Jacques GRUBER, «Vous serez mes témoins» pour un temps de confusion et de mutations

Paris, Éditions du Cerf, 2009, 372 p.

Daniel Vidal

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/22578>

DOI : 10.4000/assr.22578

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2010

Pagination : 9-242

ISBN : 9782713223013

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Daniel Vidal, « Jacques GRUBER, «Vous serez mes témoins» pour un temps de confusion et de mutations », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 152 | octobre-décembre 2010, document 152-59, mis en ligne le 12 mai 2011, consulté le 21 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/22578> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.22578>

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

Jacques GRUBER, «Vous serez mes témoins» pour un temps de confusion et de mutations

Paris, Éditions du Cerf, 2009, 372 p.

Daniel Vidal

RÉFÉRENCE

Jacques GRUBER, «Vous serez mes témoins» pour un temps de confusion et de mutations, Paris, Éditions du Cerf, 2009, 372 p.

- 1 Qu'il ne soit, ici et maintenant, de méditation théologique que dans l'espace ouvert par les plus séduisantes philosophies, l'ouvrage de Jacques Gruber, théologien réformé, en est sans doute l'une des manifestations les plus convaincantes. Penser la thématique du témoignage chrétien est aussitôt solliciter Hegel et Kierkegaard en amont, Weber, Tillich et Troeltsch au plus vif de la question, Lacan, Derrida et Ricœur en aval. Mais il serait sans doute contraire au projet de l'ouvrage, que de proposer une lecture «en réciprocité» des grandes figures évoquées, et de la pensée propre de l'auteur. Car l'analyse que livre ici J.Gruber de l'événement «christique» dans un monde désenchanté, – «postmoderne», sans Dieu ni foi, et donc sans les repères essentiels qui instituaient jadis et naguère la croyance comme marqueur capital de l'«être» humain –, loin de se laisser réduire et guider par telles orientations métaphysiques, ou ontologiques, précisément s'en dégage pour se constituer en véritable «science de la foi» et de son témoignage. Place donc, et tout entière, à la théologie, cette expérience que l'auteur définit comme savoir d'une intériorité et de l'absolu qui s'y consomme.
- 2 Qu'est-ce donc que «Dieu» pour un homme de croyance, en cette saison du monde? Plus souvent, l'innommable sera dit «Cela, Infini, Réalité ultime», mais on voit qu'il n'est, en ces termes neutres, qu'échappatoires sémantiques pour évacuer l'angoisse même d'une réponse engagée. Dieu, dit J.Gruber, est, et radicalement, «la Personne qui est

Transcendance de part en part». Et le témoignage, dans la conception réformée dont il se réclame, est l'attestation continue de cette «présence» dans la plus concrète, et secrète, des actualités. Cette qualité de présence, bien entendu, Kierkegaard en a déployé la fécondité et les enjeux philosophiques. Mais J. Gruber rappelle qu'elle est au principe de la Réformation, par la «culture du prophétisme» qu'elle implique, et la force d'«innovation» qu'elle convoque. Dès lors, fondée sur la Parole, une «anthropologie théologique» doit en avérer la transmission/traduction sous les espèces du témoignage. Comment aujourd'hui, dans la confusion et les mutations du monde, dire ce témoignage de la «présence», et en déchiffrer l'aveu en chacun et en tous? En considérant le message biblique comme «lumière» joignant «histoire et parole». En disant sans cesse la Présence comme au plus vif de l'existence. Comme source même de «l'exister». La Source est toujours en amont, et c'est à ce temps d'avant le temps qu'il faut advenir, «au stade du pré-conçu, du pré-conceptuel, du non-idéologique», afin que tout, «existants, choses, événements» puissent être dits et saisis, moins en quelque «pureté» initiale, qu'en leur actualité. Tel est le paradoxe chrétien, que la Réforme a voulu porter à son point d'accomplissement le plus contemporain, parce que le plus éloigné de toute temporalisation. Il n'est pas ici question d'Origine, précise J. Gruber: «il ne s'agit pas de remonter à l'origine ou de chercher un dernier élément, la Source est actuelle».

