

# Le concept de « nouthésie »: un archétype herméneutique de la confrontation symbolique

## The Concept of “Nouthesia”: An Hermeneutical Archetype of Symbolical Confrontation

**Abstract:** This paper focuses on the communicational importance of a religious concept, namely the concept of nouthesia (from the Greek νοουθεσία). This concept illustrates the fact that nowadays communicational tools derive from ancient ways of disseminating the christian message. Both the function of social integration and that of mediation were envisaged by Christian communicational tools such as nouthesia. Nouthesia sends the interpreter to the spiritual meaning of the Bible, but also to a form of activity which intends to produce social connections. Understanding the way this concept functions calls for a brief examination of some types of religious poetry. The ones which are spiritually close to nouthesia facilitate a cultural continuity and not a break in the case of symbolic confrontation. Thus, we may easier perceive the fact that the poetry close to nouthesia plays at the same time (but from different perspectives) an organisational role, an educative and interpretative role and also the very important role of medium for public communication.

**Keywords:** nouthesia, « mise dans l'esprit » du message, mediation of understanding, symbolic confrontation, public communication.

### Mettre dans l'esprit: patrimoine performatif du champ religieux

La nature des fonctions exercées par les métiers de l'information et de la communication est celle des fonctions inventées et mises en œuvre il y a bien longtemps par les métiers du message chrétien. Aujourd'hui, par exemple, la fonction de l'institution journalistique n'apparaît pas très différente de celle du

clergé d'autrefois: « chaque mise en page est un sermon (...) ou un cours de morale » (Debray, 1994: 38). Je veux dire par cela que, dans la mesure où chaque médiation en acte s'apparente à la foi, alors elle est toujours une interprétation et les métiers qui l'engagent sont essentiellement non pas métiers des nouvelles technologies, mais métiers de la « mise dans l'esprit » du message. Or, la « mise dans l'esprit » du message revient à la médiation d'une compréhension (Ricoeur, 1986: 185). Cela explique pourquoi la question fondamentale posée par de la

---

\* Université Paul Sabatier Toulouse 3

construction de la compréhension dans les métiers de l'information et de la communication est avant tout, mais aussi après tout, celle de la « mise dans l'esprit » du message.

Dans cette optique apparaît le paradoxe fondamental occulté intuitivement d'une manière récurrente dans les métiers de l'information et de la communication, mais qui hante sans cesse ces métiers: le caractère subjectif inéluctable du message qui convoque l'objectivité pour justifier sa raison d'être. Pourtant, aucun message ne peut revendiquer l'objectivité sans s'immerger davantage dans la subjectivité. Dans l'absolu, l'objectivité est la mort du message. Et, pour les métiers de l'information, cette mort équivaut à une amputation complète de leur sens fonctionnel. Par conséquent, afin de survivre et d'assurer leur perpétuité, les métiers de l'information et de la communication sont pour l'instant toujours condamnés – même si, dans la plupart des cas, ils s'accordent l'illusion de se refusent à l'exécution de cette « peine » – à prendre en compte dans leur fonctionnement, la dimension religieuse et d'en assumer le caractère subjectif. Le passage religieux d'une « mise dans l'esprit » est incontournable. Plus précisément, les médiations de la compréhension non seulement qu'elles ne peuvent pas être objectives mais elles ne peuvent être neutres non plus, car elles ne peuvent être que religieuses. Pourquoi? Tout simplement puisque dans la conscience individuelle et collective la médiation de la compréhension puise ses moyens pour construire le sens de l'action dans le domaine de la confiance et du témoignage. Et, en ce qui nous concerne, dans l'espace européen, pour être encore plus exact, la confiance et le témoignage sont ancrés dans l'ancien domaine de la foi car toute notre culture européenne,

que l'on veuille ou pas, s'appuie de près ou de loin, sur le millénaire ministère chrétien du message.

Dès lors, pour étudier les fondements de la construction des médiations de la compréhension, c'est-à-dire de la « mise dans l'esprit » du message, le champ empirique de la foi chrétienne apparaît non seulement comme une fécondité inouïe, mais aussi comme une exigence de l'honnêteté intellectuelle. Rien n'est plus riche et en même temps légitime que ce champ religieux qui rassemble les opérations communicationnelles effectuées depuis des millénaires par ces « gens qui s'efforcent de manipuler les visions du monde (et, par là, de transformer les pratiques) en manipulant la structure de la perception du monde (naturel et social), en manipulant les mots et, à travers eux, les principes de la construction sociale. (...) Tous ces gens qui luttent pour dire comment il faut voir le monde (...), des professionnels d'une forme d'action magique qui, par des mots capables de parler au corps, de *toucher* font voir et croire, obtenant ainsi des effets tout à fait réels, des actions » (Bourdieu, 1985: 257). C'est au cœur de ce champ même que plongent les racines de toutes les opérations communicationnelles qui vise à « mettre dans l'esprit ». Aujourd'hui on va appeler cela information, conseil, éducation, formation, accompagnement, coaching, etc. Autrefois, on parlait tout simplement de *nouthésie*!

