, il faut au moins que quelqu'un en dise quelque chose. C'est ce qu'exprime Paul dans le texte de Romains 10 : « Comment invoqueraient-ils le Christ sans avoir cru en lui ? Et comment croiraient-ils en lui, sans l'avoir entendu ? Et comment l'entendraient-ils si personne ne proclame ? [...] Car la foi vient de ce que l'on entend... » (Rm 10, 14 et 17)

- L'advenue de la foi suppose donc une antériorité du langage sous ses différentes formes. On ne transmet pas la foi mais on transmet des langages qui en rendent compte. Ces langages, qu'on ne saurait réduire à la seule parole parlée, ce sont les écrits bibliques, les textes reçus de la tradition, les paroles de la prédication, de la catéchèse, de la visite... Ce sont les sacrements, les liturgies, les célébrations qui font mémoire de ce qui précède et qui l'actualisent. Ce sont les actes de la diaconie où la parole prend corps au service de l'environnement humain. Ce sont les mots et les gestes du témoignage individuel ou communautaire. Ce sont les différentes formulations d'une rationalité théologique et d'une intelligence de la foi. Ce sont encore toutes les formes artistiques d'expression de la foi... Ainsi la Parole de Dieu qui suscite la foi ne saurait être détachée de cette multiplicité de langages humains, qui parlent du Christ et le désignent. Car Dieu ne rencontre pas l'humain en dehors des différentes médiations langagières. Ce qui m'amène à mon second point.

2. HABITER LES LANGAGES HUMAINS

- En effet, le cœur de la foi chrétienne, c'est la Parole faite chair. « Mais comme la chair c'est l'homme, et que l'homme est langage écrit Ricœur, devenir chair, c'est, pour la Parole, devenir langage au sens humain et séculier du mot »⁴. Cela signifie que l'on ne saurait considérer la Parole de Dieu comme une réalité en soi, un contenu sans langage, en surplomb du langage en quelque sorte, qu'il faudrait faire advenir au langage des humains en vue de sa communication. Mais penser *l'incarnation* de la Parole c'est au contraire considérer qu'elle est inextricablement liée à la structure du langage humain. J'aime bien ces mots du pasteur Louis Simon : « Voilà l'incarnation : Dieu s'est entièrement livré dans la Parole et tout ce qu'il est, son secret et son être, circule dans la parole des autres. Jésus se voit réduit au possible événement d'une parole chez les autres. Le Dieu qui parle est devenu celui qui est parlé. Il n'est plus un propos qui tombe d'ailleurs sur nos paroles, mais une parole qui cherche à naître dans la parole des hommes. »⁵

- Or le langage a une *double fonction*. Il peut d'une part communiquer un message, apporter une *connaissance*, un savoir, une information à quelqu'un. Mais il peut aussi susciter une *reconnaissance*, c'est-à-dire attester la présence d'un sujet pour un autre sujet, c'est-à-dire transmettre *quelqu'un à quelqu'un*. Certes ces deux fonctions sont indissociables. Car le langage est toujours porteur d'un *contenu*, mais en même temps il fonctionne à un autre niveau qui vise la mise en *relation* de quelqu'un avec quelqu'un d'autre, c'est-à-dire l'advenue possible d'une *rencontre*. C'est ce qu'a bien montré l'Ecole de Palo Alto quand elle considère que toute communication est toujours à la fois *contenu* et *relation*, soulignant toutefois que c'est la relation qui prime et qui donne sens au contenu.

J'illustre par *deux exemples* cette double fonction du langage de *connaissance* et de *reconnaissance*.

- Dans le récit de Luc 24, 13ss, deux hommes vont de Jérusalem vers Emmaüs. Un inconnu les rejoint « mais leurs yeux étaient empêchés de le reconnaître » dit Luc. Le passant commence alors à leur expliquer les Ecritures. On peut dire qu'en interprétant ainsi la Bible, il transmet quelque chose aux

³ François VOUGA, « Catéchèse et évangélisation », *Le point catéchétique*, sept.-nov., 1984-1985, p.9.

⁴ Paul RICŒUR « Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la Parole », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1968/5-6, p. 335.

