NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

86 N° 11 1964

Expérience spirituelle et théologie comme science

M. DUPUY

p. 1137 - 1162

https://www.nrt.be/fr/articles/experience-spirituelle-et-theologie-comme-science-1684

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Expérience spirituelle et théologie comme science

Il peut sembler paradoxal de rechercher le rôle de l'expérience en théologie, puisque la science théologique n'est possédée que par qui a la foi. Et la connaissance de foi, en tant qu'assentiment à l'invisible connu seulement par témoignage, s'oppose même diamétralement à la connaissance que dicte l'expérience.

Il va de soi qu'on ne conteste nullement la nécessité de la foi pour le théologien : l'expérience dont il s'agit ne saurait le dispenser d'avoir la foi. Il va de soi qu'on ne perd pas de vue que la théologie est réflexion sur un donné révélé.

Pourtant il reste légitime de parler d'expérience. Nous y sommes presque contraints par l'Ecriture : « Si quelqu'un veut faire Sa volonté, il saura si cet enseignement vient de Dieu, ou si je parle de mon propre chef » (*Jn* 7, 17). Or la volonté du Père est qu'on croie au Fils (cfr *Jn* 6, 40). Dès lors on est tenté de gloser : « Venez, essayez, faites l'expérience de la foi et vous saurez si cet enseignement vient de Dieu ». Et Saint Augustin reste près de la pensée johannique, lorsqu'il répète : « Crede ut intelligas [1] ».

Il ne s'agit certes pas de faire une expérience au sens où nous disons que nous expérimentons au préalable. Augustin lui-même n'emploie guère *experientia* que pour l'opposer à *fides* [2]. Mais il s'agit de faire une démarche sans laquelle on ne pourra comprendre : avant de croire, on ne peut réaliser ce qu'est la foi. Autrement dit, l'incroyant ne peut se représenter de manière pleinement satisfaisante ce qu'est la foi. Il y a là une limite à laquelle se heurte la démonstration de la crédibilité.

---

1. Sermon 43 (*P.L.*, XXXVIII, 254-258), etc.
2. *Cité de Dieu*, XIV, 26 & 30 ; *Enchir.*, chap. 4.

Il serait intéressant d'étudier le sens du mot *experientia* en théologie et son évolution jusqu'aux temps modernes. Chez certains [3], il désigne simplement la mise en pratique des commandements dont le nouveau croyant fait l'apprentissage ; c'est alors plutôt à la métaphore traditionnelle des sens de l'âme qu'ils font appel pour évoquer l'expérience intérieure. Mais chez S. Bonaventure [4] et S. Thomas *experientia* a déjà un sens moderne : « Qui reçoit la grâce, sait qu'il la possède par une sorte d'expérience de sa douceur que n'éprouve pas celui qui ne la reçoit pas [5] ». Cette expérience n'équivaut pas à une évidence ; elle donne seulement à qui sait l'interpréter une connaissance conjecturale.

Ce sens moderne est repris par les auteurs qui opposent à la théologie scolastique la théologie mystique. L'adjectif *mystique* ne doit pas égarer et faire croire que la théologie mystique, à ses origines, ne se réfère qu'à des expériences spirituelles exceptionnelles. Il n'en est pas besoin pour comprendre, comme le dira Pascal, « qu'il y a loin de la connaissance de Dieu à l'aimer [6] ». Dans la ligne d'Hugues de Saint-Victor, la théologie mystique admet que « l'amour va plus loin que la raison : il entre et approche, tandis que la science reste dehors [7] ». Tandis que la théologie scolastique procède par raisonnements, la théologie mystique relate l'expérience de l'amour de Dieu. On comprend alors qu'elle incarne la réaction contre le verbalisme ; à cette réaction la théologie négative du Pseudo-Denys fournit une justification profonde.

La théologie mystique en vient à s'intéresser surtout, sinon exclusivement, aux degrés supérieurs de la contemplation. Si Gerson affirme la possibilité d'une « experimentalis cognitio de Deo [8] », c'est seulement parce qu'il estime dignes de foi les quelques fidèles qui disent en avoir été gratifiés.

Mais nous ne nous restreindrons pas à ce cas particulier ; nous envisagerons l'expérience faite par tout croyant.

Comment la désigner ? Puisqu'elle suppose toujours la foi, on pourrait, de manière à écarter tout soupçon d'illuminisme, parler, comme M. Mouroux, d'« expérience dans la foi [9] ». Plus simplement encore on dira, pour limiter davantage le sujet, « expérience de la foi » : il n'est pas question de reprendre toute la fresque de la vie spirituelle

3. Par exemple, Hugues de Saint-Victor, *In hier.*, VII (*P.L.*, CLXXV, 1061).
4. *In III Sent.*, Dist. 34, p. 1, a. 2, q. 2, ad 2 : « (sapientia) ipsa habet intra se cognitionem experientiae ». Voir l'article « Expérience spirituelle », par A. Léonard, dans le *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique.*
5. I^{a} II^{ae}, q. 112, art. 5.
6. *Pensées*, Lafuma 727, Brunschvicg 280
7. *In hier.*, VI (*P.L.*, CLXXV, 1038).
8. *Considerationes de mystica theologia*, cons. 28 & 43. Cfr cons. 7.
9. *L'expérience chrétienne*, Paris, 1952, chap. XI.

que M. Mouroux a brossée. On laissera de côté le sentir spirituel et l'affectivité. On s'en tiendra à ce qui, dans l'expérience spirituelle, rend le travail théologique possible, la foi, qu'il s'agisse de la recherche du spécialiste ou de la simple réflexion du croyant. Autrement dit, on cherchera à préciser ce qu'est la conscience de la foi et quel est son rôle en théologie. De plus la foi a une histoire personnelle : l'expérience résulte d'expériences ; il faudra aussi mentionner leur rôle. Tout ceci revient à examiner les relations entre le don d'intelligence et l'expérience de la foi dans l'instant et dans l'histoire.

En une seconde partie, constituée de quelques remarques, on se demandera si la théologie peut et doit tenir compte de l'évolution de la notion de science corrélative au succès des sciences expérimentales.

I

FOI ET EXPERIENCE

Sens de Dieu

Les résultats d'une enquête récente ont provoqué quelque étonnement [10]. Elle portait sur ce qu'on pourrait appeler l'expérience religieuse de jeunes. On leur demandait de dire ce qu'est Dieu pour eux. La majorité des réponses présentait Dieu comme le Créateur. On en a été parfois surpris. En dépit de leur éducation chrétienne, ces jeunes n'avaient-ils pas tendance à s'adresser à Dieu, non pas comme à leur Père, mais comme au Maître tout-puissant de l'univers, et même ne pensaient-ils pas à Dieu d'une manière plus philosophique que chrétienne ? A vrai dire, y avait-il à s'inquiéter ? Ne devait-on pas plutôt se féliciter de ce sens de la transcendance divine sans lequel la foi en la paternité divine aurait risqué de n'être qu'une imagination naïve, une transposition fragile du besoin d'affection ? En tout cas, le fait suffirait à rappeler, s'il en était besoin, qu'on ne peut parler de l'expérience de la foi sans mentionner le rôle de ce qu'on appelle le sens de Dieu.

Le « sens » est plus que la connaissance d'une conclusion de raison. Il suppose la familiarité avec elle. Il ressemble à une perception, sans doute parce qu'il donne, comme la perception, une connaissance quasi immédiate. Mais il n'y a évidemment pas de perception de Dieu. On peut seulement dire que la démarche qui conduit à affirmer Dieu est devenue si familière et si rapide qu'elle se présente comme d'une extrême simplicité, avec la spontanéité d'une perception. Mais on ne

10. Cfr P. Babin, *Dieu et l'adolescent*, Lyon, 1963.

s'y accoutume pas comme à certaines perceptions qui en viennent à ne plus retenir l'attention. Au contraire, le « sens » est un « habitus » qui permet d'orienter davantage la pensée vers Dieu et d'avoir une conscience plus nette de l'infirmité de l'esprit devant lui.

Dans quelle mesure cet habitus est-il infus, dans quelle mesure est-il acquis ? La question demanderait des développements considérables. On ne peut que la mentionner et noter le lien de ce sens de Dieu avec l'expérience. Que l'habitus lui soit dû en totalité ou seulement en partie, l'expérience du regard vers Dieu et corrélativement de l'infirmité de l'esprit devant lui développe et précise le sens de Dieu.

Plusieurs auteurs contemporains y font appel dans leur exposé des voies par lesquelles on découvre l'existence de Dieu. Ils ne s'attardent pas à présenter les « preuves de l'existence de Dieu » ; ils soulignent plus longuement que la valeur des preuves classiquement présentées est d'autant mieux aperçue que le sujet prend conscience de sa dimension spirituelle et de l'infinité qu'elle comporte. Aussi s'efforcent-ils de conduire leur lecteur à la découverte de cette dimension [11]. Certes, la considération de l'être des objets, à partir de laquelle on affirme l'existence de Dieu, suppose toujours le besoin d'absolu de l'esprit ; il intervient au moins comme la condition de la démarche intellectuelle, même lorsqu'il n'est pas ce sur quoi se porte l'attention. Mais il est possible aussi au sujet d'expliciter son besoin d'absolu, en particulier en se demandant ce qu'est son propre sens de Dieu. Il prend alors conscience réflexivement de l'infinité de sa visée spirituelle qui peut devenir effort vers Dieu. Une telle prise de conscience mérite bien le nom d'expérience [12].