### **Conceptualisation chrétienne de la « mise dans l'esprit »**

Les principales tentatives de conceptualisation de la nouthésie sont celle de Courthial – dans l'espace francophone – et celle d'Adams – dans l'espace anglophone.

La première remarque faite par Courthial, lorsqu'il s'engage à définir le sens des mots grecs  $\nuουθεσια$  et  $\nuουθετεω$  est que « le Dieu trinitaire, le Dieu Créateur et Sauveur, est le souverain *Nouthésiste* qui veut *nouthésier*, et qui *nouthésie*, tout homme par l'Écriture sainte » (Courthial, 1996: 40). Il qualifie la Bible comme « le lieu premier et normatif de la *nouthésie* du Seigneur » (Courthial, 1996: 40). Autrement dit, la *nouthésie* s'exerce « dans la fidélité à la parole de Dieu » (Courthial, 1996: 40). L'analyse de Courthial rejoint celle d'Adams qui souligne nombre de fois dans ses ouvrages, que la Bible occupe la place primordiale dans l'exercice de la *nouthésie*. Pour Adams, « le conseiller *nouthétique* doit, par excellence, être compétent dans les Écritures » (Adams, 1974: 61). On ne peut pas concevoir la *nouthésie* en dehors de l'Écriture sainte. Les principes pour la compréhension et pour l'engagement dans l'activité *nouthétique* qui est une partie du ministère de la Parole sont fournis par la Bible même (Adams, 1979: ix). Ainsi, celui qui exerce la *nouthésie* « doit, avant tout, connaître bien la Parole : la Parole du Christ doit *habiter en lui abondamment*. Il doit être *rempli* avec la connaissance des Écritures » (Adams, 1975: 17). Pourquoi? Parce que l'exercice de la *nouthésie* doit trouver des réponses aux difficultés relationnelles interpersonnelles dans un cadre biblique. Pour celui qui s'engage dans la pratique de la *nouthésie* « est essentiel de connaître les Écritures afin d'évaluer les problèmes de l'homme et pour découvrir les solutions de Dieu pour lui » (Adams, 1975: 18). Tout ce qu'il dit et fait doit être fondé sur les Écritures. La Bible doit être la source de chacun de ses buts, l'autorité de tous ses desseins et le principe de sa pratique

*nouthétique*, quelle que soit sa façon de l'exercer (Adams, 1975: 26).

Adams affirme que « l'activité *nouthétique* est un travail auquel tous les enfants de Dieu peuvent participer » (Adams, 1974: 42). A cette participation à *l'activité nouthétique*, Courthial ajoute la nuance d'une certaine obligativité. Il dit que la *nouthésie* « dans la famille comme dans l'Église est l'affaire et de la responsabilité de tous (Courthial, 1996: 42). Cette perspective du devoir face à l'activité *nouthétique* renvoie aux propos de Calvin pour lequel « l'office de s'admonester les uns les autres, quoique spécialement enjoint aux ministres, est commun à tous les chrétiens. Car, nous devons nous consoler les uns les autres chacun en son endroit » (Calvin, 1957: 109). Autrement dit, la vie communautaire « exige de ses membres – selon Bonhoeffer – qu'ils en viennent au témoignage personnel touchant la parole et la volonté de Dieu » (Bonhoeffer, 1983: 106). En décrivant la participation collective à l'activité *nouthétique*, Bonhoeffer souligne, aussi, la motivation fondamentalement pastorale de l'activité *nouthétique* qui revient aux membres de la communauté chrétienne. Bonhoeffer note que dans la communauté chrétienne « nous nous montrons le chemin que le Christ nous enjoint de suivre. Nous nous mettons mutuellement en garde contre la désobéissance et ses conséquences mortelles. Notre parole est à la fois douce et dure, parce que nous connaissons la bonté et la sévérité de Dieu » (Bonhoeffer, 1983: 107).

