NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

76 N° 2 1954

Les énigmes de l'acte de foi

François TAYMANS (s.j.)

p. 113 - 133

https://www.nrt.be/it/articoli/les-enigmes-de-l-acte-de-foi-2441

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Les énigmes de l'acte de foi

Le problème sur lequel se concentrent, à juste titre, l'intérêt et l'effort de l'apologiste est celui du passage de l'incroyance à la foi [1].

Nous voudrions, en ces quelques pages, aborder une question, moins essentielle sans doute, moins captivante surtout, la question du malaise du croyant à l'intérieur même de sa foi. La foi étant l'entrée dans le royaume de la vérité divine, rien d'étonnant si l'homme, même baptisé, même pratiquant sincère, éprouve quelque peine à s'adapter aux conditions d'une vie dont les lois ne coïncident jamais parfaitement, parce qu'elles les dépassent toujours, avec les lois de la vie naturelle. Encore faut-il l'aider à former en lui le citoyen de ce royaume d'éternité et pour cela il convient de diagnostiquer la nature et les causes de son mal. Celui-ci, sous la variété des aspects tout personnels qu'il prend en chacun, présente des caractères communs à tous, caractères qui varient d'ailleurs selon les époques.

A la fin du siècle dernier, la difficulté semblait naître surtout de la présence du mystère qui s'impose à l'origine et tout au long du développement de la foi. Croire est difficile, disait-on, parce que c'est se résoudre à ne jamais obtenir une explication décisive et nette du problème posé. Pour une raison toujours avide de clarté, accepter l'inévident, c'est plus qu'abnégation et souffrance, c'est capitulation, abdication.

Aujourd'hui l'homme a pris conscience de façon bien plus vivace de l'ampleur du mystère dans tout le domaine où s'exerce son action. Et, chose qui peut sembler paradoxale, à l'époque où il a fait tant de prodigieuses trouvailles, où la nature semble lui livrer un à un, en une succession ininterrompue de découvertes, ses secrets les meilleurs, il reconnaît, mieux que ses devanciers, autour du noyau de son expérience claire, la frange obscure d'un mystère qu'il n'est pas encore parvenu à déchirer [2].

1. Le livre du P. J. Levie, S. J., *Sous les yeux de l'Incroyant* (Bruxelles, Edit. Universelle; Paris, Desclée De Brouwer, 2e édit., 1946), bien qu'il ne se borne pas à ce point de vue, contient néanmoins à cet égard un ensemble d'études remarquables.

2. On relira, à ce propos, les articles très intéressants du Père Charles,

Ce n'est pas d'avoir à se livrer à un Dieu dont le secret, divinement voilé, échappe aux données de la raison naturelle, qui heurte, d'abord et principalement, dans sa foi, notre contemporain. Nous serions même tenté de dire que Dieu ne serait plus tout à fait, pour cet homme, le Seigneur adorable, s'il était comme taillé à la mesure des évidences humaines. Les difficultés sont pour lui d'un autre ordre [3]. Elles surgissent des conditions mêmes de sa vie. S'il n'oppose plus, comme ses ancêtres, le mystère au réel, il est devenu par contre étranger aux systèmes de pensée et en général à toute explication rationnelle de la vie et des choses.

Entre le notionnel et le réel, entre l'abstrait et le concret, le fossé apparaît de plus en plus large à ses yeux. Et devant le problème religieux, il oscille perpétuellement d'un pôle à l'autre, sans savoir où se fixer, sans voir comment ordonner le rythme de sa vie de foi. Tantôt il entend dire que la religion est affaire de vie, d'engagement au réel divin, et il se sent envahi d'un incoercible sentiment de défiance pour toute vérité dont la tradition lui offre une formulation précise. Tantôt impressionné par l'ensemble des dogmes qu'il doit croire, il lui semble que la vie et la pratique de la religion chrétienne ne répondent pas aux exigences de ces vérités divines. Et celles-ci ne font plus que figure de systèmes de pensées, bien construits d'ailleurs, mais séparés des conditions de la vie réelle. Et quand il se donne à Dieu dans la foi, il ne sait, au juste, si c'est à un ensemble d'idées, de principes qu'il se donne ou à l'Etre parfait, vivant et personnel.

Cette cassure, au fond de son âme, entre la vérité et la vie, il la ressent profondément sans pouvoir toujours trouver les mots adéquats qui traduisent son mal. Celui-ci, il l'exprime en un ensemble d'objections et d'apories, qui toutes trahissent un même malaise et que nous voudrions exposer d'abord, pour voir ensuite quelle réponse les données traditionnelles au sujet du problème de la foi offrent à ses attentes, les plus anxieuses et les plus légitimes aussi.

I. LES OBJECTIONS

Elles s'attachent aux éléments mêmes qui composent l'acte de foi : l'objet qu'il faut croire, le sujet qui croit, le motif pour lequel on croit.

S. J., dans la *Nouvelle Revue Théologique* : *Les raisons de l'incroyance*, 1946, p. 129-144 et *Le scandale de la foi*, 1946, p. 369-390.

3. Sans doute, ne songeons-nous pas à nier que le croyant puisse éprouver de nos jours encore des difficultés à propos d'un mystère déterminé, l'Eucharistie par exemple. Mais ces difficultés s'attachent au caractère particulier du mystère, non au fait que c'est un mystère, que la religion soit une révélation de mystères.

L'objet de la foi.

Ce qui déconcerte ce croyant de bonne volonté, c'est d'abord la mosaïque de vérités que semble offrir le *Credo.* Il faut croire Dieu, un en trois personnes; Dieu, créateur du ciel et de la terre. Il faut croire l'Incarnation, la Rédemption, la grâce, les sacrements, la maternité de la Vierge, son immaculée conception, et son assomption. Il faut croire l'Eglise, la communion des saints, la résurrection de la chair. Autant de vérités, autant de petites pierres détachées, dont il n'aperçoit pas les traits vivants qu'elles dessinent, même dans l'ensemble du symbole de la foi. Cette dispersion offusque l'intelligence qui sait que Dieu est unité parfaite et qui doit trouver, dans la religion, ce Dieu qui vient à sa rencontre.

De plus, cet aggrégat de vérités à croire est, pour lui, chose figée, morte. Il faut croire aujourd'hui ce que croyait le chrétien du premier siècle, comme s'il était question de faire admirer un paysage que les générations antérieures ont contemplé déjà. Et lui, pour qui tout semble aujourd'hui création et donc nouveauté, ne comprend pas que la religion puisse consister en cette contemplation placide d'une vérité ou de vérités dont l'essence paraît être la fixité, la torpeur.

Mais peut-être ne sont-ce pas ces éléments objectifs de l'acte de foi qui engendrent les difficultés les plus tenaces. Celles-ci proviennent principalement du sujet, de l'homme engagé dans la foi.

Le sujet de la foi.

Sans doute, nombreuses et variées peuvent être les sources de conflits intérieurs : dispositions morales déficientes, suffisance de l'esprit, volonté ancrée dans des pratiques contraires aux exigences de la religion révélée. Mais ce sont les conditions mêmes de l'acte de foi qui créent les plus graves complications. On dit au chrétien que son acte est libre, libre jusque dans la constitution la plus intime de son adhésion intérieure. D'autre part, il admet, avec toute l'Eglise, que cette adhésion est une adhésion de l'intelligence. Le fait de se trouver en présence d'une affirmation libre est déjà de nature à désemparer son esprit peu accoutumé à trouver unis ces deux aspects de l'activité de l'homme : la liberté qui est la propriété du vouloir, l'affirmation qui est l'acte de l'intelligence. Comment une adhésion intellectuelle peut-elle être libre? N'y a-t-il pas là un pur jeu de mots? Et quand on lui répète que son acte est effectivement très ferme et très libre, il craint qu'on ne le prenne au piège de quelque paradoxe subtil.

