NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

100 N° 5 1978

Structures et passivité dans l'expérience religieuse

Charles-André BERNARD (s.j.)

p. 643 - 678

https://www.nrt.be/en/articles/structures-et-passivite-dans-l-experience-religieuse-1077

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Structures et passivité dans l'expérience religieuse

L'exploration du champ de l'expérience religieuse s'est souvent réduite à en scruter les composantes subjectives. Avec W. James, elle se présentait comme une étude des manifestations du sentiment religieux et H. Bremond a pu écrire une *Histoire littéraire du sentiment religieux*. Cette perspective psychologique permettait de considérer avec sympathie, abstraction faite de la portée objective de l'affectivité, toutes les expressions de la vie religieuse de l'humanité.

En faisant porter ses soupçons non plus seulement sur le contenu objectif de l'expérience religieuse, mais sur sa composante affective elle-même, la psychanalyse lui portait un double coup qu'elle estimait mortel. Si en effet le sentiment religieux n'était que la sublimation d'une libido aux profondes racines physiologiques et conditionnée socialement, il ne pouvait plus jouir d'un statut autonome ; illusoire par conséquent se révélait sa prétention à être l'indice d'une sphère objective transcendante identifiée à Dieu. Toute l'expérience religieuse s'enracinait dans des conditionnements subjectifs et son intentionnalité naïve ne rencontrait que le vide.

Il est vrai qu'à la suite de Max Scheler certains phénoménologues ont jugé trop rapide la fin de non-recevoir opposée si communément aux manifestations religieuses de l'affectivité. En soumettant à l'enquête phénoménologique les notions religieuses essentielles, ils soulevaient de nouveau le problème de leur valeur objective.

Sans doute concédera-t-on assez facilement que les enquêtes phénoménologiques portant sur les formes de la sympathie, sur le sens du sacré ou sur le repentir se ressentent de leur empirisme originel. Rarement les conclusions qui découlent d'une réduction interprétative s'imposent de façon apodictique. Mais la fluidité de ses démarches logiques et l'approximation de ses intuitions trouvent une contrepartie importante dans l'impact des problèmes étudiés : ce sont des problèmes de vie, et de vie spirituelle. De quelle autre manière, à vrai dire, étudierait-on les phénomènes religieux ? Comment savoir ce que sont prière, sacrifice, mystique, adoration, sinon à travers une enquête dont l'unique condition préalable soit la sympathie pour le phénomène étudié ?

Or, dans ce domaine, le phénoménologue se trouve devant un

fait dont il doit tenir compte, à savoir que l'intentionnalité de l'expérience religieuse, et tout spécialement de l'expérience mystique qui en constitue la pointe extrême, se veut le témoin d'un double mouvement de transcendance.

D'une part, l'expérience religieuse est expérience de la transcendance de la conscience par rapport à son activité commune : la vie de l'esprit ne s'épuise pas dans sa fonction de conscience au monde. Utiliser le monde en vue d'assurer les nécessités vitales, le connaître pour le transformer, le maîtriser pour l'asservir, tout cela, qui est fondamental, ne suffit pas. L'esprit contemple aussi le monde et s'en émerveille. Bref, l'esprit fait l'expérience d'un univers qui le dépasse et le sollicite. Au lieu de s'assujettir le monde, il le reconnaît comme porteur de beauté et de vérité ; l'univers est épiphanie de l'être.

Ce sens de l'être, par ailleurs, appelle habituellement une affirmation sur l'existence de Dieu. En concomitance avec le sens du sacré, le mouvement de la conscience se transcende pour reconnaître l'existence du divin et pour lui rendre un culte. Tout le monde, certes, n'éprouve pas, à la manière de Frossard, le choc d'une évidence absolue : « Dieu existe, je l'ai rencontré », mais nombreux sont ceux pour qui l'existence d'un Dieu atteint dans la prière participe d'une certitude en quelque sorte expérimentale.

Lorsqu'une certaine expérience de Dieu s'annonce à l'horizon de la conscience, le problème de sa valeur se réduit le plus souvent à légitimer le processus d'objectivation de l'idée de Dieu, que sa conception soit naïve ou savante. Une telle justification, sans cesse remise sur le chantier, fait appel soit à une dialectique basée sur le principe de causalité, soit à l'exigence de l'esprit, soit même, comme chez Bergson, à l'examen du témoignage de ceux qui affirment en faire l'expérience décisive.

Notre propos ici n'est pas de reprendre l'idée d'une telle justification, mais, nous plaçant délibérément à l'intérieur de l'expérience religieuse chrétienne, de nous poser le problème de sa valeur spécifique. Et cela, non pas en général, comme peut se le proposer l'apologétique, mais en essayant de descendre vers ses aspects plus circonstanciés. L'expérience chrétienne, en effet, bien qu'elle la suppose, va au-delà de la simple position d'un rapport avec la Divinité, puisque le rapport à Dieu est vécu au moyen de la médiation du Christ, à l'intérieur d'une révélation s'étendant sur des siècles et transmise par un corps social qui est l'Eglise.

Il est assez remarquable, par exemple, que des auteurs spirituels comme saint Ignace ne se contentent pas d'assigner à l'expérience purement intérieure une valeur générale de témoignage de l'ordre spirituel, mais considèrent ses mouvements affectifs variés comme

des signes grâce auxquels on peut découvrir des volontés particulières de Dieu. Bien qu'en eux-mêmes des mouvements affectifs de joie et de tristesse soient tout à fait communs, ils y voient des indices de l'action de Dieu dans la conscience. Ce n'est pas seulement l'existence de Dieu qui apparaît comme une donnée de la conscience, mais la réalité de son action.

Tout en reconnaissant pleinement cet aspect intérieur de l'expérience chrétienne, qui la fait rentrer dans l'idée d'expérience religieuse commune, il faut noter cependant qu'elle s'appuie sur une expérience de foi beaucoup plus complexe.

Le chrétien qui recherche Dieu inscrit son expérience dans un cadre extrêmement structuré. D'un point de vue doctrinal, il ne se contente pas de poser en général l'existence de Dieu, mais il croit que Dieu s'est manifesté pendant des siècles et qu'il l'atteint en vertu d'une communication concrète assurée par l'Ecriture et les sacrements. Vue de l'extérieur, son expérience apparaît déterminée par un ensemble de structures qui laissent peu de place à la spontanéité intérieure ; elle s'insère dans une tradition ferme et élaborée.

En outre, si l'on regarde plus attentivement, la tradition qui soutient l'expérience chrétienne ne se réfère-t-elle pas à son tour à une expérience religieuse primitive qui est celle des premiers témoins de la vie du Christ ? Or, ce que les disciples de Jésus ont vécu, exprimé et transmis est-il tellement différent de l'expérience religieuse en général ? La remarque est importante, car elle signifie que la critique de l'expérience religieuse chrétienne ne peut se cantonner dans l'examen d'une expérience actuelle, mais doit remonter jusqu'à l'expérience originelle du christianisme.

Pendant la vie terrestre de Jésus, les disciples l'ont regardé vivre, ils ont vu ses miracles, ils ont écouté ses paroles. Cette expérience s'est prolongée, sous un mode différent, pendant les quarante jours qui ont séparé la Résurrection de l'Ascension. Ensuite l'expérience des disciples se présente davantage comme expérience de l'Esprit de Jésus que comme perception directe de son humanité. Mais, à travers ces diverses modalités, leur expérience de foi est soutenue par un principe commun : il s'agit toujours d'affirmer que Dieu lui-même se manifeste et agit par le Christ dans l'épaisseur historique du monde. Sans une correspondance intérieure, sans un « don du Père » (*Jn 6*, 65), leur témoignage ne serait qu'un témoignage banal dont le sens leur échapperait, comme il a échappé à beaucoup de ceux qui ont vu Jésus cheminer sur les routes de Galilée. Ce dont les apôtres portent témoignage, c'est de leur expérience de foi fondée sur la perception directe et non renouvelable des événements de l'Incarnation.

C'est pourquoi, au fond, la critique du témoignage apostolique ne diffère guère de celle à laquelle on soumet l'expérience religieuse en général.

Nous pouvons omettre ici les critiques qui portent sur la validité du témoignage des apôtres : étaient-ils de bonne foi ? N'ont-ils pas perçu comme des miracles ce qui n'était que guérisons subites ? La description de certains prodiges comme la marche sur les eaux ou la transfiguration ne serait-elle pas projection sur le Christ de thèmes théophaniques ? Ces critiques s'adressent à l'aspect subjectif de l'expérience des apôtres. Nous présupposons la réponse car ce qui nous intéresse est, tout en supposant sa validité subjective, la détermination de la portée objective de l'expérience religieuse des premiers disciples.

Les apôtres ont perçu les événements de la vie du Christ comme des appels à un acte de foi : le Christ est Seigneur, le Fils de Dieu, le Sauveur. Or, dans cet acte de foi, ils incluaient non seulement une affirmation portant sur la personne et l'œuvre de Jésus, mais une adhésion vitale de tout leur être à une expérience de salut. Ne sommes-nous pas ici dans un cas très semblable à celui que nous avons rappelé dès les premières lignes de cette étude ? Outre que l'expérience de foi suppose l'expérience religieuse affirmant un Dieu transcendant, et en subit par conséquent le sort critique, ne s'alourdit-elle pas des problèmes supplémentaires posés par le caractère systématique des affirmations concernant le Christ et l'Eglise ? Que vaut l'expérience de témoins oculaires qui veulent transmettre la foi ?

Et pour nous, qui croyons sur leur témoignage, que vaut la transmission de leur expérience ? Cette question nous introduit à un autre problème aux conséquences décisives. Nous aussi sommes appelés à une adhésion de foi. Certes, nous admettons que cet acte de foi trouve sa condition ultime de possibilité dans une intervention expresse du Père qui, au moyen d'une grâce transexpérimentale, éclaire notre intelligence et confirme notre volonté. Mais, dans son déploiement concret, la foi se réfère constamment à l'ensemble des témoignages rapportant l'expérience des apôtres. Faut-il, avec Bultmann, considérer les écrits du Nouveau Testament et la prédication de l'Eglise comme simple occasion de réitérer individuellement une expérience de foi se développant selon son dynamisme propre ? Ou notre foi doit-elle se mouler sur celle des premiers témoins que la communauté chrétienne considère comme normative ?

En fait, toutes ces questions renvoient à une unique problématique qui forme le sujet précis de notre recherche.

Dès lors que l'on parle d'expérience, on suppose un *donné* résistant

qui s'impose objectivement à la conscience. Le physicien qui recourt à l'observation des phénomènes ou s'appuie sur des résultats d'expérience, se soumet dans les deux cas à un donné. De même celui qui recherche l'intelligence de *faits* historiques les établit d'abord fermement. Mais peut-il en aller de même lorsqu'il s'agit d'une expérience spirituelle ? Dieu n'est pas objet de manipulation, ni les dogmes énoncés par la foi objet de vérification. La confession de Thomas : « Mon Seigneur et mon Dieu » (*Jn 20, 29*) n'était pas la conclusion nécessaire de son contact avec la chair du Christ ressuscité, mais un acte de foi fondé sur une expérience située à un autre niveau.

L'idée-limite d'expérience pure supposerait l'immédiateté du contact avec les choses et une inférence infaillible : maintenant, il pleut. Mais peut-il y avoir contact immédiat avec le réel ? Dès que l'on sort de la connaissance naïve entre en jeu l'organisation catégoriale mise en lumière par Kant ; et les phénoménologues ont montré que la simple perception intéressait déjà toute la conscience qui lui imposait ses structures. Que dire dès lors de l'expérience spirituelle ? N'est-elle pas conditionnée en amont par la structure mentale de celui qui fait l'expérience et qui l'affecte ainsi d'un coefficient personnel, et en aval, lorsqu'il s'agira de la décrire et de la transmettre, ne dépendra-t-elle pas encore du langage et de ses structures ? Par ailleurs, comment celui qui reçoit le message l'interprétera-t-il ? Lui aussi possède ses structures d'accueil et de compréhension.