La transcription du grec nouveau-testamentaire *nouthésie* désigne donc la dimension fonctionnelle fondamentale du ministère pastoral : la confrontation à la Parole, car « la confrontation *nouthétique* est (...) confrontation avec les principes et les pratiques des Écritures » (Adams,

1974: 51). D'ailleurs, en faisant allusion aux écritures de l'Ancien Testament, l'apôtre Paul écrit aux chrétiens de Corinthe que « ces choses leur sont arrivées pour servir d'exemples, et elles ont été écrites pour notre nouthésie, à nous qui sommes parvenus à la fin des siècles » (1Cor. 10: 11). La nouthésie est un devoir chrétien dont l'accomplissement ne revient pas uniquement aux pasteurs ou aux dirigeants de l'Eglise. Elle incombe à tous les membres de l'Eglise. Le texte biblique est formel : « Pour ce qui vous concerne, mes frères, je suis moi-même persuadé que vous êtes pleins de bonnes dispositions, remplis de toute connaissance et capables de vous nouthésier les uns les autres » (Ro. 15: 14). Plus exactement, dans le contexte fonctionnel hiérarchisé et autoritaire de l'institution chrétienne, la nouthésie estompe l'impact violent propre à l'exercice organisationnel du pouvoir ecclésial par une méthode douce, celle de « l'éducation par la parole » (Trench, 1948: 112). Son enjeu essentiel est « d'agir sur la personnalité et de changer le comportement par des moyens verbaux » (Adams, 1974: 45), c'est-à-dire « non pas par la punition, mais en influençant le *nous* » (Cremer, 1985: 441).

Si dans les communautés chrétiennes il est possible d'identifier plusieurs moyens nouthétiques<sup>2</sup>, le canon biblique, par contre, ne mentionne qu'un seul : la poésie. Cette mention explicite de la poésie sacrée comme moyen pour l'exercice de la nouthésie, est faite par Saul de Tarse devenu Paul<sup>3</sup>, c'est-à-dire par le « meilleur médiologue en acte du christianisme » (Debray, 1994: 126). Dans sa lettre adressée à l'église de Colosses, il donne aux membres de cette assemblée le conseil suivant : « nouthésiez-vous les uns les autres en toute sagesse, par des psaumes, par des hymnes, par des cantiques

spirituels, chantant à Dieu dans vos cœurs sous l'inspiration de la grâce » (Col. 3 : 16).

### **Voie d'accès à la médiation de la « mise dans l'esprit »: le sens de l'outil**

Les discours scientifiques « en lien avec les pratiques de foi des chrétiens » (Viau, 1993: 12) participent actuellement d'un travail pluridisciplinaire – philologie, sociologie, ethnologie, anthropologie, histoire etc. – dont les dimensions littéraire et théologique sont dominantes. Mais quelle que soit l'orientation des études et des recherches sur la composante poétique du culte chrétien (Schleiermacher, 1994: 101) – d'une manière générale sur la poésie chrétienne, l'outil nothétique par excellence –, ces démarches « conditionnées par les connaissances humaines » (Barth, 1969: 10), relèvent du service que les paroles rendent à la Parole. Dans cette perspective, la recherche portant sur la *poésie chrétienne*<sup>4</sup> se livre à l'analyse du lien entre l'œuvre poétique chrétienne et la Bible (Soulier, 1977; Didier/Vermeulen, 1991: 49-75; Greene, 1990: 19-40; Mnanger, Kushner, Poirier, 1985: 15-28) ou la mise en valeur du caractère spirituel d'un texte poétique (Barbour, 1993: 147-168; Bouttet, 1992: 63-71; 1990: 40-46; Faurot, 1993: 1-18; Salemi, 1987: 44-47; Walker, 1987: 39-45). Elle s'intéresse également à l'oralité dans la production poétique chrétienne (O'Keeffe, 1987: 1-20) et se prête souvent à l'interprétation des textes par rapport aux pratiques religieuses des chrétiens, comme, par exemple, la pénitence (Roper, 1993: 164-186), les actes qui marquent la conversion (Evans, 1993: 31-35), mais aussi la liturgie (Boyd, 1988: 176-188) et les cérémonies en liaison avec les lieux de culte (Brocato, 1988: 20-35). Elle se laisse aussi séduire par l'iden-

