l'expérience comme lieu théologique

sous la direction
d'élisabeth j. lacelle et de thomas r. potvin

26 héritage et projet

L'EXPÉRIENCE COMME LIEU THÉOLOGIQUE

Collection

HÉRITAGE ET PROJET

COMITÉ DE DIRECTION
André Charron,
Richard Bergeron, Guy Couturier

Cette collection regroupe des ouvrages se situant à deux niveaux d'écriture: un niveau de rigueur scientifique en des champs de recherche qui correspondent aux requêtes de la société et de l'Église contemporaines; un niveau de vulgarisation rendant accessibles à un assez large public des matériaux et un contenu de réflexion théologique substantiels et pertinents. Elle est ouverte à la diversité des positions et des approches.

HÉRITAGE ET PROJET rassemble en numérotation continue des ouvrages appartenant aux secteurs suivants: Foi chrétienne — Éthique chrétienne — Histoire chrétienne — Études bibliques — Pratique ecclésiale — Sciences humaines et Religion.

Auteurs du volume 26:

Rosaire Bellemare, o.m.i., Théologie systématique. Faculté de théologie, Université Saint-Paul, Ottawa, K1S 1C3.

Gabriel Chénard, Théologie morale. Faculté de théologie, Université Laval, Québec, G1K 7P4.

Jacques Doyon, Théologie dogmatique. Faculté de théologie, Université de Sherbrooke, J1K 2R1.

Jean-Marc Dufort, s.j., Théologie sacramentaire. Faculté de théologie, Université du Québec à Trois-Rivières, G9A 5H7.

Jean Duhaime, Exégèse de l'Ancien Testament. Faculté de théologie, Université de Montréal, H3C 3J7.

Hermann Giguère, Théologie spirituelle et histoire de la spiritualité. Faculté de théologie, Université Laval, Québec, G1K 7P4.

Jacques Goulet, Sciences Religieuses, Département des Sciences Religieuses, Mount St. Vincent University, Halifax, B3M 2J6.

Élisabeth J. Lacelle, Histoire de la pensée et des institutions chrétiennes. Département des Sciences Religieuses, Université d'Ottawa, K1N 6N5.

André Myre, s.j., Théologie biblique. Faculté de théologie, Université de Montréal, H3C 3J7.

Jean-Guy Nadeau, Théologie morale et praxéologie pastorale. Faculté de théologie, Université de Montréal, H3C 3J7.

Jean-Claude Petit, Théologie fondamentale. Faculté de théologie, Université de Montréal, H3C 3J7.

Thomas R. Potvin, o.p., Théologie fondamentale et ecclésiologie. Faculté de théologie, Collège des Dominicains, Ottawa, K1R 7G2.

Normand Provencher, o.m.i., Théologie dogmatique. Faculté de théologie, Université Saint-Paul, Ottawa, K1S 1C3.

Jean Richard, Théologie systématique. Faculté de théologie, Université Laval, Québec, G1K 7P4.

L'EXPÉRIENCE COMME LIEU THÉOLOGIQUE

discussions actuelles

Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie
tenu à Montréal les 23, 24 et 25 octobre 1981

publiés sous la direction de
Élisabeth J. Lacelle
et
Thomas R. Potvin

HÉRITAGE ET PROJET

26

fides

ISBN: 2-7621-1211-7

Dépôt légal: 4e trimestre 1983, Bibliothèque nationale du Québec.

Composition et mise en pages: Helvetigraf Enr., Québec.

Achevé d'imprimer le 30 novembre, à Montréal,
aux Presses Élite Inc., pour le compte des Éditions Fides Inc.

© La Corporation des Éditions Fides Inc. 1983.
Tous droits de reproduction, d'édition, d'impression, de traduction, d'adaptation et de représentation, en totalité ou en partie, réservés en exclusivité pour tous les pays. La reproduction d'un extrait quelconque de cet ouvrage, par quelque procédé que ce soit, tant électronique que mécanique, en particulier par photocopie ou par microfilm, est interdite sans l'autorisation écrite de la Corporation des Éditions Fides Inc., 5710, avenue Decelles, Montréal, H3S 2C5 Imprimé au Canada

Introduction

> Jésus dit alors: «À quoi est comparable le Royaume de Dieu? À quoi le comparerai-je? Il est comparable à une graine de moutarde qu'un homme prend et plante dans son jardin. Elle pousse, elle devient un arbre, et les oiseaux du ciel font leurs nids dans ses branches». Il dit encore: «À quoi comparerai-je le Royaume de Dieu? Il est comparable à du levain qu'une femme prend et enfouit dans trois mesures de farine, si bien que toute la masse lève».
>
> Luc 13, 18-21.

La Société canadienne de théologie, lors de son congrès annuel du 23 au 25 octobre 1981, a retenu comme sujet d'étude et de réflexion le thème: «L'expérience comme lieu théologique?». Ce faisant, les membres étaient conscients d'aborder un sujet d'actualité qui présente un défi à la foi chrétienne et, par conséquent, à la réflexion théologique.

Une première discussion qui s'impose est d'ordre épistémologique. Que peut-on entendre par expérience? À quelles conditions peut-elle devenir un lieu théologique? Y a-t-il des pistes actuelles en théologie qui favorisent l'articulation expérience-théologie? S'il n'est plus possible de se contenter de voies faciles dans un sens ou dans l'autre en ce qui concerne le rapport expérience-théologie et théologie-expérience, il faut admettre la difficulté de tracer des voies satisfaisantes. Certain(e)s intervenant(e)s se sont penchés sur ce problème. Leurs études apparaissent dans la première section du volume sous le titre: «L'expérience humaine. Sa fonction en théologie. Réflexions épistémologiques». Jean-Claude Petit offre quelques remarques importantes sur l'état de la question en s'inspirant des travaux de H.G. Gadamer et de B. Welte, mais surtout de sa propre expérience

théologique. Rosaire Bellemare, dans une étude intitulée: «Foi, expérience et théologie», met en relief le *credere in Deum* et le *Credo in Deum creatorem*. Son commentaire accorde une très large place à l'expérience, dans la foi et la théologie, à l'opposé d'une certaine théologie rationaliste qui l'a soit négligée soit exagérée. Élisabeth J. Lacelle propose une vue de l'expérience comme lieu relationnel poïétique en théologie à partir de l'apport de Karl Barth à l'épistémologie de la relation.

Quelques études critiques portent plus particulièrement sur l'expérience religieuse et sa fonction en théologie. Elles constituent la deuxième section de ce volume. Jacques Doyon discute de «L'expérience de la foi chez Luther». Jean Richard considère à nouveau le concept d'expérience religieuse chez F. Schleiermacher «au-delà des idées religieuses».

Il est évident que ces études ont débordé les questions épistémologiques et critiques du rapport entre l'expérience et la théologie. Certaines ont touché l'expérience historique et sa fonction dans la révélation chrétienne. La place importante de l'Écriture et de la Tradition dans le christianisme, en tant qu'expression originelle de la présence de Dieu en Jésus-Christ et par les apôtres et les prophètes, appelait de telles considérations. Or, la révélation judéo-chrétienne n'est-elle pas caractérisée par la relation structurelle qui existe entre l'événement et la parole? N'est-elle pas l'héritage d'un peuple avec un contexte socio-culturel précis? En mouvement d'actualisation dans des événements subséquents, elle est appelée à être reçue activement, c'est-à-dire d'une façon responsable, et ainsi transmise tout au long de l'histoire du peuple de Dieu. Les expériences personnelles, aussi bien que l'expérience communautaire, sont loin d'être exclues d'une telle démarche. Les contributions de Jean Duhaime: «L'expérience d'Israël et son interprétation. À propos du Pentateuque» de même que celle d'André Myre: «L'expérience du salut, ce futur qui laisse déjà sa marque» apportent des perspectives importantes dans ce débat. Quant à Normand Provencher, il discute l'oeuvre d'Alfred Loisy sous cette question du rapport entre la Révélation et l'expérience.

Mais au carrefour de la pratique théologique contemporaine se tient l'expérience contemporaine. Quelques exemples de cette expérience sont abordés, parmi les plus importants. Hermann Giguère propose une approche de l'expérience charismatique. Jean-Guy Nadeau commente un document récent: «Le

mariage et la famille», qui s'est voulu un essai d'articulation de l'expérience et de la parole de Dieu. Puis Jacques Goulet provoque une expérience personnelle qu'il analyse pour y reconsidérer le dynamisme de la relation trinitaire. C'est une expérience ultime que Jean-Marc Dufort aborde en posant la question d'«une expérience de la mort». Enfin, comme il convient dans un congrès qui considère l'expérience contemporaine, le débat sur la «Praxis libératrice et théologie latino-américaine de la libération» prend sa place avec Gabriel Chénard. Les auteurs de ces études sont préoccupés du rapport entre la théologie et l'expérience et vice versa, convaincus qu'ils sont de l'importance constitutive de l'expérience commune des hommes et des femmes d'aujourd'hui dans la fabrication du discours théologique, s'il est un service dans et pour l'Église comme communauté humaine croyante.

Je crois que le lecteur trouvera profit à lire les études présentées dans ce volume. Elles démontrent suffisamment que la théologie ne peut pas faire fi de l'expérience commune des femmes et des hommes aussi bien dans l'étude de ses sources que dans la formulation du message du Christ aujourd'hui. Il est sûr qu'une étude critique de la notion d'expérience s'impose à l'activité théologique. Tel type d'expérience doit être examiné critiquement avant que sa validité soit établie. Les sciences humaines peuvent alors fournir de bons instruments de vérification même si, elles aussi, sont en évolution constante. La philosophie et, en particulier, l'épistémologie apportent également leur lumière à la critique de la connaissance, aussi bien de la raison que de la foi. Une nouvelle méthodologie est en voie d'élaboration en théologie où l'expérience trouvera une place et une fonction légitimes.

Il reste la question des critères qui peuvent permettre de distinguer entre l'expérience valable et l'illusoire. Plusieurs travaux de ce congrès abordent cette question délicate, et offrent des pistes de solution. En ce qui concerne la foi chrétienne, une place prioritaire revient au témoignage de l'Évangile et à sa vérité toute livrée qu'elle soit dans l'histoire et le milieu socio-culturel de l'époque. D'autre part, le/la théologien(ne) parle de Dieu qui, par définition, est indicible sinon par voie symbolique. Alors la question devient celle de la qualité symbolique du discours. Celui-ci rejoint-il la réalité de Dieu du moins telle que donnée à l'humanité et plus particulièrement par la médiation de Jésus-Christ, des prophètes et des apôtres à sa suite et comme peuple de Dieu. Le/la théologien(ne) doit apprendre à lire correctement

l'expérience humaine commune, l'Évangile et les signes des temps. Une telle lecture se réalise en relation avec les hommes et les femmes et leurs sciences, les ancêtres dans la foi ainsi que la communauté croyante dotée de services divers. S'il y a un point qui se dégage de l'ensemble des travaux du congrès c'est le fait que la lecture de l'«expérience», que celle-ci soit personnelle ou collective, ne peut se faire qu'à l'intérieur de la communauté humaine et chrétienne, passée, présente et ouverte à l'avenir. C'est, sans doute, la condition pour que l'«expérience» fournisse une juste mesure de la réalité.

Autre constat qui se dégage des analyses présentées à ce congrès est que l'être humain — qu'il s'agisse de son comportement humain ou de son comportement de croyant — ne peut faire l'économie de l'expérience s'il désire non seulement s'affermir dans ce qu'il est déjà, mais aussi s'ouvrir à un développement ultérieur. Bien sûr un milieu humain dépend beaucoup de sa propre tradition; mais s'il désire assumer celle-ci et l'enrichir il doit rester attentif à d'autres horizons que lui offre l'expérience. Si cela est vrai de toute réflexion humaine, cela l'est d'autant plus de la réflexion théologique dont la tâche consiste à penser scientifiquement le message évangélique dans et pour l'Église comme communauté de foi aujourd'hui. Le/la théologien(ne) doit donc rester à l'écoute de l'expérience vécue, des signes des temps tout en puisant abondamment dans la mémoire de la Tradition ecclésiale.

Les pages qui suivent cherchent à articuler le rôle et la place de l'expérience dans la réflexion théologique de même que le rôle et la place de la théologie dans la réflexion expérimentale ou expérientielle. Le lecteur y trouvera, sans doute, l'une ou l'autre pistes qui rejoindront ses propres réflexions.

Thomas R. Potvin,
président.

1

L'EXPÉRIENCE HUMAINE

SA FONCTION EN THÉOLOGIE

Réflexions épistémologiques

«Nous entendons par théologien celui qui sait — science que possède par exemple Sonia, la petite prostituée, qui découvre en Raskolnikov le trésor de l'être et sait le recueillir pour le lui remettre. Le lecteur sent que cette reprise du talent enfoui a eu lieu, non seulement pour la vie, mais dans la transcendance.» Ainsi s'exprimait Ernst Jünger, peu après la dernière guerre mondiale, dans ce «Traité du rebelle» («Der Waldgang») qui ouvre *L'Essai sur l'homme et le temps.*

Ce beau texte, qui nous advient du dehors de la communauté théologique telle que nous l'entendons habituellement, nous régénère pourtant en nous redisant une part de nous-mêmes que nous tendons à oublier toujours. Plus que jamais il nous est nécessaire de l'écouter en ce temps de prolifération maligne d'écrits bâclés et en ce milieu à la fois clérical et universitaire où la parole directe est toute chose — du sermon au traité «scientifique» — et où l'illusion de son efficience demeure parfaite. Il nous rappelle en effet que le théologien n'est rien sans une expérience ancienne de ces sources de vie qui ne jaillissent que dans le silence; rien sans un langage personnel qu'il crée ou rénove lorsque la nécessité le presse de s'exposer en disant ce qu'il sait et ce qu'il vit; rien sans une attention continue au caillou blanc que porte en soi chaque être rencontré; rien sans une perception aiguë des temps dans leur heureuse nouveauté aussi bien que dans leurs oublis et leurs détresses.

Jean-Pierre Jossua
(«La théologie, charisme de l'Esprit?» dans *L'Expérience de l'Esprit. Mélanges Schillebeeckx,* Paris, Beauchesne, 1976, p. 240-241).

L'EXPÉRIENCE COMME LIEU THÉOLOGIQUE. Coll. Héritage et projet, 26.

Théologie et expérience

Jean-Claude Petit

Dans un bref article qu'il fait paraître en 1965 dans la revue *Concilium* qui vient à peine d'être lancée, Henri Bouillard posait la question de l'expérience humaine comme point de départ de la théologie fondamentale[1]. Au lecteur d'aujourd'hui, ce texte pourra sembler bien timide. Alors que partout autour de nous le recours à «l'expérience» est omniprésent, qu'il fonctionne même comme une autorité décisive, bref, qu'il semble vraiment aller de soi, on pourra s'étonner de ce qui apparaîtra comme des hésitations de l'auteur, on comprendra mal les précautions qu'il met à introduire le thème de l'expérience, et surtout, on déplorera le caractère somme toute fort sommaire des conséquences et perspectives dégagées des quelques analyses qu'il propose. Les théologies de la libération comme le renouveau charismatique l'ont tellement martelé que le thème de l'expérience est littéralement devenu un lieu commun. Il fait tellement peu problème qu'on serait tenté, en fin de compte, de n'accorder au texte de Bouillard que bien peu de signification.

1. H. Brouillard, «L'expérience humaine et le point de départ de la théologie fondamentale» dans *Concilium 6* (1965) 83-92.

Or si on le replace dans le contexte plus large de l'histoire récente de la théologie, il faut bien plutôt y reconnaître la marque d'un certain courage et la volonté de mettre à profit ce que la théologie dominante avait pratiquement obligé à une existence souterraine et qui, dans le cas de Bouillard, rejoignait la pensée de Maurice Blondel. Car cette histoire nous apprend que jusqu'au temps de Vatican II, le lien entre la théologie et l'expérience ne va pas du tout de soi et que le rapport qui semble s'établir si spontanément aujourd'hui entre les deux était même vigoureusement dénoncé. Il ne paraît donc pas tout à fait sans intérêt de rappeler quelques éléments de l'histoire de cette problématique; il sera ainsi possible de prendre un peu la mesure du déplacement que marque la question actuelle par rapport à une situation qui n'est pas très ancienne. Nous pourrons risquer ensuite une brève analyse de la manière dont le recours à l'expérience paraît fonctionner aujourd'hui et nous demander ce qu'est au juste l'expérience. Nous proposerons enfin quelques remarques en pensant au travail du théologien.

I

Lorsque Bernhard Poschmann écrit en 1931 que «la source de la théologie n'est ni la raison ni l'expérience» mais «la foi qui repose sur la révélation et qui est produite par l'agir immédiat de la grâce divine»[2], il se fait l'écho d'une problématique théologique qui s'était affirmée avec force au moment de la crise moderniste plusieurs années auparavant et qui continuera, plusieurs années encore après lui, de caractériser la manière de poser la question qui nous intéresse. Il est possible que l'opposition subtile qu'elle trahit entre la raison et la foi ne soit pas exactement la même que celle de positions plus «traditionnelles», qui accentuent davantage le caractère «rationnel» de la foi[3]. On peut y reconnaître, cependant, une expression typique de l'attitude de suspicion que la théologie catholique a de plus en plus entretenue à l'égard de «l'expérience» et qui l'a conduite à la repousser à la marge de son travail scientifique.

---

2. B. Poschmann, *Der Wissenschaftscharakter der katholischen Theologie* (Breslauer Universitätsreden, 8) Breslau, Ferdinand Hirt, 1932, p. 5.

3. P. ex. H. Pinard, art. «Expérience religieuse» dans *Dictionnaire de théologie catholique* 5 (1913) col. 1786-1868.

Une autre formulation typique est celle de Mgr. C. Colombo, alors qu'il était président de la Faculté théologique internationale de Milan. Dans une communication au colloque du Secrétariat de Pax Romana pour les questions scientifiques tenu à Rome en 1968, il disait en effet:

> La théologie procède d'une double exigence: l'une d'ordre surtout intellectuel: le besoin d'atteindre dans le contenu de la foi une vérité rationnelle; une autre plus vitale: le souci de dégager les conséquences qu'impliquent concrètement les vérités crues (le besoin de saisir le rapport entre le monde de la foi et le monde de l'expérience humaine intégrale). Ce double objectif, la théologie tend à l'atteindre, non par le moyen de l'expérience, mais *par la voie de la cohérence intellectuelle* et avec les instruments qui lui sont propres[4].

Si «l'expérience» se voit ici opposée à la «cohérence intellectuelle» qui appartient à la raison, dans la position de W. Lohff elle sera directement opposée à la foi elle-même, à laquelle elle doit se soumettre comme à une instance supérieure qui lui serait en quelque façon extérieure. Celui-ci affirme, en effet, qu'il serait erroné de prétendre «que la vérité du dogme serait définie et limitée par l'expérience, [...] plutôt que de fonder au contraire la vérité de l'expérience sur l'horizon de l'intelligence de la foi»[5].

On décèle à l'horizon de ces affirmations, qui peuvent paraître étonnantes aujourd'hui, la présence de l'encyclique *Pascendi dominici gregis* de 1907 et les traumatismes non encore disparus de la crise moderniste. Renouant avec la condamnation de Michel Molinos par Innocent XI en 1687, Pie X ramenait le recours à l'expérience à ce qu'il appelle le «pseudo-mysticisme»[6]. Cette dévalorisation de l'expérience trouvera à s'exprimer de diverses

4. C. Colombo, «Nature de la foi et méthode de la théologie» dans *Science et théologie.* Méthode et langage (Recherches et Débats, 67), Paris, DDB, 1969, p. 22-23 (souligné dans le texte).

5. Art. «Erfahrungstheologie» dans *Lexikon für Theologie und Kirche* III, 1968, 982. La manière de voir de G. Tavard paraît proche de celle-ci: «La vision du monde du théologien se nourrit d'abord de la foi, et seulement ensuite des lumières complémentaires dont l'intellect humain et l'expérience peuvent éclairer les problèmes» (G. Tavard, *La théologie parmi les sciences humaines.* De la méthode en théologie (Le point théologique, 15) Paris, Beauchesne, 1975, p. 42).

6. DS 3084. Pour la condamnation de Molinos: DS 2253. Cf. J. Paquier, art. «Michel Molinos, quiétiste (1628-1696)» dans *Dictionnaire de théologie catholique* 10/2 (1929) col. 2187-2192.

façons et imposera son emprise, dont on n'aura peut-être d'ailleurs pas conscience, là où on ne s'y serait vraiment pas attendu: l'index du «Catéchisme hollandais» ne connaît pas le concept d'expérience, pas plus que celui du «Nouveau livre de la foi»[7]. Et si K. Lehmann, en 1967, signait un article important sur l'expérience dans le tome I de *Sacramentum Mundi*, la réédition revue et augmentée en 1970 du *Handbuch theologischer Grundbegriffe* n'en comportait pas encore. Ceci a valeur d'indice et méritait à ce titre d'être relevé, d'autant plus, encore une fois, qu'aucun autre concept ne paraît jouir aujourd'hui d'une telle autorité dans la conscience religieuse populaire. Il serait hasardeux d'affirmer que la théologie «savante» ignorerait ainsi ce qui se passe «sur le terrain»; on serait plus près de la réalité si l'on y reconnaissait cependant un malaise, entretenu par le souvenir traumatisant de la crise moderniste dont les questions fondamentales ne sont encore ni résolues ni dépassées, et la conscience des dangers de la théologie protestante de «l'Erlebnis» qu'un certain renouveau charismatique remet au devant de la scène, aussi sans doute par la conscience d'une menace que la référence à l'expérience, qui s'affirme indépendamment de tout contrôle, fait peser sur la manière dont l'institution ecclésiale se définit elle-même. Il faudra revenir plus loin sur ce dernier point.

Si la référence à l'expérience paraît aller de soi aujourd'hui, on ne peut pas dire qu'il en a toujours été ainsi. Inscrire ce thème au coeur de nos échanges ce n'est donc pas seulement s'attaquer à une question actuelle; c'est également s'inscrire à l'intérieur d'un débat engagé en fait depuis fort longtemps, débat sur lequel pèsent sans doute de lourdes hypothèques mais débat également dont les pièces commencent de bouger d'une manière très sensible, ce qui laisse présager un déplacement important dans la visée

7. CF. *Glaubenswerkündigung für Erwachsene*. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus. Nijmegen-Uthrecht, Dekker und Van de Vegt, 1968, 566 p.; aussi J. Feiner et L. Vischer (édit.), *Nouveau livre de la foi*. La foi commune des chrétiens, Paris, La Centurion, et Labor et Fides, Genève 1976 (1973), 670 p. L'article de F. Russo dans le dictionnaire *Catholicisme* IV (1954) col. 950-963 ne consacre que quelques lignes à la relation possible entre l'expérience et la foi (et la théologie); l'article, en fait, est rédigé avec un oeil sur la «science» et l'autre sur la philosophie. Le petit dictionnaire théologique de K. Rahner et H. Vorgrimler par contre réserve une entrée importante au concept d'expérience dès sa première édition, qu'il développe dans une perspective résolument théologique. (Cf. *Kleines theologisches Wörterbuch* (Herder Bücherei, 108-109) Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1961, p. 94-95).

de la question. D'autres interventions se proposent d'éclairer quelques moments privilégiés de l'histoire de notre question. Sachant que nous ne sommes pas les premiers à nous y mesurer et que plusieurs de ceux qui l'ont fait avant nous l'ont fait pour ramener ou maintenir la relation entre la théologie et l'expérience à quelque chose de peu pertinent ou de fort secondaire, nous pourrions nous risquer maintenant à regarder d'un peu plus près la manière dont semble jouer le recours actuel à ce qu'on appelle l'expérience.

II

Il n'y a pas beaucoup de débats importants, ces dernières années, qui ne se soient pas polarisés entre ceux qui avaient, disaient-ils, «une expérience personnelle» de ce qui était en question et ceux qui, disait-on, «défendaient une doctrine» ou encore «protégeaient la tradition». Dans le débat non encore apaisé sur l'avortement, ou à l'occasion de cet autre sur les services essentiels en milieu hospitalier, on a essayé de faire valoir avec force que seuls la femme concernée ou le malade sont en mesure de porter sur ces questions un jugement légitime et adéquat. Ce recours à l'expérience qui l'instaure en autorité est massif. Il tend à remplacer dans une certaine logique de l'argumentation l'argument de raison ou le poids de l'érudition. Aux détours onéreux de la recherche, on oppose la connaissance immédiate, parfois à peine articulée mais source d'extraordinaire certitude, qu'offrirait l'expérience. Peu de choses, à ce qu'il semble, échappent à cette référence. La meilleure preuve que Dieu existe est que «je l'ai rencontré».

Nous n'aurions pas encore compris toute la signification de ce recours à l'expérience, cependant, si nous ne faisions qu'enregistrer son ampleur. Ce qui le caractérise davantage paraît être plutôt l'autorité que l'expérience y revendique dans l'accès à la connaissance. Cette revendication s'exprime dans les remises en question qu'elle provoque des certitudes ou des discours établis. Ceci se produit non seulement par l'insertion, parfois violente, au coeur des enjeux, de ce qu'on estime être resté jusque-là à la périphérie des lieux exploités, mais surtout par la volonté de restructurer les divers systèmes de référence autour de ces réalités nouvellement introduites et de reprendre à partir d'elles un discours global et intégrateur. Certaines revendications de mouvements

féministes, par exemple, n'ont pas pour objectif de simplement jeter dans l'arène des discours en vigueur une parole de plus pour attirer l'attention sur une réalité qu'on aurait négligée, mais de recentrer autour de celle-ci une autre interprétation de l'expérience du monde.