Car, plus il y réfléchit et plus il lui semble tantôt que cet acte est trop certain pour être libre, tantôt qu'il est trop obscur pour être certain. Il est trop certain pour être libre. A voir la tournure de certaines preuves qu'on lui propose, il acquiert, à juste titre, l'impression

qu'on veut lui fournir des arguments dont l'évidence soit contraignante pour son esprit. Sans doute, le temps est loin déjà où un cardinal de Lugo essayait, par un syllogisme parfait, d'acculer l'homme à la foi. La Révélation de Dieu ne peut induire en erreur. Or Dieu a révélé l'Incarnation. Donc l'Incarnation est incontestablement vraie [4]. Mais, dans nombre de nos manuels, l'exposé des raisons de croire n'est-il pas présenté comme s'il s'agissait tout bonnement de créer une évidence capable de prendre d'assaut l'assentiment de la raison? Mais alors, quelle est encore la place laissée à l'option libre?

Tantôt l'acte de foi apparaît trop obscur pour être certain. Sans doute, nous l'avons dit déjà, l'existence du mystère n'est plus un scandale pour l'homme d'aujourd'hui. Qu'un voile recouvre encore une part du réel qu'il atteint, ne lui cause aucun étonnement. Mais ce qui lui paraît inadmissible, c'est le jeu de dupe auquel on semble le convier en l'invitant à prendre, devant le mystère, l'attitude de qui baigne dans la clarté. Adhésion très ferme, lui dit-on. Adhésion de l'intelligence. Et celle-ci se voit aux prises avec l'inexplicable, avec l'inévident, c'est-à-dire avec ce devant quoi elle a coutume de suspendre, provisoirement du moins, son assentiment.

Remarquons que même s'il ne pose pas en thèses les données de l'acte de foi, la complexité de cet acte, il la devine, il la vit profondément et ne peut échapper au malaise d'une conscience qui éprouve l'équilibre instable de l'acte qu'elle pose. Malaise qui réapparaît chaque fois qu'on essaie de présenter des raisons à sa foi. Dans la droiture d'une spontanéité qui cherche Dieu sans ambages, il lui arrivera souvent de couper court aux entretiens par des réflexions comme celles-ci : « Dites-moi ce qu'il faut croire et faire, mais n'essayez pas de me donner des raisons. Elles ne contribueraient qu'à éveiller en moi des doutes que le simple élan de mon cœur ignorait ».

Malaise qui devient intolérable, lorsque cette conscience d'un équilibre instable se mue en conscience d'une rupture pure et simple de l'équilibre intérieur. Or il arrive à l'homme engagé dans la foi d'éprouver non seulement un certain vertige au moment d'accepter les conditions de cette ascension de son âme qui lui est proposée, mais le sentiment d'une division de toutes ses énergies vitales. La vérité qui entre en lui, loin de lui apporter l'harmonie et la paix intérieure, disjoint à ses yeux les forces qui, dans ses activités naturelles, étaient placidement unies.

Les tiraillements entre une volonté conquise au surnaturel, toujours insatisfaite devant les jugements encore trop courts de la raison qui bâtit dans le présent, dans l'immanent sa demeure, et un vouloir toujours enclin à trouver dans cette demeure son repos, maintient en lui un état de tension qui le fatigue. Et quand on lui dit que c'est

4. *De Fide*, disp. X, sect. 2, n. 16.

tout l'homme qui est engagé dans la foi, il ne découvre dans ces mots que l'emphase d'une rhétorique pieuse, sans doute, mais qui sonne faux à ses oreilles.

L'homme tout entier engagé dans la foi? Allons donc! Ne sait-il pas, par sa propre expérience, que la foi occupe dans son âme un appartement séparé du reste. Appartement bien meublé peut-être, dont on n'ouvre les portes que pour y jeter un regard, tantôt distrait, tantôt admiratif, mais ce n'est qu'un regard et ce n'est qu'un moment, comme la salle même est une pièce parmi les autres. Cloisonnement qui a pour effet de laisser intact, et donc sans contact avec le reste de son monde intérieur, tout le révélé qu'il porte en lui et qu'il ne visite pas plus que ces pièces ouvertes, une fois l'an, où l'air n'est jamais renouvelé. Et plût au ciel que ce cloisonnement intérieur fût le seul dont il ait à souffrir. Mais, lui qui se plaignait tout à l'heure de n'avoir comme objet à croire qu'une vérité commune à tous, une vérité qui, à travers les siècles, s'est offerte, toujours identique à elle-même, aux croyants, voici qu'il éprouve un sentiment de solitude dans son acte de foi. Admettre les mêmes vérités que les autres, c'est sans doute un point de rencontre avec toute la communauté. Mais croire, voilà bien un acte tout personnel que chacun pose à sa manière. Comment les autres croient-ils? Il n'en sait rien. Quelle est leur expérience intérieure quand ils croient? Qui, sinon Dieu, pourrait répondre à cette question?

Car, sur le plan de l'expérience humaine, s'il est vrai que chacun fait son bout de chemin sans que jamais ce chemin ne coïncide parfaitement avec les voies d'autrui, quand il s'agit de la foi, les termes manquent à la plupart, et ceux qu'ils emploient sont toujours inadéquats pour exprimer leur cheminement intérieur. L'isolement semble donc recouvrir comme d'une housse épaisse chaque personne engagée dans la croyance. Et, dans un siècle où la vie communautaire réclame tous ses droits, où l'isolationnisme apparaît comme la négation de tout progrès, sa vie, dans l'Eglise, même dans le coude à coude d'une messe de dimanche, lui semble séparée de celle des autres, si profondément qu'il lui faut ce lien, tout extérieur à ses yeux, d'une réunion dans un même sanctuaire, autour d'un même autel, où l'on diffuse une même prédication, pour que le mot Eglise éveille encore en lui l'idée de la communauté.

La psychologie de l'acte de foi, dès que le chrétien se met à y réfléchir, lui paraît être un imbroglio dont nous n'avons, à dessein, rappelé que les données essentielles, celles qui composent la trame même de cet acte dont on lui dit qu'il est tout simple. Et cet imbroglio suffirait, à lui seul, à causer un malaise auquel le croyant ne voit pas de remède.

Il est pourtant d'autres difficultés encore, plus universelles, sans doute, parce qu'elles relèvent moins de l'analyse des états intérieurs, les difficultés qui s'attachent au motif de la foi.

Le motif de la foi.

Ce motif, la théologie catholique nous l'enseigne, c'est l'autorité même de Dieu qui se révèle à nous. Le concile du Vatican est explicite sur ce point. La foi, y lisons-nous, est cette disposition surnaturelle par laquelle, en vertu de la grâce de Dieu qui nous prévient et qui nous aide, nous admettons comme vraies les données révélées, non parce que nous en percevons au moyen de la lumière de la raison naturelle la vérité intrinsèque, mais à cause de l'autorité de Dieu même qui nous les révèle, lequel ne peut ni se tromper, ni nous tromper [5].

Mais la même Eglise, reprenant à son compte une manière bien traditionnelle de voir en théologie, ouvre la porte très large aux raisons personnelles de croire. Saint Thomas disait déjà : « Personne ne croit s'il ne voit qu'il doit croire [6] ». Tout un chapitre du concile du Vatican, le chapitre IV de la troisième session, est consacré aux rapports de la raison et de la foi [7]. Cette affirmation sereine de l'accord foncier entre la raison et la vérité révélée, qui ne devrait procurer qu'un immense apaisement, voici qu'elle est cause de difficultés nouvelles.