tification et l'analyse des thèmes dans les textes poétiques chrétiens: le silence et la vérité divine, la relation de l'homme avec Dieu (Weatherford, 1993: 194-221), la Passion du Christ et le jugement dernier (Pulsiano, 1987: 1-6), la signification eschatologique de la croix (Anderson, 1989: 1-3), la morale du salut et le mépris du monde (Matsuda, 1989: 193-205), les limites de la connaissance humaine face au mystère divin (Clark-Evens, 1989: 501-511) etc. Elle se penche sur la transmission des textes poétiques chrétiens (Stevens, 1993: 255-278; Perrier, 1991: 73-89) et sur leurs composants structurels (Le Saux, 1987: 167-177; Ganim, 1994: 31-44; Bobillot, 1989: 93-111) afin d'aboutir à l'établissement du contexte circonstanciel originel, ainsi qu'à la datation de ces productions poétiques (Klause, 1993: 337-359). Elle propose différents angles de vue pour la lecture des poèmes chrétiens (Hammond, 1990: 2-19) et l'on porte de l'intérêt pour la traduction et la paraphrase des psaumes (Hourcade, 1992: 247-258). Il s'agit d'une recherche qui se développe autour de l'interprétation du texte poétique pour souligner les affinités avec tel ou tel élément du christianisme – entendu dans le sens le plus large du terme (Josten, 1991: 1032-1061; Pepin, 1990: 473-478; Baker, 199: 235-247) – ou tout simplement de l'Écriture (Pinsent, 1995: 491-500; Labriola, 1995: 92-101), l'étude de la structure du point de vue littéraire des textes poétiques (Vereecken, 1993: 357-387; Suarez, 1995: 306-318; Schweers, 1990: 157-166; Lorenz/Vermeulen, 199: 9-24), la comparaison entre textes poétiques chrétiens et d'autres – de même genre ou de même auteur – qui ne peuvent pas être regroupés sous l'appellation catégorielle de *poésie chrétienne* (Sanders, 1990: 95-124; Wright, 1993: 482-531), la mise en évidence des thèmes

(Labriola, 1995: 92-101; Marchand/Baldwin, 1994: 169-184) et de leur circulation (Breeze, 1990: 41-54), l'étude des sources de productions poétiques chrétiennes (Johnston, 1990: 113-134), la paraphrase du texte biblique (Vignes, 1993: 503-526), la forme et le langage des psaumes (Vervenne, 1990: 162-190) etc. Nombreux auteurs analysent les rapports entre la poésie chrétienne et la liturgie, la prédication, l'enseignement, le culte etc. Certains, comme J. McIver et J. Planti, par exemple, remarquent les liens entre la liturgie et la poésie (McIver/Planti, 1991: 63-80). D'autres, comme P. Huff, entendent assimiler le ministère du message à un travail artistique divin (Huff, 1995: 45-52). Il y a aussi ceux qui, à l'instar de K. Müller, s'intéressent aux liens existants entre le discours théologique et la poésie et qui trouvent que, dans le contexte actuel de communication, la poésie est particulièrement adaptée pour qu'elle soit pratiquée dans le langage de l'Église, la prédication étant un lieu privilégié de cette pratique (Müller, 1995: 64-79). En somme, toutes ces études relèvent de la perspective du service que les paroles rendent à la Parole.

Saisir la nouthésie, dans ce contexte, exige une optique différente portée sur l'outil poétique comme voie d'accès à la compréhension du phénomène de médiation. Il s'agit d'un regard en rupture avec le service que les paroles rendent à la Parole et un dépassement de la pluridisciplinarité d'approches en faveur d'une analyse relevant de l'interdisciplinarité qui caractérise le domaine des sciences de l'information et de la communication. Plus exactement, la perspective engagée sera celle du « service » que les paroles rendent au message et non à la Parole. Pour y parvenir il faut abstraire ce « service » à la constitution sur le terrain

de la pratique de la nouthésie. Il faut ainsi considérer la poésie chrétienne comme présence manifeste dans l'ensemble d'une vie communautaire: dans le culte et dans les publications de l'institution religieuse, bien sûr, mais aussi dans les lettres privées, dans les diverses réunions, dans la vie intime, dans le folklore etc. Autant dire qu'il est question de considérer dans cette démarche la poésie chrétienne produite et pratiquée par toutes les catégories de fidèles: par les religieux et par les laïcs, par les jeunes et par les personnes âgées, par les enfants et par les parents, par les femmes et par les hommes etc., sans que le niveau d'instruction, le lieu ou le temps puissent se présenter devant eux comme un véritable obstacle. Sans doute, il y a ici une occasion privilégiée pour se demander non seulement avec quoi et comment, mais aussi pourquoi, depuis des siècles, tous ces gens se servent-ils de la poésie pour enseigner, éduquer, consoler, prier, exhorter, avertir, reprendre etc. Autant dire que dans cette optique de la poésie chrétienne, « mettre dans l'esprit » est avant tout une herméneutique ou en tout cas un archétype herméneutique de la confrontation symbolique

### **Proposition de paradigme herméneutique pour la confrontation symbolique**

Ce changement de perspective fait de la « mise dans l'esprit » un lieu où le sens de l'outil est formateur en même temps qu'il se construit lui-même. L'intérêt d'une telle observation n'est pas uniquement épistémologique, mais aussi méthodologique. « Mettre dans l'esprit » dans le sens de la nouthésie par la poésie couvre et renferme à plusieurs titres, dans cette logique, les présupposés du paradigme

originel d'une herméneutique fondamentale de la confrontation symbolique.

