

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 42 (1992)
Heft: 2

Artikel: Entre effusions, épiclèses et codes culturels : le Saint-Esprit dans le culte
Autor: Reymond, Bernard
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381476>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 06.10.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ENTRE EFFUSIONS, ÉPICLÈSES ET CODES CULTURELS: LE SAINT-ESPRIT DANS LE CULTE¹

BERNARD REYMOND

Résumé

L'action du Saint-Esprit est constitutive du culte chrétien, qui lui-même est destiné à être vécu avant d'être un objet de réflexion. Mais comment concevoir cette action de l'Esprit? Typologiquement, on peut distinguer entre une conception pentecôtiste, une conception sacramentelle, une conception protestante et une conception charismatique. Les deux dernières correspondent à deux manières différentes d'affronter culturellement les exigences de notre modernité. Mais sont-elles exclusives l'une de l'autre? On peut se demander si leur opposition n'est pas susceptible d'être dépassée au gré d'une réflexion théologique approfondie.

C'est un thème à se brûler les doigts! J'en veux pour indice le fait que les responsables de l'ordre ecclésial ont toujours cherché à domestiquer ce que l'invocation ou les éventuelles interventions de l'Esprit pourraient avoir d'imprévisible, d'incontrôlable, voire de carrément sauvage. Considéré sous cet angle, le culte, comme la racine de ce mot l'indique, se veut le plus souvent culturel, policé, civilisé². Il compte sur l'Esprit, sinon que serait-il? Mais il semble redouter de sa part des interventions qui pourraient être intempestives. Dieu est un Dieu de l'ordre, certes. Mais son ordre est toujours eschatologique. Et quand son Esprit intervient, c'est précisément et

¹ Exposé présenté lors d'une journée théologique publique organisée par la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne, le 23 avril 1991. Sur le sens des mots *effusion*, *épiclese* et *code culturel*, voir *infra*, dernier alinéa de «Tensions: première approche».

² C'est par exemple le cas avec les formes qu'il prend dans les communautés baptistes noires américaines (voir par exemple les descriptions et réflexions de H. MORRU, «Le culte d'une Eglise baptiste noire aux Etats-Unis», *Perspectives missionnaires*, Genève, 1991/21, pp. 55-67). Ces formes nous semblent exaltées, voire extatiques. Elles sont en réalité très ritualisées et contrôlées, comme le montre la gestion des prières apparemment les plus enflammées.

encore dans une perspective eschatologique. Il n'y a pas là de quoi nous laisser en repos. Aborder le thème du Saint-Esprit dans le culte, c'est tout à la fois revenir au fondement même du culte et le contester fondamentalement dans ce qui fait de lui un culte, et non une effusion de l'Esprit. A considérer sérieusement le culte en fonction de l'Esprit, on n'en ressort pas indemne.

Eglises et illuminisme

Les effusions de l'Esprit ne doivent pas être confondues avec les explosions d'illuminisme qui ont jalonné toute l'histoire du christianisme. Mais ce sont elles qui ont en général posé le problème du Saint-Esprit dans le culte de la manière la plus vive et la plus propre à susciter des controverses. Les responsables ecclésiastiques des II^e et III^e siècles n'auraient pas réagi contre le montanisme aussi vigoureusement qu'ils l'ont fait s'ils n'avaient été conscients de l'attrait que les trances extatiques des prophétesses et la fulgurance de leurs prédications millénaristes exerçaient sur nombre de fidèles particulièrement sensibles à ce que ces prétendues effusions de l'Esprit pouvaient avoir d'incontrôlable et de bouleversant. Même remarque à propos de l'attitude des réformateurs classiques envers l'aile illuministe de la Réforme, – ces fameux *Schwärmer* qui non seulement prétendaient s'en remettre à des visitations immédiates de l'Esprit, mais cultivaient de surcroît (c'est le sens du nom qu'on leur donne) un enthousiasme cultuel particulièrement propre à toucher les sensibilités avides d'émotions fortes. Tout près de nous, les méfiances que l'apparition des mouvements charismatiques a suscitées dans les rangs des Eglises établies sont apparemment du même ordre: crainte de se voir débordé par des exaltations incontrôlées et susceptibles de causer finalement plus de trouble que de réelle édification. Il est vrai que l'exemple en la matière vient de loin: l'apôtre Paul préférerait déjà le laconisme d'un discours intelligible et contrôlé aux débordements affectifs de la glossolalie (1Co 14)!

Le respect de l'ordre institutionnel et liturgique auquel semblent tenir ordinairement les Eglises historiques condamnerait-il alors le Saint-Esprit à se plier à l'ordre établi, quitte à ne le laisser se manifester réellement que de manière sauvage et marginale? Le fait est que, souvent, le souci de contrer les séductions de l'illuminisme ou du charisme est allé de pair avec des fléchissements, voire de curieux silences au chapitre de la pneumatologie. On le constate en particulier dans les liturgies de la tradition occidentale: sacramentelles ou non, elles sont volontiers christocentriques, beaucoup plus rarement épyclétiques. C'est bien connu à propos du rituel romain, héritier sur ce point du rituel ambrosien: attaché à souligner le caractère opératoire des paroles institutionnelles prononcées par le prêtre, il

avait laissé tomber toute épiclèse eucharistique jusqu'à ce que Vatican II décide de faire droit sur ce point aux exigences orthodoxes et orientales en la matière.

Sur un autre registre plus mineur, mais non moins significatif, cette remarque vaut aussi pour les liturgies protestantes: elles sont le plus souvent fort pauvres en épiclèses, ou du moins l'étaient jusqu'à l'apparition des liturgies les plus récentes. Nous parlerons plus loin des épiclèses que sont les prières dites «de collecte» ou «d'illumination»; mais il est assez caractéristique que le XIX^e siècle les ait souvent laissées tomber au bénéfice de prières de louange, situées sans raison entre les lectures bibliques et la prédication, sinon précisément dans le but de remplacer une épiclèse. Même remarque à propos des liturgies de communion: malgré l'influence que la théologie pneumatologique de Zwingli aurait pu avoir sur ce point, elles étaient presque exclusivement christocentriques, omettant quasi systématiquement de s'en remettre à l'Esprit. La destinée de la déclaration³ qui ouvrait jadis le culte des réformés francophones conduit à une remarque identique. Celle qui était en usage depuis le temps de Farel et de Calvin était strictement théocentrique: «Notre aide soit en Dieu, qui a créé le ciel et la terre». A la fin du siècle dernier, sous l'influence probable du Réveil, on a jugé nécessaire de la compléter en ajoutant: «et en Jésus-Christ, son Fils, notre Sauveur». Mais on n'a pas pensé du tout à mentionner le Saint-Esprit⁴, qui est pourtant par excellence l'assistance de Dieu auprès des croyants, et pendant des décennies personne ne s'en est rendu compte!