Cette expérience a l'avantage de montrer clairement que la démarche qui fait affirmer l'existence de Dieu est irréductible au paralogisme dénoncé par Kant. Elle ne consiste pas à penser à Dieu de la même manière qu'aux réalités de ce monde, où les effets manifestent la cause ; dans le fait même qu'on pose la question de Dieu, dans le fait même qu'on vise l'absolu, apparaît l'originalité de la démarche de l'esprit. Celui-ci s'aperçoit qu'il cherche ce qu'il a déjà deviné, ou ce du moins dont il porte le reflet en son désir d'absolu [13].

---

11. Par exemple : de Lubac, *De la connaissance de Dieu*, Paris, s.d., pp. 42-43. Delanglade, *Le problème de Dieu*, Paris, 1950, pp. 96-97. Etc.

12. « Séparées par abstraction de l'expérience vécue qu'elles impliquent, (les preuves de Dieu) paraissent froides et ternes, inadéquates infiniment à l'ampleur de leur dessein... » (R. Jolivet, *Le Dieu des Philosophes et des Savants*, Paris, 1956, p. 111).

13. La réponse à la critique Kantienne fournit le critère le plus significatif du glissement de la réflexion sur l'être des objets à l'étude de l'expérience spirituelle du sujet. On échappe au paralogisme dès lors que l'affirmation se termine à l'être, et non pas seulement à l'idée d'être (ainsi, F. M. Genuyt, *Le mystère de Dieu*, Paris, 1963, p. 40). Cependant, pour dissiper l'objection, il paraît plus convaincant d'évoquer le « dynamisme de l'intelligence » (de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, Paris, 1956, p. 73).

Autrement dit, ces auteurs soulignent le rôle de l'expérience dans la découverte de Dieu, non pas l'expérience de Dieu, bien sûr, mais l'expérience que fait l'esprit de sa propre infinité, de sa connaturalité avec Dieu, en même temps que de ses limites. Plutôt que d'exposer seulement des preuves, ils s'efforcent d'aider le lecteur à s'engager dans la voie de cette expérience.

*
* *

Cette expérience spirituelle n'est pas seulement nécessaire au philosophe qui critique les cinq voies. Elle est indispensable au théologien, du fait même qu'il cherche à connaître davantage Dieu.

Il est vrai qu'au lieu de se fonder, comme le philosophe, sur son expérience spirituelle, le théologien bénéficie de l'expérience du Christ et a part à la science que Dieu lui communique par la Révélation. Encore faut-il qu'il puisse trouver un sens à ce qui lui est dit : si son entendement n'avait aucune prise sur ce qu'il répète et affirme sur la foi de la Révélation, son acte de foi risquerait d'être sans objet et sa théologie purement verbale, comme les discours qu'un aveugle-né tiendrait sur le chatoiement des couleurs.

C'est qu'un témoignage ne nous est intelligible que dans la mesure où ce qui nous est rapporté a quelque ressemblance avec ce dont nous avons déjà l'expérience, dans la mesure où les expériences passées permettent de reconstituer et d'imaginer tant soit peu les faits. Et le témoignage divin que constitue la Révélation tient compte de cette nécessité. En particulier il est manifeste que le Christ reprend la problématique religieuse de son temps, c'est-à-dire fait appel à l'expérience religieuse de ses auditeurs. D'une manière plus générale, la Révélation, du fait même qu'elle recourt à un langage humain, fait appel à une certaine expérience spirituelle humaine : les concepts sont comme la cristallisation d'habitudes de pensée, l'écho d'expériences multiples ; c'est à de telles expériences que les termes de *vie*, de *voie*, de *lumière*, par exemple, doivent leur premier contenu.

Il s'agit pour nous seulement de l'expérience qu'évoque le mot Dieu. L'Eglise a défini la possibilité de connaître Dieu, en tant que principe et fin de toutes choses, par la lumière naturelle de la raison humaine [14]. A tort on considère parfois cette affirmation comme de peu de conséquence : puisqu'en fait nous connaissons Dieu bien davantage par la Bible, puisqu'il n'est pas un attribut de Dieu dans la connaissance duquel nous puissions démêler ce qui est dû en fait à la Révélation et ce qui est dû à la seule raison, à quoi bon se pencher sur une hypothèse sans réalité ? Si on y regarde de plus près, la dé-

14. *Conc. Vaticanum I.* Const. DE FIDE, cap. 2

finition de l'Eglise paraît au contraire très éclairante, même pour répondre à des questions qui débordent la perspective de ses rédacteurs. Le pouvoir qu'elle reconnaît à la raison suppose que celle-ci peut faire l'expérience de son besoin d'absolu en même temps que de ses limites. Or une telle expérience, qui permet d'élaborer les concepts de principe et de fin de tout, est semblable à celles que requiert l'intelligence de n'importe quel témoignage ; elle est ce qui permet de découvrir une signification à la parole divine.

Personne ne conteste que la connaissance naturelle de Dieu ne soit déjà obscure en raison de l'incompréhensibilité divine. Mais on oublie trop souvent que la connaissance de foi, tout en étant plus riche, est de soi nécessairement aussi plus obscure encore, du fait qu'elle est procurée seulement par un témoignage et non par la compréhension de son objet. Tout ce que la foi nous apprend sur les attributs divins accessibles en droit à la raison resterait totalement obscur, si, en même temps, quelque analogie avec les êtres créés et quelque expérience spirituelle ne donnaient un contenu intelligible à nos concepts. Il y a quelque naïveté à mépriser la connaissance naturelle en la comparant à la Révélation ; c'est oublier qu'elle est la condition de son intelligibilité. Il serait donc superficiel de se contenter de chercher à préciser une frontière entre ce qui est accessible à la raison et ce qui ne l'est pas. Si on veut une frontière, ne serait-il pas plus réaliste de prendre pour critère le rôle de l'expérience spirituelle dans le concept ? Elle sert de support à la pensée, tantôt en tant que sa validité est affirmée, et tantôt en tant que sa validité est contestée ou du moins dénoncée comme insuffisante. Pour prendre un exemple, nous pouvons dire que Dieu est Père au sens où les platoniciens l'ont dit : l'expérience humaine de la paternité sert alors de point de départ à une sorte de *via eminentiae*. Nous pouvons aussi dire que Dieu est Père au sens où le Christ le dit, ce qui inclut la pensée que la démarche précédente, sans être reniée, est dépassée.

Bref, d'une manière ou d'une autre, le théologien prend toujours appui sur une expérience spirituelle qui culmine dans le sens de Dieu. Mentionnons rapidement quelques formes que ce sens de Dieu peut revêtir.

La première à signaler, dans le cas du théologien, sera peut-être une vive susceptibilité à l'égard des anthropomorphismes. Car ils sont toujours pour la théologie un danger : c'est avec une déconcertante facilité qu'elle se dégrade en pieuses imaginations. En disant par exemple que Dieu a « permis » le mal, on en vient à se représenter la volonté divine comme limitée (alors qu'en rigueur la distinction entre volonté et permission divines ne signifie qu'une distinction d'objets du vouloir) ; on fait des suppositions vides de sens : Dieu aurait pu rester seul (les créatures ne faisant pas nombre avec Dieu,

la notion de solitude divine n'apporte en ce cas rien à la pensée) ; etc. [15].

On trouvera peut-être cette réaction excessive : les anthropomorphismes ne sont-ils pas légitimes puisque la Bible elle-même y recourt, avec une audace rarement égalée, même par les prédicateurs les plus énergiques ? Dieu a pris forme humaine dans le Christ. L'Incarnation est, pour ainsi dire, un anthropomorphisme réel, en comparaison duquel les anthropomorphismes en paroles sont bien anodins...

Le théologien cependant est sur ses gardes. Il s'élève contre l'anthropomorphisme simpliste (qui fait, hélas, parfois penser aux mythologies populaires antiques), l'anthropomorphisme qui se présente comme une explication satisfaisante : l'homme croit avoir compris, tout simplement parce qu'il a perdu de vue la transcendance divine. Tel n'est pas l'anthropomorphisme biblique, qui va au contraire de pair avec un sens aigu de la transcendance : que Dieu se présente à Abraham sous une forme humaine ne l'empêche pas d'éprouver la frayeur sacrée. Et le document sacerdotal, tout en reconnaissant la possibilité de voir, d'une certaine manière, Dieu, évoque avec une étrange insistance la crainte religieuse. Surtout, tel n'est pas non plus l'anthropomorphisme révélé du Nouveau Testament, qui, précisément parce qu'il est révélé, se présente comme un mystère.