D'abord, la nouthésie par la poésie pose le problème de la tension entre la forme matérielle et la forme symbolique de la communication. Elle postule que le changement de comportement est le produit de cette tension. Cependant, s'interpréter devant de la Parole ne veut pas dire du symbolique confronté au symbolique, de la religion confrontée au langage ou de l'art confronté au mythe. S'interpréter devant la Parole c'est confronter du corps au langage, du papier à la religion, de l'encre à l'art, etc., c'est-à-dire du matériel au symbolique. Cette confrontation permet donc le changement de comportement dans la mesure où le symbolique a pu modifier le matériel ou le matériel symbolique. Mais, puisque le symbolique a besoin du matériel pour pouvoir *toucher* le matériel et puisque le matériel est inefficace sur le symbolique sans faire appel à l'interprétation, c'est-à-dire au symbolique, le *face à face* entre le matériel et le symbolique apparaît comme impossible, du moins en état pur. Il en résulte, dès lors, l'hypothèse que le changement de comportement, s'il a lieu, est le produit de la confrontation entre des dispositifs rassemblant systématiquement du matériel et du symbolique.

En second lieu, la nouthésie par la poésie met en évidence le rôle des continuités et des limites culturelles dans une perspective performative de la communication. La poésie chrétienne est toujours porteuse à la fois d'une dimension locale et d'une dimension universelle. Mais le contraste entre ces deux dimensions, avant de se réduire à un schéma qui pourrait opposer le local au mondial, passe, dans ce cas, par d'autres oppositions constitutives: occident/ orient, catholicisme/ orthodoxisme, protestantisme/ catholi-

cisme, neoprottestantisme/ protestantisme etc. Pour franchir cette superposition de systèmes symboliques en opposition, c'est-à-dire pour parvenir non seulement à exister, mais également à se développer et à accomplir sa fonction communautaire, la poésie privilégie, non pas la rupture, mais la continuité culturelle. Ce positionnement dans la continuité de la culture permet de transmettre un message inédit en offrant à une poésie locale la possibilité d'employer des références culturelles enracinées déjà dans la conscience collective et donc faiblement ou pas du tout contestables. L'exploitation de cette difficulté individuelle et collective de contester ses propres références, a pour effet l'extinction de la réaction naturelle de résistance en privant l'opposition de ses principaux outils de rejet. Cette continuité exige cependant la connaissance et la reconnaissance des limites culturelles. Une forme de communication peut advenir à une extension universelle dans la mesure où elle est capable d'observer et d'organiser les limites culturelles, notamment en instaurant des passages.

Troisièmement, la nouthésie par la poésie marque l'une des conséquences les plus directes, mais en même temps les plus ignorées dans le processus communicationnel ayant pour but le changement du comportement individuel: la naissance et l'organisation d'une communauté. La communication dont l'objectif est d'agir sur le comportement, vise un bouleversement dans l'état identitaire de la personne. Il s'agit de fournir d'autres repères d'identification, certes, mais aussi d'autres raisons et possibilités matériellement concrètes de pérenniser la nouvelle identité. La motivation la plus mobilisatrice est alors soutenue par le sentiment d'appartenir à une communauté. Le changement de comportement correspondant à un change-

ment d'identité ne doit pas placer ou laisser l'individu dans une situation d'isolement. Au contraire, les nouvelles frontières de ses agissements doivent être porteuses d'une signification communautaire permettant de distinguer une intériorité et une extériorité. Mais distinguer entre un espace interne et un espace externe, c'est déjà une forme d'organisation. Le reste n'est qu'un ajustement contextuel de cette forme primaire d'organisation de l'espace.

La réflexivité de la matérialité de l'outil est le quatrième élément essentiel mis en exergue par la nouthésie au moyen de la poésie. Il s'agit d'un degré de complexité de la communication aggravé par un niveau supplémentaire d'interprétation. Alors que le christianisme est, par définition, la religion de la Parole, les écrits des poètes chrétiens se font l'écho de l'Écriture qui est une interprétation ou plus exactement une dernière interprétation d'une suite d'interprétations de la Parole. D'une part, dans leurs textes, les poètes visent le comportement vis-à-vis de l'Écriture et d'autre part, ils réécrivent l'Écriture. Ainsi pour accéder à la Parole ils se rendent paradoxalement toujours plus loin d'elle, en tout cas, plus loin de sa matérialité. Mais cet éloignement est loin d'être contre performatif, car il met en valeur le rôle du signe dans la production du changement de comportement: « il ne sert pas seulement aux fins de la communication d'un contenu de pensée qui sera donné une fois achevé; il est un instrument au moyen duquel ce contenu lui-même prend forme en s'extériorisant et au moyen duquel seulement il acquiert la plénitude de son sens » (Cassirer, 1972: 27).

