NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

87 N° 10 1965

L'expérience de l'acte de foi

Jean-Marie FAUX (s.j.)

p. 1009 - 1022

https://www.nrt.be/fr/articles/l-experience-de-l-acte-de-foi-1556

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

L'expérience de l'acte de foi

Les *Recherches de Sciences Religieuses* viennent de publier un numéro spécial à la mémoire du P. Pierre Rousselot, un de ses fondateurs mort sur le champ de bataille des Eparges, le 25 avril 1915. Hommage hautement mérité, car il est difficile d'exagérer l'importance de cet initiateur, pour la philosophie de la connaissance comme pour la théologie de la foi. Les études sobres et précises que lui consacrent les collaborateurs de ce recueil [1] font encore ressortir la nouveauté de cette pensée à l'époque où elle éclata, en même temps que son caractère profondément et consciemment traditionnel.

Sans être à proprement parler une étude historique de la pensée du P. Rousselot, les pages qui suivent ont trouvé leur point de départ dans son œuvre, spécialement dans le célèbre article : *Les yeux de la foi* [2]. Nous les écrivions dans le désir d'apporter, nous aussi, un modeste hommage à la mémoire du grand théologien, pour le cinquantième anniversaire de sa mort. Qu'il nous soit permis, *tamquam abortivo*, de nous joindre à un concert de voix tellement plus autorisées que la nôtre.

Au théologien de la foi, le *Mémorial* consacre trois articles : ceux du P. Holstein, du P. de Broglie (l'illumination des signes de crédibilité par la grâce), du P. Ossa (Blondel et Rousselot), auxquels il faut joindre les dernières pages de l'article du P. Le Blond sur le *Philosophe thomiste*.

---

1. *Mémorial Pierre Rousselot 1878-1915, R.S.R.*, LIII (1965), 337-544. Liminaire. Bibliographie du P. Rousselot. J. RIMAUD, *Caritate fraternitatis invicem diligentes* (Note sur la composition du chapitre : la religion chrétienne dans *Christus*, Manuel d'histoire des Religions (1912). P. ROUSSELOT, *Petite théorie du développement du dogme* (inédit présenté par H. DE LUBAC). J. M. LE BLOND, *Le philosophe thomiste*. H. HOLSTEIN, *La théologien de la foi*. H. DE LAVALETTE, *Le théoricien de l'amour*. G. DE BROGLIE, *L'illumination des signes de crédibilité par la grâce*. M. OSSA, *Blondel et Rousselot : points de vue sur l'acte de foi*.

2. *R.S.R.* I (1910), 241-259 et 444-475. Voir aussi *Remarques sur l'histoire de la notion de foi naturelle*, *ib.*, IV (1913), 1-36 ; *Réponse à deux attaques*, *ib.*, V (1914), 57-69 et *La vraie pensée de Rautain*, *ib.*, 453-458.

Le P. Holstein décrit avec pénétration « le mouvement de la pensée du P. Rousselot durant les années où le problème de la foi occupa sa réflexion », depuis l'*Intellectualisme de Saint Thomas* jusqu'au manuscrit inachevé intitulé la *Renaissance de la Raison* (1915).

Dans la première œuvre, la foi était surtout considérée comme une connaissance imparfaite qui « réduit la vie de l'esprit presque au minimum de l'intellectualité qu'elle peut comporter [3] ». Au contraire, le cours et les articles de 1910, en faisant dériver la rationalité de l'acte de foi de sa surnaturalité même, reconnaissent « dans la foi l'authentique promotion de l'intelligence ». La grâce investit l'intelligence et lui donne des yeux pour voir les signes. Imparfaite au regard de la vision, essentiellement préparation et « visée », la foi, « amour intelligent », est cependant la perfection de notre connaissance ici-bas. « Elle est, écrivait Rousselot, dans son dernier article inachevé, une reprise, une guérison, une renaissance de la raison, un nouveau principe d'interprétation totale de l'être, de tout l'être [4] ... ».

La paisible audace avec laquelle le P. Rousselot « prend la foi comme elle est », dans son unité vivante, explique aussi ce point le plus controversé de sa doctrine, l'illumination des signes de crédibilité par la grâce auquel le P. de Broglie consacre une mise au point décisive. Celle-ci réfute principalement l'idée selon laquelle une foi fondée sur des signes extérieurs cesserait par là-même de reposer uniquement sur le motif de l'autorité divine. Ce paradoxe d'une « immédiation dans une médiation » [5], Rousselot le rencontrait dans les faits ; l'élan spontané de sa pensée lui interdisait de dissoudre en plusieurs démarches ce que l'expérience de la foi éprouve comme unité. Son œuvre et le progrès de sa réflexion manifestent une attitude fondamentale et comme un principe secret, d'une fécondité immense : la volonté de « penser concrètement », de réfléchir sur l'acte de foi en se tenant dans l'acte de foi et de l'expliquer en lui-même, dans sa souveraine originalité, — tel que le vivent les humbles aussi bien que les savants [6].

---

3. *L'intellectualisme de St Thomas*, 3e éd., Paris, Beauchesne, 1936, p. 192.

4. *La renaissance de la raison*, article inachevé conservé aux archives de Chantilly. Cité par H. HOLSTEIN, *o.l.*, p. 459.

5. « La médiation (des signes) est le lieu d'immédiation entre Dieu qui se révèle et l'expérience de foi qui le saisit » (H. BOUILLARD, *Logique de la foi*, Paris, Aubier, 1964, (Coll. Théologie, 60), p. 21).