On ne passe donc pas de plain-pied de l'anthropomorphisme naïf de la mythologie à la foi en l'Homme-Dieu. La pédagogie divine a imposé à Israël des siècles de préparation pendant lesquels toute représentation de Dieu était interdite. Le moindre acte de foi en l'Homme-Dieu implique un mouvement semblable de contestation de la valeur des images et y joint un mouvement de dépassement de cette contestation par docilité à la Révélation ; les deux mouvements ne doivent pas être dissociés. Le théologien sait qu'il est impossible à l'homme de ne pas parler en termes humains et de penser sans user de son imagination ; il sait qu'il est légitime de le faire, parce que Dieu a revêtu la nature humaine ; mais il reste conscient du risque qu'il court : arrêter en fait son regard à la nature humaine du Christ, oublier que ses représentations ne lui font connaître Dieu que de manière ana-

15. Plus généralement, une supposition irréelle est ordinairement indice d'anthropomorphisme. Car elle revient à présenter un décret divin comme contingent (ce décret aurait pu être différent), plus que comme voulu. S'il s'agissait de décisions humaines, la nuance serait secondaire : la volonté de l'homme est limitée et il subit les situations dans lesquelles il choisit ; de là vient que ses volitions ont comme un envers négatif qui est la contingence de ses décisions. Mais la nuance est d'importance lorsqu'on parle de Dieu dont la Toute-puissance est infinie. Il y a bien des chances qu'on oublie cette infinité, lorsqu'on substitue, sans même y prendre garde, au concept de volonté celui de contingence. Est-on sûr de ne pas imaginer alors Dieu devant la décision à prendre, créer ou ne pas créer, à la manière d'un homme obligé de choisir entre deux partis ?

Le théologien éviterait d'ailleurs de s'aventurer dans les suppositions irréelles s'il mesurait combien il est encore loin d'avoir compris seulement le réel.

logique ; aussi lui faut-il sans cesse protester de leur insuffisance. Pour reprendre la très belle comparaison du P. de Lubac, on dira que le théologien « est plutôt comme le nageur qui, pour se maintenir sur les flots, s'avance dans l'océan, devant à chaque brasse repousser une nouvelle vague. Il écarte, écarte sans cesse les représentations qui toujours se reforment, sachant bien qu'elles le portent, mais que s'y arrêter serait périr [16] ».

De même que l'affirmation de Dieu du philosophe échappe au paralogisme dans la mesure où l'esprit vise l'absolu, de même le discours sur Dieu du théologien dépasse l'anthropomorphisme dans la mesure où son esprit a conscience que Dieu est au-delà des limitations connotées par les images inévitables. C'est dire que le théologien recourt à une expérience spirituelle : il a éprouvé son propre pouvoir de contester ce que son imagination élabore et de viser toujours au-delà. Plus il a le sentiment de cette possibilité, plus vive est sa conscience de la transcendance.

*
* *

Cependant il ne faudrait pas croire que ce sentiment soit la forme unique et nécessaire du sens de Dieu. Celui-ci peut se présenter de manière moins intellectuelle (et par suite moins aisée à évoquer). Car l'infinité divine ne se reflète pas seulement dans la faculté de connaître ; elle se reflète aussi dans le désir humain. De là vient la conviction qu'il y a un Bien suprême et que les obligations envers Dieu passent avant tout le reste. Cette conviction est rendue plus lucide par l'expérience des choix parfois douloureux qu'il a fallu faire.

Ou bien encore, ce qui est dominant, c'est la pensée que Dieu est, d'une façon absolue, et qu'en comparaison l'être phénoménal est sans valeur : il existe un idéalisme d'inspiration religieuse. Une telle pensée s'enracine aussi dans une expérience spirituelle.

La diversité des formes du sens de Dieu conduit même parfois à des formules presque diamétralement opposées. Pour certains le sens de Dieu est éveillé par la pensée que Dieu ne dépend pas de nous. « Dieu seul est » [17]. Pour d'autres, à l'inverse, il est plus clairement éprouvé dans la réflexion du sujet sur sa relation à Dieu. Newman aimait, paraît-il, à se répéter : « Mon Créateur et moi ». Le P. Liégé note : « Le chrétien n'est jamais aussi conscient de la grandeur infinie de son Dieu que dans la familiarité dans laquelle l'introduit la foi [18] ».

---

16. *Sur les chemins de Dieu*, Paris, 1956, p. 142.
17. D'après Bérulle, *Retraite*, Art. 1.
18. Dans : *L'aumônier scout*, 1955, n° 2.

Cette diversité explique parfois qu'on ait pu en venir aux formulations anthropomorphiques qu'on dénonçait précédemment : souvent on n'a pas pris garde à leur insuffisance parce que la pensée de la transcendance était présente de quelque manière informulée. C'est pourquoi il ne faut pas se scandaliser trop vite de certaine imagerie.

Mais nous n'avons pas à nous arrêter à de tels modes de pensée, puisque ces lignes étudient la démarche du théologien. Et en théologie le sentiment de la transcendance doit apparaître dans la rigueur de la formulation.

Expérience de la foi à proprement parler

Jusqu'à présent on a insisté sur l'expérience que l'esprit peut faire de son infinité et de ses limites, expérience qui s'actualise dans le désir d'absolu. On pourrait dire que cette expérience n'est pas spécifiquement chrétienne. Il n'empêche — c'est ce qu'on a cherché à montrer — qu'elle est aussi indispensable au théologien qu'au philosophe.

Ceci ne nous a pas encore situés au cœur du problème : la question centrale est celle que pose la foi elle-même, cette foi qui est la condition sine qua non de la science et de la réflexion théologiques : l'assentiment sans lequel elles seraient vaines inclut-il une expérience spécifique ?

Nous nous efforcerons de répondre en envisageant cet assentiment d'abord comme acte de connaissance, puis comme acte libre (quelques inconvénients que présente cette disjonction).

*
* *

La connaissance de foi inclut-elle quelque expérience propre ? S'il en est ainsi, l'incroyant, faute de l'avoir pratiquée, ne peut se représenter la connaissance de foi, pas plus que l'illettré ne soupçonne ce qu'est la science du mathématicien ou l'aveugle-né le chatoiement des couleurs. Expertus solus potest dicere... On peut bien tenter de l'expliquer ; c'est un témoignage qui n'éveille chez l'incroyant aucun écho, parce que, quoi qu'il en dise ou se figure, il n'a pas la moindre notion de ce dont on parle. Autrement dit, s'il en est ainsi, le mode de pensée qui peut être aussi bien le fait de l'incroyant et la foi sont hétérogènes.

C'est de cette manière que plus d'un théologien s'est représenté la foi. Nous trouvons cette conception chez Roland de Crémone [19]. Nous la devinons antérieurement chez ceux qui, une fois admis que la foi

19. *Summa.* Prologue q. 2. Le texte est cité par le P. Chenu, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris, 1957, p. 64 (note).

vive ne va jamais sans les dons d'intelligence et de sagesse, soulignent le renouvellement des facultés que ces dons opèrent [20]. Nous la reconnaissons, sous une problématique très différente, chez quelques scotistes qui utilisent en ce sens la distinction entre foi acquise et foi infuse [21] : la foi acquise, semblable aux autres connaissances humaines, n'est qu'une foi humaine. Tout autre est la foi infuse, essentiellement surnaturelle. Enfin, à la même conception de l'hétérogénéité de la foi s'apparente manifestement une des thèses les plus traditionnelles du protestantisme : l'homme déchu est radicalement incapable de connaître Dieu par lui-même de quelque façon que ce soit et de se connaître lui-même : « Aucun homme ne peut percevoir un iota de l'Ecriture, s'il n'a pas l'Esprit de Dieu [22] ».

Cette conception de l'hétérogénéité de la foi rencontre deux difficultés que les scolastiques n'ont pas manqué de relever.

D'abord, un examen réaliste de l'acte de foi y découvre des processus mentaux semblables à ceux que l'esprit utilise en d'autres domaines : élaboration de concepts, jugements, enchaînement de raisonnements.

Il reste à dire que ces processus ne font pas partie de la foi proprement dite, de la foi vive qui déplace les montagnes [23]. Celle-ci est plus que l'assentiment aux dogmes. N'est-il pas patent que les hérétiques acceptent la plupart des dogmes exactement de la même façon que les catholiques ? Or Saint Thomas [24] enseigne — estime-t-on — qu'ils n'ont pas à proprement parler la foi, même d'une façon partielle [25]. Cette difficulté se présente aux théologiens du lendemain de la Réforme avec une spéciale acuité [26]. On ne peut accorder aux hérétiques qu'une foi humaine. C'est donc que la foi proprement dite, la foi infuse, joint aux processus de « cogitation » [27] à l'égard des dogmes un élément spécifique qu'on essaie de préciser.

