



Foi, confession de foi et témoignage

Jean Richard

Volume 71, Number 1, February 2015

Le témoignage

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1033683ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1033683ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Richard, J. (2015). Foi, confession de foi et témoignage. *Laval théologique et philosophique*, 71(1), 7–13. <https://doi.org/10.7202/1033683ar>

Article abstract

This article is a reflection on a paper by Paul Ricoeur on the Christian testimony. A testimony is more than a bare confession of faith. It includes a narrative, as we see in the gospels. But it is also more than a bare report. It comprises an existential layer of personal experience. It voices the whole commitment of the witness to the cause to which he bears witness. Thus, the testimony becomes a personal profession of faith, whereby the witness identifies himself with the cause and with the person he bears witness to. Hence Ricoeur's word : "the absolute testimony about the absolute".

FOI, CONFESSION DE FOI ET TÉMOIGNAGE

Jean Richard

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : Cet article se présente comme une réflexion sur un écrit de Paul Ricœur concernant l'herméneutique du témoignage chrétien. À la simple confession de foi, « Jésus est le Christ », le témoignage ajoute un noyau narratif, comme on voit dans les évangiles. Il ajoute aussi la dimension existentielle de l'expérience personnelle. Car le témoignage de foi est plus qu'un simple reportage. Il exprime l'engagement du témoin dans la cause pour laquelle il témoigne. Le témoignage devient ainsi profession de la foi personnelle, où le témoin s'identifie avec la cause de celui pour lequel il témoigne. Ricœur peut parler alors du « témoignage absolu de l'absolu ».

ABSTRACT : This article is a reflection on a paper by Paul Ricœur on the Christian testimony. A testimony is more than a bare confession of faith. It includes a narrative, as we see in the gospels. But it is also more than a bare report. It comprises an existential layer of personal experience. It voices the whole commitment of the witness to the cause to which he bears witness. Thus, the testimony becomes a personal profession of faith, whereby the witness identifies himself with the cause and with the person he bears witness to. Hence Ricœur's word : "the absolute testimony about the absolute".

J'entends parler ici du témoignage en rapport avec les notions fondamentales de foi et de confession de foi. Comment le témoignage chrétien est-il fondamentalement confession de foi et comment s'en distingue-t-il ? Qu'est-ce qu'il lui ajoute ?

Pour alimenter la réflexion sur ces questions, j'utilise l'article de Paul Ricœur, « L'herméneutique du témoignage¹ ». Cet écrit est tout particulièrement intéressant parce qu'il s'inspire de la pensée de Jean Nabert sur l'« affirmation originale » comme conscience de soi. On voit par là comment la foi est en même temps affirmation de soi et affirmation de Dieu. Le témoignage apparaît lui-même alors comme attestation de soi et comme attestation de Dieu dans l'histoire.

1. Paul RICEUR, « L'herméneutique du témoignage », dans Enrico CASTELLI, dir., *Le témoignage*, Paris, Aubier-Montaigne, 1972, p. 35-61. Dans ce qui suit, j'indique entre parenthèses la pagination de cet article.

I. LE TÉMOIGNAGE ABSOLU DE L'ABSOLU

On ne sera pas surpris d'entendre Ricœur affirmer dès le début qu'il entend traiter le problème du témoignage sur le plan philosophique, et non seulement juridique et historique. Il est plus étonnant cependant de voir que, dès le début, il nous plonge dans la problématique de l'absolu : « Le problème philosophique du témoignage, c'est le problème du témoignage de l'absolu, mieux : du témoignage absolu de l'absolu » (p. 35). On doit comprendre, je suppose, qu'élever le problème du témoignage au niveau philosophique, c'est l'élever au niveau ontologique, au niveau de la pensée de l'être. Or la pensée de l'être est elle-même pensée transcendante, pensée de l'absolu.

Mais une précision, un correctif même, doit immédiatement être apportée. On ne doit pas entendre cette pensée de l'absolu au sens de l'onto-théologie, en objectivant l'absolu, en le réduisant à la condition de simple objet de la pensée. Car l'absolu transcende la division du sujet et de l'objet. Voilà pourquoi on peut et doit dire que la pensée de l'absolu est pensée absolue de l'absolu.

Ricœur ajoute quelque chose cependant. Il ne se contente pas de mentionner la pensée absolue de l'absolu ; il parle du « témoignage absolu de l'absolu ». Si je comprends bien, cela signifie que, dans le témoignage, la pensée n'est pas seulement élevée au niveau ontologique ; elle se trouve aussi enracinée au cœur même de la vie personnelle de chacun. En d'autres termes, dans le témoignage, la pensée ontologique devient existentielle.