6. Le P. Rousselot s'est intéressé à l'acte de foi, tel qu'il se présente effectivement dans l'ordre concret d'un monde où Dieu appelle les hommes à une destinée surnaturelle et leur donne la grâce nécessaire pour y parvenir. *En fait*, la grâce éclaire toujours la raison lorsque celle-ci s'applique à discerner les signes de la Révélation. Mais il s'agit bien d'un fait permanent, d'une véritable nécessité historique (*necessitas ex suppositione*, étant admis ce que la Révélation nous dit de la vie surnaturelle). La tâche principale, sinon unique de la théologie n'est-elle pas de scruter l'économie réelle de la Révélation ? Le P. Rousselot le pensait avec « le réalisme profond qui caractérisait sa pensée et qui l'apparentait

Par là, le vœu profond du P. Rousselot rejoint l'intention de Maurice Blondel qui élabore une « science de la pratique », afin de montrer pourquoi « la méthode des simples et des généreux est bonne » [7]. Le P. Ossa a étudié soigneusement les rapports entre les deux auteurs : rencontre fréquente et profonde de leurs pensées, éclairement mutuel mais point de véritable influence, ni dans un sens ni dans l'autre ; puis il compare leur explication de l'acte de foi. Nous serions tenté de dire qu'il exagère un peu la différence des points de vue ; si l'on tient compte que Blondel distingue les moments de l'acte de foi et que le P. Rousselot en décrit l'unité vivante, on se demandera si leurs approches du problème n'en viennent pas à se recouvrir entièrement sous des problématiques en effet fort diverses. Car chez Rousselot comme chez Blondel, l'option joue un rôle capital ; rien n'existe avant le « c'est » de la foi ; et chez Blondel comme chez Rousselot, l'acte de foi prend naissance dans l'univers des signes, et cela est vrai déjà au niveau des « succédanés et des apprêts de l'action volontaire [8] » qui sont une pratique extérieure dans le monde visible. Le rapprochement de ces deux auteurs met encore plus en lumière la conception réaliste, « mystiquement » et résolument réaliste que le P. Rousselot se fait de la foi : véritable participation à la connaissance que Dieu a de lui-même, participation réellement donnée en sorte que « toute la conscience ... se trouve surnaturalisée [9] ». Le P. Le Blond souligne à quel point même la philosophie du P. Rousselot est éclairée par son expérience de croyant. Ne peut-on croire que la plus durable leçon du grand théologien, plus que dans tel ou tel aspect particulier de sa doctrine ou même dans les intuitions de sa philosophie, se trouve dans son propos de « théologiser » à l'intérieur de la foi, c'est-à-dire d'être vraiment théologien.

à celle même d'un saint Augustin et d'un saint Thomas » (G. DE BROGLIE, *art. l.*, p. 161). Il ne niait certes pas pour autant la valeur des signes de la Révélation mais, s'appliquant à justifier la certitude parfaite de la foi chrétienne, il la voyait naître de l'illumination de ces signes par la faculté perceptive surnaturelle. Les mêmes signes pourraient-ils manifester la crédibilité de la Révélation à la raison naturelle, si celle-ci, par impossible, était laissée à elle-même ? C'est une question dont le P. Rousselot ne paraît pas s'être occupé explicitement. S'il se l'était posée, sans doute eût-il reconnu à la raison « naturelle » le pouvoir de discerner les signes avec cette certitude que les théologiens modernes appellent « morale » (un jugement spéculatif de crédibilité prudente). Outre son étude dans le présent mémorial, le P. DE BROGLIE a consacré à ces problèmes deux articles importants : *Possibilité et impossibilité de la « Foi naturelle »*, *R.S.R.*, LII (1964), 5-41 et 370-410.

7. M. BLONDEL, *L'Action* (1893), rééd. Paris, P.U.F., p. XVI. Voir toute l'introduction, p. VII-XXV.

8. Sous-titre d'un chapitre de *l'Action* (4e partie, II. L'Alternative ; deuxième option, p. 374-388).

9. *La renaissance de la raison*, p. 11. Cité par J. M. LE BLOND, *o.l.*, p. 421.

« La foi n'est raisonnable, écrivait-il, que quand elle est surnaturelle [10] ». Les attraits de la grâce ont pour rôle « non précisément de suppléer mais d'opérer la connaissance, de faire voir et non pas de dispenser de voir » [11]. Ces affirmations et bien d'autres procèdent du parti de se tenir dans l'unité vécue de l'acte de foi et de ne pas chercher en dehors d'elle des principes d'interprétation qui seraient toujours inadéquats. Le P. Rousselot accepte toute la réalité irréductible de la foi catholique, il cherche à ne dégager que d'elle-même sa rationalité, il choisit comme foyer de lumière ce lieu de la rencontre entre Dieu et l'homme, dans le milieu de l'histoire. Pour mieux dire, il comprend que le seul foyer de lumière sur la rencontre est la rencontre même. Le problème qui s'est posé à lui — et qui est le problème central du traité de la foi — fut de rendre compte de l'expérience du croyant, de montrer en quoi l'acte de foi surnaturelle est un acte tout à fait propre, irréductible à toute explication générale.

Le P. Rousselot se rattachait à la tradition thomiste selon laquelle la foi surnaturelle définit un nouvel objet formel. Mais il trouvait que les tenants de cette tradition « ne montraient pas assez clairement comment la grâce peut créer une certitude parfaite sans bouleverser le contexte psychologique, sans apporter avec elle de nouvelles notions, de nouveaux concepts ». Tout comme leurs adversaires, scotistes ou molinistes, « ils ne tiennent compte, constatait-il, que des éléments de la représentation et négligent l'activité synthétique de l'intelligence surnaturelle ou surnaturalisée [12] ». Or, « à considérer précisément la représentation comme telle, il n'y a point, *per se*, de différence entre les notions qu'ont de nos mystères un incrédule et un croyant ; mais... si l'on considère la représentation avec l'assentiment, la faculté surnaturelle définit un nouvel objet formel [13] ».