⁵ Louis SIMON, « Dieu et la Parole », *Foi et Vie*, 1967/2-3, p.23.

deux disciples. Toutefois ce contenu, ce nouveau savoir, n'est pas suffisant pour qu'ils le reconnaissent. C'est quand ils le pressent de rester avec eux et qu'il rompt le pain que cela se passe. Ils ne l'ont pas reconnu grâce à un supplément de connaissances qui leur ferait défaut et qui leur serait alors communiqué, mais par le langage de la *relation* et du *geste* attestant la présence de *quelqu'un pour quelqu'un*. Le Christ alors n'est pas seulement *connu*, mais il est *reconnu*.

- Je prends encore l'exemple d'une lettre que l'on reçoit. Elle peut donner des informations et des nouvelles. Elle communique un contenu à son destinataire. Par son envoi quelqu'un dit quelque chose à quelqu'un. A la fin de la lettre, il y a une signature, plus ou moins lisible, qui n'ajoute rien au contenu de la lettre. Elle ne rend pas mieux informé, mais elle désigne l'auteur de la lettre. La signature donne sens au contenu et manifeste que par cette lettre, quelqu'un d'absent se rend présent auprès de quelqu'un d'autre. La signature ne répond pas à la question du « quoi » (qu'est-ce qu'on dit ?), mais du « qui » (qui s'adresse à moi ?). Elle ne donne pas quelque chose à *connaître*, mais quelqu'un à *reconnaître*. C'est encore plus parlant avec la carte d'un enfant où le contenu est « pauvre » mais où la signature dit l'essentiel instaurant la relation avec le sujet.

De même le témoignage chrétien est bien sûr toujours de l'ordre d'un *connaître* puisqu'il vise à rendre compte de l'expérience de la foi, à communiquer ce qui a été vécu, en le formulant dans des mots ou des gestes. Cela revient bien à faire *connaître* un message, un *contenu*, un ensemble de convictions, un savoir biblique ou théologique. Toutefois la finalité ultime du témoignage, de la transmission, de la communication chrétienne, c'est fondamentalement une *personne* à *reconnaître*, l'advenue de quelqu'un à quelqu'un, la rencontre avec Celui qui est la Parole incarnée dans l'histoire. C'est en ce sens que Calvin considère la prédication comme une « christophanie ». ⁶ Sa visée n'est pas de prescrire une doctrine ou une morale, mais de provoquer, à travers des mots humains, l'événement de Parole qui suscite une rencontre avec Dieu et peut permettre à chacun, d'accéder à son propre langage de la foi.

- On peut encore rendre compte de ces effets du langage, susceptibles d'ouvrir à une rencontre, en rappelant la distinction opérée par Kierkegaard entre « communication directe » et « communication indirecte ». La *communication directe*, pour lui, c'est celle qui est adaptée à la « pensée objective ». Elle a l'ambition de transmettre un « objet », un contenu, des connaissances. Elle caractérise, par exemple, l'exposé de données scientifiques ou d'un système théologique. Elle est de l'ordre d'un savoir. Mais, dit Kierkegaard, elle « est absolument indifférente à l'égard de la subjectivité et par là, de l'intériorité et de l'appropriation ». ⁷ C'est pourquoi, la « communication véritable » c'est celle qu'il appelle la *communication indirecte*. Celle qui ne vise pas d'abord à transmettre un « objet », c'est-à-dire un savoir, des informations, des faits, mais à ouvrir le sujet à de nouveaux possibles dans sa vie. Donc seule la communication indirecte est adaptée à la communication de la vérité du point de vue existentiel, elle seule peut rejoindre, je le cite, le « sujet existant ». ⁸

Plus près de nous, le philosophe Alain Badiou, critiquant les dérives de l'idéologie de la communication contemporaine, considère que « ce qui relève d'un processus de vérité [...] *ne se communique pas*. » Seules se communiquent ce qu'il appelle avec quelque ironie les « opinions », c'est-à-dire ce dont « les animaux humains s'entretiennent », par exemple « le temps qu'il fait ; le dernier film, les maladies des enfants ; [...] ; les vilénies du gouvernement ; le comportement de l'équipe locale de foot ; la télévision ; les vacances ; etc... ». Je vous épargne la liste complète ! « L'opinion, écrit-il, est la matière première de toute *communication* », mais « pour ce qui concerne les vérités, il est requis qu'il y ait *rencontre* ». Une rencontre qui met en jeu le sujet au plus profond de

⁶ « La parole qu'il (le prédicateur) administre est la parole de Dieu et non la sienne ». Il écrit encore : « Quand un homme prêche, combien que nous le voyons semblable à nous et qu'il ne soit point de grande estime et qualité, tant y a que Jésus-Christ ne laisse pas d'être ici et d'y avoir son siège royal ».