C'est bien là d'ailleurs ce qu'affirme Ricœur, en reprenant l'expression de Jean Nabert pour parler d'une réflexion qui élève « la conscience de soi jusqu'à une "affirmation originaire" qui soit véritablement une affirmation absolue de l'absolu » (p. 36). Le témoignage absolu de l'absolu est donc témoignage de soi, témoignage transcendant de soi. On voit cependant qu'il ne s'agit pas là d'une transcendance extérieure, de type supranaturaliste, mais d'une transcendance immanente à la vie, présente à la source même de la vie. Telle est la transcendance de « l'affirmation originaire ».

Par ailleurs, si l'affirmation originaire est bien une affirmation absolue de l'absolu, elle n'est pas encore expérience de l'absolu ; elle n'est donc pas encore témoignage de l'absolu. L'affirmation, écrit Ricœur, « ne concerne que l'idée que le moi se fait de lui-même » (p. 36). Lorsque l'absolu se fait présent et se fait découvrir dans l'immanence de nos actions et dans les événements qui nous affectent, c'est alors que le témoignage prend toute sa signification comme expérience de l'absolu.

À ce propos, Jean Nabert soulevait la question : « A-t-on le droit d'investir d'un caractère absolu un moment de l'histoire ? » (p. 37). Mais que signifie une telle perception de l'absolu dans un moment contingent de l'histoire ? Ce n'est pas l'absolutisation d'un moment de l'histoire, mais la perception de l'infini dans le fini, la perception de l'éternel dans un moment du temps. Et cela se fait non pas immédiatement dans une vision sublime de l'infini, de l'éternel, mais en discernant les signes de l'infini dans le fini. On sait par ailleurs que la prise de conscience de la finitude

d'une réalité ne peut se faire que sur l'arrière-fond de la conscience de l'infini. C'est ainsi que je comprends l'idée de *dépouillement* sur laquelle insiste Ricœur : « C'est par le dépouillement que la réflexion se porte à la rencontre des signes contingents que l'absolu, dans sa générosité, laisse paraître de lui-même » (p. 36). En somme, se dépouiller des réalités finies, c'est reconnaître leur finitude.

Il y a plus cependant. Car l'expérience de l'absolu dans le réel n'est pas que le dépassement des limites du fini. Cette même expérience suppose aussi qu'on surmonte les défaillances du bien, l'ambiguïté du mal dans le réel. C'est là, d'après Ricœur, l'ultime dépouillement qui « dispose la réflexion à recueillir le sens d'événements ou d'actes parfaitement contingents qui attesteraient que l'injustifiable est surmonté ici et maintenant » (p. 37).

Le témoignage de l'absolu comporte donc une double dimension : la dimension intérieure qu'est l'affirmation originaire absolue, et la dimension extérieure qu'est l'expérience de l'absolu dans ce que nous faisons et dans ce qui nous arrive dans l'histoire. Ricœur parle lui-même ici d'un acte double : « [...] un acte de la conscience de soi sur elle-même et un acte de compréhension historique sur les signes que l'absolu donne de lui-même. Les signes que l'absolu fait paraître de lui-même sont en même temps les signes dans lesquels la conscience se reconnaît » (p. 53).

II. NARRATION DES FAITS ET AFFIRMATION DU SENS

La mention du sens des événements introduit un nouvel élément dans la problématique du témoignage. De façon générale, qu'il soit d'ordre religieux ou non, le témoignage comporte toujours deux choses : une narration des faits et une indication du sens des événements. Ricœur écrit à ce propos : « La constatation et le récit constituent des informations sur la base desquelles on se fait une opinion sur une séquence d'événements, sur l'enchaînement d'une action, sur les motifs d'un acte, sur le caractère d'une personne, bref sur le sens de ce qui est arrivé » (p. 38).

De là s'ensuit la distinction entre « le témoignage comme confession (de foi) et le témoignage comme narration (des faits) » (p. 52). Cette distinction éclaire la structure de la foi chrétienne, telle qu'exprimée dans les écrits du Nouveau Testament. D'une part, « le noyau "confessionnel" du témoignage est assurément le centre autour duquel le reste gravite. La confession que Jésus est le Christ constitue le témoignage par excellence » (p. 46). Mais d'autre part, il n'y a pas de témoignage chrétien sans le contexte, sans la narration des faits de la vie du Christ Jésus. Et c'est par là que Ricœur rend compte du récit des évangiles : « Le témoin est témoin des choses arrivées. On peut penser que le souci d'inscrire la prédication chrétienne dans les catégories du récit, comme narration des choses dites et des choses faites par Jésus de Nazareth, procède de cette intention de suturer le témoignage-confession au témoignage-narration » (p. 46).

