

L'HOMME DEVANT DIEU

Entre dynamique de la parole et sacralisation

Nicolas COCHAND - 9 avril 2016

La conférence qui conclut ce cycle est résolument théologique ; elle l'indique par son titre : l'homme devant Dieu. Elle est donc à la fois un prolongement et un dépassement de la question posée : il en va de définir l'homme à partir de sa relation à un Autre transcendant.

J'annonce une dimension théologique : je m'exprime sur la manière dont Dieu entre en relation avec l'homme. Je le fais à partir d'une théologie de la Parole, qui assume son point de vue chrétien protestant, par la référence biblique.

Mais il en va également de comprendre l'homme dans une perspective anthropologique. Celle-ci se construit sur un point de vue théologique, mais elle s'appuie également sur des outils d'analyse issus de l'observation, dans une démarche empirique. Le théologique et l'empirique s'articulent. La perspective théologique ne s'impose pas comme une lecture toute puissante qui viendrait prescrire ce qu'il faut voir et comprendre. Inversement, la démarche ne saurait se réduire à la seule description et modélisation de l'observable, qui réduirait Dieu à un objet de discours. C'est dans l'interaction entre plusieurs types d'approches que le théologien cherche à rendre compte de l'expérience d'un être humain qui est transformé, dans son expérience concrète, par la rencontre d'une parole qui lui est extérieure.

Le sous-titre de mon exposé fait entendre que le thème de ce jour, l'homme devant Dieu, est marqué par une tension entre deux pôles. D'un côté une perspective dynamique : la parole reçue constitue et structure l'expérience humaine. De l'autre, une certaine fixité, rendue par l'idée de sacralisation. Au départ, j'avais pensé ajouter : sacralisation des textes, qui donnerait encore un autre jeu, entre la parole circulant et le texte fixé. En ne conservant que sacralisation, on laisse entendre que le religieux participe d'une fixation de l'homme, qui est alors à la fois possibilité d'ancrage et risque d'emprisonnement.

Préambule

Ce cycle de conférences a été marqué, dès son ouverture, par l'irruption brutale de l'actualité la plus meurtrière, qui a contraint à ne pas tenir la première conférence, prévue le 14 novembre 2015 et à la reporter. Je pense que ce choc du réel, si je puis dire, interroge directement notre thématique. J'en souligne trois aspects.

Premièrement, le déplacement de la conférence a fait remarquer que de manière révélatrice, c'est la dimension génétique qui a été placée en premier, comme ce sera le cas, du reste, du cycle que nous préparons, sur l'homme augmenté, qui se situera dans la continuité de celui-ci. Dans notre approche de la réalité humaine, nous attribuons une place prépondérante à la dimension physique, à l'aspect biologique et biochimique de l'organisme. C'est sans doute possible et légitime, mais le changement a fait que c'est finalement par un questionnement

sur la subjectivité, la réflexivité et le langage que nous avons commencé le parcours – et donc par la mise en cause du projet lui-même de mettre en évidence une évolution, en raison de la volonté affichée de s'en tenir à une dimension empirique.

Deuxièmement, l'irruption de la violence aveugle rend à la fois urgente et problématique la question de la nature humaine. L'homme est capable de cela aussi. Urgente car l'idée que l'on se fait de l'homme est mise à mal et indique qu'inévitablement la question de la loi est posée.

Problématique car la notion de nature (humaine) peut donner l'impression d'une certaine fixité, d'un principe d'humanité qui serait en quelque sorte inscrit, alors que l'expérience montre à l'évidence que l'on ne saurait faire abstraction d'une critique morale, d'une part, pour définir l'humain ; et que l'on ne saurait se passer d'une transcendance, d'une référence, d'autre part, pour qualifier l'homme.

Vercors parlait de la bête humaine ; Martin Gray, dans « Au nom de tous les miens », parle de la bête à visage humain. La question de la nature humaine est morale.

Mais plus que cela, elle est religieuse et théologique. Pour le dire avec les mots de Jean Calvin, « connaissance de Dieu et connaissance de l'homme sont choses conjointes. »

Troisièmement en effet, la persistance d'un discours religieux, mais aussi sa dérive ou sa régression infantile, et plus encore la faculté de déchaîner la violence qui lui semble liée, tout cela impose de mettre en cause une approche qui se voudrait positiviste, un rationalisme critique qui se révélerait un dogmatisme anthropocentrique par l'exclusion de principe d'une dimension transcendante, qui seule autorise une véritable critique du discours religieux.