Cité par Richard STAUFFER, « L'homilétique de Calvin » in : Collectif *Communion et communication*, Genève, Labor et Fides, 1978, p.58-59.

⁷ Sören KIERKEGAARD, *Post-scriptum définitif et non-scientifique aux miettes philosophiques*, Paris, L'Orante, *Œuvres complètes t. 10*, 1977, (Paul-Henri TISSEAU et Else-Marie JACQUET-TISSEAU, trad.), p. 72.

⁸ *Ibid.*, p. 76.

lui-même, qui s'effectue dans l'intime de son être : relation amoureuse, émoi artistique, intelligence d'une théorie scientifique, expérience spirituelle... »⁹

Tout cela nous avertit que la communication n'est pas seulement le transport d'un contenu, la mise en œuvre technique d'un échange d'informations, mais c'est l'événement d'une rencontre où le sujet est rejoint dans sa *quête de vérité*. C'est un événement de parole qui met en jeu toute la personne et qui ne peut rejoindre existentiellement chacun qu'à travers les médiations langagières disponibles. Communiquer pour le témoin de la foi chrétienne c'est, au fond, faire advenir la Parole au langage.

Tâche qui n'est pas simple, car elle doit composer avec les *limites* du langage, que je veux aborder maintenant dans mon 3^{ème} point.

3. LES LIMITES DU LANGAGE

D'abord les *limites* de *tout langage*, puis les *limites* plus spécifiques du *langage de la foi*.

- En effet, ce qui caractérise la condition humaine du langage, ce n'est pas l'évidence, ni l'univocité ; c'est au contraire la non coïncidence entre ce que l'on énonce et ce que l'on veut désigner. C'est cette *équivocité* voire cette *opacité* du langage, que je veux d'abord envisager maintenant, parce qu'elle met à mal la notion illusoire de transparence, caractéristique de l'idéologie contemporaine de la communication.

On sait à quel point « les mots », par exemple, « sont des moyens de communication très imparfaits, écrit Georges Gusdorf, bien souvent ils dissimulent au lieu de manifester, et opposent à l'homme un écran là où il rêve de parfaite transparence. [...] Les mots ne donnent pas un accès direct à la vérité personnelle. Tout au plus peuvent-ils réaliser *une sorte de mise en direction*. »¹⁰ Ainsi, lorsque je m'adresse à un interlocuteur, j'ai pour *visée* de lui communiquer une information, un message, et j'espère bien y parvenir. Mais, en fait, chacun ne met pas les mêmes réalités sous les mêmes mots. Lorsque nous parlons, nous exprimons souvent d'autres choses que ce que nous disons. De même lorsqu'un autre nous parle, nous entendons autre chose que ce qu'il dit en réalité. C'est une expérience quotidienne de constater que la parole ne produit pas forcément les effets escomptés (les enseignants et les pasteurs le savent bien !). Mais elle en génère parfois d'autres, surprenants, connotés positivement ou négativement. Le vocabulaire courant l'exprime bien lorsque l'on dit, très justement, « cela m'a échappé ». Ainsi, le langage trahit toujours, au double sens du verbe trahir : de déformer, de dire autre chose, de dire malgré tout, malgré nous, à notre insu, quelque chose d'essentiel. Ces « mal-dits », ces « mal-entendus » ne sont pas forcément sans signification. À travers eux peut se dire une parole féconde. Mais cette non-immédiateté, cette non-évidence, qui caractérisent l'acte de langage devraient garder celui qui communique de toute prétention à maîtriser le sens de son propos et, au-delà, à absolutiser son dire, à le poser comme un savoir incontestable. Les sciences humaines, notamment la linguistique revisitée par la psychanalyse, ont plus radicalement encore contesté l'idée d'une énonciation univoque et d'une adéquation entre signifiant et signifié. Il arrive même que l'essentiel se dise, sans qu'on le sache, de façon inattendue.