La distinction entre l'assentiment aux dogmes et la foi va dans le protestantisme libéral jusqu'à l'opposition : on connaît le mot de

---

20. Cfr saint Bernard, *Sermo X de diversis* (*P.L.*, CLXXXIII, 567).
21. Cfr Scot, *In III Sent.*, dist. 23, q. unica. Schol. surtout les nos 9 à 11.
22. Luther, *De servo arbitrio*. Traduction Labor et fides, Genève, 1958, p. 29. Les termes de Luther sont un peu moins vigoureux : « Spiritus enim requiritur ad totam scripturam et ad quamlibet eius partem intelligendam ».
Récemment encore, l'idée bultmannienne d'un « Vorverständnis », connaissance préalable à la Révélation, a soulevé une vive opposition. L'ordre suivi par cette étude, qui a distingué sens de Dieu et expérience de la foi, n'est pas conforme à cette perspective protestante et ne permet pas de s'y arrêter, sans risquer de l'altérer. Aussi devons-nous nous contenter de cette brève remarque.
23. D'après Roland de Crémone, *Summa*, Prologue, q. 2.
24. IIa IIae, q. 6, art. 3.
25. Voir, par exemple : Du Val, *In Iam IIae*, Paris, 1636, tome II, p. 36.
26. *Ibidem*, p. 89.
27. Au sens où Augustin emploie ce terme pour définir la foi (*De prædest.*, I, 2). Cfr IIa IIae, q. 2, art. 1.

Ménégoz : « Nous posons le dogme du salut par la foi, indépendamment des croyances [28] ».

La seconde difficulté rencontrée par la théorie de l'hétérogénéité de la foi consiste en ce que du refus à l'assentiment une évolution est possible : on passe insensiblement de la négation décidée à une négation plus hésitante, de là à l'incertitude ou au simple doute, puis à une opinion favorable qui devient une certitude. Le sceptique ne peut-il pas, par avance, extrapoler, se représenter ce que doit être pour le croyant la certitude dont lui-même est si loin ?

On échappe encore à cette conclusion en disant que la foi est d'un autre ordre que l'affirmation des dogmes, si bien qu'elle demeure inconcevable pour l'incroyant.

Néanmoins, sous la pression de ces deux difficultés, la théologie catholique en est venue à admettre très généralement la possibilité d'une représentation valable pour tous de la connaissance de foi. Pour la plupart des apologistes et des théologiens de la fin du siècle dernier, cette possibilité allait tellement de soi qu'ils envisageaient une démonstration de la crédibilité aussi intelligible aux incroyants qu'aux croyants. On était loin du *Credo ut intelligas* augustinien [29]. On ne se demandait guère si les croyants et les incroyants parlaient le même langage. Ainsi on faisait appel à la notion de Révélation comme si elle allait de soi, sans soupçonner qu'elle pût être inintelligible à l'incroyant ; d'aucuns faisaient même du fait de la Révélation une conclusion de pure raison [30]. L'article « Apologétique » du Dictionnaire de théologie catholique va plus loin encore : la démonstration de raison doit pouvoir établir, non seulement le fait de la Révélation, mais aussi la divinité du Christ. Ce n'est qu'après cette démarche qu'elle cèdera la place à la dogmatique qui travaille à la lumière de la foi.

Depuis, une réaction s'est fait sentir : la critique du rationalisme a rendu suspectes des formes de pensée théologique qui lui semblaient apparentées. A nouveau on a souligné l'originalité spirituelle de la foi [31]. Par le fait même, on se rapprochait de la conception de la foi comme expérience spécifique.

Seulement, on ne caractérisait plus sa spécificité de la même manière. Roland de Crémone la situait principalement dans les vérités objet de foi elles-mêmes, qu'il comparait aux couleurs inconnues de

28. *Publications diverses sur le fidéisme*, Paris, 1900, p. 33. Cité par S. Harent, Article « *Foi* » du *Dictionnaire de théologie catholique*, colonne 174.

29. L'article « *Augustin (Saint)* » du *Dictionnaire de théologie catholique*, par Portalié, pourtant si sérieux par ailleurs, donne du « Crede ut intelligas » un commentaire laborieux bien significatif de cette mentalité (col. 2338-9).

30. Ainsi, semble-t-il, Harent, article « *Foi* » du *Dictionnaire de théologie catholique*, col. 193 et 365.

31. Le P. Liégé (*Initiation théologique*, III, Paris, 1955, p. 496) et le P Congar (*La foi et la théologie*, Paris, 1962) distinguent « assentiment » et « adhésion » de foi.

l'aveugle-né et expérimentées par qui voit. Aujourd'hui, on préfère mettre l'accent sur l'originalité de la relation du croyant à ce qu'il croit. On souligne que l'objet de la foi n'est pas constitué seulement de vérités abstraites [32], parce que la foi est relation personnelle, relation à un Toi [33]. Déjà la découverte d'une personne humaine a quelque chose de singulier et d'irreprésentable : on peut avoir entendu dire tout ce qu'on voudra d'un homme qu'on n'a pas vu, la première entrevue en donnera une connaissance nouvelle ; son portrait réel ne coïncidera pas exactement avec l'idée qu'on s'en faisait ; peut-être même continueront-ils à se juxtaposer quelque temps. A plus forte raison, l'acte de foi comme dialogue avec Dieu est-il bien plus que le discours sur Dieu.

Si juste que soit cette remarque et si opportune que soit l'insistance sur cette dimension personnelle, il ne semble pas qu'elle importe beaucoup à notre sujet. Dieu comme Toi n'est pas connu expérimentalement. Il demeure représenté par l'esprit. Il est seulement imaginé, ou du moins conçu, comme Toi, au lieu d'être conçu comme Il. Et cette imagination a parfois conduit à des expressions d'un anthropomorphisme délirant.

En réalité, s'il y a une expérience nouvelle, elle ne vient pas de ce que celui auquel on s'adresse est une Personne ; elle vient de ce que cette Personne est Dieu.

Bien sûr, seul le croyant sait que Dieu est celui qui fait grâce et que, par suite, sa prière n'est pas seulement un cri [34], mais un dialogue ; bien sûr, en ce sens, on peut dire que le mot Dieu n'a pas le même sens pour le croyant que pour le simple déiste, si bien que la relation du croyant à Dieu est éprouvée de manière originale. Cependant il faut y regarder de plus près et se demander ce qui rend l'affirmation *Dieu fait grâce* si étonnante ; est-ce seulement la notion de grâce, ou est-ce le sujet de la proposition, *Dieu lui-même,* qui fait grâce ? Toute la question est de savoir si c'est la notion de grâce, découverte seulement dans l'expérience de la foi, qui donne au mot Dieu son contenu, ou si, à l'inverse, c'est le mot Dieu qui donne à l'idée de grâce sa résonance infinie, cette idée de grâce étant à l'origine empruntée à l'expérience des relations entre personnes humaines.

Dans la première hypothèse, il y a véritablement une expérience originale de la connaissance de foi.

Dans la seconde hypothèse, c'est seulement le sens de Dieu déjà mentionné qui donne au discours sur Dieu et à la prière leur caractère propre. Il n'y a pas à proprement parler d'expérience originale

32. Par exemple : R. Girault, *Pour un catholicisme évangélique,* Paris, 1959, p. 50. Etc.

33. Voir, entre autres : J. Mouroux, *Je crois en Toi,* Paris, 1948, M. Schmaus, *Dogmatik,* III, 2, Münich, 1956, § 188.

34. Selon l'expression de H. Duméry, *La foi n'est pas un cri,* Paris, 1957.

de la connaissance de foi. Cette seconde hypothèse nous paraît plus proche de la vérité.

Cependant comme les deux hypothèses sont conformes à l'enseignement de l'Eglise [35], on se gardera de taxer la première d'illuminisme, ou, à l'inverse, de prétendre que la seconde ne vaut que pour le cas de la foi morte.

*
* *

Envisageons maintenant l'acte de foi en tant qu'il est un acte libre. Le croyant fait-il de la liberté de sa foi une expérience originale ? Ou bien cette expérience a-t-elle suffisamment d'analogies avec d'autres expériences pour qu'on puisse se la représenter aisément, même si on ne partage pas la foi ?

Soulignons d'abord que l'acte de foi peut être pour l'homme une occasion sans pareille d'user de sa liberté et d'en prendre la mesure.

