FIDES APPREHENSIVA : JOHN BUNYAN ET L'AUTOBIOGRAPHIE PURITAINE

Jacques Sys

RÉSUMÉ : Le récit puritain de conversion dont l'archétype est le *Grace abounding to the chief of sinners* de John Bunyan est représentatif d'une saisie nouvelle de l'intériorité sur le mode de la transfiguration de l'individu par l'appropriation patiente du modèle christique par lequel et au sein duquel l'individu trouve son salut. Il est courant de dire que le puritanisme et plus généralement le protestantisme ont contribué à développer une vision individualiste du monde, mais il ne faut pas oublier que la *confession de foi* s'énonce depuis l'affirmation exemplaire d'une communauté confessante qui s'inscrit dans une *confession de foi* qui en est l'idéal-type. Cet article propose une étude de l'énonciation de *Grace abounding*, dans le jeu triangulaire du « moi » objet du processus de conversion, du « nous » de la communauté confessante et du « Il » christique qui en est l'englobant.

MOTS-CLÉS : puritanisme, autobiographie, confession de foi.

ABSTRACT : *The puritan narrative of which Grace abounding to the chief of sinners is one of the landmarks is representative of the new understanding of the inner life of the believer who in the process of conversion comes to be transfigured by the slow appropriation of the deeds of Christ wherein salvation is to be found. It is usually said that the puritan and more generally the protestant world outlook allowed the rise of individualism in modern Europe, but one should not forget that the individual confession of faith is expressed from the vantage-point of a believing community, from a confession of faith which stands as its Idealtypus. This paper intends to study the enunciation of Grace abounding in the triangular interplay between self as it is being converted to Christ, believing community, and Christ as the ultimate referent.*

KEYWORDS : puritanism, autobiography, confession of faith.

ZUSAMMENFASSUNG : Die puritanische Bekehrungsgeschichte, deren Musterbeispiel Bunyans Grace abounding to the chief of sinners ist, dokumentiert ein neues Konzept des inneren Lebens des Gläubigen, der im Bekehrungsprozess, dank einer geduldigen Aneignung des Christusmodells, eine Verklärung erlebt, in der er sein Heil findet. Es wird oft behauptet, daß der Puritanismus, beziehungsweise der Protestantismus überhaupt dazu beigetragen hat, eine individualistische Weltanschauung zu fördern. Es darf aber nicht vergessen werden, daß das private Bekenntnis des Glaubens nur auf dem Hintergrund der Selbstbehauptung einer Glaubensgemeinschaft denkbar ist, deren Idealtypus das Glaubensbekenntnis ist. Der vorliegende Artikel liefert eine Analyse der Aussage des Grace abounding im dreidimensionalen Zusammenspiel des « Ich » als Objekt des Bekehrungsprozesses, des « Wir » der Glaubensgemeinschaft und der Figur Christi als umfassendes Tertium.

STICHWÖRTER : Puritanismus, Autobiographie, Bekenntnis des Glaubens.

Jacques Sys, né en 1948, ancien élève de l'École normale supérieure de St-Cloud, est professeur d'histoire des idées et civilisation britannique à l'université de Lille III et, actuellement, vice-président chargé de la Recherche. Il dirige, en outre, la revue *Giraphè*.

Adresse : Université de Lille III, BP 149, 59653 Villeneuve-d'Ascq Cedex.

INTRODUCTION : EXPÉRIENCE ET AUTOBIOGRAPHIE

Quelle est la part de l'expérience dans le récit puritain de conversion ? La question est paradoxale et la poser signale que nous sommes dans un domaine littéraire ambigu qui relève de l'autobiographie au sens large ; mais son intention première est pratique et sa méthode consiste à mettre entre parenthèses le « je » de l'autobiographie pour laisser apparemment se manifester et se dire dans la singularité d'une existence l'objet de la croyance auquel le lecteur sera invité à se conformer. Le récit de conversion est la narration d'une métamorphose ou plus exactement d'une transfiguration contée sur le mode de la quête de l'intégrité perdue puis retrouvée dans l'objet de la Révélation. Le « je » de l'autobiographie s'énonce depuis le cœur d'une confession de foi publique, c'est-à-dire depuis un « nous » qui est telle ou telle Église ; et c'est en fonction de ce nous que le discours autobiographique se structure, mieux, nous pouvons même dire qu'il est pré-réglé et que ses étapes relèvent moins de l'histoire individuelle que des moments dialectiques d'une ascèse ou d'une intégration au corps substantif d'une Église. En régime protestant, et tout particulièrement dans le récit puritain, la dimension apologétique et même simplement pédagogique de ce genre est constamment présente ; du point de vue de l'écriture, le sujet de l'expérience religieuse rassemble en une seule intention signifiante ce qui est censé s'être déroulé dans le jadis d'un temps révolu, et donner ainsi à la croissance de l'intelligence de la foi l'apparence d'une histoire et d'une aventure. Enfin, l'auteur se regarde vivre par la médiation d'un narrateur institué comme sujet. À toutes ces difficultés vient s'ajouter celle du destinataire de ces œuvres, le destinataire proche ou immédiat qui est la communauté confessante. Il se posera comme juge de l'authenticité de l'expérience en fonction de l'affirmation centrale qui la constitue en Église, et le destinataire lointain qu'est le lecteur individuel, pour ne pas parler du critique et de l'universitaire. Que devient l'expérience dans tout cela ? Le récit de conversion est-il un manuel, une projection dramatisée d'un contenu dogmatique ? Autrement dit, quelle est l'anthropologie qui sous-tend cet exercice ? Un élément de réponse peut être fourni par l'étude des diverses temporalités et des divers rythmes à l'œuvre dans ce type de récit où le « soi » se donne à lire « par, avec, en » l'objet-Christ.

Nous pouvons distinguer dans le récit de conversion trois niveaux temporels qui correspondent à autant de niveaux discursifs : (1) La temporalité

propre de l'œuvre dans son développement textuel avec la grammaire du récit qu'elle implique, en tant que narration ayant comme tout récit un commencement, un développement et une fin. (2) Le temps propre de l'expérience individuelle qui fait l'objet de la narration, qui est re-saisi, réinterprété, orienté, dans le récit. La forme et le sens qui sont donnés à l'histoire du sujet, à sa biographie est une relecture de l'expérience passée en fonction de l'événement central de l'histoire du sujet qu'est la conversion, la *metanoia* ou le retournement de la personne qui prélude à la remontrée vers le principe ou *épistrophè*. Le récit est de ce fait l'histoire d'une métamorphose de la personne et de la transfiguration de l'expérience. Ceci sera effectué dans le texte par la symbolique du passage. Passage de l'ancien au neuf, des ténèbres à la lumière, du non-sens au sens, de la perte au Salut, du monde à l'Église visible et au corps du Christ. Nous verrons que cette symbolique du passage met en jeu le principe de récapitulation. (3) Mais il y a un troisième temps; le sujet s'exprime depuis un présent qui n'est pas un simple moment de l'aventure personnelle, mais qui est l'état stable d'une Église (le temps est alors devenu espace); je nommerai cette dernière temporalité le temps collectif (rituel, liturgique, sacramentaire, doctrinal, ou autre). C'est le lieu depuis lequel s'énonce la narration de l'expérience. Ce dernier temps est explicite ou implicite et constitue ce que l'on appelle la tradition. Ce temps (ou ce rythme) procède de l'affirmation centrale du système religieux dans lequel on se trouve, procède du kérygme qui va proclamer une vérité qui s'est manifestée et qui se manifeste. Ce temps kérygmatisque trouve sa source dans une écriture antérieure, les Écritures, dont le temps propre est celui de la révélation des *Magnalia Dei*, norme de tous les autres temps et de l'histoire. Ce que nous trouvons au cœur du récit de conversion est une proclamation, une affirmation qui se veut un écho ou un reflet de l'affirmation centrale du christianisme telle que nous la trouvons dans le symbole de Nicée, et telle qu'elle est partagée par les trois confessions de la chrétienté. Le temps de tout récit spirituel est donc enté sur cette affirmation, et la dynamique du texte sera orientée en fonction de la situation de l'Église dans l'énonciation de l'affirmation centrale. Ceci implique plusieurs niveaux de langage et donc une hiérarchie des discours, comme nous le rappelle Paul Ricœur dans son article « Herméneutique de l'idée de Révélation »¹ :