La scène théologique contemporaine ne compte plus les interventions de cette sorte. Tout se passe comme si l'interprétation traditionnelle du monde chrétien avait tenu en tutelle une expérience diversifiée qui, profitant d'un contexte global d'éclatement et de désintégration des références traditionnelles, chercherait tantôt dans une vive contestation, tantôt dans l'identification naïve aux discours courants, une expression qui l'impose et lui assure quelque crédit. Mais ici comme ailleurs, il faut le noter, la référence à l'expérience ne fait pas qu'introduire des questions nouvelles: elle tend à structurer une nouvelle problématique. Que l'on pense simplement aux prétentions de groupes dits «charismatiques», ou de ceux qui défendent un christiansime «politique»: la référence à l'expérience ne vise pas, dans plusieurs cas, à manifester ce que cette expérience leur aurait ouvert, mais à fournir à l'autre la raison de faire comme eux. En fait ceci ne me paraît pas étonnant, car il appartient justement à l'expérience de provoquer une remise en question telle de nos représentations du monde et de nous-mêmes qu'il en jaillit souvent comme une nouvelle certitude. Il n'est pas étonnant non plus, et on peut le rappeler ici, que compte tenu du fait que cette nouvelle certitude échappe en quelque manière, du moins dans son affirmation première, aux contrôles de l'analyse rationnelle, l'affirmation de l'expérience en tradition chrétienne ait pratiquement toujours conduit à l'affrontement avec l'autorité officielle. On peut penser que la réception romaine des travaux christologiques de E. Schillebeeckx, qui accordent une signification fondamentale à l'expérience, doit être comprise sur l'horizon de cette problématique.

Il est une autre chose qui paraît également appartenir au phénomène actuel de l'affirmation de l'expérience. Elle est, cette fois, plus étonnante. Il s'agit du caractère dogmatique sous lequel s'affirme souvent l'expérience. Or ceci est étonnant, car le propre de l'expérience est, non seulement d'introduire une brèche dans la paroi jusque-là apparemment solide des certitudes acquises, mais de garder en quelque sorte cette brèche ouverte. L'«expé-

rience» apparaît ici comme une source, ou un lieu particulièrement privilégié d'acquisition de connaissances. Dans la mesure où elle paraît conférer à celles-ci une certaine immédiateté, qui semble dispenser des détours de l'analyse ou des exigences de la critique, elle décentre les prétentions des savoirs en place et de leur autorité en permettant à quiconque a «fait une expérience» de leur opposer l'autorité des connaissances ainsi acquises; maintenues hors de portée des attaques de l'érudition et de la critique par la force de la certitude immédiate, ces nouvelles convictions tendent alors à s'affirmer; le sujet qui les affirme jouit à ses yeux d'une autorité inattaquable: «Pensez ce que vous voulez, moi je sais, j'en ai fait l'expérience...» ou encore, «ce que je vous dis est vrai, j'en ai fait l'expérience!».

Le recours à l'«expérience» comme lieu privilégié d'acquisition de connaissances et moyen décisif d'affirmation de soi reposerait donc sur le caractère «immédiat» des certitudes acquises. Or ceci me paraît être la conséquence d'une double illusion: *la première* est entretenue depuis fort longtemps par la pratique scientifique; Gadamer la retrouve déjà chez Aristote[8]: c'est celle qui, négligeant le processus de son instauration, considère l'expérience uniquement en fonction des résultats qu'elle apporte en terme de connaissances. *La seconde* est celle qui ramène l'expérience à la perception, ou, d'une manière souvent confuse, à ce qui est physiquement éprouvé[9]. Ceci est subtilement entretenu par les confusions engendrées par la vogue de diverses psychologies qui voudraient que la force des impressions ressenties soit le critère décisif de l'appréciation du réel et la norme ultime de l'action. Dans la mesure où la référence à «ce qui est éprouvé» veut être l'alternative à la critique et à l'interprétation on doit y voir la dernière conséquence d'un processus de réduction du concept

8. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode.* Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 2. Auflage, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1965, p. 333ss. (Trad. franç. *Vérité et méthode*, Seuil, 1976, p. 195ss.). Cf. aussi p. ex., M. Müller — A. Halder, *Herders kleines philosophisches Wörterbuch* (Herder Bücherei, 16), Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1966 (1958), Art. «Erfahrung»: «Sonderform der Erkenntnis...» (p. 50).

9. En plus du *Herders kleines philosophisches Wörterbuch* cité à la note précédente, cf. p. ex. H. Pinard, art. «Expérience religieuse» (DTC 5 (1913) 1787): «Le mot expérience exprime (...) au sens passif, l'impression qu'on éprouve.» L'écho de cette conception nous est renvoyé par les étudiants qui demandent que ce qui leur est enseigné «parle à leurs tripes»...

d'expérience dont les traces nous conduisent au moins à l'aube de la Renaissance et dont nous rencontrons des expressions décisives chez les empiristes anglais du XVII[e] siècle par exemple[10]. Cette identification de l'expérience à la perception sensible fut en fait le pas décisif vers l'opposition radicale que nous avons soulignée plus haut entre la raison et l'expérience, opposition qui pèse encore de tout son poids sur le recours habituel à l'expérience qui tend à s'affirmer aujourd'hui. On voudra peut-être voir dans cette distinction une possibilité du développement des sciences empiriques, mais on y reconnaîtra certainement l'une des causes du repli de la théologie vers la spéculation. En réaction contre l'abstraction et la «gratuité» d'une telle théologie on aura voulu ramener la «raison» du côté de l'expérience et couper court aux détours de la réflexion en affirmant l'autorité de ce qui est immédiatement ressenti et saisissable et dont l'impact émotif semble donner à l'individu l'assurance d'une ultime certitude.

Nous ne pouvons pas ici faire la critique de ces opinions courantes. Peut-être pouvons-nous seulement rappeler avec A. Lalande que «le caractère de connaissance immédiate» que l'on est ainsi porté à accorder à l'expérience «est psychologiquement et logiquement discutable»[11]. Ou encore avec Kambartel que la position de Locke est une «fiction»[12]. R. Carnap, dans son livre intitulé *Der logische Aufbau der Welt* ([1]1928; [2]1961 — *La cons-*

10. Cf. La célèbre formule de Locke dans son *Essay concerning human understanding:* «Let us then suppose the mind to be, as we say, white paper, void of all characters, without any ideas» (II, 1, 2), et le commentaire de Kambartel: «Les expressions de Locke dans son «Essai» 1,2 introduisent un usage du mot «expérience» selon lequel ce terme ne désigne plus le résultat de l'histoire de la connaissance et de l'entente humaines, d'une manière particulière le produit d'efforts méthodiques, mais au contraire un commencement de chaque construction cognitive conçu libre de tout travail de l'homme» (F. Kambartel art. «Erfahrung» dans *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 2 (1972) col. 613). Il n'est pas nécessaire d'insister beaucoup: il n'en allait pas ainsi chez Aristote, dont le concept d'expérience incluait la compréhension et désignait le résultat d'une intervention humaine. Thomas d'Aquin se situe dans la ligne d'Aristote et ce n'est qu'après lui d'ailleurs, à peu près à cette époque de Locke, que s'accusa le divorce, en théologie, entre la raison et l'expérience. (Cf. P. Miquel, «La place et le rôle de l'expérience dans la théologie de saint Thomas» dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 39 (1972) 63-70.)

11. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* 6[e] éd. revue et augmentée, Paris, P.U.F., 1951, p. 321.

12. F. Kambartel, *loc. cit.,* col. 613.

truction logique du monde), a voulu poursuivre le projet de Locke et défendre la thèse d'un objet «immédiatement donné» et construire un système de concepts à partir de concepts fondamentaux extraits d'«expériences vécues non encore travaillées» (*unverarbeiteten Erlebnissen*); il y rappelle, dans des formulations très proches de celles de Locke que «(...) les sens fournissent les matériaux de la connaissance» et que «la raison transforme ces matériaux en un système ordonné de connaissance»[13]. C'était oublier que la «raison» est à l'oeuvre dès le départ et qu'il n'y a pas un temps où l'objet de l'expérience ne serait pas encore «travaillé». Carnap, d'ailleurs, abandonnera cette position par la suite. Mais nous touchons ici à une question qui contribue à faire du recours à l'expérience quelque chose de bien ambiguë. On observe d'ailleurs cet embarras lorsque essayant de dépasser l'assurance avec laquelle l'expérience s'affirme, on tente de savoir un peu plus précisément ce dont il a été justement fait expérience. Il est manifeste que parler au sujet d'une expérience n'est pas la même chose que de parler à partir (*ex, aus* ...) de l'expérience et que celle-ci se trouve en quelque sorte dissoute lorsqu'on parle «à son sujet» (de, *über*). C'est là une autre difficulté qui fait de l'expérience quelque chose d'équivoque. Si l'on ajoute à cela le fait, signalé plus haut, que le recours à l'expérience se ressent de l'usage que l'on en connaît dans la pratique scientifique et qu'on est le plus souvent incapable d'être attentif non plus au résultat obtenu par l'expérience mais à ce que cela signifie que d'apprendre précisément par expérience, nous pouvons peut-être comprendre, pour reprendre le mot de G. Ebeling, qu'on se fait illu-

13. Cf. F. Kambartel, éd. Toute l'oeuvre de M. Heidegger, comme celle de H.G. Gadamer, dénonce pour ainsi dire à chaque page une telle façon de voir. Si H. Albert comprend de travers l'oeuvre de Heidegger et de Gadamer, il connaît bien toutefois les illusions de la position de Carnap: cf. H. Albert. *Traktat über kritische Vernunft* (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften, 9) Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2., unveränderte Auflage 1969, p. 133-134. Dans le contexte d'une discussion de textes de Freud où il est question de la constitution du sujet, A. Vergote formule également une critique qui touche le coeur de ce qui est ici en cause: «Le rapport au réel exige d'ailleurs plus que l'exercice de la seule perception. Le langage est indispensable pour que les «processus de pensée» aient lieu: car souvenirs, raisonnements, représentations mêmes dépendent de leur association avec des «restes verbaux» (A. Vergote, «Le sujet en psychanalyse» dans *Problèmes de psychanalyse* (Recherches et Débats, 78), Paris, DDB, s.d. (1973), p. 33).

sion si l'on croit dire quelque chose d'évident en invoquant l'expérience![14]

Dans de telles circonstances vouloir dire des choses claires et pertinentes sur le thème de notre congrès devient une entreprise difficile. Si l'on ajoute à cela le fait que le mot «théologie» évoque lui aussi quelque chose de moins en moins évident et qui a de plus en plus de peine à faire l'unanimité, on peut penser que la tâche impartie est pratiquement impossible à réaliser. Ce ne peut donc être qu'à mes risques et périls si je tente ici quelques clarifications.

Il faut rappeler une fois de plus que, bien qu'il soit actuellement revendiqué par un peu tout le monde dans pratiquement toutes les situations, le recours à l'expérience demeure encore tributaire d'un usage qui nous est connu dans la tradition de la science. Ceci contribue à masquer ce qu'il se propose d'exprimer et lui impose même de fonctionner à l'encontre de sa visée profonde. Ce sont, en effet, les sciences dites exactes qui ont accrédité à notre époque le sens le plus courant du mot expérience. Au risque de grossières simplifications, on peut dire que l'expérience y désigne une démarche méthodiquement définie instituée en vue d'un résultat précis où quelque chose est soumis à des conditions diverses soigneusement observées et analysées. L'objectif de la démarche dite scientifique est de soustraire le plus possible «l'expérience» à l'imprévisible et au fortuit afin d'obtenir un contrôle possible des résultats de l'expérience et de les rendre ainsi, en principe, accessibles à tous. Certes, le développement des sciences, en particulier celui de la physique, est intimement lié à une

14. G. Ebeling, «Das Erfahrungsdefizit in der Theologie» dans G. Ebeling, *Wort und Glaube*, Bd. III. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1975, p. 16. Que le concept d'expérience ne soit pas un concept clair, la plupart de ceux qui l'ont étudié ces dernières années n'ont pas tardé à le rappeler. À la parole de Whitehead, que F. Kambartel met en exergue à son libre *Erfahrung und Struktur.* Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus (Theorie, 2) Frankfurt, Suhrkamp, 1968, p. 10: «The word «experience» in one of the most deceitful in Philosophy. Its adequate discussion would be the topic for a treatise», fait écho celle de Gadamer dans *Wahrheit und Methode:* «Le concept d'expérience, si paradoxal que cela puisse paraître, me paraît être un des concepts les plus obscurs que nous possédions» *(loc. cit.,* p. 329, trad. franc. p. 191). Également K. Lehmann, art. «Erfahrung» dans *Sacramentum Mundi* I (1967) 1117; A.S. Kessler — A. Schöpf — der. Wild. art. «Erfahrung» dans *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* (Studienausgabe) Bd 2 (1973) 385. L'article déjà cité du *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* est lui aussi significatif à ce sujet.

complexification croissante du processus expérimental qui a obligé à réfléchir sur la part qu'y tient l'interprétation; on peut dire, cependant, que sous certains rapports, l'expérience y demeure une technique[15] qui repose sur la possibilité qu'aurait le chercheur de se situer dans une relation «objective» à l'égard de l'«objet» de sa recherche, attitude elle-même portée par l'intention de s'assurer la maîtrise de l'objet en question. L'intervention du chercheur y est certes réelle, active et très consciente, car c'est lui qui dispose les éléments de l'«expérience» en fonction d'une hypothèse à vérifier, par exemple, mais elle est comprise comme un élément «objectif» récupérable.

Il est bien connu que ce que nous appelons les «sciences humaines» n'échappent pas à cette manière de voir... et de faire. Gadamer le rappelle en ces termes:

> C'est là le but de la science que d'objectiver à ce point l'expérience qu'il ne reste plus en elle aucun élément historique. C'est ce que réalise l'expérimentation dans les sciences de la nature par la manière de son organisation méthodologique. La méthode historico-critique produit des résultats semblables dans les sciences humaines. De part et d'autre l'objectivité doit être garantie en rendant répétables pour chacun les expériences de base. De même que dans les sciences de la nature les expériences (*Experimente*) doivent être vérifiables, dans les sciences humaines également toute façon de procéder doit devenir contrôlable. Dans cette mesure on ne peut laisser aucune place dans la science à l'historicité de l'expérience[16].

Cette «hypothèque scientifique» pèse lourd sur le recours actuel à l'expérience en théologie chrétienne. Si le langage courant croit l'avoir levé en distinguant entre l'expérience et l'expérimentation, réservant ce dernier terme à l'expérience scientifique, il est loin d'y échapper pour autant, lorsqu'à son insu il exploite, comme une nouvelle objectivité, la référence à l'expérience, aux

---

15. W. Heisenberg parle incidemment de la «technique expérimentale». Cf. W. Heisenberg. *Physique et philosophie.* La science moderne en révolution (Coll. Sciences d'aujourd'hui, 3) Paris, 1977 (1961), p. 222.

16. H.G. Gadamer, *loc. cit.*, p. 329. Notons ici que ceci ne recouvre pas ce que A.M. Klaus Müller appelle la «temporalité de l'expérience» et qui traduit la relation de l'expérience à un sujet et à une situation donnée mais qui paraît répétable et objectivable. Cf. A. M. Klaus Müller, *Wende der Wahrnehmung.* Erwägungen zur Grundlagenkrise in Physik Medizin, Pädagogik und Theologie, München, 1978, chap. 3: «Naturgesetz, Wirklichkeit, Zeitlichkeit», où il est question de «l'expérience objectivable» (p. 100-110).

certitudes précises, immédiates. Ce serait complètement fausser cependant ce qui tend ainsi à s'affirmer si l'on voulait le réduire à la manière dont il s'exprime et à l'égard de laquelle il n'a peut-être pas (encore) le choix: coincée entre l'objectivisme de la science et le rationalisme, ou mieux peut-être l'extrincécisme, d'une certaine théologie, l'expérience a peine à se faire valoir pour ce qu'elle est et prend encore facilement le visage de ceux à qui elle s'oppose. Mais à ceci s'ajoute encore un autre facteur: l'expérience, au sens où je voudrais le montrer, ne confère pas un nouveau pouvoir ou une nouvelle autorité. Bien au contraire, l'expérience ouvre une brèche dans la muraille de nos certitudes établies, une brèche qui prend bientôt la figure d'un questionnement, d'une queste, dans laquelle nous devenons pour ainsi dire de plus en plus exposés aux revendications du réel. Cette brèche dévoile ainsi notre finitude et l'on comprend que nous nous hâtions de la colmater, ou plutôt de drainer dans les voies d'un nouveau dogmatisme les possibilités inattendues qui viennent de faire irruption, cherchant une nouvelle sécurité en mimant ainsi le jeu des pouvoirs et en se donnant l'illusion de maintenir sur le monde la mainmise dont ils imposent les modèles.

L'expérience qui tend ainsi à s'affirmer n'est, en effet, ni une méthode ni une technique à notre libre disposition qui consacrerait notre savoir-faire et nous assurerait ainsi une meilleure maîtrise du monde. Car c'est bien une caractéristique fondamentale de cette expérience qu'elle soit un événement dont l'homme précisément n'est pas maître. Le langage quotidien s'en souvient à sa façon; s'il affirme spontanément: «j'ai fait une expérience étonnante», c'est au sens de: «il m'est arrivé quelque chose», «quelque chose s'est passé avec moi qui m'a surpris, m'a entraîné. Je ne sais pas trop d'où cela vient, mais j'ai été bousculé». Ceci a pu se produire lentement, ou brusquement, mais un fait est certain: quelque chose s'est introduit dans l'espace de mon existence en m'interpellant.

Ce dont je fais ainsi l'expérience, cependant, ne tombe pas du ciel, et si je n'en suis pas maître cela ne signifie pas que l'expérience que je fais soit sans condition, qu'elle pourrait être faite n'importe où, n'importe quand. Il apparaît au contraire qu'elle est grandement fonction de ce qu'on peut appeler mes anticipations ou encore mes pro-jets, pro-jetés précisément à partir et dans ce qui me préoccupe et préside à l'organisation de ma vie quotidienne en tissant un réseau complexe de significations; en

fait, je suis toujours en quelque manière en pro-jet, ouvrant de la sorte un espace plus ou moins grand où l'expérience peut advenir. B. Welte parle dans ce contexte d'un «projet ouvert» que l'homme s'approprie et interprète lui-même sans cesse, d'une manière à chaque fois nouvelle et qui lui est propre. Ce projet ouvert, sans cesse repris et projeté, ne définit pas un geste entre plusieurs, ne renvoie pas d'abord à une stratégie de l'action, mais à leur possibilité permanente elle-même: la manière d'exister de l'homme *comme* pro-jet[17]. Mais celle-ci n'est jamais non plus une possibilité vide, un mode d'existence abstrait, antérieur à son «actualisation»; c'est pourquoi B. Welte a raison de dire que:

> dans la mesure de la force et de l'immensité du projet vécu, approprié et interprété, l'homme peut faire des expériences. Voilà pourquoi les grands hommes, les hommes éveillés et passionnés sont aussi capables de grandes expériences. Voilà pourquoi n'advient pratiquement aucune expérience là où le caractère de projet de l'homme s'est peu à peu neutralisé en résidu d'un simple intérêt (désintéressé) pour les faits et les informations[18].

La «structure d'anticipation», le projet ouvert, ouvre l'espace à des possibilités nouvelles, rend possibles des expériences; et non seulement rend-il possibles des expériences mais, lorsqu'elles adviennent, les définit, les marque, dans leur force et leur envergure, mais aussi dans ce qui fera que ce sera «mon» expérience et non celle d'un autre.

L'ouvert du pro-jet, en rendant possible l'expérience, ne permet pas pour autant de la prédire. L'expérience est comme telle imprévisible. Mais on ne fait pas non plus l'expérience de n'importe quoi. Je fais une expérience lorsque ce qui advient dans l'espace ouvert de mon pro-jet ne fait pas qu'y introduire une réalité nouvelle qui viendrait ajouter à mes connaissances déjà acquises, mais modifie, transforme ce que je savais avant, et de telle manière que, désormais, je ne suis plus comme avant.

---

17. B. Welte, «Erfahrung und Geschichte» dans B. Welte, *Zeit und Geheimnis*. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1975, p. 31. À rapprocher de M. Heidegger, *Sein und Zeit* 31, 41, 60, 65; p. ex.: « ce pro-jet n'a rien à voir avec un comportement à l'égard d'un plan préalablement conçu conformément auquel le Dasein orienterait son être; bien plutôt, en tant que Dasein celui-ci s'est toujours déjà pro-jeté et il demeure toujours en projet aussi longtemps qu'il est» *(Sein und Zeit* 31, 11[e] édit., p. 145).

18. B. Welte, *loc. cit.*, p. 31s.

Ceci a comme conséquence qu'en toute rigueur, je ne fais jamais deux fois la même expérience[19]. Certes, comme le rappelle Gadamer, il appartient à l'expérience de se vérifier toujours à nouveau. Ce n'est qu'en se répétant qu'elle s'acquiert pour ainsi dire. Mais en tant qu'expérience répétée et confirmée, nous ne la «faisons» pas à nouveau. L'expérience faite nous permet, au contraire, de prévoir désormais ce qui était auparavant imprévu. C'est pourquoi Gadamer peut ajouter: «La même chose ne peut pas devenir encore une fois l'occasion d'une expérience. Seul une autre chose inattendue peut permettre à celui qui possède une expérience d'en faire une nouvelle.»

Ce caractère de «nouveauté» qui transforme celui qui fait une expérience, découvre maintenant une autre chose fondamentale: l'expérience a un caractère négatif essentiel; ceci ou cela n'est pas tel que je le croyais! Je croyais qu'un tel était comme ceci ou comme cela, mais il est tout autrement! L'expérience a besoin pour ainsi dire de mes anticipations, qui s'enracinent, elles, dans ce qui me fait ce que je suis, mais elle les transforme et se les soumet en faisant valoir quelque chose d'autre qui fait apparaître le pro-jet initial comme insatisfaisant. Et l'expérience réalise cela à partir de la force même de ce qui se dévoile dans l'expérience. «Ce qui se dévoile ouvre, là où il s'agit d'une expérience importante, à partir de lui-même des horizons nouveaux et non encore déployés»[20].

C'est peut-être ici que s'inscrit ce que nous avons relevé plus haut dans le phénomène actuel de l'affirmation de l'expérience, à savoir son interprétation comme source de connaissance, dont la certitude, engendrée par le caractère apparemment immédiat de l'expérience, fonderait la légitimité d'une nouvelle «doctrine», qui ne tarde pas à s'imposer en nouveau dogmatisme. Gadamer dénonce la relation que Hegel établit entre le savoir et l'expérience et rappelle comment celle-ci se trouve opposée inéluctablement au savoir et à ce type d'information qui sort du savoir théorique ou technique. C'est que:

> la vérité de l'expérience conserve sans cesse le rapport à une expérience nouvelle. Voilà pourquoi celui qu'on appelle 'expérimenté' ne l'est pas devenu seulement parce qu'il a passé à travers plusieurs expériences mais on le dit expérimenté parce qu'il est ouvert

19. Cf. Gadamer, *loc. cit.*, p. 336.
20. B. Welte, *loc, cit.*, p. 33.

> à d'autres expériences. La plénitude de l'expérience, la plénitude d'être de celui que nous appelons 'expérimenté' ne consiste pas en ce que celui-là connaîtrait déjà tout et saurait tout mieux que les autres. Au contraire, l'homme expérimenté s'avère radicalement étranger à tout dogmatisme; parce qu'il a fait de si nombreuses expériences et qu'il a appris à partir d'expériences, il est tout particulièrement en mesure de faire encore une fois des expériences et d'apprendre à partir d'elles. La dialectique de l'expérience trouve son achèvement propre non pas dans un savoir définitif mais bien dans cette ouverture à l'expérience, ouverture improvisée (freigespielt) par l'expérience elle-même[21].

Avec ceci, le concept d'expérience dont il s'agit s'enrichit d'un élément qualitativement nouveau. L'expérience dont il est question ne signifie pas uniquement l'expérience au sens de l'instruction qu'elle assure sur ceci ou cela, il s'agit de l'expérience comprise dans son ensemble, «c'est l'expérience, comme dit Gadamer, qui doit être elle-même acquise toujours à nouveau et qui ne peut être épargnée à personne»[22]. Et cette expérience est quelque chose qui appartient à l'essence historique de l'homme. On aura beau essayer de préserver l'enfant, l'ami, le camarade, de certaines expériences, ce qu'est l'expérience en son ensemble ne pourra en aucune façon leur être épargnée. Bien plutôt, l'expérience telle que nous la comprenons ici implique nécessairement la déception des attentes. Ce n'est pas privilégier une vision pessimiste des choses, c'est une constatation qui s'impose de par l'essence même de l'expérience. Nous voyons par là que l'être historique de l'homme comporte, comme quelque chose qui lui est essentiel, une négativité fondamentale[23].

Peut-être pouvons-nous nous contenter de dégager de cela une dernière chose. Laissons encore une fois la parole à Gadamer:

> Si déjà il était caractéristique de chaque phase de l'expérience que celui qui la fait y acquiert une nouvelle ouverture à de nouvelles expériences, ceci vaut encore bien davantage pour l'idée d'une expérience complètement achevée. En elle, l'expérience n'accède

---

21. Gadamer, *loc. cit.*, p. 338.

22. *Ibid.*

23. Cf. Gadamer, *loc. cit.*, p. 339: «L'homme d'expérience, au sens propre du terme, c'est celui qui en est tout à fait pénétré, c'est celui qui sait qu'il n'est pas maître ni du temps ni de l'avenir. L'homme d'expérience, justement, connaît la limite de toute prévision et l'incertitude de toute planification.»