Dans l'existence, les choix dont l'enjeu est de peu de conséquence sont nombreux : quel que soit le parti adopté, le lendemain sera identique. Les décisions qui engagent lucidement toute la vie terrestre sont plus rares ; elles ne constituent pas encore un terme de comparaison suffisant. Dans l'acte de foi, l'enjeu n'est rien de moins que la vie

35. Le magistère ne s'est pas prononcé expressément sur la question qui nous occupe. On peut seulement se demander si l'enseignement du Premier concile du Vatican sur le discernement des signes de crédibilité est compatible avec la première hypothèse. Il semble qu'on doive répondre affirmativement. En effet, tout ce qui supposait qu'on prend, avant de croire, connaissance de la crédibilité (donc que l'incroyant peut se représenter la foi) a disparu du texte définitif. La formule de l'encyclique « Qui pluribus » : « Recta ratio fidei veritatem demonstrat » avait déjà été atténuée par le premier schéma en ces termes : « Recta ratio fidei fundamenta demonstrat ». Les mots « etiam ante fidem susceptam » du schéma de Franzelin (*Coll. Lacensis,* VII, 510), qui indiquaient que le caractère divin des signes pouvait être discerné sans la foi, ont été supprimés. Surtout, le canon 3 a été corrigé de manière à ne pas refuser tout rôle à l'expérience interne : le texte proposé portait : « Si quis dixerit fieri non posse, ut revelatio divina externis signis reddatur credibilis, ideoque sola interna cuiusque experientia homines ad fidem moveri, A.S. » (*Lac.,* VII, 77). En raison des amendements 103 et 105 (*Lac.,* VII, 164), il a été transformé en : « Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere, A.S. » C'est qu'on reconnaît que certains fidèles ont cru en raison de leur expérience interne, sans avoir constaté de signes. De plus l'additamentum « aut inspiratione privata » explique quelle conception de l'expérience est visée : on ne conteste pas le rôle de l'expérience interne, à condition qu'elle ne soit pas considérée comme une inspiration privée.

On conviendra que la plupart des Pères pensaient que le discernement des signes de crédibilité peut avoir lieu sans la foi, ce qui suppose que l'incroyant peut comprendre la notion chrétienne de Révélation. Il n'empêche que la prudence des formulations fait que nos deux hypothèses demeurent possibles. Il est d'ailleurs toujours risqué d'invoquer des textes du magistère dans un débat qui n'était pas ouvert lors de leur rédaction.

éternelle : « En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui croit possède la vie éternelle... Mais vous ne voulez pas venir à moi pour avoir la vie » (*Jn* 6, 47 et 5, 40).

A vrai dire, il ne s'agit pas d'un enjeu : la vie éternelle est plus que la conséquence de l'option. Elle donne la mesure de la profondeur subjective de l'engagement, parce qu'elle est déjà ce qui est choisi. Nous savons qu'il est des options qui touchent peu, parce qu'aucun des deux partis n'est bien onéreux. Qu'on donne ou refuse quelque argent ou même la totalité de ses biens, qu'on donne ou refuse quelques instants ou même la totalité de sa vie terrestre, on ne s'engage pas comme dans l'acte de foi, même si on éprouve déjà, en se sacrifiant, un certain vertige. Parce que dans l'acte de foi (de la foi vive, informée par la charité) l'esprit se livre à Dieu tout vivant, il donne ce qui le constitue comme esprit, sa possibilité de connaître et sa liberté de juger par lui-même.

Ainsi il y a dans l'acte de foi un usage unique de la liberté. On en fait plus ou moins consciemment l'expérience suivant les cas et suivant les moments. S'il fallait affronter cette expérience avec une pleine lucidité, le psychisme humain n'y résisterait pas longtemps, si on en juge d'après le témoignage des écrivains mystiques qui l'ont évoquée.

Dissipons ici une équivoque possible : cette expérience de la liberté de la foi est plus que la simple expérience de la liberté de l'esprit. Car l'esprit peut aussi faire l'expérience de sa liberté en dehors de la foi, qu'il cherche à demeurer comme en suspens au lieu de choisir, ou qu'il se grise de son propre pouvoir de choisir. On songe à ces révoltés de l'esprit qui ont choisi le blasphème pour mieux savourer cette ivresse. Dans l'expérience de la liberté de la foi, ce qui est principalement expérimenté, ce n'est pas la liberté, mais bien la foi. Elle n'est pas seulement l'expérience de la possibilité de choisir, elle est l'expérience de la liberté vécue en un choix, l'expérience du passage à un autre point de vue. Au lieu de juger, le croyant accepte d'être jugé par Dieu, par le moyen de l'Eglise.

Les dimensions de la liberté de la foi étant rappelées, il reste à voir si le croyant en prend conscience en une expérience vraiment originale.

De prime abord, la question apparaît plus délicate que celle de la spécificité de la connaissance de foi. En effet, ce qui concerne la liberté est de soi plus obscur pour l'esprit que ce qui concerne la connaissance.

On veut dire ceci : on peut bien distinguer entre l'acte de connaître et la connaissance une fois acquise, c'est-à-dire « les connaissances » que l'on consigne dans les livres : ainsi les articles de foi dans le catéchisme. Aussi est-il aisé d'envisager la connaissance objectivement ; il est facile pour le lecteur d'un livre de se représenter ce que l'auteur

pense et sait. Le problème déjà abordé revenait à se demander s'il en est ainsi de tout lecteur du catéchisme, ou si le lecteur incroyant, faute d'expérience semblable, est dans l'illusion, lorsqu'il se représente ce qu'est la foi en ce que le catéchisme enseigne.

Mais on ne peut parler de la liberté comme on parle des connaissances consignées en un livre et devenues impersonnelles. La liberté n'apparaît que dans l'acte libre ; elle est strictement personnelle, incommunicable. Dès qu'on essaie de se la représenter objectivement, elle semble se volatiliser et il devient tentant de la nier, parce qu'on perd de vue son enracinement subjectif. Il est seulement possible d'inviter l'autre à faire lui-même l'expérience de sa liberté. Il y a plus : il est même difficile de se représenter sa propre liberté : s'agit-il du passé, comment se prouver qu'on a agi librement, qu'on n'a pas au fond été secrètement déterminé ? S'agit-il de l'avenir, on ne peut par avance imaginer ce que sera le moment de la décision ; il apparaîtra toujours avec des traits imprévus : la liberté n'est pas ce qu'on s'était représenté. A chaque pas en avant le paysage change. On n'imagine pas à l'avance ce que sera la souffrance ou l'amour. Aucune description par anticipation n'équivaut non plus vraiment à l'expérience de la liberté.

Comment cela ne serait-il pas spécialement vrai de l'acte de foi, acte où l'esprit s'engage librement, totalement, fait une expérience sans pareille de sa liberté ?

*
* *

Ce que nous prenions pour une difficulté, l'impossibilité de donner une représentation adéquate de la liberté, n'est-il pas au fond déjà la réponse ? Comment l'acte de foi ne serait-il pas toujours nouveau, même pour le croyant ? A plus forte raison, l'incroyant ne saurait se le représenter.

Newman, qui vraisemblablement pensait aussi à son expérience personnelle, fait remarquer que la conversion procure une paix inespérée : longtemps certains de ses amis avaient hésité à entrer dans l'Eglise catholique, craignant, s'ils faisaient le pas décisif, de ne pas en être quittes pour autant avec leurs hésitations et d'être tentés encore de reculer. Et voici qu'au contraire ce pas a fait disparaître leurs hésitations. Ils n'ont plus trouvé qu'assurance et lumière [36].

On ne peut pas dire que Newman et les Tractarians soient vraiment passés de l'incrédulité à la foi. Et pourtant, si près qu'ils fussent de

36. *Discourses addressed to the mixed congregations*, XI (Traduction Gondon, sous le titre : *Conférences adressées aux protestants et aux catholiques*, Paris, 1850, p. 274).

la foi, ils ne pouvaient se représenter par avance ce qu'est l'expérience de la foi, l'expérience ecclésiale de la foi. Que faut-il dire alors de ceux qui sont totalement incroyants, sinon qu'ils sont radicalement incapables de concevoir ce qu'est l'expérience de la foi ?

Peut-être cependant avons-nous escamoté la difficulté. L'existence du mot *liberté* suffit à montrer qu'une certaine représentation des actes libres est possible, si obscure et inadéquate qu'elle soit. Il est certes vrai que tout acte libre est inédit, mais l'acte de foi est-il inédit seulement de cette manière, ou est-il plus inédit encore, en sorte qu'il faille dire l'expérience de la liberté de la foi spécifiquement neuve ? Il ne nous semble pas nécessaire d'aller jusque là. Elle nous paraît originale seulement à la manière d'un cas-limite : l'acte de foi est l'expression ultime de la liberté, qu'on se représente seulement par un passage à la limite. Il n'échappe donc pas complètement à la représentation de l'incroyant ; il lui échappe seulement de la manière dont un acte libre échappe à une représentation adéquate, et compte tenu de ce qu'il s'agit de l'acte le plus libre qui soit. Cela fait que l'incroyant ne pourra réaliser de manière actuelle ce qu'est croire (le faire, d'ailleurs, ne serait-ce pas devenir croyant ?), mais pourra cependant viser une telle représentation de la foi comme un terme et y tendre en contestant ce qui restreint encore sa liberté spirituelle.

L'expérience des convertis d'Oxford ne s'oppose pas à cette conclusion. La paix qu'ils ont trouvée manifeste la profondeur de leur désir de vérité et la liberté de la démarche en laquelle ils se sont engagés avec une lucidité rarement atteinte. Mais on ne peut en conclure que cette paix soit une expérience absolument spécifique : ils n'eussent pas su alors l'évoquer dans la langue de tout le monde.

