NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

105 N° 3 1983

Faire l'expérience de Dieu? À propos d'un ouvrage récent

Jacques SERVAIS (s.j.)

p. 410 - 415

https://www.nrt.be/it/articoli/faire-l-experience-de-dieu-a-propos-d-un-ouvrage-recent-916

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Faire l'expérience de Dieu ?

À PROPOS D'UN OUVRAGE RÉCENT

Signe d'une époque douloureusement marquée par l'éclatement des communautés chrétiennes traditionnelles ? Sursaut désespéré d'individus qui, face à une société agnostique sinon athée, se sentent de plus en plus isolés dans leur foi ? Le fait est que jamais peut-être dans l'histoire on ne s'est autant qu'aujourd'hui demandé s'il est possible de faire l'expérience de Dieu. Etrange question dans la bouche de chrétiens, car n'est-il pas évident que je ne saurais croire en Dieu s'il n'existe dans ma vie aucun lieu où je puisse en

faire la rencontre vivante ? Pourtant le terme d'expérience est-il le plus adéquat pour désigner cette rencontre ? Des objets intramondains qui m'entourent, je fais une expérience à la fois sensible et intellectuelle qui s'enrichit, se corrige, s'approfondit au cours des années. Or Dieu n'est pas un objet parmi d'autres dans mon univers. Etant par hypothèse absolu, c'est-à-dire sans fondement ni condition, il ne peut en réalité avoir aucun contraire. Tout autre par rapport à nous, il est en lui-même, comme aime à le souligner Nicolas de Cuse, le *Non-Aliud*. Impossible dès lors d'en faire quelque expérience comme d'une réalité du monde différente de moi, tel par exemple le prochain qui m'adresse la parole. Dieu est l'Origine transcendante de l'homme ; c'est à ce titre, et non parce qu'il participe comme tel de mon univers fini, qu'« il n'est pas si loin de chacun d'entre nous » (*Ac 17, 27*). Si la différence ontologique irréductible qui qualifie le rapport entre le Créateur et sa créature n'empêche pas — au contraire — la possibilité d'une rencontre vivante du chrétien avec son Dieu, celle-ci n'aura jamais néanmoins le caractère de l'expérience religieuse immédiate que des croyants prétendent faire aujourd'hui, à l'instar de certains mystiques non chrétiens.

C'est à une conclusion analogue que conduit l'examen de la Révélation. L'Ecriture ne possède pas de mot pour exprimer pareille expérience et elle n'en suggère qu'indirectement la réalité. Dans la Bible, ce n'est pas d'abord l'homme qui rencontre Dieu, c'est Dieu qui, devançant souverainement leur attente, vient à la rencontre de certains hommes et leur confie une mission qu'ils n'attendaient pas, que souvent ils ne souhaitaient pas, que parfois ils commencent même par refuser avec tant d'entêtement que Dieu est comme contraint de se fâcher pour les faire obéir. Que le croyant de l'Ancien et plus encore celui du Nouveau Testament fasse l'expérience d'une rencontre vivante avec son Dieu, cela est hors de doute. Mais cette expérience n'est pas le terme obligé d'une recherche active de sa part : elle lui est à certains moments donnée gracieusement sans qu'il soit jamais loisible au croyant d'avoir une quelconque prise sur Dieu. Dieu est libre de se donner à connaître personnellement à qui il veut ; il est et restera toujours maître de l'« expérience » qu'il lui permet d'en faire ; jamais pareille expérience de Dieu ne revêtira le caractère d'une présence ressentie que l'homme pourrait susciter de sa propre initiative. Au contraire, c'est bien plutôt dans l'épreuve, là où les tentations, les souffrances et la faiblesse l'ont réduit à l'impuissance, que le croyant peut dire comme Jacob : « J'ai vu Dieu face à face et j'ai eu la vie sauve » (*Gn 32, 31*). La Révélation confirme donc l'enseignement de la théologie naturelle. Loin d'abolir la différence ontologique, elle la met davantage encore en valeur, en manifestant aussi sa portée

positive : car la transcendance absolue de Dieu fonde finalement en l'homme la capacité, encore négative, comme telle, de le rencontrer ; elle garantit la liberté non seulement de Dieu, mais de l'homme que celui-ci appelle, quand il se communique à lui, à ratifier l'alliance qu'il veut conclure avec lui.