Ainsi pouvons-nous poser le problème : une expérience du monde spirituel est-elle possible qui nous fasse atteindre *un donné objectif* alors qu'un premier regard nous met en présence de multiples *structures qui la conditionnent* ? Cette question vaut aussi bien pour l'expérience intérieure que pour celle de la foi.

I. — LA FORME DE L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE

Que l'expérience religieuse soit d'un autre type que l'expérience scientifique organisée, il n'est guère besoin qu'on le démontre. Cette dernière est soumise à la vérification et s'efforce d'éliminer tout coefficient subjectif qui déforme la saisie du réel. L'expérience religieuse, au contraire, ne saurait être objet de manipulation ou de contrôle rigoureux ; de plus elle contient un mouvement de liberté qui aboutit à un refus ou une acceptation également imprévisibles ; enfin elle vise la réalité ontologique et le tout de la destinée personnelle.

Mais, si la voie de l'expérimentation est interdite, s'offre à nous un autre terme de comparaison : *l'expérience de la perception*

commune. De fait, à celui qui fait l'expérience religieuse de la prière il semble qu'il établisse un contact avec une zone de réalité : il se met en présence de Dieu ; il attend qu'il se manifeste ; il éprouve des sentiments de joie et de crainte. Quelles que soient les différences évidentes entre la perception sensible et l'expérience religieuse, un rapport très profond existe : d'un côté comme de l'autre, il s'agit d'une expérience de vie. La perception commune me fait vivre mon être-au-monde ; l'expérience religieuse me découvre un monde spirituel, réel lui aussi, et qui englobe le sens de ma vie.

Prenons bien conscience de la portée d'une telle affirmation ! De même que l'existence du monde, loin d'être réductible à une production de la conscience, s'impose dans son être-là, ainsi s'impose à l'orant l'existence d'un monde spirituel.

La vie ordinaire se déroule dans un monde de choses. Il est bien vrai que la connaissance efficace de ce monde suppose une élaboration complexe qui l'insère dans les contraintes structurelles de l'esprit humain ; mais son *existence* et sa *présence* naïve devancent toute élaboration. Bref, l'être devance l'objet posé devant la conscience. Une telle affirmation s'impose avec une évidence parfois cruelle, si cet « objet » est une personne que j'aime et qui va disparaître, ou quelqu'un qui menace ma vie. Analogiquement, dire que je fais l'expérience d'un monde spirituel signifie que je le considère comme *existant*, doué de réalité ontologique, et non comme projection de mes désirs. On doit se demander bien sûr si la conscience que j'en prends n'est pas conditionnée par des structures préalables. Accorder cette instance ne signifie pas cependant accepter la réduction du monde spirituel à la conscience qu'on en prend. Il existe ; et cette affirmation réaliste trouve toujours une complicité dans l'expérience naïve de la prière.

Par ce sentiment d'existence, l'expérience religieuse diffère de celle des valeurs, qu'elles soient morales ou esthétiques.

L'expérience du devoir, en effet, comprend bien un sens de la transcendance de la valeur par rapport à la conscience individuelle. Mais cette transcendance de la valeur, si elle place la conscience incertaine et tâtonnante en situation de passivité, n'implique pas immédiatement que la transcendance soit autre que celle d'une Raison, d'une Vie ou d'un Etre sans visage. Sans doute pour celui qui a déjà accordé d'être un Je au Logos et à l'Etre, il n'est pas difficile de rapporter l'expérience des valeurs à une vie religieuse qui l'englobe. Ce qu'ajoute la vie religieuse, c'est l'idée que Dieu, dont la notion contient toute valeur, est *quelqu'un* qui agit avec bienveillance à l'égard des hommes et de moi. Bien plus,

pour la foi chrétienne, ce Dieu a agi tout au long de l'histoire du salut et a pris en Jésus visage humain.

Alors que la valeur du Bien oriente l'action à accomplir en lui indiquant un horizon idéal, celle du Beau est déjà incarnée dans les choses. S'il s'agit d'une œuvre d'art, elle renvoie à la conscience créatrice qui inscrivait dans une matière sensible une valeur, imaginée il est vrai plutôt que vécue. Ainsi les artistes laissent-ils pressentir une Beauté gratuite, offerte à la contemplation. Mais ils savent bien qu'ils ont exprimé de manière imparfaite l'émotion qu'ils voulaient communiquer ; le spectateur, lui, ne perçoit la Beauté qu'à la mesure de ses dispositions et sa jouissance esthétique devra autant à sa propre subjectivité qu'à l'œuvre d'art qui sollicite son admiration.

Si élevée que soit l'expérience des valeurs, elle demeure grevée d'une déficience : elle n'atteint pas l'être et ne se propose pas le salut. Par contre, nous l'avons dit, l'expérience de l'être-au-monde, bien qu'elle soit peu élaborée, possède le grand avantage de concerner directement *la vie*. Il est légitime par conséquent d'en rapprocher l'expérience religieuse.

En fait, si nous soumettons ce rapprochement à une considération plus attentive, il peut nous apporter de véritables lumières sur le sens et la structure de l'expérience religieuse, nous permettant ainsi de reprendre notre première interrogation : dans quelle mesure l'expérience religieuse renvoie-t-elle à un donné et suppose-t-elle une élaboration structurée ?

La perception spirituelle

Ayant pris comme centre de référence la perception commune, il n'est pas nécessaire ici d'en présenter une description exhaustive. Nous appuyant sur la phénoménologie de Merleau-Ponty, il nous suffit de mettre en valeur les aspects qui se retrouvent analogiquement dans l'expérience intérieure.

Soulignons d'abord que la perception suppose une double donnée : l'existence du monde et sa présence qualitative. Avant qu'intervienne aucune compréhension, l'univers est devant moi, comme un monde de choses. Quelles que soient les constructions scientifiques de la connaissance, l'être-là des choses ne peut être que l'objet d'une constatation. Et d'autre part, la perception-limite serait la pure sensation : couleurs, sons, résistance tactile, lumière. Concédons que toute sensation s'insère dans un monde d'objets. Il n'en demeure pas moins que, là encore, la qualité apparaît comme une donnée irréductible. Toute confirmation de la connaissance renvoie à une vérification sensible.

En un sens, la perception naïve a toujours le premier et le

dernier mot, même dans la recherche scientifique. A plus forte raison s'il s'agit d'assurer la vie immédiate. Nous sommes toujours partie prenante d'un monde qui s'offre à nous. C'est en lui que nous puisons le sens des réalités fondamentales : les rythmes de la vie, le plaisir et la joie, le sens de notre finitude et de notre mortalité.

Mais pour irréductible que soit la perception naïve, elle ne nous donne pas la connaissance de l'en-soi du monde, ni de sa totalité. Elle est toujours *conditionnée* par la conscience percevante particulière. Ce conditionnement, qui grève notre saisie de la réalité d'un coefficient subjectif et bat en brèche le réalisme naïf, n'interdit-il pas toute prétention à saisir la vérité des choses ? Et si, comme nous le pensons, un conditionnement analogue caractérise notre expérience intérieure, celle-ci ne sera-t-elle pas condamnée elle aussi à la partialité, et par conséquent à la débilité, sinon à la fausseté ?

Examinons sommairement notre perception du monde. Loin d'être le pur miroir du réel, elle est rapport global de la conscience au monde. L'homme atteint le monde à travers son corps propre qui définit un espace vécu : l'enfant partant à la découverte du monde qui l'entoure n'est pas l'adolescent qui l'interroge à partir de ses problèmes, ni l'adulte qui le considère sélectivement en fonction de structures personnelles déjà cristallisées. Plus secrètement encore, la perception des choses — et que dire de celle des personnes et des communications interpersonnelles ? — est orientée par les intérêts profonds et inconscients de chacun. L'expression *orientation sélective* décrirait bien le mode d'appréhension de la conscience par rapport au monde.

Comme par ailleurs on ne saurait isoler l'appréhension du monde de sa compréhension, le problème de la perception se double de celui du langage. L'homme, en effet, appréhende le monde en fonction de l'action qu'il doit exercer. De spectateur il devient acteur. Et cela d'une double façon : en tant qu'il est sollicité à marquer le monde de son empreinte et en tant que son regard sur le monde le porte à une transformation intérieure. Si la première assertion est banale, la seconde requiert quelque explication. Elle suppose en son fond que le rapport au monde sollicite l'exigence d'unité qui caractérise la vie pleinement humaine. L'homme cherche à réaliser la conjonction et l'identification de sa perception du monde et de son sens de la vie. Il s'efforce d'intégrer toutes choses en une attitude de sagesse. Toujours il lui faut comprendre le monde en fonction, d'une part de la culture qui lui offre une première clé d'interprétation, et d'autre part de ses propres aspirations.

Si nous passons maintenant à la description de *l'expérience intérieure,* nous observons un certain parallélisme entre elle et celle que nous venons de proposer pour la perception.

Il est clair, en premier lieu, que l'expérience intérieure est soumise aux conditionnements subjectifs et d'abord à celui du langage. Prise dans sa formalité habituelle, l'expérience se développe sur un terrain culturel possédant ses structures propres : certains jugements de valeur, une manière de poser les questions religieuses. Ce n'est pas qu'il y ait toujours continuité entre l'idéologie ambiante et le jaillissement de l'expérience ; la conversion brusque suppose au contraire une rupture avec elle. Mais, même en ce cas, on ne saurait éliminer totalement l'influence du langage. Il faut tenir compte des impressions d'enfance ou des rencontres fortuites dont l'impact tout sporadique a pu jeter dans la conscience des germes vivaces. Et d'ailleurs toute contestation souligne une dépendance que l'on voudrait renier. Nul ne peut s'abstraire de sa formation ni de sa culture.

Plus secrète et plus difficile à discerner, l'influence du langage s'exerce aussi dans la compréhension que la personne acquiert de sa propre expérience. Il faudrait distinguer, en effet, à la suite de saint Ignace, les divers temps de la durée où s'inscrit l'expérience intérieure. De l'événement lui-même, sous forme d'inspiration à l'action ou d'intelligence de la foi, il y a peu à dire puisqu'il constitue un choc non renouvelable et incommunicable comme tel. Mais, autour de l'événement spirituel s'élabore une expérience au sens propre dans laquelle s'incorporent des images, des réflexions et des jugements grâce auxquels le choc spirituel devient inspirateur de l'action et du comportement.

Notons en outre que, dès qu'il s'agit de l'expérience d'autrui, sauf le cas exceptionnel d'une sorte de communication immédiate de l'ordre affectif, on n'est en mesure de juger que le récit qui en est fait, récit toujours sélectif et plus compréhensif que l'événement spirituel en sa nudité.

Revenant à l'expérience intérieure comme telle, nous devons noter que sa modalité perceptive est en corrélation étroite avec l'état affectif de celui qui la fait. Cette affectivité peut être tout à fait consciente et c'est délibérément que quelqu'un peut choisir de nourrir et développer son désir religieux. Elle peut aussi participer d'un désir général au sens où l'on estime que, toute âme étant « naturellement chrétienne », elle se trouve fondamentalement accordée à la possibilité d'une expérience religieuse.