*
* *

Donc, que nous envisagions l'acte de foi comme acte de connaissance ou comme acte libre, nos conclusions se rejoignent : nous dirons que l'expérience de la foi n'est pas absolument originale. Nous ne l'avons pas caractérisée comme un sentir spécial. Sans exclure qu'elle ait un retentissement dans l'affectivité, elle nous a paru expérience au sens où l'acquisition d'une connaissance nouvelle et la libre décision constituent des expériences spirituelles ; elle se présente comme un cas-limite, privilégié, mais de même espèce.

Ceci, d'ailleurs, ne saurait surprendre. Comment une expérience absolument originale ne constituerait-elle pas pour le croyant un argument de crédibilité décisif ? Or l'enseignement de l'Eglise ne favorise pas beaucoup cette hypothèse. L'expérience de la foi se présente

bien plutôt seulement comme un signe délicat à discerner, parce qu'une autre interprétation demeure possible [37].

Mais marquer les limites de l'expérience, ce n'est pas en minimiser l'importance : même si cette expérience garde quelque ambiguïté parce qu'elle est susceptible d'une autre interprétation, elle n'en est pas moins la condition nécessaire d'un discours sur Dieu qui ne soit pas pur verbalisme. On a souvent répété, après Gabriel Marcel : « Lorsqu'on parle de Dieu, ce n'est plus de Dieu que l'on parle ». Oui, ce n'est plus de Dieu que l'on parle, à moins — faudrait-il ajouter — que l'expérience de la foi ne soutienne la pensée.

*
* *

L'expérience de la foi est plus que la conscience de la foi ; tandis que la conscience de la foi est seulement la perception de la foi actuelle, l'expérience de la foi inclut aussi le souvenir de la vie de foi antérieure : le croyant est marqué par son passé et les prises de position auxquelles sa foi l'a conduit donnent à son expérience spirituelle une coloration spéciale. On ne peut ici que la mentionner, sans entrer dans le détail des situations.

Expérience de la foi et développement du dogme

On n'a encore envisagé que l'expérience personnelle du théologien. Or il n'est théologien qu'en entrant dans la pensée de l'Eglise ; il est donc nécessaire qu'il tienne compte de l'expérience de la foi des autres membres de l'Eglise, avec ce qu'elle peut comporter d'original. Pour se convaincre de cette nécessité, il suffit d'un coup d'œil sur le développement de la théologie : il est évident qu'il n'a pas consisté simplement dans le déploiement de longues chaînes de raison explicitant méthodiquement les conséquences du donné révélé. Ce fut l'idéal de la science théologique de plus d'un scolastique : « connaissance certaine de vérités démontrées à partir de prémisses nécessaires (en l'occurrence, de prémisses révélées) au moyen de syllogismes [38] ». Mais la vie de l'Eglise, au cours de laquelle la théologie se parfait, nous montre un autre processus de développement dans lequel les expériences spirituelles et les heurts causés par les erreurs stimulent la réflexion, sont à l'origine de précisions nouvelles et ont finalement

37. Gerson, faisant écho à Saint Augustin, rappelle la nécessité de la foi pour accéder à l'intelligence de la théologie mystique (*Considerationes de mystica theologia*, cons. 5). S. Jean de la Croix invite fréquemment à se défier des illuminations personnelles pour s'en remettre à la foi de l'Eglise (*Montée du Carmel*, II, 27 ; III, 31, etc.).

38. D'après Scot, *Report. pariz.*, art. 1.

plus de répercussions que les déductions logiques : le théologien qui a le malheur de n'être pas contredit risque d'être oublié.

Parmi les hérésies, les unes, surtout aux origines, sont des syncrétismes : elles proviennent de ce que leurs tenants ont conservé ou emprunté des conceptions inassimilables par le christianisme, ou du moins insuffisamment assimilées ; ainsi, par exemple, diverses formes de gnose. De ces syncrétismes, il n'y a pas à parler ici. D'autres hérésies surgissent en milieu chrétien ; il ne semble pas qu'elles s'expliquent par une quelconque contamination. Tel semble être le cas du pélagianisme, pour autant que nous connaissons les années de formation de Pélage [39]. Tel est surtout manifestement le cas de Luther : l'influence hussite n'a joué qu'un rôle secondaire dans son évolution ; il est possible que ce soit elle qui ait rendu concevable à ses yeux la rupture avec Rome ; mais on ne peut pas dire qu'il lui doive les orientations maîtresses de sa pensée. Ce n'est donc pas à un syncrétisme, c'est à l'expérience spirituelle de l'un et de l'autre qu'il faut demander l'explication de leur évolution respective.

Pélage aurait éprouvé d'une manière spécialement vive la haine du péché, en même temps que le sentiment de la responsabilité personnelle : on peut éviter le péché ; il est donc inexcusable.

Luther est parti de la « découverte de l'Evangile », expérience dont il affirma qu'elle fut décisive dans sa vie spirituelle. On ne contestera pas la valeur authentiquement chrétienne de cette redécouverte personnelle de la bonté de Dieu et de l'ordre de la grâce. Et cependant il est vrai qu'elle a rendu Luther beaucoup plus sensible au scandale du trafic des indulgences et aux sottises de la prédication de Tetzel.

Cette expérience spirituelle, on ne peut donc, ni dans un cas, ni dans l'autre, la taxer d'illusoire. On peut seulement incriminer son caractère partiel : il vient de ce que l'expérience est si vive, saisissante même, que Pélage ou Luther ne voient rien d'autre. Ils ne situent plus suffisamment leur découverte dans l'ensemble de l'expérience multiforme de l'Eglise, comme le pilote ébloui par un phare ne voit plus les autres lumières.

C'est ce qui rend l'hérésie si dramatique : l'expérience spirituelle s'impose comme une évidence que le penseur suspecté ne peut ni refuser, ni faire partager. On peut bien signaler des erreurs de raisonnement, comme des fautes de calcul. Eck était fort capable de rendre ce service à Luther. Mais que peut-on contre une évidence ? Un siècle plus tard, Galilée, pourtant d'humeur accommodante, ne pourra s'empêcher de murmurer, si le détail n'est pas controuvé : « Et pourtant elle tourne ». C'était pour lui une évidence. Elle n'avait cependant pour lui ni la même clarté, ni la même importance vitale que le sens de l'épître aux Romains pour Luther. Ce n'est pas que la soumission

39. Sa doctrine rappelle en effet les ambitions morales des stoïciens.

à l'Eglise ne soit pas possible en pareil cas. Mais combien de fois a-t-on vu un théologien condamné, non seulement garder le « silence respectueux », mais aussi se taire vraiment par humilité ou même désavouer sincèrement ses erreurs, parce qu'il croyait à l'Eglise, sans parvenir cependant à se défaire complètement de ce qui s'imposait à lui avec l'autorité de l'expérience ?

*
* *

Les doctrines de Pélage et de Luther concernent directement la vie spirituelle. Il est d'autres hérésies dont le lien avec l'expérience morale quotidienne est moins étroit, le Nestorianisme par exemple. N'ont-elles pas pour cause, elles aussi, une expérience spirituelle ? N'est-ce pas chez Nestorius le sentiment très vif de la transcendance divine qui s'est trouvé heurté par les formules : Dieu est mort, la Vierge Marie est Mère de Dieu ? Sans doute il n'est pas difficile de dénoncer l'équivoque en distinguant entre Dieu comme sujet dont on peut dire qu'il est mort et la divinité prise abstraitement : en sa divinité Dieu demeure à jamais. On peut dire que l'expérience est mal interprétée. Il reste qu'on se défait moins facilement de l'impression qu'elle a produite qu'on ne répudie une idée. De là vient peut-être ce curieux alliage de bonne volonté et d'entêtement dans l'erreur qu'on observe chez Nestorius et d'autres.

*
* *

C'est dire que la théologie positive ne comprendra ce que fut une hérésie que dans la mesure où elle parviendra à saisir l'expérience spirituelle qui lui a donné naissance. La tâche n'est pas aisée. On pense au texte de Bergson sur la pensée du philosophe dont on cherche à rejoindre l'intuition : « Tout se ramasse en un point unique, dont nous sentons qu'on pourrait se rapprocher de plus en plus quoiqu'il faille désespérer d'y atteindre. En ce point est quelque chose de simple, d'infiniment simple, de si extraordinairement simple que le philosophe n'a jamais réussi à le dire. Et c'est pourquoi il a parlé toute sa vie [40] ». Il n'est pas plus facile au théologien de saisir ce que fut l'expérience de la foi d'un Luther. Et c'est pourtant ce à quoi il doit tendre s'il veut nouer un dialogue œcuménique véritable ou simplement être dans le vrai.

*
* *

40. *La pensée et le mouvant*, Paris, 1934, p. 137.