Pas de culte sans Saint-Esprit

Ces impasses voulues ou plus probablement irréfléchies que la plupart des liturgies occidentales ont faites sur le Saint-Esprit seraient-elles une conséquence maligne du *Filioque*? Les théologiens de la tradition orientale en sont généralement persuadés et, n'était le manque de documents nous

³ Quand les recueils liturgiques se sont mis à comporter des sous-titres pour désigner les diverses rubriques du culte, cette déclaration a été qualifiée d'«invocation». C'est une impropriété de langage: la fonction de cette déclaration n'était pas d'invoquer la présence de Dieu (toujours présent indépendamment de la demande qu'on peut lui en faire, selon la doctrine réformée classique), mais bien de situer l'assemblée devant Dieu. Elle était l'équivalent en français de la déclaration écossaise «Let us worship God».

⁴ De la part de gens influencés par le Réveil, cet oubli n'a rien d'étonnant. Le Réveil a été très «Jésus-centrique», au point de parvenir à acclimater dans la piété protestante francophone des prières adressées à Jésus, et non à Dieu le Père seulement, comme le voulaient la doctrine et la tradition réformées. Malgré son goût pour une religion du sentiment, le Réveil n'a toutefois pas développé ce qui a trait au Saint-Esprit. C'est le pentecôtisme, issu de lui, qui s'en est chargé.

permettant de nous prononcer en toute certitude historique sur ce point, je serais volontiers porté à leur donner raison. Toutefois, *Filioque* ou non, et même en l'absence de toute épiclese explicite dans une liturgie, le culte ne saurait avoir de légitimité sans référence directe au Saint-Esprit. Très fidèle en cela aux options occidentales en la matière, donc filioquistes, Jean-Jacques von Allmen a faussé compagnie, dans son dernier ouvrage sur le culte, à la perspective résolument pneumatologique de sa leçon inaugurale de 1958 sur le même sujet⁵ et a voulu donner un fondement résolument et quasi uniquement christologique à la célébration du culte chrétien, ce qui l'a conduit à conférer une fonction instituante et extensive à la déclaration de Jésus que rapporte la tradition lucano-paulinienne: «Faites ceci en mémoire de moi»⁶. Mais c'est prêter à cette parole un pouvoir fondateur qu'elle n'a vraisemblablement pas, sauf à se situer dans une perspective fondamentaliste qui n'est précisément pas celle de von Allmen. Je crois plus nécessaire à une juste compréhension du culte chrétien de nous référer à des textes plus résolument pneumatologiques, par exemple la parole paulinienne selon laquelle c'est l'Esprit d'adoption qui nous fait crier «Abba, Père» et rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu (Rm 8:15); ou bien la déclaration trop souvent citée à tort et à travers sur le culte (plus exactement l'adoration) «en Esprit et en vérité» (Jn 4:23).

Mais le problème n'est pas ici d'avoir plus ou moins de citations bibliques en faveur d'une thèse ou d'une autre. Il y va plus décisivement d'une option théologique de base: l'action du Saint-Esprit est constitutive du culte. Ce théologème n'appartient pas à une Eglise plutôt qu'à une autre. Qu'il me suffise de rappeler son importance dans la conception protestante de la prédication, conçue en l'occurrence comme un moment essentiel du culte: la lecture des Ecritures ne saurait avoir d'efficace si le Saint-Esprit ne les rend éloquentes et compréhensibles pour le lecteur; le prédicateur ne saurait communiquer l'essentiel de la Parole si l'Esprit n'est à l'œuvre dans sa compréhension du texte et s'il n'inspire le message dont il est le témoin; quant aux fidèles, ils ne recevront pas la Parole si l'Esprit n'en prépare en eux la réception, et ils ne lui donneront pas de suite s'il n'est encore à l'œuvre pour les y inciter. Or ce que la conception protestante classique dit

⁵ «Le Saint-Esprit et le culte», *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, 1959, pp. 12-27. Bien que très soucieuse de faire sa part à l'Esprit, cette contribution n'en dénotait pas moins un souci de l'ordre liturgique à propos duquel on peut se demander, une fois de plus, si la crainte des débordements illuministes ne l'emportait pas dans cet essai sur la confiance à faire à l'Esprit.

⁶ Cf. J.-J. VON ALLMEN, *Célébrer le salut. Doctrine et pratique du culte chrétien*, Paris-Genève, 1984, pp. 12ss. A noter toutefois que, dans le même ouvrage (pp. 190-192), cet auteur combat résolument la tendance à confondre le Père et le Fils dans les prières qu'on adresse à Dieu.

à cet égard de la lecture des Ecritures et de la prédication vaut par analogie pour l'ensemble du culte: il n'y a pas de prière, de repentance ou d'adoration qui ne soient en dernière analyse le résultat du travail que le Saint-Esprit opère dans l'intimité ou le secret de chacun.

Cette perspective théologique fondamentale présente deux avantages:

- a) Elle évite que le culte ne puisse être conçu comme une œuvre salutaire de l'homme: puisque tout, en dernière analyse, est dû au travail secret de l'Esprit, le culte lui-même est don de Dieu, expression de sa grâce. Et quand l'homme serait porté à se féliciter de la beauté ou de la profondeur des expressions que le culte confère à sa piété, il devrait encore y reconnaître un don de Dieu – ou s'humilier de ne pas laisser Dieu faire lui-même toute son œuvre en l'homme.
- b) Elle relativise de beaucoup l'importance des formes cultuelles: la justesse et le bien-fondé du culte ne tiennent pas à la correction des formes dans lesquelles il s'exprime, encore qu'elles doivent correspondre toujours et au mieux à sa visée fondamentale, mais en dernière analyse à l'action même de Dieu qui, par son Esprit, fait du culte ce qu'il doit être et n'hésite pas à utiliser à cette fin les formes cultuelles même les plus déficientes. Comme disait Calvin à propos de la vie humaine en général, Dieu écrit droit avec des lettres courbes.