Si Dieu est le motif de notre foi, quel rôle peuvent encore tenir nos raisons personnelles de croire? Ne dirait-on pas équivalemment que, dans une chambre éclairée *a giorno*, il est très utile d'allumer un cierge? Cette difficulté est ancienne. Elle fit même le sujet d'une thèse qui prit durant longtemps une place démesurée dans l'apologétique de l'acte de foi. Au fond elle se formulerait comme suit. Ou bien nos raisons personnelles de croire ont une incontestable valeur : nous croyons parce que nous voyons qu'il faut croire. Alors pourquoi devons-nous nous appuyer sur Dieu? Ou bien ces raisons restent toujours inadéquates. Alors pourquoi, quand on n'en a point, faut-il en chercher? Et pourquoi quand on en possède, faut-il garder celles qu'on a?

Cette difficulté, on s'en rend compte, n'est pas que théorique et notre croyant sincère est victime du dilemme qu'elle installe dans la pratique même de sa vie de foi? Tantôt, convaincu qu'il y va de la sincérité de sa vie religieuse, il cherchera des évidences si nettes qu'elles s'inscriront à l'avant-plan de sa vie de foi; et l'autorité divine ne lui semblera plus qu'un *Deus ex machina*, d'autant plus artificiellement installé au centre de son activité de croyant qu'il apparaît comme tout extrinsèque à cette activité même. C'est comme si on lui disait : « Vous avez d'excellentes raisons de croire, mais il faut les abandonner toutes pour n'en accepter qu'une qui ne vient pas de

5. Sess. III, c. III, Denz., 1789.
6. *S. Th., II° II°°*, q. 1, a. 4, ad 2^{um}.
7. Denz., 1795-1800.

vous : l'autorité du Dieu de la Révélation ». Tantôt, persuadé que la foi est en lui l'œuvre de Dieu, il n'aura que mépris pour ses raisons personnelles, quelque sérieuses et solides qu'elles soient ; il ne cherchera d'appui que dans la seule vérité incréée. Que si, usant d'une comparaison, fort claudicante d'ailleurs, on lui dit que l'acte de foi est un saut dans l'inconnu et que, pour réaliser une telle performance, il est utile de se servir du tremplin des raisons personnelles de croire, il ne prendra que plus vivement conscience de la précarité de ces raisons. Le véritable champion n'est-il pas celui qui, sans l'aide d'aucun tremplin, est à même d'accomplir le saut en hauteur ? Pareillement donc le parfait croyant, sans le secours de ses raisons à lui de croire, posera l'acte de foi dans un élan qui ne cherche d'appui qu'en Dieu seul. Mais alors quel sens peut-il encore attacher à cette phrase : « personne ne croit s'il ne voit qu'il doit croire » ?

Ainsi donc notre croyant qui cherche en toute bonne volonté l'intelligence de son état de croyant : *Fides quaerens intellectum,* se meut dans un labyrinthe de questions apparemment insolubles. Et, après avoir maintes fois cherché des issues, il se retrouve, en fin de compte, au point de départ.

Fera-t-on à cet homme le reproche de réfléchir trop et de vouloir traiter l'acte de foi comme un acte purement humain que l'on peut soumettre indéfiniment à l'analyse ? Lui donnera-t-on le conseil d'éviter de se poser tant de questions auxquelles il est incapable de répondre ? La foi, quand on la vit sincèrement, à l'abri de la curiosité indiscrète d'une raison toujours plus exigeante à mesure qu'on essaie de la satisfaire, la foi demande la simplicité de l'enfant, de l'ignorant pour s'épanouir dans l'âme. Mais qui ne voit l'inconsistance de tels avis ? Parce que la foi est chose si excellente, chose divine, ne faut-il pas que l'homme lui apporte l'hommage de tout lui-même ? Et est-ce vraiment se donner soi, tout entier, que de s'offrir avec, au cœur, le sentiment, confus peut-être mais vivace, d'être tiraillé en tout sens ? Non. Il faut à cet homme autre chose que des recettes à bon marché. Il lui faut autre chose surtout qu'une tactique négative qui consiste à fuir la difficulté, comme si une objection contre la foi, pouvait recevoir le même traitement qu'une pensée contraire à la pureté.

Nous voudrions montrer maintenant l'aide qu'apportent, à cette âme de bonne volonté, les positions traditionnelles concernant l'acte de foi.

II. LA REPONSE

Puisqu'aussi bien notre première partie ébauchait un exposé des principales difficultés contre lesquelles se débat le croyant, nous suivrons l'ordre même de cet exposé dans la réponse que nous allons esquisser maintenant. Mais avant d'en venir à ces développements,

une remarque préliminaire ne sera pas hors de propos. La variété des aspects du problème, rencontrés dans la première partie, ne doit pas nous faire perdre de vue le point de rencontre où convergent toutes ces questions et l'unité foncière de la méthode à suivre dans la réponse, quelque variées qu'en puissent être les applications.

Ce point de vue unique qui commande toute la perspective ouverte sur la foi, nous le décririons comme suit. Le malaise décrit plus haut ne semble point provenir d'un abus du raisonnement ni d'une indiscrète réflexion du croyant sur son action. Cette réflexion est légitime, elle est même, dans certains cas, nécessaire. Mais il a pour cause une artificielle vivisection des membres de l'acte de foi, lesquels n'ont de vie et donc de valeur de signification que dans l'unité et l'harmonie du mouvement même qui les porte. En ce sens, il faut redire ici ce qui fut admirablement décrit et expliqué dans le dernier ouvrage du chanoine Mouroux. La réalité de la foi est, de sa nature, une réalité « expérientielle » [8]. Elle est le fruit d'une rencontre entre le Dieu personnel et la personne du croyant. Et, dans cette rencontre, se trouvent unifiés, harmonisés tous les éléments de la foi quelque antinomiques qu'ils puissent apparaître à la réflexion. Rien d'étonnant à cela. La vie est, dans la plupart de ses manifestations et de ses réussites, une synthèse d'éléments contrastants. Pris à part, ces éléments semblent ne montrer que leurs divergences. Seule la synthèse les réconcilie et les unifie dans un mouvement qui est la vie même. La réponse aux difficultés posées manifestera toujours ce point de vue central. La foi ne se comprend bien, — pour autant qu'on puisse parler ici de compréhension — que dans l'harmonie d'une activité où tous les éléments concourent à faire une œuvre de vie. L'analyse des éléments de l'acte de foi ne peut à elle seule nous instruire efficacement sur la portée de cet acte; il faut y joindre la synthèse, toujours plus riche que ses composantes. Et cette synthèse, seul l'acte de foi est à même de la réaliser. Il faut donc prendre cet acte dans sa totalité pour en acquérir une certaine intelligence.

Ceci dit, reprenons une à une les questions soulevées en notre première partie.

---

8. *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie.* Paris, Aubier, 1952. Nous comptons donner prochainement un compte rendu détaillé de cet excellent livre. M. le chanoine Mouroux y définit comme suit l'expérientiel : « *L'expérientiel,* c'est-à-dire une expérience prise en sa totalité personnelle, avec tous ses éléments structuraux et tous ses principes de mouvement; une expérience bâtie et saisie dans la lucidité d'une conscience qui se possède et dans la générosité d'un amour qui se donne; bref, une expérience *pleinement personnelle* au sens strict du mot » (*L'Expérience chrétienne,* p. 24). Ce point de vue se trouve développé aussi dans l'ouvrage, capital concernant la foi, de M. le chanoine Aubert, *L'Acte de Foi.*

Quant à l'objet de la foi.