En réalité, le champ d'influence de l'affectivité s'étend bien au-delà des désirs généraux. De même que notre perception du monde extérieur est commandée par nos intérêts profonds — un monu-

ment, par exemple, est perçu diversement par l'historien de l'art, par le badaud ou par le technicien — ainsi l'expérience chrétienne, si elle est fondamentalement une, revêt des formes différentes selon les différentes civilisations ou même selon les préoccupations successives d'une personne donnée. On ne s'attache pas à la méditation des mêmes mystères si l'on est dans la joie ou dans l'épreuve. Dans cet ordre d'idées, les psychanalystes ont su débusquer bien des motivations inconscientes qui attiraient à elles des images religieuses qu'une intelligence ingénieuse parait de couleurs de bon aloi : ainsi un dolorisme plus ou moins masochiste se présentait-il comme participation à la Passion du Christ ; et ne parlons que pour mémoire de la figure du Père en laquelle Freud voit le type même d'une création viciée de l'image religieuse.

L'influence des facteurs affectifs dans la perception commune et dans l'expérience religieuse pose le problème de leur valeur objective. En ce qui concerne la première, tout le monde s'accorde pour énoncer le principe de l'élimination du coefficient subjectif au moyen d'une expérimentation scientifique. Et dans le cas de la perception ordinaire d'un individu, celui-ci, parce qu'il reconnaît la possibilité d'une distorsion subjective, accepte le recours à une vérification objective. Mais le problème s'avère bien plus difficile dans l'expérience religieuse. Elle n'est pas, nous l'avons dit, renouvelable, ni proprement vérifiable. Nous aurons donc à nous demander dans quelle mesure et comment il est possible de parler d'une expérience religieuse de valeur universelle.

Dès maintenant, cependant, nous pouvons introduire une considération capitale pour bien situer l'expérience religieuse. Celle-ci, en effet, n'est pas seulement soumise à des structures mais renvoie au donné fondamental de la présence de Dieu au moyen de *la prière*.

Il est assez connu que la tradition constante des guides spirituels voit dans le recours à la prière le critère simple et universel qui garantit l'authenticité d'une vie qui se veut chrétienne, d'une réflexion vraiment théologique ou d'une décision juste. Par contre, ils ne donnent guère de justification de ce critère dont le caractère empirique n'altère pas pour eux l'indiscutable évidence. Malheureusement, cette évidence s'estompe singulièrement pour bien des théologiens qui se meuvent dans une sphère de technicité scientifique ou pour des apôtres plus préoccupés de grilles sociologiques d'action que d'inspiration divine. Le divorce entre la vie intérieure et l'action est parfois totalement consommé.

Pour comprendre la nocivité d'une telle attitude, il faut remettre en lumière la fonction essentielle de la prière. Semblable en cela à l'activité sensible qui nous révèle l'existence des choses et leur **adaptation à l'épanouissement de notre vie, la prière ne nous en-**

richit pas de connaissances particulières sur Dieu et le Mystère du salut, mais elle leste toutes nos opérations d'un poids de réalité spirituelle. Le mouvement le plus simple de l'activité orante est la mise en présence de Dieu. Il ne s'agit aucunement d'une évocation de l'idée de Dieu, mais de l'expérience d'une réceptivité radicale. Dieu est liberté, vivante et aimante. Se mettre en sa présence signifie se mettre en une disposition d'écoute et d'accueil.

Sans doute objectera-t-on que ce sens de la présence de Dieu ne fait pas avancer d'un pouce la compréhension du mystère et n'augmente pas l'efficacité de l'action. Pour exprimer cette objection en termes de logique, on dira que Dieu n'est pas un prédicat et l'idée de son existence n'enrichit pas le contenu du mystère ; l'activité théologique ou pratique peut donc se déployer sans l'aide d'un recours constant à la prière. Il lui suffit pour être chrétienne de supposer une référence initiale à la Révélation. La rigueur scientifique ne regarde que la méthode de la recherche théologique d'où dépend l'efficacité de l'action ; le réel alors s'offre en priorité dans l'épaisseur de la condition historique et incarnée de l'humanité.

On aimerait que cette présentation d'une mentalité moderne ne fût qu'une caricature ! Quoi qu'il en soit, attachons-nous pour le moment à faire ressortir quelques implications de l'exercice de la prière dans la vie qui se veut chrétienne.

Le premier effet de la prière est de projeter toute considération particulière sur un fond d'infini. Cela signifie d'abord une certaine modestie au lieu d'une assurance si souvent péremptoire. Selon la parole d'Isaïe, « mes pensées ne sont pas vos pensées, et mes voies ne sont pas vos voies, oracle de Jahvé. En effet, comme les cieux sont élevés au-dessus de la terre ainsi mes voies sont élevées au-dessus de vos voies » (*Is 55*, 8-9) ; dès lors, il est assez normal de se montrer prudent pour discerner les signes des temps ou pour user de projections sociologiques aléatoires. La prière remet toujours la conscience devant le sens du mystère et de l'imprévisibilité de l'action du Dieu tout-puissant. Aux pharisiens, le Seigneur disait : « La venue du Royaume de Dieu ne se laisse pas observer, et l'on ne dira pas : 'Voici, il est ici ! ou bien il est là' » (*Lc 17*, 20-21).

Puisque le visage de Dieu ne se laisse pas dessiner, ni son action prévoir, le sens du mystère de Dieu suscité par la prière engendre le désir de retrouver les traces que lui-même nous a laissées. L'esprit de prière porte donc en second lieu à la réception docile du message des Ecritures. Il est vrai, comme nous l'avons remarqué, que l'Ecriture Sainte dépend d'une expérience dont la perception et la transmission relèvent des structures du langage ; **mais la méditation simple du texte renvoie à un interlocuteur tou-**

jours présent. Ni pour l'Ancien, ni pour le Nouveau Testament, le message ne doit dissimuler le messager : Dieu qui a parlé autrefois par les prophètes a, dans ces derniers temps, parlé par son Fils bien-aimé (cf. *He 1*, 1-2). La méditation de l'Ecriture révèle la personne du Christ : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché du Verbe de vie » (*1 Jn 1*, 1).

Même si ce sens de la présence divine n'est pas traduisible en pensées nouvelles, la prière n'en joue pas moins un rôle régulateur du processus discursif. Certes, celui-ci suit ses propres lois structurelles ; mais le recours à la prière constitue à son tour une sorte de retour au réel, qui est ici le monde spirituel. De ce fait, des conclusions théoriques ou pratiques, dont la rigueur semblait inattaquable, se heurtent à un certain sens spirituel qui assume un rôle de vérification. Empressons-nous de dire que cette vérification peut mettre en jeu des règles de discernement extrêmement délicates.

Confirmant cet aspect fondamental de passivité, se rencontre ici la doctrine classique des dons du Saint-Esprit. Les dons nous sont accordés non pas comme principes de nouvelles opérations spirituelles, mais pour que l'exercice concret des vertus théologales échappe à la stricte dépendance des structures subjectives et reçoive une mesure nouvelle de la présence opérante de l'Esprit Saint. En ce sens prier consiste à se rendre toujours plus docile à la motion de l'Esprit Saint. Motion qui éclaire l'intelligence, ouvre la mémoire à l'attente de Dieu et meut la volonté vers la plénitude.

Si nous devions présenter en raccourci l'influence de la prière sur l'activité de l'homme, nous dirions qu'elle lui confère un cachet théologique. En son sens originel, la théologie est parole sur Dieu et, lorsqu'elle devient théologie pratique, elle doit exprimer l'insertion de notre action dans le Dessein sauveur de Dieu. Pour qui abandonne l'exercice de la prière le risque est grand de voir se tarir la source d'énergie qui découle de la communication avec Dieu. Alors sa réflexion et son action ne gardent plus, de leur origine chrétienne, qu'une référence formelle. Le contact avec Dieu, obtenu dans la prière, renouvelle constamment les forces vitales. L'activité orante demeure simultanément leur terrain nourricier et l'horizon du paysage où elles se déploient.

Nous avons distingué ci-dessus l'expérience intérieure et celle de la foi. Il est clair cependant que la différence entre elles ne joue guère du point de vue auquel nous venons de nous placer.

Pour être vivante, en effet, la foi suppose le recours à la prière qui lui rend présent le Dieu dont elle accepte le témoignage extérieur. Sans rapport concret avec le Dieu vivant, la foi se trans-

forme en idéologie. Au lieu d'être doctrine de salut éternel, elle propose quelques principes moraux inspirateurs de la conduite individuelle ou socio-politique. Finalement, la vie religieuse se révèle inséparable de l'expérience orante. Dans l'évangile de Jean, nous lisons que les Samaritains, après avoir été alertés par les paroles véhémentes de la Samaritaine, sont allés à Jésus ; en sa présence, leur foi a changé de forme : « Ils dirent à la femme : 'Ce n'est plus sur tes dires que nous croyons : nous l'avons nous-mêmes entendu et nous savons que c'est vraiment lui le sauveur du monde.' » (*Jn 4*, 42). Rien ne peut dispenser le chrétien de s'approcher de Jésus.

II. — LE LANGAGE RELIGIEUX

Nous venons de décrire la forme de l'expérience chrétienne en insistant sur le fait qu'elle s'appuie sur un double donné : d'une part l'événement historique du Christ, d'autre part la présence de Dieu dans la prière. Mais il nous est apparu que la perception de ce donné, loin d'être enregistrement passif, implique des structures complexes et notamment celles du langage entendu au sens moderne : le langage dépend de la culture, de la formation et des réactions personnelles devant une situation.

A un premier degré, toute affirmation de sens dans l'ordre religieux présuppose un langage : la confession de Césarée, par exemple, suppose la structure mentale de Simon, fils de Jean ; de même la prière du psalmiste s'élève à partir d'une situation particulière : « O Dieu, viens à mon aide ! ». Tout homme qui expérimente la présence de Dieu l'éprouve à sa manière : ainsi Pascal dans sa nuit de feu. De plus, lorsqu'il veut transmettre cette expérience, il ne peut le faire qu'au moyen de l'instrument de communication du langage. S'il en est ainsi dans l'expérience primaire, à plus forte raison dans l'expérience seconde : celle qui s'insère dans une tradition religieuse structurée intellectuellement, moralement et affectivement. Les contraintes du langage s'exercent au point de départ de l'expérience ; elles en accompagnent la transmission et, finalement, l'accueil de la communauté croyante contribue à enrichir un dépôt qui se renouvelle constamment. En ce sens, nous pouvons considérer l'expérience de l'Eglise comme posant un problème global.

Examinons maintenant l'intentionnalité de l'expérience religieuse. La conscience établit un rapport avec un certain ordre de réalité : la sphère du sacré en général, et, pour le chrétien, le mystère du salut dans le Christ. Le mouvement intentionnel s'efforce de pénétrer la réalité spirituelle et l'on donne à cette atteinte une expression pour soi et pour les autres.

Or, à un regard attentif, il semble que l'atteinte du mystère peut s'exprimer sous trois modalités différentes, qui déterminent trois types de langage.

Au premier temps de la perception spirituelle qui est l'appréhension du mystère correspond un langage *symbolique*, celui qui exprime le rapport au monde spirituel en recourant aux images et à la perception immédiate. Ce langage veut exprimer avant tout l'impact vital du mystère ou de l'approche de Dieu : le Ciel est la demeure de Dieu.

De même que la perception commune ne s'arrête pas à l'appréhension du réel, mais fournit la matière d'une connaissance plus compréhensive du monde, ainsi l'expérience religieuse s'efforce-t-elle d'aboutir à une certaine compréhension du mystère. Elle y est contrainte en quelque sorte par la pression du milieu où vit le croyant. La société véhicule une certaine conception du monde qu'exprime la culture. Qui découvre le sens de la vie en fonction d'une expérience religieuse se doit de l'harmoniser avec la culture qui l'imprègne et dont il reçoit le langage. Il arrive d'ailleurs que cet effort de compréhension ne soit pas entrepris en fonction d'une expérience individuelle mais d'une manière plus générale, en fonction de conceptions spéculatives. En ce cas, nous aurons à nous demander quel rapport entretient la *théologie* avec l'expérience de foi de l'Eglise.