Dans la controverse entre les « surnaturalistes » et les « empiristes » [14], entre une théologie qui se dit « savante » et une autre qui

---

10. *Remarques sur l'histoire de la notion de foi naturelle*, *R.S.R.*, IV (1913), 2. Les formules les plus radicales du P. Rousselot restent vraies si on veut bien se mettre avec lui dans la supposition de l'ordre réel surnaturel, où Dieu se communique lui-même aux hommes. Peut-être un certain nombre des difficultés qui ont été soulevées à propos de son œuvre proviennent-elles d'une méprise sur l'optique où celle-ci se place. On a compris « absolument » des formules qui valent « concrètement ». Il faudrait regretter que le Père (qui aimait la concision, voir *R.S.R.*, V (1914), 69) n'ait pas explicité davantage sa position. Sans doute était-ce pour lui une évidence première que la théologie est concrète. Confessons que nous partageons cette évidence et que la visée principale de cet article est de la communiquer.

11. *Les yeux de la foi*, *ib.*, I (1910), 250, n. 1.

12. *Ib.*, 249.

13. *Ib.*, 469, n. 1.

14. Nous groupons sous ces deux appellations conventionnelles les deux grandes tendances qui partagent les théologiens dans les questions connexes de l'analyse de la foi et de l'objet formel surnaturel. Les premiers, dans l'esprit de St Thomas cfr J. ALFARO, *Supernaturalitas fidei iuxta S. Thomam*, *Gregorianum*, 44 (1963),

se veut « prudente » [15], le P. Rousselot apporte un principe ferme de solution. Pour faire connaître la surnaturalité de la foi, il ramène à l'expérience de l'acte. Les thomistes seront toujours incapables de montrer aux molinistes les *notes conceptuelles* nouvelles de la vision de foi ; mais les uns et les autres sont invités à considérer dans sa réalité vivante l'acte de foi, l'assentiment de la foi dont le plus humble croyant éprouve à son niveau l'originalité radicale. Le croyant sait qu'il croit et qu'il accomplit ainsi un acte qu'aucun incroyant ne saurait accomplir ; son acte échappe totalement par sa portée à la mesure commune des actes humains. Dès que l'on tient compte de l'assentiment, la réalité divine de la foi envahit l'expérience et c'est d'une véritable rencontre avec Dieu que l'on se met à parler. La théologie devient réelle.

La remarque du P. Rousselot sur l'objet formel surnaturel n'est pas seulement un appel à une meilleure philosophie de la connaissance ; elle ne montre pas seulement en lui (selon une expression du P. Ossa) le théologien (ou le philosophe) du *parallélisme* entre la connaissance de foi et la connaissance naturelle [16]. Inspiré peut-être par une conception philosophique, son recours à l'acte a surtout pour effet de l'installer sur le terrain de la foi réelle et il s'y maintient avec plus de cohérence que quiconque. Il indique ainsi sur quelles bases peut s'établir une véritable analyse *théologique* de la foi ; nous entendons par là une analyse qui soit capable de manifester toute la divine nouveauté de la vie théologale, non seulement en en parlant correctement mais surtout en la laissant christianiser effectivement l'intelligence. Ces bases sont fournies par l'expérience même de l'acte de foi, pourvu que l'on se laisse saisir par sa riche réalité.

501-542 et 731-787) et à la suite de Suarez affirment que la perception du motif de la foi est proprement surnaturelle et qu'à l'élévation de la faculté correspond un nouvel objet formel. Nous appelons « empiristes » les théologiens, scotistes, molinistes ou « modernes » (comme Billot et Bainvel), théoriciens de la foi d'hommage, parce qu'ils ont en commun de rejeter la surnaturalité de l'objet formel au nom de l'expérience psychologique (qu'ils conçoivent d'une manière empiriste, ne considérant comme objet d'expérience que ce qui est immédiatement et passivement éprouvé).

15. Expressions empruntées à des contemporains du P. Rousselot. Dans un article de la *Revue pratique d'Apologétique* (*Réponse au P. Bainvel,* VII (1908-1909), 280), le P. Ambroise GARDEIL s'en prenait au célèbre passage où Lugo critique la solution que Suarez donne au problème de l'analyse de la foi : « Pour moi, je ne puis souffrir ce procédé philosophique et théologique de s'en aller, à propos de n'importe quelle difficulté... en appeler à des mystères qui rendent incroyables et invérifiables à tous, les points délicats de notre foi, en s'appliquant à leur persuader que cela même qu'ils expérimentent en eux est tout autre qu'ils ne l'expérimentent... » Ce commentaire de Lugo, tranchait le P. Gardeil, n'est rien moins que destructeur de toute théologie *savante* et exacte ». Dans un *Bulletin d'Apologétique* des *Recherches,* IV (1913), 453, le P. H. PINARD rétorquait : « Pareil principe (au contraire) peut passer pour la condition de toute théologie *prudente* ».

16. *Blondel et Rousselot, o.l.,* p. 541.