Il me semble dès lors souhaitable d'aborder la question de l'homme devant Dieu à la fois comme un objet d'études, susceptible d'exploration empirique et de réflexion anthropologique, et comme un lieu théologique, susceptible d'une parole engagée mais aussi d'un questionnement herméneutique des textes qui la fondent.

Première partie

La spiritualité : esquisse de définition

Pour aborder la question de l'homme devant Dieu, je choisis de parler de spiritualité plutôt que de religion. Il convient de définir ce terme.

Le concept de spiritualité constitue une problématique en soi. J'en propose une définition large, qui ne se rattache pas *a priori* à une tradition ou à une pratique spécifiques. Il me paraît adéquat d'en décrire divers aspects de manière à ne pas la réduire à un élément, par exemple la quête de sens, la vie intérieure ou encore la relation à une transcendance. En effet, la dimension spirituelle de l'expérience humaine peut s'exprimer de diverse manière, à partir de l'un ou l'autre des aspects que je souligne ici

La spiritualité est une activité individuelle, qui implique de se mettre à distance de soi, pour se ressaisir et se situer à nouveau, en quête de cohérence et de sens, en relation avec une transcendance, en référence à une tradition vivante.

La spiritualité est une activité. Elle suppose un cheminement, du temps consacré à une pratique, le recours à des techniques. Elle n'est pas une expérience ou un état, même si elle peut prendre la forme de pratiques visant à parvenir à un état ou à provoquer une expérience. Cette activité fait appel aux diverses dimensions de la personne : sensorielle, affective, cognitive, sociale, à des degrés divers selon les pratiques et les approches. Dans ce sens, elle n'est pas le propre d'une partie spécifique de la personne. La spiritualité prend en charge l'ensemble de la personne.

La spiritualité est une activité individuelle. Elle met en route la personne, qui prend à son compte une proposition, qui s'approprie une approche. La démarche ou la quête spirituelle peut se dérouler dans un contexte collectif et dans le cadre d'une tradition constituée, mais elle est d'abord et fondamentalement un processus individuel – sans toutefois se limiter à cette dimension individuelle. Je reviendrai sur ce point.

La spiritualité implique une mise à distance de soi. Le besoin spirituel peut naître précisément d'une difficulté à prendre du recul, à s'extraire du quotidien. La spiritualité prend en charge cette mise à distance. A l'inverse, ce peut être l'expérience d'un écart, d'une rupture par rapport à ce qui allait de soi, d'une panne, d'un accident, qui rend nécessaire et urgente la question spirituelle. La mise à distance de soi est une condition nécessaire pour se voir et se comprendre en vérité.

La spiritualité implique une ressaisie, une réappropriation de soi. La démarche spirituelle tend à rendre possible une perception de soi, une relation à soi, une compréhension de soi renouvelées par la mise à distance évoquée plus haut. A la lumière de l'expérience et du cheminement spirituels, la personne aspire à trouver ou retrouver un sentiment d'intégrité, de paix intérieure. Cela passe souvent par une clarification. Il n'en va toutefois pas toujours ainsi. Certaines propositions, certaines quêtes sont de l'ordre de l'anesthésie ou du dessaisissement. A mon sens, une approche théologique de la question consiste notamment à opérer la critique d'une aspiration spirituelle qui voudrait faire l'économie d'un travail de vérité sur soi.

La spiritualité vise une cohérence, une unité, un sens. Elle cherche à faire l'expérience d'une unité de la personne, d'une mise en perspective de ce qui constitue l'identité, d'une lisibilité de l'expérience personnelle. Elle tend à renouer les liens internes d'une existence éclatée.