Qu'il s'agisse de théologie spéculative ou d'expression symbolique, l'expérience se trouve toujours aux prises avec les limites du langage. D'où la séduction d'une troisième voie qui serait dépassement — ou négation — du langage : la *mystique*. Celle-ci voudrait être le témoin d'une expérience qui soit pure présence. Son caractère passif lui permettrait d'échapper aux structures de tout langage. Est-ce possible ? Dans quelle mesure le mystique parvient-il à expérimenter la passivité pure ? Et qu'exprime-t-il en définitive ?

Bref, considérant les trois modalités de l'expérience : l'appréhension, la compréhension, la présence, nous nous demandons quel est leur rapport avec les structures du langage. Cette étude devrait nous permettre de préciser la valeur de chaque type de langage religieux.

1. *Le langage symbolique*

L'appréhension religieuse en général apparaît comme un acte vital. Plongé dans une situation complexe, l'homme ressent Dieu comme celui à qui il est redevable de son existence et dont il dépend continuellement. Il est naturel par conséquent que, voulant exprimer ce que Dieu est pour lui, il use de symboles simples fournis par la perception commune : Dieu sera lumière, rocher, mon-

tagne, vieillard plein de sagesse, Dieu du tonnerre inculquant la crainte, ou promeneur du jardin dans la brise agréable. Cette symbolique est trop connue pour que nous nous y attardions ici.

Notons simplement que ce que le symbole se propose d'exprimer, ce n'est pas Dieu en lui-même, mais ce que Dieu est pour l'homme : refuge, protecteur, maître, créateur. Dès lors nous pouvons comprendre que l'expérience religieuse élémentaire ne puisse pratiquement pas se passer de ce langage symbolique. Si je pense à Dieu comme à un potier, c'est que j'ai pris conscience de ma dépendance radicale et de ma caducité. Il n'apparaîtra comme l'Etre à la volonté créatrice que pour le métaphysicien se posant le problème cosmologique : ce monde si bien ordonné, quelle est son origine ? Pour la Bible, où le sens de Dieu apparaît inséparable de son action salvatrice envers le Peuple élu, le langage demeure prioritairement symbolique : Dieu est le berger, le roi, le sauveur, l'auteur de la vie, le créateur.

Point n'est besoin, on le voit, de prendre ses distances de la vie concrète pour exprimer l'expérience de Dieu. L'affirmation de l'une accompagne la perception de l'autre. L'expression de ce lien étroit trouve dans le symbole son langage connaturel.

Le danger existe de vouloir fixer la représentation symbolique. De ce désir, la religiosité hindoue nous fournit l'exemple le plus probant : les thèmes de fécondité et d'énergie vitale, de naissance et de destruction, appellent des *figurations* naturistes qui poussent le réalisme jusqu'à suggérer l'horreur. Si le croyant était toujours capable de saisir, à travers la représentation, le dynamisme spirituel tendant à la réalité transcendante, le mal serait mineur. Mais dès que s'affaiblit le sens de la transcendance, le symbole tend à s'imposer pour soi-même et à capter tout le sens religieux qu'il suscite ; on sort alors difficilement du naturisme ou de l'anthropocentrisme de la mythologie grecque, surpeuplée de dieux à formes humaines.

C'est pourquoi, à côté d'une imagerie religieuse, les peuples primitifs connaissent un aniconisme dont le sens précis est de suggérer le Dieu transcendant, scrutateur des reins et des cœurs, fondateur de la loi de vie. Quant à l'Ancien Testament, nous le savons, s'il admettait le symbole verbal, il refusait radicalement la fixation iconique de Dieu. Elle risquait de réveiller des réflexes naturistes toujours sommeillant sur les terres de Canaan.

A ce sens symbolique primitif, toujours valable et fécond, le mystère de l'Incarnation du Verbe devait faire succéder un régime nouveau où le recours à la perception sensible joue un rôle sans équivalent en d'autres religions.

La nouveauté radicale consiste en ce que, le Christ étant Fils de Dieu et appartenant totalement à la sphère de l'Esprit, tous

les événements qui marquent sa vie constituent, pour ceux qui en sont les témoins et les considèrent dans la foi, une approche de Dieu. C'est celle-ci que nous allons essayer d'interroger.

Dans l'Ancienne Alliance, Dieu intervenait bien dans l'histoire par des prodiges et des manifestations ; les hommes de Dieu, comme Moïse et les prophètes, les interprétaient comme des signes de la présence active de Jahvé. Sur cette base fondamentale, une expérience complexe s'est construite peu à peu, enrichie continuellement par les prophètes, les historiographes, les sages, les orants. La substance doctrinale, morale et spirituelle de cette expérience vétérotestamentaire était consignée dans la Bible et revécue au moyen de la liturgie.

Lorsque Jésus paraît, la mentalité de ses contemporains appelle à un premier discernement : « Un grand prophète a paru parmi nous » (*Lc 7,* 16). Puis peu à peu, devant la multiplicité et l'importance des signes qu'il accomplissait, s'est posée une question plus impérieuse : ce Jésus n'était-il pas celui qui emplirait l'attente toujours ouverte du Messie ? Il est bien remarquable, en effet, que l'Ancienne Alliance avait toujours maintenu une ouverture vers l'imprévisible, un Messie dont le visage énigmatique ne pouvait s'enfermer en un cadre. Finalement, devant l'ultime événement constitué par le mystère pascal de passion-mort-résurrection, il ne suffisait même plus de dire que Jésus était le Messie ; il était fils de Dieu, ou mieux encore le Fils de Dieu qui possédait toute puissance vivifiante (*Mc 15,* 39 ; *Mc 1,* 1).

A partir du moment où les premiers témoins de Jésus ont explicitement confessé qu'il était le Fils de Dieu, il est clair que leur perception des événements a changé. Au début, à travers l'enseignement et les manifestations de Jésus, ils avaient conscience d'être devant un prophète ; après la résurrection, les mêmes événements sont porteurs d'un autre message. En les racontant, leur langage acquérait une portée singulière : tout, dans la vie de Jésus, jusqu'à sa mort-résurrection, est langage sur Dieu : « Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous » (*Jn 1,* 14).

La lecture de l'expérience des disciples immédiats peut donc se situer à des niveaux différents. A un premier niveau, ils interprétaient leur expérience à travers les catégories vétérotestamentaires qui formaient l'armature de leur intelligence religieuse. A un second niveau, c'est au contraire la foi dans le Christ qui leur impose une relecture de l'Ancien Testament et renouvelle ainsi leur expérience religieuse. On peut ajouter un troisième niveau, défini par la vie des églises particulières. Appartenant à des communautés qui sollicitaient leur témoignage et leur enseignement, les écrivains du Nouveau Testament ont reconsidéré l'événement du Christ en sé-

lectionnant les épisodes et les paroles qui correspondaient davantage aux besoins de leurs communautés ; ils dessinaient ainsi un projet théologique.

Nous voici de nouveau face au problème soulevé par la particularité de la perception et du témoignage : en mettant en valeur les conditionnements de la perception spirituelle des disciples, n'évacuons-nous pas plus ou moins largement son *contenu* objectif ?

De ce problème, nous saisissons mieux maintenant les principes de solution.

Toute perception des apôtres s'appuie sur le fait qu'en ce temps-là parut Jésus de Galilée ; le kérygme primitif en retrace la vie réduite à ses éléments essentiels : le baptême par Jean, la prédication en Galilée, la montée à Jérusalem, la passion, la mort, la résurrection, l'ascension, l'envoi de l'Esprit, la promesse du retour. Quels qu'aient pu être les préférences personnelles des disciples ou les besoins des communautés, ces étapes de la vie de Jésus forment le donné de base intangible et irréductible. Qui n'accepte pas les faits exprimés par ce kérygme et le sens religieux qui en découle immédiatement, n'est pas chrétien.

De ce sens religieux, les Apôtres ne sont pas proprement les interprètes, mais les dépositaires. Car c'est Jésus lui-même qui, durant sa vie terrestre (jusqu'à son Ascension), a ouvert aux Apôtres le sens de son existence. Si l'on ne veut pas courir le risque de réduire son message à son contenu éthique, il faut accorder la plus grande importance au temps qui sépare la Résurrection de l'Ascension. Pendant cette période, en effet, les Apôtres ont été à même de saisir le sens profond du mystère pascal et de recevoir l'habilitation à continuer une mission universelle de salut dans une Eglise. Il y a là une expérience unique et privilégiée : « Dieu l'a ressuscité le troisième jour et lui a donné de se manifester, non à tout le peuple, mais aux témoins que Dieu avait choisis d'avance, à nous qui avons mangé et bu avec lui après sa résurrection d'entre les morts » (*Ac 10*, 40-41). Le privilège des Apôtres doit donc être compris non au sens où il apparaîtrait que, de fait, ils ont manifesté une plus grande intelligence du mystère, mais au sens où ils furent les témoins d'une expérience historique unique dont la signification leur fut révélée directement par le Christ.

De plus, l'Esprit Saint, qui avait déjà garanti la transmission de la Révélation sous l'Ancienne Alliance, leur fut donné pour que leur sens de la foi ne défaille point et qu'ils puissent la transmettre en parfaite pureté. Il faut donc considérer la relation néotestamentaire des événements et des paroles qui concernent Jésus comme **la base de référence primaire de tout le processus de la foi chré-**

tienne. Nous pouvons certes admettre que la saisie du sens et son expression appartiennent à des langages plus ou moins élaborés : celui de la communauté juive de ce temps, celui de la perception immédiate — disons naïve — des faits et dits de Jésus, celui de la compréhension qui peu à peu s'élabore et caractérise les théologies de Paul et de Jean ; c'est toujours ce sens qui est voulu et garanti par l'Esprit.

Et nous, qui ne faisons que recevoir un témoignage, pouvons-nous retrouver en un certain sens l'expérience primitive ?

Pour dérivée que soit notre appréhension de l'existence du Christ, elle n'en est pas moins réelle. Non seulement nous recevons un témoignage authentique convoyé par l'Eglise, mais nous possédons le même Esprit qui a présidé à la formation de ce témoignage et qui continue à agir dans l'Eglise. Il faut même ajouter qu'un certain contact avec l'humanité glorieuse du Christ nous est assuré par le moyen des sacrements. Le baptême nous a plongés dans sa mort et sa résurrection ; et surtout l'Eucharistie qui contient réellement le corps ressuscité du Christ assure une présence singulière et qui s'identifie substantiellement à la perception par la foi du Christ palestinien ; nous aussi sommes comme les disciples : « La coupe de bénédiction que nous bénissons, écrit saint Paul, n'est-elle pas communion au sang du Christ ? Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ ? » (*1 Co 10*, 16).

Ainsi, ce qu'est la prière pour l'expérience de Dieu, le recours au contact vivant avec le Christ l'est pour l'expérience de la foi. D'un côté comme de l'autre est assurée la réceptivité radicale de la perception spirituelle. Le renouvellement continuel de ce contact avec l'Esprit donne à l'expérience de la foi la capacité de rejoindre l'expérience apostolique première et de participer à l'élan jamais épuisé de la vie divine dans l'humanité.

A cette expérience de Dieu dans le Christ, les structures du langage, les influences culturelles, l'usage même des symboles et des mythes ne sauraient constituer un obstacle réel, puisque l'Esprit Saint les a assumés et les vivifie sans cesse.