La nouthésie par la poésie révèle, en cinquième lieu, l'opposition entre la liberté et le dogme comme composant essentiel de la communication ayant pour objet le

changement de comportement. La gestion de cette opposition participe de concessions mutuelles engageant les prérogatives de la liberté qui revendique l'affranchissement de l'oppression dogmatique et l'autosuffisance du dogme qui réduit la liberté à un simple détail dans un processus communautaire d'adhésion ou d'exclusion. Le problème souligné par la nouthésie est celui de la cohabitation dans la même forme de communication de ces deux dimensions contradictoires sans mettre en cause leur rôle organisationnel. La solution apportée est celle de l'organisation faisant office d'interface. C'est elle qui autorise la liberté à l'égard du dogme et c'est aussi elle qui défend l'intégrité du dogme. Mais, ceci est un constat, la description d'un fonctionnement. Il reste néanmoins à savoir dans quelles conditions l'organisation parvient à se substituer à la Parole ou comment la Parole est transmuée en organisation.

Enfin, la nouthésie par la poésie permet de remarquer que la communication visant le changement de comportement de l'individu est un instrument organisationnel. Cependant, l'usage organisationnel de la poésie ne recherche pas uniquement à s'approprier le but fonctionnel originel de la forme de communication. La fonction originelle de la communication se retrouvera toujours reprise dans les formes fonctionnelles de manifestation publique de l'organisation. La nouthésie par la poésie, la forme initiale de communication, devient ainsi objet dans les processus de médiation, c'est-à-dire dans le rituel des opérations de transmission: elle n'est ni prédication, ni catéchèse, ni médias, mais elle apparaîtra comme partie constitutive de la liturgie, de la presse, etc. c'est-à-dire de tout dispositif organisationnel de médiation publique

## Conclusions

Pour conclure, j'ajouterai un détail en guise de mise en perspective de l'intérêt du concept de nouthésie. Il s'agit de remarquer que la nouthésie par la poésie est en fait une réaction aux dangers du mythe qui rode inlassablement autour de la religion – « religieuse » ou « laïque » – en cherchant d'y pénétrer. Elle est une réaction à la menace du mythe car le mythe ne sépare rien, c'est-à-dire il ne relie rien, il n'est pas religieux. En se logeant dans la nature religieuse de la vie communautaire, la nouthésie par la poésie s'efforce de parvenir à l'unité de la compréhension par la voie symbolique, sachant que la religion concerne le symbolique et que c'est justement la conscience du symbolique qui la sépare du mythe. La nouthésie par la poésie s'efforce ainsi à construire l'unité communautaire, mais tout en résistant aux opérations fusionnelles et intégratives. Cette réaction est en rapport direct avec la volonté communautaire de parvenir à atteindre son idéal fonctionnel d'unité. En effet, le recours au mythe est toujours séduisant car « le mythe tend à développer partout fusion et intégration » (Launay, 1992: 555). Mais la religion n'est pas de la nature du mythe, car elle va plus loin que la fusion entre l'homme et la nature. Elle se sert de la dynamique du sens à la fois dans l'intériorité et dans la transcendance. Ernst Cassirer observe qu'il convient de distinguer le mythe qui est fusion de la religion et plus encore de la mystique qui sont intériorité. Ce sont les mystiques « qui ont entrepris d'accéder à la signification religieuse pure indépendamment de tout lien avec l'altérité de l'existence empirique et de l'univers des images » (Cassirer, 1972: 291). Dans l'expérience mystique, « le rapport entre l'âme et Dieu ne trouve

aucune expression adéquate dans la langue métaphorique de l'intuition empirique ou mythique (...). C'est seulement si le moi abandonne cette sphère que la vérité et l'intériorité de Dieu peuvent se dévoiler » (Cassirer, 1972: 291). En ce sens, la doctrine de l'incarnation du Christ n'est pas un fait mythique, mais un processus

d'interprétation qui s'accomplit dans la conscience. Interpréter équivaut à se tenir en face d'une révélation. Cet accomplissement herméneutique devant une révélation est le nœud à défaire pour comprendre le sens de toute confrontation symbolique.

## NOTES

<sup>1</sup> Du gr. νοῦθεσια (νοῦς = esprit + τιθημι = mettre, placer, poser, déposer).

<sup>2</sup> Par exemple, la prédication, la prière, la confession etc.

<sup>3</sup> D'ailleurs, Paul est le seul auteur biblique qui utilise le verbe « nouthésier » et le nom « nouthésie »: Ac. 20:31; Ro. 15:14; 1Co 4:14; 1Co 10:11; Eph. 6:4; Col. 1:2; Col. 3:16; 1Thes. 5:12; 1Thes. 5:14; 2Thes. 3:15; Tit. 3:10.