La spiritualité est une pratique visant à se mettre en relation avec une transcendance. L'identité ou la définition de cette transcendance est ouverte. Dans *L'esprit de l'athéisme : Introduction à une spiritualité sans Dieu*, (Paris, Albin Michel, 2006), par exemple, André COMTE-SPONVILLE revendique une spiritualité sans référence religieuse. Dans ce cas, on peut dire que c'est l'humain, l'humanité qui a valeur de transcendance. En théologie chrétienne, nous nous référons au Dieu tout autre qui se donne à connaître au travers d'un homme, Jésus de Nazareth, un Dieu qui s'incarne et qui prend pleinement en compte la finitude et la fragilité humaine. De ce fait, une spiritualité chrétienne aura notamment pour tâche de lutter contre une vision dualiste de l'homme, qui ferait du rejet du corporel une condition de la rencontre de Dieu.

Une définition restrictive de la spiritualité pourrait se limiter à cet aspect de la relation à une transcendance. On courrait cependant le risque de créer une distinction entre intériorité et extériorité et entre expérience et réflexion, qui ne permettrait pas de prendre en compte la dimension spirituelle de l'être humain dans tous ses aspects.

Enfin, la spiritualité implique une référence à une ou des traditions vivantes. Si la démarche est individuelle, comme je l'ai dit plus haut, elle se réfère, dans sa pratique et dans son discours, à une tradition constituée et portée par des personnes qui l'incarnent et la mettent en pratique. Historiquement, la voie spirituelle prend le plus souvent place dans un cadre institutionnalisé, un mouvement ou un ordre. Mais dans beaucoup de cas, aujourd'hui, des spiritualités individuelles ou des courants se développent sans lieu institutionnel, d'une part, en empruntant des éléments à diverses traditions, d'autre part.

L'ensemble de cette définition s'inscrit dans une perspective constructiviste et évolutive.

La perspective est constructiviste dans le sens où la spiritualité ne consiste pas en une adhésion à un système de croyances qui s'imposerait de l'extérieur, comme une réalité à laquelle l'individu ne pourrait qu'acquiescer. La spiritualité telle qu'elle est ici comprise est une démarche où les éléments qui la constituent sont pris en charge et ordonnés par la personne, dans un processus jamais définitif.

La perspective est évolutive dans la mesure où la définition repose sur l'hypothèse d'un développement spirituel de la personne. En particulier, elle s'appuie sur l'idée que la personne évolue dans sa manière de se comprendre en relation avec un ultime, une transcendance, et qu'elle passe par des stades successifs, des étapes et des transitions qui nécessitent un travail, le sens et la cohérence n'étant pas donnés par avance.

Deuxième partie

La construction du jugement religieux : résultats et théories

Je souhaite maintenant présenter une modélisation de l'évolution du discours religieux et du questionnement spirituel. Pour définir la manière dont l'être humain se comprend devant Dieu, il convient de procéder, dans la mesure du possible, de manière empirique, comme le faisait l'intervenant qui travaillait sur l'émergence de la conscience de soi. C'est le cas des modèles présentés ci-dessous. Ils reposent sur l'analyse d'entretiens conduits selon une méthodologie développée à cet effet.

L'hypothèse de stades du développement religieux a été établie par des travaux empiriques menés en Amérique du Nord par James Fowler et en Europe par Fritz Oser.

Les stades de la foi selon James W. Fowler

James W. Fowler développe un modèle de stades ou étapes de la foi (en anglais : *stages of faith*). Par foi, il faut entendre non pas le fait de croire, ni un contenu spécifique de croyance, mais la quête et la formulation du sens de la vie, comme l'indique le sous-titre de son ouvrage de référence : J. W. FOWLER, *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, New York, HarperCollins, 1981 (il n'a pas été traduit en français).

Fowler s'inspire des modèles de l'évolution de la personne par stades successifs, en particulier au plan cognitif (J. Piaget), psychosocial (E. Erikson) et moral (L. Kohlberg). Il construit sa grille de lecture par l'analyse d'entretiens réalisés dans les années 1970 aux Etats-Unis. Il met en évidence cinq stades, auxquels s'ajoutent un stade préalable et un stade ultime. Pour lui, ces stades ne se réfèrent pas à un discours spécifiquement religieux. Ils peuvent être également observés dans des contextes où la personne pose les questions de sens et s'efforce de les structurer dans une représentation du monde sans référence à une divinité transcendante. En voici une présentation synthétique.