C'est de cette expérience que nous voudrions maintenant parler, dans une réflexion à propres frais mais que nous espérons fidèle à l'esprit du P. Rousselot. Nous en décrirons la nature, les caractères, l'objet ; nous montrerons la nécessité d'y référer la réflexion théologique ; enfin nous essaierons d'en montrer le caractère universel : loin de se couper des autres hommes en se laissant illuminer par sa foi, le croyant se rend capable de les rencontrer. Ainsi cette compréhension de la foi définit une optique apostolique.

Entre l'énoncé de l'incroyant et l'affirmation du croyant sur le même sujet, il peut ne pas y avoir de différence pour les notes conceptuelles, mais il y a une différence totale en ce qui concerne l'assentiment. Comme entre ce qui n'est pas et ce qui est. D'un côté, des mots rapprochés par hasard, ou tout au plus comme une opinion d'autrui qu'on rapporte ; de l'autre, la reconnaissance d'une réalité. Cette différence est le fait élémentaire. Le croyant en a pleine conscience, quand il pose son acte de foi. Il sait ce qu'il fait et il sait aussi qu'il a raison de le faire ; il est absolument ferme dans sa foi et il se rend compte que cette fermeté ne vient pas de lui-même. Ces propriétés font intrinsèquement partie de l'acte de foi véritable et elles tombent sous l'expérience du croyant. Elles rendent l'acte de foi surnaturelle différent de toute autre démarche, à condition qu'on veuille bien le considérer dans sa réalité d'acte vivant.

On voit que la notion d'expérience est ici en jeu. L'expérience de l'acte de foi ne peut être conçue « de manière empiriste... comme si la passivité subjective pure était le critère même de l'expérience [17] ». Mais si, selon une formule de Jean Mouroux, l'expérience est l'acte par quoi la personne se saisit en relation avec le monde, soi-même et Dieu [18], alors il est clair que la vie théologale est l'objet d'une expérience et même de l'expérience humaine par excellence. L'acte de foi met le chrétien dans une relation absolument spécifique avec Dieu et avec les autres, et le croyant le sait, d'un savoir non purement théorique et appris mais infus et expérientiel. Il fait l'expérience de la relation dans l'acte qui l'accomplit.

---

17. J. Mouroux, *L'Expérience chrétienne*, Paris, Aubier, 1952 (Coll. Théologie, 26), p. 20. Rappelons l'éclairante distinction que fait Mouroux entre les trois niveaux de l'expérience : l'empirique, expérience non-critiquée, partielle, fragmentaire ; l'expérimental, expérience consciente, provoquée, portant sur les éléments susceptibles de mesure, qu'elle suscite, manie et coordonne pour constituer le monde de la science ; l'expérientiel enfin, expérience prise dans sa totalité personnelle et structurée, « une expérience bâtie et saisie dans la lucidité d'une conscience qui se possède et dans la générosité d'un amour qui se donne » (p. 24). L'expérience de l'acte de foi, comme toute expérience spirituelle authentique, est évidemment de type expérientiel.

18. *Ib.*, 21.

L'expérience de la foi est donc une expérience active ; elle nous est donnée dans un engagement de tout nous-mêmes ; elle implique la permanence de cet engagement. Mais ce n'est pas l'engagement qui crée l'expérience ; au contraire, dans la mesure où le croyant s'engage dans son acte de foi, il l'éprouve plus certainement comme don de Dieu et comme rencontre véritable.

Sans doute aussi, le contenu de l'expérience n'apparaît-il clairement à la conscience que par le recours à la Révélation extérieure, à l'enseignement de l'Eglise. Nous ne savons ce qui est en nous que par la Parole extérieure. Mais la Parole ne prend sens et portée en nous que parce que nous vivons réellement ce qu'elle nous annonce. Nous la comprenons parce que l'Esprit du Seigneur, au plus profond de nous-mêmes, ouvre notre intelligence. Il est très vrai, comme l'a souligné le Père Rousselot, que le fait intérieur fait percevoir et n'est point perçu comme tel, indépendamment des signes qu'il éclaire [19] ; il ne l'est pas moins que les signes livrent tout leur message aux yeux qui savent les lire. L'expérience chrétienne naît et grandit dans cette interaction entre la grâce intérieure et l'annonce extérieure de l'Evangile.

Ce que la Parole révélée dit de Dieu et de la véritable relation dans laquelle il nous établit à son égard est efficacement réalisé dans l'acte de foi. Cette Parole — qui retentit à travers l'épaisseur de l'histoire, qui nous est rendue présente dans l'Eglise, aujourd'hui et qui nous rejoint dans la trame quotidienne de notre existence concrète — nous est aussi plus intérieure que nous ne le sommes à nous-mêmes [20]. Elle nous atteint à la jointure de l'âme et elle opère ce qu'elle dit. Nous sommes réellement rendus participants de la vie divine ; « nous sommes appelés enfants de Dieu et nous le sommes » (1 Jn 3, 1) et cette vie nouvelle déborde en une activité profondément transformée, illuminée, inspirée, concrètement surnaturalisée. Le croyant fait l'expérience d'un effacement, d'une substitution. Lorsque Dieu pénètre dans sa vie, il renonce à en être le centre, il met Dieu au centre, au principe de sa pensée et de son action [21], ou plutôt

19. Cfr principalement *Les Yeux de la foi*, p. 244, note, où le P. Rousselot se réfère à F. MALLET (= M. Blondel), *Qu'est-ce que la Foi?* Paris, 1908 (Coll. Science et religion, 450). Voir M. OSSA, *o.l.*, p. 538-540.