> pas à sa fin et n'atteint pas à une forme plus haute du savoir (Hegel), bien au contraire, en elle l'expérience atteint à sa pleine présence. Tout dogmatisme, tel qu'il origine de l'esprit humain possédé d'un désir insatiable, atteint en elle à une limite absolue. L'expérience enseigne à reconnaître ce qui est réel. Reconnaître ce qui est, c'est là le résultat propre à toute expérience[24].

Cela, l'expérience le réalise non seulement en remettant en question les attentes et les certitudes, en ouvrant une brèche dans le réseau complexe de nos anticipations qui nous oblige à les recentrer d'une manière nouvelle, mais en gardant cette brèche ouverte. Le pro-jet ouvert, dont parlait B. Welte, nomme l'envergure de l'être humain mais également sa limite qui est celle de l'inconnu. Celui-ci s'annonce dans le connu lui-même, en ce qu'il le maintient comme en suspens, exposé au jugement de l'expérience qui vient.

Arrêtons ici notre analyse de ce qu'est l'expérience. L'échange qui suivra et les autres interventions prévues au cours du congrès ajouteront à ceci d'autres choses essentielles. Essayons plutôt, même si nous devons le faire brièvement, d'en dégager quelques conséquences pour le travail du théologien.

III

Si nous nous souvenons de ce que j'ai brièvement rappelé au début de l'attitude de la théologie à l'égard de l'expérience, et si nous y joignons l'histoire tragique de la dérive croissante de ce que nous appelons la «spiritualité» de ce que nous appelons dans un sens technique la «théologie», dérive que nous observons déjà à la fin du Moyen Âge et qui ne fera que s'accentuer jusqu'à aujourd'hui, nous ne pouvons pas ne pas être frappés par le fait que cette évolution, jusque dans ses conséquences ultimes sur le plan de l'institution hiérarchique, s'est traduite par une affirmation croissante du discours dogmatique en théologie en proportion même de son absence de référence à l'expérience. Les raisons qui présidèrent à cette évolution sont fort complexes et relèvent tout autant de la sociologie de la connaissance que de l'histoire politique et religieuse de l'Occident; on peut penser que les liens de la théologie avec l'Université et les affinités croissantes du savoir et du pouvoir ne sont pas étrangers à ce phénomène. Mais tous ces facteurs, dont je ne peux pas ici analyser l'influence, me

24. *Ibid.*, p. 339.

semblent participer d'une origine commune et que l'affirmation de l'expérience nous permet aujourd'hui, à sa façon, de redécouvrir. Si l'on veut bien accepter les risques de quelques raccourcis, je pense que l'on peut dire ceci: on ne devrait pas se surprendre que la théologie en soit venue à tenir l'expérience en de si étroites limites la subjuguant à une réalité qui la dominerait comme de l'extérieur. Nous y reconnaissons plutôt une conséquence des origines grecques de la théologie chrétienne. Le caractère a-historique de la pensée grecque tardive a pesé en effet d'un poids très lourd sur la pensée chrétienne et celle-ci en porte d'ailleurs de plus en plus péniblement le fardeau. La substantialisation du monde, l'objectivation des réalités de l'expérience, la réduction du langage au rang d'un outil particulier que l'homme aurait à sa disposition, tout ceci a contribué à masquer progressivement les véritables origines de la foi chrétienne. Celle-ci a toujours dû forcer, pour ainsi dire, l'expression dans laquelle on l'enfermait, voire même délaisser ces lieux de son articulation afin de rester fidèle à ce qu'elle est: un événement[25]. C'est ainsi qu'à côté du discours technique d'une théologie dogmatique s'est affirmé celui de la pratique et de l'expérience, avec toutes les distorsions qu'une relation d'opposition a pu imposer à chacun d'eux.

Dans un tel contexte, l'affirmation de l'expérience recèle l'exigence d'une remise en question de ce que j'appellerais la conscience herméneutique de la théologie: dans l'expérience, la théologie ne se voit pas tant confrontée à une possibilité différente d'avoir accès à ce qu'elle posséderait beaucoup plus sûrement par ailleurs, mais à réaliser qu'elle doit chaque fois se laisser donner d'une manière nouvelle et radicalement exigeante ce qu'elle croit posséder; sa responsabilité n'est pas à l'égard d'un donné qu'il s'agirait de faire fructifier mais à l'égard d'une Parole qu'il s'agit de faire et d'écouter[26]. L'affirmation de l'ex-

25. Parmi une littérature abondante, cf. les travaux de B. Welte: «Über den Sinn der Wahrbeit in Bereich des Glaubens» dans B. Welte, *Zeit und Geheimnis*, p. 283-291; «Die Krisis der dogmatischen Christusaussagen», *ibid.*, p. 292-318; «Über den Sinn, die Notwendigkeit und die Grenzen einer 'Enthellenisierung' des Christentums» dans K. Kremer (Éd.), *Metaphysik und Theologie* Leiden, E.J. Brill, 1980, p. 76-91.

26. Cf. M. Corbin: «Disons-le nettement: la théologie n'a point à se soucier de devenir système et à rêver de nouvelles sommes «scientifiques». À dire vrai, cette entreprise serait aujourd'hui comme et peut-être plus qu'hier désespérée et désespérante. La théologie peut et doit simplement «garder» ce qui est en «cause», se faire chemin d'écoute *vers* Dieu, *avec* Dieu et *en* Dieu» («Garder

périence recentre l'attention sur la manière dont l'homme apprend et sur ce que cela signifie pour lui[27].

Il est assez évident que la manière dont s'affirme le recours à l'expérience tend à maintenir celle-ci dans une situation ambiguë et à donner raison à ceux qui croient devoir s'en méfier. Le caractère dogmatique selon lequel on se réclame de l'expérience trahit le plus souvent le fait que ce n'est précisément pas une expérience qui tente ainsi de s'affirmer mais son contraire le plus évident: alors que l'expérience nous dépossède pour ainsi dire, nous remet en question et nous garde ainsi ouverts à d'autres expériences, l'affirmation dogmatisante refuse de se laisser mettre en question et fonctionne en excluant ce qui ne pense pas comme elle. L'expérience à laquelle il est alors fait allusion n'est pas ce que j'ai brièvement esquissé dans la ligne de H.G. Gadamer et B. Welte mais un dérivé lointain qui l'identifie à un processus de vérification, de type statistique ou «psycho-tripal», si vous me permettez cette expression estudiantine, le plus souvent occulté par la thèse même à défendre.

Dans l'expérience, la théologie ne cherchera (ou ne craindra) ni une nouvelle voie d'accès à ce qu'elle posséderait par ailleurs, ni la possibilité d'atteindre à une nouvelle certitude dans ce qu'elle aurait quelque peine à tenir avec les moyens qui sont les siens. L'expérience n'est pas de ce domaine mais de celui de la question, de la queste, qui garde le savoir en mouvement, comme en un perpétuel exode où le chemin lui-même est le lieu, et la condition, de la manifestation des choses, comme Jésus lui-même, aux dires de Jean, est la révélation du Père parce qu'il en est le chemin.

La théologie cherche de plus en plus sa sécurité dans la «méthode», imitant l'idée qu'elle se fait et que l'opinion projette de la science. Aurait-elle oublié que l'«odos» qui s'y cache est précisément celui qui, en notre langue, chemine dans la «queste» et s'ouvre dans la question?

---

la Parole de Dieu. Essai sur Luc 11, 28» dans *Le déplacement de la théologie* (Le point théologique, 21) Paris, Beauchesne, 1977, p. 117).

27. Une tentative remarquable pour reprendre dans cette visée des questions centrales de la théologie est celle de E. Schillebeeckx dans ses deux gros ouvrages sur la christologie. Le lecteur français pourra référer aux deux articles réunis dans: E. Schillebeeckx, *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*, Paris, Cerf, 1981, 145 p.

L'EXPÉRIENCE COMME LIEU THÉOLOGIQUE. Coll. Héritage et projet, 26.

Foi, expérience, théologie

Rosaire Bellemare

Quand on dispose de peu de temps — ou d'espace — pour traiter d'un sujet trop vaste, on fait bien de ne pas en perdre à détailler tout ce dont on ne parlera pas. Par souci d'économie, j'avance donc sans plus l'idée centrale de ma communication. Cette idée, je lui conserve sa forme originelle de question. Est-il pensable de réviser les rapports de la théologie à l'expérience sans avoir à s'interroger sur la conception que l'on se fait de la foi? Ce serait possible si la théologie pouvait se construire hors de la foi et ne voyait en celle-ci qu'une pourvoyeuse d'objets à étudier. Si l'on refuse un tel extrinsécisme de la foi et de la théologie, la question posée se transforme ainsi: comment concevoir la foi pour que la théologie qui en procède puisse s'articuler à l'expérience? C'est à dégager les traits essentiels de cette conception que je propose de nous appliquer.

I. Préliminaires: théologie, expérience

Avant d'entrer dans le vif de notre sujet, il est évident que nous avons à nous entendre sur les termes *théologie* et *expérience*. Il s'est opéré, comme on dit, un «déplacement de la théologie». Mais il est un lieu, la foi, dont la théologie ne se laisse pas déloger.

Nous partirons de cette simple constatation. La théologie maintient la foi à son principe et entend ne viser que le bien de la foi. En elle la foi cherche à s'éclairer sur elle-même dans sa structure, ses dimensions et son activité prises, non dans un formalisme abstrait, mais dans leur rapport à une tradition enseignante. La théologie fait plus et autre chose que la description d'une attitude subjective; elle confronte celle-ci à son *autre* objectif en vue d'assurer, de l'intérieur, la vérité de la position du sujet face, non à un sacré ou une divinité quelconque, mais à Dieu tel que manifesté par Jésus. C'est un travail de réflexion qui ne doit s'égarer ni dans les voies de la pensée spontanée, ni dans celles de «l'esprit de géométrie». Tout procédé lui convient qui s'avère capable d'éclairer l'homme simultanément sur soi et sur Dieu, que ce soit une analyse de l'intériorité humaine. comme dans les *Confessions* d'Augustin, ou les opérations d'une exégèse et d'une herméneutique savantes. Si l'on veut bien entrer dans cette perspective, on conviendra que le modèle scientifique de régulation et de contrôle de la pensée n'est pas le seul acceptable et praticable en théologie. Et en convenant de cela, on peut recevoir comme théologique, aussi bien qu'un travail d'exégèse critico-historique ou structurale, l'oeuvre de penseurs comme Maurice Zundel ou Marcel Légaut que, autrement, on rangerait en «philosophie chrétienne», «spiritualité», ou autre catégorie suspecte. Nous tenons là des exemples d'écrits qui ne répondent pas aux exigences des méthodes scientifiques admises, et qui, cependant, possèdent leur rigueur propre de pensée, leur cohérence interne, leur inscription en fidélité dans la tradition chrétienne, leur aptitude enfin à communiquer, à ouvrir d'autres esprits à un univers de sens qui ne soit pas le produit de l'illusion des auteurs. On renonce donc à définir la théologie comme une science. Mais, et cela devrait être clair, il ne s'agit pas de nier la nécessité de recourir aux méthodes scientifiques en certaines de ses démarches, en exégèse par exemple. On signifie seulement que la théologie, porteuse de ces disciplines et de leurs fruits, ne se laisse pas réduire à eux parce qu'elle s'élabore dans la foi. Or la foi qui tente de se saisir dans ses expressions théologiques intéresse, prend et engage le tout de la personne. Elle ne saurait tenir sa lumière d'une pure extériorité objective, celle des doctrines ou celle même de Dieu. Sa lumière jaillit là où acquiescement intellectuel et engagement de la personne confluent dans l'unité imbrisable d'un acte unique. Cette prise de distance à l'endroit de la conception de la

théologie science, s'impose, à mon avis, si l'on veut étudier les rapports de la théologie et de l'expérience. Autrement, le problème est déterminé et résolu d'avance. Les rapports consisteraient en ce que la théologie ferait la théorie de l'expérience chrétienne objectivée. Mais alors le concept d'expérience dériverait vers celui d'expérimentation.

Dans l'aire de significations couverte par le mot *expérience*, j'essaierai de délimiter le sens qui concerne notre sujet. Je propose de retenir pour premier caractère de l'expérience, l'opposant à la connaissance notionnelle, l'immédiateté. Bien sûr, on n'entend pas par là quelque sentir ou éprouver brut par un sujet vierge de toutes dispositions antérieures susceptibles de modifier son expérience. Bien sûr aussi, l'expérience, pour mériter son nom, comporte une réévaluation de la figure du monde construite par le sujet et une altération de son équilibre psychique. Ces précautions prises, on gardera l'idée d'immédiateté et on se représentera l'expérience, grâce à une analogie tirée du domaine de la perception, comme une sorte de toucher[1]. Ce qui peut s'entendre à l'actif et au passif. Le sujet touche l'objet de son expérience; ou bien il est touché, atteint par une situation, un événement, un spectacle, une personne, une chose.

Afin de dépasser cette notion encore élémentaire, j'utiliserai un texte de Hegel. Je le ferai sans aucune prétention hégélianisante. Ce sera un emprunt tout matériel et utilitaire, justifié seulement par la donnée valable hors toute considération de système. Le texte provient de l'*Encyclopédie* et le voici dans la traduction récente de B. Bourgeois: «Le principe de l'*expérience* contient la détermination infiniment importante, que pour admettre et tenir pour vrai un contenu l'homme doit lui-même *y être présent*, de façon plus précise, qu'il a à trouver un tel contenu en accord avec *la certitude de lui-même* et réuni avec elle»[2]. Ce qu'apporte ce

1. *Toucher* est suggéré par un texte d'Aristote, *Métaph.*, IX, 10, 1051 *b* 24, sur la connaissance des être simples. Connaître leur vérité c'est les *toucher et dire ce que l'on saisit (touche)*. Tricot, qui traduit *thigein* par *saisir*, cite en note Bonitz (410): «per tactionem quamdam», et parle lui-même d'«un toucher» (La Métaphysique, Paris, Vrin, éd. 1962, t. 2, p. 524; cf. aussi, p. 682, n. 1). On peut voir encore P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962, p. 374 et 375, n.1. Le même verbe *thigganein* s'emploie aussi pour dire l'action d'un «objet» affectant un sujet.

2. *Encyclopédie, La science de la logique* (texte de 1827 et 1830), par. 7, Remarque, (Trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970, p. 171.) Les italiques correspondent à celles de l'original.

texte et qu'il me paraît important de recueillir pour notre question, je le dirai en trois propositions. 1. Pour qu'il y ait rapport entre théologie et expérience, ce discours que tient l'homme, la théologie, doit se tenir là où l'homme est présent, plus précisément, là où il fait un avec le contenu de son expérience. S'il ne peut se former à distance, à plus forte raison ne doit-il créer aucune distance de l'homme à son expérience. 2. Puisque, par définition, ce discours porte sur Dieu, il se réfère (en droit, de multiples façons) à une expérience de Dieu. Sinon, dans ses énoncés sans autre portée que notionnelle, il fonctionne comme pure analyse de l'expérience, analyse au surplus accomplie du dehors, en vertu d'un a priori trop aisément honoré du nom de foi et qui, au fait, consiste en simples croyances. 3. À moins que la foi elle-même n'ait rapport à l'expérience, la théologie ne peut répondre aux conditions qu'on vient de poser. Car c'est à la foi qu'il revient de faire que l'homme *soit là*, dans la *présence* de Dieu, où se tiendra le discours théologique, et non l'inverse: la théologie conférant à l'homme d'*être là* où advient la foi. En d'autres mots, dans la foi l'homme est touché par Dieu et touche Dieu, ou bien tout effort de relier expérience et théologie relève du désir de masquer une incompatibilité irréductible.

Un dernier mot sur l'extension du concept d'expérience dans ce qui va suivre. Nos trois propositions ne signifient pas qu'il s'agira toujours d'expérience chrétienne constituée dans sa spécificité chrétienne. Le contexte laissera comprendre assez clairement, je l'espère, s'il est question plutôt d'expérience communément humaine; de même, s'il est parlé d'une expérience singulière (pouvant atteindre le tout du sujet, telle la conversion, par exemple), ou d'un tout intégrant l'ensemble des expériences particulières, en gros, le vécu d'une personne.

II. La foi, son lieu de surgissement

En ayant terminé avec ces préliminaires, nous pouvons élaborer une conception de la foi qui permette à celle-ci de se dire en une théologie en lien avec l'expérience. Pour cela, je répartirai la matière sur deux axes: d'abord, l'engagement personnel de foi et son lieu de surgissement dans l'expérience humaine; ensuite, le caractère actif de l'adhésion de foi qui la renvoie au monde où se produit l'expérience du chrétien.

Pour introduire nos considérations sur la foi comme engagement de la personne, je me servirai d'un repoussoir: la théolo-

gie assez généralement professée jusqu'à la dernière guerre. Elle proposait de distribuer son objet, comme celui du magistère ecclésial dont elle était tributaire, en deux champs distincts: la foi, les moeurs, *res credendae, res faciendae*. Distinction d'apparence innocente, dont la simplicité et la clarté font toute l'évidence. Plus innocente encore lorsqu'on prend soin d'expliquer que distinguer n'est pas séparer, qu'on distingue pour unir. Mais on ne dit pas dans quelle mesure, en réunissant, on maintiendra ou surmontera un rapport d'extériorité. On ne le dit pas parce qu'on suppose connue et acceptée une façon de concevoir la foi qui se reflète dans la constitution du couple *res credendae* et *res faciendae*. En effet, dans l'organisation des composantes de la foi on fait de l'assentiment d'intelligence l'essentiel ou, du moins, la dimension dominante et structurante. C'est en fonction de cet assentiment que s'ordonnent les composantes de vouloir, de confiance, d'amour, de don de soi, d'engagement personnel. Sous un double aspect. D'une part, elles disposent et meuvent le sujet à donner son assentiment. D'autre part, elles paraissent dans les suites normales de l'assentiment. Inutile de dire que cette conception se retrouve dans les définitions de Vatican I. Inutile aussi de reprendre l'explication générale de ce fait: le besoin de faire pièce au rationalisme, et, encore, sans donner de gages au fidéisme. Il reste que les retentissements spirituels de cette théorie de la foi — j'entends par là ses retentissements sur la vie, l'expérience du fidèle — font problème. En adaptant les expressions héritées de saint Augustin, je dirais que le *credere Deo* et le *credere Deum* forment la substance de la foi, tandis que le *credere in Deum* les prolonge comme leur conséquence pratique. Puisque l'on croit que Dieu est et qu'il est selon les énonciables de la Tradition chrétienne, le minimum de cohésion de l'esprit demande, en effet, qu'on dispose sa vie en fonction de ce Dieu.

Se donnant pour l'intelligence ou la science[3] de cette foi, la théologie «classique» en porte les marques. En ce qui nous con-

3. L'emploi de ces termes ne suppose pas une continuité fidèle au sens de l'*intellectus* de saint Anselme ou de la *scientia* de saint Thomas. Je n'ai pas à aborder ce problème pour lui-même. Il suffit de relever l'écart pratiquement non mesurable des univers culturels. Ce qui signifie très précisément que sous *intelligence* ou *science* nous ne pouvons plus mettre la capacité de l'intellect à reprendre en soi le sens plénier de l'existence et à en répondre. Notre connaître ne peut plus porter la finalité religieuse que les deux grands médiévaux trouvaient au leur. Pour eux, c'était une connaissance, la *visio beatifica*, qui consti-

cerne, nous pouvons indiquer le type de ses rapports à l'expérience selon deux directions. En premier lieu, son rapport à l'expérience au sein de laquelle la foi naît et prend corps. Comme celle-ci est vue avant tout dans sa dimension de connaissance, on la considérera en relation avec une région de l'expérience, celle du connaître et, encore, dans ses formes de raison plus que d'intelligence. À ce sujet, rappelons-nous la prolifération cancéreuse de l'*analysis fidei* ou, à l'époque du modernisme, les débats autour de la méthode d'immanence. En parfaite logique, le reste de l'expérience, l'affectif, le volontaire, l'actif, est retenu à titre de climat favorable ou défavorable à la formation des jugements de crédibilité et de crédentité. L'autre rapport à l'expérience est celui de la lumière qu'on demande à la théologie de projeter sur la vie du chrétien. Il ne peut être qu'indirect. La division, souvent évoquée, de la théologie en dogmatique et morale semble inévitable dans la conception de la foi qu'on vient de décrire. Inévitable aussi, à tout le moins comme danger, le durcissement de la division devenue cloisonnement. La théologie maintient alors une doctrine morale de type prescriptif dont les adaptations, s'il s'en produit, restent indépendantes du «développement du dogme»[4]. Quant à servir ce que le P. Chenu a souvent appelé avec bonheur «la perception mystique du croyant»[5], c'est, d'un côté, une fonc-

---

tuait le sens absolument dernier de l'existence humaine. La foi et, en elle, la *sacra doctrina* en constituaient le commencement dans le temps.

4. Je ne veux pas dire qu'il ne s'est pas fait d'efforts pour sortir de ces ornières. On peut songer, par exemple, à la tentative de E. Mersch dans *Morale et Corps mystique* (Paris, Desclée de Brouwer, 1937). Cela prouve justement qu'existaient des insuffisances auxquelles il fallait remédier. Sans rien enlever au mérite de Mersch et des auteurs qui ont oeuvré dans ce but, on peut aujourd'hui soulever deux questions à leur sujet. Ont-ils bien posé le problème de la place de l'éthique en régime chrétien, c'est-à-dire, ont-ils procédé à une critique satisfaisante de l'idée de morale chrétienne? Puis, ont-ils bien vu qu'il fallait mettre en cause la façon d'ordonner les composantes de la foi, du principe de la théologie?

5. En théologie «toutes les techniques de la raison seront mises en oeuvre à l'intérieur et au bénéfice de la perception mystique du croyant» (*Une école de théologie, Le Saulchoir,* Étiolles, 1937, p. 70). Aussi l'article de 1935, «Position de la théologie», repris dans *La foi dans l'intelligence,* Paris, Cerf, 1964, p. 121, 136.

Le P. Chenu n'a pas été le seul à déplorer la pratique de théologiens qui, «par souci unilatéral de défendre la valeur intellectuelle des formules dogmatiques et de leur élaboration théologique, minimisèrent dans les unes et dans l'autre le facteur proprement religieux, et redoutèrent une infiltration de protestantisme là où de plus clairvoyants soulignaient l'influence décisive de la foi et de la vie religieuse» («Le sens et les leçons d'une crise religieuse» dans *Vie intellec-*

tion trop relevée pour la morale (qui ne répugne guère, pourtant, à interner, si j'ose dire, dans ses bornes des vertus qu'elle définit comme *théologales*); de l'autre, une fonction qui interférerait avec la visée scientifique de la dogmatique. Dans ses déficiences la théologie se fait alors suppléer par une «spiritualité» de caractère pragmatique, assortie au surplus de mises en théorie élaborées par une *theologia ascetico-mystica* de douteuse nature. On a beau parler de *dogmes générateurs de la piété*, il reste que la génération se fait, non grâce à la perception mystique du croyant, mais par le raisonnement du théologien qui «applique» des connaissances à un domaine à régenter, la vie, terrain de l'expérience.

Je sais que cette forme de théologie appartient largement au passé, qu'on s'en éloigne de plus en plus. Mais l'important est de reconnaître quelle voie on prend pour s'en détacher. Car rien n'assure que, sur la base d'autres présupposés, on ne perpétue ses tares. Je prendrai ici un exemple chez un auteur qui affiche un propos radical, David Tracy. Mon intention n'est aucunement de

---

tuelle 13, (1931) p. 376-377). Son mérite a été de remonter directement à la source du mal: la conception étriquée de la foi sur laquelle vivait la théologie commune. On peut comparer, au hasard, avec H. U. von Balthasar («Théologie et sainteté» dans *Dieu Vivant*, 12 (1948) 17-31); ou, en sens contraire, E. Schillebeeckx («Qu'est-ce que la théologie?» (1958), repris dans *Révélation et théologie*, Bruxelles, Cep, 1965, p. 79-142. En particulier p. 90-92: «bien que fondée sur la foi, la théologie est formellement une science et non une démarche religieuse»). C'est d'ailleurs cette position de Chenu qui semble avoir motivé, en 1942, la mise à l'Index de *Une école de théologie* (Cf. R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, Louvain, Warny, 1945, p. 588, n. 4 et p. 594). La crainte restait trop vive d'un retour sous un autre vocabulaire du *sensus, quem modernistae fidei nomine appelant*. La théologie continua d'en être gênée. Est-ce la faute des tenants de «la théologie nouvelle» dans leur façon de poser les problèmes? Toujours est-il que *Humani generis* ne traite pas de la théologie comme si elle était «formellement» « une démarche religieuse». En ce sens, l'encyclique est, elle-même, bien «théologique». Ses discussions de méthode ont servi à freiner un mouvement; il y en a un autre qu'elles n'ont pas aidé à progresser: celui de rendre à la théologie son être religieux. Ainsi d'autres tendances novatrices, celle par exemple qui pouvait s'inspirer de *Je crois en Toi* (1939); en volume, Revue des jeunes, (1949) de J. Mouroux (qu'il serait injuste d'oublier), n'étaient pas étouffées ni, malheureusement, encouragées. Si par hasard une nouveauté, dont on pense devoir se méfier, ne se contrait efficacement que par du plus neuf? De toute façon, s'il n'y a pas d'«influence décisive de la foi et de la vie religieuse» en théologie, celle-ci ne dispose que de ses raisonnements, de l'idéal au pratique, pour rejoindre l'expérience. Tâche prestigieuse pour la raison, seulement un peu lourde peut-être...

réfuter les positions qu'il prend dans *Blessed Rage for Order*[5a], mais de m'en servir comme d'un autre repoussoir.