Car, bien sûr, les signifiants qu'utilise le locuteur délivrent un message, un contenu, que l'on peut déchiffrer et comprendre. Mais ces signifiants fonctionnent aussi selon une autre logique, ce qui rend leurs effets de sens imprévisibles. Rencontrant chez l'auditeur d'autres signifiants, se nouant à des éléments de son histoire personnelle, enfouis parfois au plus profond de sa mémoire, ils peuvent le rejoindre de manière insoupçonnée et être alors reçus comme une parole porteuse de sens au cœur de son existence la plus intime. Nul ne peut prévoir, ni maîtriser, les trajets complexes de la parole et du sens au travers du langage. On ne sait jamais à l'avance ce qui, dans ce qui est exprimé, peut devenir événement de Parole pour un autre. Cet « instant de la pure grâce »¹¹, comme l'appelle la romancière Sylvie Germain, est, à bien des égards, inexplicable et non maîtrisable. Le théologien catholique

⁹ Alain BADIOU, *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal*, Paris, Hatier, 2009, p. 46 sq.

¹⁰ Georges GUSDORF, *La parole*, (Quadrige), Paris, P.U.F., 1952, 1998, p. 76-77 et 81.

¹¹ Sylvie GERMAIN, *Nuit d'Ambre*, Gallimard, Paris, p.429.

François Martin parle lui d'« effet de signifiante ou effet de parole » pour désigner « cet effet nouveau »¹² susceptible de provoquer un bouleversement existentiel.

- Or cet « effet de signifiante » inattendu, qui naît de l'*écart* entre ce que visent les langages humains et ce qu'ils suscitent en réalité est aussi à penser théologiquement comme le lieu de l'action et de la Parole d'un Autre. Classiquement, la théologie formulera cela en distinguant d'une part la *parole sur Dieu* qui appelle à la foi et qui est la responsabilité du témoin, et d'autre part la *Parole de Dieu* qui seule peut susciter la foi. Les Réformateurs parleront encore de la « parole externe » et de la « parole interne ». La « parole externe » ce sont tous les gestes et mots humains qui visent à désigner le Christ. Ils sont indispensables, car « la foi vient de ce que l'on entend ». Et pourtant rien ne dit qu'ils puissent ou doivent par eux-mêmes convaincre ceux qui les voient ou les entendent. Pour que cela soit, il faut que soit à l'œuvre la « parole interne », celle qui correspond pour les Réformateurs à l'action « secrète » du Saint-Esprit. Son « témoignage intérieur », pour reprendre les mots de Calvin, opère dans l'intimité des cœurs et des consciences afin de les gagner à la vérité des « paroles externes » que prononcent les témoins de l'Évangile. Ainsi entre la parole *sur* Dieu et la Parole *de* Dieu il n'y a pas une simple continuité mais bien un changement de registre, car la foi comme rencontre existentielle n'est pas une œuvre humaine.

Si donc la Parole de Dieu est inévitablement inscrite dans les langages humains, ceux-ci ne peuvent, par eux-mêmes, susciter l'expérience existentielle qu'est la foi. Le témoin ne maîtrise pas l'événement qu'il cherche à faire advenir par son témoignage. Il vise à être par ce qu'il fait et dit « l'occasion d'un événement et d'une rencontre »¹³ mais il n'est pas en son pouvoir de provoquer la rencontre avec Dieu. Si cette rencontre advient, c'est parce qu'à travers les mots humains les plus ordinaires, un Autre parle. Le témoin ne peut, au mieux, que renvoyer à cette présence qui est au-delà de tout discours, lui préparer un chemin, le rendre possible ou plutôt faire en sorte qu'il ne soit pas trop parsemé d'obstacles. Ce qui implique d'être attentif aux conditions de la réception de cette Parole. En cela, on peut dire que Jean-Baptiste est la figure emblématique de la communication chrétienne. Comme dans le retable d'Issenheim, il est celui qui, de son doigt, désigne le Maître. Mais ce qui se passe ensuite ne lui appartient pas. « La Parole, écrit Luther, personne ne peut la faire entrer dans mon cœur, sinon Dieu seul. »¹⁴