« le niveau de la confession de foi où la *lex credendi* n'est pas séparée de la *lex orandi*, — le niveau de la dogmatique ecclésiale, qui est celui où une commu-

1. « Herméneutique de l'idée de Révélation », in *La Révélation*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1984, p. 16.

nauté historique interprète pour elle-même et pour les autres l'intelligence de la foi qui spécifie sa tradition, — enfin le corps des doctrines imposées par le magistère comme règle d'orthodoxie. »

Il se produit entre ces divers niveaux une forme de contamination, le plus abstrait agissant comme filtre de l'expérience historique originaire. Ceci peut être transposé sur l'autobiographie spirituelle qui, en tant qu'arrangement littéraire, se trouve à la jointure de l'affirmation individuelle et collective de la foi et le discours « savant » de la dogmatique et de la spéculation théologique. Le récit autobiographique est à la fois un discours spontané issu des profondeurs de l'existence et un discours pré-régulé au sens où il est plus ou moins directement informé par la confession de foi de la communauté telle qu'elle est exprimée dans la série des propositions qui la constituent en Église. La rhétorique implicite du genre littéraire qu'est l'autobiographie aurait donc tendance à la fois à figer le fond expérientiel par sa mise en forme des impératifs dogmatiques et ecclésiaux, mais aussi, par le fait même du travail de l'écriture, de porter cette expérience au langage et au regard d'autrui et donc de rendre possible ce fond originaire. S'il y a spontanéité dans le récit autobiographique, celle-ci est pour le moins bien tempérée par la nécessaire conformité à un modèle admissible par la communauté confessante.

Les différents types d'autobiographies spirituelles seront, on le voit, déterminés par la relation du sujet confessant à la communauté confessante. Dans ces conditions, ce n'est pas une expérience originaire qui est narrée dans l'autobiographie spirituelle ; ce n'est pas l'expérience vive et spontanée qui se déroule dans le corps du texte qui, en dépit de l'apparence, est déjà du domaine de l'abstraction. Je veux dire par là que l'expérience en ce monde y est lue en fonction d'une norme, de critères de référence, d'une confession de foi implicite ou explicite, et ce sont les linéaments « théologico-politiques » de cette confession de foi qui vont ordonner le récit et tout particulièrement la sélection des événements et les modalités de leur succession. Le récit est donc structuré par une série de références, de normes doctrinales, théologiques, de documents qui sont extérieurs à l'expérience intime du sujet, qui fonctionnent en tant qu'éléments de la constitution du sujet. Il y a donc une grille de lecture de l'expérience et cette grille de lecture est fournie par la communauté confessante et la tradition. Les seuils, les crises et les passages dont nous parlions sont de ce fait des seuils techniques, et tout récit spirituel est très largement abstrait. L'intention signifiante étant de vérifier (et de faire vérifier) l'adéquation entre une expérience et une confession de foi qui est celle de la communauté.

GRACE ABOUNDING TO THE CHIEF OF SINNERS

John Bunyan est essentiellement connu pour deux œuvres : une « autobiographie » spirituelle, *Grace abounding to the chief of sinners* (1666) et sa transposition allégorique dans *The Pilgrim's Progress*, dont les deux parties furent publiées respectivement en 1678 et 1685. Mais son œuvre est bien plus vaste ; elle compte une soixantaine de titres parmi lesquels on trouve des traités théologiques, des pamphlets, une psychomachie, et un très grand nombre de sermons. Toutes ces œuvres ont pour caractéristique première de s'inscrire dans l'urgence, d'être des discours de l'urgence, comme ce fut le cas pour Luther, et avant lui pour saint Augustin, et aux origines pour saint Paul. Mais l'originalité de Bunyan est que le sentiment de l'urgence et son expression passent par la fiction, la fable, et plus généralement la mise en intrigue de l'expérience religieuse, au point que l'on s'est parfois demandé si celui qu'on appelait « l'évêque Bunyan » n'oubliait pas sa mission évangélique pour se complaire aux joies de l'affabulation. Aussi Bunyan est-il souvent vu comme écrivain plus que comme homme religieux, ses thématiques luthéro-calviniennes n'étant que le substrat d'une œuvre qui se voulait avant tout littéraire. Il ne s'agira pas ici de faire la part du littéraire et du religieux, de la fiction et de la théologie, mais de voir comment l'un et l'autre procèdent d'un objet unique, le Christ, lieu commun de l'expérience personnelle, de la Révélation, de l'histoire intramondaine où il se dit. Le travail du croyant, du « *twice-born* », sera de s'approprier cet objet et de revêtir ses attributs, selon l'œuvre de la grâce divine. Tous les ouvrages de Bunyan ne parlent que de cela qui toujours sera l'unique préoccupation de cet auteur. Chacun de ses livres doit donc être lu comme l'une des possibles variations sur le thème de la *fides apprehensiva*, de l'approche dramatique du principe du salut en Christ.

UNE FAUSSE AUTOBIOGRAPHIE

Grace abounding to the chief of sinners fut publié en 1666², alors que Bunyan venait de subir six années d'emprisonnement pour ses convictions,

2. Dans la mesure où les paragraphes en sont numérotés, toute édition de cette œuvre peut être utilisée ; on recommandera tout particulièrement soit l'édition de Roger SHARROCK, *Grace abounding to the chief of sinners*, Oxford, Oxford University Press, 1962, soit celle de G. B. HARRISON, *Grace abounding at the life and death of Mr. Badman*, Londres, Everyman, 1979 (cette dernière est citée par la suite comme Éd. Everyman).