20. Cette conception de la Parole de Dieu transformante est remarquablement exposée par E. H. SCHILLEBEECKX, *Parole et Sacrement dans l'Eglise, Lumière et vie*, n. 46 (1960), 25-45, article repris dans *Approches théologiques I, Révélation et théologie*, Bruxelles, Cep, 1965, p. 35-53. Il faudrait encore citer le grand livre de H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*, dont le premier volume a été récemment traduit en français sous le titre : *La Gloire et la Croix*. I. *Apparition*, Paris, Aubier, 1965 (Coll. Théologie, 61) et que nous espérons présenter bientôt plus longuement aux lecteurs de la *N.R.Th.*

21. « Viendra le jour — cela peut mettre des semaines, des mois, des années — où ce sera le projet de Dieu qui aura raison, où la Parole de Dieu aura pris, aura fait le poids dans la vie de cet homme, où elle se sera subordonné la tota-

il laisse Dieu mettre sur sa pensée et son action cette emprise totale qui constitue la foi théologale.

Il importe de souligner le *réalisme* des affirmations qui précèdent. On ne peut réduire l'acte de foi à une simple affirmation de principe assortie d'un impératif pratique. Nous commencerions par prendre acte de l'existence d'une grâce surnaturelle dont nous parle la Révélation mais qui échapperait par hypothèse aux prises de l'expérience. Et nous nous efforcerions ensuite de faire à l'autorité divine hommage de notre assentiment [22]. Mais ce divorce entre ce qui affleure à la conscience et la profondeur de l'être élevé à la vie divine est artificiel et impossible. L'admettre est sortir des conditions de la foi réelle (mais il est vrai que cette évasion est pour nos esprits une tentation permanente). En réalité, la foi est un événement transformant. La Vérité divine s'imprime en nos esprits, d'une manière nullement métaphorique. Sans que rien soit changé, au moins directement, à nos concepts et aux démarches de notre pensée humaine, une nouvelle puissance d'affirmer nous est donnée, engendrant une certitude suprême.

Pour percevoir avec le plus d'acuité possible ce que cette « nouveauté » signifie, reportons-nous aux affirmations en même temps élémentaires et fondamentales de notre foi. Par exemple : Jésus est Fils de Dieu (au sens propre, vrai Dieu lui-même, en même temps que vrai homme) ; ou encore : Dieu a ressuscité Jésus. Il n'y a que le croyant qui puisse affirmer cela [23] ; lui seul peut prononcer ces phrases comme de véritables propositions « qui veulent dire quelque chose ». Lui seul reconnaît leur sens et leur portée et rejoint une réalité sous le rapprochement de deux mots.

L'affirmation repose alors directement et totalement sur la Parole de Dieu, devenue intérieure. « Cette révélation ne t'est pas venue

---

lité de son projet humain. Tout ce que l'homme pensait de sa vie, tous les jugements qu'il portait sur son existence, tout cela est soumis à Dieu. Et l'homme débouche alors dans la foi » (P. A. LIÉGÉ, *Humanité de la foi, Présences,* revue du « monde des malades », n. 75 (2e trimestre 1961), p. 17-18. Voir du même auteur l'article *Foi,* dans *Catholicisme,* t. IV, col. 1380-1394.

22. Le terme d'hommage évoque la théorie qu'a développée avec le plus d'éclat le cardinal L. BILLOT (*De Virtutibus infusis,* 4e éd., Rome, P.U.G., 1928, p. 255-294) et qui était fort répandue parmi les théologiens de la Compagnie de Jésus au temps du P. Rousselot. Plus généralement sont visées toutes les explications de l'acte de foi qui ne reconnaissent pas la spécificité surnaturelle de son objet formel.

23. La Résurrection du Christ n'est pas un événement purement intérieur ; elle s'entoure de signes, ou, plus exactement, se répercute en nombreux signes : le tombeau vide, les apparitions et, grâce à celles-ci, ce qu'on pourrait appeler le grand miracle de la « résurrection des apôtres », transformés par l'Esprit pour devenir les intrépides fondateurs de l'Eglise. Il n'empêche que pour les témoins eux-mêmes et pour tous ceux qui recevront leur témoignage, la Résurrection en elle-même, dans sa portée transcendante d'exaltation du Christ et d'achèvement de l'Incarnation rédemptrice, demeure objet de foi. Cfr Rm 10, 9.

de la chair et du sang, mais de mon Père qui est dans les cieux » (Mt 16, 17). Le croyant se livre, s'abandonne librement à l'emprise de Dieu et Dieu *se* communique, se révèle au sens le plus actif, en imprimant en quelque sorte le sceau de la Révélation dans l'esprit humain. C'est le mot de S. Thomas qu'il convient de prendre au sens fort : « lumen fidei est quasi sigillatio quaedam primae Veritatis in mente » [24]. Il faut prendre au sérieux l'initiative de Dieu qui choisit de se révéler et de nous donner part à sa propre vie ; son don aboutit, son action est efficace, sa présence est transformante.