Au mépris de la différence ontologique qui affecte au plus intime le désir religieux de l'homme, certains discours contemporains font état d'expériences positives de Dieu. Dans un livre qui entend dégager la psychologie de telles expériences, André Godin [1] dénonce vigoureusement, avec la pertinence et la finesse d'un psychologue de classe, l'illusion qui se glisse subrepticement dans ces discours. Les expériences religieuses qu'invoquent leurs auteurs n'apparaissent-elles pas comme le produit de l'accomplissement imaginaire d'un besoin, l'effet d'un refoulement, l'expression d'une fuite dans un univers de rêves compensatoires ?

Après avoir mis en relief dans le désir religieux fondamental de l'homme la tendance commune à combler, sur un mode purement fonctionnel, son « manque à être » constitutif, l'A. passe en revue, en les analysant selon la critique freudienne des illusions, quatre types d'expériences religieuses où semble se réaliser immédiatement cette aspiration affective à la plénitude intérieure. Ce sont les « conversions soudaines », d'un Frossard ou d'un Claudel ; les « expériences intenses », tels ces moments d'exaltation que décrit Maslow ; la « jubilation fusionnelle » comme « expérience de l'Esprit » que prétendent faire des groupes charismatiques ; enfin l'« excitation conflictuelle » comme « expérience de l'Espérance » qu'entendent vivre, pour leur part, des groupes socio-politiques, notamment en Amérique latine. En rigueur d'analyse, le caractère soudain ou intense d'une expérience de conversion ou de plénitude ne peut, estime à juste titre l'A., en garantir l'origine divine. « Traiter la soudaineté ou l'intensité affectives, ressenties individuellement ou en groupe, comme des signes non équivoques d'une intervention modificatrice de Dieu (de quel dieu ?) relève de la même fonction imaginaire que [dans les croyances et les prières fonctionnelles] certaines attributions religieuses relatives à des modifications subites mais fortuites du monde extérieur » (261). De même de l'expérience dont se réclament des groupes charismatiques ou socio-politiques : l'émotion subie (au sens de l'allemand *Erlebnis*) dans l'« effusion de l'Esprit » ou dans la « célébration » anticipée de la « résurrection » par-delà les conflits ne saurait, comme telle, authentifier la nature divine du vécu. Au contraire, dans la mesure où, de façon d'ailleurs diverse selon les cas, lesdites expériences relèvent d'un système inconscient d'exaucement imaginaire des désirs par déni d'une réalité « autre », elles tombent sous le coup de la critique psychanalytique de la religion. Dans le Dieu invoqué, y a-t-il autre chose qu'un Idéal du Moi en quête d'absolu, qu'un besoin narcissique d'amour en quête d'exaucement ? C'est la question décisive que le P. Godin oblige à poser.

1. *Psychologie des expériences religieuses.* Le désir et la réalité. Coll. Champs nouveaux, Paris, Le Centurion (Bruxelles, Livrac-UOPC), 1981, 22 x 14, 283 p., 80 FF ; 622 FB.