Tensions: première approche

Un culte n'est toutefois pas quelque chose qui se pense, mais quelque chose qui se vit. Autrement dit, les principes pneumatologiques dont je viens de rappeler l'essentiel restent nuls et non avenus s'ils ne se traduisent en formes cultuelles, ou s'ils ne correspondent pas au culte que vit effectivement une communauté. Or, si je vois bien, c'est à cet égard-là que le Saint-Esprit fait aujourd'hui problème parmi nous, comme il faisait d'ailleurs déjà problème dans la communauté apostolique de Corinthe ou dans celle de Jérusalem au lendemain de la Pentecôte. Nos liturgies actuelles, ai-je signalé au passage, ont réintroduit ces dernières années toute une série d'épiclèses dans le déroulement du culte. Nous y reviendrons encore tout à l'heure. Mais en première approche le problème ne se présente pas tellement sous cet aspect-là: épiclèses explicites ou non, les fidèles, souvent, ne repèrent même pas leur absence ou leur présence dans le déroulement du culte. Ils semblent en revanche très sensibles au conflit latent qui ne cesse d'opposer les tenants d'une certaine objectivité liturgique, soucieuse d'ordre et de tradition, et les partisans de formes cultuelles plus propres à faire éprouver de manière vécue les effusions de l'Esprit.

Faut-il dire que les uns misent sur les idées et la doctrine, tandis que les autres voudraient davantage d'émotion et de sentiment? Ou encore que

les uns privilégient la partie gauche du cerveau, et les autres sa partie droite? C'est à mon sens résoudre trop vite le problème et c'est le psychologiser à l'excès. C'est surtout répartir trop sommairement les fidèles en deux catégories de tempéraments. Que les sensibilités personnelles jouent un rôle important dans ces options contradictoires, chacun en convient. Mais à y regarder de plus près, c'est-à-dire à chercher à comprendre mieux les raisons et les réactions des uns et des autres, je crois nécessaire de souligner qu'on rencontre de part et d'autre autant d'affectivité que de raison. C'est aussi par doctrine que les uns veulent un culte où le vécu de l'Esprit soit plus perceptible, et par sentiment que d'autres tiennent au respect de formes traditionnelles. Ne les répartissons pas non plus en partisans et adversaires de l'Esprit: l'Esprit souffle où il veut et, comme disait Karl Barth, il peut actualiser la Parole même dans un aboiement de chien; il peut donc se manifester aussi bien dans le respect infrangible de formes convenues que dans le happening d'un culte volontairement non préparé. Le problème est plutôt de se demander à quoi peuvent bien correspondre culturellement et symboliquement ces manières différentes de concevoir et de vivre la louange de Dieu. C'est ce que je propose de faire en examinant comment effusions de l'Esprit, épicleses liturgiques et codes culturels entretiennent des relations de réciprocité auxquelles nous ne sommes ordinairement pas assez attentifs.

Quelques précisions de vocabulaire ne seront pas inutiles pour cette suite de mon propos:

- Je qualifie d'*effusions* les manifestations cultuelles pentecôtistes ou charismatiques au gré desquelles les participants (ou une partie d'entre eux) se sentent et se disent au bénéfice d'une visitation immédiate et sensible de l'Esprit; j'emploie donc ici ce terme dans un sens phénoménologique qui n'a rien à voir avec le sens que lui donnent d'ordinaire les traités spéculatifs de pneumatologie.
- Par *épicleses*, je désigne les prières (ou parties de prières) qui constituent des invocations directes et explicites du Saint-Esprit; c'est le sens classique de ce terme en liturgique.
- J'entends enfin par *codes culturels* les constantes qui, au sein d'une culture ou d'une civilisation donnée, lui permettent d'être un contexte utilisable de communication; ainsi les codes culturels des civilisations agricoles ne sont pas les mêmes que ceux des civilisations industrielles, ni les codes culturels des civilisations orales les mêmes que ceux de l'âge télévisuel. Un intellectuel citadin ne peut par exemple comprendre que très insuffisamment et très partiellement certaines réactions de la population paysanne, quand bien même il la côtoie parfois pendant ses vacances. En sens inverse, un aborigène de la forêt amazonienne qui n'a jamais vu ni cinéma ni télévision ne peut déchiffrer les effets de flashing

ou de zooming qui commencent à coloniser jusqu'à notre langage le plus quotidien.

Deuxième approche: une typologie à quatre termes

Dans une première approche, j'ai cherché à prendre acte des tensions qui se manifestent actuellement entre tenants de l'ordre et partisans d'un vécu culturel plus perceptible affectivement. Ma deuxième approche consiste à prendre du recul par rapport à cette lecture première de la situation et se situe dans une perspective plus historique. Mais entendons-nous bien: ce que je vais proposer est moins un survol historique que la construction de quatre attitudes liturgiques caractérisées à partir de situations historiques particulièrement typées. En d'autres termes, c'est une typologie, avec tous les avantages et les inconvénients de cette méthode d'exposition.

Je crois pouvoir distinguer quatre types qui, situés originellement dans l'histoire, se perpétuent néanmoins jusqu'à nous. Je les qualifie sommairement de *pentecôtiste*, de *sacramental*, de *protestant* et de *charismatique*. Leur coexistence plus ou moins prononcée au sein de nos Eglises peut permettre de comprendre les tensions décelées en première approche et leur prise en considération devrait nous permettre de mieux envisager nos problèmes liturgiques actuels. Pour simplifier, je m'en tiens aux traditions culturelles du christianisme occidental⁷.

1. Le type que je qualifie de *pentecôtiste* n'est pas lié à une époque donnée, mais est étroitement tributaire des codes culturels propres à des civilisations orales. Il se rencontre aussi bien dans le christianisme primitif que dans les communautés pentecôtistes actuellement en voie d'expansion rapide en Amérique du Sud ou en Europe latine, ou encore dans certains sous-prolétariats occidentaux, donc parmi des populations encore très peu alphabétisées, ou en tout cas complètement illettrées, dans le sens où l'on désigne comme illettrées les personnes qui sont éventuellement capables de déchiffrer quelques mots, mais non de lire des textes suivis. Le code culturel dominant étant celui de la parole non pas lue, mais dite et entendue, la communication s'accompagne de gestes, d'attitudes corporelles, de rythmes, de sons, elle mobilise autrement dit tous les modes communicationnels de la personne: toucher, rire, larmes, cris, silences, chant. De plus, la communication par les voies de la seule oralité entraîne que l'on vit ou expérimente quelque chose en commun au moment même de l'échange. Si l'on y parle donc d'une invocation de l'Esprit, le code culturel suppose que l'effusion en soit immédiatement perceptible, ou du