Il en va de même pour la résurrection du Christ, l'objet principal du témoignage des apôtres. Là encore, et là surtout, les témoins racontent « les choses vues et entendues ». Cela est particulièrement évident dans l'Évangile de Luc : « C'est

principalement sur la confession essentielle — celle de la résurrection — que se joue pour Luc la dialectique du sens et du fait, de la confession et de la narration. Tout indique que les “apparitions” ont joué le rôle décisif, en ce qu’elles prolongeaient la manifestation [les choses vues et entendues] au-delà de la mort » (p. 47). Notons que Ricœur sent le besoin d’écrire ici « apparitions » entre guillemets, comme pour signaler un problème qu’il n’entend pas explorer davantage. La question n’est pas banale cependant. Les récits d’apparitions ne sont-ils pas des objectivations du sens profond des faits empiriques, du scandale de la croix ? Plus généralement, les récits de la résurrection ne sont-ils pas les expressions du sens de la mort de Jésus ? Les récits de la Passion ne doivent-ils pas être considérés comme relatant les faits dont l’évangile de Pâques indiquera le sens ? Ricœur n’avait pas à soulever ces questions critiques, puisqu’il ne s’intéressait ici qu’à la notion du témoignage.

Ce qui précède nous permet déjà de répondre à la question posée au début : pourquoi la confession de foi ne suffit-elle pas, pourquoi faut-il y ajouter le témoignage ? La réponse se trouve ici bien formulée par Ricœur : « Une théologie du témoignage, qui ne soit pas simplement un autre nom pour la théologie de la confession de foi, n’est possible que si un certain noyau narratif est préservé en étroite union avec la confession de foi » (p. 45-46).

Il faut bien voir cependant quel est le rapport entre le témoignage des faits et la confession de foi. Il ne faudrait pas l’interpréter dans un sens purement apologétique, comme si les faits étaient le fondement de la foi, comme si le fait du tombeau vide ou le fait des apparitions étaient le fondement de la foi à la résurrection du Christ, comme si c’étaient les preuves de la résurrection. Les faits dont on témoigne constituent plutôt les signes de la transcendance, les signes de l’absolu dans les événements de l’histoire, comme on a dit. Témoigner de ces faits signifie donc témoigner de leur sens, en témoigner comme des signes de l’absolu. C’est ainsi qu’il faudrait interpréter les récits de la résurrection du Christ à forte saveur apologétique, comme le récit des événements du matin de Pâques dans l’Évangile de Jean. Confession de foi et témoignage des faits sont alors unis dans une profonde corrélation : la foi s’alimente avec les signes, et c’est la foi qui perçoit les signes à travers les événements.

III. L’ENGAGEMENT DU TÉMOIN DANS LE TÉMOIGNAGE

Il faut noter encore un autre aspect, une autre dimension du témoignage, que souligne Ricœur. C’est l’engagement du témoin dans le témoignage. Le témoin ne se contente pas d’exprimer le plus exactement possible ce qu’il a vu et entendu. Ricœur dit bien : « Il ne se borne pas à témoigner que... mais il témoigne pour... il rend témoignage à... Par ces expressions notre langage entend que le témoin scelle son attachement à la cause qu’il défend par une profession publique de sa conviction, par un zèle de propagateur, par un dévouement personnel qui peut aller jusqu’au sacrifice de sa vie » (p. 42).

Ricœur poursuit avec des réflexions sur le témoin persécuté, le martyr au sens étymologique du terme. Le témoin-martyr est totalement engagé dans une cause. Il

sera persécuté si cette cause est détestée par ceux qui l'entourent : « Le témoin est l'homme qui s'est identifié à la juste cause que haïssent la foule et les grands et qui, pour cette juste cause, risque sa vie » (p. 43). Tel est le témoignage des prophètes, et le témoignage de Jésus lui-même. Leur témoignage conteste l'ordre établi et, par le fait même, les gardiens de cet ordre. Pas surprenant alors qu'ils s'attirent les représailles des autorités.