Selon lui, une expérience de Dieu n'est authentique que si, en elle, prédomine le « principe de réalité », notamment dans l'assomption des conflits, l'acceptation de désirs distincts des désirs propres. Un signe important de cette prédominance est pour lui la « résistance » psychologique qu'entraîne immanquablement l'ouverture à l'autre comme autre. C'est aussi le conflit qui éventuellement naît de cette résistance. Pareille expérience, où le « principe de plaisir » cède à la réalité objective, n'est plus seulement affective, donc aveugle ; elle est « intuitive, empirique, reliant à l'objet du savoir, de la décision ou de l'action » (266) (au sens du terme allemand *Erfahrung*). Alors que la première est passive, celle-ci est, comme l'a montré Ricœur, une « synthèse active de présence et d'interprétation » reliant symboliquement un fait et un sens. Comme telle, affirme l'A., elle constitue la « *seule* désignation adéquate pour identifier, au moins en régime chrétien, des expériences (authentiques) de Dieu » (*ibid.*). De façon plus précise, la synthèse que réalise « l'expérience chrétienne selon la foi » s'articule selon une double relation qui qualifie à la fois des attitudes intérieures et une action transformatrice du monde : « La synthèse active, comme structure de l'expérience spécifiquement chrétienne, s'établit dans un *double* mouvement de liaison : d'abord entre des *désirs non identiques*, désirs de l'homme spontanément religieux, désirs de Jésus le Christ venus à l'homme par sa personne parlante et agissante — ensuite entre ces désirs révélateurs du Dieu incarné en Jésus et sa décision d'identification préférentielle avec les pauvres, les persécutés, les exclus, partout où ils existeront *concrètement* dans l'histoire » (214). En elle-même, l'expérience chrétienne que vise André Godin est donc tout le contraire d'un ébranlement purement subjectif ; assurée, à travers l'opposition au non-moi, de sa réalité, elle se caractérise comme « nœud conflictuel et intervalle ouvert pour le combat non seulement spirituel mais psychologique » (220).

Ces conclusions, c'est en tant que chrétien en même temps que psychologue que l'A. les propose, alors que « les six premiers chapitres ne comportent aucune évaluation directe à partir d'une théologie chrétienne » (13). Dans leur ligne générale, les analyses qui les ont préparées sont judicieuses, mais le chapitre conclusif apparaîtrait plus contestable dans la mesure où il appliquerait à l'« expérience » chrétienne de Dieu les critères d'authenticité psychologique de l'expérience intramondaine de l'autre. Certes, on ne niera pas que l'absence de certaines composantes psychologiques ne rende guère crédible d'ordinaire l'expérience humaine de la rencontre — avec Dieu comme avec le prochain. A ce titre la contribution du P. Godin est précieuse. Du point de vue d'un discernement spirituel, elle est dans la ligne des mises en cause, par les

grands prophètes de l'Ancien Testament, du culte (narcissique) des idoles. Mais est-il suffisant, pour s'assurer de la « réalité » de l'expérience chrétienne de Dieu, de poser la référence objective au Jésus selon la chair (209 ss), à la lettre de l'Ecriture (220 ss) ou au pauvre de la société auquel le Christ s'est identifié (235 ss) comme un indice *positif* de son authenticité ? N'est-ce pas là majorer indûment la signification du mot d'Augustin que l'A. aime à citer : « Voir l'homme (Jésus) et croire le Dieu (le Verbe) » (71 et 212-213) ?