⁷ Le christianisme oriental pose à cet égard des problèmes d'interprétation trop complexes pour être abordés dans le cadre d'une contribution comme celle-ci.

moins qu'elle s'exprime dans des formes susceptibles d'en rendre compte, par exemple dans les débordements expressifs que le langage biblique qualifie de parler en langues, dans des danses ou encore dans des actes de guérison. Fort de ses codes culturels à lui, l'Occidental avancé peut être porté à voir dans ces exaltations pneumatiques des formes d'irrationalité, donc à considérer que le type pentecôtiste situe la relation à Dieu dans le domaine de l'irrationnel. Mais c'est mal comprendre qu'il a affaire à un code culturel différent du sien et que ce qu'il tient pour irrationnel relève en réalité d'une autre forme de rationalité, généralement inaccessible à ceux qui ne baignent plus dans une civilisation de la pure oralité. Les Occidentaux ne pourraient en tout cas prétendre retrouver les constantes de ce type-là de référence culturelle au Saint-Esprit sans tomber dans l'artifice, sans confondre la foi avec des bizarreries teintées d'exotisme.

2. Initialement, le type *sacramental* correspond également aux codes culturels de l'oralité. Pendant les quinze premiers siècles de son existence au moins, ne l'oublions pas, le christianisme s'est développé en pleine civilisation orale, à cette nuance près qu'une civilisation de ce type n'entraîne pas inéluctablement des formes culturelles pentecôtistes. Elle favorise tout autant, voire davantage, le développement de ritualités strictement contrôlées, mais en accordant une très large place au gestuel et au signifiant, le discours lui-même n'ayant pas nécessairement besoin de rester intégralement intelligible. Faut-il dire alors que le type sacramental correspond à la méfiance des prêtres envers les débordements du type pentecôtiste? Son aboutissement le plus évident est certainement d'avoir réussi à canaliser symboliquement les manifestations de l'Esprit dans des rituels convenus et, dans le cas particulièrement significatif du sacrement eucharistique, à lier l'effusion d'Esprit que suppose sa célébration au geste consécrationnaire et à la parole performative du prêtre. Obsédée par le problème des espèces et par ses querelles sur la transsubstantiation, la tradition occidentale a même fini par laisser tomber toute épiclese explicite à ce moment-là de la liturgie. Fait significatif, quand Vatican II a eu pour conséquence sur ce point la réintroduction dans l'ordinaire de la messe d'une épiclese eucharistique, on l'a conçue de telle sorte qu'elle ne constitue absolument pas une invocation de l'Esprit sur l'assemblée des fidèles qui vont communier⁸, mais vise essentiellement à renforcer le caractère consécrationnaire de la parole proférée sacerdotale⁹. Le commentaire récent d'un liturgologue qui fait autorité

⁸ Le nouvel ordinaire de la messe prévoit bien une seconde épiclese, dite «de communion», mais qui suit la communion des fidèles et ne porte pas sur la célébration proprement dite du sacrement.

⁹ La mise au point de la Communauté de travail des commissions romandes de liturgie, *Liturgie du dimanche pour temps ordinaire, notes explicatives*, Pully, 1986, p. 31, est parfaitement convaincante à cet égard. Cette mise au point est

dans le monde catholique, Adolf Adam, ne laisse aucun doute à cet égard : l'épiclese eucharistique réintroduite par Vatican II est «un appel à l'Esprit-Saint pour qu'il descende et transforme le pain et le vin en corps et sang de Jésus»¹⁰. Problème de doctrine seulement? Mais la doctrine semble importer assez peu à ceux qui participent à de telles célébrations. Je maintiens que dans ce cas aussi, voire dans ce cas surtout, les codes culturels ont toute leur importance, à cette nuance près que, après tant de siècles, ceux sur lesquels joue cette sacramentalité sont moins affaire de civilisation que de sensibilité confessionnelle, ou alors d'une sensibilité confessionnelle qui fonctionne comme un sous-ensemble culturel¹¹.

3. Comparé aux deux premiers types qui coexistent depuis les premiers temps du christianisme, le type *protestant* est un «novum» dans l'histoire des liturgies. Apparu en un contexte culturel encore tout en proie aux modes communicationnels de l'oralité, il n'en est pas moins très caractéristique de «l'ère Gutenberg», comme l'a appelé Marshall McLuhan. Profitant du nouveau mode de diffusion des Écritures que permettait le recours à l'imprimerie, la Réforme doit énormément à l'événement spirituel qu'a été une attention nouvelle prêtée à la prédication, donc à la parole intelligible au sein même du culte. Subitement cette parole, en l'occurrence la Parole de Dieu, redevenait éloquente par elle-même. Dans une remarquable étude sur les diverses formes culturelles du protestantisme, James F. White a justement relevé qu'«on ne peut surestimer l'extase et la joie qu'ont éprouvées les chrétiens du XVI^e siècle en entendant lire les Écritures et prêcher la Parole de Dieu en langue vernaculaire. C'était une forme nouvelle et inusitée de communion avec Dieu. Cette communion était si personnelle et si intime que la parole visible du sacrement en devenait redondante et lointaine»¹². Or si l'on a souvent signalé, en la déplorant, la disparition des épiclese dans la tradition liturgique du christianisme occidental, on n'avait pas assez remarqué leur réapparition en force dans les liturgies réformées du XVI^e siècle, très précisément à propos de la lecture des Écritures et surtout de la prédication. Un théologien catholique, Jakob Baumgartner¹³,

vraisemblablement due à la plume de JEAN-LOUIS BONJOUR.

¹⁰ *La liturgie aujourd'hui. Précis de liturgie catholique*, Brepols, 1989, p. 155.

¹¹ Le fait de considérer le catholicisme comme un sous-ensemble culturel n'a rien d'arbitraire. On peut y voir une retombée du repli culturel du catholicisme sur lui-même au XIX^e siècle, – repli allant par exemple en France jusqu'à constituer une sorte de civilisation catholique au sein même de la culture laïque. Voir à ce propos les travaux d'E. POULAT, en particulier *L'Eglise c'est un monde, l'ecclésiosphère*, Paris, 1986.

¹² *Protestant Worship, Traditions in Transition*, Louisville/Kentucky, 1989, p. 14.