2. *Le discours théologique*

Il pourrait suffire à la rigueur de s'en tenir à la perception simple de l'intervention de Dieu dans le monde. La foi s'appuierait avant tout sur un mémorial : celui des hauts faits de Jahvé dans l'Ancienne Alliance, puis de Jésus dans la Nouvelle. Grâce aux préceptes cultuels et moraux, la foi s'inscrirait dans l'existence concrète.

Mais, déjà sous l'Ancienne Alliance, le besoin de compréhension totale qui est enraciné dans l'esprit humain avait porté les hommes de Dieu à confronter leurs problèmes avec le sens de leur foi en

un Dieu sauveur. Embrassant la totalité de l'histoire, le second Isaïe avait pris conscience que le Saint d'Israël, son Rédempteur, était aussi son créateur et son juge, le premier et le dernier. De leur côté, les écrivains apocalyptiques essayaient d'anticiper la manifestation du jugement dernier. Quant aux Sages, ils se heurtaient déjà aux problèmes posés par le contact du monde grec ou, comme Job, à celui de la souffrance du juste. Dans tous ces cas, la *réflexion* de type spéculatif s'ajoutait à la perception de foi de l'intervention de Jahvé. Même si le génie sémitique obligeait à l'emploi d'un langage foncièrement concret, des idées générales commençaient à s'introduire : le monde était créé de rien, la Providence de Dieu s'étendait sur l'univers ; toutes choses étaient bonnes.

La foi au Christ Fils de Dieu allait introduire une nouvelle manière d'adhérer au mystère du salut en élaborant peu à peu des schèmes proprement théologiques.

Si Jean et Paul furent appelés théologiens, c'est que, ayant posé clairement la préexistence du Christ au sein de Dieu, ils ne pouvaient pas échapper à la nécessité d'en tirer des conséquences théologiques. Signalons-en quelques-unes.

Le Verbe de Dieu, en venant habiter parmi nous, avait répandu grâce sur grâce et de sa plénitude nous recevions tous ; il était donc la lumière, le berger, la vigne, le sauveur qui se livre par amour, le rédempteur universel. A ces quelques thèmes johanniques, Paul allait en ajouter d'autres : le Christ tête de son Corps mystique, vivificateur de son Eglise, ou encore le nouvel Adam en qui se récapitulent toutes choses.

A partir de ces premiers essais réflexifs se sont développés les efforts de compréhension de l'Eglise. Le champ est immense, et toujours ouvert, de ces recherches proprement théologiques que retrace dans leur ensemble l'histoire des dogmes et qui s'efforcent de répondre aux problèmes posés par une histoire toujours mouvante.

Ce que nous voudrions préciser, ici, c'est le rapport entre ce processus d'élaboration théologique et la perception du mystère de foi.

Une première ligne de développement prolonge directement l'effort de compréhension mis en œuvre par les écrivains sacrés. En interprétant l'Ecriture selon son sens littéral-historique puis selon ses sens typologique, moral et mystique, les Pères ne faisaient qu'appliquer le postulat de la cohérence interne de la Bible, correspondant à la cohérence recherchée de l'existence du chrétien. A la limite, on demeurerait toujours dans le langage immédiat de la perception du Mystère. En fait, les Pères qui commentent l'Ecri-

à des questions morales et philosophiques et s'efforcent plus ou moins hardiment d'arriver à une intelligence plus profonde de la foi. Avec eux s'élabore un langage nouveau qui tient compte des catégories véhiculées par le milieu culturel. En ce sens, on a pu parler du platonisme des Pères.

Posant un problème plus difficile, apparaît une autre ligne de recherche qui tend à assurer à la perception du mystère une expression dans l'ordre de *catégories non scripturaires*. Les exemples concerneraient avant tout les mystères de la Trinité et de l'Incarnation. La parole de foi scripturaire nous dit que le baptême s'administre au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Mais dès qu'il s'est agi d'arriver à une certaine compréhension de ce donné et de l'accorder avec la foi au Dieu unique naquirent des controverses. Elles furent finalement tranchées par des définitions dogmatiques.

Quel est le rapport de ces définitions avec le donné de foi ? Certains diraient volontiers que la définition, exprimant la foi selon un certain langage, participe aux aléas et à l'approximation de celui-ci. Il est vrai, nous l'avons vu, que la perception du mystère est conditionnée par le langage. Mais il faut essayer de préciser davantage le rapport de la définition dogmatique à la substance du mystère qu'elle essaie d'exprimer. On pourrait proposer ce schéma : à partir d'une certaine position du problème — contingente, nous l'admettons —, un Concile se réfère finalement à la perception du mystère que lui donne son expérience de foi. Or l'assistance de l'Esprit Saint lui garantit l'adéquation de l'expression spéculative à la substance de la foi. S'il est donc tout à fait concevable de penser qu'on eût pu ne pas poser certaines questions dogmatiques, dès lors qu'elles sont posées en fonction d'un certain langage, la réponse ne peut être plurielle : une seule exprime authentiquement l'expérience de foi. On ne peut donc sans errer établir un rapport différent entre les notions qui ont été confrontées authentiquement avec l'expérience de l'ensemble de l'Eglise.

Dans ce domaine, l'Eglise usa toujours de prudence et ne multiplia pas sans nécessité les expressions dogmatiques qui ne s'appuient pas directement sur les notions scripturaires. Mais, redisons-le, la pierre de touche de l'acceptation ou du rejet d'une expression ne peut être que le sens de la foi possédé indéfectiblement par l'Eglise. Qui s'efforce de comprendre ces expressions participe au sens ecclésial de la foi et pénètre dans l'intelligence du mystère ; qui se targue d'exercer une créativité risque bien souvent de ne tenir compte que d'un aspect de l'expérience de foi.

Plus communément cependant, et si nous supposons l'acceptation de la substance de la foi transmise par l'Eglise, la recherche théologique répond à d'autres préoccupations. A partir du moment où elle s'est constituée comme science de type rationnel, elle se confronte à une problématique *extérieure* à la foi. Deux cas sont alors à envisager. Dans le premier, le théologien se met à la recherche d'une certaine intelligence de la foi et use pour cela des apports externes fournis par la philosophie et par les sciences. Il lui appartient alors d'approfondir sans cesse son expérience spirituelle s'il ne veut pas risquer de demeurer prisonnier de catégories qui en arrivent à affecter la justesse de sa perception de foi. En revenant sans cesse au sens vécu du mystère, il se garde de la trop grande assurance qui guette tout effort spéculatif. Cet effort continu de ressourcement et de reprise de contact avec la réalité spirituelle est encore bien plus nécessaire dans le second cas, lorsque l'on part d'une question vitale en essayant d'y projeter la lumière de la foi : ainsi aujourd'hui s'efforce-t-on de proposer des théologies de la libération, de l'économie, du féminisme, des loisirs. Le danger est alors plus grand de prendre comme point de référence la problématique humaine et de lui adapter plus ou moins bien les exigences intérieures de l'expérience chrétienne. Il faut veiller à maintenir le sens chrétien authentique. Toute question doit être située dans l'ensemble du problème du salut et des conditions de l'Incarnation. Alors se pose la question décisive : la foi chrétienne regarde-t-elle le salut total et éternel de l'homme ou se réduit-elle à l'influence lointaine de quelques principes moraux : l'égalité des personnes, la justice sociale, le travail pour une meilleure société ?

Du point de vue de l'élaboration d'un discours théologique, on doit réaffirmer nettement la nécessité de l'expérience de foi dont le noyau demeure la prière. Elle a pour but de redonner à la réflexion théologique un poids de réalité spirituelle qui lui évite de devenir un discours idéologique. Et elle obtient ce résultat en demandant constamment l'aide du Saint-Esprit. C'est lui seul qui permet à l'homme de prononcer une parole en consonance avec la révélation du Christ.

3. *Le langage mystique*

Si notre description des deux types de langage religieux est exacte, elle peut nous aider à rendre compte du malaise persistant qu'engendre le problème qu'ils posent : jamais on ne se trouve totalement libre des conditionnements du langage et jamais on ne peut évacuer la nécessité d'un recours à l'expérience.

La perception du Mystère de foi consigné dans l'Ecriture re-

quiert que l'on tienne compte des catégories qui ont influé sur son appréhension et sa transmission. Certains insistent tellement sur elles qu'il semble que l'histoire évangélique soit devenue sans objet ; de son côté, la perception naïve s'en tient souvent à un réalisme acritique. Par ailleurs le danger existe de voir la réflexion théologique devenir simple anthropologie. Le poids de la réalité est passé du côté de l'homme, envisagé pratiquement sous l'angle des catégories socio-politiques. Recourt-on encore à la Révélation, c'est moins pour entrer en contact avec une réalité divine que pour se situer à l'intérieur d'un système culturel. En réalité, on s'en tient à un discours idéologique orienté vers l'humanité à construire.

Puisqu'on est toujours enserré dans les filets du langage, ne pourrait-on tenter une troisième voie qui soit négation du langage ? Ce serait la voie mystique.

On pourrait entendre cette expression au sens très large d'appel à l'expérience affective irrationnelle. Libre de toute formulation dogmatique, l'élan du cœur retrouverait la révélation originelle où l'homme sorti des mains du Créateur se trouvait seul devant lui. Une telle perspective peut se référer au Rousseau du *Vicaire savoyard,* mais elle n'est pas absente non plus de beaucoup d'essais contemporains, ceux d'un Légaut par exemple ou de communautés de base qui se placent délibérément à côté de l'institution ecclésiale. On rejoint alors les formes non chrétiennes de vie mystique.

Pris dans cette acception assez floue, le mysticisme doit être soumis à critique : est-il exact, comme il le souhaite ou le prétend, qu'il échappe aux distorsions du langage et au danger des conditionnements personnels ?

Nous avons déjà indiqué que les pulsions affectives, bien loin de s'évanouir tout naturellement devant l'expérience religieuse, la conditionnent de bien des manières. Mais nous pouvons aussi comprendre maintenant que le discours qui se voudrait retour au langage pur des origines se resssent lui aussi profondément du milieu idéologique en qui et pour qui il parle. On accepte par exemple comme un truisme que les assertions du Nouveau Testament, celles de saint Paul en particulier, sur la femme, sont dépendantes d'un antiféminisme plus ou moins primaire ; pourquoi ne se demande-t-on pas aussi si nos assertions féministes ne reflètent pas l'état d'une civilisation que Bergson qualifiait déjà d'« aphrodisiaque » et qui trouverait peu de justifications dans la lecture de l'Evangile ? Inutile de multiplier les exemples d'affirmations actuelles qui sont davantage les fruits de ressentiments que d'une perception spirituelle authentique. Ce qui joue **dans le sens d'un relâchement des disciplines ecclésiales oriente**

par contrecoup vers un retour à la sécurité primitive : bien des « apparitions » et des « messages » répondent à des craintes plus ou moins larvées devant des bouleversements sans doute excessifs.

Mais le langage mystique ne s'oppose nécessairement ni aux précisions dogmatiques ni à l'insertion dans un milieu hiérarchique. Les mystiques catholiques en particulier se veulent les témoins d'une expérience de Dieu délivrée de toute limitation tout en demeurant soumis à un milieu qui les porte et parfois les contraint. Parviennent-ils à une réceptivité religieuse pure ?

Il serait vain de prétendre que l'expérience mystique, la catholique moins qu'une autre, soit indépendante des conditionnements situés en amont. Elle s'élève à partir d'un milieu culturel donné et en fonction d'une personnalité souvent très riche. Tous ces éléments influent sur la position même de l'expérience et c'est délibérément que même les plus grands mystiques s'initient à l'expérience à partir d'une tradition déjà formée et en usant de disciplines éprouvées. Pour nous en tenir à l'expérience chrétienne, tous les mystiques ont conscience d'épanouir une vie reçue au baptême et qui les conforme substantiellement au mystère pascal du Christ. Sur ce point, peu de contestations sont possibles. Les mouvements charismatiques eux-mêmes se réfèrent à l'événement de la Pentecôte qu'ils désirent réactualiser.