Des cinq thèses qui organisent la pensée de Tracy, je retiendrai les deux premières, en particulier la toute première. Elle se lit comme suit: «Les deux sources principales de la théologie sont les textes chrétiens et l'expérience humaine commune ainsi que le langage»[6]. Comme de ces deux sources on ne veut pas dériver deux discours distincts mais un seul et, aussi, comme ce discours est voulu scientifique, la deuxième thèse affirme: «La tâche de la théologie comporte qu'on mette en une corrélation critique les résultats des recherches sur les deux sources de la théologie»[7]. Voilà un principe méthodologique bien propre à séduire quiconque s'intéresse au problème théologie-expérience. Il me paraît bien admissible que, à l'appliquer, on arrive à une compréhension renouvelée du phénomène chrétien. Je ne vois pas que notre accord puisse aller plus loin. Les thèses de Tracy, en effet, impliquent un présupposé qu'une double interrogation servira à dévoiler. Comment établir entre un ensemble de textes et l'expérience humaine *commune* une corrélation qui ne relève pas d'un raisonnement gratuit, sans se donner pour acquise une correspondance objective entre les deux termes? On répondra que c'est le fait: le chrétien met en oeuvre cette correspondance de son expérience humaine et des textes de sa tradition religieuse. Mais alors, comment le fait-il? En faisant crédit aux textes. Or, ce faire-crédit peut bien engager le tout de son expérience humaine, il constitue néanmoins une expérience particulière: celle de la croyance. Sous une méthodologie beaucoup plus sophistiquée, il est vrai, se survit le schème classique[8]. Désuètes ou revisées, les théologies de ce type ont en commun de parler, en réalité, non de Dieu mais de l'idéologie chrétienne, entendant par là le système des croyances

---

5a. New York, Seabury Press, 1975.

6. «The two principal sources for theology are Christian texts and common human experience and language» (p. 43).

7. «The theological task will involve a critical correlation of the results of the investigations of the two sources of theology» (p. 45).

8. Aggravé. Tracy rappelle que, dans tout l'ouvrage, il recourt à la distinction courante de *foi* et *croyance (belief)*, p. 16, n. 13. Pour pratiquer son modèle de théologie, il n'est pas nécessaire de partager les croyances chrétiennes, encore moins d'«avoir» la foi (cf. p. 36, n. 16; p. 57, n. 3). (Curieux que tout cela se trouve dans des notes.) Aggravation du schème classique, mais aussi sa conséquence logique.

avec ses prétentions à interpréter et ordonner l'existence humaine.

La tâche qui s'impose exige plus qu'un *revisionist model* de la théologie. Elle demande qu'on pose les fondements d'une réforme au sens fort de mise en oeuvre d'un principe interne autre. Ce que cela comporte? En tout premier lieu, de la constatation évidente qu'aucun discours théologique n'est pensable s'il ne porte sur des croyances qui thématisent la foi en Dieu, se garder de conclure, dans une sorte de court-circuit, qu'il peut se nourrir de la croyance abstraite de son milieu vital, le *credere in Deum*. Mais ce n'est là qu'un déblai préalable. En second lieu, en venir à l'essentiel. De la foi qui permettra à la théologie de rejoindre l'expérience, cerner le lieu propre de son surgissement au sein de l'expérience humaine. Autrement, pour le redire, la théologie n'établira un rapport qu'avec l'expérience de croyance prise elle-même dans celle, plus vaste, du connaître; ou bien, ce qui est pire, elle imaginera un rapport pour masquer l'inexistence de rapport.

À ce point, j'avancerai deux propositions négatives. La foi n'est pas extase. Cela veut signifier qu'elle ne vient pas briser l'expérience humaine pour l'ouvrir sur un monde étranger; elle ne l'exile pas d'elle-même pour que son champ soit occupé par une expérience tout autre. Deuxièmement, la foi n'est pas une expérience particulière qui se rangerait parmi d'autres expériences particulières quitte à s'ériger en principe organisateur de l'ensemble. Toute gratuite, toute précédée de Dieu qu'elle est, elle procède du plus intime de l'homme, de là où l'homme singulier ne se laisse pas définir, même dans sa singularité, par les manifestations extérieures de lui-même que constituent ses activités, ses connaissances, ses émotions, ses projets, ses pouvoirs, ses avoirs... En d'autres mots, là où chacun est à son propre regard ni ceci ni cela, mais cet humain — cet humain ébauché et à parachever. Or toute forme de foi, divine ou humaine, est condamnée à être ingérence ou illusion si, dans ce regard l'homme ne se saisit pas (non au sens de se connaître dans des catégories psychologiques, philosophiques ou autres, mais de s'atteindre, se prendre en acte de vie) comme être-de-foi. Sous cette expression je mets ceci: pour être homme, non un organisme d'une certaine complexité dans l'échelle de la biologie, l'homme doit se définir un être capable de *mettre son coeur en..., de faire don de soi à...* Dans une telle perspective la foi, loin d'être une attitude adventice que prend l'homme, fait corps avec l'homme soucieux de sa vérité.

Cela vaut de toute foi. Cela se réalise donc aussi de la foi chrétienne en Dieu. Celle-ci est réponse à Dieu qui appelle, mais réponse qui fait corps avec l'être-de-foi qu'est l'homme. Elle est *don* de Dieu: mais justement parce que don *de Dieu* en elle l'homme est donné à lui-même dans sa vérité.

Ainsi la foi se rattache à cette expérience première, sans régression possible vers une autre, antérieure. En elle le sujet s'éprouve être-de-foi. Tant du côté de l'homme que du côté de Dieu il s'impose qu'il en soit ainsi. Du côté de l'homme d'abord, si la foi ne se laisse pas penser comme une attitude inouïe, inventée tout exprès pour ce cas. Il faut, en effet, éviter de prêter à la rencontre de Dieu tout trait d'ingérence, d'intrusion, venant rompre l'expérience de soi; la concevoir, au contraire, comme une plénitude de cette expérience en ce qu'elle requiert du sujet une réalisation de son être-de-foi transcendant toutes les réalisations, actualisées ou possibles, dans ses relations aux autres humains. Du côté de Dieu, car dans cette expérience Dieu atteint, touché, est tel que seul peut l'atteindre le don qu'on lui fait de soi. Ce n'est pas l'Architecte de l'univers, le Postulat de l'obligation morale, la Raison de toutes choses, l'Être Suprême ou quelque autre Absolu pouvant figurer honorablement dans une théodicée. Pas plus, d'ailleurs, qu'un Dieu qui se serait «enveloppé d'ombres pour rendre la foi plus passionnée et, sans doute, pour avoir aussi le droit de pardonner notre refus». Ces dernières remarques appellent une précision finale.

Il importe en effet de considérer comment l'homme et Dieu «se comportent» dans l'expérience première. Le terme d'apophase conviendrait ici. Car, d'une part, l'homme s'atteint en elle sans encore aucun repère conceptuel et en deça de toute détermination autre que *être vers, esse ad.* D'autre part, Dieu n'y est encore connu sous aucun nom. Il est la Présence qui aspire l'homme simultanément à elle et à l'être qui demande à naître de lui. Elle n'a pas de traits. Elle brise toute figuration imagée, toute détermination conceptuelle, tout agencement de symboles qui, en tentant de la fixer, lui substituerait une représentation. Mais, en un autre moment, pour que l'altérité radicale de la Présence ne se dissolve pas dans l'identité du sujet humain, ni qu'elle abolisse, en sens contraire, la valeur propre de chaque exister d'homme, l'intention et l'attention du croyant doivent être fixées par des énonciables. Ceux que la théologie reçoit de la Tradition de même que ceux qu'elle construit en continuité avec ceux-là remplissent

cette fonction. Ils opèrent à l'intérieur même de l'engagement de foi et maintiennent son auto-orientation. Ils préservent l'homme de la tentation de se traiter en chose devant la Présence autre, lui permettant, au contraire, de se découvrir appelé à se faire personne. Et, en correspondance, ils exorcisent les idolâtries toujours en latence, celles qui offrent aux instincts et aux pulsions des figures menaçantes et celles qui en offrent d'assouvissantes.

Je résumerai cette première phase de notre réflexion en quelques mots. À l'opposé d'une théologie traditionnelle d'intention, de fait moderne par son rationalisme, nous avons donné au *credere in Deum* la priorité sur l'assentiment d'intelligence. C'est lui que nous avons posé en principe capable de structurer les composantes de la foi. En opérant cette interversion, nous déplaçons le lieu premier originaire, de la foi: de l'expérience du connaître à l'expérience de soi. Au vrai, si nous recomposons ce que nous avons analysé, nous devons dire que la foi est expérience et fait un avec l'expérience de soi quand l'homme est inséparablement présent à soi et à l'Autre et éprouve qu'il ne peut être dans sa vérité hors de cette présence unifiée et unifiante. À partir de là peut se dire le premier rapport de la théologie à l'expérience, le rapport fondateur capable de porter les autres: la théologie procède de l'expérience qu'est la foi. Dans cette condition elle pourra tenir sur Dieu un discours qui ne rompe pas avec l'ensemble de l'expérience dans le foisonnement de ses formes et de ses contenus particuliers.

III. Retour à l'expérience commune

Il reste à dégager un autre rapport, le plus important, à mon avis, après celui de fondation. La question se pose, en effet, de savoir si la théologie, en procédant d'une expérience intérieure, est réduite pour cette raison à déployer un discours de pure contemplation, ou si elle peut faire retour au terrain de l'expérience commune, le monde physique et humain. Pour éviter de prendre une fausse orientation, je précise qu'on ne demande pas si la foi peut nous fournir un système de connaissances applicables a priori à l'interprétation de l'expérience commune. Ainsi pratiquée, l'application ne ferait que pallier une schizoïdie spirituelle, le dédoublement de l'homme en présent à Dieu et présent au monde. Pourtant ce serait là une condition inévitable, qui au surplus rendrait fallacieuse toute foi en Dieu, si le monde et Dieu se posaient en réalités étrangères l'une à l'autre. Or, ni égoïsme

transcendental ni substance immanente des choses, ni principe logique ni garantie de la morale, Dieu offert à l'adhésion de la foi chrétienne est créateur. Le dogme de la création vient signifier au fidèle que la Présence qui l'habite, n'est pas perfection murée dans son autosuffisance, mais Principe d'où jaillit être, mouvement et vie. C'est parce qu'existe cette relation du monde à Dieu et qu'elle pénètre chacun des existants, que notre foi et ses expressions théologiques peuvent rejoindre l'expérience commune.

Pour qu'il en aille ainsi il faut, cependant, que la foi dont on parle possède ce que j'appellerai un caractère actif. Réfléchissions, en effet, que sur un pur assentiment intellectuel, sur un *croire que* Dieu est créateur, on peut construire une *theoria* cosmologique et, de soi, rien de plus. Toutefois, et qu'on le veuille ou non, pareille *theoria* apparaît comme le double (grevé de représentations mythiques) d'une autre: celle que la science s'emploie à édifier. La comparaison avec cette dernière tout empreinte de rationalité rend la *theoria* chrétienne superflue et tenable seulement pour des raisons d'idéologie.

Je ne prétends pas qu'il faille repousser la contemplation du monde comme création de Dieu. Au contraire, pour lui rendre sa vraie valeur, je propose de l'inscrire dans une activité plus vaste. En langage parabolique: le *Cantique du soleil* se chante dans sa vérité et sa beauté si le soleil luit pour tous, pas seulement pour le poète. Autrement guette le danger d'évasion dans l'esthét*isme*. Images mises de côté, nous devons tenir que seul un monde habitable pour l'homme, un monde humanisé, est digne d'être contemplé comme oeuvre de Dieu — non d'une divinité irresponsable, indifférente ou sadique. En quoi s'annonce la tâche de l'homme dans son trait essentiel: il lui revient de faire du monde une demeure humaine. C'est précisément ce qui nous oblige à parler de foi active.

À poser le problème comme on vient de le faire, on se rend sensible à l'insuffisance de toute conception qui joindrait l'action à la foi comme une application conséquente le serait à l'acceptation d'une théorie. Aussi bien faut-il reprendre la formule du symbole ancien et lui restituer toute sa vigueur — sa virulence, devrait-on dire, si l'on songe à la grave déperdition de sens qu'il y a à surmonter: *Credo in Deum creatorem*. Revenons dans ce nouveau contexte à nos remarques antérieures sur le rôle dominant et structurant de la dimension de rapport personnel, d'adhésion,

d'engagement. Elles trouvent ici à s'employer. *Credo in creatorem* se traduit au sens fort: je me donne au Créateur, j'adhère au Créateur, je m'unis à lui. Si la théologie a quelque chose de vrai, de consistant, à dire sur le faire et l'agir humains, surtout si elle a quelque chose à leur apporter dans l'univers d'expérience où ils se produisent et que, en même temps, ils produisent, c'est à cette source qu'elle le puisera, à une foi de cette sorte, non à une simple croyance. Adhérer au Créateur sans rien créer soi-même, se donner à son Créateur sans se créer soi-même, dans l'inaction adhérer à l'actif, relève d'une attitude contradictoire. La description qu'on en donne fait violence aux mots adhérer, se donner (et leurs équivalents) et les arrache à leur signification propre. Dans de telles vues on fait jouer deux présuppositions majeures qui se tiennent l'une l'autre et, comme nous le signalerons, renvoient à une problématique d'opposition.

J'énoncerai la première de ces présuppositions de la manière suivante: la création a eu lieu dans le passé quitte à être *continuée*, c'est-à-dire, à conserver le déjà créé[9]. Il se glisse ainsi une relative identification des idées de création et d'achèvement. Une implication importante pour notre sujet se laisse entrevoir: non seulement le présent apparaît dans la continuité avec le passé, il n'est que manifestation de l'antérieur en plus ample. En lui rien ne jaillit qui achève ce qui était; bien plutôt il étale sur un mode d'explicitation le déjà achevé. Si telle devait se concevoir la création, dans le champ laissé à son activité l'homme ne ferait d'autre expérience que celle d'exécutant. La théologie servirait à déchiffrer ce qui lui est prescrit et à tracer les voies d'une exécution conforme. On voit mal qu'elle produise une juste articulation de la création par Dieu et de l'expérience de création humaine qui requiert un espace de liberté.

La seconde présupposition s'enchaîne à la précédente. Des historiens de la pensée chrétienne la rattacheraient à l'un des avatars les plus indigents de l'augustinisme. Elle peut se formuler ainsi: engageant la puissance infinie du Créateur, la création absorbe ou abolit toute efficacité réelle du fini. Se formant dans une telle perspective le discours de foi répond et sert à l'expérience de cette efficacité nulle. Aussi invite-t-il à faire de l'expé-

9. Le concept de création continuée, pour valoir, ne doit pas signifier le créé sous l'aspect d'un déjà existant *maintenu*, mais d'une actualité que le passé n'a pas épuisée.

rience de la finitude — et de la contingence — l'expérience d'un manque sur quoi se greffera celle du mal. À travers ces deux présuppositions, enfin, on devine le fonctionnement d'une dialectique primaire incapable de penser Dieu et l'homme (et la créature en général) autrement que selon un schème d'opposition, on devrait oser dire: de rivalité, de concurrence. Après le Feuerbach de *L'essence de la foi*, inutile de souligner les germes d'athéisme que propagent ces conceptions avec autant d'inconscience que de piété.

Adhérer, dans la foi, à Dieu créateur signifie donc autre chose qu'affirmer la création. Et, puisque la création n'est pas achevée, tout autre chose aussi que vouloir se lier au Créateur sans s'engager dans l'accomplissement du créé. Pour ne pas retomber dans l'insuffisance dénoncée et qui réduit l'activité humaine à une simple exécution, il ne faut pas craindre d'appeler création ce travail d'accomplissement. Qu'il s'agisse de soi, de ses rapports interpersonnels, des structures de la vie sociale, des choses matérielles, l'homme est appelé à inventer une forme à leur donner qui soit un bien et qu'il a vouloir et pouvoir de réaliser. Il ne se résout pas, sauf à se renier, à exploiter, pour la seule satisfaction immédiate de ses besoins et appétits, le «moi biologique et culturel» reçu, ni à préserver, par simple souci de sécurité, des institutions et des techniques en stagnation. On ne saurait détacher de l'homme le voeu créateur comme une sorte de prolongement accidentel, sans lui barrer l'accès à son humanité, sans en faire une chose consciente, sans plus. Être qui a à se faire dans un monde qu'il a à achever: créateur, c'est ainsi qu'il peut adhérer, se donner, s'unir à son Créateur.

Faire valoir le caractère actif de la foi comporte donc que l'on ne voie pas le sujet de la foi dans l'homme neutre, sans autre détermination que celle, par exemple, de sa nature d'animal raisonnable ou encore de sujet doué de conscience. C'est l'homme porteur d'une expérience de création, ou mieux, pris dans cette expérience. Au vrai, si l'homme ne coïncidait au plus intime de soi avec la tâche de se faire dans la liberté, on ne voit pas quelle valeur la foi représenterait pour lui, sinon, peut-être, celle d'un luxe spirituel. De même encore, si la création de soi tentait de se réaliser hors d'un travail d'humanisation du monde. Pratiquée dans cet univers mental, la théologie entretiendrait avec l'expérience commune un rapport purement extrinsèque, construit du dehors tant de la foi que de l'expérience. Pour que le rapport

s'avère intrinsèque — reconnu plutôt que construit — la théologie doit être le discours d'une foi dont elle affirme et maintient opérante la propriété active. Il y a encore une autre dimension de ce rapport qu'il importe de souligner.

Dans son oeuvre de réflexion, la théologie ne laisser pas l'expérience d'être créateur à son état pour ainsi dire natif. Non qu'elle charge l'expérience de vérités étrangères, ni qu'elle dévie la création humaine vers des fins autres que les siennes propres. Tout simplement, elle l'éclaire du dedans mettant à nu son inscription dans l'acte créateur de Dieu. Ainsi, elle libère la création des servitudes que les instincts des individus et des collectivités, leurs passions, leurs appétits menacent toujours de faire peser sur elle. Elle l'engage dans un dynamisme où tout bien, toute justice, toute paix, toute vérité et toute beauté, loin de reposer dans la jouissance du déjà accompli, se transcendent vers l'infini. Sous cet éclairage l'expérience de création s'approfondit en une intolérance toujours ravivée de tout horizon tracé par quelque système rationnel, quelque religion, idéologie, utopie. Reprenant en soi cette exigence de dépassement sans rémission, la théologie s'en fait un critère dans sa critique de l'engagement chrétien dans les tâches du monde aussi bien que de toute praxis prétendant édifier l'ultime d'humanité possible.

IV. Conclusion

Avant de conclure, je voudrais marquer certaines des limites de cet exposé. C'est une esquisse. Du problème des rapports entre expérience et théologie, on n'a retenu, et délibérement, que celui de la condition première, essentielle, de leur possibilité. Ainsi, par exemple, je n'ai gardé, touchant la foi, que ce qui concernait directement mon propos. Mais il est clair que le peu que j'en ai pu dire se situerait avec avantage dans une nouvelle compréhension de la foi exposée avec plus d'ampleur. Sans en faire un modèle canonique — il reste d'autres voies à explorer — je signale en ce sens le très grand intérêt que présente l'oeuvre de Marcel Légaut. À mon avis, son analyse de la foi en soi demeure jusqu'à ce jour la tentative la plus lucide et la plus fructueuse de dégager l'expérience où la grâce fait surgir la foi en Dieu. Autre limite: je n'ai pas fait mention de Jésus-Christ. La raison de cela est qu'il valait mieux, en effet, n'en rien dire plutôt que d'escamoter une autre question d'expérience; comment sans quitter notre expérience

franchir l'histoire pour *atteindre, toucher* Jésus et, en lui, le Révélateur de Dieu.

Malgré ces limites, je crois utiles les réflexions proposées. Devant le besoin si fortement ressenti aujourd'hui d'amener la théologie à *re*nouer avec l'expérience, on ne peut éviter de repenser le principe même de la théologie, la foi. En rabattant de cette requête, on se condamnerait soit à extorquer à une théologie cantonnée dans le champ des énonciables, fussent-ils adaptés à nos cultures, des visées pratiques soupçonnables à juste titre d'apriorisme; soit à lui imposer comme norme les impératifs de l'action, peut-être même les improvisations du zèle le plus fruste.

Pour recourir à une analogie, la théologie serait à l'expérience de foi ce que la critique d'art est à l'expérience poïétique. Discours sur la foi, non de foi: discours de croyances. Ce qui a été avancé ici veut restituer à la foi sa dimension expérientielle. On l'a fait en deux moments complémentaires: poser l'engagement personnel, le *credere in Deum*, l'adhésion à Dieu, en principe architectonique auquel subordonner l'assentiment d'intelligence; faire porter la foi en Dieu par un porteur d'expérience de création. Cet effort de réflexion accomplit un retournement par rapport aux pratiques de théologie qui s'étaient de plus en plus affirmées depuis le nominalisme. Ce retournement est celui que s'interdisait, il y a encore peu, une pratique travaillée des scrupules nés de la réaction anti-moderniste. Il fallait sortir de l'impasse. Dans une étude sur Abélard, le P. Chenu écrivait avec justesse: «L'esprit doit trouver sa lettre, et se défier de lui-même tant qu'il ne l'a pas trouvée»[10]. Dans les préoccupations dont j'ai fait part, j'ajouterais: la lettre doit toucher son esprit, et se défier du poids, le sien, qui l'en détacherait. Sinon, la théologie tombe aux mains de scoliastes, ou de mandarins, ou de commissaires du peuple croyant.

---

10. Abélard, le premier homme moderne, *La foi dans l'intelligence*, p. 152.

L'EXPÉRIENCE COMME LIEU THÉOLOGIQUE. Coll. Héritage et projet, 26.

Pour une épistémologie de la relation

L'expérience comme lieu relationnel poiétique en théologie

Elisabeth J. Lacelle

L'expérience peut-elle devenir un lieu normatif où se fabrique le discours théologique? Si oui, de quelle expérience peut-il s'agir? De l'expérience individuelle et singulière, concrète, immédiate ou de celle de l'humanité en général ou, encore, de celle d'un groupe culturel donné soit intellectuel, militant, religieux, marginal? Comment déterminer les critères d'universalisation des expériences particulières? Sont-ils ceux qui nous viennent des sciences humaines ou des instances autoritaires confessionnelles? La théologie *chrétienne* peut-elle s'élaborer à partir de bases extra-territoriales, théoriques et culturelles[1] si sa tâche consiste à rendre compte d'un événement de la Parole entre Dieu et l'humanité qui prend la forme historique de Jésus-Christ; et du mouvement de la Parole et de la Pâque qui, à sa suite, marque un processus de connaissance historique? Quel type de discours un tel événement appelle-t-il, qui rende compte adéquatement des termes

1. L'expression est de Moscovici, «Quelle unité de l'homme?» dans *Hommes domestiques et hommes sauvages*, Paris, Christian Bourgeois, 1974, p. 10-18; cf. aussi *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, Flammarion, 1977.

qui y sont engagés au cours des temps et espaces multiples de l'histoire humaine?

En formulant la correspondance analogique en termes relationnels plutôt que substantiels, Karl Barth a produit une nouveauté épistémologique dont on est loin d'avoir mesuré l'apport dans ce débat. Il rejoignait alors la pratique théologique dont témoignent les premiers témoins de la foi. Il annonçait une pratique contemporaine que l'on peut identifier dans une certaine théologie oecuménique[2]. Il devançait aussi une recherche épistémologique actuelle des sciences humaines, voire des sciences physiques qui prennent une distance par rapport à la science rationalisatrice pour rendre compte de l'humain et de son univers en catégories d'interrelation et de manière poiétique, c'est-à-dire créatrice de cet humain et de cet univers tout en les disant[3]. Jean-Paul Gabus a noté l'inédit de cette formulation en même temps que son enracinement aux origines de la connaissance chrétienne:

> La nouveauté de l'analyse barthienne nous paraît résider dans le fait qu'elle s'efforce de penser la correspondance analogique non plus à partir des termes eux-mêmes (Dieu et l'homme ou Dieu et le monde) conçus comme des substances, des entités, mais comme une *relation* et une relation tout à fait spécifique[4].

Par ailleurs, il entérine l'opinion que cette analogie maintient un lieu relationnel de non-réciprocité entre les termes: l'humanité et Dieu. Il méconnaît alors les derniers développements du IV[e] volume de la *Dogmatique* où Karl Barth reprend sa théologie de la réciprocité. Nous proposons plutôt que Karl Barth a laissé des traces épistémologiques pour une appropriation de l'expérience comme lieu relationnel poiétique en théologie[5].

---

2. La méthode théologique en oecuménisme, à la fois déductive et inductive, s'élabore de l'intérieur d'un complexe relationnel; de même, la pratique dite contextuelle qui se cherche et que l'on peut commencer à voir paraître dans certains documents. Cf. «Une affirmation commune d'Espérance» (Bangalore, 1978, Foi et Constitution) dans *La Documentation catholique* LXXV, 20 (1978) 983-988.

3. Cf. I. Progonine et I. Stengers, *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science*, Paris, NRF, Gallimard, 1979.

4. Cf. *Critique du discours théologique*, coll. Bibliothèque théologique, Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 1977, p. 312-313.

5. Voir notre étude «Marie dans l'événement de la réconciliation en Jésus Christ: un rendez-vous oecuménique proposé par Karl Barth» dans *Science et Esprit* XXXII-1 (1980) p. 5-17.