suite à la législation antipuritaine introduite à partir de la Restauration de 1660. Ce n'est pas une autobiographie au sens précis du terme ; il s'agit en fait d'un exercice « obligatoire » qui devait sanctionner l'entrée dans la communauté baptiste de Bedford. Ce type d'obligation était à l'époque fort répandu, de nombreux textes (autobiographies, mais aussi biographies édifiantes et surtout récits d'agonie³) en témoignent dans les milieux du protestantisme radical et du non-conformisme. Bunyan, donc, était baptiste, d'obédience *Open Communion*, c'est-à-dire la partie des baptistes qui avaient opté pour la doctrine arminienne du salut universel. Ce point est important et explique le succès des œuvres de Bunyan hors des limites de la communauté puritaine ; cela n'aurait pas été pensable chez les *particular baptists* qui s'en tenaient à la stricte interprétation calviniste de l'élection et de la prédestination. Le catéchumène devait, avant le baptême par immersion, faire un récit public de sa conversion ; comme le rappelle G. B. Harrison, « il était de règle que les nouveaux membres de l'Église, avant d'être pleinement admis au sein de l'Église, fissent publiquement déclaration du travail de la Grâce en leur âme »⁴ ; le texte de Bunyan ne fait pas exception à la règle, et ceci explique qu'il ne rapporte que les événements qui ont directement trait à son expérience spirituelle ; comme le dit encore Harrison,

« Bunyan écrivit ce livre comme une narration de ses propres expériences spirituelles, de sorte à encourager ses coreligionnaires dont la foi faiblissait en raison des persécutions, et pour leur montrer comment lui aussi avait subi l'assaut de tentations bien plus terribles que les leurs »⁵.

Seuls les faits saillants, les traits pertinents en fonction de cette norme extérieure intériorisée sont enregistrés. Il s'agit donc en fait d'un récit qui obéit à des règles strictes et dont le déroulement doit correspondre à l'attente doctrinale, intellectuelle et émotionnelle de l'auditoire. Le travail de la grâce se mesure par la capacité de résistance aux « tentations », de la personne elle-même, du monde et de Satan ; ce qui est décrit dans ce type de texte, ce sont les tribulations, les épreuves qui, voulues par Dieu, permettent au sujet d'affirmer sa pleine confiance en l'initiative divine. Il n'est donc pas étonnant que le récit soit donné sous la forme d'une série de crises de plus en plus sévères, conduisant progressivement au renversement proprement dialectique par lequel le sujet aura soudainement la connaissance du Christ et pourra s'approprier sa justice « étrangère ». Comme

3. Cf. R. SHARROCK, *John Bunyan*, Londres, Hutchinson's University Library, 1954 ; Paul DELANEY, *British Autobiography in the seventeenth century*, New York, 1969.

4. Éd. Everyman, Introduction, p. viii. Toutes les citations de cet article sont traduites par moi-même.

5. *Ibid.*, p. ix.

nous le verrons, le contenu théologique des œuvres de Bunyan est à la fois celui du radicalisme puritain qui est un composé luthéro-calvinien de type congrégationaliste, avec une insistance particulière sur le sacerdoce universel qui confine parfois à la démocratie et, bien entendu, l'autorité exclusive des Écritures. Ces deux éléments sont articulés à une théologie de la grâce et de l'inspiration ou de l'illumination résolument christocentrique.

Récit de crise, l'autobiographie spirituelle puritaine s'inscrit dans la double problématique luthérienne, existentielle (et même personnaliste) et herméneutique. Nous nous interrogerons aujourd'hui plus spécialement sur le mode de fonctionnement de ces deux traits dans le texte de Bunyan. Ceux qui retiendront notre attention seront les traits communs, les constantes de certains des écrits de Luther, de l'œuvre de Bunyan et leur enracinement commun dans une anthropologie très largement paulinienne, et tout compte fait, simplement chrétienne. La grande découverte réformatrice de Luther avait débuté, on le sait, par une intense crise spirituelle qui trouva son épilogue dans le fameux épisode de la tour qui lui révéla l'articulation de *sola gratia* et de *sola fide* dans une compréhension nouvelle de l'épître aux Romains. On a souvent dit que Luther, dans son désir de trouver le chemin des cieux avait rencontré (ce qui sémiotiquement est du plus haut intérêt) l'opposition de la Bible, ou du moins son hostilité. Le combat spirituel était en fait un combat avec le texte en attente d'interprétation, au point qu'on a pu dire que la question existentielle avait trouvé chez le réformateur une solution herméneutique⁶. Bunyan fera la même expérience, et son récit, à la manière d'un peintre naïf ou « primitif », est une mise en scène de son combat avec le texte biblique et de sa renaissance en Christ.

LA COMPOSITION DE *GRACE ABOUNDING*

Le schéma de *Grace abounding* est simple, et il est approximativement le même que celui du *Pilgrim's Progress*. Le récit commence par une évocation de l'état de perdition du sujet, sa concupiscence et sa complaisance dans le mal qui est, en termes augustinien, sa seconde nature. Vient ensuite le moment de l'appel vague à la religiosité : le sentiment religieux, sous la forme d'un vague désir s'installe dans le cœur du sujet où il va provoquer une forme d'insatisfaction et un profond désir de réforme extérieure des mœurs ; Bunyan va ainsi cesser de fréquenter les cafés et de courir les filles, et surtout cesser de jurer et d'enfreindre la loi du sabbat ; point

6. Cf. Marc LIENHARD, *L'Évangile et l'Église chez Luther*, Paris, Cerf (« *Cogitatio fidei* »), 1989, p. 19-20.

d'Église encore, et le futur saint sera tenté par telle ou telle confession : d'abord l'Église établie (qui n'est bien sûr que superstition papiste), puis diverses sectes radicales dont les *ranters* (les délirants), secte antinomienne qui, se croyant définitivement sauvée, pouvait à son gré enfreindre la loi de Dieu et même la loi positive. Puis se produit la rencontre soudaine et déstabilisante du « peuple de Dieu », des *Saints* : ils vont lui énoncer une confession de foi, proprement lumineuse à ses yeux et qui va désormais scander le texte : sens de l'iniquité et du péché, nécessité de la justice du Dieu terrible, découverte de Jésus-Christ et de son Évangile, découverte du kérygme ; une nouvelle vie commence qui va débiter par la question de la certitude de la foi et de l'élection ; une réforme authentique du sujet s'ensuivra ; il sera intégré à l'Église dont il suivra l'enseignement, en l'occurrence celui du pasteur Gifford, cet ancien mercenaire qui, brutalement converti, avait pris la tête de la communauté de Bedford. Mais il lui faudra, au cours d'une nouvelle et longue page de son existence, s'approprier l'évangile du Christ, non comme un objet distinct ou une connaissance rationnelle et savante, mais par une implication directe du sujet qui va, en termes pauliniens, revêtir le Christ, et s'en approprier les attributs et la justice. Il lui faudra pour cela vaincre les doutes, une nette propension au désespoir et à la dépression, puis livrer un patient combat contre l'ambivalence de la Révélation elle-même qui peut être lue soit du côté de Moïse, soit du côté de Jésus. Il lui faudra également livrer combat contre le monde, le siècle, et tout simplement Satan qui est l'envers de la Révélation. Le terme du combat et la sanctification seront atteints lorsque l'on passera du Christ (comme objet-Christ tenu dans la distance interprétative) à « mon Christ », selon les principes d'une empathie, d'une *Einfühlung*, d'une fusion amoureuse qui marque toute la dernière partie de *Grace abounding*.