Le stade préalable, dit *indifférencié*, concerne la prime enfance et n'est donc pas accessible par le mode expérimental de l'interview. Fowler reprend ici largement le point de vue psychosocial : l'enjeu des premiers mois de la vie est l'établissement d'une confiance de base.

Le premier stade est celui de la foi *intuitive projective*. Il est marqué par une forme de pensée prélogique. L'enfant est doté d'une imagination extrêmement productive et développe des images et sentiments durables. Il a la capacité d'exprimer le monde dont il fait l'expérience par des images et des récits qui restituent sa compréhension intuitive et ses sentiments. Il peut aussi être dominé par des images négatives, ou par l'exploitation de son imagination dans la consolidation de tabous et de règles morales.

Le deuxième stade est celui de la foi *mythique littérale*. La personne commence à s'appropriier les croyances et valeurs du contexte dans lequel elle évolue. Elle le fait de manière littérale et univoque. Le récit devient le mode d'expression majeur de ce qui fait sens. La personne n'est pas encore en mesure de prendre du recul par rapport au mode narratif et de produire du sens de manière conceptuelle. C'est le stade de l'enfant en

scolarité, mais on trouve également une telle structure chez des adolescents et des adultes. Les personnes qui se trouvent à ce stade constituent un monde basé sur la loyauté et la rétribution. Les acteurs de leurs histoires cosmiques sont anthropomorphes.

Le troisième stade est celui de la foi *synthétique conventionnelle*. Le littéralisme ne résiste pas à l'expérience des contradictions entre récits normatifs et cela rend nécessaire la réflexion sur le sens. La personne doit faire la synthèse des valeurs et des informations, en vue d'un point de vue personnel. Elle constitue son « mythe » personnel de l'accession à l'identité et au sens. Ce stade apparaît typiquement dans l'adolescence mais devient pour beaucoup d'adultes un lieu permanent d'équilibre. Il structure l'environnement ultime en termes interpersonnels. La personne s'ajuste aux attentes et aux jugements des personnes qui comptent pour elle. Elle ne dispose pas encore des ressources nécessaires pour élaborer et défendre un point de vue indépendant. Le regard des autres peut être si déterminant qu'une autonomie de jugement et d'action ultérieure peut être compromise ; à l'inverse, des trahisons vécues peuvent engendrer un nihilisme ou une aspiration mystique déconnectée des relations mondaines.

Le quatrième stade est celui de la foi *individuelle réflexive*. La rencontre de points de vue différents amène la personne à porter un regard critique sur la façon dont elle a formé ses croyances et valeurs. Elle doit affronter les tensions entre l'individualité et l'identité conférée par le groupe ; entre la subjectivité et l'exigence d'objectivité et de réflexion critique. Cela commence chez le jeune adulte, mais certains ne l'élaborent pas avant la quarantaine. La personne se donne son propre cadre de référence, qui se veut cohérent et explicite. Typiquement, on passe des symboles aux concepts, des représentations anthropomorphes ou interpersonnelles aux conceptualisations abstraites.

La foi *unifiante* du cinquième stade est rare avant le milieu de la vie. La personne tend à intégrer des éléments qu'elle écartait ou ignorait au stade précédent. Elle cherche à réunifier le langage symbolique et les significations conceptuelles. Elle peut apprécier les symboles, les mythes et les rituels comme des expressions de la réalité transcendante à laquelle ils se réfèrent, tout en admettant qu'ils en rendent compte de manière relative, partielle et inévitablement déformante. La personne procède à un réexamen de son propre passé. Cela l'amène à reconnaître son inconscient social, les mythes, idéaux et préjugés profondément inscrits dans son propre fonctionnement par la fréquentation d'une classe sociale, d'une tradition religieuse, d'un groupe ethnique, etc. La personne à ce stade est ouverte à la proximité de ce qui est différent et éventuellement inquiétant (y compris de nouvelles profondeurs d'expériences spirituelles et religieuses). Elle est disposée à s'engager en faveur de la justice et à se mettre en jeu pour défendre et développer la possibilité pour d'autres de conduire leur quête de sens et d'identité. Ce stade peut aussi s'orienter vers la passivité ou l'inaction, cédant le terrain à la complaisance ou au repli sur soi, à cause d'une compréhension paradoxale de la vérité.