La vérité chrétienne de cette rencontre avec Dieu se manifeste à la conscience du croyant par le caractère « reçu » et, pour ainsi dire, passif de toute son activité chrétienne. Cette expérience est commune et sans ambiguïté. Elle ne suppose que la bonne volonté de la faire totalement. Le croyant se rend parfaitement compte que son assentiment dépasse ses forces. Il cesse de se fier à ce qu'il voit et prend appui sur Dieu dans un acte de confiance absolue qui comprend un moment de dépossession et de dépassement. Mais il a bien conscience de se rendre à quelqu'un [25] ; il se sait porté par un mouvement qui ne vient pas de lui ; entouré par une prévenance, attiré par un amour. Ce n'est pas de soi-même, par un effort personnel, que l'esprit humain sort de soi pour prendre appui sur Dieu. Interpréter la foi dans un sens subjectif est aller à l'encontre de ce qu'il y a de plus certain dans l'expérience chrétienne, et même dans toute expérience religieuse authentique. Au centre de la foi, il y a l'objectivité de Dieu, sur laquelle le croyant bute. L'expérience de « Dieu, mon Rocher ». Cette expérience — dont encore une fois, le sens est déployé par l'économie entière de la Révélation — est présente comme un noyau solide au cœur de chaque existence de croyant. Le chrétien sait, de science « expérientielle », que cette présence souveraine qu'il admet au centre de lui-même, n'est pas sa production ; elle ne dépend pas de lui mais il dépend d'elle. Il est vrai qu'il peut la fuir, s'y fermer obstinément mais il ne supprime pas pour autant son exigence inéluctable. Celui qui a fait un acte de foi ne peut plus nier qu'il a rencontré quelqu'un. Il n'est plus seul.

Cette perception de l'acte de foi comme « reçu » est comprise en tout acte de foi véritable, même dans l'acte de foi « informe », dans la démarche du pécheur qui, tout en se révoltant plus ou moins ex-

---

24. *In Librum Boethii de Trinitate,* qu. 3, art. 1, ad 4um.

25. Plus exactement peut-être de se rendre à une réalité supérieure. En effet, comme nous l'avons dit plus haut, le croyant n'a pas une expérience intérieure directe et distincte du terme divin de son acte. Il ne peut nommer ce terme que par référence à la Révélation extérieure. Son expérience est proprement expérience de l'acte par lequel il se remet à Dieu, expérience d'une entrée en relation. Mais cette expérience contient la certitude de la réalité de la relation, de l'objectivité de son terme.

plicitement contre Dieu, continue à donner raison à Dieu dans une couche profonde de lui-même. Situation déchirée, qui ne pourrait durer sans doute sans le relatif engourdissement où les hommes sont souvent plongés en ce qui concerne leur vie profonde. Le pécheur croyant sait que sa foi n'est pas son invention ; « donner raison à Dieu », au milieu même du péché, n'est pas une pure initiative de la liberté humaine ; c'est le poids de l'amour. Pas un scrupule mais une présence.

La croissance de la foi, le progrès dans la foi dépendent du caractère de plus en plus réel et agissant de cette présence divine transformante. C'est le passage progressif d'une foi pensée à la foi réelle, d'une vie plus ou moins soumise à des principes chrétiens, à la vie vraiment théologale, « en prise directe sur Dieu », ce que St Paul appelle la vie dans l'Esprit. Au terme, le croyant peut s'écrier avec l'apôtre, en toute vérité psychologique et spirituelle : « Ce n'est plus moi qui vis, le Christ vit en moi » (Gal 2, 20). Pour arriver à ce terme — dont il fait très vite une certaine expérience, dont il ne goûtera jamais sur terre la plénitude — le croyant doit reconnaître la réalité de la vie divine en lui, comme un fait agissant dont il tient compte, dont il cherche à percevoir les indices, auquel il s'efforce de correspondre dans ses actes. Il essaiera de laisser Dieu grandir au cœur de son existence ; de prendre le regard de Dieu, « les sentiments du Christ Jésus », d'entrer dans le mouvement de l'Amour qui vient d'en-haut. En cette persévérante ascèse active se manifeste précisément avec le plus d'éclat le caractère donné de la vie théologale. Le chrétien a conscience de cultiver sa propre vie comme une plante qu'il n'a point plantée et dont il ne procure pas la croissance. Il libère Dieu. Il se livre à Lui. Et Dieu progressivement affirme sa présence et investit le champ entier de nos existences.

C'est ainsi que la foi surnaturelle investit l'intelligence et « fait renaître » la raison. Il est vrai que l'intelligence du croyant est prisonnière [26] mais cette captive découvre une nouvelle et plus véritable liberté. Elle est libérée des points de vue partiels, des limitations humaines et voici que l'unité des choses lui apparaît. Elle découvre le mot de passe, qui n'est autre, oserions-nous dire, que « le nom donné aux hommes en qui tous doivent être sauvés » (Act 4, 12 et Phil. 2, 9-11). La foi vécue porte en elle-même sa certitude : « je sais en qui j'ai mis ma foi » (2 Tim. 1, 12), dit le croyant.

Il y a certes des temps de la foi ; la nuit obscure peut succéder aux heures lumineuses. Il reste que l'expérience de la foi manifeste d'elle-même, pour ceux qui la font, son authenticité et sa vérité. « L'acte perceptif, aurait dit Rousselot, est porteur de la certitude

26. S. THOMAS, *de Ver.*, 14, 1. Cfr *L'Intellectualisme de St Thomas*, p. 190-192.

de la perception [27] ». Et c'est en vertu de cette même conviction qu'il élabora la doctrine de l'éclairement des signes par une faculté percevante, les « yeux de la foi ». Une réflexion « concrète » attentive à *l'acte* de foi, dans sa réalité de synthèse objective, ne peut laisser en dehors de lui les signes ou, pour mieux dire, la figure historique de la Révélation [28]. C'est dans le milieu des signes que naît la foi ; on ne peut pas faire de leur connaissance un pur préalable. On ne peut pas plus juxtaposer une foi « mystique », par attirance intérieure à une démonstration de crédibilité « prudente » qu'on ne peut faire suivre les conclusions d'une foi scientifique par la soumission d'une foi d'hommage. Si l'on se réfère à l'expérience de l'acte de foi, on se heurte, sans pouvoir l'éluder, au paradoxe de l'expérience immédiate et médiate. Lumière et signes. C'est le donné. En choisissant d'expliquer le rapport de ces deux réalités dans l'unité de l'acte, le Père Rousselot a peut-être prouvé qu'il était un bon philosophe mais il a pris surtout un parti de théologien [29].