Il va de soi que, dans ce processus, la passivité du sujet est absolue, ou plutôt que l'exercice de la volonté est marqué par un *se laisser faire* (que Luther définit après Thomas d'Aquin comme féminin), l'initiative étant réservée au seul Dieu par son Christ. La sanctification marque véritablement la renaissance du sujet qui est désormais en attente de glorification (celle que Bunyan nous décrira à la fin des deux parties du *Pilgrim's Progress* et dans *The Holy War*). Il faut enfin souligner la fonction de l'Écriture dans ce processus qui ne doit rien à la volonté dépravée de l'humanité ; le sujet qui consacre sa vie à l'étude de la Bible, qui se cherche dans la Bible en y cherchant le Christ et l'annonce de son évangile, est constamment poursuivi par des fragments de texte, des versets, des périodes qui, par providence, se détachent apparemment spontanément de leur contexte et viennent soit induire, soit souligner un état d'esprit, un sentiment et littéralement poussent le sujet dans son développement. Cette question du fragment est importante : les citations tronquées prennent une

vie curieuse, un peu comme les tentations de saint Augustin le tiraient par la manche.

L'ÉNONCIATION DE *GRACE ABOUNDING*

Tel est donc en résumé le schéma de *Grace abounding* ; il correspond point par point à celui de nombreuses autobiographies puritaines et précisément son intention première est d'assurer la communauté et de la rassurer sur la légitimité de la conversion. Nous commencerons par une écoute du texte et une réflexion sur son énonciation. Le destinataire immédiat de ce récit est donc la communauté baptiste de Bedford. Dans sa préface, l'auteur s'adresse à elle sous la forme d'un pastiche des épîtres de Paul, et notamment celles de la captivité :

« Mes enfants, que la grâce soit avec vous, Amen. Privé que je suis de votre présence, mes entraves ne me permettant pas d'accomplir mes devoirs d'édification de votre foi et de votre sainteté ; cependant, afin que vous puissiez savoir le souci paternel dans lequel mon âme vous tient et l'attention que je porte à votre bien-être spirituel, etc. »

Il annonce ensuite que le récit qui va suivre est celui de ses grandes tentations et de la manière dont il les a vaincues. Toute la préface est dominée par le thème de la mémoire : Bunyan se souvient de son troupeau qu'il exhorte à se souvenir, à ramener à la conscience, à retrouver le moment où la grâce divine est entrée en eux. Voir en soi le travail de la grâce et, pour cela, faire le détour de l'autre : Bunyan invite ses ouailles à retrouver dans son texte le principe actif de la grâce divine ; s'il publie ce livre, c'est « pour que d'autres, si Dieu le veut, puissent se souvenir de ce que Dieu a fait pour leur âme, en lisant le travail qu'il fit en moi ». À travers la mémoire de Bunyan s'opère la réminiscence du jour où le croyant est pour la seconde fois venu au monde ; et, selon Bunyan, c'est ce jour qui devrait constamment faire l'objet de la méditation. Il rappelle pour cela l'exemple de Paul (Actes 22 et 24) qui évoque devant ses juges le moment où il a été touché par la grâce divine. Il les exhorte enfin à revenir dans la triple traversée de l'expérience de leur pasteur, dans leur expérience propre et dans l'Écriture à lire les fondations de leur être et la légitimité de leur intégrité retrouvée. Je voudrais citer ici intégralement l'avant-dernier paragraphe de cette préface :

« Mes chers enfants, rappelez-vous les jours d'antan, "et les jours d'autrefois : souvenez-vous de vos chants dans la nuit ; et communiez avec votre propre

cœur"⁷. Oui, cherchez activement, fouillez tous les recoins de ce cœur, car un trésor y est caché, celui-là même de votre première et de votre seconde expérience de la grâce que Dieu manifesta à votre égard. Souvenez-vous, dis-je, de la première parole qui s'empara de vous; souvenez-vous des terreurs de la conscience, de la peur de la mort et de l'enfer; oui, et comment vous soupiriez sous une haie dans l'espoir de la miséricorde. N'avez-vous donc à vous souvenir d'aucun Mont Mizar? Avez-vous oublié l'enclos, la laiterie, l'étable, la grange où pour la première fois Dieu visita votre âme? Souvenez-vous aussi de la Parole — de la Parole, dis-je, par laquelle le Seigneur vous redonna espoir. Si vous avez péché contre la lumière, si vous avez été tenté de blasphémer; si vous êtes plongé dans le désespoir; si vous pensez au combat que Dieu livre contre vous; ou si le ciel est caché à vos regards, souvenez-vous qu'il en fut ainsi de votre père, mais de toutes ces épreuves Dieu me délivra »⁸.

Toute la dynamique de *Grace abounding* se trouve dans ce passage; Dieu visite l'âme par la méditation des Écritures. Ce sont des paroles bibliques qui saisissent l'individu, et ces paroles sont ambivalentes : elles lui apportent désespoir et consolation; mais l'invitation est aussi à l'introspection, car les paroles de la Révélation descendent de leur énonciateur pour ensuite disparaître dans les profondeurs du cœur et sombrer dans l'oubli, qu'il s'agisse des paroles favorables ou défavorables. Mais il est intéressant de noter que le travail de réminiscence passe par le lieu concret où la révélation individuelle se fit : la laiterie, la grange, le jardin; il s'agit d'opérer un retour sur l'événement, une anamnèse non d'une vérité énoncée par un magistère ou déduite de la raison, mais existentiellement expérimentée dans l'intimité d'une vie qui devient inextricablement liée au kérygme. Aussi faut-il creuser sous toutes raisons et ramener à la mémoire le trésor caché; tel est le sens de la cure que propose le prédicateur baptiste, avec cette nuance qu'il prend ici la place du père. Ce rapport d'association entre les lieux de la vie quotidienne et la Parole oubliée, le signe qui s'estompe, autrement dit entre la représentation, l'image, et la vérité cachée, pose en termes herméneutiques la situation du sujet; car il s'agit de lire : lire sa propre expérience sur celle de l'autre, et dans cette expérience ramener à la conscience claire un sens obvie ou plutôt un fait brut, celui de la Parole qui se donne, et qui se dévoile en se cachant dans les replis du cœur... Bunyan procède ainsi, et de façon purement expérimentale, à une archéologie du sujet dans sa quête du trésor perdu/trouvé de la grâce/trésor qu'il faut s'approprier par la méthode d'une lutte ou d'un combat avec l'Écriture qui est le lieu de la manifestation divine et qui contient tout ce

7. Bunyan s'inspire ici du Psaume 77, 5-12 : « *I have considered the days of old, the years of ancient times. I call to remembrance my song in the night : I commune with my own heart...* »

8. Éd. Everyman, p. 5.

qui est nécessaire au salut. Mais comment peut-on ainsi oublier l'événement fondateur ? Quel est le statut de ce moi oublieux de ses origines ? Ceci amène une autre question : Bunyan emploie le mot *Word* qui, comme l'allemand *Wort*, désigne ici aussi bien le tout (la Bible) que la partie (les versets, péricopes et syntagmes), instaurant ainsi une relation de synecdoque entre les deux. Une parole est ainsi déposée, hors contexte biblique, dans la conscience, libre de prendre le retentissement que les circonstances privées imposeront. Mais il nous faut en premier lieu explorer les linéaments de la christologie de Bunyan. Elle doit beaucoup à Luther, mais elle est suffisamment chrétienne au sens le plus large pour transcender les diverses confessions dont elle relève.