Fowler ne décrit pas le sixième stade, *universalisant*, par une démarche expérimentale. Il postule son existence en référence à des personnes, extrêmement rares, qui sont devenues l'incarnation et l'expression de l'idéal d'une communauté humaine inclusive et accomplie.

L'apport de Fowler a eu relativement peu d'impact dans la théologie pratique européenne. Avec le modèle d'Oser, que je décris ci-dessous, il a été principalement reçu dans le champ de la pédagogie religieuse, en particulier allemande. Au plan francophone, quelques ouvrages de catéchèse catholiques s'y réfèrent avec précision. Fowler lui-même a relu quelques éléments de son modèle dans un contexte plus contemporain, qualifié de postmoderne (Voir J. W. FOWLER, *Faithful Change : The Personal and Public Challenges of Postmodern Life*, Nashville, Abingdon Press, 1996). Dans la mesure où il ne remet pas en cause la structure générale et les divers éléments qui composent les stades, la présentation détaillée qu'il en donne dans *Stages of Faith* reste le document de référence.

Les étapes du développement du jugement religieux selon Fritz Oser

Fritz Oser, chercheur en pédagogie religieuse de Fribourg (Suisse) estime que Fowler prend en compte trop de facteurs qui n'ont pas spécifiquement trait au jugement religieux. Son ouvrage a été traduit en français et récemment réimprimé : F. OSER, P. GMÜNDER, L. RIDEZ, *L'homme, son développement religieux. Essai de structuralisme génétique*, Paris, Cerf, 1991 (la première parution en allemand date de 1984).

Oser propose cinq étapes ou stades, sur la base de l'analyse d'entretiens réalisés sous la forme de résolution de dilemmes mettant en jeu des conflits de valeurs ou de représentations. La possibilité d'un sixième stade est évoquée sans être documentée.

La théorie repose sur l'hypothèse de l'existence de structures mères qui constituent un champ spécifique de l'expérience humaine, celui du jugement religieux (rapport sujet Ultime – sujet), distinct du développement cognitif (rapport sujet – objet) et du développement social et moral (rapport sujet – sujet). p. 88 : « La notion de structure mère introduite par Piaget peut servir aussi dans le domaine propre et originel du religieux. La création de sens, l'espérance, la transcendance, la liberté, la transtemporalité, etc., sont les éléments de cette structure. » Notons que cette différenciation reste discutée, certains estimant que le jugement religieux est une forme du jugement moral.

La notion de structure mère postule une validité universelle du modèle, qui reste toutefois théorique, dans la mesure où elle ne repose pas sur une assise empirique. Elle n'a pas non plus été invalidée empiriquement, d'ailleurs. La démarche expérimentale tend à montrer qu'au sein d'une population donnée, les structures décrites ci-dessous apparaissent indépendamment d'une référence religieuse. Dans cette perspective, les auteurs adoptent un langage neutre pour se référer à ce qui a valeur de transcendance (l'Ultime).

La première étape s'inscrit dans la perspective du *Deus ex machina*. La formule évoque la mise en scène de l'intervention de la divinité dans le théâtre antique. L'être humain est l'objet de forces qui interviennent dans sa vie sans qu'il ait prise sur sa propre destinée.

L'Ultime, quelle que soit sa forme, te protège ou t'abandonne, te donne la santé ou la maladie, la joie ou le désespoir. Il exerce une influence directe sur l'homme (et aussi sur tous les autres êtres vivants). Il faut sans cesse accomplir la volonté de l'Ultime de peur de briser la relation avec lui. (p. 23)

La deuxième étape s'inscrit sur le mode de la rétribution (*do ut des* ; littéralement : « Je donne pour que tu donnes ».). A ce stade, les relations entre l'humain et l'ultime sont fortement marquées par la récompense ou la punition.

On peut influencer la volonté de l'Ultime par des prières, des sacrifices et l'observance de règles religieuses. Si on se soucie de l'Ultime et surmonte toutes les épreuves qu'il envoie, il nous chérira comme un père aimant et confiant, nous connaissons le bonheur, la santé et le succès. L'homme peut influencer l'Ultime ou négliger de le faire. Cela dépend de ses besoins et de sa libre décision. (p. 24)

La troisième étape distingue les sphères d'influence de l'humain et de l'ultime et se situe dans une perspective d'autonomie et de déisme.