¹³ «Locus ubi Spiritus Sanctus floret. Eine Geist-Epiklese im Wortgottesdiensts?», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 22/1976, pp. 112-145, plus

est heureusement venu pallier cette lacune, mais sans mesurer peut-être toute la portée de sa découverte sur ce point. Il a repéré toute une série de prières épiciéliques particulièrement éloquents du point de vue qui nous intéresse ici. En voici une que Baumgartner ne cite pas, mais qui est exemplaire à cet égard; c'est celle de la liturgie vaudoise d'ancien régime: «O Dieu! qui nous instruis par tes saintes écritures, puisque nous devons aujourd'hui les lire, les écouter et les méditer; éclaire nos esprits et purifie nos cœurs, afin que nous puissions comprendre et recevoir, comme nous le devons, les choses qui nous y sont révélées, assiste les Ministres, en sorte qu'ils annoncent ta parole avec pureté, avec clarté, avec simplicité & avec zèle; rends leur prédication efficace par la vertu du Saint-Esprit, afin que cette sainte semence soit reçue dans nos cœurs, comme dans une terre bien préparée; qu'elle y produise des fruits avec abondance; que nous n'écoutes pas seulement ta parole, mais que nous la gardions, vivans d'une manière conforme à tes divines instructions, & que nous parvenions enfin au salut éternel par Jésus-Christ...»¹⁴. Le code culturel sur lequel joue une telle spiritualité épiciélique n'est pas encore ni à proprement parler celui d'une civilisation de l'imprimé¹⁵, même s'il est susceptible de lui convenir à merveille, comme le montrent les développements ultérieurs de la sensibilité protestante, encore que le protestantisme du XIX^e siècle en soit venu à laisser tomber les épicièles, tant il faisait confiance au pouvoir du discours intelligible. Mais cette dérive récente mise à part, comment ne pas remarquer l'application avec laquelle une prière comme celle que je viens de citer déplace le lieu où l'effusion de l'Esprit doit se manifester le plus sensément – du sacrement à la parole prêchée «avec pureté, avec clarté, avec simplicité et avec zèle»? L'épicièle, notons-le bien, ne porte en l'occurrence pas sur la Bible elle-même, ce qui reviendrait à idolâtrer le texte écrit, mais sur sa lecture et surtout sur la prédication. Car, comme aime le rappeler à juste titre André Gounelle, c'est bien la prédication, et non la seule lecture de la Bible, qui est au cœur du culte protestant¹⁶. Le code

spécialement pp. 137-142. A noter que les textes cités par Baumgartner sont tous d'origine réformée; les luthériens, eux, misent davantage sur les vertus de la Parole (entendue au sens de Logos divin) que sur celles de l'Esprit.

¹⁴ Texte cité d'après l'édition de 1778, p. 5, en respectant l'orthographe de l'époque. Il s'agit de l'une des prières (fort peu nombreuses!) prévues pour le culte habituel du dimanche matin.

¹⁵ Sur le rôle de l'imprimé dans la constitution de la sensibilité protestante, voir le début de mon article «La prédication et le culte protestants entre les anciens et les nouveaux médias», *Etudes théologiques et religieuses*, Montpellier, 1990, 4, pp. 535-560.

¹⁶ Cf. «Le culte selon la tradition réformée», *Information-évangélisation*, Paris, 1988/1, pp. 12-13; «Protestantisme et prédication», *Lumière et vie*, Lyon, 199/1990, pp. 35-43.

culturel dont il s'agit ici privilégie donc le discours clair, compréhensible, responsable, contrôlé. A la limite, il peut se passer de toute événementialité culturelle autre que celle du discours; l'effusion qui lui importe n'est pas tellement celle d'un vécu commun immédiat, sur le mode de l'exaltation, que celle dont chacun peut prendre conscience progressivement par le biais de la réflexion personnelle sur ce qui a été dit et entendu, et à laquelle il peut ou doit donner suite dans sa vie quotidienne. On ne saurait être plus sagement ni plus efficacement occidental!

4. Je qualifie enfin de *charismatique* un type culturel qui, très soucieux lui aussi de voir les effusions de l'Esprit se traduire dans des vécus communautaires et subjectivement perceptibles, ne s'en distingue pas moins nettement du type pentecôtiste par le fait qu'il est étroitement lié aux codes culturels de la post-modernité. La piété charismatique se situe de toute évidence dans la mouvance de ce que Françoise Champion et Danielle Hervieu-Léger désignent fort opportunément comme des religions du sentiment¹⁷, c'est-à-dire comme des formes religieuses correspondant à une certaine revanche de l'affectivité sur une civilisation trop asservie aux exigences desséchantes et aliénantes de la rationalité technocratique. Il est en tout cas très caractéristique que le charisme prenne généralement pied, non pas dans des couches sociales affectées de sous-développement culturel, mais dans les mêmes milieux que fascine le *new age*: ceux qui bénéficient d'une formation professionnelle, technique ou universitaire répondant aux critères d'une société à la fois technocratique et hypermédiatisée¹⁸. Le charisme ne relève plus de l'ère Gutenberg, mais de la «nébuleuse électronique». C'est probablement ce qui le rend déconcertant pour les sensibilités qui restent marquées par la civilisation de la parole et de l'imprimé: il n'est ni une manifestation de régression dans quelque exotisme liturgico-culturel, ni à proprement parler une fuite dans l'irrationnel, mais une tentative de retrouver le vécu émotif et mobilisateur que devraient supposer les effusions de l'Esprit, par-delà toutes nos velléités d'en rationaliser la compréhension. Le charisme, du moins quand il est équilibré, ne vise pas tant à mettre hors circuit l'intelligence de la foi, qu'à revendiquer une intellection plus large et diversifiée que ne peut l'être celle de la seule intelligence discursive. Le charisme entend faire toute sa place à l'expression corporelle et à l'émotion, parce que, sans elles, l'intelligence de la foi ne saurait être suffisante ni suffisamment mobilisatrice. Cela ne signifie pas qu'il ne puisse être affecté de dérives perverses; les

¹⁷ *De l'émotion en religion*, Paris, 1990.

¹⁸ Cette remarque vaut surtout pour le charisme qui s'est développé au sein du catholicisme français. Je le crois assez significatif pour en faire ma clef de lecture du charisme dans son ensemble.

autres types que nous avons évoqués l'ont été ou le sont aussi, nous le savons pertinemment à propos du type catholique comme du type protestant: mièvreries eucharistiques d'un côté, dessèchement intellectualiste de l'autre. Mais on ne gagne rien à juger d'une tendance en se ruant sur les défauts ou les faiblesses qui l'affectent. Retenons-en plutôt que le charisme correspond à l'avènement de codes culturels nouveaux dont nous ne savons encore à quoi ils aboutiront en matière de liturgie. Il est au seuil de la post-modernité un équivalent de ce que fut dans les premiers siècles de l'histoire chrétienne le goût pour les manifestations extatiques de l'Esprit.