LA CHRISTOLOGIE DE BUNYAN DANS *GRACE ABOUNDING*

C'est cette conjonction de l'événement et du lieu qui nous allons suivre dans un premier temps, pour ensuite nous attacher au statut de l'Écriture dans la constitution du moi ; nous parlerons ainsi de « l'écriture et du lieu de l'exigence du moi », car l'Écriture qui révèle le Christ est tout entière Christ qu'elle annonce et qui en est la norme. Nous connaissons cela dans la problématique des Confessions de foi luthériennes. Le Christ y est défini comme centre de l'Écriture, selon le principe scripturaire *Was Christum treibet* ; mais ce principe, ce centre ou cet étymon spirituel n'est pas découvert par l'homme, il ne découle pas de la connaissance, mais il est donné par l'Écriture elle-même ; ainsi Luther distingue-t-il l'Écriture de l'Évangile, la première étant le véhicule du second comme le sens spirituel est porté par le sens littéral. L'affirmation et la proclamation de ce centre christique est précisément l'objet de la confession de foi dans sa double dimension personnelle et existentielle, et doctrinale. Comme le dit André Birmelé, dans sa préface à la récente édition des Confessions de foi des églises luthériennes :

« Dans la théologie luthérienne, le "centre de l'Écriture" est identifié à la justification du pécheur devant Dieu par la grâce seule, à l'action salvatrice de Jésus-Christ, message central du Nouveau Testament [...] La justification par la foi est toujours christologie appliquée, affirmation de la grâce de Dieu en Christ visant le salut de l'homme. »

Et plus loin, il conclut :

« En tant que commentaire et clé de l'Écriture, la confession de foi a une fonction herméneutique et une fonction normative. La fonction normative

s'exprime par la force herméneutique de la confession, sa fonction herméneutique est consolidée par le caractère normatif que la confession de foi a pour l'Église »⁹.

On voit ici l'équilibre entre subjectivité et contenu objectif de la foi, on voit aussi le processus de *fides apprehensiva* qui fait du Christ « la norme incarnée de l'histoire »¹⁰. Ces deux aspects mettent en jeu une christologie pratique comme norme de la communauté confessante et une herméneutique qui fait de l'Écriture le lieu de l'exigence du moi.

La christologie de Bunyan est pratique et expérimentale ; c'est ce qu'il rappelle dans *The Pilgrim's Progress* lorsqu'un des personnages affirme que « de la théologie je ne connais [sous-entendu je ne veux connaître] que la partie pratique ». Il ne saurait y avoir de dévoiement spéculatif de la théologie dont l'objet unique est la Parole faite chair pour le salut de l'humanité ; c'est le trésor que le croyant doit s'approprier. Et cette appropriation est à la fois de l'ordre de la progression et de l'intuition ou de la saisie immédiate et complète. Luther, qui fut l'une des premières rencontres de Bunyan, apparaît ici¹¹. Pour la patristique, la conversion était un processus de purification progressive du péché, un lent mouvement vers la justification et la sanctification ; pour Luther, et l'expérience (qu'elle soit légendaire ou non) de la tour en témoigne, la justification est la conséquence immédiate de *fides apprehensiva*, qu'il définit comme une foi qui permet une appropriation soudaine de la justice étrangère du Christ, de sorte que le professant devienne uni au Christ et en partage la même justice. Mais cette espèce de rapt prend du temps car la justice propre du croyant n'est jamais achevée une fois pour toutes, et certainement pas méritée : il s'agit en fait d'une justice étrangère (*alien*) implantée en nous par la seule grâce de Dieu ; aussi le croyant est-il à la fois juste et pécheur, *simul justus et peccator*. En conséquence, le pécheur justifié habite deux mondes ou deux royaumes : celui du Christ en même temps que le monde. On trouve la même logique chez Bunyan qui, à sa manière rustique, va mettre en scène cette dialectique du lieu et du temps, de l'instant unique et du procès. C'est-à-dire qu'à l'archéologie du sujet correspond, toujours en

9. André BIRMELÉ, éd., *La Foi des églises luthériennes. Confessions et catéchismes*, Paris, Labor et Fides/diff. Cerf, 1991, p. 15.

10. Nous reprenons l'expression à Hans Urs VON BALTHASAR, *La Théologie de l'histoire*, Paris, Fayard, 1970, p. 20 sq.

11. L'un des premiers textes que Bunyan découvrit après Dent fut le *Commentaire sur l'Épître aux Galates*, comme il le rappelle au paragraphe 129. Il ne faut, bien entendu, pas surestimer l'influence de Luther sur le puritanisme anglais qui suivit plus souvent Zwingli, Bullinger et Bucer. Mais il me semble que chez Bunyan, la dimension luthérienne est plus importante qu'il ne paraît.

empruntant le concept à Paul Ricœur¹², une téléologie du sujet, et une eschatologie que l'on pourrait nommer avec Marrou inchoative¹³.

L'ÉCRITURE ET LE LIEU DE L'EXIGENCE DU MOI

Revenons au second point mentionné plus haut, celui de l'herméneutique et de sa fonction dans la configuration du moi. L'Écriture, la Révélation de la Parole de Dieu, telle qu'elle apparaît dans le corpus biblique canonique, est reçue par le croyant dans une totale anhistoricité : elle est le référent, l'archétype, le modèle, la norme, la mesure de toutes choses, et elle suffit parfaitement au salut individuel et collectif. Ceci théoriquement. Reste à en saisir et à en interpréter le sens, car si elle est la norme, elle ne l'est pas à la manière d'un instrument de mesure : elle n'est pas utilitaire, et elle n'est pas non plus un manuel, bien qu'elle soit un « instrument », pour reprendre le titre de la traduction du Nouveau Testament par Érasme. Elle est une norme révélée qui va se dire dans le langage humain : la Parole accède au langage dont elle va épouser les limites ; de même que pour le judaïsme, il y aurait ainsi un décalage entre la Torah éternelle, la Torah du Ciel et la Torah écrite, entre la Torah orale et la Torah écrite. Et si l'Écriture se donne à lire dans le langage humain, elle se trouve affectée d'un coefficient d'incertitude, d'une indécision qui relève de la polysémie inhérente au langage de l'humanité. Se pose donc, une fois accepté le principe de la *Sola Scriptura*, la question ancienne du sens de l'Écriture, et de l'appropriation de ce sens par l'individu dans son comportement, ce qu'à l'époque de Bunyan on dénommait « *his conversation* ».

Nous avons vu que Luther distinguait le sens littéral du sens spirituel et qu'il les unissait dans ce que l'on pourrait appeler un sens littéral-prophétique. Il emploie à ce propos une image que nous retrouverons à plusieurs reprises dans l'œuvre de Bunyan, celle de la noix dure dont il faut à grand effort briser la coque. Mais il y a également une insistance luthérienne sur le sens tropologique ou moral, pour se référer aux quatre sens de l'Écriture qui dominèrent l'herméneutique médiévale. Le sens tropologique ou moral est « un sens pour moi », un sens qui révèle à la conscience l'orientation de mon monde et de ma conduite dans ce monde. Il y a ainsi, comme le fait remarquer Marc Lienhard, une appropriation par la foi de l'objet visé par le

12. Ces trois termes correspondent en effet à la scansion ternaire de l'herméneutique de Ricœur telle qu'elle est définie dans la plupart de ses écrits ; nous y reviendrons dans nos conclusions.