L'individu suppose que l'homme est complètement responsable de sa propre vie et de tout ce qui existe dans le monde. La liberté, le sens, l'espérance sont des données qui dépendent de la décision personnelle. L'Ultime représente une donnée en dehors de l'humain. Il a son propre champ d'action, il a dans la plénitude de son être une liberté, un sens et une espérance qui sont tout autres que ceux de l'homme. Certes, le transcendant se trouve en dehors de l'individu, mais il représente l'ordre fondamental de la vie et du monde. (p. 24)

La quatrième étape maintient l'autonomie de l'humain mais l'inscrit dans la possibilité d'un projet de l'ultime, d'un *plan de salut*. On notera la présence d'un vocabulaire théologique chrétien, qui tend peut-être à affaiblir le postulat d'universalité de la théorie.

La relation à l'Ultime ne se fait qu'indirectement, l'individu continue à se considérer lui-même comme responsable, mais il se demande désormais quelles en sont les conditions de possibilité. C'est l'Ultime qui représente cette condition. L'Ultime représente le fait même de vaincre l'absurdité, le désespoir, la dépendance négative ; il représente l'immanence cachée de ce fait. En d'autres termes : à cette étape, on considère l'Ultime comme la condition de liberté, de responsabilité et d'espoir. Mais elle ne sera réalisée que par le « plan divin » (ce que Dieu veut réaliser par nous pour le monde). (p. 24)

La cinquième étape situe la relation entre l'humain et l'ultime au sein même des relations entre personnes (perspective de l'intersubjectivité).

L'Ultime pénètre de partout les relations et les engagements de chacun de nous et, en même temps, les transcende. L'histoire et la Révélation se manifestent là où des hommes se font confiance et sont disponibles. La transcendance et l'immanence se compénètrent et rendent ainsi possible une solidarité universelle avec tous les hommes. Le « Royaume de Dieu » devient garant pour l'homme qui s'engage pour les autres, qui ainsi crée le sens et qui ne peut penser le divin sans l'homme. (p. 25)

La sixième étape postule l'accomplissement de l'intersubjectivité dans le don de soi. Elle est présentée comme une possibilité théorique non attestée empiriquement.

La transition d'une étape à une autre est un temps critique. Elle participe de la construction de l'identité. Ce processus ne va pas de soi. Il peut être favorisé ou au contraire freiné par le contexte socioculturel, par la pratique et le discours dominants dans lesquels il s'inscrit. Pour les auteurs, il y a un avantage social à favoriser le développement du jugement religieux. La recherche s'inscrit en effet dans une perspective de pédagogie religieuse et contribue au plaidoyer pour une prise en charge sérieuse du fait religieux dans le cadre scolaire. Ces derniers éléments suggèrent que la personne n'évolue pas de manière linéaire, et que le développement du jugement religieux implique un travail d'accompagnement et de reprise.

Troisième partie

Une théologie de la Parole

Comme annoncé, j'inscris mon propos dans une théologie de la Parole. J'entends par là l'idée que Dieu se donne à connaître comme Parole qui transforme l'homme. Cette approche a bien sûr une base biblique. Elle implique une anthropologie dans laquelle l'expérience première est celle de l'écoute (et plus largement la perception esthétique). Elle propose une vision dynamique de l'être humain plutôt qu'ontologique : la nature humaine, de ce point de vue, est d'avantage à définir par un devenir, une évolution, que par un être, une nature, précisément.

En écho au Livre de la Genèse, l'Évangile de Jean pose d'emblée la conviction que Dieu est parole : « Au commencement était la Parole » (Jean 1, 1). Elle participe de l'être même de Dieu, mais aussi de son action ; elle désigne également la force créatrice et le projet divin. Elle est au cœur du paradoxe ontologique chrétien : la parole s'est faite chair (Jean 1, 14). Dieu se donne à connaître comme parole incarnée. Elle est puissance de Dieu et en même temps se révèle dans son contraire, une parole contestée, rejetée, jusqu'à la mort. C'est par là même qu'elle peut être, pour ceux qui la reconnaissent, puissance de vie et de transformation (Jean 1, 12).