Parole et sacrement: vers un déplacement du problème

Si on le tient pour fondé, ce survol typologique a pour première conséquence de mettre en évidence le fait que le problème des épicleses dans le culte n'est pas théologique seulement, mais dépend beaucoup du contexte culturel dans lequel on l'aborde. Les liturgologues occidentaux le posent généralement en fonction d'une distinction si constante dans l'histoire du christianisme et dans celle de la Réforme en particulier qu'elle semble aller de soi: celle de la parole et du sacrement. Mais si je vois bien, les manières récentes de concevoir la structuration du culte aboutissent à postuler entre ces deux notions une différence, voire une polarité qu'on retrouverait difficilement dans les siècles antérieurs. On en parle comme s'il y avait la parole d'un côté, le sacrement de l'autre. Cette bipartition, il est vrai, prétend se réclamer de l'antique distinction entre liturgie des catéchumènes (ou synaxe) et liturgie des fidèles (ou fraction du pain)¹⁹. Mais on ne peut transposer en plein XX^e siècle un tel usage liturgique issu des premiers siècles du christianisme sans qu'il change de signification. Le vocabulaire apparemment très traditionnel dans lequel on cherche à rendre compte de cette bipartition ne doit pas faire illusion. En réalité, pour reprendre les termes de notre typologie et compte tenu de l'horizon œcuménique dans lequel se situe aujourd'hui l'ensemble du problème, on divise le culte et l'espace liturgique entre la partie qui correspond au type protestant, et celle qui correspond au type sacramentel.

¹⁹ On peut s'étonner que cette distinction reste si marquée dans les liturgies protestantes, avec un souhait de paix marquant un recommencement au début de la partie spécifiquement communiale du culte, alors qu'a disparu presque partout l'usage de la première sortie. Cette disparition devrait entraîner une conception du culte qui soit beaucoup plus expressément d'un seul jet, l'ensemble du culte étant à proprement parler eucharistique (il y a toujours abus à restreindre la portée de l'*eucharistein* en utilisant ce terme pour désigner le seul moment communial du culte).

Ne nous étonnons pas, alors, qu'on en vienne si souvent aujourd'hui à poser le problème liturgique des épiclèses de manière très formelle, cela à deux niveaux:

1° celui du seul sacrement, ce qui conduit à se demander si l'Esprit doit être invoqué sur les espèces sacramentelles, comme dans la tradition catholique²⁰, ou sur l'assemblée communiant, comme dans la tradition zwinglienne²¹, ou encore sur les deux à la fois, comme le préconisent certains liturgologues en signe d'œcuménisme, mais trop souvent sans autre réflexion théologique approfondie²²;

2° celui du culte dans son ensemble ce qui amène les protestants à postuler que, s'il y a épiclèse à propos du sacrement, on doit aussi en prévoir une à propos de la parole²³.

Mais pourquoi le problème des épiclèses se poserait-il à propos de la parole ou du sacrement seulement, alors qu'une épiclèse à propos des prières serait tout aussi nécessaire, voire davantage, dès lors que, selon la parole paulinienne déjà évoquée plus haut, seul l'Esprit peut donner la force, l'audace et la capacité de dire à Dieu «Père»? Même remarque à propos de la confession de foi qui, pour être d'aplomb, doit elle aussi être agie par l'Esprit.

Il n'est évidemment jamais de trop d'invoquer l'effusion de l'Esprit soit à propos de la prédication, exercice prophétique entre tous, soit à propos de

²⁰ Cf. *supra*.

²¹ Ce qui permet d'affirmer que, dans la perspective zwinglienne, la transsubstantiation n'est plus celle des espèces, mais celle de la communauté qui devient ainsi corps du Christ. Cf. la partie spécifiquement épyclétique de la liturgie zurichoise de 1525, encore en usage aujourd'hui: «Du hast uns durch deinen Geist in der Einheit des Glaubens zu einem Leib gemacht».

²² Voir par exemple le commentaire de CH. ODIER à la liturgie préparée pour l'Assemblée de l'Alliance réformée mondiale à Séoul, *Vie et liturgie*, Genève, sept. 1989, p. 7: son argument est de pure politique ecclésiastique. Ce reproche ne saurait s'adresser en revanche à B. BÜRKI qui, lui, argumente théologiquement en faveur de l'épiclèse sur les espèces et sur les communiants: «On peut certes considérer comme suffisante l'invocation de l'Esprit sur l'Eglise, mais ne pas *vouloir* l'invoquer sur le pain et le vin nous semble relever d'un faux docétisme. Les éléments de la cène ont leur place et leur fonction dans l'histoire du salut, tout comme la création entière participe à l'attente de la gloire à venir» (*L'assemblée dominicale. Introduction à la liturgie des Eglises protestantes d'Afrique*, Immensee, 1976, p. 154). A quoi on peut objecter que le Saint-Esprit atteint toujours des personnes (et non des objets) ou qu'il est créateur de relations personnelles (et non de communication via des objets).

²³ C'est la thèse que soutient J.-J. VON ALLMEN: «L'épiclèse a sa place dans chacune des deux 'mi-temps' du culte: avant que soit lue et prêchée la Parole de Dieu pour qu'elle soit vraiment sa Parole et avant la communion pour qu'elle soit vraiment communion au corps et au sang du Christ» (*Célébrer le salut*, p. 201). L'emploi de l'expression «mi-temps» est ici particulièrement révélatrice de la bipartition du culte dont je conteste le bien-fondé.

la cène, moment où la communauté chrétienne prend plus que jamais conscience de sa convocation eschatologique. Mais pourquoi s'échiner à trouver une sorte d'équilibre stratégique entre deux types liturgico-culturels difficilement conciliables, en cherchant à répartir les épicleses dans le culte selon des critères répondant davantage au souci de ménager les susceptibilités confessionnelles qu'à des raisons proprement théologiques? Considéré sous l'angle de la cohérence liturgique, le véritable problème est moins de bien répartir plusieurs épicleses entre différents moments du culte, que de réaliser combien le culte dans son ensemble a besoin d'une épiclese, ou mieux encore qu'il est une épiclese déployée dans l'ensemble des moments qui le constituent. Avec cette conséquence importante que, mieux articulée à la doctrine et à la réalité du Saint-Esprit, une telle conception du culte suppose un rééquilibrage général de nos liturgies protestantes, en particulier dans leurs parties spécifiquement communiales: alors que la tradition réformée classique situait la cène dans une perspective résolument post-pascale et même post-ascensionnelle, donc pentecôtique²⁴, l'influence conjuguée du Réveil²⁵ et d'un rapprochement avec la conception catholique occidentale a fortement accentué son caractère de communion avec le Crucifié plutôt qu'avec le Ressuscité. D'où la prédominance fréquente d'un vocabulaire liturgique à connotations sacrificielles, là où il pourrait ou devrait être d'abord résurrectionnel et pneumatique.