C'est en cela que pour Gerd Theissen, la communication chrétienne est un mode de communication analogue à la déclaration amoureuse. Il ne lui appartient pas de faire naître l'amour mais d'en ouvrir l'espoir. « Une déclaration amoureuse peut être parfaite dans sa formulation -et il y a sans aucun doute du meilleur et du pire en matière de déclarations amoureuses-, mais il ne dépend pas d'elle seule qu'elle atteigne son but ».¹⁵

4. LE PARADOXE DU TEMOIN

- Pour autant, croire en la puissance de la Parole, au caractère non-maîtrisable de l'événement qu'elle suscite, n'entraîne aucunement un refus de la *communication* et une déresponsabilisation du communicant. Car si le langage ne saurait asservir la Parole qu'il transporte, cette Parole ne se dit pas autrement, ni ailleurs, qu'à travers les structures du langage. C'est pourquoi, même si on ne sait jamais à l'avance comment les signifiants divers viendront rejoindre l'existence de l'interlocuteur, même si on connaît les limites de la communication, il est indispensable de la soigner, de travailler sur ses moyens, sur son contenu, sur la relation qui la porte, sur la mise en forme du discours, sur les mots, les images, le vocabulaire, l'expression orale... Et sans doute importe-t-il de réfléchir à des logiques rhétoriques adaptées à cette communication existentielle, envisager également pour cela des langages

¹² « Cet effet nouveau qui spécifie l'acte de reconnaissance en le distinguant d'une simple connaissance ou information nouvellement acquise. »

François MARTIN, *Pour une théologie de la lettre*, Paris, Le Cerf (*Cogitatio Fidei*, 196), p. 122.

¹³ François VOUGA, « Catéchèse et évangélisation », *Le point catéchétique*, Sept.-Nov., 1984-1985, p. 9.

¹⁴ Cité par Albert GREINER, *Sur le Roc de la Parole*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1996, p. 18.

¹⁵ Gerd THEISSEN, « Les paroles-tueuses en homilétique, ou les chances de la prédication protestante aujourd'hui », *Positions Luthériennes*, 2001/2, p. 117.

qui ne fassent pas seulement appel à la cérébralité, mais qui puissent aussi solliciter les émotions, les sensations, les sentiments, le corps, l'imaginaire... On sait notamment que les modalités artistique, symbolique, poétique, humoristique même, peuvent être particulièrement adaptées pour évoquer sans enfermer, pour rendre compte de manière plurielle d'une Parole qui se refuse à « une logique de l'univoque »¹⁶. Kierkegaard parle d'ailleurs de la communication indirecte, comme d'un « art inépuisable ». « Partout, écrit-il, où le subjectif importe à la connaissance, c'est-à-dire où l'essentiel est l'appropriation, la communication est une œuvre d'art. »¹⁷ On retrouve, chez d'autres auteurs, une semblable analogie posée entre la communication chrétienne et l'expression artistique. Ainsi, dans ses *Discours* de 1799, Schleiermacher parlait déjà des ministres de la religion comme de « virtuoses »¹⁸.

Plus récemment Bernard Reymond a repris cette idée en soulignant que le prédicateur est un « interprète » au sens artistique du terme¹⁹. Quant à Gerd Theissen, il considère que la communication du message chrétien « se situe quelque part entre la déclaration d'amour et l'œuvre d'art. Elle doit être conçue, préparée laborieusement, mais ceci ne lui confère aucune garantie de la voir réaliser ce qu'elle a pour intention. »²⁰

- On voit en quoi la communication de la Parole est une *communication paradoxale*. Paradoxale, parce qu'elle ne peut se dispenser d'ouvrir sans cesse le chantier sur le langage, dans la mesure où la Parole n'advient pas dans l'histoire sans sa médiation. Les témoins doivent donc se risquer à dire et à transmettre ce qu'ils ont reçu d'un Autre. En même temps ils le font en sachant qu'ils ne maîtrisent pas l'événement qu'ils visent. S'ils sont *serviteurs du langage*, ils ne sont *pas maîtres du sens*. Ils travaillent donc sur les mots mais sans ignorer les ambiguïtés du langage humain, puisque précisément la Parole qu'ils visent à communiquer est venue s'incarner dans l'épaisseur de l'histoire et donc se dérober sans cesse au « dire » que l'énonciateur cherche à construire. Une Parole que seul Dieu peut faire advenir au cœur de l'existence.