On a pris les exemples de Pélage, de Nestorius et de Luther, parce que l'écart entre leurs intuitions et les formules dogmatiques de l'Eglise fait mieux voir le caractère personnel de leur expérience, caractère qui apparaît moins lorsque l'expérience demeure participation à la foi commune de l'Eglise. Cependant il est évident que ce cas importe davantage au théologien ; c'est en cherchant à pénétrer le sens de la réaction catholique qu'il saisira de manière plus précise ce qu'est la foi de l'Eglise.

Parfois cette réaction paraît superficielle : on rejette des formules inhabituelles, sans peut-être comprendre leur vrai sens. Mais parfois aussi, elle traduit un heurt profond dans la vie spirituelle, un scandale personnellement éprouvé. Elle est alors une expérience catholique que le théologien ne saisit bien que dans son ensemble : il risquerait des faux-sens s'il isolait les textes de leur contexte spirituel. Ainsi les formules par lesquelles Augustin exprimait sa réaction catholique à l'endroit du pélagianisme ont eu l'étrange fortune de servir d'arsenal à Luther, puis aux jansénistes ; greffées sur une expérience spirituelle différente, elles donnent un son quelque peu fêlé ; elles font penser à un instrument désaccordé. Mais, rendues à leur contexte, elles s'harmonisent et convergent toutes vers un point unique ; elles se rejoignent toutes dans la découverte, au cœur de l'expérience spirituelle, de la grâce.

II

EXPERIENCE ET SCIENCE THEOLOGIQUE

La théologie parmi les sciences

La théologie est-elle une science ?

Longtemps la question fut de pure forme, destinée seulement à introduire la réponse connue d'avance.

Vint une époque où elle n'alla plus de soi, en raison du prestige des « sciences exactes » (qu'insinue donc, quant aux autres sciences, l'épithète « exactes » ?). Devant leur réussite et le mépris des « scientifiques » à l'égard de la théologie, il fallait que le théologien montrât qu'il n'éprouvait pas de complexe d'infériorité. Il lui fallait faire découvrir que la théologie est autre chose que le répertoire des questions non éclaircies ou l'ensemble des compensations imaginaires.

Puis les théologiens ont pris leur parti de ce que la théologie ne soit plus considérée comme la reine des sciences. Plus d'un luthérien, en particulier, se soucie peu de défendre son titre de science. A quoi bon, estime van Oyen, puisque nous ne parlons pas le même langage

que les scientifiques ? Jamais nous ne leur ferons admettre que la théologie est une science [41]. Barth [42], Brunner [43], à juste titre, déclarent que la théologie n'étant pas une science comme les autres, le problème revient à une question de mots : que signifie « science » ? Avec une pointe d'humour, Stammler observe qu'aujourd'hui, pour tous les théologiens, le « point de vue scientifique » est celui qui fait abstraction de la théologie [44]. Le trait n'atteint-il que les luthériens ?

Mais le mot de science demeure utile : il n'est pas aussi équivoque qu'on le dit ; il reste commode pour rappeler la rigueur de la méthode et la certitude des affirmations de la théologie. Il est inutile d'insister sur ces deux points.

Mieux vaut nous en tenir au grief essentiel des « scientifiques » : la théologie ne présente pas le caractère expérimental de la « science ». Par suite ses dires sont incontrôlables, aux yeux de la « science » et ses spéculations purement verbales.

*
* *

La théologie pouvait régner facilement sur les sciences lorsque « science » signifiait « connaissance par les raisons nécessaires ». Alors on n'appelait en rigueur science que ce qu'on pouvait connaître à priori à partir de principes évidents. Entre une telle science déduite de principes et la théologie déduite du donné révélé, il y avait similitude de méthode.

Aujourd'hui, nous en avons rabattu de nos ambitions. Nous ne prétendons plus connaître grand'chose par les raisons nécessaires. Bien plus, le recours à l'expérience, loin d'être une concession, devient un titre de noblesse : si complexes que soient dans la recherche scientifique les relations de l'expérience et de l'hypothèse, le critère de vérité est demandé à l'expérience ; une théorie invérifiable n'est pas prise en considération.

Il ne se peut pas qu'en comparaison une théologie purement déductive et sans recoupement possible avec l'expérience ne paraisse anachronique. D'ailleurs, pourquoi ne définir la théologie que comme l'édification d'un système et l'élaboration de conclusions déduites du donné révélé, puisqu'en fait, aujourd'hui, les efforts se portent bien davantage sur l'Ecriture sainte et, plus généralement, la théologie positive ? Ce n'est pas en complétant un système, c'est en approfon-

41. *Theologische Erkenntnislehre,* Zürich, 1955, p. 51.
42. *La dogmatique,* traduction française, Genève, 1953, Introduction, § I, n° 1, pp. 8-9.
43. *Dogmatik,* Zürich, 1960, p. 73.
44. *Das Verhältnis von wissenschaftlicher und theologischer Erkenntnis,* dans : *Zeitschrift für philosophische Forschung,* 1963, p.80.

dissant que, le plus souvent, on s'efforce de renouveler la théologie. L'Ecriture est moins la fondation qui, une fois connue, supporte l'édifice théologique, que le domaine immense où de nouvelles explorations sont toujours possibles, comme la nature offre un champ d'expériences illimité.

En mettant l'accent sur ce qui reste à découvrir dans l'Ecriture, on ne méconnaît pas que la Révélation est achevée. Elle constitue une expérience privilégiée, unique, qui fait dire à Saint Jean : « Ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et ce que nos mains ont touché du Verbe de vie... nous vous l'annonçons » (*1 Jn*, 1, 1-2). Il n'y a pas à compléter cette expérience par d'autres qui s'y juxtaposeraient. La théologie déductive est fondée à considérer que son donné ne peut ni être mis en question, ni être précisé par aucune expérience du même ordre.

Cependant, si objectivement la révélation est achevée, la parole de Dieu reste vivante et actuelle : son actualité peut être éprouvée. Le même Saint Jean invite à en faire personnellement l'expérience : « Si quelqu'un veut faire Sa volonté, il saura si cet enseignement vient de Dieu... » (*Jn 7*, 17). Et c'est seulement de cette dernière expérience que nous avons à parler ici.

Vérification par l'expérience

Entraîne-t-elle que la théologie doive être dite expérimentale ?

Non, évidemment, si cela signifiait que l'expérience apporterait un contrôle qui dispenserait de la foi. Si le « scientifique » rejette la théologie parce que ses dires sont invérifiables, l'expérience dont nous parlons ne peut que le décevoir : elle lui est inaccessible.

Cependant, au croyant elle apporte une confirmation ; elle devient même pour lui comme un signe de crédibilité. Sans doute demeure-t-il ambigu, parce que l'expérience de la foi, n'étant pas absolument originale, ne se présente pas comme psychologiquement inexplicable : ne suffirait-il pas d'une analyse attentive pour en ramener l'apparente spécificité à des composantes banales ? Il n'empêche que ce signe, sans être décisif, est parmi les plus tangibles.

Il n'est pas facile d'en préciser les contours. Il peut consister en ceci : alors qu'il est des maîtres qui séduisent, puis déçoivent, le Christ ne déçoit pas. Il est des doctrines qu'on épuise et dépasse ; on en fait le tour, on comprend leur genèse, on discerne les motifs historiques et psychologiques de leur vogue ; elles en perdent leur auréole et n'apportent plus rien. Leur sagesse ne paraît plus que vanité. De la foi, on n'a jamais fait le tour ; on n'a jamais épuisé l'intelligibilité qu'elle donne à l'existence.

Pourquoi faire ressortir ce qu'il y a de particulier en cette expérience de la foi par comparaison avec l'adhésion à d'autres doctrines ? L'expérience se suffit à elle-même. Le croyant est précisément celui qui n'a pas besoin de faire de telles confrontations. Il n'est pas croyant négativement, parce que Bouddha, Mahomet ou Marx le déçoivent. Il est croyant parce que le Christ le captive. C'est en vivant quotidiennement la foi au Christ qu'on éprouve sa valeur, qu'on l'expérimente.

Situation originale de l'expérience de la foi

Aussitôt il nous faut marquer ce qui distingue cette expérimentation de celle du physicien par exemple.

Les rôles de l'expérimentateur et de l'objet sont comme inversés.

Le physicien expérimente sur un objet dans la mesure où il l'a à sa disposition, où il en est le maître. Cette supériorité lui permet de faire de son expérimentation un essai dont il limite les risques avec toute la prudence possible : « à titre expérimental » en vient à signifier « provisoirement ».

Le croyant expérimente sa foi dans la mesure où il se prête lui-même à l'expérience et se met à la disposition de l'objet de la foi. Il n'expérimente la foi que lorsqu'il a renoncé à s'en tenir à un essai et accepte les conséquences définitives de son choix.