Voici donc la proposition que nous développerons:

I. La plupart des études sur Karl Barth ont conclu que sa théologie n'a aucune prise sur l'expérience et rend impossible tout discours qui rende compte d'une rencontre entre Dieu et l'humanité ou entre l'objet de la foi et la situation humaine. Ces études s'appuient surtout sur l'oeuvre connue entre 1919 et les premières années 40.

II. Nous proposons que

a) dans sa christologie de la réconciliation (IV^e volume de la *Dogmatique* écrit entre 1953 et 1967)

b) et en mettant au point sa pratique de l'analogie de la relation (*analogia relationis*) introduite dans le III^e volume en 1945

KARL BARTH DÉVELOPPE PROGRESSIVEMENT UNE PRATIQUE THÉOLOGIQUE DIALOGALE ET DIALOGIQUE.

III. Nous ajoutons toutefois que

la formulation de la troisième dimension structurante de ce discours, instance dont la fonction est de le garder ouvert à un événement de Parole, c'est-à-dire à la nouveauté (*novum*) d'une parole prophétique et, alors, en tension dialogale entre l'objet-sujet de la foi et l'expérience humaine

RESTE DANS L'OEUVRE DE KARL BARTH OUVERTE OU INACHEVÉE.

IV. Reprenant cette formulation et la traversant, nous esquissons des pistes de réflexion sur l'expérience comme lieu relationnel po*ei*tique en théologie chrétienne.

Entre ce Dieu qui se révèle comme le *reliant* et cette humanité qui se reconnaît comme *reliante* dans le même mouvement, émerge un événement de Parole et s'opère une Pâque qui marquent fondamentalement tout discours théologique chrétien jusque dans son processus épistémologique. La Personne de Dieu en Jésus Christ devient le paradigme ou l'*analogans* d'un événement interrelationnel et interactif que H. Gollwitzer qualifie de «similarité fonctionnelle»[6]. Nous le décrivons comme une «simulta-

6. H. Gollwitzer, *The Existence of God as Confessed by Faith*, Londres, 1965, p. 147-201.

néité poiétique». L'expérience humaine constituante de l'événement, en même temps que constituée par lui, apparaît alors comme une structure essentielle du discours qui se propose d'en rendre compte.

I. L'épistémologie barthienne: une convergence de critiques

La critique la plus courante faite à l'oeuvre de Karl Barth lui a reproché un manque de point de contact ou d'ancrage (*Anknüpfungspunkt*) entre l'objet-sujet de la foi et la situation humaine historique, une dimension expérientielle; ou, pour l'exprimer en termes barthiens entre la Parole de Dieu et la parole humaine.

En 1949, Jérôme Hamer qualifie d'*occasionalisme* le rapport entre ces deux paroles, la première (Parole de Dieu) désignant selon lui «une énergie mystérieuse», «une force» bien plutôt qu'un «enrichissement de l'intelligence» avec, comme résultat, une «gnoséologie dialectique» plutôt qu'une théologie chrétienne[7]. En 1951, Hans Urs von Balthasar décrit cette approche en termes d'*actualisme* tout en remarquant sa dimension dynamique et relationnelle[8]. Henri Bouillard pressentait en 1957 la promesse de la théologie de la réconciliation qui s'annonçait dans le premier tome du IV^e volume de la *Dogmatique*; mais la position ferme contre toute théologie «naturelle» s'y tenait, selon lui, au prix d'«un échange effectué par Dieu sans aucune coopération humaine» et alors d'un discours conséquent[9]. Parce que Karl Barth rejetait les notions de «nature» de la théologie traditionnelle il rendait non seulement le dialogue mais le discours théologique lui-même impraticable.

Au cours de la même année Hans Küng terminait sa thèse sur la justification. Il remarquait que dans le IV^e volume (encore

7. J. Hamer, *L'occasionalisme théologique de Karl Barth,* Paris, 1949, p. 6; cf. aussi son introduction à la traduction anglaise, London, 1962.

8. *Karl Barth: Darstellung und Deutung seiner Theologie*, V. Jakob Hegner, 1951, 1962; trad. à partir de la 2^e édition sous le titre *The Theology of Karl Barth*, Holt, Rinehart and Winston Inc., Anchor Books, 1972.

9. *Karl Barth. Parole de Dieu et existence humaine*, Paris, Aubier, 1957; cf. aussi «Karl Barth et le catholicisme» dans *Rev. Sc. Phil. et Théol.* 20 (1970) p. 353-367.

au premier tome) Karl Barth reprenait la discussion sur le rapport «entre l'Unique Parole de Dieu et les autres paroles». Mais il n'élaborait pas davantage[10]. Regin Prenter continuait, en 1958, à interpréter l'insistance sur la transcendance de Dieu comme une affirmation *dualiste* et *positiviste* de la réalité chrétienne[11]. Encore en 1966, Heinrich Zahrnt qualifie la théologie barthienne de «monologue dans le ciel»[12]. Et on peut difficilement oublier l'opinion émise par Dietrich Bonhoeffer notée dans les écrits de prison de 1944 et rendue célèbre au cours des années 1960. Karl Barth aurait remplacé la religion par une révélation tellement extérieure à l'histoire humaine qu'elle nierait toute correspondance humaine dans l'événement du salut. Eberhard Busch rapporte la surprise de Karl Barth lorsqu'il se vit accusé de *positiviste de la révélation*. D'autant plus que D. Bonhoeffer avait été témoin des avertissements du maître contre toute forme de positivisme déjà en 1931, et qu'il avait vécu l'événement de *Barmen* comme un acte ecclésial de résistance à toute forme de discours absolu tant ecclésiastique que politique. Jésus Christ y était confessé comme le seul Seigneur, Personne Vivante, pour maintenir dans l'histoire humaine une loi nouvelle de liberté par rapport à tout discours humain qui se prétendait comme absolu[13].

Cette convergence de jugements théologiques formulés à partir d'horizons variés et de la part de penseurs sérieux a marqué les études de l'oeuvre, même lorsqu'elles ont abordé les volumes postérieurs de la *Dogmatique*. Thomas F. Torrance a regretté l'équivoque de ces discussions qui se sont maintenues dans le

10. *La justification. La doctrine de Karl Barth. Réflexion catholique*, Paris, Desclée, 1965, p. 402.

11. «Karl Barths Umbildung der traditionellen Zweinaturlehre in lutherischer Beleuchtung» in *Studia Theologica* 12 (1958) p. 1-88.

12. H. Zahrnt, *Aux prises avec Dieu. La théologie protestante au XX^e siècle*, Paris, Cerf, 1966.

13. E. Busch, *Karl Barth. His Life from Letters and Autobiographical Texts*, Phil., Fortress Press, p. 214ss.; 381ss. K. Barth commence alors ses cours par une prière pour rappeler que la théologie doit toujours être invoquée et attendue (p. 214); cf. aussi P.J. Lehmann, «The Concreteness of Theology. Reflections on the Conversation between Barth and Bonhoeffer» dans *Footnotes to a Theology. The Karl Barth Colloquium of 1972*, éd. M. Rumscheidt, Toronto, 1974, p. 68.

champ des catégories conceptuelles traditionnelles[14]. Robert T. Osborn a signalé «les incompréhensions préjudiciables» qui ont pu fausser ou taire les apports nouveaux de cette théologie[15]. Et les *Derniers témoignages* de Karl Barth protestent avec humour que la confession de Barmen, entre autres, «sans contenir le moindre terme directement politique, n'en était pas moins un fait politique, ce qu'elle doit peut-être dans une large mesure à l'influence qui a été la mienne sur l'élaboration de ce document; mes amis comme mes adversaires l'ont vu ainsi»[16]. Personne ne nierait aujourd'hui que l'existence croyante de Karl Barth, et alors son activité théologique, a non seulement été enracinée mais s'est aussi fabriquée (po*ié*tisée) dans un sol historique expérientiel sans lequel elle n'aurait pas eu et ne garderait pas la qualité prophétique qu'on lui reconnaît[17]. Elle est le produit d'une alchimie expérientielle originale au point de se développer en un discours-parole et une parole-discours où la Parole ne s'entend et ne se formule que parole, et où la parole ne rompt la parole et sa formulation que Parole.

Notre étude de la dernière christologie de Karl Barth, formulée de l'intérieur d'un discours dialogal à horizon oecuménique où il cherchait à articuler la théologie de la réconciliation, nous convainc que cette convergence des critiques peut de nouveau être soumise à la discussion. Si elle est fondée lorsqu'elle renvoie à des ouvrages parus entre 1919 et 1940 environ, elle néglige l'originalité et la progression dynamologique de l'épistémologie barthienne. Et elle passe ainsi à côté d'une promesse incluse dans le paradigme christologique de la réconciliation qui offre des éléments de base à une théologie po*ié*tique.

---

14. «The Problem of Natural Theology in the Thought of Karl Barth» in *Religious Studies* 6 (1970) p. 121-135. Il qualifie cette pensée d'*interactionist* et l'oppose à l'interprétation dualiste traditionnelle des deux natures, p. 121.

15. «Positivism and Promise in the Theology of Karl Barth» dans *Interpretation. A Journal of Bible and Theology* 25 (1971) p. 283-302.

16. Genève, Labor et Fides, 1970.

17. Cf. mon étude «Karl Barth: un théologien de la parole prophétique dans l'Église et dans la société» dans *Sciences religieuses — Studies in Religion* 7, 2 (1978) p. 137-147; G. Casalis, *Portrait de Karl Barth*, Genève, Labor et Fides, 1960.

II. La nouveauté épistémologique de l'analogie de la relation

L'histoire du cheminement épistémologique de Karl Barth est mouvante et émouvante. D. Bonhoeffer s'étonnait, admiratif, devant sa capacité d'écoute et d'intégration des questions et critiques pour s'y renouveler ou y résister[18]. Il suffit de suivre la courbe de cette pratique pour en apprécier la flexibilité et la fermeté. Nous nous limiterons ici à a) en examiner la venue de l'analogie de la relation et b) suivre ses traces vers une appropriation de l'expérience comme lieu poiétique en théologie.

1) *Le cheminement vers l'analogie de la relation*

Le jeune Karl Barth a commencé par fonder son discours sur l'expérience: religieuse (cf. Schleiermacher), éthique (cf. Hermann), historique (cf. Ritschl). Il s'est alors donné comme lieu d'escale réflexive la conscience ou le sentiment de la dépendance par rapport à Dieu, l'idéal éthique de l'homme cultivé, l'idéologie culturelle d'une Allemagne en splendeur. C'était là la situation humaine rationalisée et promue au concept d'expérience en tant que singulier culturel *scientifiquement* universalisé et reconnu opératoire pour l'activité théologique. Puis, pasteur à Safenwil, il expérimente que *cette* expérience n'a rien à voir avec celle de l'ouvrier(ère) concret(ète) de son milieu. Lorsque en 1914 ses maîtres à penser signent le *Manifeste des intellectuels* il y voit le point d'aboutissement d'une anthropologie culturelle (qu'il afflige des pires qualificatifs — positiviste, romantique, piétiste, moralisante, bourgeoise, religiosisante) sanctionnée et couronnée par la théologie libérale du XIX^{e} siècle. Son expérience d'alors, sociale (du monde ouvrier), politique (de l'insignifiance de l'idéologie bourgeoise), religieuse (de la distance entre la foi cherchée et l'expérience religieuse normalisée), théologique (de la distance entre le discours universitaire et la parole attendue) fait qu'il ne peut pas se rendre solidaire de ce *Manifeste*. Bien plus, il

18. E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Vie, pensée, témoignage*, Genève, Labor et Fides, 1969, p. 156-157; J. Fangmeier, *Le théologien Karl Barth. Un témoin du Dieu libre et de l'homme libre*, Genève-Paris, Labor et Fides, 1974, p. 30: «... Karl Barth voyait la situation de l'homme de façon *totale* et *dialectique* et non pas de façon partielle; il s'interdisait de s'installer dans *sa* vérité favorite et il prenait sur lui d'être, par la vérité, mis en mouvement, chemin faisant, vers la vérité.»

opère le tournant théologique que l'on a décrit comme une volte-face de 180°. Il dit *non* à une Parole de Dieu qui lui apparaît alors comme une travestie de la parole culturellement singulière de l'Allemagne fin XIX^e siècle, puis rationnellement universalisée et rendue normative pour le discours théologique. Et il dit *oui* à une Parole de Dieu telle qu'elle lui vient dans son expérience singulière de pasteur et théologien à travers le témoignage de Jésus Christ écouté de l'intérieur de l'événement originel et en relation avec une communauté de foi singulière.

Dans les deux commentaires de l'Épître aux Romains des années 1919 et 1922, c'est le terme Parole *de Dieu* qui non seulement domine mais prend peu à peu toute la place. On peut remarquer toutefois que ce Dieu et sa Parole ne sont pas considérés comme des entités abstraites, inertes, en dehors de l'histoire. Dieu dans sa Parole en Jésus Christ interpelle des hommes et des femmes concrets, un singulier concret sinon le singulier universalisé. En 1927, Karl Barth opte définitivement pour une théologie de la Parole de Dieu faite chair en Jésus Christ; ce qui l'amène à la concentration christologique des années 1927-1930[19]. Avec sa conférence *Schicksal und Idee in der Theologie* en 1929, il rend compte de son option pour une pensée réaliste évangélique qui lui apparaît comme une troisième voie rationnelle entre la pensée réaliste insistant sur l'objectivité de la vérité (*Wirklichkeit*) et l'hétéronomie sujet-objet (*Schicksal*), et la pensée idéaliste en recherche de vérité (*Wahrheit*) en insistant sur l'autonomie du sujet devant l'objet (*Idee*). Il reproche à la pensée réaliste d'édifier des idoles et à l'idéaliste de générer des idéologies, deux formes d'absolus qu'il affirme incompatibles avec le mode de connaissance évangélique (de type *Vernunft*, incluant perception, sensation et pensée). La modalité de la relation objet-sujet révélée dans l'événement de la Parole de Dieu en Jésus Christ résiste selon lui à de tels schèmes rationnels.

Karl Barth entreprend alors un jeu linguistique et conceptuel qui, tout en retenant au besoin le vocabulaire de ces systèmes rationnels, le traverse et l'amène, dans un mouvement de relation objet-sujet qu'il identifie et formule graduellement, à mesure qu'il le pense ecclésialement toujours, et de plus en plus dans un

19. J. de Senarclens, «La concentration christologique» dans *Antwort. Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag*, Zollikon-Zürich, Ev. Verlag, 1956, 190-217.

contexte oecuménique, l'événement de la Parole faite chair en Jésus Christ. Ainsi l'objet de la foi n'est plus considéré comme *Objekt* mais *Gegenstand*. Il est appréhendé comme un événement de face à face avec l'autre. Il se présente et se donne à connaître à la manière d'un objet-sujet et d'un sujet-objet. Ce Dieu se fait connaître comme un JE ou un TU en relation, suscitant un JE ou un TU humain en relation; et non comme un *on* ou un *il* neutres en rapport avec un *ça* ou un *il y a*. L'humain, dans sa globalité, est ainsi rejoint comme personne intégrale (conscience, corps, histoire), c'est-à-dire *en acte de vivre*. L'acte de *re*connaissance inaugural de cette existence nouvelle est essentiellement relationnel et prend le sens fort de responsabilité. Quoique vécu humainement et cosmiquement, cet événement est nouveau par rapport à toute relation interhumaine et intercosmique, marqué par l'inconditionnel de la foi, la gratuité et la liberté de l'Autre venant-en-cet-événement tout en ne venant qu'*avec* et *en* l'humain historique, donc expérientiel. La théologie «de la grâce de Jésus Christ» s'inscrit dans cette «théologie radicale de l'incarnation» jusqu'à résister à toute idolâtrie, même christologique[20]. Le commentaire d'Anselme de Cantorbéry en 1931 rend compte de cette décision pour une épistémologie relationnelle.

On peut dire que Karl Barth s'est détaché d'une *religion expérientielle* avec son horizon de l'immédiateté historique universalisée par voie de rationalisation pour risquer une *expérience révélationnelle*, essentiellement relationnelle, sur la base de la foi avec son horizon eschatologique comme irruption de sens et de réalité dans un singulier concret, le *hic et nunc* de la rencontre entre Dieu et l'humanité en relation avec la communauté des croyants passée et à venir. Cette expérience révélationnelle pose des éléments d'anthropologie réaliste qui ne correspondent pas nécessairement à ceux de l'anthropologie positiviste de la théologie libérale. Pour Karl Barth la limite de celle-ci a été de tout miser sur un lieu anthropologique concentrateur (*ein anthropologisch Ort*) et excluant, alors que l'anthropologie réaliste évangélique requiert un donné décentrateur à cause de l'expérience de liberté personnelle qui la fonde, et incluant, à cause de l'expérience de la

20. K. Barth, *Parergon (1928-1938)* dans *Evang. Theol.*, 1948-1949, p. 272; cf. aussi H. Zahrnt, *op, cit.*, p. 112. Comme témoin de cette résistance de K.B., cf. la lettre adressée à B. Gherardini, le 24 mai 1952, alors qu'il commençait la rédaction de sa christologie de la réconciliation (E. Busch, *op. cit.*, p. 380).

réconciliation et de la communion qui l'enracine dans l'humanité et le cosmos. Elle pose aussi un mode de connaissance qui correspond à cette expérience relationnelle. Toute son oeuvre cherchera à expliciter cette connaissance, contenu et forme s'articulant l'un sur l'autre. Au cours de cette première phase il la développe suivant une dialectique d'opposition et de paradoxe entre les deux termes dont l'un, objet-sujet Dieu domine jusqu'à l'exclusion presque de l'autre, objet-sujet humain, par son initiative, l'affirmation de son altérité et sa distance[21].

Il ne faut donc pas s'étonner de l'insistance sur l'analogie de la foi au cours de cette période, et de l'opposition à l'analogie de l'être formulée par un discours essentialiste qui cautionnait alors une approche rationaliste de l'expérience humaine tout autant que du rapport entre Dieu et l'humanité. Graduellement Karl Barth vient à formuler des affirmations ontologiques non dans le sens de l'être-substance mais de l'*être-en-devenir-relationnel*. Il introduit la notion de *simultanéité relationnelle* (cf. le *zugleich*) comme détermination de l'être-agir humain historique dans sa rencontre avec Dieu et l'expérience de la Parole[22]. Il est question de «passage dans le réel» et du «vivre dans le passage». C'est le commencement d'une dialectique *dialogique*, et aussi, d'une formulation théologique du genre *saga* pour mieux exprimer, en la maintenant, la tension (*Spannung*) révélationnelle du rapport histoire-mystère qui spécifie le temps et l'espace cognitifs de l'objet-sujet de la théologie chrétienne.

C'est vers 1945 qu'apparaît plus définitivement son analogie de la relation dans la doctrine de la création, au chapitre sur l'homme et la femme *en relation mutuelle*, image du Dieu trinitaire et copartenaires en alliance avec Dieu. Beaucoup de théologiennes féministes n'ont pas remarqué la dynamique originale de cette relation et l'ont interprétée comme «patriarcale»[23]. L'analogie relationnelle qui est amorcée ici tend vers une interprétation plus ouverte. Cela s'affirmera davantage dans la théologie de la

---

21. Il le dit lui-même dans sa «Postface sur F.D.E. Schleiermacher» dans *La théologie protestante au dix-neuvième siècle*, Paris, Cerf, 1966, p. 448.

22. Le meilleur commentaire de cet important *zugleich-simul* reste celui de H. Urs von Balthasar, «Simul justus et peccator» dans *Rech. Sc. Rel.* 35 (1948) p. 92-111. Ce *passage dans le réel* est aussi *un vivre dans le passage*.

23. Cf. M. Daly, *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston, Beacon Press, 1978.

réconciliation. Hans Urs von Balthasar a noté le déploiement de l'analogie de la relation en analogie d'opération. Jésus Christ le Réconciliateur est présenté comme le paradigme de la relation entre Dieu et l'humanité dans un événement de Parole qui actualise en la révélant et révèle en l'actualisant la relation d'union (*unio*) entre Dieu et l'humanité. Les croyant(e)s sont présentés en processus de réconciliation dans ce mouvement relationnel et opératoire[24]. La similitude différenciée devient simultanéité po*ié*tique:

> L'histoire du salut est l'histoire de Jésus de Nazareth rencontrant Saul de Tarse conjointe avec l'histoire de Paul l'apôtre qui reconnaît Jésus comme le Christ et le proclame. L'histoire du salut est ce fondement conjoint avec ce qui se trouve fondé par lui, la vérité conjointe avec sa révélation, la lumière conjointe avec ce qu'elle éclaire, *la Parole conjointe avec la réponse qu'elle suscite*: chaque chose existant dans sa relation particulière avec ce qui lui est subordonné ou surordonné, mais sans jamais que l'une soit sans l'autre. L'histoire du salut est ce tout dans la différenciation à la fois mouvante et mue, mais aussi dans son unité. Elle est l'histoire du *Totus Christus*, de la tête avec son corps et tous ses membres. Ce *Totus Christus* est le *Christus Victor*[25].

Il est remarquable qu'à la même époque Karl Barth reprend une conversation avec les théologiens libéraux du XIX^e^ siècle et le toujours privilégié même lorsque rejeté, F.D.E. Schleiermacher. Ainsi, entre 1955 et 1959, en même temps qu'il rédige le troisième tome du IV^e^ volume sur le ministère prophétique de la réconciliation et sur le rapport entre l'Unique Parole de Dieu et les autres paroles (son plus long développement sur l'Esprit), il publie *L'humanité de Dieu* (1956), *La théologie évangélique au XIX^e^ siècle* (1957); puis entre 1959 et 1968, son *Introduction à la théologie évangélique* (1964), ses articles sur Vatican II et sa célèbre *Postface sur F.D.E. Schleiermacher* (1968). Au cours de ses *Derniers témoignages* il se dit plus libéral que les libéraux parce qu'il a toujours cherché à se garder libre... même du libéralisme!

---

24. L'épistémologie barthienne est de tendance johannique, sa logique dynamique *(dynamologische)* suit la dynamique relationnelle johannique, cf. O. de Dinechin, «*Kathôs:* la similitude dans l'évangile selon saint Jean» dans *Rech. Sc. Rel.* 58 (1970) p. 195-236.

25. *Dogmatique* IV-3, 1, Genève, Labor et Fides, 1972, p. 235 (*Kirchliche Dogmatik* IV-3, 1, p. 247).

2. *L'apport à l'épistémologie par l'analogie de la relation*

Parce qu'on a étudié l'analogie de la relation presque toujours en rapport avec l'analogie de l'être thomiste on en est venu à méconnaître ou tout au moins à négliger la dimension novatrice de cette catégorie pour l'épistémologie théologique:

> L'effort de Karl Barth pour repenser l'analogie théologique en termes nouveaux, comme *analogia relationis*, ne nous semble pas, par contre, avoir toujours été appréciée à sa juste valeur, précisément parce qu'il a été en général mis en contraste avec l'analogie thomiste plutôt que replacé dans notre contexte contemporain[26].

Il est vrai qu'elle prend son ampleur véritable dans le IV^e^ volume de la *Dogmatique* seulement, au tome 2^e^, où Karl Barth reprend sa christologie dans un contexte de tradition oecuménique et évangélique, comme événement de la Parole de la réconciliation[27]. Il passe alors d'une christologie de l'unité (*unitio* et*unitas*) à une christologie de l'union (*unio*) avec sa connotation de communion[28]. Il ne s'agissait pas pour lui d'un caprice de vocabulaire, mais d'une nécessité épistémologique découlant de l'objet-sujet de la foi en tant qu'événement de Dieu comme Parole en Jésus-Christ.

Pour rendre compte de cet événement il est venu à fabriquer (dans tout le sens du *poien*) des catégories de langage et une logique dynamique (*dynamologisch*). Son discours n'a plus la forme dialectique résultant d'une opposition des termes ou produisant une synthèse subsumante à la manière hégélienne. Nous pouvons avec d'autres commentateurs qualifier ce discours de 1) dialecti-

---

26. J.-P. Gabus, *op. cit.*, p. 311.

27. S. Oshima a rapproché la structure relationnelle et interactionnelle barthienne du modèle heideggerien. Cf. «Barth's Analogia Relationis and Heidegger's Ontological Difference» dans *Journal of Religion* 53 (1973) 176-194. On sait que M. Heidegger doit beaucoup à l'épistémologie johannique pour son concept de la révélation de l'être. Cf. J.-P. Resweber, *La théologie face au défi herméneutique. M. Heidegger, R. Bultmann, K. Rahner*, Louvain-Paris, Vander-Nauwelaerts, 1975, p. 15-33.

28. Cf. mon étude «Marie dans l'événement de la réconciliation...» *loc. cit.*, p. 8ss. La difficulté mariologique de la tradition catholique romaine vient selon lui du fait que sa théologie s'est développée loin de l'évangélique *Et Verbum caro factum est*. À mesure que K. Barth quitte l'ancienne phénoménologie pour formuler la christologie comme une histoire (*oikonômia*) il reprend la théologie de la réciprocité en catégorie d'union (*unio*) plutôt que d'unité (*unitas*).

que dialogique ou dialogale; 2) dynamologique; 3) ouvert à des propositions de type prophétique. Ainsi les concepts d'*unitio* et d'*unitas* sont écartés à cause de leur contenu essentialiste et substantialiste, leur vision statique de la réalité et leur tendance séparatiste qui ont abouti souvent au monisme et au dualisme des christologies. Selon Karl Barth ils ne peuvent pas rendre compte avec la rigueur scientifique requise de cet objet-sujet dont la réalité est *existence en mouvement relationnel* de révélation, de réconciliation, d'alliance, de communion. L'événement de la Parole révèle que Dieu n'est qu'*avec* l'humanité et l'humanité qu'*avec* Dieu, l'un et l'autre termes co-opérant dans cet événement, voire s'y co-déterminant. La formulation de la réciprocité relationnelle qui fonde le rapport entre Dieu et l'humanité requiert des catégories de langage et une articulation logique conséquentes.