Le chrétien se plaint de ne trouver dans son *Credo* qu'une mosaïque de vérités à croire. Mais, dans l'épanchement du Dieu d'amour qui se livre à l'homme par la Révélation, voici que tout apparaît divinement unifié. Tous les dogmes en effet, quelque contrastants qu'ils puissent paraître, sont des aspects d'une vérité unique. Cette vérité, c'est Dieu présent au monde, présent à l'homme pour le sauver, pour le béatifier. Saint Thomas ne craint point de le dire[9] : De soi, ce qui constitue l'objet de la foi c'est ce qui réalise la béatitude de l'homme, « id per quod homo beatus efficitur ». Le reste, qui se trouve divinement révélé dans l'Ecriture, ne tombe sous l'assentiment de la foi que dans la mesure où il a rapport avec Dieu, pour autant que, par des effets de la divinité, l'homme est disposé à tendre vers la jouissance de Dieu. Il y a donc, parmi les objets de la foi, une vérité qui contient en quelque sorte toutes les autres, qui donne son sens dernier et sa portée décisive à tous les dogmes révélés : centre de convergence, parce qu'elle est centre de diffusion, cette vérité c'est Dieu, notre béatitude. *Deus salus nostra.* Dieu qui nous béatifie, mais qui, dans l'ordre actuel, ne peut nous donner le bonheur qu'en nous sauvant d'abord, qu'en nous libérant de la faute. Dieu sauveur penché sur sa créature, pour l'attirer à Lui. Dès que l'homme rencontre ce Dieu sur sa route, dès qu'il saisit par la grâce — et il ne peut le saisir autrement — que Dieu n'est pas seulement l'Etre suprême, auteur de toutes choses à qui tout doit retourner, mais le Dieu d'amour qui recherche sa créature pour la transformer en soi, pour ouvrir en elle les sources éternelles de la joie parfaite, dès que l'homme rencontre ce Dieu et se donne à Lui, l'homme est sauvé. Il est déjà promis à la Béatitude, même s'il ignore encore bien des initiatives salutaires de ce Dieu rémunérateur.

Le Dieu qui sauve, qui béatifie, c'est celui qui nous fait entrer dans sa vie même, la vie de la sainte Trinité; qui se livre à nous par son incarnation dans le sein de la Vierge Marie, qui nous rachète par sa vie, par sa mort et sa résurrection; celui qui nous envoie l'Esprit pour demeurer en nous et nous faire un en Lui, celui donc qui efface le péché, qui est la plénitude de la grâce, la tête de l'Eglise, la source de toute vie sacramentelle, le juge des vivants et des morts, qui fait s'épanouir dans son éternité de bonheur le simple don, encore tout enveloppé de mystère, de la foi et de la charité.

Le Dieu qui sauve : on voit donc bien comment toutes les vérités de notre *Credo* trouvent en cette vérité leur centre, comment elles ne font que manifester un aspect de cet amour miséricordieux dont le péché même et l'enfer témoignent à leur manière, puisqu'ils sont la dou-

9. *S. Th., II^a II^ae*, q. 1, a. 8, c.

loureuse privation de ce Dieu béatifiant. Car en enfer, le damné n'est pas privé de la présence du Dieu créateur, mais il est à jamais privé de la présence béatifiante de Dieu.

Objet un, objet premier, sans quoi le reste tombe en poussière, mais en qui tout le reste trouve consistance et signification.

Objet un, oui, mais objet vivant aussi. Et nous rencontrons le second aspect de l'objection soulevée plus haut : la foi a pour objet une vérité figée par la mort, une vérité déjà connue et contemplée par tant de générations de croyants qu'elle ressemble à ces paysages, toujours identiques à eux-mêmes, que l'on regarde en passant.

Mais si l'objet premier, l'objet central de la foi est le Dieu qui sauve, comment parler encore de paysage figé dans la monotonie des siècles? Car il n'est pas seulement question ici de l'heureuse rencontre entre le Dieu vivant et l'homme que Dieu appelle à la vie, — et cela seul suffirait à composer les parties d'un drame où tout est vie et action —; mais il s'agit d'admettre, avec la tradition tout entière, que la vie de foi est un mouvement perpétuel qui porte la personne du croyant vers le Dieu d'amour, manifesté dans la Révélation.

Le point de vue, en effet, déjà adopté à l'époque patristique et repris au moyen âge, par saint Thomas entre autres [10], laisse entrevoir la richesse de l'acte de foi en y décelant trois aspects inséparables, trois aspects dont la solidarité compose toute la vie intérieure du croyant. La foi est un acte par lequel on admet Dieu et tout ce qu'il révèle (*credere Deum*). La foi est une adhésion à Dieu, parce qu'il est lui-même le témoin de la vérité qu'il révèle (*credere Deo*). La foi est enfin un mouvement qui porte sans cesse le croyant vers ce Dieu dont la rencontre constitue un appel et vers qui, jusqu'à la vie éternelle, il faut tendre toujours (*credere in Deum*).

Quand saint Thomas nous dit que la foi est en nous le commencement de la vie éternelle [11], il entend bien ce commencement comme une semence qui doit croître dans la lumière et la chaleur de la vie d'espérance et de charité, jusqu'à la parfaite maturation qui est l'éternité bienheureuse. Or ce mouvement, consécutif à la rencontre de l'homme avec Dieu, a ceci de particulier que non seulement l'homme, s'il est fidèle, grandit dans la foi et dans l'amour, mais que Dieu en quelque sorte grandit en l'homme. Toutes les vérités que le chrétien reçoit se développent en lui. A mesure qu'il en vit, elles deviennent plus lumineuses, mieux saisies, mieux aimées, plus unifiées aussi entre elles et avec toute la vie. Elles connaissent donc, en lui, une croissance authentique.

Au lieu donc de comparer le croyant à un promeneur lassé du paysage qu'il a trop longtemps contemplé, il faut dire plutôt qu'il est

10. *II*ª *II*ᵃᵉ, q. II, a. 2, c.
11. *II*ª *II*ᵃᵉ, q. IV, a. 1, c.

l'adolescent en qui la vie montante qui le transforme, d'année en année, de mois en mois, révèle progressivement l'ampleur de son mouvement et la fascination de sa beauté.

Quant au sujet de la foi.

L'acte de foi est doué d'une certitude qui dépasse toute certitude humaine. L'Eglise ne craint pas d'employer le superlatif pour qualifier cette fermeté d'adhésion : *Certissima est fides.* Pourtant cet acte est libre. Il dépend de l'élan amoureux et volontaire de l'homme, soulevé par la grâce. Nous décrivions, plus haut, le tiraillement intérieur que semble imposer ce dilemme. La foi est-elle une conviction? Alors pourquoi parler encore de liberté? La conviction est un état intérieur créé par la présence d'un objet qui s'impose à l'esprit. Que peut apporter à un tel état la liberté? Dirais-je que la solution d'un problème d'algèbre dépend de ma liberté? Oui, en ce sens qu'il m'est loisible de m'appliquer ou non à l'étude de ce problème. Mais, une fois engagé dans la recherche, dirais-je que la solution du problème dépend de mon consentement? Ou bien la foi n'est pas une conviction. Elle est un pur élan du cœur. Et alors on admettra sans peine que cet élan puisse être ferme et libre tout ensemble. Mais ceci n'est plus la foi telle que l'entend l'Eglise catholique. Car l'Eglise nous enseigne qu'elle est une adhésion de l'intelligence et que cette adhésion est libre. Voilà ce qui paraît inexplicable. Y a-t-il des certitudes libres? Et quel crédit accorder à de telles certitudes?