Entre type protestant et type charismatique

Derrière le problème que nous venons d'évoquer se profile en permanence un conflit de modèles culturels. Pour éviter l'éclatement des communautés dont ils ont la charge, les responsables ecclésiastiques sont donc bien obligés de composer avec la diversité des options liturgiques en présence, donc de ménager stratégiquement des espaces liturgiques correspondant soit aux constantes de la parole, soit à celles du sacrement. Mais le problème actuel du culte se situe-t-il encore à l'articulation entre le type sacramentel et le type protestant? La typologie proposée plus haut incite à en douter sérieusement. Le clivage actuel le plus important ne se situe en effet plus là où nos habitudes de langage nous avaient appris à le localiser, mais à l'articulation entre les deux types liturgico-culturels les mieux adaptés aux exigences de notre modernité: le protestant et le charismatique.

Or avec eux, il n'est plus possible de répartir le culte en deux mi-temps, l'une convenant mieux à l'un, la seconde à l'autre. Les deux sensi-

²⁴ Dans la plupart des Eglises réformées francophones, jusqu'au siècle dernier on célébrait la cène à Pâques et à la Pentecôte, mais non à Vendredi-Saint.

²⁵ Voir note 4.

bilités différentes correspondant au type protestant et au type charismatique ont l'une et l'autre des exigences qui portent sur l'ensemble du culte, et non sur certaines de ses parties seulement. Théologiquement, charismatiques et protestants sont d'accord pour considérer que l'assistance et l'action de l'Esprit sont nécessaires à la prédication de la parole comme à la célébration du sacrement. Ils n'éprouvent d'hésitations ou de réticences à l'invoquer ni sur l'une ni sur l'autre, au contraire. Mais leurs sensibilités divergent profondément quant à la manière de concevoir ces épiclèses, de les vivre et de leur donner suite. Sommairement dit, les uns persistent à voir le Saint-Esprit à l'œuvre surtout dans l'effet que peut produire à long terme sur ceux qui le reçoivent dans une attitude de méditation un discours clair et bien articulé, propre à convaincre l'intelligence aussi bien qu'à toucher le cœur; d'où leur attachement à un rituel fait d'abord de silence attentif et d'immobilité. Les autres veulent au contraire que le culte soit l'occasion d'une expérience spirituelle extériorisable, ils entendent associer leurs gestes, leur respiration et l'ensemble de leur corps à un accueil de l'Esprit et de ses manifestations qui, pour eux, constituent le cœur même du culte. Les uns sont attentifs au premier chef au fait que l'Esprit ne dit pas n'importe quoi, mais se discerne à la qualité pastorale, théologique et spirituelle du message qu'il inspire. Les autres partent du principe que l'Esprit nous ouvre à une vérité si indicible que seuls peuvent finalement en rendre compte les «soupirs» d'espérance (Rm 8:23!) auxquels ses effusions donnent lieu. Résultat: les premiers soupçonnent volontiers les seconds de confondre la foi avec je ne sais quelle fuite dans l'irrationnel; les seconds reprochent aux premiers de rester prisonniers d'une foi trop intellectualiste et rationnelle.

Devons-nous nous contenter de constater cette inadéquation de deux sensibilités culturelles, ou leur opposition se résoudra-t-elle à la longue en une synthèse également profitable à l'une et à l'autre? Il est trop tôt pour le dire, nous ne pouvons que le souhaiter. Ce divorce entre deux types de piété serait sans espoir si le charisme devait effectivement aboutir à n'être qu'une fuite devant les exigences de la rationalité contemporaine pour mieux se réfugier spirituellement dans le domaine de l'irrationnel; mais rien ne dit qu'il doive nécessairement dériver dans ce sens: comme ce fut le cas au siècle dernier avec le Réveil, certains milieux charismatiques, surtout du côté du catholicisme français, manifestent une étonnante capacité d'innovation sociale et culturelle. A l'inverse, c'est faire un mauvais procès à la sensibilité du type protestant que de lui reprocher sa sécheresse et son impénitente discursivité; non qu'elle en soit toujours indemne, hélas; mais ce travers ne constitue lui aussi qu'une dérive largement compensée par la fécondité d'une spiritualité d'autant plus efficace qu'elle entend faire face avec sagesse, audace et lucidité aux exigences du temps présent. Ne tenons donc pas pour éternelles des différences de sensibilité dont l'exacerbation

tient peut-être surtout au fait que nous sommes à un tournant de civilisation, à la charnière entre deux codes culturels qui ont de la peine à s'articuler l'un à l'autre. Monter ces différences en épingle, accorder trop d'importance à nos modes de sensibilité liturgiques et culturels reviendrait en l'occurrence à absolutiser le transitoire, à idolâtrer ce qui ne doit pas l'être. Que le culte soit toujours susceptible de se transformer en dernier repaire de l'incrédulité, en «caverne de voleurs», est une éventualité que nous ne devons jamais perdre de vue. C'est ce qui se passe quand on en vient à confondre l'Esprit avec les usages, les rituels ou les attitudes en lesquels sont censées se manifester les effusions de ce même Esprit. L'Esprit, heureusement, «souffle où il veut», et ni nos liturgies ni nos théologies ne sont jamais si parfaites ou si complètes que nous ayons assez de volets pour fermer toutes nos embrasures de fenêtres²⁶. Considéré sous cet angle, le culte est une boîte à courants d'air. Il faut qu'il le soit, il doit le rester, faute de quoi il ne serait plus un culte «selon l'Esprit».