Le renversement des rôles apparaît également en ce qui donne à l'expérience sa portée universelle : par son expérience le physicien met le doigt sur une loi générale : il sait qu'il pourrait faire la même expérience sur tout objet identique. Au contraire l'expérience de la foi se présente pour le croyant comme unique ; il ne la fait qu'à la condition de s'y engager définitivement. Et s'il a conscience que son expérience a une valeur universelle, ce n'est pas que son objet appartienne à une catégorie pouvant fournir d'autres spécimens ; c'est que lui, le croyant, appartient à l'espèce humaine et que tout autre humain pourrait faire la même expérience. On a dit parfois que la théologie n'est pas comparable aux sciences nomothétiques (qui posent des lois universelles), mais aux sciences idiographiques (dont l'objet est unique, comme c'est le cas en histoire). Ceci n'est pas pleinement satisfaisant : si la théologie inclut bien la connaissance de l'histoire du salut, elle se réfère, comme les sciences nomothétiques, à une réalité actuelle, ce qui fonde la possibilité pour tous les humains de l'expérience de la foi.

Puisque les rôles sont renversés, il ne convient même plus de parler sans réserves de « l'objet » de la foi : Dieu ne peut être dit *un objet*.

L'article *un* ne convient pas parce que Dieu n'est pas un spécimen d'un genre, mais est l'Unique. *Objet* ne convient pas davantage : non

seulement parce que ce terme n'indique pas assez que Dieu est Quelqu'un, mais plus profondément parce que Dieu est quelqu'un de présent, dont on ne peut sans non-sens parler comme d'un absent, ou, d'une manière moins imagée, parce qu'être l'objet d'un acte, c'est être de quelque façon en puissance à l'égard de l'agent, ce qui ne saurait convenir à Dieu, Acte pur (mais peut convenir au Christ en tant qu'homme). Dans la relation personnelle qu'est l'acte de foi, l'acte de Dieu n'est pas à situer au même plan que l'acte humain. Dieu est celui qui a l'initiative.

Pour exprimer ce renversement des rôles [45] par rapport à l'expérience du physicien, il faut rappeler que dans l'acte de foi, c'est parce que le croyant est connu de Dieu qu'il le connaît [46].

L'expérience de la foi est donc d'un type très particulier. M. Mouroux, pour l'indiquer, parle d'un savoir, non pas expérimental, mais expérientiel [47].

Expérience et verbalisme

Cependant l'expérience de la foi reste expérience, c'est-à-dire apporte à la pensée un enracinement dans le réel. Grâce à elle, l'imagination n'est pas réduite aux affabulations, mais dispose de souvenirs ; ces souvenirs, si décantés et purifiés qu'ils soient, fournissent aux concepts des points d'appui ; ils renvoient à des réalités spirituelles vécues.

Or il semble que ce soit précisément de cet enracinement que la pensée moderne ait besoin. Le « scientifique », même s'il a la foi, s'il accepte cet engagement libre de la foi que suppose la théologie, reste dépaysé par une abstraction qui lui semble du verbalisme. Il éprouve devant la théologie la même impression que devant la physique d'Aristote. Imaginons que, sans l'avertir qu'on fait une citation, on lui déclare : « Le corps simple correspondant au feu a forme de feu, mais n'est pas du feu ; le corps simple correspondant à l'air a forme d'air ; et il en est de même pour le reste. Mais le feu est un excès de chaleur, comme la glace un excès de froidure, car la congélation et l'ébullition sont respectivement des excès de froidure et de chaleur. Si donc la glace est une congélation du froid humide, le feu sera une ébullition du sec chaud, ce qui d'ailleurs explique... [48] ». Il ne supportera pas longtemps cette méthode de réflexion. Et pourtant Aristote s'efforce

45. On remarquera que dans l'Ecriture, c'est Dieu qui « éprouve » (peirân) l'homme, tandis que l'homme n'a pas à « éprouver » Dieu.

46. Cfr I Co 13, 12 et 8, 3 ; en ce dernier texte, on attendrait un verbe actif : « celui-là connaît Dieu » ; le passif : « celui-là est connu de Dieu » n'en est que plus significatif.

47. *L'expérience chrétienne*, p. 348.

48. *De generatione et corruptione*, II, 3 (traduction Tricot).

de serrer l'expérience de plus près que ses devanciers, auxquels il reproche de n'en avoir pas assez tenu compte... Or il est des pages de théologie dont la méthode semble la même. La Dogmatique de Scheeben, par exemple, se livre à une analyse à priori de la notion de surnaturel, comme si elle faisait d'abord abstraction de la réalité de l'ordre surnaturel [49]. Disons tout de suite, pour ne pas paraître critiquer Scheeben, qu'il s'agit simplement d'un procédé d'exposition : il faut bien préciser le vocabulaire avant de l'utiliser. Il n'empêche que le scientifique répugne à un tel mode de pensée. Est-ce le réel qu'on atteint ? N'est-ce pas seulement des concepts qu'on dissèque ou avec lesquels on jongle ? Cette inquiétude du « scientifique » n'est pas à mettre entièrement au compte de son ignorance théologique ou de sa prétendue ignorance. Il arrive que le théologien croie savoir parce qu'il donne une définition, alors qu'elle n'est au fond qu'une convention verbale.

Quant au philosophe, il songera à la mentalité que Comte appelait métaphysique : on croit avoir expliqué, parce qu'on a réifié les concepts en leur conférant une sorte d'absoluïté, parce qu'on a réussi à parler du « surnaturel » en faisant abstraction des réalités surnaturelles, comme on a réussi à parler de la « vertu dormitive » en faisant abstraction de l'opium [50]. Nous sourions de la philosophie positive, tant elle est courte ; il n'est pas complètement faux cependant que la théologie soit passée ou passe parfois par une sorte d'âge métaphysique.

Mais le théologien évitera le verbalisme de la mentalité métaphysique si sa pensée prend appui sur l'expérience de la foi. Elle l'aidera à donner aux définitions fondamentales un contenu réel. Le croyant trouvera alors traités par la théologie les problèmes que sa vie spirituelle lui posait ; et les affirmations du théologien lui ouvriront des perspectives nouvelles. Ce n'est certes pas que toutes les notions utilisées et toutes les questions abordées doivent avoir un écho immédiat dans l'expérience spirituelle : toute systématisation suppose quelque recul à l'égard des questions pratiques pour prendre le problème de plus haut. Cependant, de même que l'hypothèse scientifique comporte une part invérifiable, mais n'offre d'intérêt que si certaines conséquences sont vérifiables, la spéculation théologique serait vaine, si elle ne conduisait pas à mieux connaître et aimer Dieu, autrement dit, si elle ne rendait meilleure la prière.

*
* *

49. *La dogmatique*, Livre III, § 158, nos 596-600 (traduction Belet, Paris, 1881). De même : Nature et grâce, chap. I, § 4 (traduction Fraigneau-Julien, Paris, 1957).
50. A. Comte, *Discours sur l'esprit positif*, Paris, 1844, p. 8, note.

Un mot pénétrant du P. Chenu résume, mieux que nous ne saurions le faire, ce développement : « Cela même par quoi la théologie est science est ce par quoi elle est mystique [51] ».

Le P. Chenu exprime ainsi que la foi est la condition de la théologie : par elle la science divine est participée ; sans elle, la théologie n'atteint plus le réel, mais jongle seulement avec les concepts.

Mais ce mot peut être entendu aussi de manière plus concrète. Car il est bon que le théologien soit conscient de cette condition de la théologie. Il lui faut demeurer animé d'un « sens de Dieu » qui lui fasse toujours saisir l'inévitable insuffisance des formulations ; il lui faut garder présente à l'esprit la dépendance de sa théologie à l'égard de sa foi, pour éviter de substituer sa pensée à ce que Dieu révèle. C'est ainsi qu'il pourra ne pas se satisfaire de lui-même et ne pas se payer de mots. Il fut un temps où « mystique » évoquait seulement le désir de Dieu qu'aucun énoncé sur Dieu ne peut combler. En ce sens il demeure aussi vrai que « cela même par quoi la théologie est science est ce par quoi elle est mystique ». Aujourd'hui, nous n'appelons plus mystique l'expérience de la foi que dans quelques cas privilégiés. On peut regretter un usage aussi restreint qui fait oublier le rôle de l'expérience spirituelle dans la foi de tout fidèle, cette expérience sans laquelle il n'y a pas de théologie.

*
* *

On nous pardonnera pour finir de déborder un peu notre sujet.

Paul VI, en sa récente encyclique ECCLESIAM SUAM, a cherché à rejoindre la pensée du Christ sur l'Eglise au moyen d'une réflexion sur la conscience que l'Eglise a d'elle-même, « parce que, s'il est vrai que la Révélation divine s'est accomplie « à plusieurs reprises et de façons diverses » (Héb. I, 1) en des actes historiques et incontestables, elle s'est toutefois insérée dans la vie humaine par les voies propres de la parole et de la grâce de Dieu, qui se communique intérieurement aux âmes... [52] ». N'est-ce pas pour le théologien une invitation à réfléchir au rôle de l'expérience spirituelle ?

Paris 6e M. DUPUY
24 Rue Cassette

51. *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris, 1957, p. 79.
52. N° 20 (traduction Editions du centurion).