Pour reprendre la belle expression de Catherine Chalié, les langages humains renvoient à un « Dire qui excède les Dits □ ce Dire infini qui sollicite chacun »²¹. J'insiste sur cette phrase : « qui sollicite chacun ». Car, en effet, cet écart qui se creuse entre ce que le témoin veut dire et ce qu'il dit, entre ce qu'il dit et ce qui vient se nouer dans l'existence de celui qui l'entend, cet écart est précisément l'espace que chacun va pouvoir habiter, l'espace que peut aussi habiter l'Esprit de Dieu. Espace pour l'interprétation et l'appropriation personnelles, au cœur d'une histoire toujours singulière. Cette inévitable faille dans tout discours est en fait une promesse. Promesse de paroles multiples encore à venir. Elle ouvre le destinataire au travail herméneutique par lequel la parole humaine entendue peut être Parole de Dieu pour lui, le rejoignant de manière personnelle et existentielle.

5. LE TEMOIGNAGE COMME RENCONTRE

- On le voit, la communication chrétienne ne dépend pas seulement d'un travail sur le *contenu* du message à transmettre, elle ne relève pas non plus uniquement d'une *performance instrumentale* pour le faire passer, mais de même que la foi est de l'ordre d'une rencontre avec Dieu, on ne peut en témoigner que dans la *rencontre* de l'autre. Dans cette *rencontre* le témoin est appelé à rendre compte de sa propre expérience de foi, partager ce qu'il a reçu d'un A(a)utre. C'est dire d'emblée que le témoignage comme rencontre n'est pas l'affaire de spécialistes : des bons orateurs, des bons militants, des pasteurs formés et compétents. Le témoignage comme rencontre est désormais *l'affaire de tous*. Chaque croyant peut devenir témoin, parce que *rencontrer* est à la portée de tous, on le fait chaque

¹⁶ Jean-Daniel CAUSSE, « Evangile, transmission et signifiant », *Etudes Théologiques et Religieuses*, 1999/3, p. 386.

¹⁷ Sören KIERKEGAARD, *Post scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques*, p.76 et 75.

¹⁸ Friedrich. D. E. SCHLEIERMACHER, *Discours sur la religion à ceux de ses contemporains qui sont des esprits éclairés*, (1799), Paris, Aubier, 1944, (Isaac Julien ROUGE, trad.).

¹⁹ Bernard REYMOND, *De vive voix*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 50 sq et p. 102 sq.

²⁰ Gerd THEISSEN, « Les paroles-tueuses en homilétique, ou les chances de la prédication protestante aujourd'hui », *Positions Luthériennes*, 2001/2, p. 117.

²¹ Catherine CHALIÉ, « Philosophie et Révélation », *Esprit*, 1982/9, p. 141.

jour et quand on rencontre quelqu'un, on parle de toutes sortes de sujets. Alors pourquoi ne pas parler aussi de sa foi ? L'Eglise peut alors être un lieu d'*entraînement* à ce témoignage, car il n'est pas forcément facile de rendre compte de sa foi, de ses hésitations, de ses interrogations. Une rencontre en vérité, dans laquelle le témoin n'a pas à cacher ses fragilités, ses limites, ses questions et même ses doutes. C'est même parfois dans ses questions et ses doutes assumés que son témoignage pourra être pertinent, car il autorise alors autrui à dire aussi les siens.

On n'est pas ici dans une logique de *vases communicants* où l'un donne, et l'autre reçoit. Mais une vraie rencontre implique toujours une *interaction* entre deux partenaires, les deux sont acteurs et les deux n'en sortent pas indemnes, mais changés et renouvelés. Je souligne cette dimension de *réciprocité* dans la rencontre. Et plus la rencontre touche à des réalités profondes, à des convictions, à des valeurs, plus elle implique ce cheminement partagé. Nul ne peut donc témoigner s'il n'accepte, par avance, d'être mis en question et transformé.

Car le témoignage comme rencontre n'est pas une opération mécanique, c'est un événement qui prend en compte l'*altérité* et la *différence*. En effet, sauf à réduire l'Évangile à un corps de réponses toutes faites, intangibles, celui qui témoigne dans la rencontre n'a pas pour but de reproduire du « même », ce qui reviendrait à endoctriner ou à manipuler, mais il accepte par avance d'être interrogé, décalé, déplacé, enrichi par la parole d'autrui.