Du point de vue anthropologique, une théologie de la Parole a pour conséquence de souligner également le caractère dynamique et évolutif de l'expérience humaine. Être de relation, l'homme fait l'expérience de l'écoute, de la parole reçue qui le définit, le construit – ou au contraire le détruit. C'est dans cette expérience de l'écoute et de l'interaction, et donc du langage, que certains situent l'émergence de la question spirituelle. On s'écarte ici de positions anciennes qui situaient l'émergence du religieux dans l'expérience du numineux. Devant des forces de la nature qui le dépassent, l'être humain aurait conçu et se serait représenté des puissances divines pour expliquer un monde terrifiant et tenter de le « domestiquer ». La difficulté d'une telle perspective repose sur le fait qu'elle ne peut être documentée empiriquement. Il n'est pas adéquat, du point de vue méthodologique, de considérer par exemple que les résultats de l'enquête sur le développement de la personne peuvent s'appliquer, par analogie, au développement d'une nature humaine, qui serait passée par divers stades analogues à ceux qui sont décrits pour l'individu.

Pour Rudolf Bultmann, théologien allemand de la première moitié du 20^e siècle, la question de Dieu trouve son origine dans la question de la vie humaine (*Fraglichkeit der menschlichen Existenz*). L'expérience humaine, en particulier celle des limites et des contradictions, génère un questionnement, une recherche qui crée un espace qui est celui de la dimension spirituelle, celui de l'homme interrogeant le sens de la vie et de l'existence.

A cela, nous pouvons ajouter que c'est dans l'interaction, dans l'écoute et la confrontation que la spiritualité, le jugement religieux (au sens d'Oser) se développe.

Pour le croyant de l'Ancien Testament, l'écoute est le lieu de l'homme devant Dieu : la première confession de foi est un appel : « écoute, Israël, le Seigneur est notre Dieu, le Seigneur est un. » De même, le premier dialogue entre Dieu et l'être humain commence par une question de Dieu : « où es-tu ? » (Genèse 3, 9). Dieu invite l'être humain à la parole par la question qu'il lui fait entendre. Quant au Nouveau Testament, il se présente dans son ensemble comme prédication, comme parole, annonce d'une bonne nouvelle (Evangile), l'attitude de la foi étant celle de l'écoute (et de la mise en pratique).

La spiritualité trouve son expression dans la religion. Cette expression tend alors à se cristalliser dans des formes et des discours établis, qui s'imposent comme normatifs voire exclusifs. L'être humain en recherche spirituelle est ainsi en tension entre deux pôles : celui du référent religieux, dans lequel il peut s'inscrire mais qui peut lui prescrire une compréhension figée de son existence, d'une part, et celui de la dynamique de la quête, d'autre part, qui peut se satisfaire d'une expression donnée durant un temps, mais qui a besoin d'un renouvellement régulier également.

En prônant une théologie de la Parole, le protestantisme pose aussi une herméneutique : le sens du texte se situe dans la réception qui en est faite par le lecteur, dans un esprit de vérité que Calvin appelle le « témoignage intérieur du Saint Esprit ». La sacralisation du texte est de l'ordre de l'idolâtrie. Elle fige le divin dans une forme finie, qui aurait un sens clos, auquel il s'agirait d'adhérer par obéissance. Au contraire, l'acte de lecture et d'interprétation implique d'accepter d'entrer dans un débat, une confrontation au texte et aux autres lecteurs qui fait jaillir du sens, une parole qui peut devenir Parole avec un P majuscule.

La relation entre Dieu et l'être humain est essentiellement dynamique. Pour l'homme contemporain, elle est marquée par des évolutions qui sont d'autant plus délicates qu'elles ne prennent pas place dans un environnement qui assume de manière claire la question religieuse. Cette situation est génératrice de liberté et d'angoisse. Pour les uns, cette liberté se confond avec un monde sans Dieu, dans l'illusion encore forte d'un scientisme qui aurait mis fin à un esprit religieux dépassé. Pour d'autres, elle génère une telle angoisse qu'elle risque de trouver refuge dans des formes régressives voire extrêmes d'obéissance. Pour de nombreuses personnes, pourtant, la spiritualité reste le lieu d'une véritable humanité, assumée dans sa finitude et sa beauté, dans l'écoute d'un Dieu qui a choisi de se faire homme.