13. Henri-Irénée MARROU, *Théologie de l'histoire*, Paris, Seuil, 1968.

sens littéral-prophétique¹⁴. C'est dans ce contexte qu'il convient de situer le rapport de Bunyan à la Bible. La découverte de la Révélation sera progressive et va suivre pas à pas le schéma classique de la conversion puritaine.

Pour Bunyan, le texte biblique est au départ fermé et inaccessible à l'individu isolé : lumière pour les fidèles et rempart protecteur, il est non-sens pour celui qui se trouve de l'autre côté du mur, dans le monde. Il faut à ce texte une clef pour qu'il devienne un monde possible, et cette clef est Jésus-Christ, la loi mosaïque ne prenant sens qu'en fonction de son accomplissement en Jésus et plus loin encore dans la construction du corps mystique. Toute l'aventure consistera à rejoindre, en empruntant la porte étroite (*wicket gate*) christique, la communauté confessante. Par la médiation du Christ, le sujet naît à l'Église, et le temps de l'expérience religieuse sera marqué par la traversée hasardeuse et pénible du texte biblique. Le sujet se trouve seul, confronté à un texte étranger, sans le secours de ce que l'herméneutique appelle la reprise interprétative de la communauté confessante. Tant qu'il n'est pas installé au cœur de la certitude de l'élection, le texte biblique demeure hostile, contradictoire, un chaos de citations qui signifient tantôt une chose, tantôt une autre, au gré d'une dérive quasiment pathologique et d'une exacerbation du désir.

Cette confrontation commence par la découverte de manuels de dévotion tels que le *Plain Man's Pathway to Heaven* de Dent ; puis il approche le texte biblique qu'il lira comme « romance », influencé qu'il est par les romans de chevalerie :

« Je me reportai donc à ma Bible et je pris grand plaisir à sa lecture, mais surtout les parties historiques ; mais en ce qui concernait les Épîtres de Paul et les textes de cette nature, je ne les comprenais pas, ignorant que j'étais alors de la corruption de ma nature ou du besoin et du mérite de Jésus-Christ pour assurer mon salut »¹⁵.

Puis il lit les Épîtres de Paul qu'il trouve « *sweet and pleasant* »¹⁶. À ce premier niveau correspond une première tentative d'appropriation du message biblique : Bunyan demande à son père s'il n'est pas juif, voulant dire par là que l'histoire et les histoires d'un peuple ne le concernaient *a priori* pas du tout et qu'il lui fallait trouver un principe de continuité entre son expérience propre et le contenu de la Révélation.

Un second moment de sa découverte du texte biblique est lié à la question lancinante de la foi ; seule la foi sauve, mais ai-je la foi, se demande en

14. Cf. M. LIENHARD, *op. cit. supra* n. 6, p. 20.

15. Éd. Everyman, § 49.

16. Éd. Everyman, § 46.

substance Bunyan ; ceci donne lieu à un pittoresque épisode où, sur le chemin qui mène d'Estow à Bedford, l'auteur sera tenté de mettre sa foi à l'épreuve en ordonnant aux flaques d'eau du chemin de s'assécher — il s'agit là d'une transposition bucolique du Psaume sur les pouvoirs divins¹⁷. À cette transposition mécanique de l'Écriture sur l'existence immédiate, Bunyan résiste, non par l'intelligence de la foi, mais par la seule crainte superstitieuse de ce qui pourrait se produire si les flaques d'eau ne lui obéissaient pas.

Le principe ethnique et l'esprit prophétique lui étant refusés, il passera ensuite au troisième stade qui lui fournira la clef herméneutique du texte : la littéralité des histoires est prophétique, c'est-à-dire qu'elle débouche d'une manière prophétique sur le Christ. Le Christ lui est soudainement révélé par le biais d'une citation qui lui semble venir du ciel : *compelle intrare*, faites-les entrer, dit le Christ dans la parabole des invités au mariage ; ce soudain investissement par la grâce émerveille Bunyan qui se demande (mais en prenant bien soin de dire qu'il s'agissait là d'un péché de jeunesse spirituelle) comment le Christ avait bien pu songer à lui lorsqu'il prononça ces paroles¹⁸. Il voit aussi, avec les yeux de l'entendement la gloire de la résurrection. Ce ne sera que lorsqu'il sera effectivement pris en charge par l'Église et s'en remettra à la direction spirituelle de Gifford (auquel correspond le personnage d'Evangelist dans *The Pilgrim's Progress*) que le sens global de l'Écriture lui sera révélé dans sa plénitude ; voici ce qu'il en dit¹⁹ :

« Il n'est pas un seul endroit de l'Évangile du Seigneur Jésus dans lequel je ne fus guidé en bon ordre. Il me semblait voir distinctement, à partir du récit des quatre évangélistes, le merveilleux travail que Dieu accomplissait en nous donnant Jésus-Christ pour notre salut, depuis sa conception jusqu'à sa naissance et même jusqu'à son retour pour le jugement. Il me semblait que je l'avais vu naître, que je l'avais vu grandir, que je l'avais vu vivre en ce monde, du berceau à la croix »,

et la vision s'achève sur une méditation sur le sacrifice du Christ « prédestiné avant la fondation du monde ».

Puis viendront les années pénibles où, sous l'égide de Satan, ce même texte perdra son sens et se tournera contre lui, le poussant jusqu'aux portes de la folie. On se souvient que Bunyan sortira de cet enfer par un pari tout pascalien²⁰ :

17. Éd. Everyman, § 51.

18. Éd. Everyman, § 66.

19. Éd. Everyman, § 120 et 121.

20. Éd. Everyman, § 337.

« Je suis d'avis de continuer et de mettre en jeu ma vie éternelle en Christ, que j'obtienne ou non le réconfort en ce monde-ci. Si Dieu ne vient pas, pensais-je, je me jetterai les yeux bandés du haut de l'échelle dans l'éternité ; que je nage ou que je me noie, que vienne le ciel ou l'enfer, Seigneur Jésus, si tu veux me prendre, fais-le ; sinon, je me lancerai tout de même en ton nom. »

Le récit est donc la narration d'une traversée-appropriation du texte de la Révélation, traversée initiatique qui introduit le sujet à la communion des saints.