Il paraît en effet certain qu'une théologie de l'acte de foi — comme d'ailleurs toute théologie — trouve son lieu principal — et même unique, car il est inclusif des autres, — dans l'expérience chrétienne vécue en Eglise. Impossible de comprendre et d'analyser correctement cet *acte* si on ne consent pas à le percevoir comme acte dans son originalité absolue. Les analyses de la foi, qui ne croient pas devoir, ni même pouvoir tenir compte de son caractère surnaturel, s'excluent ainsi d'elles-mêmes de la théologie [30]. Il ne devrait pas être nécessaire de le montrer. Ce qu'il importe par contre de souligner avec force, c'est qu'en insistant — avec toute la grande tradition théolo-

---

27. H. HOLSTEIN, *o.l.*, p. 457 (à propos de *La renaissance de la raison*).

28. Cette correction nous est inspirée par H. U. VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, p. 149 : « ... Rousselot, tout en voyant ce qui est juste, reste toujours, dans sa manière de s'exprimer et ses habitudes de pensée, trop près du kantisme qu'il veut dépasser. Lui aussi parle de « signes » au lieu de figure. Pour lui aussi, la puissance synthétique reste unilatéralement une puissance du dynamisme subjectif porté par la grâce. Il laisse trop peu cette synthèse se réaliser à partir de l'évidence objective de la figure de Révélation ». La critique porte mais Balthasar précise bien qu'elle vise davantage les habitudes de pensée de Rousselot que son intuition fondamentale.

29. Ce que nous disons ici de l'intégration des signes dans l'acte de foi devrait sans doute être explicité et justifié plus longuement qu'il n'était possible dans les dimensions de cet article. Nous nous proposons d'y revenir et l'ouvrage de H. U. von Balthasar nous en fournira sans doute l'occasion. Les articles du P. DE BROGLIE, dont nous avons parlé plus haut (cfr note 6), reprennent les aspects principaux de la question dans le cadre d'une théologie scolastique rigoureuse et leur argumentation serrée emporte l'adhésion.

30. Pour les théologiens que nous avons qualifié plus haut d'empiristes, le principe fondamental est que, le surnaturel ne tombant pas sous l'expérience, il n'y a pas lieu de recourir à la grâce dans l'explication épistémologique de l'acte de foi. Ils en appellent à la « réserve de la foi », *humilitas fidei* (cfr H. PINARD, *Bulletin d'Apologétique, R.S.R.*, IV (1913), 487-488). Comme nous l'avons dit plus haut, leur notion d'expérience ne tient pas compte de l'assentiment.

gique — sur cette nécessité d'étudier la foi à l'intérieur de la foi, nous n'enfermons nullement le chrétien dans sa subjectivité. Nous l'ouvrons au contraire tout grand à l'Objectivité de Dieu. Nous l'ajustons en quelque sorte à la taille de ce Dieu qui a décidé de se communiquer aux hommes. Nous l'invitons à l'écouter. Si Dieu lui-même parle, sa parole est trop nouvelle et trop secrète pour que nous puissions l'entendre si Lui-même n'ouvre nos oreilles. Et s'Il se manifeste dans l'histoire, l'obscure clarté de sa présence [31] n'apparaîtra qu'à des yeux purifiés et renouvelés. Dans la décision de faire une théologie *croyante* de l'acte de foi, il y a avant toutes choses un infini respect de l'Objet, du Dieu qui se révèle. On le reçoit comme Il est, comme Il se donne. Comme dit encore le P. Rousselot : « les yeux de la foi ne dispensent pas de voir, ils font voir ». Dieu nous rend capables de son don. La foi, c'est et ce ne peut être que : connaître Dieu (et toutes choses) par Dieu.

Loin d'être le choix d'une idéologie particulière ou l'entrée dans un monde (surnaturel) séparé, la foi apparaît ainsi comme l'accès à la vérité universelle. « Une reprise, une guérison, une renaissance de la raison, un nouveau principe d'interprétation totale de l'être, de tout l'être » [32]. Le vrai croyant, même si sa foi reste intellectuellement peu explicitée, trouve en elle un principe qui lui permet de percevoir l'harmonie vivante de la Révélation et de découvrir à cette lumière le sens caché des êtres et des événements. Certes, — comme nous l'avons dit précédemment — cette lumière éclaire l'effort de l'esprit, à travers les conditionnements de notre histoire concrète. Elle ne nous soustrait pas aux conditions du monde, mais elle nous libère vraiment du mal, qui est l'esprit de division, de partialité et de mensonge. La lumière de la foi ne nous dispense pas du travail de la recherche et des lois qui la régissent, différentes pour chaque secteur de la pensée et de la vie. Mais elle situe chaque recherche à sa place partielle et leur interdit de s'ériger en explication totale.