Au cours de l'expérience elle-même, cependant, la situation change quelque peu.

Tenons-nous-en à celle d'un saint Jean de la Croix, typique à bien des égards ; elle est caractérisée avant tout par une extrême lucidité sur tous les conditionnements de la vie spirituelle. Au cours des nuits purificatrices, apparaissent à la conscience toutes les racines de péché et tous les attachements particuliers. Ceux-ci ne concernent pas seulement la conscience individuelle mais la conscience sociale. Saint Jean de la Croix n'hésite pas en effet à dénoncer les attachements à des dévotions, à des lieux particuliers, à des « révélations ». Tout cela, qui est particulier, ne saurait conduire l'âme jusqu'à Dieu, l'au-delà de tout. Le processus mystique implique donc une purification radicale de tous les conditionnements qui empêcheraient la liberté spirituelle. De ce point de vue, il appartient à l'expérience mystique d'instituer un comportement sévèrement critique par rapport à toutes les manifestations particulières de l'expérience, qu'elles soient de type cognitif ou affectif. Elle se défie aussi bien de l'appréhension immédiate que de la compréhension particulière.

Cet effort de *purification* visant à neutraliser toutes les influences étrangères à la pure réceptivité se poursuit dans l'ordre

de la prise de conscience du contact avec la réalité spirituelle, puis de l'expression de ce contact.

En réalité, c'est le propre de l'expérience mystique de supposer, comme fond sur lequel se déroulent toutes ses opérations, une connaissance générale et amoureuse de Dieu. Cette formule qui traduit dans le contexte personnaliste chrétien le mouvement de transcendance caractéristique de l'expérience mystique en général, manifeste bien l'effort de dépassement du langage impliqué dans la mystique. Puisque l'activité spirituelle y rejette toute appréhension particulière, sa visée échappe au conditionnement dont elle a ressenti préalablement les limites et les distorsions.

Un tel souci de dépassement débouche dans ce qu'il est convenu d'appeler la *théologie négative*. Soumis normalement à la loi de la connaissance qui veut que toute saisie du réel s'effectue au moyen d'un concept ou d'une image, le mystique expérimente immédiatement l'inadéquation de l'instrument noétique à l'infinitude de Dieu. Dès qu'il a formé un concept, il le nie pour demeurer fidèle à l'exigence de dépassement qu'il expérimente. Même les concepts transcendantaux de Bien, de Beau, d'Un ou d'Etre, aussitôt qu'ils ont donné prise à quelque forme fixe, sont niés pour que soit signifié plus adéquatement le Tout-Autre qui, comme le dit Denys l'Aréopagite, réside « dans la Ténèbre plus que lumineuse du Silence ».

Pour signifier Dieu, le symbole, déjà recommandé par Denys l'Aréopagite, serait-il d'un usage plus heureux que le concept ? Oui, en un certain sens. Car alors que le concept peut sembler adéquat à signifier une réalité dégagée de la matière, et dissimuler le caractère fini qu'il possède dans l'esprit humain, le symbole, lui, indique clairement son origine sensible. Par là même, il porte sa propre négation : Dieu est lumière et ténèbre, ni la lumière du jour ni l'obscurité de la nuit, l'un et l'autre cependant. Le symbole ne dit pas ce que Dieu est en-soi, mais ce qu'il est pour moi. Contenant sa propre déclaration de finitude, il porte nécessairement le mouvement spirituel vers un au-delà. Au fur et à mesure que se déploie le mouvement mystique, les symboles deviennent plus simples et élargissent continuellement l'horizon de l'appréhension mystique.

Finalement, l'opération mystique tend à la position d'une pure Présence. Le long cheminement qui, à travers la purification et l'illumination, aboutit à l'union rejoint finalement les premiers balbutiements de la prière. Ceux-ci postulaient l'affirmation de la présence divine. La démarche mystique soumet tous les conditionnements qui donnaient figure à cette présence à une critique impitoyable. En ce qui concerne la mystique chrétienne, elle ne

rejette rien de l'appréhension ordinaire du Mystère de foi, ni des discours théologiques, mais elle manifeste continuellement l'exigence de situer toutes les démarches particulières sur le fond infini de la pure Présence.

Pour exprimer son opération terminale, le mystique reprend le terme qui a servi à désigner l'opération la plus simple de notre rapport au monde : le toucher. Bien peu indicatif de l'essence des choses, le toucher nous en atteste l'existence, qui pour nous est un absolu. Ainsi, au point d'aboutissement de l'expérience religieuse, se retrouve l'affirmation première de l'existence de Dieu. Mais, dans l'ordre chrétien, cette affirmation suppose que s'est établie une communication entre la sphère divine et la conscience humaine. Cette communication est l'œuvre de l'Esprit Saint. Intérieur à Dieu dont il scrute le mystère, il est aussi intérieur à nous par le don de la lumière, de l'amour et de la vie.

C'est Dieu lui-même qui, par son Esprit, atteste sa présence.

III. — L'EXPÉRIENCE ECCLÉSIALE

Jusqu'ici, nous nous sommes placés dans la perspective de l'expérience religieuse personnelle. Nous en avons élucidé quelque peu la structure fondamentale, que nous avons comparée à la perception commune du monde qui nous entoure. Comme la perception, l'expérience religieuse témoigne de l'existence d'un monde spirituel et elle fournit la base d'une élaboration critique de son contenu.

La foi chrétienne n'introduit pas de différences structurelles dans l'expérience commune, mais la richesse de son contexte idéologique et la référence à un événement historique majeur lui confèrent une originalité irréductible.

Quelles que soient cependant les convergences observées entre les expériences religieuses individuelles, l'existence chrétienne oblige à poser un problème difficile : une expérience peut-elle devenir *normative* ? Ne doit-elle pas en tout état de cause se soumettre à l'élaboration théologique qui, elle, se présente comme universelle ? Que l'idée d'expérience exerce une sorte de fascination, soit ! Mais finalement, la valeur de la vie chrétienne ne dérive-t-elle pas radicalement de la doctrine qui la sous-tend ? Celle-ci se trouve énoncée déjà dans la Sainte Ecriture et s'est développée tout au long des siècles, grâce à l'effort de réflexion théologique.

Si l'on se proposait simplement de confronter les expériences individuelles à la doctrine commune de l'Eglise, la réponse serait sans doute obvie. Mais elle l'est beaucoup moins si l'on confronte à la doctrine reçue l'expérience ecclésiale. Celle-ci aussi appartient à la tradition de l'Eglise et nul n'ignore à cet égard la richesse et

la valeur des écrits patristiques et mystiques. A un bloc doctrinal, il faut donc comparer un bloc spirituel et se demander si l'expérience est susceptible d'acquérir valeur universelle et si elle occupe une place nécessaire.

1. *L'universalité de l'expérience ecclésiale*

Nul doute que la réflexion doctrinale de l'Eglise n'aboutisse à des formulations objectives de portée universelle. Une telle universalité contraignante se vérifie dans les déclarations dogmatiques de l'Eglise. Elle est aussi le terme visé par les constructions théologiques dont le modèle reconnu demeure la *Somme théologique* de saint Thomas. Sans prétendre que chaque article aboutisse à une conclusion incontestable, il faut reconnaître que l'ensemble de l'œuvre entraîne un certain assentiment. Admise la position de la question, la rigueur scientifique aboutit à la construction d'un admirable édifice.

On se doit de remarquer que, pour ample que soit le dessein thomiste, il n'enserre pas la totalité des manifestations de la vie chrétienne. Saint Thomas concède peu de place par exemple à ce qu'un H.U. von Balthasar appelle l'aspect esthétique de la Révélation. Mais surtout la théologie spéculative ne rend pas compte du jaillissement continu des expériences individuelles et des assimilations culturelles. Celles-ci ne se laissent pas prévoir ni réduire à des schèmes déjà proposés. La vie spirituelle concrète ne se déduit pas de principes, mais, se ressourçant constamment à la Révélation et à la vie exemplaire du Christ, elle invente de nouvelles figures : ainsi saint François redécouvre-t-il la pauvreté et sainte Thérèse d'Avila le château de l'âme.

A vouloir considérer comme équivalents le discours théologique et la vie chrétienne, on ne peut qu'appauvrir et même stériliser celle-ci.

Mais peut-être n'existe-t-il pas qu'une solution au problème de l'universalisation du message chrétien ? En fait, si nous considérons l'expérience du Peuple élu, expérience qui se prolonge dans l'Eglise, il est possible de concevoir un autre type d'universalité.

On a souvent noté la *multiplicité* des livres de l'Ecriture Sainte et la *variété* de ses genres littéraires. Autant de difficultés pour celui qui s'efforce de parvenir à un discours suivi et univoque. En réaction, la tentation se profile de considérer pour elles-mêmes les différentes rédactions de l'Ancien Testament ou les théologies propres à chaque auteur du Nouveau. Certains n'hésiteraient pas à les juxtaposer, quand ce n'est pas à les mettre en contradiction l'une avec l'autre.

Toutes ces tentatives gardent la nostalgie d'un discours spéculatif univoque. Ah ! si la Bible nous présentait une doctrine

systématique, nous nous sentirions plus à l'aise ! Mais, puisqu'il en va différemment, nous n'avons pas à sélectionner les textes qui s'intègrent à notre conception générale et à rejeter les autres. L'Eglise s'est toujours opposée à ces mutilations et garde farouchement le dépôt des Ecritures contre les manipulations arbitraires.

Dans notre perspective, la diversité se comprend parfaitement et se révèle éminemment positive.

Vivant dans une situation historique et culturelle donnée, chaque écrivain vétérotestamentaire a perçu cette situation en fonction de sa foi en Jahvé. Les prophètes par exemple, devant l'infidélité du Peuple ou les déportations, ont vécu une expérience spirituelle très profonde : leur foi authentifiée par le Peuple élu a su reconnaître et exprimer la présence active de Jahvé dans le développement de l'histoire. De même les Sages ont-ils médité sur la vie humaine et, dans ses multiples circonstances, banales ou solennelles, ils ont déterminé la réaction juste de celui qui croit au Dieu sauveur. Et pourquoi nous étonner de ce que les différents historiens, face aux événements qui ont jalonné la vie du Peuple élu, ne les aient pas ressenti de la même manière et en aient tiré des leçons quelquefois divergentes ? Pour eux, il s'agissait toujours de percevoir une situation vécue en fonction de la foi. La tradition sacerdotale n'avait pas le même angle de visée que celle des prophètes. Le problème n'est pas de choisir, mais d'intégrer les aspects cultuel, moral, prophétique.

Pour le Nouveau Testament, la situation est assez semblable. Chaque évangéliste ou chaque auteur a perçu l'unique mystère de Jésus de Nazareth selon des points de vue qui dépendaient autant de sa personnalité que des besoins de la communauté pour laquelle il écrivait. Il est légitime et nécessaire que l'exégète s'efforce de décrire le milieu vital qui soutenait le langage de chacun. Mais il est encore plus important de considérer la cohérence profonde de l'ensemble de la Révélation. Dans l'hypothèse, en effet, où l'on considère que tous les textes doivent présenter un sens strictement univoque, on n'échapperait pas facilement à certaines contradictions. En réalité, cependant, il s'agit toujours d'une perception particulière de l'unique événement du salut. Ce qui confère à ces écrits leur valeur normative, c'est moins l'attribution quelquefois aléatoire d'un écrit à un apôtre que l'attestation infaillible de l'Eglise portant sur l'authenticité du message délivré et sur sa cohérence avec l'ensemble de la Révélation. Selon l'expression traditionnelle, la Bonne Nouvelle du salut dans le Christ nous est rapportée « selon saint Matthieu », « selon saint Marc » ou « selon saint Jean ». Paul lui-même ne fait rien d'autre que de proclamer un Evangile qu'il a reçu et qu'il transmet.