Avant de répondre directement à la question, nous aimons à faire une remarque qui peut s'appliquer à la théologie en général, mais qui vise tout particulièrement le cas qui nous occupe pour l'instant. La Révélation, bien qu'elle comporte d'abord et essentiellement la manifestation de vérités surnaturelles et divines, atteint aussi, dans son message, les vérités naturellement connues. Non seulement en ce sens qu'elle reprend à son compte un certain nombre de données que la raison est capable de découvrir par ses seules forces, comme l'immortalité, la spiritualité de l'âme, la liberté de l'homme, etc., mais en ce sens qu'elle projette une lumière plus vive sur tout l'humain qu'elle vient élever et diviniser.

Le Père Roland-Gosselin, O.P. [12], notait très justement jadis que saint Thomas avait découvert l'existence du désir naturel de la vision béatifique, sous l'influence de la Révélation surnaturelle. Non pas qu'il ait cru découvrir, dans le dépôt de la foi, la présence explicite ou implicite de ce désir naturel, mais parce que la Révélation en montrant l'actuel existant — la vocation de fait à la vision de la gloire — éclaire tout le champ du possible et montre avec plus de clarté l'apti-

12. *Béatitude et Désir Naturel d'après saint Thomas d'Aquin,* dans *Rev. Sc. Phil. et Théol.,* XVIII, 1929, p. 201.

tude foncière de l'esprit créé à recevoir le don de l'élévation à la vision divine.

Pareillement ici dans la question qui nous occupe, la foi, aux yeux mêmes de l'Eglise, est une affirmation libre [13]. Peut-être n'aurions-nous jamais pris conscience de tels états, pourtant réels et actuels, si nous n'avions pas eu ce cas particulier de l'acte de foi, qui est tout ensemble et indissolublement affirmation de l'intelligence et action libre de la volonté.

Nous n'allons pas nous attarder à prouver qu'il en est ainsi. L'enseignement officiel de l'Eglise est très net sur cette question. Il montre de face les traits harmonieux du visage de la foi, dont le protestantisme d'une part et le rationalisme de l'autre n'ont saisi qu'un profil. Mais, à la lumière de cette réalité surnaturelle, voici que la psychologie humaine nous devient plus accessible et comme translucide, dans son jeu le plus naturel. Il existe des certitudes vivantes, qui ne s'épanouissent dans l'homme que grâce à l'intime collaboration de l'intelligence et du vouloir. Il existe des certitudes telles que seule peut les engendrer la présence agissante d'une volonté toute chargée d'amour parce que cette faculté possède le secret du bien, portée qu'elle est, par tout l'élan de son être, vers la béatitude de l'homme. Elle ne juge pas sans doute, l'intelligence juge pour elle. Et cependant l'intelligence serait incapable de ce jugement si cette volonté n'était là communiquant à l'esprit son feu qui, dans l'esprit, devient lumière.

L'expérience quotidienne nous montre qu'il en est ainsi. L'homme, en la plupart des situations où il se voit amené à porter un jugement de valeur, ne réussit dans cette tâche délicate mais proprement humaine que parce qu'il y a en lui, dans sa raison, quand elle juge, une force capable d'emporter ses hésitations, une force dont l'objet est le bien. Qu'il s'agisse de la beauté d'un geste héroïque, de la fidélité à des engagements contractés, de la douceur d'une vie consacrée à l'art, de l'urgente nécessité d'établir des relations d'amitié entre les peuples, il ne peut juger tout cela que si son intelligence est ouverte à tout cela. Et la puissance qui ouvre, élargit et hausse l'intelligence jusqu'à la saisie du bien honnête, c'est la volonté, présente à cette intelligence, la volonté inclinée vers le bien.

Il ne suffit donc pas de dire avec Pascal, le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas. Il faut ajouter pour être complet : Les raisons du cœur deviennent bien vite les raisons de la raison quand le cœur est en celle-ci qui l'incline. Puis donc qu'il est des certitudes vivantes, puisque les certitudes d'ordre moral et donc religieux sont de ces certitudes-là — certitudes qui ne jaillissent dans l'intelligence que par l'élan d'une volonté libre, — s'étonnera-t-on que l'acte de foi qui ouvre les portes à toute la vie religieuse, soit tout ensemble très certain et libre?

13. *Conc. Vatic.*, Sess. III, can. 5, Denz., 1814.

C'est ainsi que l'homme juge quand il juge bien des choses qui ont trait à sa vie intime et profonde. S'il parvient à saisir et à exprimer, sans hésitations, la sainteté du Christ, la beauté, la grandeur insurpassée de sa doctrine, la sainteté, la divinité de l'Eglise, le signe permanent qu'elle est pour nous d'une Rédemption qui s'achève, c'est parce que la volonté, toute transfigurée par la grâce, ouvre, élargit son intelligence et la rend capable d'apprécier les choses divines.

Et par là même apparaît clairement la cause des difficultés proposées plus haut. Ce n'est pas en posant à droite la raison, que l'on définit le pouvoir de saisir le vrai, et à gauche, le vouloir en qui l'on discerne la faculté du bien, qu'on réussit à expliquer — fût-ce par une analyse détaillée de chacun de ces principes — le sens et la portée d'un acte humain, à combien plus forte raison d'un acte de foi surnaturelle. Celui-ci suppose la collaboration actuelle, la communion de toutes les facultés en une même réalité à laquelle la grâce les élève. Communion où chacune prend sa part, en vertu de l'appui qu'elle trouve dans les autres. Toute la vie intérieure se voit ainsi unifiée dans l'acte de foi. Et il apparaît donc bien que c'est un acte de toute la personne, non pas un acte de la seule intelligence, ni de la seule volonté, mais, nous l'avons vu, un acte des deux ensemble. Et il faut ajouter encore : non pas un acte de l'esprit seulement, mais un acte de l'esprit et des sens conjoints. Car, tout comme l'intelligence plonge dans la vie des sens pour y trouver l'aliment de ses pensées, ainsi la volonté plonge dans la sensibilité pour y trouver les ressorts efficaces de ses élans.

Ceci ne cesse pas d'être vrai quand il s'agit de la foi. La vérité révélée parvient, en effet, à l'homme par le moyen de signes et ces signes sont sensibles. Le message de Dieu, qu'il nous soit rendu accessible par l'Ecriture ou par la vivante tradition de l'Eglise, s'exprime en des termes qui mettent en branle la sensibilité tout entière. Que l'on songe à l'influence que doit exercer, sur l'homme auquel Dieu s'adresse, le genre littéraire en lequel Il s'adresse à lui [14]. Personne ne niera que la poésie des psaumes exerce une influence sur l'orientation du vouloir et de l'intelligence vers la vérité divine, — ou que la vue du sang répandu par les martyrs ait contribué à susciter des conversions, à galvaniser l'audace des croyants.

N'est-ce pas en entendant le *Magnificat* que Paul Claudel saisit tout à coup l'unique valeur de vie de la religion chrétienne? Et n'est-ce pas aussi par les splendeurs de l'art qu'un Huysmans ou qu'un Joërgensen ont été invinciblement conquis à la vérité entrevue dans de tels signes?