<sup>4</sup> Nous parlons d'une manière générale, sachant que les critères selon lesquels une production poétique est qualifiée comme étant *chrétienne* sont multiples, divers et construits sur un tissu de raisons d'ordre historique, dogmatique, philosophique, politique, pratique etc.

## REFERENCES

- ADAMS, J.E. (1974) *Competent to Counsel*, Grand Rapids: Baker Book House.
- ADAMS, J.E. (1975) *The Big Umbrella*, Nutley: Presbyterian & Reformed Publishing Co.
- ADAMS, J.E. (1979) *More than Redemption – A Theology of Cristian Counseling*, Grand Rapids: Baker Book House.
- ANDERSON, E.R. (1989) „Cynewulf's *Elene* 1115b-24, The Conversion of the Jews: Figurative or Literal?”, *English Language Notes*, 3.
- BAKER, F. (1991) „A Poet in Love. The Courtship of Charles Wesley”, *Methodist History*, 4.
- BARGBOUR, B. (1993) „Between two worlds: the structure of the argument in Tintern Abbey”, *Nineteenth-century Literature*, 2.
- BARTH, K. (1969) *La théologie protestante au dix-neuvième siècle*, Genève: Labor et Fides.
- BOBILLOT, J.-P. (1989) „La mort, le moi (ne) et Dieu: une approche de la *ratio formae* dans les *Vers de la mort* d'Hélinand Froidmont”, *Poétique*, 77.
- BONHOEFFER, D. (1983) *De la vie communautaire*, Paris/Genève: Cerf/Labor et Fides.
- BOUDIEU, P. (1985) „Le champ religieux dans le champ de manipulation symbolique” dans *Les nouveaux clers. Prêtres, pasteurs et spécialistes de relations humaines et de la santé*, Genève: Labor et Fides.
- BOOUTTET, S. (1990) „Tristan et le lyrisme religieux: un poétique de la variation”, *Cahiers Tristan l'Hermite*, 14/1992 : 63-71. „Tristan et Prudence”, *Cahiers Tristan l'Hermite*, 11.
- BOYD, J.D. (1988) „The Paschal Action in Eliot's *Four Quartets*”, *Renascence*, 3.
- BREEZE, A. (1990) „The Blessed Virgin's Joys and Sorrow”, *Cambridge Medieval Celtic Studies*, 19.
- BROCATO, R. (1988) „Attitude religieuse de François Maynard, lieux de culte et pratiques religieuses au temps de son séjour en Italie”, *Cahiers Maynard*, 16.
- CALVIN, J. (1957) *Institution de la religion chrétienne*, III, 4, Genève: Labor et Fides.
- CASSIRER, E. (1972) *Les formes symboliques*, Paris: Minuit.