Nous considérons trois dimensions de cette analogie de la relation où l'expérience apparaît comme lieu poiétique: a) l'interaction des termes en relation; b) l'union échangeante ou l'échange qui s'y produit d'où émerge la Parole pascale; c) la tension qui maintient le discours ouvert et en mouvement à partir de la Parole de la réconciliation qui advient en Jésus Christ jusqu'aux paroles de la réconciliation qui peuvent advenir entre Jésus Christ et les croyant(e)s dans la communauté. Karl Barth reconnaît à ce point qu'une telle parole peut advenir entre Jésus Christ et l'humanité dans certains événements énigmatiques de la parole cosmique.

a) *L'interaction des termes en relation*

Karl Barth introduit d'abord le terme Dieu véritable et sa Parole en Jésus Christ (*Dogmatique* IV-1). Il le présente comme Autre et d'Ailleurs, sujet-objet qui advient dans l'histoire comme un acte libre pour se lier avec l'humanité et se constituer Parole de Dieu dans la chair humaine historique. Ce Dieu existe dans le mouvement de sa venue (*in seinem Kommen*) et alors de sa solidarité avec la condition humaine au point de devenir *un avec* elle: c'est la merveille de l'union qui est communion. L'humanité n'est pas absorbée dans cet événement, mais plutôt différenciée et renvoyée à sa subjectivité propre, autre et ailleurs. Cet événement crée une distanciation entre les termes qui devient l'espace de la grâce où advient la rencontre et s'articule l'interaction des termes. Karl Barth y introduit le troisième terme relationnel: l'Es-

prit. Il commente ainsi la Parole jaillie de la croix dans l'expérience historique du jugement que vit Jésus de Nazareth. Jugé par les siens de même que par les autorités religieuses et civiles de son pays comme sans jugement droit par rapport à leurs attentes, Jésus de Nazareth juge ultimement parce qu'en lui advient la Parole de jugement du Dieu véritable. Cette Parole jaillit de la confrontation en sa personne de juge-jugé — jugé-juge dans l'espace de l'Esprit et libère en la réconciliant (la ré-unissant) l'humanité la plus disgraciée qui soit. Le gibet signifie la profondeur de l'événement de grâce. Un passage s'effectue qui est un échange. La situation humaine en est renouvelée. Les croyant(e)s y participent, analogiquement mais réellement, en entrant dans ce mouvement d'échange po*ié*tique.

Le thème de l'Homme (humanité) véritable et de sa Parole unique en Jésus Christ est présenté dans le 2e tome. Karl Barth réinterprète la christologie de Chalcédoine dans une perspective oecuménique. En Jésus Christ, Dieu et l'humanité, les deux à la fois, deviennent réalité et révélation dans leur relation mutuelle:

> En effet, l'homme (l'humanité en cette instance concrète et singulière) ne se trouve pas simplement en marge ou même tout à fait en dehors de cet événement: avec Dieu lui-même et à la place qui lui revient, il en est le centre[29].

En tant que telle, cette humanité qui s'engage en Jésus de Nazareth est le sujet de la Parole de la réconciliation: «dans son humanité nous avons affaire, exactement comme dans sa divinité, à la *prima veritas*»[30]. Or les termes qui entrent ici en interaction ne sont pas considérés comme des substances dans le sens traditionnel de «une nature humaine» d'un côté et «une nature divine» de l'autre. Le Dieu véritable en acte de Parole est devenu et est aussi cette humanité véritable qu'est Jésus de Nazareth en acte de parole:

> Dieu lui-même est profane, terrestre, visible, compréhensible, parce qu'il est cet homme. Dieu lui-même parle lorsque cet homme parle dans un langage humain[31].

---

29. *Dogmatique* IV-2, 1, 8, nous insérons la parenthèse pour préciser le sens qu'il donne au concept homme dans ce contexte.

30. *Ibid.*, p. 35-37.

31. *Ibid.*, p. 50: «*Gott selbts spricht, wenn dieser Mensch in menschlicher Sprache spricht.*»

L'objet-sujet de la foi et de la théologie ne se donne à connaître ni comme Dieu ni comme homme, mais *dans la relation réciproque et interactive* de l'un et l'autre termes, chacun selon son existence et mis en mouvement dans un troisième terme l'Esprit où s'articule l'interaction qui maintient les termes autres et différents dans leur relation même.

L'Esprit, ce terme qui soutient et où devient poiétique la Parole qui sauve, l'échange entre les deux termes Dieu et humanité, est présenté comme l'«éveilleur». Il maintient la correspondance relationnelle *actuellement* productrice de la Parole de la réconciliation. Il est l'agent, le point de contact ou d'ancrage, de l'événement de cette Parole. Il est l'espace troublant qui creuse l'existence selon la liberté nouvelle. En lui toute médiation historique, l'expérience aussi, est traversée par la crise (*krisis*) eschatologique. D'où l'inadéquation d'un discours qui par ses catégories de langage tout comme par sa logique poserait cet événement à la manière d'une synthèse totalisante.

La christologie de la réconciliation de Karl Barth se présente donc comme un complexe relationnel où deux termes deviennent interactifs dans un troisième qui maintient entre eux l'espace et la tension d'où émerge une Parole commune[32]. En Jésus Christ cette Parole est unique et décisive, originale et originaire, poiétisant la Parole et la Pâque de la réconciliation. Les croyant(e)s entrent dans ce mouvement et copoiétisent si on peut dire cette Parole et cette Pâque à travers l'histoire. C'est d'une histoire en effet qu'il s'agit, relationnelle, où des termes différents entrent dans un mouvement de réciprocité et de simultanéité poiétiques.

b) *L'union échangeante productrice de la Parole*

Pour décrire l'échange qui se produit entre Dieu et l'humanité dans la personne de Jésus Christ, Karl Barth traduit le *communio naturarum* par deux concepts d'action, chacun connotant une participation réciproque et communionnelle: la participation et le bénéfice communs (*die gegenseitige Teilnahme und Teilhabe*)[33]. La premier terme indique une coopération et une collaboration des termes dans un même intérêt; le second, un avoir part aux bénéfices de l'action en cours. Les *partnership* et

32. Cf. T.F. Torrance, *loc. cit.*

33. *Dogmatique* IV-2, 1, 64 (*Kirchliche Dogmatik* IV-2, 1, 68).

fellowship anglais traduisent mieux l'expression allemande que la *participation réciproque* ou encore le *partenariat* français. Les termes participent, collaborent, bénéficient, coopèrent simultanément (*in einem realen Zugleich*), dans l'existence du sujet agissant Fils de Dieu-Fils de l'homme, «dans cet être qui est le sien, en tant qu'il est le Fils de l'homme, homme véritable, il est le Réconciliateur du monde avec Dieu»[34].

Comment comprendre cet événement relationnel de réciprocité? Karl Barth écarte le sens bilatéral qui impliquerait un mouvement alternatif réversible et interchangeable[35]; de même que le sens d'une juxtaposition neutre de termes étrangers l'un à l'autre. Dans l'existence historique de Jésus Christ l'événement témoigne d'une relation de correspondance (*Entsprechung*) entre des termes autres et différents, interagissants, produisant ainsi une simultanéité poiétique[36]. Selon cette double différenciation et alors sans que l'un des termes soit absorbé par l'autre, les termes reçoivent l'un et l'autre une détermination (*eine Bestimmung*)[37]. Le terme Dieu reçoit une détermination qui l'oriente vers le terme humanité, la relie à ce terme. Dieu se donne d'exister pour et avec l'humanité. Karl Barth va jusqu'à écrire qu'il reçoit en l'humanité son *telos*. Il existe Emmanuel, donc dans cette codétermination et cette réciprocité. L'humanité quant à elle reçoit une détermination qui la met en mouvement de vie (*Lebensbewegung*), et devient le fondement d'une existence nouvelle (*Lebensgrund*)[38]. Ce mouvement n'est pas une attirance vers le haut douteux d'une vie psychique ou spirituelle abstraite ou de pure intériorité mais une mise en marche vers la totalité de l'existence humaine au point que

> ... il est fort possible qu'un seul petit mouvement de remise en ordre, de discipline et d'assainissement physique soit davantage l'indice de la présence et de l'action de cette force que les bouleversements les plus profonds de l'âme ou les envols les plus prodigieux de l'Esprit[39].

---

34. *Ibid.*, p. 68, 70, 122.

35. *Ibid.*, p. 71.

36. *Ibid.*, p. 65, 86.

37. *Ibid.*, p. 84, 78, 120-121 *(Kirchliche Dogmatik, ibid., 92,* 83, 128-129).

38. *Ibid.*, p. 339 (*K.D., ibid.*, 355-356).

39. *Ibid.*, p. 338.

L'événement prend un enracinement géocosmique, traverse l'humanité dans l'intégralité de son existence et la rend à son *acte de vivre* véritable. Elle devient voyageuse dans la foi, toujours en attente de Dieu et de l'humanité. Car l'existence relationnelle nouvelle est aussi un mouvement d'engagement pour et avec l'humain en compagnie du Dieu de la réconciliation contre «les puissances de l'histoire» que l'humanité elle-même est tentée d'absolutiser jusque dans ses concepts de Dieu et ses productions religieuses[40].

L'union est communion. Elle se réalise dans cet échange et cette correspondance où deux termes participent réciproquement en un troisième. La Parole de la réconciliation en Jésus Christ est une réalisation commune (*gemeinsame Verwirklichung*) entre Dieu et l'humanité, un po*ie*tiser peut-on dire «dans un seul et même mouvement vers ce but, bien qu'il soit déterminé par deux facteurs différents». L'humanité intégrale, y compris l'expérience humaine, devient donc constituante de l'événement:

> Elle (la Parole qui est réalisation commune) n'autorise par conséquent aucune abstraction à celui qui reconnaît Jésus-Christ, aucune pensée dualiste, dissociant le divin et l'humain. Au contraire, elle lui permet uniquement une pensée historique, ce qui veut dire: une pensée qui, sur chaque point et à chaque moment, est disposée à suivre dans et avec l'abaissement et l'élévation du Fils de Dieu et du Fils de l'homme, dans et avec son existence de serviteur et de seigneur, l'événement de l'union de son essence divine et de son essence humaine[41].

Karl Barth peut maintenant reprendre le vocabulaire essentialiste traversé par l'interprétation dynamologique. L'union produit une histoire de différenciation des termes (contre tout monisme et toute fusion), relationnelle (contre tout dualisme et toute division). La dialectique dialogale est dynamologique.

Mais il s'agit aussi d'une relation ouverte. Les deux termes en interaction ne sont pas dans une relation qui les tourne l'un vers l'autre comme une fin vers son origine ou une origine vers sa fin, tel le mouvement de l'ouroboros mythique. Ces termes sont tournés l'un vers l'autre dans une relation mutuelle qui devient révélationnelle jusqu'à l'horizon de grâce qu'est l'Esprit.

---

40. *Ibid.*, p. 186.

41. *Ibid.*, p. 120-121; cf. aussi IV-3, 1, p. 160ss.

c) *Relation poïétique ouverte*

Cette troisième dimension relationnelle est à peine évoquée, le plus souvent complètement ignorée dans les études sur Karl Barth. Il faut admettre que c'est la plus difficile à retracer. Présente partout elle n'est vraiment articulée qu'au 3e tome du IVe volume de la *Dogmatique*. Karl Barth cherche alors à formuler la tension d'ouverture ou d'avenir, eschatologique, qui sourd au centre de l'expérience relationnelle entre Dieu et l'humanité en Jésus Christ.

Il pose la question du rapport entre la Parole unique de Dieu et les autres paroles. Il en distingue trois niveaux chacun en corrélation avec l'autre, issu chaque fois d'une expérience relationnelle. Un niveau de parole est constitué par le témoignage des premiers apôtres et prophètes tel que consigné dans l'Écriture. Un autre est constitué par la communauté croyante au long de son histoire apostolique et prophétique. Un troisième est constitué par le témoignage des apôtres et des prophètes issus du monde où croît la communauté. Karl Barth pense alors à certains événements humains importants comme l'avènement du socialisme où il a vu des annonces de cohumanité qu'il a portées à la *krisis* de l'Esprit. Il introduit alors l'instance du dialogue cosmique où l'humanité intelligente et intelligible vit une relation avec le cosmos intelligible et qui se donne à connaître. Il pense le rapport entre l'humanité et le cosmos en catégories relationnelles. De sorte que pour lui, toute approche de l'humain cosmique même en dehors de l'analogie de la foi, devrait être conduite selon une dialectique dialogale, dynamologique, ouverte selon l'analogie de la relation. L'humanité reconnaît ses propres lois et prononce une parole sur elle-même: «elle se nierait elle-même si elle voulait nier que cette lumière très particulière existe». Il se joue une correspondance cosmique qui tout en étant le sol historique de l'autre, la correspondance dans la foi, ne saurait lui être identifiée, les termes interactifs étant autres. La responsabilité humaine cosmique s'enracine dans cette correspondance cosmique. Mais y a-t-il un lieu où cette double correspondance peut devenir relationnelle, échangeante, interactive et alors poïétisante?

Karl Barth introduit comme lieu matriciel de la correspondance cosmique celui de l'énigme humaine (*die Rätselgestalt*):

> ... il s'agit du mystère dans lequel il (le cosmos) existe à la fois comme cosmos intelligible et intelligent, ordonné et ordonnateur,

> aussi bien que comme créature liée par des lois et agissant librement. Le cosmos ne se dévoile pas sans se voiler de nouveau en même temps, et plus que jamais! Ce qui veut dire: tout aspect sous lequel il se fait connaître et est connu est, de son côté, un aspect énigmatique. Son monologue n'aboutit à aucun accord, à aucun résultat qui ne seraient une question, qui n'appelleraient pas un nouvel accord. Car qu'avons-nous pu et que pouvons-nous voir et dire, avec une certitude dernière et proprement dite, de l'existence du cosmos comme aussi de son rythme et de son opposition, des lois et de la liberté qui y règnent[42]?

Du questionnement surgit «la lumière de la question» inhérente à l'expérience cosmique. C'est son propre mystère, non celui de Dieu. Et sa vérité consiste à se respecter elle-même dans ce lieu énigmatique:

> Loin de se ranger à sa vérité, elle (la parole cosmique) la renierait en la confessant autrement que par son existence, c'est-à-dire autrement qu'en présentant son mystère et en le faisant connaître uniquement comme un mystère réservé[43].

Karl Barth a exprimé ailleurs la qualité de cette parole et sa relation à la parole de la réconciliation prononcée dans la foi. Il écrit au sujet de l'expérience de Mozart et de la sienne comme croyant:

> Je ne comprendrais pas Mozart comme je le comprends si je ne connaissais pas quelque peu — connaissance qui me vient d'ailleurs — la gravité de la vie. Par ces paroles, je ne veux pas évoquer le fait que j'ai beaucoup travaillé moi-même en écrivant ma *Dogmatique* et en préparant mes prédications. Je pense à la source où j'ai puisé, entendu et perçu tout cela. C'est là que j'ai distingué un accord et une harmonie sans doute identiques à la mélodie qu'a entendue Mozart; oui, il a entendu d'abord, composé ensuite! Et cette mélodie a toujours été pour moi *en relation avec celle entendue par moi*, dont l'origine est autre[44].

Car pour Karl Barth cette «profondeur de l'existence créée» n'est pas «ténèbres qui engloutissent tout», mais un lieu relationnel fécond. En renvoyant la parole cosmique à sa propre réalité pour que se poursuive une recherche continue de sa parole authentique il reconnaît qu'elle peut porter au monde une paix salutaire et, aussi, un trouble salutaire par la fonction critique qui

42. *Ibid.*, IV-3, 1, p. 161.

43. *Ibid.*, p. 162.

44. *Derniers témoignages*, Genève, Labor et Fides, 1970, p. 14.

la marque. Mais cette «profondeur de l'existence créée» est aussi pour lui un lieu qui peut s'ouvrir à une profondeur nouvelle. La parole cosmique peut alors advenir à une autre réalité de parole, nouvelle. Le lieu de l'énigme fait apparaître la question du pourquoi et du comment de ce fondement cosmique. Or, précisément à ce lieu de l'énigme, au centre d'elle-même, la parole peut devenir-en-acte de vivre une histoire de correspondance nouvelle et, alors, d'un poiétiser nouveau. Dans l'événement de la venue de l'Autre il lui est donné un espace de liberté pour une relation avec cet Autre (dont l'existence *est* de venir vers elle), et, dans le même mouvement, un acte poiétique nouveau.

La parole cosmique et toute l'expérience qui la porte émerge et devient autre dans le mystère ou l'énigme du monde, là où se pose la question de son fondement, au centre même de la profération sur elle-même. Le lieu d'émergence et de la différenciation de la Parole de la foi — de la réconciliation — est celui du mystère ou de l'énigme qu'est l'Esprit, espace de la grâce. Karl Barth compare l'événement de leur simultanéité poiétique à un drame enraciné et constitué historiquement, produisant et constituant historiquement. La parole cosmique et la parole humaine dans la foi coexistent en relation dialogale, dynamologique, ouverte au lieu de l'énigme de la question cosmique portée au centre de sa parole et de l'espace de grâce que produit la *krisis* de l'Esprit. C'est là que peut se produire pour l'humanité et, par elle, pour le cosmos, le passage dans le réel, le vivre dans le passage. La parole cosmique et la parole de la foi peuvent devenir parole une de réconciliation dans le troisième terme qu'est l'Esprit au lieu de l'énigme humaine.

C'est ici que le discours de Karl Barth reste ouvert, inachevé, sans synthèse concluante. Mais si la Parole et la Pâque de la réconciliation s'opèrent dans la simultanéité poiétique entre ces deux paroles dans l'Esprit c'est que l'expérience relationnelle humaine est constituée et constituante de l'événement. Par quelle alchimie épistémologique Karl Barth opère-t-il la transmutation de l'expérience culturelle immédiate et médiate à l'expérience communautaire historique de la foi en la formulant au niveau de la Parole de Dieu en parole humaine, toujours sur la corde raide entre le plus réel et le plus illusoire[45]? L'expérience de Barmen et

45. Karl Barth éprouvait la pratique théologique comme une aventure sur la corde raide soit de la parole la plus vraie et la plus réelle *ou* la plus fausse et la

l'histoire de la *Dogmatique* attestent un tel mouvement de transpropriation de la parole en la Parole. Cela a pu donner l'impression que l'expérience humaine était négligée, inconsidérée. Or une étude de l'herméneutique à partir des ouvrages de Hans-Georg Gadamer a conduit à la constatation que Karl Barth a été plus radicalement historique que Bultmann:

> ... Barth understands hermeneutic itself as linguistic and traditionbound whereas Bultmann is looking first for the universal method which can then be applied, so that in Gadamer's terms Barth would be more radically historical than Bultmann[46].

H.-G. Gadamer lui-même en tentant d'établir une herméneutique universellement valide affirme le cas d'une historicité transcendante tout en réclamant une historicité radicale. Il maintient alors une tendance hégélienne que Karl Barth a déjouée:

> A measure of Gadamer's freedom from this Hegelian tendency would be the degree to which he was willing to admit a plurality of hermeneutical theories in relation to a plurality of subject matter, which is another way of saying a particularity of hermeneutic in relation to a particularity of subject matter — which is approximately the position of Barth[47].

Nous croyons que le développement de l'analogie de la relation a fourni à l'analogie de la foi une assise qui trace des voies pour une appropriation de l'expérience comme lieu relationnel poe*i*tique en théologie chrétienne.

Ce complexe relationnel fournit une base nouvelle non pas à une théologie existentielle courte, c'est-à-dire où l'acte de vivre est confondu avec la réflexion critique. Au contraire. L'articulation historique de cette réalité relationnelle qui devient le lieu théologique établit une tension de temps et d'espace, une dynamique interactive où les termes en relation portent la densité de l'ex-

---

plus illusoire, cf. *Fides quarens intellectum. La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbery,* Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 1958, p. 62 entre autres. Arriver à formuler cette Parole était selon lui l'acte libre le plus radical et profond; et la qualité de la formulation dépendait de l'expérience de liberté humaine vécue devant Dieu et l'humanité en relation d'accueil de Dieu et de l'humanité.

46. D. Stover, «Linguisticality and Theology: Applying the Hermeneutics of Hans-Georg Gadamer» in *Studies in Religion — Sciences Religieuses*, 5/1 (1975-1976), p. 34-44 (*41*).

47. *Id.*

périence singulière *hic et nunc* en relation avec l'expérience communautaire historique, celle-ci en relation avec l'expérience fondatrice de la Parole et de la Pâque de Dieu et de l'humanité dans l'existence historique de Jésus Christ. Avec Colm O'Grady[48] nous qualifions cette théologie de *Reflexionstheologie*; tout en ajoutant que dans le cas de la théologie de la réconciliation chez Karl Barth il s'agit surtout d'une *Reflexionschristologie*. Nous donnons alors à christologie le sens large d'un logos qui se développe de l'intérieur de l'événement Jésus Christ le Réconciliateur; et à la réflexion, le sens d'une pratique discursive dont le propre est de se garder dans la mouvance de son objet-sujet, au lieu du *passage dans le réel* ou du *vivre dans le passage*, c'est-à-dire là où s'articule le complexe relationnel de l'expérience historique.

III. L'expérience relationnelle comme lieu poiétique en théologie

Si Karl Barth a réussi à retraduire en termes relationnels plutôt que substantiels le rapport entre Dieu et l'humanité et à y reprendre la question de leur réciprocité co-opérante sous la forme d'une simultanéité poiétique, il nous faut constater l'inachèvement de son discours au lieu de l'Esprit, troisième terme de la relation en osmose avec l'énigme cosmique, troisième terme de la correspondance relationnelle cosmique. Il a exprimé son regret de n'avoir pas avancé plus loin. Et il a alors regardé de nouveau vers F.D.E. Schleiermacher, non pour affirmer qu'il serait la clef qui favoriserait une telle avancée, mais pour se demander s'il n'y aurait pas possibilité de reprendre la conversation avec lui à cette étape de la route. Il a souhaité surtout une christologie pneumatique, un commentaire du *conceptus de Spiritu Sancto*. Il l'a commencée tout au long de son développement christologique de la réconciliation. Avec l'analogie de la relation il fournit un instrument qui peut permettre à d'autres d'en prolonger l'élaboration. Mais il rejoint aussi des recherches scientifiques contemporaines.

Ne peut-on pas situer ici par exemple, et à leur manière, Ilya Progonine et Isabelle Stengers avec leur proposition d'une «Nouvelle Alliance» pour les sciences physiques? Selon eux, la réalité cosmique elle-même remet en question non seulement le modèle du monde en ordre harmonieux et celui du monde horloge, mais

48. C. O'Grady, *A Survey of the Theology of Karl Barth*, New York, Corpus Papers, 1970, p. 17.

le plus moderne système dynamique avec ses lois de trajectoires qui maintient une assise à la science classique concluante. Ce que la nature affirme de trajectoires instables interpelle la science. Celle-ci doit se réinventer; plus, se métamorphoser. En effet, si la nature n'est pas une automate prévisible et manipulable; si elle n'est pas le moteur dont on a pu la doter malgré elle; si elle revendique une autonomie devant l'humanité qui la cherche, les agents de la science ne peuvent plus se loger dans une extra-territorialité d'où on observe et déclare. Le chercheur et la chercheuse se posent comme acteur/actrice et spectateur/trice. Les deux chimistes affirment que la pratique cognitive «occupe la position singulière d'écoute poétique de la nature — au sens étymologique où le poète est un fabricant»[49]. Le projet d'une science universelle prend alors un chemin non plus de lois qui balisent les sentiers et mesurent de l'intérieur des mécanismes déduits de leurs propres limites, mais le chemin d'une relation dialogale ouverte avec la nature et gardant celle-ci le plus possible dans son acte spécifique de vivre. On assiste alors à un processus d'interaction entre la nature et le/la chercheu(se)r et inversement:

> Nous pensons que notre science s'ouvrira à l'universel lorsqu'elle cessera de nier, de se prétendre étrangère aux préoccupations et interrogations des sociétés au sein desquelles elle se développe, au moment où elle sera capable enfin d'un dialogue avec la nature, dont elle saura apprécier les multiples enchantements, et avec les hommes de toutes cultures, dont elle saura désormais respecter les questions[50].

Pour Ilya et Isabelle il faut inventer des modèles théoriques qui rejoignent cette attitude d'alliance entre l'humanité chercheuse et la nature. Et ils renvoient à une épistémologie où la dynamique relationnelle entre les termes producteurs de la science permet de déchiffrer la réalité de l'intérieur d'elle-même et de sa propre genèse, en lui gardant le plus possible son mouvement historique. Pour eux aussi c'est alors la forme narrative qui sans doute peut le mieux rendre compte de cette connaissance.