Oui. C'est bien l'homme tout entier qui est exercé dans la croyan-

14. Nous parlons ici de l'influence du genre littéraire sur celui qui lit l'Ecriture sans vouloir toucher au problème de l'Inspiration qui est totalement hors du cadre de la présente étude.

ce; l'homme, tête et cœur, âme et corps. Et ceci se comprend une fois que l'on connaît le mystère central de la religion révélée, l'Incarnation du Verbe. Dieu devenu sensible est atteint par l'homme tout entier. On le voit, on l'entend, on le touche des mains et de toutes ces perceptions le divin naît dans le cœur et dans l'esprit.

La foi n'est donc pas l'acte d'une faculté, ni de facultés étanches, elle est le produit de l'harmonie et, pour reprendre un terme rendu familier depuis Maurice Blondel, de la synergie de toutes les facultés mues par la grâce. La psychologie de l'acte de foi imite, à son niveau, la vie des personnes divines. Entre elles, il y a distinction parfaite et toutes trois sont réciproquement immanentes, dans une circumincession totale. Ainsi en va-t-il, suivant toujours les normes de l'analogie, des facultés de l'homme. Formellement distinctes, elles sont immanentes les unes aux autres dans tout le déploiement de l'agir.

Mais s'il est vrai qu'il n'y a pas étanchéité dans les facultés qui posent l'acte de foi, il faut dire aussi qu'il n'y a pas étanchéité dans les personnes qui croient. Notre croyant sincère se plaignait de la solitude d'un acte qui, bien que portant sur un objet commun à tous, constituait une expérience toute personnelle, avec les risques d'une responsabilité que chacun doit assumer pour soi, et qui doit rendre l'homme comme étranger à ses semblables. La rencontre avec Dieu ne va-t-elle pas rompre les liens les plus intimes de la compréhension réciproque et apporter non pas la paix mais le glaive dans une humanité qui cherche par tant de moyens à rétablir l'harmonie entre les peuples? Qui a vu Dieu, même si c'est à travers la nuée de la foi, n'est-il pas devenu étranger à tout ce qui n'est pas Dieu? La vie de foi ne sera-t-elle pas, à mesure même de son développement et de sa perfection, une source de conflits de l'homme avec tout le milieu ambiant?

Il est bien vrai, sans doute, que la foi est une expérience unique et personnelle à chacun, et il est indubitable aussi qu'elle fait l'homme plus étranger à la terre en le faisant déjà citoyen du ciel. Mais qu'est-ce que cet apparent ostracisme? N'est-il pas la condition même d'une meilleure et plus intime compréhension mutuelle, d'une étreinte plus étroite exercée sur tout l'univers? La foi, sans doute, fut cause en chacun de la perte de bien des illusions, enracinées dans l'esprit comme des idées très chères. Mais ensemble tous se retrouvent au cœur de la vérité. Qu'importe que Dieu soit reçu en chacun de manière unique, si c'est Dieu même que chacun rencontre, si Dieu est devenu tout en tous. Ce qu'il y a d'ineffable dans l'expérience personnelle est un enrichissement pour tous, dès là que tous, réunis à la même source, peuvent admirer la variété et la beauté de ses jaillissements.

Ce n'est plus certes, au niveau de l'expérience purement humaine

que se fait la rencontre et que se nouent les liens impérissables, c'est en Dieu. Mais qui dira qu'ils ont, de ce chef, perdu de leur force et de leur douceur? Ainsi chacun est membre d'une Eglise dont le principe d'unité passe l'homme, parce que c'est Dieu en qui tous sont accueillis. Le Père Mersch, dans *La Théologie du Corps Mystique* [15], a montré, de façon magistrale, que la divinisation de l'Eglise imitait le mode même de l'union, dans le Verbe incarné, de la nature humaine à la personne divine. Ce n'est pas le Verbe qui se limite en descendant, pour prendre les contours de l'humanité; ce serait là une affreuse hérésie. Mais, la nature humaine assumée « in consortium divinae naturae », vit d'une autre vie, la vie de la personne divine, subsiste et agit en elle et par elle. Ainsi l'Eglise, Corps mystique du Christ, par une assomption qui n'est sans doute pas de nature mais de grâce, est intériorisée dans le Christ. Et tout mouvement de foi, d'espérance et de charité en chacun de ses membres, prend sa source, se développe et s'épanouit dans le Christ. En ce sens il faut dire que la foi de chacun est la foi de toute l'Eglise. Non seulement parce que la doctrine enseignée et reçue est la même pour tous, mais parce que l'acte de foi de chacun est l'œuvre du même Esprit qui est l'Esprit du Christ et l'âme de l'Eglise.

On voit donc bien qu'il n'y a pas d'isolement, pas de cloisons entre les chrétiens, si personnelle que soit leur expérience de croyant.

Quant au motif de la foi.

Pour mieux saisir et le sens de l'objection — quel rôle peuvent jouer nos raisons personnelles de croire si le seul motif capable de soutenir notre assentiment est l'autorité de Dieu? —, pour mieux saisir aussi la portée de la réponse, il est indispensable, croyons-nous, de revenir sur la nature de la certitude de foi. Afin de mettre celle-ci bien en lumière, voyons au concret l'état d'âme du croyant et de qui n'a pas la foi en présence d'un mystère de notre religion, le mystère de la Sainte Trinité, par exemple. De celui-ci, le philosophe non croyant peut étudier tout le développement, l'ensemble et le détail des explications théologiques que la tradition chrétienne en a présentés. Il peut saisir avec autant de pénétration d'esprit que le théologien catholique la métaphysique des relations trinitaires. Le contenu de la révélation lui est donc rendu familier. Pourtant il ne croit pas. En face de la même vérité, plaçons une chrétienne ignorante mais animée d'une foi très vive. Elle ne connaît rien de la métaphysique des relations trinitaires. Elle ignore l'abc des explications théologiques. Le contenu de la révélation semble lui être beaucoup moins accessible qu'au philosophe païen. Pourtant elle croit de tout son cœur.

La différence de ces états d'âme saute aux yeux. Tandis que pour

15. Tome I, livre III, c. X, p. 284-293.

le philosophe tout le révélé se ramène à un système de pensée religieuse, pour lequel il professe peut-être une admiration sincère, mais qui n'a pas plus de titre à se proclamer réel que la Trimûrti hindoue ou que le Nirvâna bouddhique, pour l'âme croyante, au contraire, cette vérité existe, elle vit.

C'est, en effet, sur le plan existentiel que se fait d'abord le départ entre le croyant et le non-croyant. Ce n'est pas d'abord sur la saisie du *quid est* de la révélation, mais sur la saisie du *quia est*. Pour le croyant tout le révélé est du réel, de l'actuel. Pour le non-croyant cela reste une théorie religieuse. Le témoignage des convertis est, à ce sujet, très significatif. On se souvient du récit que nous laissa Paul Claudel des quelques instants où, à Notre-Dame, en entendant le *Magnificat*, il fut saisi par la lumière divine. Ce que cette lumière lui découvrit, il l'exprime en ces quelques phrases : « Que les gens qui croient sont heureux ! Si c'était vrai pourtant ? C'est vrai ! Dieu existe, Il est là. C'est quelqu'un, c'est un être aussi personnel que moi. Il m'aime. Il m'appelle [16] ». De son côté Maria Meyer Sevenich nous dit : « Je me trouvais seule dans mon appartement et j'étais aux prises avec un problème scientifique. Tout à coup, je savais : Dieu existe. Quelques minutes plus tard : Jésus-Christ est Dieu. Et ensuite : l'Eglise catholique est la vraie. Je venais d'acquérir une certitude absolue au sujet de ces trois vérités [17] ». Et c'est encore le dilemme sous lequel s'offre à Francis Jammes toute la révélation catholique : « Il faut que cela soit, ou il n'y a rien [18] ». On pourrait multiplier les citations, toujours on verrait exprimer, de façon explicite ou implicite, la prise de conscience de la réalité, de l'actualité de ce que l'on connaissait déjà peut-être, mais qui, jusqu'alors, n'apparaissait que comme une théorie.