- Ce qui implique fondamentalement l'*écoute* de l'autre. On pense aux lignes de Dietrich Bonhoeffer « Certains chrétiens [...] se croient toujours obligés de "donner quelque chose" lorsqu'ils se trouvent avec d'autres hommes. Ils oublient qu'écouter peut être plus utile que parler. Beaucoup de gens cherchent une oreille qui veuille les entendre, et ils ne la trouvent pas chez les chrétiens, parce que les chrétiens se mettent à parler là où ils devraient savoir écouter. [...] A ne pas pouvoir accorder une attention soutenue et patiente aux autres, on leur parlera toujours *en étant à côté de la question*, et cela finalement, sans même plus s'en rendre compte. »²² Cela signifie que si le témoin ne veut pas parler « en étant à côté de la question », il doit rejoindre les femmes et les hommes de ce temps au cœur de leurs préoccupations. Il s'efforcera de mettre en *corrélation* la Parole de Dieu entendue et reçue et les paroles humaines écoutées. C'est donc à la croisée d'une double écoute : écoute de la Parole de Dieu, écoute des paroles humaines, que se tient le témoin. C'est de cette double écoute que peuvent surgir des langages nouveaux pour dire Dieu aujourd'hui.

- En effet, dans la *rencontre* et l'*écoute*, dans cette démarche de *réciprocité*, le témoin apprendra à renouveler ses *langages* afin de rendre compte de sa foi vécue de manière compréhensible et crédible. On se souvient de l'importance que donnait Calvin au principe rhétorique d'« accommodation » qui visait à se mettre à la portée de son interlocuteur afin que chacun en retienne « sa portion et mesure ». ²³ Pour atteindre ce but, le témoin doit suivre l'exemple de Dieu qui « comme une nourrice bégaye avec son enfant, use envers nous d'une façon grossière de parler, afin d'être entendu ». ²⁴ On pense aussi à Luther disant que le prédicateur ou le témoin doit parler un *langage simple*, celui que l'on entend « au marché » ou encore comme « une mère parle à son enfant ». ²⁵ Et si l'évangile de Marc a gardé dans le texte grec des mots en araméen comme « *Talitha qoum* » (5, 41) ou « *Ephphata* » (7, 34) n'est-ce pas pour rappeler que l'Évangile doit toujours rejoindre chacun dans sa langue maternelle ? Mais, je l'ai dit, le langage ce n'est pas seulement la parole parlée. Pour reprendre la terminologie de l'École de Palo Alto, ce n'est pas seulement le langage *digital*, cérébral, adapté au contenu, c'est aussi celui (*analogique*) qui met en jeu d'autres registres : les sens, les sentiments, les émotions pour tenter de rendre compte de l'indicible.

- Du coup le renouvellement du langage n'est pas seulement un toilettage *cosmétique*, mais la *réciprocité* qui naît de l'*écoute* nous amène à *revisiter en profondeur* nos convictions, afin d'en vérifier

²² Dietrich BONHOEFFER, *De la vie communautaire*, (L'actualité protestante), Neuchâtel/Paris : Delachaux et Niestlé, 1955, (1947, F. RYSER, trad.), pp.97-98.

²³ Jean CALVIN, « 12^{ème} sermon sur la seconde à Timothée », in : *Calvini Opera*, 1895, vol. LIV, colonne 152.

²⁴ Jean CALVIN, « Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins qui se nomment Spirituels », (1545), in : *Calvini Opera*, 1868, vol. VII, col. 169.