C'est aussi la qualité de la science qui engage la plupart des études entreprises par les femmes au cours des dernières années. Elles cherchent à rendre compte d'un objet-sujet, le vécu des fem-

---

49. I. Progonine et I. Stengers, *op, cit.*, p. 280-281.

50. *Ibid.*, p. 29.

mes, en dialogue avec ce vécu par leur propre expérience[51]. Elles résistent à la science autoritaire fondée sur un discours extra-territorial religieux ou anthropologique, où la vérité s'énonce en l'absence de l'autre; surtout si cet autre cohabite le même univers en interaction cosmique et/ou personnelle. La plupart de ces études s'orientent vers, si elle n'y sont pas déjà directement inscrites, une pratique de science po*ié*tique. Annie Leclerc l'exprime à sa manière philosophique:

> Je veux parler (et connaître) là où ça naît, où ça germe, où ça se gonfle et se dilate, là où force en moi la vie que j'épouse, là où je suis: amoureuse. Seulement amoureuse. Du jour qui se lève, de l'homme, de la femme, de l'enfant, des mains fécondes de mes frères, et qui parfois se serrent, de leur bouche de silence, et qui enfante la colère, de leurs yeux de détresse qui seuls ont su garder aussi la ferveur: ferveur, ferveur toute-puissante qui engloutira le pouvoir lorsqu'elle saura se dire de part en part, infiniment[52].

La connaissance et la science se veulent ici relationnelles, épousant l'autre le plus possible dans le mouvement de son acte de vivre pour en rendre compte selon un discours critique po*ié*tique. La rigueur se mesure à la qualité de l'interaction où se tend la distanciation nécessaire pour produire un tel discours.

L'anthropologue et sociologue Edgar Morin trace des voies semblables dans le domaine des sciences humaines. En 1973 avec *Le paradigme perdu: la nature humaine*, puis les deux volumes de *La méthode. La nature de la nature* (I) et *La vie de la vie* (II) en 1977 et 1980, il cherche à appréhender le réel dans sa complexité jusqu'à son noyau chaotique, et à en rendre compte en respectant le plus possible cette dynamique. Par delà la science rationalisatrice il tâche d'articuler une cohérence rationnelle fondée sur le dialogue avec l'expérience et ouverte à du nouveau, à de l'inachevé. Cette option l'amène à développer des catégories conceptuelles et une logique qui veulent suivre la dynamique du vivant dans sa complexité de vivant. Il cherche à formuler la vie «comme émergence». On peut rester sceptique devant son aveu d'abandon à l'autre, ce vivant, dans le même mouvement où l'autre s'aban-

---

51. Cf. mon étude «Avant-propos: La femme, son corps, la religion: 1970-1980. Dix ans d'un périple aux cent (sans) lieu(es)x» in E.J. Lacelle, dir., *La femme, son corps, la religion*, coll. Femmes et religions, n° 2, Montréal, Bellarmin, 1983.

52. *Épousailles*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1976, p. 9.

donne. Sa pratique n'indique pas moins une innovation dans le domaine des sciences humaines lorsqu'il porte le courage du chaotique au centre de l'oeuvre scientifique par exemple. Très peu de pratiques des sciences humaines dont les sciences religieuses, et la théologie, ont entrepris l'aventure de cette ascèse intellectuelle.

Pourtant Edgar Morin n'est pas sorti complètement des schèmes rationnels et alors, aussi, relationnels qu'il dénonce. Et cette constatation vaut aussi pour Karl Barth. Dans son oeuvre on retrouve le complexe relationnel patriarcal «ta vie est ma mort, ma vie est ta mort». Et aussi, «ma mort est ta mort, ma vie est ta vie». Il n'a pas trouvé le principe ou le paradigme d'une science relationnelle non mutilée, non mutilante. Cela se vérifie non seulement dans sa mise en place du nouveau rapport objet-sujet, mais aussi, par voie de conséquence sans doute, dans sa vision de l'humanité supérieure aux États qu'il entrevoit en mouvement de génération *Pour sortir du XX^e siècle*[53]. L'humanité qui émerge de son analyse de la vie s'articule davantage sur l'*ego-alter* que sur l'*alter-ego*. L'autre est encore à la mesure du moi. L'absence de l'*altera-ego* dénote qu'il n'a pas vraiment réussi la transpropriation du moi ou sa transmutation, ce secret de la mesure po*ié*tique selon Martin Heidegger[54]. Et c'est en énonçant son principe de l'action politique comme «un principe spermatique» qu'il met à jour ce qu'il lui reste à accomplir de parcours pour «passer dans le réel» et alors ouvrir sa connaissance po*ei*tique à l'horizon de l'énigme humaine, cohumaine. Sa dialectique dialogale entre l'objet et le sujet, son effort pour y intégrer la complexité du vivant et garder comme règle épistémologique la communication entre les termes aboutissent encore trop à une transposition du logos rationnel statique traditionnel en un logos rationnel dynamique. D'où la tentation continuelle de synthèse comblante qui ébranle la spirale de son vivant en intellection de lui-même[55].

---

53. Coll. Dossiers 90, Paris, Fernand Nathan, 1981, cf. la conclusion, p. 363ss.

54. Cf. «L'homme habite en poète...» dans *Essais et conférences*, Paris, NRF, Gallimard, 1958, p. 224-245.

55. Pour décrire le principe politique spermatique E. Morin renvoie à l'accouplement des baleines de Michelet (cf. *op. cit.*, p. 376). Il conclut que «semer = s'aimer». Il aurait pu évoquer aussi le «fleurir = porter fruit» qu'une

Il nous semble que Karl Barth va plus loin lorsqu'il propose le lieu de l'énigme humaine et le lieu de l'Esprit comme horizon d'avenir et d'ouverture pour la quête humaine d'avancée et de critique de l'avancée. Le passage des catégories substantielles traditionnellement considérées dans un ordre hiérarchique et statique de *divin* et d'*humain* en catégories relationnelles qui soulignent la simultanéité et la réciprocité actuelles des termes produit un modèle ou un paradigme relationnel non seulement pour un discours sur la relation entre Dieu et l'humanité mais aussi sur la relation cohumaine et cosmique. Transcendance et immanence, similitude et altérité émergent du mouvement relationnel de réciprocité. L'ordre hiérarchique est traversé par le «vivre dans le passage» et la crise de l'Esprit au lieu de l'énigme humaine. Il est alors porté par l'ordre relationnel de la réciprocité. Mais Karl Barth reste malgré tout marqué par une interprétation relationnelle de type patriarcal et androcentrique, c'est-à-dire polarisée par un des termes. On la retrouve sous ses expressions spatiales «ici-là-bas», «haut-bas» et temporelles «avant-après», etc. Dans le mouvement de sa pensée elles ne veulent plus signifier un monde d'en haut, le divin, et un monde d'en-bas, l'humain. Elles passent par le sens dynamique du mouvement relationnel de simultanéité et de réciprocité. Pourtant elles frôlent la frontière de la relation hiérarchique de supériorité et d'infériorité et à cause de cela la pensée ne va pas jusqu'au bout du *passage dans le réel* promis à la relation fondatrice cohumaine, de la femme et de l'homme par exemple, dont la Loi en régime chrétien est devenue la Personne de Jésus Christ, Parole et Pâque pour l'humanité cosmique. Au lieu de l'énigme humaine et de l'énigme de l'Esprit l'expérience, comme lieu relationnel poiétique, viendra sans doute à découvrir une dynamologique plus radicalement inclusive des termes en interaction.

La théologie chrétienne peut devenir un lieu de recherche privilégié pour développer une épistémologie de la relation. Parce qu'il rend compte d'un événement de Parole qui advient dans la communauté croyante en situation d'expérience, son discours ne peut pas être strictement déductif, c'est-à-dire se développer à

---

lecture plus englobante et interrelationnelle de la fécondité humaine lui aurait suggéré peut-être. L'*altera-ego* n'apparaît pas à l'horizon de cette humanité supérieure aux États et semble même être exclue de sa fabrication. D'où un principe politique que nous qualifions de mutilé-mutilant et assez proche finalement de ceux qui le précèdent.

partir de définitions dogmatiques ou même d'interprétations historiques qui seraient maintenues en situation extra-territoriale par rapport à l'humanité historique. Il ne peut pas non plus être strictement inductif dans le sens d'un développement qui ne suivrait que le mouvement de l'expérience immédiate et singulière ou médiate et universalisée par voie de rationalisation culturelle. Pour maintenir la nouveauté (le *novum*) de la Parole et de la Pâque qui le spécifient au lieu de l'énigme de la parole et de la pâque humaines et cosmiques il lui faut chercher, par-delà la division déduction-induction ou formulations dogmatiques et expérience pragmatique, une voie relationnelle qui ne pourra être que plurivoque. Nous faisons l'expérience d'une telle pratique, difficile mais nécessaire, il nous semble, dans la conjoncture contemporaine de la théologie, à l'occasion d'études interdisciplinaires sur la femme et la religion, précisément lorsque nous y posons à nouveau les questions fondamentales de l'existence chrétienne. Nous l'avons faite aussi dans un contexte humain et culturel plus large et complexe à la Conférence internationale oecuménique sur *La communauté des femmes et des hommes dans l'Église*, à Sheffield en 1981. Comment permettre à des expériences de cultures et de foi chrétienne diverses de se rencontrer dans une expérience de foi culturée; et comment permettre à une telle expérience de devenir po*ié*tique, c'est-à-dire fabricatrice d'un discours sur la foi qui en rende compte et qui la renouvelle?[56]

De telles pratiques font toucher que la théologie *est* une *expérience relationnelle d'expériences relationnelles* dans le temps et l'espace; et que sa po*ié*tique ne peut être qu'une transpropriation ou transmutation (une alchimie) de discours divers, dont le produit gagne sans doute en vérité historique ce qu'il perd en certitudes ahistoriques, même lorsqu'elles sont contrôlées rationnellement; et en parole féconde d'avenir pour ce discours, au lieu de l'énigme humaine en *krisis* de l'Esprit qui est le lieu du drame humain dans son sens existentiel le plus profond et cosmique, ce qu'il peut perdre en faconde du haut des tours de l'extra-territorialité soit de certaines cités ecclésiastiques et/ou universitaires.

56. Il s'agissait à Sheffield de corédiger un rapport sur la Tradition et les traditions en tenant compte de la réflexion d'un groupe international de femmes et d'hommes aux traditions multiples, et sur la base de dossiers qui venaient d'autant de régions.

2

L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE

SA FONCTION EN THÉOLOGIE

Réflexions critiques

Rien ne caractérise autant notre vie religieuse que ces images de Dieu fabriquées par nous. Je pense au théologien qui n'attend pas Dieu parce qu'il le possède enfermé dans une construction doctrinale. Je pense à l'étudiant en théologie qui n'attend pas Dieu parce qu'il le possède enfermé dans un manuel. Je pense à l'homme d'Église qui n'attend pas Dieu parce qu'il le possède enfermé dans une institution. Je pense au fidèle qui n'attend pas Dieu parce qu'il le possède enfermé dans sa propre expérience. Il n'est pas facile de supporter cette non-possession de Dieu, cette attente de Dieu. Il n'est pas facile de prêcher chaque dimanche sans avoir la prétention de posséder Dieu et de pouvoir disposer de Lui. Il n'est pas facile de prêcher Dieu à des enfants et à des païens, à des sceptiques et à des athées, et de leur expliquer en même temps que nous-mêmes ne possédons pas Dieu, mais que nous l'attendons. Je suis convaincu que la résistance au christianisme vient pour une grande part de ce que les chrétiens, ouvertement ou non, élèvent la prétention de posséder Dieu et d'avoir ainsi perdu l'élément de l'attente... Nous sommes plus forts quand nous attendons que quand nous possédons.

Paul Tillich
«In der Tiefe ist Wahrheit», *Religiöse Reden* I, 165ss.

L'EXPÉRIENCE COMME LIEU THÉOLOGIQUE. Coll. Héritage et projet, 26.

L'expérience dans la foi chez Luther

Jacques Doyon

Luther commence ainsi la version latine adressée à Léon X de son *Traité de la liberté chrétienne:*

> C'est chose facile, aux yeux de beaucoup de gens, que de parler de la foi chrétienne... Ils font ainsi parce qu'ils n'en ont nulle *expérience*, qu'ils ne l'ont pas *éprouvée* et qu'ils n'en ont jamais *goûté* la grande puissance. À quiconque ne l'a pas *goûtée une fois ou l'autre du dedans*, sous l'étreinte de tribulations, il est impossible de rien écrire de juste à son sujet ni de comprendre ce qu'on en aurait écrit de vrai. Mais quiconque y a *goûté*, si peu que ce soit, ne se lassera jamais d'écrire, d'en parler, d'y penser ni d'entendre: c'est une source vive qui jaillit en vie éternelle, comme Christ l'appelle en Jean IV. Pour ma part, bien que je ne puisse prétendre à l'abondance et que je sache bien la modestie de mes moyens, je n'en espère pas moins avoir recueilli quelque goutte de foi, au cours d'épreuves grandes et diverses[1].

Ce passage manque dans l'édition allemande, plus élaborée et présentée à son protecteur Jérôme Muhlpfort, prévôt de la ville de Zwickau. Nous sommes en 1520, Luther a 37 ans, il est encore augustinien et il tente une dernière fois une réconciliation avec

1. Martin Luther, *Oeuvres*, Genève, Labor et Fides, tome II, p. 275.

l'Église. Il ne croit plus à l'infaillibilité du pape (peut-être serait-il l'Antéchrist?) (lettre du 12 février 1520)[2]; il ne croit pas davantage à l'infaillibilité du concile général (conclusion du traité sur la Liberté chrétienne)[3] qui demeure, selon Luther, l'instance suprême dans l'Église (Constance)[4]. Il veut quand même en appeler, après le jugement de la rencontre d'Augsbourg qui l'a condamné comme hérétique, au pape mieux informé (16 oct. 1518)[5] et au concile général (28 nov. 1518)[6], dans l'espoir d'obtenir justice.

Dans ce texte nous trouvons réunis les éléments principaux de la thèse de Luther sur la foi et sur l'expérience chrétienne: 1. «des *épreuves* grandes et diverses, des tribulations qui étreignent» éprouvées par Luther, ont trouvé leur apaisement; 2. dans une «*expérience* de foi goûtée du dedans, qui seule est source vive qui jaillit en vie éternelle»; 3. expérience qui lui donne droit d'en parler avec beaucoup plus de compétence que tous ces gens qui, «parce qu'ils n'ont pas eu cette expérience intérieure, ne peuvent rien écrire de juste à son sujet, ni comprendre ni juger» ceux qui parlent d'expérience.

La foi consiste donc en une expérience qui survient au milieu d'angoisses et de tribulations dont elle nous délivre. Cette foi conduit à la vie éternelle. Seul celui qui en a l'expérience peut en parler avec compétence. Voyons d'abord, dans un premier point plus en détail, ces expériences qu'il a lui-même rapportées, et qui l'ont amené à sa conception de la foi qui sauve. Dans la deuxième partie nous scruterons cette expérience à partir de son propre horizon d'interprétation, c'est-à-dire de certains présupposés explicites et implicites pris dans la vie même de Luther, et dans le milieu culturel et ecclésial dans lequel il avait baigné et qui ne pouvait pas ne pas l'avoir profondément marqué.

Une troisième partie servira à effectuer une analyse critique de cette expérience à partir cette fois d'un autre horizon d'interprétation et de critères qui se veulent plus généraux et peut-être

2. Ch. Christiani, *Luther tel qu'il fut*, textes pour l'histoire sacrée, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1955, p. 70.
3. Martin Luther, *op. cit.* p. 316.
4. Ch. Christiani, *op. cit.* p. 69.
5. *Ibid.*, p. 67.
6. *Ibid.*, p. 68.

plus objectifs. Nous nous demanderons si l'expérience de Luther correspond à ce qu'on peut appeler l'expérience chrétienne...

Enfin, dans la quatrième et dernière partie nous tenterons une critique heideggerienne de l'expérience de foi chez Luther pour voir si cette expérience permet d'accéder vraiment à une existence authentique...

I. Évolution de la foi chez Luther à partir de diverses expériences qui l'ont marqué

Le jeune Luther était inquiet à propos de son salut dont il voulait s'assurer à tout prix. Un éclair qui frappe un compagnon de voiture, tout en l'épargnant, lui paraît un signe du ciel qui l'appelle à une vocation spéciale. Il entre chez les Augustiniens, malgré la volonté paternelle. Devenu moine, il surpasse même ses compagnons en exercices spirituels, prières, jeûnes, mortifications, responsabilités de toutes sortes; mais il est torturé de «tentations dans la chair, et de débats avec le monde et le diable» (Luther, 26 oct. 1516)[7]. Bien plus il traverse des périodes de dépression qui voisinent le désespoir:

> Je sais un homme qui affirme avoir souffert bien des fois de ces peines... d'une telle violence et si vraiment infernales, que ni la langue ne peut le dire, ni la plume l'écrire, ni celui qui n'a pas fait cette expérience le croire. C'est au point que si ces peines arrivaient à leur extrémité ou si elles duraient une demi-heure, ou même la dixième partie d'une heure, on en périrait totalement, et les os seraient tous réduits en cendres. Alors Dieu apparaît horriblement irrité et avec lui la nature entière...[8].

À cette époque, Luther est comme emprisonné dans une conception de Dieu vu comme un juge dont la justice implacable s'irrite contre les coupables et les condamne sans appel aux pires tourments. Or il se sait lui-même injuste et coupable. Une telle doctrine le conduit même non pas à aimer Dieu, mais plutôt à le haïr.

> Je détestais en effet ce mot de «justice de Dieu», que l'on m'avait appris à interpréter philosophiquement, par l'usage et la coutume de tous les Docteurs, de la justice comme on dit formelle ou active par laquelle Dieu est juste et punit les pécheurs et impies. Bien plus, je détestais ce Dieu juste et punissant les pécheurs (Luther, dans l'Édition générale de ses oeuvres, en 1545, à propos de la *Turmerlebnis*)[9].

---

7. *Ibid.*, p. 46.
8. *Ibid.*, p. 49.
9. *Ibid.*, p. 60-63.

Dans cette vie qui s'efforce vers le bien, mais sans espoir, à cause du péché invincible et toujours renaissant[10], Luther cherche en vain une lumière et une voie vers son salut. Cette lumière lui vient, comme un éclair, d'un texte de Paul qu'il rumine jour et nuit pour en découvrir le sens: «Le juste vit de la foi». C'est l'expérience de la Tour (*Turmerlebnis*) ainsi appelée parce que c'est à cet endroit au couvent de Wittenberg que subitement il a compris, et que le sens du texte s'est révélé à lui, le délivrant définitivement de son angoisse quant à son salut[11]. Le salut ne vient pas des oeuvres, qui sont mauvaises et extérieures, mais de la foi en Dieu qui consiste à faire confiance à la miséricorde de Dieu qui justifie gratuitement les pécheurs, pourvu que ces derniers accueillent ce message de réconciliation. La justice de Dieu n'est pas celle du juge qui donne à chacun selon ses oeuvres, mais la justice «justifiante» de celui qui rend juste qui il veut, quand il le veut et simplement parce qu'il le veut.

> J'ai commencé à comprendre que cette justice de Dieu est celle par laquelle le juste vit, par le don de Dieu, c'est-à-dire, par la foi, et que le sens était: «La justice de Dieu par l'Évangile» c'est-à-dire la justice passive, par laquelle Dieu, en sa miséricorde nous justifie par la foi, ainsi qu'il est écrit: «le juste vit de la foi». Dès lors je me sentis revivre et j'entrai à portes ouvertes dans le Paradis[12].

Croire en cette justice justifiante de Dieu, c'est en faire l'expérience, et retrouver la paix et la certitude du salut, malgré l'expérience qu'on fait toujours de son état de pécheur, toujours inchangé, indéracinable, que l'on peut bien déplorer, mais contre lequel on demeure impuissant. Ainsi l'on apprend à se défier de soi-même, et à n'attribuer son salut qu'à la seule bienveillance miséricordieuse de Dieu, et aucunement à sa propre initiative. Les oeuvres d'ailleurs ne peuvent donner la certitude du salut: elles sont extérieures, et ne peuvent rien pour changer l'homme intérieur; elles ne peuvent être vraiment bonnes que si celui qui les fait est lui-même bon. Or l'homme intérieur est toujours mau-

---

10. *Ibid.*, p. 40 à 43. Dans ce passage du commentaire de l'Épître aux Romains, Luther décrit le péché originel comme un mal positif indéracinable: «Quand nous prions pour que la justice soit achevée et pour que le péché soit enlevé de notre âme, c'est comme si nous demandions d'en finir avec cette vie. Dans cette vie, jamais cette tendance au mal qui est en nous n'est parfaitement guérie.»

11. Ch. Christiani, *op. cit.*, p. 60 à 63.

12. *Ibid.*

vais, prisonnier de la concupiscence. Au contraire la Parole de Dieu, toute pure, accueillie dans la foi, opère un merveilleux échange entre l'âme et Christ, comme entre l'épouse et l'époux, qui fait que les biens de l'un sont partagés par l'autre, et les maux de l'un sont portés par l'autre. Christ porte nos fautes, et nous donne sa justice. Voilà en résumé la thèse du *Traité de la liberté chrétienne*[13]. En conséquence les oeuvres deviennent inutiles pour le salut, et doivent être dénoncées, si elles sont faites dans ce but. Pèlerinages, indulgences, mortifications, aumônes, etc. ne servent qu'à l'orgueil si l'homme s'appuie sur eux plutôt que sur la seule foi pour s'assurer de son salut. La seule utilité des oeuvres, c'est de contribuer à la maîtrise de soi, au contrôle de son corps, et au service du prochain, même si ce travail ne sera jamais vraiment accompli. Mais, sur le plan du salut, elles ne sont d'aucune utilité. Luther n'en a donc pas vraiment contre les oeuvres elles-mêmes, mais uniquement «contre l'opinion qu'on en a», dans les milieux où l'on prétend mériter à partir d'elles son salut, «au mépris du Christ», notre unique sauveur»[14].

Cette conviction du salut par la foi seule demeurera le premier et principal article de sa foi jusqu'à la fin, et la lumière qui l'éclairera pour toutes les autres questions et décisions qu'il devra prendre. Donnons comme exemple sa réponse à la Diète de Worms (1521):

> À moins d'être convaincu par les preuves d'Écriture ou des raisons évidentes, — car je ne crois ni au pape ni aux conciles seuls, puisqu'ils se sont souvent trompés et contredits — je suis lié par les textes que j'ai apportés et ma conscience est captive dans les paroles de Dieu. Je ne puis ni ne veux rien rétracter car il n'est ni sûr, ni honnête d'aller contre sa conscience. Que Dieu me soit en aide. Amen[15].

Dans ce texte, la foi de Luther se fonde uniquement sur l'Écriture, la parole de Dieu, et rejette tout ce qui refuse de se plier à cette règle, y compris le pape et les conciles, c'est-à-dire tout ce que les traditions de l'Église ont surajouté de règles, de prescriptions, de moyens de salut autres que la pure foi.

Le grand et le petit catéchisme, de même que les articles de Smalkade (23 fév. 1537) font de cette

---

13. Martin Luther, *Oeuvres*, Genève, Labor et Fides, tome II, p. 276 à 317.

14. *Ibidem*.

15. Ch. Christiani, *op. cit.*, p. 110.

> foi seule qui sauve le premier et le principal article de la confession luthérienne. Tous sont pécheurs et sont justifiés sans nul mérite, par pure grâce, par la rédemption de Jésus-Christ en son sang... Sur cet article, il est impossible de faire aucun écart, aucune concession, quand le ciel et la terre passeraient... car il n'y a pas d'autre nom donné aux hommes par lequel nous puissions obtenir la béatitude... Et tout repose sur cet article de ce que nous enseignons contre le pape, le diable, le monde et toute notre vie... [16].

Et Luther ajoute cette observation singulière, qui concerne non plus l'objet de la foi, à savoir la libéralité divine manifestée en Jésus-Christ, mais les dispositions subjectives du croyant, l'état intérieur et subjectif, le sentiment du sujet face à cet objet de foi: «C'est pourquoi nous devons en être absolument sûrs et ne pas douter, autrement tout serait perdu, et le pape et le diable l'emporteraient et auraient contre nous victoire et droit»[17]. Nous reviendrons particulièrement plus loin sur ce point très important dans notre recherche.

Enfin on rapporte que sur son lit de mort, en 1546 (63 ans), Jonas et Coelius lui demandèrent s'il persévérait dans sa foi au Christ et dans la doctrine qu'il avait prêchée, à quoi il répondit «Ja» (oui) qui fut sa dernière parole[18].

II. Éléments d'analyse de l'expérience dans la foi chez Luther

Considérons quelques éléments d'analyse de l'expérience de la foi chez Luther, pris à son propre horizon d'interprétation. Souvent celui qui parle d'expérience a la prétention de dire simplement ce qui est, sans interprétation déformante, sans rien voiler ni rien chercher à cacher, sans rien exagérer. La phénoménologie, qui prétend dire l'être dans l'apparaître, est-elle capable de cette innocence? À notre époque critique et hyper-critique, on en doute beaucoup[19] et on cherche plutôt à dégager la ou les idéologies sous-jacentes, qui rendent la perception et la mémoire «sélective», qui laissent passer et mettent en pleine lumière certains éléments, jusqu'à les hypertrophier, mais en voilent d'autres, non

16. *Ibid.*, p. 185 à 186.
17. *Ibidem.*
18. *Ibid.*, p. 248 à 251.
19. A. De Waelhens, *La Philosophie de M. Heidegger,* Belgique, Louvain, 1955, p. 319.

seulement aux autres auditeurs ou lecteurs, mais au propre sujet qui regarde et s'observe lui-même, et prétend exprimer sans préjugé simplement ce qu'il vit. On peut donc poser à Luther une première question bien légitime: quand tu décris ton expérience, quand tu fais appel à ton évidence intérieure, à ton sentiment, à cette foi que tu as goûtée pour la première fois comme une délivrance de ton sentiment de perdition, et comme «la porte du ciel», es-tu bien sûr de nous avoir bien rapporté ce qu'est la foi? Bien des textes de l'Écriture la décrivent comme tu dis, mais d'autres textes aussi nombreux, élargissent cette vision par d'autres aspects, complémentaires, non contradictoires. Une erreur, bien souvent, c'est une vérité partielle exagérée, poussée trop loin, devenue exclusive. Dans les textes polémiques des lettres de Paul en particulier contre les tenants de la loi (juifs et judaïsants), l'apôtre affirme en termes très forts la primauté de la foi, et l'invalidation de la loi comme moyen de salut. Mais dans d'autres textes Paul est loin d'exclure les oeuvres, comme manifestations de l'authenticité de cette foi, qui autrement n'est que parole en l'air, cymbale retentissante...[20]. «La foi opère par la charité»[21]. Luther a-t-il refusé de voir, n'a-t-il pas pu voir? De nombreux passages scripturaires renvoient à l'Église comme à une communauté visible[22] colonne de vérité[23] à laquelle il faut tenir pour ne pas courir en vain[24], qui a le pouvoir de juger, de lier et de délier[25], Luther ne connaissait-il pas ces textes? Quel usage en a-t-il fait?