- CLARK-EVENS, C. (1989) „The Words he Could not Comprehend: *Essay de quelques Poemes chretiens* by Jean de Sponde”, *Neophilologus*, 4.
- COURTHAIL, P. (1996) „Qu'est-ce que la nouthésie?”, *La revue réformée*, 4.
- CREMER, H. (1985) *Biblio-Theological Lexicon of New Testament Greek*, Edinburgh: T.&T. Clark.
- DEBRAY, R. (1994) *Manifestes médiologiques*, Paris: Gallimard.
- DIDIER, H. / Vermeylen, A. (1991) „*Nymphes de Jude et vierges de Castille. Une Bible au féminin* chez Jean de la Croix”, *Les Lettres Romanes*, hors-série.
- EVANS, J.M. (1993) „A poem of absences”, *Milton Quarterly*, 1.
- FAUROT, M. (1993) „Bishop Blougram's Apology: the making of the poet-shepherd”, *Victorian Poetry*, 1.
- GANIM, R. (1994) „Emblem as meditative icon in La Ceppède's Théorèmes”, *Papers on French Seventeenth Century Literature*, 40.
- GREENE, R. (1990) „Sir Philip Sidney's *Psalms*, the Sixteenth-Century Psalter and The Nature of Lyric”, *Studies in English Literature*, 1.
- HAMMOND, J.A. (1990) „Who is Edward Taylor? - Voice and Reader in the *Preparatory Meditations*” in *American Poetry*, 3.
- HOURCADE, P. (1992) „Eustache Le Noble psalmiste”, *Dix-Septième Siècle*, 175.
- HUFF, P. (1995) „Divine art: George Herbert's poetic reflections on the priesthood”, *The American Benedictine Review*, 1.
- JOHNSTON, C.A. (1990) „The Hymns of David Joris”, *The Mennonite Quarterly Review*, 3.
- JOSTEN, J. (1991) „Pèlerinage terrestre et but éternel. In memoriam T.S. Eliot”, *Augustiniana*, 1-4.
- KLAUSE, J. (1993) „The two occasions of Donne's Lamentation of Jeremy”, *Modern Philology*, 3: 337-359.
- LABRIOLA, A.C. (1995) „Christus Patiens and Christus Victor: John Donne's ultimate reality and meaning”, *Ultimate Reality and Meaning*, 2.
- LAUNAY, M.B. de (1992) „L'Etat, le mythe, le totalitarisme”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4.
- LE SAUX, F. (1987) „Didacticism in the *Dream of the Rood*”, *Etudes de Lettres*, 2-3.
- LORENZ, E. / Vermeylen, A. (1991) „Surimpressions d'images dans le langage mystique de saint Jean de la Croix”, *Les Lettres Romanes*.
- MARCHARD, J.W. / Baldwin, S. (1994) „Singers of Virgin in thirteenth-century Spain”, *Bulletin of Hispanic Studies*, 2.
- MATSUDA, T. (1989) „Death and Transience in the Vernon Refrain Series”, *English Studies*, 5.
- MCIVER, J. / Planti, J. (1991) „Echos de la liturgie dans les *Théorèmes de La Ceppède*”, *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance. Travaux et Documents*, 1.
- MNANGER, S. / Kushner, E. / Poirier, G. (1985) „Calvin et d'Aubigné: vocation prophétique et vocation poétique”, *Congrès Poésie et Religion: 1545-1560*, Montréal, Québec, *Renaissance et Réforme*, 1.
- MULLER, K. (1995) „Homilie und Poesie”, *Theologie und Glaube*, 1.
- O'KEEFFE, K.O'B. (1987) „Orality and the Developing Text of Caedmon's *Hymn*”, *Speculum*, 1.
- PEPIN, R.E. (1990) „Juvenal, X. A paradigm for Medieval *Contemptus mundi* Poems”, *Latomus*, 2.
- PERRIER, S. (1991) „La circulation du sens dans les *Emblèmes chrétiens* de G. de Monteny”, *Nouvelle Revue du XVIe Siècle*, 9.
- PINSENT, P. (1995) „Religious verse of english recusant poets”, *Recusant History*, 4.
- PULSIANO, P. (1987) „Bees and Backbiters in the Old English *Homiletic Fragment P*”, *English Language Notes*, 2.
- RICOEURI, P. (1986) *Du texte à l'action*, Paris: Seuil.
- ROPER, G. (1993) „Pearl, pénitence, and the recovery of self”, *The Caucher Review*, 2.
- SALEMII, J.S. (1987) „The Religious Poetry of Ernest Dowson”, *The Victorian Newsletter*, 72.

- SANDERS, G. (1990) „Augustin et le message épigraphique: le tétrastique en l'honneur de saint Etienne”, *Augustina*, 1-4.
- SCHLEIERMACHER, F. (1994) *Le statut de la théologie*, Genève/Paris: Labor et Fides/Cerf.
- SCHWEERS, G. (1990) „Bernard of Clairvaux's Influence on English Recusant Letters: the Case of Robert Southwell, S.J.”, *The American Benedictine Review*, 2.
- SOULIER, M. (1977) *L'inspiration biblique dans la poésie religieuse d'Agrippa d'Aubigné*, Paris: Klincksieck.
- STEVENS, M. (1993) „The Complaint of Christ (Brown and Robbins 1119): variations in genre and manuscript contexts of a late middle english poem”, *Mediaevalia*, 1.
- SUAREZ, M.F. (1995) „A new collection of English recusant manuscript poetry from the late-sixteenth century: extraordinary devotion in the liturgical season of 'ordinary time'”, *Recusant History*, 3.
- TRENCH, R.C. (1948) *Synonyms of the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans.
- VERECKEN, J. (1993) „L'hyme Acahiste: icône, chante et mystère de l'incarnation en nombres”, *Byzantion*, 1.
- VERVENNE, M. (1990) „Do We Use Them as a Form, or as the Voice of Our Hearts? - Exegetical Reflection on the Psalms of Israel”, *Questions Liturgiques*, 3-4.
- VIAU, M. (1993) *La nouvelle théologie pratique*, Montréal/Paris: Paulines/Cerf.
- VIGNES, J. (1993) „Paraphrase et appropriation: les avatars poétiques de l'Ecclésiaste au temps des Guerres de Religion”, *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 3.
- WALKER, J. (1987) „The religious Lyric as Genre”, *English Language Notes*, 1.
- WEATHERFORD, K.J. (1993) „Silence and the triumph of poetry: closure in three poems by George Herbert”, *Orbis litterarum*, 4.
- WRIGHT, N. (1993) „*Industriae Testimonium*: William of Malmesbury and latin poetry revisited”, *Revue bénédictine*, 3-4.