- 3 Mais qu'en est-il, si l'on accepte cette singularité inaugurale du «moment chrétien», des témoins bibliques qui précéderent le temps du Christ? Certes, ils furent témoins de la parole, mais firent «partie de la révélation en voie de formation», quand les témoins chrétiens en furent les «acteurs». L'auteur recourt souvent au terme d'«adossement», pour qualifier l'ancrage du témoignage chrétien dans le sol millénaire du judaïsme. Mais adossement est de double sens: filiation et, dos contre dos, écartement, élan reconquis, poussée. D'autres théologiens auraient pu proposer une conception moins métissée du christianisme, en son historicité et sa novation. J. Gruber note avec insistance cet héritage et cette transgression, celle-ci venue du plus intime de celui-là. Au risque parfois couru de tenir le témoignage juif comme par principe inachevé, quand il pourrait s'entendre comme en lui-même s'accomplissant, toute perfection atteinte, et toute prophétie réalisée dans le temps même de son énonciation. Mais sans doute convenait-il de penser le christianisme en ce double jeu, afin d'en mieux pouvoir comprendre l'impératif d'actualité, procédant de son avènement au cœur d'une histoire (juive et sainte) de tous les jours. Le «moment de l'Évangile», ce «faisceau de paroles et d'événements singuliers», est un «fait historique réactualisable en tous temps et lieux». Ce «rayonnement d'exception» est, ainsi qu'il en irait d'une «lumière fossile», toujours de présence muette et cependant d'illumination commune. En ce sens, en être les témoins est «toujours événement», advenant au centre de l'action et de l'être de l'homme, d'emblée bénéficiant «d'un caractère inaugural, d'un indice intrinsèque de nouveauté». Et d'autant plus «intempestif» qu'il reconduit la singularité de la Parole d'en-deçà au-delà des temps. L'accès à cette parole, et la capacité à la dire en sa propre vitalité, son dynamisme et sa radicalité, impliquent la traversée/transfiguration de l'être par l'Esprit Saint, cette Pentecôte toujours recommencée. C'est en ce don initial que tout témoignage trouve son urgence et sa nécessité, et se réalise comme moment mystique.
- 4 Il ne suffit pas, cependant, d'entrer en connaissance de la Parole, et de la grâce qui la certifie, pour que le témoignage soit d'emblée recevable: tout témoin est toujours homme, et par là vulnérable son dire, et invalidable son expérience spirituelle. De ce

point de vue, le témoignage chrétien, énoncé au nom d'un peuple «universel», se distingue du témoignage juif. En l'histoire juive, rappelle J.Gruber, «nul n'est témoin s'il n'est d'abord de plain-pied dans ce monde, et s'il n'a pas un rapport historique bien défini avec l'histoire sainte d'Israël». Le christianisme ne peut autoriser de témoignage que fondé sur ce signifiant suprême, la Résurrection, ou, plus exactement, le Ressuscité, par quoi toute histoire sainte s'achève, et toute historicité nouvelle s'ouvre à son accomplissement. Telle est «la limite ultime, en arrière, de ce nouvel espace-temps de la foi dans lequel nous sommes compris». De cette nouvelle subjectivité, adossée, pour reprendre la formule de l'auteur, à l'histoire biblique et en rupture avec un christianisme qui récuserait toute «tension eschatologique». Car celle-ci, en nos temps sans mesure ni foi, est essentielle pour dire la Parole toujours agissante, parce que son accomplissement toujours en devenir. Par là, il semble que J.Gruber reconduise l'attente «messianique» du judaïsme, tout en disant le «dernier jour» toujours «présent comme urgence essentielle, vécue comme actuelle, provoquant, ici et maintenant, un rebond concret, ouvert à l'universel, et donnant sur l'ultime». Cette véritable relance théologique de l'eschatologie, à partir du «moment-résurrection», implique ainsi, par la reconduction de ce moment comme signifiant d'exacte actualité, à la fois une «attitude d'accueil de l'être humain par lui-même», fondée sur une exigence spirituelle singulière, et une communion ecclésiale, par laquelle se compose une Église, tant invisible qu'instituée, tout sacrement observé. L'essentiel demeure, en cette phase de méditation théologique, que tout homme soit toujours en avant de lui-même, en un «temps» assez actuel pour être, par là-même, déjà contemporain d'un «Règne» qui, à proprement parler, ne cesse, aujourd'hui même, et en chacun de ses instants, de faire présence.