Nous voici devant un renversement de situation assez paradoxal. Alors que la multiplicité des écrits apparaissait comme un obstacle à la compréhension du message, elle se révèle maintenant comme un garant d'objectivité et d'universalité. Toute expérience individuelle, en effet, est grevée comme par définition d'un coefficient personnel qui la particularise. La multiplicité des points de vue, par contre, a pour effet l'annulation réciproque des limites de la perception particulière. Du fait même que le croyant peut se placer à tant de points de vue portant sur l'unique Mystère du salut, il peut corriger ce que certains textes présentent d'unilatéral : le Christ tel qu'il apparaît en saint Marc éveille le sentiment du scandale de la kénose, se différenciant assez nettement de celui de saint Jean, pour qui la Passion elle-même est manifestation de gloire. Faut-il choisir ? Non, mais méditer dans la foi la totalité du message transmis par les témoins privilégiés.

D'où vient le privilège des écrivains sacrés ? Du point de vue social, leur autorité découle fondamentalement de la reconnaissance synagogale ou ecclésiale. Et l'on peut estimer étrange de voir opposer contradictoirement des textes qui font partie d'une unique Tradition ; le mystère du salut est trop riche pour se laisser enfermer dans un système. Il faut considérer l'Ecriture comme un premier donné, se référant à une expérience irremplaçable. Et c'est précisément en tant que se référant à une expérience unique que les écrivains sacrés jouissent d'une autorité personnelle incomparable. En raison de leur foi et de leur charité, appuyés sur une unique espérance, les écrivains sont connaturalisés au Mystère qu'ils expérimentent et expriment. Le même Esprit Saint qui a disposé les événements du salut leur en a fait percevoir le sens profond. Certes, un écrivain particulier ne perçoit pas tous les aspects du Mystère, mais ce qu'il en perçoit et exprime appartient certainement à la Révélation et s'insère dans un tout organique.

Pour nous, la fréquentation de l'Ecriture contient donc deux invitations majeures.

D'une part, elle nous invite à saisir et à approfondir le sens du Mystère de foi, tel qu'il s'exprime dans les propositions doctrinales, morales ou cultuelles qui en définissent le sens substantiel.

Mais d'autre part, l'Ecriture est invitation à revivre, *mutatis mutandis,* une expérience fondamentale.

Avec saint Irénée, en effet, on peut envisager tout le temps de l'Ancienne Alliance comme un temps d'accoutumance : l'Esprit de Dieu s'accoutumant à demeurer dans l'homme, l'homme s'accoutumant à vivre selon Dieu et à se transformer en lui. Il est tout à fait caractéristique de la Révélation que l'éducation du Peuple élu ait été assurée au long d'une histoire et en fonction d'une

durée qui est la condition de toute transformation de la conscience humaine.

La fréquentation de l'Ancien Testament, la méditation des psaumes, l'accueil du message, tout devient moyen de reproduire en soi les pensées et les sentiments qui furent ceux de nos ancêtres dans la foi. Bien entendu, il ne s'agit pas d'un décalque, au demeurant impossible ; mais en appliquant son esprit et son cœur aux textes transmis et en revivant l'histoire du salut, celui qui est animé de la même foi et mû par le même Esprit pénètre dans la substance du message et le revit dans sa situation concrète. Le message devient vivant pour lui et l'accueil de la foi produit une transformation spirituelle.

En passant à la situation du disciple du Christ, l'idée de *transformation* s'affermit encore et se précise.

La vie du Christ, en effet, doit être considérée comme exemplaire de la nôtre en de multiples sens et constitue une invitation constante à revivre une expérience religieuse sans égale. Le Christ lui-même présente à notre imitation son amour et ses vertus de douceur et d'humilité. En nous exhortant à suivre ses traces, saint Pierre et saint Paul ne font que refléter l'axiome fondamental de la vie chrétienne : celle-ci doit être une imitation du modèle qui est le Christ. Au premier affirmant que « le Christ a souffert pour vous, vous laissant un modèle afin que vous suiviez ses traces » (*1 P 2*, 29), fait écho la parole de Paul : « Oui, cherchez à imiter Dieu, comme des enfants bien-aimés et suivez la voie de l'amour, à l'exemple du Christ qui vous a aimés et s'est livré pour nous » (*Ep 5*, 1-2). Ces exhortations sont pour nous de grande importance. Elles nous indiquent que notre expérience chrétienne se réfère à la norme absolue et définitive de la vie du Christ. Il s'agit là d'une vie singulière puisque, tout en étant celle de Jésus, elle est celle du Fils incarné qui contient en soi toutes les expériences chrétiennes possibles.

C'est cette vie qui, au cours des siècles, se déploie dans l'Eglise. De ce point de vue, il faut considérer l'expérience de l'Eglise comme formant un ordre à part. Elle n'est pas exactement la somme des expériences de ses membres, mais la manifestation multiple de la vie du Christ en qui habite la plénitude de la Divinité (*Col 2*, 9). Grâce à ce rapport au Christ fondé sur la communication sacramentelle d'une vie divine, l'expérience de l'Eglise, Corps mystique du Christ, encore qu'elle soit concrète, se présente comme universelle.

Qu'en sera-t-il alors de chaque expérience individuelle ?

Bien entendu, elle demeure partielle. Elle est en effet conditionnée radicalement par les limites d'une conscience spirituelle

particulière et elle se ressent de tout ce qui contribue à restreindre le champ de perception du Mystère de foi. Même si l'action de l'Esprit Saint porte à une dilatation continue de la conscience, cet élargissement est progressif et n'atteint jamais la plénitude.

Mais on ne peut oublier que l'adhésion de foi est totale. Même si l'attention se concentre sur une figure du Mystère, celui-ci forme un tout organique dont aucun élément ne peut être séparé. Qui médite, par exemple, le mystère de Marie, adhère par là même à la totalité du Mystère rédempteur ; il rejoint le Christ qui, dans l'Esprit, le conduit au Père. Si nous parlons en termes d'expérience, nous dirons que toute expérience particulière s'insère dans l'expérience de l'Eglise. C'est l'Eglise qui, en toute son extension historique et géographique, scrute les profondeurs du Mystère du Christ et y adhère par sa foi indéfectiblement vivante. Grâce à sa médiation, toute expérience personnelle participe à l'universalité de l'expérience ecclésiale.

2. *La nécessité de l'expérience ecclésiale*

Du fait même que l'expérience ecclésiale possède une valeur concrète universelle, son apport à la vie religieuse ne se réduit pas à transmettre l'attestation authentique de l'événement de l'Incarnation ; il englobe aussi l'épiphanie de vie évangélique que l'Eglise ne cesse de proposer dans le temps de l'histoire. En fait, cet apport doit être considéré comme nécessaire à la compréhension de la vie chrétienne.

Sans l'expérience, comment prendrait corps la notion fondamentale du don de l'Esprit ? L'Esprit Saint promis par le Christ doit enseigner toutes choses et guider le chrétien au long de sa vie. Sans prétendre que le don communiqué sans cesse par le Christ se manifeste aussi spectaculairement qu'au jour de la Pentecôte, on ne voit pas quel sens aurait l'infusion baptismale de l'Esprit si elle n'était le point de départ d'une vie qui se déploie en toutes dimensions : intérieure, ecclésiale, missionnaire ? En d'autres termes, on exprime une tautologie en disant que la vie dans l'Esprit se concrétise en une vie spirituelle. Tout chrétien doit prendre conscience de la présence active en lui de l'Esprit et en seconder l'incessant dynamisme.

A cette expérience de la vie dans l'Esprit, il faudrait rattacher un ensemble de *notions théologiques* qui trouvent en elle leur origine.

En dehors même de la doctrine des dons, des charismes et des fruits du Saint-Esprit, qui ne peut tirer sa substance que d'une réflexion sur la vie spirituelle, on peut estimer que le développement du traité de la grâce doit beaucoup à l'expérience chrétienne.

Qu'il s'agisse de Pélage et des semi-pélagiens, leur position de la question dérivait directement de l'interprétation qu'ils donnaient de la nécessité de l'effort humain pour une vie chrétienne conséquente. Les répliques de saint Augustin et d'autres théologiens se basaient aussi sur une expérience que l'Eglise a reconnue en accord fondamental avec celle que reflétaient notamment les épîtres pauliniennes. A la distance d'un millénaire, des différences analogues dans l'évaluation du rôle de l'homme dans son salut ont abouti à la crise du luthéranisme. Certes, très tôt, des considérations socio-politiques ont contribué à aggraver les dissensions, mais peut-être trop de théologiens de ce temps ne se sont-ils pas assez rendu compte du drame spirituel qui avait suscité un trouble si profond ; leur réponse au plan du discours théologique, pour juste qu'elle fût, n'était pas suffisante.

A moins de réduire l'éthique chrétienne à une morale catégorielle inspirée par l'Evangile, il convient aussi de faire place en son cadre à des notions qui dérivent directement de l'action de Dieu expérimentée sur un mode original.

Pour ne citer que quelques exemples, « conversion », « vocation », « mission », sont des notions dont le sens plénier suppose la révélation judéo-chrétienne. Sans elles, une vie chrétienne est difficilement concevable. On ne peut pourtant déterminer a priori leur contenu. Se convertir suppose la prise de conscience d'une situation vécue laissant à désirer et un engagement concret qui dépend de chacun ; la conversion est donc expérience vitale dont la durée, l'intensité et les formes varient selon les conditions personnelles. Cette nécessité de l'expérience apparaît encore plus évidente pour la vocation personnelle et la mission qu'elle comporte. Ce n'est pas, en effet, tout choix de vie que l'on peut considérer comme vocation ! Il est nécessaire qu'en le faisant on ait conscience de répondre à un appel de Dieu. Là encore l'idée de discernement de la vocation renvoie à un donné spirituel : la volonté de Dieu se manifeste. Communément, elle se manifeste par une inspiration soudaine ou venant éclairer une recherche de prière ; il est possible aussi qu'une situation déjà vécue soit reconnue comme vocation. Dans tous les cas, on se trouve devant un moment de réceptivité par rapport à Dieu, ou, si l'on préfère, une expérience de l'action de Dieu. Comment discerner cette action de Dieu ? C'est le problème central des *Exercices spirituels* de saint Ignace. Rien d'étonnant par conséquent si dans ce petit livre le saint nous a laissé des descriptions précieuses de l'expérience spirituelle comme des influences qui s'exercent dans la détermination d'un choix juste. Ces règles de discernement présupposent clairement que Dieu agit par des motions lumineuses et affectives à l'intérieur de la conscience. En d'autres

termes, la recherche de la vocation et de la mission se situe au cœur d'une expérience spirituelle de contact avec le Dieu vivant.

Ce qui vaut de notions majeures de la vie éthique s'appliquerait en fait à toute la vie de l'Esprit. Non seulement pour des attitudes morales foncièrement chrétiennes comme l'humilité ou la pauvreté mais, dans l'ordre de l'union au Christ, pour des réalités spirituelles comme celles de consécration, de vie filiale, de fruits sacramentels. Toujours il s'agit de l'insertion de la grâce de l'Esprit dans la vie concrète. Toujours par conséquent il faut en appeler à l'expérience de l'action de l'Esprit.

D'une façon plus générale encore, nous pouvons insister sur la nécessité de l'expérience spirituelle en fonction de la compréhension théologique du Mystère du salut. Nous avons déjà noté les trois formes du langage théologique. Montrons brièvement comment ils se supposent réciproquement.

Le problème regarde surtout le discours théologique rationnel.