Cette ligne de démarcation entre l'état d'âme du croyant et de qui n'a pas la foi, il est très important de la maintenir. La foi, bien que basée toujours sur la connaissance du mystère, n'est pas d'abord, n'est même pas nécessairement liée, dans ses progrès, au progrès de la connaissance de la nature, de l'essence du mystère, bien que de soi et normalement la vie de foi engendre une intelligence plus parfaite du mystère. La valeur de l'acte de foi dépend de l'intensité, de la totalité de l'adhésion à la vérité reconnue, dans la lumière de la grâce, comme appartenant à l'ordre de l'existence.

Mais cette certitude que c'est, que c'est du réel et de l'actuel, qu'est-ce donc qui la fonde ? Elle est œuvre de grâce, sans doute, mais la grâce et, dans le cas qui nous occupe, la lumière de foi doit

16. *Paul Claudel*, par Jacques Madaule, dans *Les Convertis du XX^e siècle*, p. 4.
17. Maria Meyer Sevenich, *Sie hörten Seine Stimmen*, p. 110.
18. *Francis Jammes*, par Abel Moreau, dans *Les Convertis du XX^e siècle*, p. 7.

montrer quelque chose. Et comme elle ne crée pas l'évidence intrinsèque du contenu de la Révélation, lequel demeure sous le voile, que peut-elle donc faire voir qui cause la certitude de la réalité du mystère? Pour répondre à la question il faut nous rappeler cette donnée intangible de notre tradition, à savoir que seule l'autorité de Dieu révélant est, pour nous, la garantie objective et absolue de la vérité divine. La théologie fait de cette autorité l'objet formel de la foi, c'est-à-dire, la raison suprême qui donne à notre assentiment sa consistance et sa valeur. Tout mystère est donc croyable pour nous, c'est-à-dire donné comme réel et vrai, parce qu'il est directement et adéquatement pénétré par l'intelligence divine, qui nous en garantit l'existence en nous le communiquant par la Révélation. La Révélation offre donc deux aspects indissociables : la communication de la vérité, la garantie divine de celle-ci.

Il semblerait, à première vue, que le croyant doive donc rester toujours et tant que dure la foi, étranger au mystère. Connaître c'est faire sien en s'identifiant ce que l'on connaît. *Cognitio fit per identitatem subiecti et obiecti.* Mais le croyant ne peut jamais s'identifier le mystère. Ce serait non pas croire mais voir. Comment donc l'atteint-il? S'il ne peut s'identifier avec le mystère, il lui reste à s'identifier avec l'intelligence divine en qui le mystère trouve son être et son intelligibilité.

La foi est avant tout cette communion de l'intelligence créée avec l'intelligence divine. La tradition scolastique, dans son ensemble, a consacré ce point de vue en une expression apparemment paradoxale : *auctoritas Dei est simul id quod creditur et id quo creditur.* Pour atteindre par la foi l'objet révélé, il faut d'abord que nous atteignions directement l'autorité divine du Révélateur, laquelle n'est autre que l'infaillibilité de la connaissance de Dieu et la suprême véracité de son témoignage [19].

Communion de l'intelligence créée avec l'intelligence première, elle est, sans doute, de la part de l'homme, un acte en lequel il se met tout entier, nous l'avons dit déjà, mais elle est en lui l'œuvre de la grâce. On saisit pourquoi. Si le témoignage divin pouvait être traité comme un témoignage humain quelconque au sujet d'une réalité dont on n'a pas soi-même fait l'expérience, on pourrait se contenter d'une certitude purement humaine du témoignage divin de la vérité révélée. Et pas mal d'auteurs ont essayé de ramener au plan de cette évidence purement naturelle, la certitude du témoignage de Dieu pour faire de celui-ci l'objet formel de la foi. L'ensemble des signes suffisent à créer en nous la certitude que c'est Dieu même qui a parlé. Cette certitude elle-même suffit à rendre notre adhésion très ferme [20].

---

19. Cfr, entre autres, Suarez, *De Fide,* disp. III, d. 6 et 12; Cajetan, *II^{e} II^{ae},* q. 1, a. 2; Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus, De Fide,* art. II, 137-194; Billuart, *De Fide,* diss. I, art. 1.

20. De Lugo, *De Fide,* disp. I, lect. 6-8, et disp. X, sect. 2.

Mais les auteurs anciens avaient compris déjà l'étroitesse de cette façon de voir. Non pas qu'ils aient nié la valeur objective et subjective des signes, mais parce qu'il leur semblait qu'une telle position négligeait l'essentiel du problème. L'autorité de Dieu révélant n'est pas, à coup sûr, l'autorité d'un homme parlant à un autre homme; elle n'est pas la seule autorité du Dieu créateur, manifestant par les choses créées, comme en des reflets, sa puissance et sa bonté. Elle est le témoignage de Dieu, auteur de l'ordre surnaturel, s'adressant à l'homme de façon toute nouvelle, pour l'instruire d'une vérité toute nouvelle aussi. C'est donc, pensaient-ils, par la grâce, qui élève l'intelligence humaine au niveau de l'intelligence de Dieu, c'est par la grâce seule que l'autorité du Dieu révélant peut devenir l'objet formel de la foi surnaturelle et divine [21]. Elévation qui est, comme nous l'avons dit, une communion établissant une connaturalité de grâce entre l'intelligence créée et l'Esprit incréé. Lumière de foi, puisque, à défaut de l'évidence intrinsèque du mystère, elle nous identifie avec la source même de celui-ci, avec l'intelligence infaillible de Dieu.

Fort bien, dira notre croyant sincère, mais vous n'avez fait, en parlant ainsi, que rendre plus manifeste la difficulté à laquelle je me heurte encore. L'autorité de Dieu telle qu'elle vient d'être décrite constitue indubitablement le motif dernier de l'assentiment de foi. Ce motif paraît tel qu'il doive faire s'évanouir toute autre bonne raison de croire. Et saint Thomas dit qu'il en faut et toute la tradition redit la même chose : « Personne ne croit s'il ne voit qu'il doit croire ». L'objection, dans sa forme ingénue, ne manque certes pas de poids. Mais une fois de plus, il faut le dire, la difficulté naît d'une séparation arbitraire d'éléments qui, dans le réel, sont indissolublement unis. S'imaginer que l'autorité de Dieu est d'un côté et les motifs personnels de croire, de l'autre, c'est rompre une harmonie vivante et créer le déséquilibre dans la conscience. Cette rupture peut ne pas apparaître dans l'abstrait, parce que, dans l'abstrait, ce qui est distinct peut sembler séparable, alors que dans le concret tout se tient. De ce que l'intelligence est, en l'homme, formellement distincte de la volonté, nous pouvons, dans l'abstrait, traiter d'un acte du vouloir comme s'il subsistait indépendamment de l'intelligence, alors qu'en réalité, nous l'avons dit, intelligence et volonté sont immanentes l'une à l'autre et indissolublement.