- 5 Une autre distinction s'impose, entre pensée juive et pensée chrétienne. La première, note J.Gruber, «place le langage dans la perspective de la Création par la Parole», quand le christianisme, «adossé» à cette conception, l'abolit du même coup, ou la subvertit, en posant qu'il n'est de Parole qu'intériorisée. L'auteur peut alors se référer à Luther, à Hegel, à Kant, qui disent l'ambivalence de notre condition humaine, et la vérité comme formée au plus profond de notre intimité: croyant, par «engendrement» de l'Esprit Saint, mais, hors «croyance», par intime conviction, ce tribunal d'ultime instance. En l'expérience chrétienne, cela se dit subjectivité, personnalisation de la Parole, et ceci en est le cœur même. De là le grand récit de l'Incarnation, qui «s'accomplit de l'intérieur de notre humanité» – entendons de notre «être» humain. L'actualité du «Ressuscité» est en elle-même un acte, un vécu, dont chaque chrétien est par nécessité, et en urgence, le témoin. L'élection tient à cela: cette «adoption» d'un «corps» à la fois incarné et absent, d'une absence dont la résurrection est, précisément, le témoignage. Et telle adoption, l'auteur la conçoit en son sens propre, comme, pourrait-on dire, «incorporation symbolique». Qui décide de l'élection: «Nous sommes élus pour autant que nous sommes en Christ, c'est-à-dire témoins de la sortie de toutes les histoires saintes au profit d'une ouverture universaliste à la sainteté et à l'amour». Être en Christ, c'est n'être ici, me semble-t-il, ni en «imitation», ni en immersion mystique, mais, précisément, en capacité de témoigner en acte de sa présence et sa parole, telles que le fidèle les a «intériorisées». L'appel constant de J.Gruber à ce principe d'intériorisation, marque sans doute le point de plus grande singularité de la conception Réformée. Mais sans doute peut-on, doit-on, pousser plus loin la logique de ce principe. Et, au cœur de l'intériorité, et comme en son plus décisif argument, déployer le principe de transcendance, ce coup de force par quoi l'homme est

véritablement sujet. Peut-être faut-il entendre ainsi cette «appropriation du salut», qui n'est tant, selon J.Gruber, «entière initiative de Dieu», que parce qu'elle est l'acte singulier de tel homme venu à son accomplissement. À cette «césure» qu'analyse l'auteur, et qui fait toute «créature» accéder à son statut de «personne».