« Heureux ceux qui, sans avoir vu, croiront » : sur le témoignage des apôtres. La condition de l'expérience chrétienne véritable, ne serait-ce pas aussi, et d'abord, le *renoncement* à toute espèce d'expérience immédiate et même cognitive ? Renoncement qui s'inscrit dans la plénitude vécue de toute foi authentique : à la place de sa volonté, de son jugement propres, à la place de ses programmes d'action, si généreux soient-ils, le croyant est appelé à ratifier et à accomplir, en dépit de toutes les tentations extérieures et intérieures qui ne manqueront pas, une mission de Dieu, une directive divine qui lui vient sous forme de commandements ou de conseils. Inspiré par le désir positif d'une ouverture toujours plus grande et plus radicale au Dieu tout autre — et non-autre ! —, ce renoncement, et les tribulations qu'il entraîne, rendent possible, indirectement et comme par surcroît, l'expérience humaine de Dieu. Dans la vie chrétienne, l'essentiel ne réside pas dans un sentiment, ni même dans une intuition cognitive, il est dans la docilité à l'objectivité d'un message, d'une mission confiée — l'obéissance au témoignage et aux directives des apôtres ou de leurs successeurs, l'ouverture à une Communauté de foi à laquelle le Seigneur a promis sa présence par la puissance du Saint-Esprit. Le fruit de cette docilité peut être une certaine expérience de Dieu (à moins que celui-ci ne fasse entrer le croyant dans la nuit non seulement des sens, mais de l'esprit). D'ordinaire, Dieu ne prive pas ceux que ses exigences éprouvent de la certitude intérieure de participer dès maintenant de la nature divine (cf. *2 P 1,* 4). « Sans l'avoir vu vous l'aimez, déclare saint Pierre à ses chrétiens : sans le voir encore, mais en croyant, vous tressaillez d'une joie indicible et pleine de gloire. » « Vous en tressaillez, bien qu'il vous faille encore quelque temps être affligés par diverses épreuves, afin que la valeur de votre foi, plus précieuse que l'or périssable que l'on vérifie par le feu, devienne un sujet de louange, de gloire et d'honneur, lors de la Révélation de Jésus-Christ » (*1 P 1,* 6-8). A travers le combat de la foi, l'homme participe de la joie de Dieu qui voit, à travers lui, se réaliser son dessein de salut sur terre. Pourtant ce germe de vie divine qui se développe dans le croyant éprouvé et lui communique mystérieusement la certitude de marcher sur le chemin que Dieu veut, ne donne

pas lieu à une expérience qui réduirait à la merci de l'homme la présence divine vécue. Cette présence discrète de Dieu à l'homme, que l'Ecriture nomme avec réserve les arrhes de l'Esprit (cf. *2 Co 1,* 22 ; *Ep 1,* 14), ne se révèle en effet que dans la faiblesse et la Croix.

Sans doute le P. Godin n'entend-il pas présenter une interprétation dogmatique du mot de saint Augustin. « C'est au théologien et finalement au Magistère, souligne-t-il, de décider comment l'adage augustinien s'applique normativement à la foi de tout chrétien » (212 ss). Dans son dernier chapitre, il tire des conclusions utiles pour un discernement spirituel : la structure qu'il a caractérisée comme synthèse active de présence et d'interprétation « demeure, dit-il, pour tout chrétien, aujourd'hui et demain, constitutive de ses *expériences* selon la foi » ; seules les expériences ainsi structurées « résistent à la critique (freudienne) des illusions » (*ibid.*). Mais il va au-delà et semble suggérer, en décrivant l'itinéraire de foi des apôtres et en indiquant des solutions à des problèmes actuels de catéchèse, que cette synthèse active fait l'essentiel de l'expérience de Dieu. A notre avis, tel ne saurait être le cas. Nous avons tâché de montrer que si l'on applique à l'existence chrétienne le concept d'expérience, ce ne peut être qu'en un sens analogique par rapport aux expériences intramondaines. Pour être authentiques, celles-ci supposent que l'*Erlebnis* soit subsumée à l'intérieur d'une *Erfahrung* de caractère plus rationnel et objectif. En tant qu'expérience humaine, la rencontre vivante avec Dieu dont témoignent les croyants comporte ces deux dimensions et à ce titre est ouverte à l'analyse psychologique. En tant qu'elle est spécifiquement chrétienne, cette rencontre est le fruit d'une initiative gracieuse de Dieu et comme telle n'a d'autre critère de validité que la docilité et l'abnégation de la part de l'homme qui y répond. Peut-être le P. Godin aurait-il dû pousser plus loin sa critique de la notion d'expérience religieuse. Son mérite est d'avoir rendu le chrétien plus attentif aux pièges du désir d'absolu, conscient ou inconscient, plus lucide quant aux exigences très réalistes d'une authentique ouverture à l'autre — humain et divin.

B 4900 Liège Jacques SERVAIS, S.J.
quai du Condroz, 27