C'est ainsi qu'on en vient à parler du témoignage des actes par contraste avec le témoignage de la parole : « On en vient à appeler témoignage une action, une œuvre, le mouvement d'une vie, en tant que ces choses constituent par elles-mêmes la marque, la preuve vivante de la conviction et du dévouement d'un homme à une cause » (p. 43). Avec Ricœur, on peut dire qu'on passe ainsi du témoignage oral au témoignage de l'action, ce qui inverse radicalement la signification première du terme : « Le sens de témoignage semble alors inversé ; le mot ne désigne plus une action de parole, le rapport oral d'un témoin oculaire sur un fait auquel il a assisté ; le témoignage est l'action elle-même en tant qu'elle atteste dans l'extériorité l'homme intérieur lui-même, sa conviction, sa foi » (p. 43).

Cette distinction du témoignage oral et du témoignage de l'action, le témoignage de l'engagement, fait surgir une autre question concernant le témoignage. Quand on parle de « témoignage » chez nous, on pense spontanément aux assemblées *evangelical*, qui trouvent aussi un écho chez les groupes catholiques du renouveau charismatique et du néo-catéchuménat. Ceux et celles de la « grande-Église » (Troeltsch), sont souvent remis en question par là. Récemment encore, un co-paroissien me disait l'impression ressentie lors de sa participation à un baptême collectif dans une assemblée *evangelical*. Quelle ferveur, quel enthousiasme, quelle vitalité religieuse il avait trouvés là, tout spécialement au cours des nombreux témoignages qui punctuaient la célébration. Par contraste, quelle désolation de voir nos cérémonies liturgiques si bien réglées par le protocole, et nos prédications qui n'arrivent pas à remuer les foules. Pas surprenant que ces groupes *evangelical* croissent sans cesse en nombre, alors que nos églises sont de plus en plus désertées.

Il ne s'agit pas de voir ici qui va attirer les plus grandes foules. Il n'est même pas question de savoir qui a raison, qui réalise au mieux l'esprit de l'évangile. On peut supposer plutôt que ces deux modes de vie et de célébration chrétienne sont tous deux authentiques, et qu'ils représentent chacun un pôle du témoignage chrétien. En d'autres termes, ce sont là deux types différents de christianisme, tout aussi authentiques l'un que l'autre. D'après la distinction qu'on vient de voir chez Ricœur, les uns, les *evangelicals*, privilégient le témoignage oral et la prière de louange, tandis que les autres mettent plutôt l'accent sur le témoignage de l'action et de l'engagement social. En Amérique latine, où le problème a pris les plus grandes proportions, ce fut l'opposition de la théologie *evangelical* et de la théologie de la libération. L'anti-socialisme des autorités romaines a fini par exténuer la théologie de la libération, avec les conséquences qu'on connaît. Pour ce qui nous concerne, notons simplement dans quel camp se trouvent les martyrs, tel Romero. Les autres ne risquent rien, puisqu'ils ne dérangent personne.

IV. QUAND LA CONFESSION DE FOI DEVIENT TÉMOIGNAGE

Pour conclure, j'aimerais revenir sur la problématique énoncée au début : comment le témoignage se distingue-t-il de la confession de foi, que lui ajoute-t-il ? En d'autres termes : quand la confession de foi devient-elle témoignage ?

D'après le texte de Ricœur que nous venons de voir, on peut retenir les deux caractéristiques suivantes du témoignage : à la simple confession de foi — « Jésus est le Christ » — il ajoute un noyau narratif ; et à l'aspect objectif de la confession de foi au Christ Jésus, il ajoute l'aspect existentiel de l'expérience personnelle.

1. Le premier point est le plus évident. L'essentiel de la confession de foi chrétienne consiste dans l'affirmation que Jésus est le Christ. Tel est « le noyau confessionnel du témoignage » (p. 46), écrit Ricœur. Mais, pour que la confession de foi devienne témoignage, il doit s'y ajouter « un certain noyau narratif [...] en étroite union avec la confession de foi » (p. 46).

Reste à voir quelle est cette étroite relation entre le récit et la confession. Les auteurs des évangiles insistent manifestement sur l'objectivité des faits : les choses se sont vraiment passées tel qu'on le raconte. Cela est tout particulièrement évident dans l'Évangile de Jean : par exemple, le récit du miracle de Cana (Jn 2,1-11) et celui du tombeau trouvé vide (Jn 20,1-10). S'il n'y avait que cela, les évangiles seraient de simples reportages. Mais ils sont beaucoup plus que cela ; ce sont de véritables témoignages. Les écrits sont rédigés pour convaincre les fidèles, pour communiquer la foi de leurs auteurs, pour montrer comment « Jésus manifesta sa gloire et [comment] ses disciples crurent en lui » (Jn 2,11). Ces récits sont donc inspirés par la foi pour communiquer la foi. Ce sont de véritables témoignages.