Certes, la recherche théologique suppose l'expérience fondamentale de la communauté apostolique. Nul théologien ne saurait le nier, puisque sa recherche se fonde sur l'Ecriture qui en est le témoin privilégié.

Mais, si l'on examine le développement du discours théologique, on le voit soumis constamment à la tentation d'imposer à cette expérience des catégories rationnelles. L'un des essais les plus radicaux, dépendant de la mentalité scientiste, prend comme point de départ un axiome jugé évident : la nécessité des lois de la nature exclut le miracle ; par conséquent, même s'il est rapporté dans l'Ecriture, celui-ci ne saurait représenter une vérité objective. Dès lors, si on veut lui garder sa signification de foi, il faut le considérer uniquement comme un appel à la libre décision d'adhérer au message du Christ. L'homme se situe volontairement devant Dieu en vertu d'une autoposition qui ne se déduit pas d'un événement extérieur. Bien qu'éloignée de cette position de la théologie dialectique, la théologie classique est toujours guettée par une semblable tentation rationaliste : une fois bien établis les principes d'élucidation contenus dans l'Ecriture et les définitions du Magistère, plus n'est besoin de faire appel à l'expérience ; il suffit de combiner les principes théologiques avec ceux d'une saine philosophie pour parvenir à l'intelligence de la foi.

Ayant répondu ci-dessus à la première position, attachons-nous à montrer les défauts de la seconde.

Les théologiens existentiels ont soumis à une juste critique la prétention d'enfermer le Mystère de foi dans une construction systématique objectivante. Sans entrer dans des discussions très tech-

niques, nous pouvons noter la faiblesse intrinsèque de tout système philosophico-théologique : quelle philosophie peut se targuer d'enserrer en son système l'ensemble des structures qui régissent l'existence de l'homme et du cosmos ? On n'arrête ni l'évolution des sciences cosmologiques ni les mutations philosophiques. Pour qui vit la foi et considère l'histoire des hommes, le sens de l'homme et de son rapport à Dieu se renouvelle constamment et imprévisiblement. Il n'y a donc pas une idée de Dieu qui en signifie exhaustivement la réalité. Même la théologie négative dépend de la conception objectivante dont elle assure la négation. Bref, l'idée de Dieu, et plus encore la parole de Dieu, suscitent des expériences toujours nouvelles.

Paradoxalement, une théologie comme celle de Bultmann, qui se veut existentiale, ne déliant jamais le rapport entre la parole de Dieu et la décision existentielle, n'échappe pas totalement au reproche de limitation de l'expérience. On a remarqué par exemple que la dimension communautaire y était bien négligée. Plus généralement, on ne voit pas comment la multiplicité des expériences de foi obéissent au mode de compréhension de l'existence développée par Bultmann. Pourquoi rejetterait-on notamment l'expérience mystique ? Mieux vaut essayer de rendre compte de toutes les expériences de foi s'insérant dans des contextes culturels et personnels variés à l'infini.

L'apport de l'expérience religieuse, même simple, est irremplaçable. Il signifie avant tout que Dieu ne nous atteint pas seulement au moyen d'une parole écrite, ni même de la prédication, mais de multiple manière : dans l'expérience intérieure, dans la communication interpersonnelle, dans l'action. Devant Dieu, l'homme doit se mettre en prière et se tenir en une attitude de disponibilité. Lorsque ce sens de la prière éclate en louange et se veut ainsi la jubilation d'un regard passant vers le Dieu très-haut, il s'agit encore d'un contact avec Dieu qui, gratuitement, atteste sa présence à notre conscience.

Et ces multiples expériences enrichissent le sens de Dieu. Il n'y a pas d'expression qui reflète sans ambiguïté le rapport de l'homme à Dieu. Soutenir que Dieu, n'étant pas objet, ne peut être atteint hors de l'engagement personnel de foi, c'est sans doute exact. Mais on n'en peut conclure que la parole de Dieu, pour nous conduire à la foi, n'ait jamais emprunté une expression objectivante. Si Dieu veut atteindre ma conscience sous le symbole du Rocher ou sous le concept du Souverain Bien, pourquoi limiterai-je ses modes d'action ? La répugnance au langage objectivant s'enracine dans la conviction que le mouvement de la foi coïncide avec la compréhension qu'on en a. Est-ce si évident ?

En fait le mouvement de la foi est adhésion de la volonté. Mais cette adhésion prolonge toujours une appréhension qui ne peut être que partielle. Quelle compréhension véritable pourrais-je avoir d'une relation entre deux libertés : la mienne, toujours en renouvellement dans son être-au-monde, et celle de Dieu qui peut agir en moi comme dans le monde ? L'expérience renvoie humblement à une perception toujours particulière, mais l'adhésion du cœur lui confère une dimension illimitée. A plus forte raison pour la foi chrétienne, qui donne une nouvelle dimension de connaissance et, par la charité, une capacité d'authentique communion.

Finalement, le mystique apporte sa caution privilégiée. Il est assez courant de refuser le témoignage mystique en le taxant d'intimisme psychologique ; mais cette objection ne considère qu'un mysticisme partiel et qui n'est pas la mystique chrétienne classique : celle-ci n'est qu'un mode de l'expérience de foi et n'en diffère pas substantiellement. Toutefois, ce qu'elle manifeste est important. L'expérience mystique atteste un sens de Dieu absolument transcendant et libre puisqu'elle se veut réceptivité en face de la pure Présence. La Présence s'offre au-delà de toute parole. Quelles que soient par conséquent les structures objectivantes ou existentiales qui conditionnent notre rapport à Dieu dans le Christ, la Présence divine rappelle sans cesse que Dieu, même si pour moi il n'existe que dans un rapport structuré, ne se laisse pas enfermer dans ce rapport. Toujours il demeure l'horizon inaccessible, mais c'est cet horizon qui donne sens à tout le discours théologique.

CONCLUSION : PRÉSENCE DE L'ESPRIT

Si l'homme en était réduit à ses propres forces, il est probable qu'il ne surmonterait pas l'aporie fondamentale de son rapport à Dieu : d'une part le rapport à Dieu paraît immédiat et jouit par conséquent de la certitude de la perception naïve ; d'autre part la réflexion montre qu'on ne conçoit Dieu et ne vit concrètement ce rapport qu'à travers de multiples structures qui affectent aussi bien l'expérience directe que toute narration des expériences privilégiées fondatrices de la foi.

Vaine serait la tentative de nier ces rapports ou d'essayer de les réduire un par un pour retrouver la pure idée de Dieu. Les influences du langage et de la personnalité sont pratiquement infinies.

Mais pourquoi cette aporie apparaît-elle insurmontable ? Parce que l'on considère comme un postulat nécessaire que notre sens de Dieu coïncide avec la conscience que nous en prenons et qui s'exprime nécessairement dans un langage. Tout langage en effet,

objectivant le sens de Dieu, demeure inadéquat à sa visée. Seule, dans l'hypothèse de la théologie existentielle, la liberté ajoute l'élan nécessaire pour atteindre Dieu dans la foi.

Une autre solution est cependant concevable : elle consiste à reconnaître que notre sens de Dieu dépasse la conscience que nous en avons, parce qu'il s'appuie sur la présence même de Dieu en notre esprit. En d'autres termes, tout discours sur Dieu se fonde sur cette présence préalable et repose sur une certaine expérience.

Dans l'ordre naturel déjà, pourquoi rejeter la possibilité d'une idée de Dieu antérieure à toute objectivation ? Certes, on accordera que le processus nécessaire d'objectivation prend des formes naïves : les symboles les plus simples, comme le ciel, le soleil, le père, la lumière, la montagne, etc., attirent à eux le mouvement spirituel. Mais c'est montrer bien peu de compréhension envers les « primitifs » que d'estimer leur expérience religieuse enclose dans une expression toujours inadéquate. Il serait sans doute plus juste de penser que, s'ils s'accommodent d'expressions au contenu objectif si déficient, c'est qu'ils expérimentent que le mouvement vers Dieu participe d'une infinité vitale. Ont-ils besoin d'en expliciter l'origine ? Nous pouvons penser que celle-ci n'est rien d'autre que la conscience même, en laquelle résident la présence et l'idée de Dieu. En ce cas, le discours symbolique vaut le discours spéculatif. Celui-ci aussi s'appuie sur une idée de Dieu préalable. Quelles que soient les critiques portées au processus d'objectivation conceptuelle, il y a plus dans l'affirmation première de Dieu d'où naît tout le mouvement spéculatif que dans le concept qui essaie de l'exprimer.

Toute élaboration particulière du sens de Dieu présuppose une réceptivité fondamentale : l'esprit de l'homme est créé à l'image de Dieu et, par la prière, s'efforce de se tenir en sa présence.

En passant à la vie chrétienne l'idée d'image s'enrichit encore et ouvre une nouvelle dimension de l'expérience religieuse. Par la grâce, en effet, l'esprit reçoit la ressemblance de Dieu, et en lui demeure l'Esprit Saint, uni aux autres Personnes de la Trinité.

Ce même Esprit Saint, animant maintenant la conscience chrétienne, est aussi celui qui a disposé tous les événements de l'économie du salut et qui en a garanti l'expression scripturaire. Par rapport à cette expression, qu'elle soit récit historique, construction symbolique ou enseignement didactique, la conscience humaine se trouve dans un état de réceptivité. N'entendons pas cette réceptivité au sens où seraient annihilées les structures du langage de l'écrivain sacré ou la personnalité de qui accueille le message, mais au sens où toute l'expression sacrée porte une signification voulue par l'Esprit Saint, et c'est ce sens que, sous l'action de l'Esprit, la conscience assimile selon ses besoins et capacités.

Finalement l'expérience religieuse chrétienne se déroule sous *la motion de l'Esprit*. Bien loin de supposer que la conscience soit capable d'enserrer dans sa compréhension le contenu réel de la foi, l'Ecriture atteste en des passages décisifs que la conscience chrétienne jouit seulement d'une perception du domaine infini qui lui est ouvert. Reportons en conclusion les textes principaux de l'Ecriture qui affirment la nécessaire ouverture de la conscience chrétienne à une réalité qui la dépasse.

En tant que la vie chrétienne est espérance de la possession de Dieu, elle ne peut que pressentir ce terme qui, cependant, donne sens à l'existence. Mais, dit saint Paul, « nous annonçons ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment. Car c'est à nous que Dieu l'a révélé par l'Esprit ; l'Esprit en effet sonde tout, jusqu'aux profondeurs de Dieu. Qui donc entre les hommes sait ce qui concerne l'homme, sinon l'Esprit de Dieu ? » (*1 Co 2, 9-11*). Cet Esprit de Dieu nous a déjà été accordé et c'est grâce à lui que notre regard vers Dieu devient regard vers le Père : « Vous avez reçu un esprit de fils adoptifs qui nous fait nous écrier : ' Abba, Père ! '. L'Esprit en personne se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu » (*Rm 8, 15-16*).

Face à cette dimension infinie de la condition chrétienne, l'attitude devant Dieu ne peut être que d'attente et de docilité à l'action de Dieu. La prière elle-même, pour dépasser le simple élan vers la présence de Dieu et s'unir à sa volonté, doit encore faire appel à l'Esprit Saint qui habite en nos cœurs. Comme dit Paul (*Rm 8, 26-27*), « l'Esprit vient au secours de notre faiblesse ; car nous ne savons que demander pour prier comme il faut ; mais l'Esprit lui-même intercède pour nous en des gémissements ineffables, et Celui qui sonde les reins et les cœurs sait quel est le désir de l'Esprit et que son intercession pour les saints correspond aux vues de Dieu ».

I 00187 Roma
Piazza della Pilotta, 4

Charles-André BERNARD, S.J.
Université Grégorienne