Mais cette considération est encore trop formelle, trop liée à la seule confrontation de deux types liturgico-culturels. Le dépassement d'une opposition comme celle que nous venons d'évoquer ne peut se faire que dans une attention soutenue à la signification profonde de toute épiclese: elle est invocation de tout ce qui, dans l'Esprit, conserve pour nous un caractère d'imprévisibilité et nous fait participer à la «nouveauté de vie» qui est en Christ. Vaut à cet égard pour l'ensemble du culte ce que John Cobb et d'autres théologiens du *Process*²⁷ écrivaient récemment de la seule prédication; je crois d'autant plus utile de les citer ici que ces théologiens d'un discours intelligible et clair vivent en Californie, donc dans un horizon culturel qui les met constamment en présence de la sensibilité *new age*, qui est aussi celle du charismatisme: «La prédication au service de l'Esprit de vérité est une prédication qui donne l'occasion d'élargir les horizons en fonction desquels on comprend la vie». Et quelques lignes plus loin: «La prédication au service de l'Esprit doit viser à éveiller les affinités que souhaite l'Esprit». Ou encore: «La prédication doit créer un environnement permettant à chacun d'accéder à une vision plus large de la réalité et d'en tenir compte»²⁸. L'invocation de l'Esprit, en d'autres termes, vise à nous

²⁶ Comme l'a si bien exprimé WILLIAM HAMILTON: «Theology is always like having six storm windows to cover eight windows. One is quite free to choose which six windows to keep the cold air from entering, and you can live pretty well for a while in the protected rooms. But the uncovered windows will let the cold air in sooner or later, and the whole house will feel it» (*The new essence of Christianity*, New York, 1966, pp. 43-44).

²⁷ Voir ANDRÉ GOUNELLE, *Le dynamisme créateur de Dieu. Essai sur la théologie du Process*, Montpellier, 1980.

²⁸ W. BEARDSLEE, J. COBB, D. LULL, R. PREGEANT, T. WEEDEN, B. WOODBRIDGE. *Biblical preaching on the death of Jesus*, Nashville/Tennessee, 1989, pp. 60, 61, 72.

libérer des conditionnements affectifs ou culturels dont nous sommes prisonniers pour nous mettre en mesure de situer plus délibérément notre vie et celle du monde qui nous entoure dans la perspective du Royaume. Tous les registres de notre sensibilité sont convoqués à cette libération et à ce renouvellement. La vieille opposition entre besoins de l'intelligence et besoins de l'affectivité s'en trouve dépassée, donc aussi certaines manières trop sommaires de tenir pour inconciliables le type charismatique et le type protestant. La référence à l'Esprit ouvre des possibles, elle sollicite l'imagination réconciliatrice, elle devient créatrice de vie là où nos blocages humains aboutissent si souvent à tout paralyser.

Qu'est-ce à dire concrètement?

1° que nos épicleses doivent être à la fois assez souples et assez ouvertes pour respecter l'Esprit dans toute la diversité de ses dons, donc aussi des sensibilités auxquelles il s'adresse et qu'il mobilise pour rendre gloire à Dieu;

2° que nos liturgies doivent s'inscrire dans le mouvement même de l'Esprit en préparant tout un chacun à vivre au quotidien la liberté du Christ dans ses différentes dimensions affectives, intellectuelles, culturelles, politiques ou sociales;

3° que nous devons prendre au sérieux le fait que l'invocation de l'Esprit implique de notre part que nous assumions pleinement le caractère interprétatif de la foi; nous ne pouvons échapper aux risques de cette interprétation, nous devons par conséquent respecter les divergences d'interprétation auxquelles la foi donne lieu dès lors qu'elle devient réalité de vie; le culte «en Esprit» est à cet égard un culte où peuvent être ensemble ceux que le Christ unit, même et surtout quand ils ne sont pas d'accord;

4° que le culte ouvert à l'action de l'Esprit est toujours un culte ouvert sur autre chose, sur un accomplissement qui nous échappe, parce qu'il est eschatologique; à ce titre, il n'est jamais une complétude, mais un manque, une carence et une attente de ce que Dieu seul peut donner, du Royaume que lui seul peut faire advenir. Epiclétique par nature, le culte chrétien ne peut jamais être une fin en soi.

Envoi

Thème à se brûler les doigts, ai-je dit en abordant cette réflexion. Ce n'a guère été le cas. Comme la plupart des liturgologues qui en ont traité avant moi, je n'ai pu éviter de prendre mes précautions. Ce pourrait bien être une fois de plus affaire de codes culturels. Nous ne pouvons nous défaire de ceux dont nous sommes solidaires. Une démarche comme celle que je viens de proposer en est étroitement tributaire, par nécessité et par choix. Par nécessité, parce qu'on ne peut envisager une démarche de cette

nature sans souscrire aux canons d'une sagesse pour laquelle le Saint-Esprit, s'il agit, est censé le faire d'abord par le biais du travail intellectuel et réflexif auquel s'adonne celui qui se penche sur un tel problème. Par choix, parce que je désirais expressément me soustraire aux séductions de l'immédiateté illuministe pour mieux prendre du recul et me donner les moyens, fussent-ils modestes, d'ajouter au moins une deuxième approche à celle qui, en un premier temps, vient presque spontanément à l'esprit. Or un tel choix est toujours un choix de culture: il aboutit inévitablement à domestiquer, à civiliser, à assagir la sauvagerie de ce qu'on entend examiner de plus près. Comment le théologien n'en viendrait-il pas alors, par une sorte de penchant naturel, à tenter de domestiquer aussi, fût-ce un peu, ce qui dans les manifestations de l'Esprit est précisément indomesticable et refuse peut-être d'être assagi? La théologie, en d'autres termes, ne peut éviter de se montrer incrédule à son tour, ou plutôt systématiquement interrogatrice: parce qu'elle en a structurellement les moyens et le devoir, elle doit rendre à la foi, donc aussi à la liturgie, le service spécifique de chercher à regarder les choses un peu autrement que n'est portée à le faire la naïveté croyante. Non pour couper les ailes à l'Esprit (ce ne serait plus une domestication, mais une mise en parc zoologique!), mais pour éviter qu'on ne prête à l'Esprit des exigences ou des fantaisies – celles de la sagesse ou celles de l'illuminisme – dont l'origine est souvent plus humaine que les pratiques liturgiques ne le donnent ordinairement à penser. Mais le service de la théologie s'arrête là. Si le thème qu'elle aborde est à se brûler les doigts, qu'elle se garde de chercher à l'attiédir ou à l'éteindre! Son incandescence doit rester intacte, avec la possibilité de s'y brûler. Pour le reste que faire, sinon renvoyer directement à cet «Esprit de vérité» dont le Christ johannique dit que, quand il sera venu, il nous conduira «dans toute la vérité» (Jn 16:13).