Nous vivons dans un monde où Dieu est entré, par l'Incarnation de son Fils unique et le don de l'Esprit. Un seul tissu de la réalité d'un bout à l'autre, un monde poreux à la grâce, habité par la présence de l'Esprit qui investit peu à peu de sa lumière les ténèbres de notre histoire et de toute l'histoire. « Je suis la Lumière du monde », a dit Jésus. Le croyons-nous ? Je suis la lumière du monde et donc ce monde reste incompréhensible et plongé dans les ténèbres si vous ne le reprenez pas à la lumière de votre foi. Je suis la Lumière du

31. « Il y a assez de lumière pour ceux qui ne désirent que de voir et assez d'obscurité pour ceux qui ont une disposition contraire », PASCAL, *Pensées*, fragm. 430 (éd. Brunschvicg). Von Balthasar met en épigraphe à son ouvrage une autre *Pensée* de même sens (fragm. 582).

32. Cfr note 4.

monde, c'est-à-dire lumière pour le monde entier. La Vérité de la Foi chrétienne n'est pas une vérité particulière, bonne pour ceux qui croient. Ceux qui croient vraiment savent qu'elle est la Vérité de tous, à laquelle tous sont appelés, que tous ont déjà commencé de rencontrer, parce qu'elle se ramifie à travers la recherche sincère de tous les hommes de bonne volonté. Saint Thomas cite ce mot qu'il attribue à saint Ambroise : « omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est » [33]. La formule nous invite à considérer le monde des hommes comme un monde en marche vers la pleine lumière de Dieu, le rassemblement des enfants dispersés. Personne n'est entièrement en dehors de la mouvance de la foi ; il n'y a pas, pourrait-on dire, de « zéro » de foi. Tout homme venant en ce monde est engagé dans un dialogue avec le Dieu vivant (un dialogue qui peut prendre l'aspect d'un refus ou d'une fuite). Il n'y a pas davantage de « maximum » de foi. Les chrétiens ne sont pas des « arrivés » ; la foi n'est pas une possession, « une bonne prise » ; elle n'est pas non plus une protection. Elle dépouille, elle libère. Elle nous jette fraternellement sur le chemin commun de tous les hommes qui cherchent la Vérité et l'Amour, c'est-à-dire Jésus, le Fils de Dieu, la Lumière du monde.

Cette vision de foi sur le monde le révèle comme le champ de travail de l'Esprit qui, peu à peu, conduit les hommes, à travers la complexité de l'histoire, vers la Vérité tout entière [34]. Le progrès de la vie chrétienne — qui est en même temps le premier apostolat du chrétien — consiste en « restant à sa place » à se laisser *effectivement* conduire par l'Esprit de Dieu, dans un effort commun de fidélité renouvelé sans cesse. C'est dans cette perspective d'un effort commun de fidélité et de conversion, à l'intérieur d'une grande confiance abandonnée, que doivent se comprendre et le dialogue pastoral et l'apologétique. L'un et l'autre échapperont ainsi à la tentation du dogmatisme comme à celle de l'indifférentisme. Il ne s'agit pas d'enseigner ou de défendre une vérité dont nous serions les possédants devant des « autres » qui seraient entièrement dans l'erreur ; mais nous ne pouvons pas non plus rougir de la grâce qui nous a été faite et ne pas confesser devant les hommes que nous sommes avec eux tous les bénéficiaires de la divine libéralité, prodigieuse et tendre. Nous devons simplement ensemble, dans la loyauté et la charité, aller jus-

---

33. *De Veritate*, q. 1, art. 3. Le texte est en fait tiré du *Commentarium in Epist. ad Corinthios* de l'Ambrosiaster (cap. 12, 150 ; *P.L.* 17, col. 245) et sa teneur exacte est : « quidquid enim verum a quocumque dicitur, a sancto dicitur spiritu ».

34. Cfr Jn 16, 13.

35. Cfr Mt 10, 19-20. Signalons ici un ouvrage sur lequel nous espérons revenir : M. BELLET, *Ceux qui perdent la foi*, Paris, D.D.B., 1965 (Christus, Essais 17), lucide analyse de la vie de foi, aujourd'hui.

qu'au bout de la vérité qui est en nous. Pour notre part, chrétiens, « confesser Jésus-Christ devant les hommes selon que l'Esprit nous le donnera » [35], et ce sera parfois par le silence, en écoutant les autres, toujours par la vérité de notre vie, par l'honnêteté de notre travail, quelquefois par la parole et même par la controverse. En tout cela, il ne s'agit pas de faire notre œuvre, mais de livrer passage à l'œuvre de l'Esprit de Dieu. « Cette extraordinaire puissance ne vient pas de nous » (2 Cor. 4, 7).

Nous arrêterons ici ces lignes encore trop hâtives, bien qu'elles essaient de résumer une assez longue réflexion. Elles pourraient être prolongées de diverses manières et plus d'un point exigerait d'être explicité, voire justifié. Nous avons voulu souligner avec force ce qui nous paraît le principe fondamental de toute théologie, en particulier d'une théologie de la foi : la nécessité de référer constamment la réflexion à l'expérience de l'acte de foi. Si le Père Rousselot n'a pas explicitement mis en relief ce point précis, il a néanmoins suivi — instinctivement dirions-nous — cette ligne de conduite avec une cohérence et une rigueur admirables. Nous avons cru éclairer un trait essentiel de ce vrai théologien en mettant en lumière l'expérience de l'acte de foi, où s'accomplit *réellement* la rencontre de Dieu et de l'homme, dans l'humilité de la condition historique. Nous espérons aussi que ces lignes aideront quelques lecteurs à croire tout simplement.

« Je suis avec vous, tous les jours, jusqu'à la fin du monde » (Mt 28, 20), nous dit Jésus. C'est dans la vie de tous les jours qu'il faut le reconnaître.

Eegenhoven-Louvain J. M. FAUX, S.J.
95, Chaussée de Mont-Saint-Jean