2. Nous touchons par là à la seconde caractéristique du témoignage, son aspect existentiel. Il est assez évident que le témoignage est plus qu'un simple reportage, plus qu'une simple constatation des faits. Il est inspiré par une conviction personnelle, une conviction de foi. Mais il y a plus. Cette conviction de foi n'est pas simple affirmation de l'objet de foi, affirmation de Jésus en tant que Christ et Seigneur. Elle est aussi, par le fait même, affirmation de soi, conscience de soi. Il y a, dans l'acte de foi, identification du sujet de l'objet de la foi. La personne de foi s'identifie avec l'objet de sa foi ; c'est par là qu'elle définit son identité personnelle. La plus éloquente expression de cet état mystique est sans doute la parole de l'apôtre Paul : « Ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi » (Ga 2,20).

Cette identification de la personne avec l'objet de son témoignage comporte aussi un autre aspect : c'est son identification avec la cause où elle se trouve engagée. Ricœur le dit à propos du témoignage qu'est le martyr : « Le témoin est l'homme qui s'est identifié à la juste cause que haïssent la foule et les grands et qui, pour cette raison, risque sa vie » (p. 43). Dans ce cas, ne pas risquer sa vie, c'est vraiment la perdre ; c'est se trahir soi-même en trahissant sa cause.

Il y a donc un double attachement identitaire, si j'ose dire : l'attachement à l'objet de sa foi et l'attachement à la cause où l'on s'investit totalement. L'un ne va pas sans l'autre, mais dans tout témoignage un pôle ou l'autre prédomine. J'ai parlé du témoi-

gnage religieux, au sens courant du terme, soit le témoignage *evangelical*, qui accentue le pôle de la confession de foi. Par contraste, Ricœur mentionne le témoignage de l'action, qui « atteste dans l'extériorité l'homme intérieur lui-même, sa conviction, sa foi » (p. 43). Dans les deux cas, le témoignage exprime l'identité personnelle.

3. En terminant, j'aimerais ajouter encore un mot concernant le troisième terme de la problématique indiquée dans le titre de ma communication. En plus de la confession de foi et du témoignage, il y est question de la foi elle-même. Celle-ci consiste dans la relation à l'absolu, sous-jacente aux deux autres termes. Ce qui se trouve bien indiqué dans l'expression de Ricœur, « témoignage absolu de l'absolu ». Il faut voir alors ce que cela implique pour les deux caractéristiques du témoignage que nous venons de voir.

Le témoignage chrétien se caractérise d'abord par son noyau narratif. C'est dire qu'il reconnaît et qu'il affirme la présence de l'absolu dans l'histoire, de l'éternel dans le temps. C'est là tout le sens de la foi chrétienne, de la foi au Christ Jésus. Qu'est-ce qu'ajoute le deuxième article du *Credo* à l'affirmation du Dieu créateur ? C'est précisément cette présence de l'absolu dans un moment de l'histoire, dans l'événement Jésus-le-Christ. Voilà ce qui se trouve raconté dans ce deuxième article, qui nous invite à reconnaître les signes contingents de l'absolu dans l'histoire.

Quant à la deuxième caractéristique du témoignage, son aspect existentiel, la reconnaissance de l'absolu nous conduit à une conclusion plus étonnante encore : l'absoluité de la conscience de soi, de l'affirmation de soi. Cela se trouve insinué dans l'idée de « l'affirmation originaire », pour autant qu'il s'agit là de l'affirmation de l'absolu à la source même de notre être. L'absolu transcende, en effet, la dichotomie du sujet et de l'objet, de sorte que le témoignage de l'absolu est par le fait même témoignage absolu.

On donne ainsi tout son sens au *Credo*, qui unit dans un seul acte le « je » qui croit et « Dieu » qui est l'objet de la foi. Il serait intéressant alors de comparer ce *Credo* auquel nous aboutissons ici au *Cogito* qui constitue le point de départ du grand ouvrage de Ricœur, *Soi-même comme un autre*, où il est aussi question du témoignage². Mais ce devrait être là l'objet d'une autre recherche.

2. Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, 428 p. Il y est question du témoignage à la fin de la préface, p. 30-35, et au début de la dixième étude, p. 345-351.