- 6 Si le Saint Esprit, dans la langue de la théologie, est bien ce «qui rend la Parole propre à chacun et, par là, nous approprie l'œuvre de Dieu», il est alors ce qui nous «révèle à nous-mêmes» – en nous séparant de notre «moi», en nous «décentrant», en nous portant à nos limites que nous devons désormais «assumer». Est-on si loin des théorèmes de la mystique? De cette aptitude à constituer, par la violence de cette «séparation» et le «rebond» à l'infini de son «dieu» en son intimité, tout homme comme sa propre assumption? Sans doute l'auteur marque-t-il bien la différence entre sa méditation théologique et l'événement mystique. Ainsi du temps du témoignage, «plus qu'un instant, moins qu'une période, autres chose que l'immédiateté mystique: un "aujourd'hui"». Qui ne peut être différé, étant, si l'on peut dire, la «différance» même. J.Gruber relie cette permanence de l'instant et cette actualité sans cesse du témoignage, en un «flux de présence à soi interne», en même temps que «mesure du chronos cosmologique universel». Là en effet s'efface la mystique, en cette harmonique des temps. Mais le «flux» apparaît de même urgence, et d'égale tension. De même que le tragique du rapport à «la Source»: «Nous butons sur l'irréductible de la Source extérieure à tout existant». Mais la Réforme pose ce tragique au fondement du témoignage, quand la mystique en est la traversée, et l'épreuve, bouleversantes. En ce sens, la théologie réformée, pour laquelle il n'est pas de «témoignage direct de l'Incarnation», habite l'espace tragique du «Ressuscité», seul espace où le «témoignage intérieur du Saint Esprit» peut faire foi. La Résurrection devient alors le «marqueur» solaire de la Réforme, et le point de jonction de l'histoire et de la subjectivité. Cette jonction: la Transcendance. «La Transcendance n'est pas le hors-Tout, mais la perpendiculaire qui coupe notre histoire en un point remarquable (Jésus Christ). Elle ne se résorbe pas dans ce point (...), il faut plutôt se la représenter comme basculant sur ce pivot (le moment de l'Évangile) pour devenir une *Transcendance tendancielle horizontale* » (souligné par l'auteur). Autrement dit, l'extrême intériorité est le seul espace de déploiement de la transcendance. En serait-il le fondement? Où pourrait alors s'opérer la «coextension, ici-bas, de la Cité terrestre et de la Cité de Dieu», en ce que l'auteur définit comme le «basculement de la Transcendance vers l'immanence»?
- 7 En plusieurs étapes de sa réflexion, J. Gruber, on l'a vu, s'approche de l'expérience mystique, sans que sa théologie accepte d'y participer pleinement. La Réforme serait-elle ainsi désertée de cette forme illuminante de spiritualité? Non, sans doute, et l'auteur rappelle que, chez Luther et Calvin, la mystique «n'est pas le couronnement d'une quête de Dieu, elle est inchoative». C'est bien la définition même de la mystique, d'être quête et inquiétude, commencement sans fin, suspens de l'âme – jusqu'à sa mort même, parfois. «Hors langage, ajoute J.Gruber, hors image, hors affect, expérience hors expérience». L'analyse de la mystique, cette expulsion radicale hors la sphère des valeurs et des appropriations, conduit bien à ce constat de désaffect. Il n'est de mystique que d'un sujet délivré des entraves du «moi». Au «bénéfice», selon J.Gruber, non pas de «présence du Christ en nous», qui re-légitimerait un régime de «propriété», mais «de notre insertion en Christ, moins extase que communion», qui abolit ainsi l'antique figure du «moi». Le témoin, précise l'auteur, est alors celui qui «laisse à la porte tout projet de coïncider avec lui-même et de totalisation de son expérience». Quand la «créature» est ce trop-plein de soi, la mystique dit le «sujet» toujours en

scission de lui-même, toujours altéré, toujours ouvert à l'autre. La Réforme, en ses meilleures déclinaisons, peut alors s'autoriser d'un tournant mystique, comme événement natif.

- 8 Ce tournant peut ici s'avérer dans la problématique du temps, telle que la précise J.Gruber. Il faut ainsi revenir, non pas à l'origine, mais, selon l'argument du théologien, à la Source, qu'est le «Ressuscité». Par lui, et en cette attestation seule, «le salut peut entrer dans l'Histoire». La résurrection, ou l'«interstice» qui ouvre véritablement le «peuple» à son devenir. Mais une Histoire, un Peuple, dont le salut passe par chaque «histoire personnelle», très loin ainsi de toute élection de principe, et de toute détermination collective. «On naît juif, on devient chrétien». C'est en ce sens qu'il faut entendre la proposition paradoxale de J.Gruber, d'un christianisme qui ne peut aujourd'hui se concevoir que «comme la sortie de toutes les histoires saintes». Une dissidence qui institue chacun, au cœur de son expérience singulière, maître de son «salut», et dépositaire de l'impératif éthique de responsabilité. Cette responsabilité, cette maîtrise, cette éthique, J. Gruber les nomme «grâce». Si l'on peut discuter l'affirmation de l'auteur, selon laquelle, «les protestants sont seuls au monde à affirmer la priorité de la grâce dans l'interprétation du salut», du moins cette méditation théologique aura-t-elle conduit le lecteur au seuil d'une reformulation du témoignage, de la transcendance, de la foi, de l'actuel et du Présent – pour une intelligibilité nouvelle de la subjectivité, et de ce qui s'y joue et déjoue comme condition d'un sujet dans un monde en désenchantement.