Tout ceci est une reprise ordonnée, mais exprimée en termes existentiels, des articles du Credo et du symbole de Nicée. On notera ici deux choses dans cette appropriation de l'Évangile : qu'elle est médiatisée par l'autorité ecclésiastique et médiatisée secondement par la valeur normative de la confession de foi qui s'exprime ici dans les termes du Credo. Par là, Bunyan tend à démontrer que la saisie interprétative de la Parole et du contenu objectif de la foi ne doit pas être de l'ordre d'une dérive subjective (voire pathologique) : la confession personnelle de la foi est articulée à l'affirmation doctrinale, et son énonciation est donc à la fois publique et privée. Il y a de ce fait une tension constante entre les deux discours ; cette dialectique est rappelée par André Birmelé que nous citons tout à l'heure²¹ :

« la foi est réponse à la Parole par laquelle Dieu se donne à l'homme et le sauve, elle est ferme confiance en Dieu. Elle est personnelle et subjective et a malgré tout un contenu très concret. Ce contenu n'est pas une objectivation d'une foi subjective... La foi est une unité englobant à la fois l'acte de foi et le contenu. »

DE L'ÉCRITURE À L'ÉCRITURE : RÉSISTANCE ET TRANSFERT

Tout n'est donc pas joué avec la découverte ordonnée et raisonnée de l'Écriture en fonction de l'Évangile du Christ. Cette vérité vive doit être atteinte à travers l'opacité de l'existence, la configuration psychique, les « tendances » et les pulsions de l'individu ; et c'est ici que l'autobiographie va jouer son plein rôle et que la tension entre le public et le privé, le contenu objectif et la subjectivité va s'exprimer et se mesurer. L'auto-

21. *Op. cit. supra* n. 9, p. 15.

biographie vue comme rite d'entrée ou rite de passage est un exercice où le néophyte s'expose au regard de la communauté détentrice du contenu objectif de la foi et énonciatrice de la confession de foi. Le texte de Bunyan a les traits généraux de cet exercice, mais il est un exercice différé : Bunyan se met en position de néophyte pour l'édification de la communauté dont il est en fait (par son statut de responsabilité spirituelle) la *lex credendi*. Aussi son texte relève-t-il à la fois du rite de passage réactivé et de l'autobiographie spirituelle au sens courant du terme ; le lieu de l'énonciation est double et cela doit être gardé présent à l'esprit dans ce qui va suivre.

Sa première « expérience » est racontée allégoriquement par le biais d'un rêve (technique qui sera reprise dans le *Pilgrim's Progress*)²² :

« C'est à peu près à cette époque que la condition et le bonheur de ces pauvres gens de Bedford me furent révélés en un rêve ou une vision. Je les vis comme installés sur le flanc ensoleillé d'une haute montagne, où ils jouissaient des rayons bienfaisants du soleil, alors que moi, tremblant et pétrifié, j'étais mortifié par le gel, la neige et entouré de sombres nuées. Il me sembla aussi voir entre eux et moi un mur qui encerclait cette montagne. Mon âme désirait grandement le franchir [...] Je me vis en pensée faire à de multiples reprises le tour de cette enceinte et tenter d'y découvrir un passage par lequel je puisse m'introduire. Mais pendant longtemps je n'en trouvai pas. Enfin, je vis ce qui me semblait être une étroite brèche dans le mur, telle une minuscule poterne par laquelle je tentais de passer ; mais ce passage était si étroit et si exigü que tous les efforts que je fis pour entrer échouèrent. J'étais près de l'épuisement à force d'essayer quand enfin, dans un effort suprême, il me sembla parvenir à introduire d'abord ma tête, puis ensuite, par un difficile mouvement de glissement, mes épaules et tout mon corps. Alors ma joie fut immense et j'allai au milieu de ces gens et fus réconforté par la lumière et la chaleur de leur soleil. »

Cet emblème ou cette allégorie en miniature est suivi, en toute bonne logique puritaine, d'une élucidation au paragraphe suivant des symboles qui la constituent : la montagne est l'Église du Dieu vivant, le soleil est la lumière de la miséricorde divine, le mur est la Parole et, comme on peut s'y attendre, la porte étroite est le Christ, qui mène, conclut Bunyan, au Père. S'il est difficile de franchir cette porte c'est que « là il n'y a place que pour le corps et l'âme, mais pas pour le corps, l'âme et le péché »²³. Avons-nous là le récit d'une expérience subjective ? Que Bunyan ait fait ce rêve (et pourquoi pas ?) ou non importe peu ; ce qui, en revanche, importe est qu'à partir d'ingrédients exclusivement bibliques il produise le *récit* d'une expérience, une « mise en intrigue » de la voie du salut. Le passage est construit

22. Éd. Everyman, § 53-54.

23. Éd. Everyman, § 55.

comme une allégorie « *in the similitude of a dream* », ce dernier permettant de visualiser les éléments constitutifs de l'emblème et de les présenter à la manière des tableaux et des mystères médiévaux, c'est-à-dire en dramatisant les relations entre les constituants immédiats du rêve. Bunyan aura amplement recours à cette technique dans *The Pilgrim's Progress* et plus tard dans *The Holy War*. Le sujet de l'expérience n'a ici qu'une importance seconde par rapport à l'*exemplum* que représente l'allégorie ; le tableau se trouve simplement dynamisé ou dramatisé par l'emploi du procédé littéraire du songe, commun dans la littérature occidentale depuis le *Songe de Scipion*. Le « je » de ce type de récit se trouve donc neutralisé par la nécessité d'enseigner, et le seul objet digne d'enseignement est bien entendu le Christ. Ceci implique que les constituants du texte soient exclusivement bibliques, les images, métaphores et symboles néotestamentaires servant ici de matrice narrative. Aussi l'exploration du moi, l'introspection, devient quête de la trace christique et mise en forme des titres christologiques. On voit ici que l'expérience archétypique est celle de la séparation d'avec le peuple de Dieu protégé par le rempart de la Parole, et celui qui n'a pas encore achevé le processus de conversion rencontre l'opposition et l'hostilité de la Bible qui est l'instrument même du salut. C'est d'activité de lecture dont il est ici question, et de la quête de la révélation du sens.

Un autre aspect de la lutte avec l'ange qu'est l'autobiographie de Bunyan est le caractère fragmentaire de la représentation biblique ; l'aventure de l'auteur est une suite de rencontres avec des citations bibliques, souvent très courtes et réduites à un syntagme, et même parfois à une simple apocope. La Bible le poursuit et l'accable de citations qui le condamnent, ou bien elle le console et lui redonne espoir, parfois par les mêmes citations. L'impression est bien celle de la traversée du mur que nous évoquions tout à l'heure : l'auteur se heurte à une réalité étrangère dont le Christ est certes la clé (ce qui est de fait posé dès le départ), mais sa propre nature fait obstacle à l'appropriation du Christ, et ce jusqu'au voisinage de la dérive pathologique.