De même, pour ce qui concerne l'autorité de Dieu et nos raisons personnelles de croire. A les prendre dans l'abstrait, comme Dieu demeure toujours transcendant par rapport à toutes nos démarches humaines, nous pouvons être amenés à dissocier les unes de l'autre et à poser ainsi un faux problème. Mais en réalité l'autorité de Dieu et nos raisons personnelles de croire forment deux aspects d'une

21. Suarez, *De Fide*, disput. III, d. 6, n. 8.

même vie de foi. C'est ce qu'il nous reste à expliquer. Parlant de l'autorité de Dieu, on peut envisager celle-ci de deux points de vue vrais l'un et l'autre : d'un point de vue objectif et statique, c'est-à-dire comme un témoignage donné une fois pour toutes de la vérité révélée. L'autorité de Dieu dans ce cas est assimilable à celle d'un témoin dont on produit une lettre où se trouve consigné son témoignage. Mais on peut l'envisager — et dans l'acte de foi d'un chacun des chrétiens, il faut toujours l'envisager aussi de cette manière, — comme une réalité dynamique, devenue un élément de la vie subjective, comme une initiative actuelle de Dieu qui s'adresse à l'âme du croyant. Il est bien vrai que la Révélation chrétienne est publique, qu'elle a été faite une fois pour toutes et qu'elle est close depuis la mort des Apôtres. De cette Révélation, Dieu est le garant dont le témoignage transcende tous les siècles et reste le motif supra-temporel de la foi de tous ceux qui sont appelés à croire.

Mais cette même autorité doit devenir, dans l'acte de foi personnel du croyant, l'élément formel de cet acte même. Il faut donc que le croyant fasse sienne, en quelque sorte, cette autorité de Dieu, qu'il saisisse que c'est à lui que Dieu parle, que c'est lui que Dieu invite à croire. Le R. P. Dhanis a lumineusement exposé cet aspect dynamique du témoignage de Dieu dans l'acte de foi [22]. L'autorité de Dieu sur laquelle repose toute la Révélation extérieure et objective devient, dans chaque âme, comme un attrait de grâce, comme une sollicitation du Dieu vivant s'adressant à chacun pour l'amener ou le ramener à la foi.

Si nous considérons, par ailleurs, les raisons personnelles de croire, il faut bien admettre que, quelque lumineuses que puissent être les preuves objectives du fait de la Révélation, quelque nombreux et convergents que soient les signes de la valeur divine du message surnaturel, ces preuves, ces signes dont la solidité fonde de plein droit un jugement de crédibilité prudente, un jugement où l'homme voit qu'il est raisonnable de croire, n'ont pas, par eux-mêmes, la force d'emporter l'assentiment de foi. C'est le moment de rappeler la parole du Christ : *Nemo venit ad me nisi Pater qui misit me traxerit eum* (Ioan., VI, 44).

Parmi ces motifs, il en est un et un seul qui soit décisif, quelle que soit la modalité qu'il emprunte : c'est que Dieu appelle à la foi et qu'il est non seulement raisonnable mais nécessaire de répondre à l'appel de Dieu. Toute autre raison pourrait faire défaut. Et il est des cas où n'en paraît point d'autre : dans la foi de l'enfant, par exemple, ou même dans celle de l'adulte, peu instruit des questions d'apologétique, qui n'a pas, comme on dit, raisonné sa foi. Mais ce

22. *Révélation explicite et implicite,* dans *Gregorianum,* vol. XXXIV, 1953, p. 229-232.

motif-là est présent toujours. Personne ne croit s'il ne voit qu'il doit croire. Personne ne s'engage concrètement dans l'adhésion à la vérité révélée, s'il ne voit que c'est à Dieu qu'il se donne, à Dieu qui l'invite à croire. Et ce motif, dès qu'il naît dans la conscience, apparaît comme pleinement suffisant, comme hautement raisonnable. Se rendre à l'invitation de Dieu c'est, pour l'homme, poser l'acte le plus rationnel de sa vie, un acte dont le bien-fondé est suprêmement évident.

On voit donc bien comment, dans l'acte de foi, l'autorité de Dieu et les raisons personnelles de croire non seulement se concilient, mais s'appellent, mais s'impliquent mutuellement. Le même Dieu, qui a fait la Révélation, se penche sur chaque âme pour témoigner en elle de la vérité et pour l'inviter à croire. « *Qui credit in Filium Dei, habet testimonium Dei in se* » (I Ioan., V, 10). Dieu parle à chaque âme un langage que celle-ci entend. Sa parole est, en chacun, lumière et attrait. Si l'âme se rend, de plein gré et en toute bonne raison, à cette invitation divine, elle sait que le motif profond qui la meut c'est l'action même du Dieu qui l'invite.

Ainsi dans l'acte personnel par lequel l'homme se livre à Dieu, toutes les forces se rencontrent et s'harmonisent, celles de Dieu qui attire en invitant, celles de l'homme qui répond en croyant.

Conclusion.

Parmi les récits évangéliques où l'éveil ou le réveil de la foi nous est décrit, il en est un qui nous montre, plus explicitement peut-être que les autres, la genèse de cette éclosion de grâce : le récit de la rencontre de Jésus avec les disciples d'Emmaüs (Luc, XXIV, 13-35). La foi de ces disciples qui s'en allaient sur la route, était apparemment éteinte. Leur abattement intérieur s'exprimera, dans le dialogue avec le Christ, par la mise au passé de leurs espérances : *Nos autem sperabamus*. La rencontre avec Jésus, sur le chemin, ne comporte, au premier abord, aucune manifestation de l'identité du Maître. C'est un voyageur, comme les autres à qui l'on raconte sa peine, parce qu'il se prête avec bienveillance à l'audition de ce récit et parce qu'il est bon de se décharger sur quelqu'un du fardeau de sa propre souffrance. Mais voici qu'il se met à parler lui aussi et, sans en être conscients, les deux disciples se trouvent irrésistiblement saisis par l'attrait de sa présence au point qu'ils le contraignent à rester avec eux : *coegerunt illum*. Pourtant ils ne l'ont point encore reconnu. Mais plus tard, lorsqu'ils auront, dans le signe, la fraction du pain, perçu avec évidence que c'est Lui, ils se rendront compte de l'emprise qu'il exerçait déjà sur eux lorsqu'Il leur expliquait les Ecritures. « Notre cœur n'était-il pas tout brûlant en nous tandis qu'Il nous parlait sur la route ? » (v. 32).

Ce récit nous semble décrire admirablement les phases diverses

d'une régénération de la foi. L'emprise du Christ Dieu Sauveur, qui s'exerce bien avant qu'on en ait conscience est un attrait de grâce tout efficace. Sous l'influence de cette force encore obscure mais sans cesse agissante, la recherche s'élabore sous le signe, non d'un intérêt de curiosité, mais d'une attente, d'un désir de trouver ce que l'on devine déjà devoir être le tout de la vie. Cet appel — car il convient de le nommer ainsi —, cet appel de Dieu fait donc envisager tout le problème d'un point de vue actuel et personnel. Il ne s'agit pas seulement de résoudre, dans l'abstrait, une question morale ou religieuse, mais de trouver, pour soi, le chemin qui mène à la lumière.

Une fois parvenu au terme, qui est la reconnaissance de la valeur divine d'une révélation garantie par Dieu même et manifestée dans les signes, ce qui a précédé cette évidence, l'acheminement vers cette foi en la parole de Dieu, apparaît à la réflexion comme l'œuvre même de ce Dieu que l'on trouve au terme. Et dans le même acte par lequel il se donne en une adhésion définitive, le croyant perçoit donc le motif objectif et subjectif de cette adhésion : Dieu qui tout ensemble attire à la vérité et garantit celle-ci.

Ainsi voit-on que tous ceux qui croient ont ce motif tout personnel de croire qui est leur propre vocation à la foi et que ce motif n'est pas surajouté à celui qui donne à l'acte de foi sa consistance interne et son être, puisque c'est un même Dieu qui dit la vérité en attirant à elle.

F. TAYMANS, S. J.