²⁵ Cf ALBERT GREINER, *Sur le Roc de la Parole*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1996, pp20-21.

le sens et la pertinence pour aujourd'hui. C'est dire que le témoignage comme rencontre implique forcément une tâche théologique d'*interprétation* où il s'agit, comme dans votre projet synodal, de repenser et reformuler des convictions à partir des situations et savoirs contemporains, de mettre en *corrélation* le référentiel biblico-théologique reçu de la tradition avec la réalité présente. Ainsi écrit Pierre Gisel, « ce n'est qu'en faisant résonner derrière nos affirmations religieuses et croyantes ces questions communes, humaines, qu'on pourra les apprécier, voire en redécouvrir la vérité. »²⁶ Nous touchons là au processus de *transmission* qui à la fois renvoie à une *tradition* et qui en même temps requiert toujours une *traduction*. « Transmettre, écrit Gabriel Vahanian, c'est faire office de *traducteur*, fût-ce au double sens qu'évoque la traduction pour les Italiens qui parfois l'assimilent à une *trahison*. » Car, en effet, dans l'acte de transmettre il y a toujours de la *distorsion*, et même de la perte, du résiduel. Pour en parler, il utilise l'image de la « *passoire* », car la transmission ne transmet pas tout, elle retient des éléments et en laisse passer d'autres.²⁷ Ricœur dira que transmettre c'est, comme pour toute traduction, consentir à un deuil, à une perte. Dans tout processus de transmission, donc dans tout témoignage, il y a toujours de *l'intransmis*, de *l'inaccompli*, ce qu'il appelle des « promesses enfouies et non encore tenues »²⁸ qui constituent « une réserve de sens » jusqu'à ce qu'un jour, peut-être, une situation concrète ou un événement de l'actualité ou une parole les fassent résonner de manière nouvelle. C'est ce que Jacques Derrida a appelé la « *différance* » (avec un **a**), c'est-à-dire le fait d'être différé, la *différance* qui marque un délai, un retard, dans l'advenue d'une réalité.²⁹ Le témoignage qui s'inscrit dans le temps doit accepter cet effet de « *différance* ».

CONCLUSION

Je termine en soulignant encore que dans le témoignage comme rencontre, il ne s'agit pas d'*imposer* ses convictions, mais de les *proposer*, plus précisément encore de les *exposer* au double sens du verbe exposer. C'est-à-dire de les *présenter*, de les *partager*, mais aussi de les *risquer* dans la rencontre avec les convictions d'autrui. C'est bien d'ailleurs cette manière de comprendre et envisager le témoignage qui préserve de toute forme de prosélytisme arrogant. Car une vraie rencontre est faite de *conviction* et de *tolérance* conjuguées. Contrairement à une idée reçue, ces deux notions ne s'excluent pas, au contraire, elles constituent les deux conditions du témoignage chrétien.

En effet, la *conviction* n'est pas forcément l'expression d'une position dominante sur le plan spirituel, moral ou intellectuel. Mais elle est un engagement de toute la personne envers une vérité qu'on ne cesse de chercher, d'interroger et de recevoir comme un don, et non comme une propriété qui prétendrait mettre la main sur la Dieu.

Quant à la *tolérance*, elle n'est pas l'indifférence, cette forme de tolérance molle qui tolère l'intolérable. La véritable *tolérance* est une forme de respect d'autrui et d'intérêt pour autrui, et elle ne peut se vivre précisément qu'entre des hommes et des femmes de conviction qui osent dire ce qu'ils croient, sans prétention, ni timidité.

Le témoin habitera d'autant plus cette posture qu'il sait qu'il ne maîtrise pas les effets de ses paroles et de ses actes, mais qu'il s'efforce simplement « de donner de l'espace à l'action de Dieu ».³⁰

Au fond, dans la rencontre, les paroles du témoin, comme les miennes ce matin, sont toujours des *paroles à la grâce de Dieu*.

Michel BERTRAND

²⁶ Pierre GISEL, Faire face aux nouvelles spiritualités, Faut-il changer de "paradigme" théologique ?, *La Vie Chrétienne*, Journal de l'Eglise presbytérienne au Canada, Octobre-novembre-décembre 1997 pp.8-9

²⁷ Gabriel VAHANIAN, « Transmission et tradition », *Autres Temps*, n°48, Hiver 1995-1996, pp.6, 8, 9.

²⁸ Paul RICŒUR, « La crise de la conscience historique et l'Europe », *Ética e o Futuro da Democracia*, Lisboa, Edições Colibri/S.P.F., 1998, p. 112.

²⁹ Jacques DERRIDA, « La différence », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1968/3, p.6/117.

³⁰ Dietrich BONHŒFFER, *La nature de l'Eglise*, Genève, Labor et Fides, 1972, (1971, L. JEANNERET, trad.), p.26.