La série des tentations qui ponctuent le récit sont autant de symptômes d'un sérieux désordre psychique. La première tentation vient après la découverte de la nature et de la fonction du Christ dans le processus de salut : Bunyan, lorsqu'il s'adresse à Dieu en prière ne peut s'empêcher de blasphémer, ou du moins de le désirer de façon violente : « des flots de blasphèmes contre Dieu, le Christ et les Écritures se déversaient sur son esprit », autant de pensées impures qui le mènent à douter de la vérité de la Parole, l'Écriture n'étant plus « qu'une fable et une ingénieuse histoire »²⁴. Il se sent possédé et cède un temps au désespoir qui va se manifester par un

24. Éd. Everyman, § 96.

comportement dépressif : il ne sait plus très bien s'il est possédé par le démon ou s'il devient fou, et lorsqu'il se trouve en compagnie des autres membres de la communauté pour la prière, « des pensées horriblement blasphématoires surgissaient de son cœur »²⁵ ; il est même tenté de prier le Diable ou pour le Diable qu'il sent constamment derrière lui et qui l'attrape par le vêtement. Mais quelque chose en lui répugne à céder à ces objurgations du malin, et Dieu finit par lui envoyer la citation consolatrice qui lui apportera la paix mais seulement pour quelque temps. Quelques mois plus tard, il se trouve en effet pris, selon ses mots, dans une terrible tempête qui le conduira jusqu'aux portes du suicide ; il a cette fois l'impression d'avoir commis « la faute contre l'esprit », la seule qui ne puisse être rachetée par le sacrifice du Christ²⁶. Bunyan parvient alors au plus profond du désespoir. Les effets en sont terribles : il est pris de tremblements et « pendant des journées entières [s]on corps et [s]on esprit vacillaient à l'idée du terrible jugement que Dieu ferait tomber sur ceux qui avaient commis le péché impardonnable »²⁷. Cette terreur lui noue l'estomac et lui donne la fièvre. Des hallucinations visuelles et auditives le poursuivent nuit et jour pendant des semaines. Il est littéralement poursuivi par des textes contradictoires : « [le texte] sur la grâce suffisante, et celui à propos d'Esau qui vendit son droit d'aînesse, étaient en mon esprit comme les deux plateaux d'une balance ; l'un parfois était en position haute et parfois c'était l'autre, et de cela dépendait la paix ou l'angoisse de mon âme »²⁸. L'expérience est encore une fois strictement scripturaire, l'esprit de Bunyan se vidant apparemment de toute subjectivité pour devenir un champ de bataille où s'affrontent les versets bibliques²⁹ : ce ne sont pas des sentiments qui l'accablent, mais des textes, et au terme de cette « grande tentation », c'est un verset qui le poursuit et qui crie « reviens, reviens ! ».

Il s'agit là de dérives pathologiques courantes, de ces hallucinations évoquées par saint Augustin, mais aussi par Ignace de Loyola dans *Le Récit du pèlerin* où l'on décrit une matière psychique rebelle à l'entrée d'un « corps étranger » que spontanément elle rejette tant qu'elle n'a pas appris à se laisser interpellé et dessaisir par l'objet de la foi³⁰. Mais ces phénomènes, dans leur narration, ne se produisent pas au hasard des désordres intérieurs : le pathos de la folie se déploie selon des séquences théologiques et herméneutiques très précises. L'état dépressif puis (au sens littéralement

25. Éd. Everyman, § 96.

26. Éd. Everyman, § 128-242.

27. Éd. Everyman, § 149.

28. Éd. Everyman, § 205.

29. Cf. notre article, « Approches du divin : l'expérience religieuse et sa mise en scène dans *Grace abounding* », *Fabula*, 10, 1987, p. 37-53.

30. Cf. Antoine VERGOTE, *Dette et Désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Paris, Seuil, 1974.

clinique du terme) maniaque-dépressif est constamment traversé des éclairs de citations bibliques qui se précipitent sur Bunyan telles des bêtes de proie — et son vocabulaire est souvent celui de la chasse à l'affût, de la chasse au faucon ou à l'arc. Les traits sont décochés par la sagesse divine et leur ordre est extrêmement rigoureux du point de vue doctrinal, leur effet étant de presser le narrateur vers chacun des seuils de la conversion puritaine, de la conviction du péché à la sanctification. Nous avons donc là un pâtir bien ordonné et bien tempéré selon les grands principes de la pédagogie puritaine qui joue du clavier des sensations, des émotions, du corps et de l'équilibre psychique dans la transmission du modèle évangélique.

L'AVENTURE HERMÉNEUTIQUE

Le récit dans son ensemble est celui d'une aventure herméneutique qui semble se dérouler en trois temps. Un premier moment de l'expérience est consacré à l'assimilation de la lettre, la lecture systématique de la Bible investissant le sujet dans ses zones les plus obscures où il se produit comme une espèce de bruit de fond d'une interprétation continue et apparemment non structurée; interprétation et « rationalisation » fonctionnent à ce premier niveau à la manière d'un délire interprétatif avec conservation néanmoins d'un semblant de rigueur: il s'agit pour Bunyan (qui se distingue ici du narrateur) de mener le lecteur jusqu'aux limites du dénuelement, jusqu'au plus profond du non-sens, de sorte que seul le Christ puisse venir le chercher et le sauver, contre tout désir et contre tout espoir. Ce monde est celui du cauchemar et du désespoir que décrira si bien la première partie du *Pilgrim's Progress*. Le second temps de l'aventure est marqué par l'initiative divine qui va faire usage de la sensibilité et des facultés de l'individu. Dieu, par le biais de la mémoire et de la constitution psychique de l'individu, fait affleurer à la conscience des textes ou des fragments de textes qu'il semble projeter sur le converti, ainsi conduit progressivement, par ajustements successifs, à une vision cohérente du message évangélique. La série de ces ajustements constitue les moments de la conversion comprise comme processus de configuration ou de conformation du moi au Christ. Il y a ainsi une méthode de la Révélation, une pédagogie divine qui est à la fois mise en forme de la sensibilité et apprentissage de la lecture par appropriation des titres christologiques. Le troisième stade de l'aventure herméneutique est constitué par le mouvement de retour ou de reflux de la lecture en Christ vers Dieu sous la forme de la louange et du chant de la sensibilité qui a retrouvé son orient perdu.

Dans ces trois moments de l'articulation du croire et du comprendre, il n'est question que de lecture et d'interprétation, mais cette lecture n'est pas

aux yeux de Bunyan une activité théorique, philosophique, ni même théologique au sens spéculatif du terme. Il s'agit de se comprendre devant le texte, de même que le croyant ne peut se saisir que *coram Deo*. Dans ces conditions, la refiguration de cette expérience sous les espèces de la narration autobiographique va se présenter sous la forme d'une radicalité qui ouvre la voie à la modernité : le « je » de l'expérience y est donné comme sous rature et comme à venir ; théologiquement, cette attitude reprend (à nouveaux frais) l'articulation traditionnelle entre apocalypse et eschatologie : le « je » de l'expérience ne se donne que dans la consommation d'une révélation qui institue la fin (au sens de la négation du sujet) comme possibilité du commencement de celui qui, en Christ, accède à sa nature d'*eschaton*. Il nous semble que cette radicalité-là ouvre la voie d'une littérature nouvelle, celle du roman où le sujet va devenir « problématique » dans sa quête de la conformité perdue³¹, et d'une forme de radicalité philosophique que l'on peut définir comme « évangélique » au sens luthérien puis piétiste du terme, où il sera question, pour reprendre une expression de Paul Ricœur dans *Finitude et Culpabilité*³², de se replacer, de repartir, de suivre et, enfin, de rejoindre l'objet de la Révélation.

Jacques Sys
(janvier 1995).

31. Que l'on songe, par exemple, aux romans de Defoe et de Sterne qui inaugurent la littérature moderne, le *Robinson* de Defoe étant l'un des prolongements possibles du modèle de Bunyan.

32. PAUL RICŒUR, *Finitude et Culpabilité*, Paris, Aubier, 1960.