Nous pouvons faire l'hypothèse que l'expérience personnelle très forte qui l'a marqué a empêché Luther de voir d'autres aspects de la foi également présents dans l'Écriture: la place des oeuvres, la nécessaire référence à la foi de l'Église. Nous pouvons concevoir aussi que sa formation, le milieu intellectuel et culturel dans lequel il baignait, les lacunes et les fautes de l'Église de son époque, qui avait besoin d'être réformée, l'ont fortement marqué aussi. L'Église d'Alexandre VI, de Jules II et de Léon X ne ressemblait-elle pas à «la grande prostituée de l'apocalypse»: moeurs dégradées des clercs à tous les niveaux, césaropapisme, simonie, népotisme, vénalité, etc.? Occam et l'occamisme

20. I Cor 13.
21. Gal 5,6.
22. I Cor 12,28, etc.
23. I Tim 3,15.
24. Gal 2,2.
25. Matt 18,18.

avaient déjà rejeté l'infaillibilité du pape et du concile, avaient rappelé opportunément la supériorité de l'Écriture comme norme dans la foi. On avait prôné le rejet de la scolastique et en général du recours à la raison et à la sagesse ordonnée pour limiter la liberté gratuite de Dieu qui peut bien faire que «voler ne soit plus un crime», et que «le pécheur ne soit plus coupable devant Lui même sans conversion de sa part». Le recours à l'Écriture pour critiquer l'Église était dans l'air depuis longtemps en Europe centrale (Jean Hus à Prague), en Angleterre (Wiclef, More). La montée du nationalisme aussi, qui joua un certain rôle déjà à Constance, à Bâle et que Luther n'hésita pas à utiliser *(Manifeste à la noblesse allemande)* même si nous n'avons aucune raison de douter de l'authenticité de son expérience chrétienne, ni de sa sincérité absolue. Toutes ces raisons et influences combinées coloraient sans doute cette expérience, sa lecture de l'Écriture, sa conception de la foi. De plus, il ne faut pas le nier, le noyau de sa protestation et de son affirmation «sur le salut par la foi seule» rejoignait le message central de Paul, et de Jésus, et de beaucoup de passages de l'Ancien Testament en particulier dans les psaumes, et de saint Augustin *(De Spiritu et Littera)*[26].

Reste une deuxième question à poser à Luther, celle qui porte sur la certitude subjective d'avoir la foi. C'est cela surtout qui a fait tiquer Cajetan, le légat romain, à la rencontre d'Augsbourg en octobre 1518[27]. La doctrine traditionnelle de l'Église sur ce point était et est toujours que «nul ne sait s'il est digne d'amour ou de haine», c'est-à-dire que, à moins d'une grâce spéciale, nul ne peut être absolument assuré d'avoir la foi surnaturelle, encore moins la foi informée par la charité, qui justifie et qui sauve, de même que nul ne peut être assuré d'être prédestiné, en se basant sur la seule expérience subjective qu'il prétend avoir de cette foi qui sauve[28]. Les juges de Jeanne d'Arc, voulant la prendre au piège sur ce point, lui ont demandé: «Es-tu en état de grâce?» à quoi elle a répondu simplement, mais en pleine conformité avec l'enseignement de l'Église: «Si j'y suis, Dieu m'y garde; si je n'y suis pas, Dieu m'y mette»[29]. Là-dessus, Luther était d'un avis

26. Ch. Christiani, *op. cit.*, 60 à 63. Voir J. Jeremias, *Le message central du Nouveau Testament* (Foi vivante n° 175).

27. Ch. Christiani, p. 63 à 66.

28. Concile de Trente, VI[e] session, Décret sur la justification, chap. 9, Dz 802; chap. 13, Dz 806; et canons sur la justification, n° 12 et n° 16.

29. R. Oursel, *Le procès de Jeanne d'Arc*, Paris, 1959.

contraire. La grande place qu'il donnait à l'expérience subjective dans la foi et la propre assurance qu'il avait personnellement trouvée dans cette seule certitude, plutôt que dans les oeuvres extérieures avec lesquelles il n'avait pu vaincre son angoisse et son désespoir, l'empêchaient de penser autrement. Pour lui, le sentiment qu'il avait de croire en la miséricorde de Dieu et la certitude du salut qui s'ensuivait étaient devenus, depuis l'expérience de la tour, un pivot de sa doctrine. Voici comment il s'exprime devant Cajetan:

> On me fait cette objection que dans ma septième conclusion j'ai déclaré: «Que personne ne peut être justifié si ce n'est pas la foi, en sorte que la nécessité s'impose à l'homme de croire d'une foi certaine qu'il est justifié, et n'avoir aucun doute qu'il ait reçu la grâce. Si en effet il doute, s'il reste incertain, il cesse d'être justifié et il vomit la grâce...[30].

Luther aligne ensuite, contre Cajetan, une série d'arguments puisés dans l'Écriture pour appuyer sa thèse. En particulier, si on objecte que les dispositions du sujet doivent compter aussi, et non seulement les promesses de Dieu (si quelqu'un n'a aucune raison de douter de sa foi et de sa justification en s'appuyant sur la parole de Dieu il peut douter à cause de son manque de dispositions subjectives), Luther répond facilement que: «seule la foi en la parole du Christ justifie, vivifie, dignifie, prépare, en sorte que, sans elle, tout le reste n'est qu'opération de présomption ou de désespérance [...] Le juste ne vit pas en effet de sa disposition, mais bien de la foi»[31]. Cela Luther l'affirme parce que, au fond, il recherche «la paix et une espérance assurée», la «sécurité du salut» que les oeuvres de la loi ne lui avaient pas donnée, raison pour laquelle il avait rejeté cette voie «qui ne peut pacifier la conscience». Voilà ce que dit encore clairement Melanchton dans une lettre à Brenz de mai 1531, lettre qui se termine par un post-scriptum de Luther lui-même où il insiste: «Jésus dit en effet: 'Je suis la Voie, la Vérité et la Vie', il ne dit pas: 'Je te donne la Voie, la Vérité, la Vie' [...] Il doit être, demeurer, vivre, parler, mais non par moi ou en moi pour que nous soyons justice de Dieu en Lui, et non dans la charité ou dans les dons qui suivent»[32].

---

30. Ch. Christiani, p. 60-63.
31. *Ibidem.*
32. *Ibid.*, p. 223.

Cette position de Luther est donc bien logique avec ses présupposés: Je m'appuie sur la foi pour mon salut, et non sur mes oeuvres. J'aurais raison de douter de ma foi si devait s'y mêler un quelconque concours de ma liberté et de mes dispositions, mais comme il n'en est rien, et qu'elle relève de la pure libération de Dieu, rien ne peut justifier un pareil doute. Si je crois en la miséricorde de Dieu, je dois aussi croire que cette foi est en moi, et que c'est une foi qui me sauvera.

Plus tard Calvin conclura: les prédestinés se distinguent des non-prédestinés en ce que les premiers ont une confiance «ferme, assurée», tandis que les autres ont «une confiance faible, vacillante, mal assurée»[33]. Le Concile de Trente, de son côté, rejettera cette vaine confiance (foi fiduciale) qui exclut les oeuvres, et sur laquelle certains veulent s'appuyer de façon exclusive et présomptueuse, pour s'assurer de leur salut[34].

III. Analyse critique de cette expérience

Jean Mouroux aborde ce problème difficile de l'expérience chrétienne au moyen d'une distinction toujours utile. Il distingue *l'empirique, l'expérimental, l'expérienciel*[35]. «*L'empirique*», selon lui, c'est ce qui est objet du sens externe, le visible, le palpable, l'audible. Il ne s'agit pas de cela ici... à moins que, pour Luther, les oeuvres qu'il condamne ne soient que ces oeuvres qu'il dit extérieures, visibles, qui ne peuvent changer l'homme intérieur. Mais de telles oeuvres, purement extérieures, non portées par une intention bonne, et par un esprit, n'ont évidemment rien à voir avec la justification et le salut. «*L'expérimental*» c'est l'objet des sciences positives, de l'observation contrôlée, avec des instruments de mesure bien identifiés et méthodiques pour établir des lois de comportement, etc. Une étude de ce genre, de psychologie expérimentale, par exemple, peut être faite, et démystifie bien des faux problèmes. Luther passait par des périodes de dépression et d'exaltation qui en font un cas intéressant. Mais ça non plus ne dit pas tout du réel. «*L'expérienciel*», c'est toute la réalité de l'expérience, sans laisser tomber, par préjugé ou par oubli, ou pour toute autre cause, aucun de ses éléments importants, si «spirituels» qu'ils puissent être. Or cela ne peut se faire

33. J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, Paris, Aubier, 1952, p. 40.
34. Cf. note 28.
35. J. Mouroux, *op. cit.*, p. 24.

sans grille de lecture appropriée. La «grille de lecture» que suggère Mouroux, pour l'expérience chrétienne authentique, en est une que Luther ne récuserait pas: celle de l'Écriture elle-même, qui dans sa description de la foi nous fournit les critères pour juger de l'authenticité d'une expérience de foi, qui ne doit pas être confondue avec une vision ou une impression subjective. Et par de nombreux arguments, Mouroux montre que, outre les éléments centraux que sont pour la foi la rencontre de Jésus-Christ, l'action gracieuse de l'Esprit du Christ[36], il doit y avoir aussi: 1. une référence nécessaire à la communauté ecclésiale[37], laquelle comporte une hiérarchie; 2. une référence nécessaire aux oeuvres[38]. De plus la foi qui a un objet certain est possédée dans un «vase fragile», jamais pleinement assuré de garder son bien. Cette foi est reçue comme un don de la grâce, laquelle n'est jamais en faute, mais elle est accueillie librement et l'on peut à tout moment la rejeter par faiblesse, ou orgueil, ou présomption[39]. Voilà quelques éléments de la foi authentique qui semblent plus ou moins absents de la foi chez Luther.

Mais nous exprimons ici sans doute une vision «catholique» des choses qui ne convaincra jamais un «luthérien» pour qui cette vision des choses est biaisée par les thèses défendues au Concile de Trente, dont on ne veut ni ne peut plus démordre. On n'en sortira donc jamais, à moins de retourner naïvement à la foi de l'Écriture pour tâcher de dégager une critériologie acceptable de part et d'autre, pour reconnaître ensuite nos lacunes et nos richesses mutuelles, et nous entraider, entre catholiques et luthériens, sur le chemin d'une foi plus conforme à l'idéal évangélique.

En tout cas, sûrement l'insistance luthérienne sur la foi qui sauve, plutôt que sur les oeuvres, a rappelé, à un moment où on l'avait plus ou moins délaissée, l'importance décisive de la vie intérieure et de la conscience dans l'expérience chrétienne, et par conséquent de la part «mystique», plus précieuse que toutes les autres dans cette expérience chrétienne qui nous est commune[40]. De plus Luther a dénoncé avec justice le pharisaïsme des oeuvres, l'hypocrisie, l'orgueil et la suffisance qui s'ensuivent, au nom de

36. *Ibid.*, p. 27 à 33 et p. 225 à 241.
37. *Ibid.*, p. 26 et p. 191 à 225.
38. *Ibid.*, p. 25-26 et p. 155 à 166.
39. *Ibid.*, p. 47.
40. *Ibid.*, p. 280 à 312.

la vérité de l'homme, qui reconnaît sa faiblesse, et de la vérité de l'Évangile qui redonne confiance à ceux que leur situation angoissée mènerait au désespoir. Kierkegaard, reprend le message de Luther, et lui donne des accents qui ne laissent personne indifférent dans *Le Traité du désespoir*[41] et les «discours chrétiens», en particulier ceux qui sont réunis sous les titres *Les soucis des païens*[42] et *Plus grand que notre coeur*[43], sur lesquels nous reviendrons plus loin. Sur ces points plus fondamentaux, la discussion entre catholiques et luthériens est solidement amorcée, et commence à donner des résultats intéressants[44].

IV. Critique heideggerienne de la foi luthérienne

Pour faire oeuvre originale, et ajouter peut-être une note nouvelle à cette discussion, je tenterai dans ce dernier point de scruter la foi de Luther à partir de certains existentiaux mis en lumière par M. Heidegger et par d'autres penseurs existentialistes. Je sais bien que Luther refuserait totalement ce genre d'approche, comme toute autre tentative de parler de la foi à partir non pas de l'expérience qu'on en a, mais de catégories philosophiques, historiques, etc., lui qui jugeait si sévèrement Érasme et toute la scolastique, et les docteurs qui parlent de la foi chrétienne... «de façon subtile, sans même comprendre ce qu'ils disent parce qu'ils n'en ont nulle expérience»[45]. Pour Luther, sans s'embarrasser du galimatias philosophique[46], il y a un chemin direct qui va de la parole de Dieu à l'expérience que l'on en fait dans la foi, et les deux se conditionnent. Mais des deux, il y en a fatalement un qui doit l'emporter. Comme on l'a signalé plus haut, l'expérience n'est pas sans préjugé et absolument «vierge». La parole de Dieu est toujours biaisée par les possibilités de compréhension de celui qui écoute, par ses besoins, ses désirs, sa culture, etc. Cette observation vaut aussi pour Luther et cela, me

41. Sören Kierkegaard, *Traité du désespoir* (Idées n° 25), Paris, Gallimard, 1949.

42. S. Kierkegaard, *Les soucis des païens* (Foi vivante n° 63), 1967. (Discours chrétiens, tome I).

43. S. Kierkegaard, *Plus grand que notre coeur* (Foi vivante n° 144), 1972. (Discours chrétiens, tome IV).

44. *Concilium*, nos 118 à 138.

45. M. Luther, *La liberté chrétienne*, introduction du texte latin adressé à Léon X.

46. Ch. Christiani, p. 135.

semble-t-il, nous justifie d'examiner maintenant la foi de Luther du point de vue d'une anthropologie plus générale, qui a fait son auto-critique, et qui, permettra peut-être à la parole de Dieu d'être mieux entendue dans toute son ampleur.

Je ferai cette critique en utilisant tour à tour certains existentiaux heideggeriens ou kierkegaardiens, pour voir au fond si l'existence dans la foi demeure une existence vraiment humaine, ou si la «conversion» exigée de celui qui rejette les soucis des païens pour accéder à la foi ne menace pas aussi de le vider tout simplement de ce qui le caractérise et le définit comme être humain. Je considérerai quatre existentiaux: 1. *le souci qui devient angoisse et désespoir;* 2. *les niveaux d'existence,* du plus extérieur et inauthentique au plus personnel, libre et authentique; 3. *l'être-dans-le-monde et avec-les-autres;* 4. *enfin l'historicité et la temporalité.*

1. *Le souci, l'angoisse, le désespoir*

Selon Heidegger, qui se place dans une perspective athée, la structure indifférenciée du «Dasein», de l'être-là de l'homme, c'est le souci[47]. Les diverses relations qui caractérisent l'homme comme «être-dans-le-monde», «avec-les-autres», «dans-le-temps», libre et se projetant, sont toutes marquées par le souci. En effet non seulement les objects particuliers, pris un à un, le préoccupent, mais sa propre existence finie et limitée, jetée-là sans raison dans le monde, et vouée à la mort, possibilité permanente bien réelle qui ruine à la base toutes les autres possibilités, est elle-même objet et cause de souci et d'angoisse. C'est le mal inguérissable de l'être jeté-là, qui se donne autant qu'il peut, à son gré, des raisons de vivre et de travailler, et de créer des liens avec les autres, mais qui sait bien, au fond, que rien de tout cela n'a de sens finalement. Cette vision pessimiste et sans Dieu est un peu corrigée chez un penseur existentialiste croyant comme Kierkegaard, pour qui «la maladie mortelle» n'est pas l'angoisse ou la mort physique, puisque Dieu peut bien ressusciter les morts, mais le péché, qui sépare de Dieu définitivement et voue à la mort éternelle[48].

De cela Luther est bien conscient et son angoisse et son désespoir sont exaspérés infiniment du fait qu'il se sait, comme

47. Pour une présentation générale de la pensée de M. Heidegger, voir A. de Waelhens, *La philosophie de M. Heidegger*, Belgique, Louvain, 1955.

48. Kierkegaard, *Le Traité du désespoir* (Idées, n° 25).

pécheur, irrémédiablement condamné par le juste juge, quoi qu'il fasse. C'est pourquoi la foi a pour lui une portée existentielle si grande; elle cohabite avec son angoisse et son désespoir, dans des alternances d'exaltation et de dépression qui remplissent ses premiers écrits, surtout ceux qui précèdent la *Turmerlebnis*[49]. Même après, il lui faut sentir la foi en la miséricorde de Dieu aussi intensément qu'il se sent dominé par le goût du péché, sa concupiscence invincible. Jusque-là Luther rejoint et dépasse les existentialistes, et nul ne l'a mieux interprété, encore une fois, que le Kierkegaard du *Traité du désespoir*. On pourrait trouver des accents semblables chez bien des mystiques. Luther cite Augustin et Tauler; on pourrait ajouter l'auteur de l'Imitation de Jésus-Christ.

Cette vision luthérienne est sans doute augustinienne, paulinienne, et tout simplement chrétienne, pour autant qu'elle part de l'expérience d'une condition humaine vraiment désespérée et pécheresse pour annoncer le message du salut par la foi en Jésus-Christ. Tout le problème est de mesurer la profondeur de cette déchéance pécheresse de l'homme. Va-t-elle jusqu'au point de nier tout reste de liberté morale en l'homme, au point que ce dernier ne puisse fournir aucune coopération à la grâce de Dieu toujours nécessaire? On sait qu'Érasme défend avec vigueur la liberté dans son *Essai sur le libre arbitre*, écrit en 1524. Là-dessus Luther qui dit avoir été «mordu à la gorge» par Érasme, ne fera jusqu'à la fin aucune concession, de peur d'enlever quelque chose à la libre grâce de Dieu, dont la volonté de justifier et de sanctifier et de glorifier ne souffre aucune concurrence, et ne laisse place à aucune initiative de la «chair pécheresse»[50]. Mais que reste-t-il de l'homme à qui on refuse la liberté, et pas seulement la liberté extérieure, mais le libre arbitre qui seul en fait un être responsable, capable de relation et donneur de sens? La foi sans la liberté n'est plus «assentiment volontaire», mais réaction d'esclave, automatique, impersonnelle. Pourquoi Luther lui-même blâme-t-il tant, non seulement les gens d'Église, mais ses propres congénères, pour des vices qui leur sont si naturels, et contre lesquels ils ne peuvent rien, sans la grâce qu'ils peuvent tout simplement n'avoir pas reçue. De toute façon, s'ils l'avaient reçue, ne serait-elle pas toute-puissante?

---

49. Ch. Christiani, p. 46 et 49.

50. M. Luther «Traité du Serf arbitre», *Oeuvres*, tome V, Genève, Labor et Fides, p. 23, etc.

Voilà pour l'angoisse et le désespoir. Luther semble offrir l'issue de la foi; mais en niant le libre arbitre il referme aussitôt cette issue, qui n'est vraiment disponible qu'aux seuls prédestinés mais au prix de toute liberté réelle.

2. *Niveaux d'existence: l'existence inauthentique, l'existence authentique*

Selon Heidegger, face à l'angoisse, il y a l'alternative suivante: ou bien l'évasion dans la distraction et la vie superficielle où l'on se confond avec l'extériorité et se perd pour ainsi dire dans le bavardage, les modes, l'emprise de l'opinion; ou bien la lucidité courageuse, l'approfondissement de l'existence angoissée et tragique, sans chercher de faux-fuyant facile dans un au-delà hypothétique. Kierkegaard ne se laisse pas enfermer dans cette alternative sans issue. Pour lui, l'au-delà n'est pas hypothétique, mais réel. Nous sommes déjà, comme individus, pleinement plantés dans l'Éternité. Donc, plutôt que d'en rester à l'existence chrétienne inauthentique, superficielle, au gré de l'opinion, perdue dans l'extériorité, on peut choisir de vivre une existence chrétienne authentique où l'on se définit comme croyant chevalier de l'Absolu, capable de vaincre «les soucis de païens», parce qu'on croit contre toute espérance en l'amour gratuit de Dieu pour les pécheurs, «plus grand que notre coeur». Seule cette existence devant Dieu pose vraiment l'individu, l'isole de la foule veule et anonyme, le libère d'abord du dilettantisme, qui est la perte de soi dans l'extériorité et le faux infini des objets avec lesquels on se confond; le libère ensuite de cette autre perte de soi dans le moralisme plus ou moins pharisien qui règle les conduites et les jugements sur les diktats imposés par les honnêtes gens. La foi dont il est question dans l'existence chrétienne authentique fait entrer en soi-même pour exister vraiment comme Individu devant Dieu, et choisir son être en tenant compte uniquement de l'appel particulier qui est adressé personnellement, envers et contre tous. Un tel chrétien, le seul authentique, devient l'exception dans la foule, et doit en payer le prix qui peut aller jusqu'au bannissement, à la condamnation, à la persécution et même à la mise à mort.

Aussi Luther a bien raison de critiquer ces chrétiens dilettantes à la Érasme, qui dissertent sur la foi plutôt que d'en rechercher l'expérience véritable et la puissance en eux. Avec ceux-là pas de discussion possible, parce que eux et lui ne parlent pas de la même

chose. De même Luther critique avec raison les chrétiens du commun, aussi superficiels et inauthentiques, qui se croient sauvés parce qu'ils font comme tout le monde, et ont bonne réputation, vont à la messe, achètent des indulgences, font partie des confréries, vont à confesse et communient régulièrement, croyant que parce qu'ils font les «bonnes oeuvres», ils en sont devenus bons[51]. Luther rejoint ici Jésus dénonçant les pharisiens qui «paient la dîme sur tout, mais dont le coeur est plein de rapines, sépulcres blanchis», qui sauvent l'apparence quand le coeur est toujours mauvais. L'existence chrétienne authentique est affaire d'intériorité, de coeur, où l'on est seul à seul devant Dieu, pleinement accueillant et docile à sa volonté, croyant, malgré son indignité, à son amour pour nous. C'est là l'affirmation centrale de Luther et il faut encore ici lui donner raison.

3. *Être-dans-le-monde, avec-les-autres*

Selon la phénoménologie existentielle, dont nous nous inspirons, l'homme est aussi un «être dans le monde» et «avec-les-autres». C'est ce que Luther appelle l'homme extérieur, pour lequel, dans la ligne augustinienne, il ne peut se retenir d'un certain mépris. Les oeuvres, parce que extérieures, n'ont selon lui aucune valeur pour le salut, ni aucun rapport avec ce salut, parce qu'elles ne peuvent en rien changer l'intériorité qui seule importe. Ces oeuvres peuvent être utiles pour dominer son corps, et pour rendre service aux autres, dans la famille, dans l'amitié, dans la société[52]. Le pouvoir des princes qui régit l'ordre temporel est juste et doit être respecté. À ce point que Luther justifie facilement la répression sanglante des princes contre les émeutiers dans la guerre des paysans[53]. Mais rien de toutes ces actions extérieures n'a de valeur méritoire pour le salut, qui s'obtient par la pure foi sans les oeuvres. D'ailleurs l'homme est si dominé par le péché que la liberté de bien faire a été perdue par lui[54]. Il agit toujours pour des motifs plus ou moins égoïstes, et marqués par la concupiscence. C'est ce qui permet à Luther ses critiques acerbes contre l'appareil visible de l'Église, avec sa hiérarchie, ses lois, ses prati-

51. Ch. Christiani, p. 45.

52. M. Luther, «Le Traité de la liberté chrétienne», *Oeuvres*, tome II, Genève, Labor et Fides.

53. Ch. Christiani, p. 123 à 130.

54. Ch. Christiani, p. 146 à 152.

ques, «toutes oeuvres du diable qui tiennent en captivité et loin de son Seigneur l'âme fidèle». Selon Luther, je suis bien »dans-le-monde et avec-les-autres», mais comme un à-côté de ma vie véritable qui est intérieure, la seule qui importe vraiment, et qui est présente à Dieu grâce à la pure foi. N'y a-t-il pas là une anthropologie écourtée, réduite à l'âme spirituelle, et encore plus une négation de la liberté véritable dans cette âme? N'y a-t-il pas là surtout un refus de l'Incarnation de Dieu en Jésus-Christ, pleinement homme, et un relent de manichéisme, comme l'a tout de suite noté Érasme dans sa critique du *Traité de la liberté chrétienne*[55]. Le scandale de la médiation[56] de Jésus-Christ n'implique-t-il pas aussi la médiation de l'Église visible, pécheresse mais porteuse du salut, comme dans un vase fragile?

Il faudrait donc entreprendre ici une défense de l'unité essentielle de l'homme comme esprit incarné, et de la valeur positive du corps, et du monde, et des relations interpersonnelles, défense fondée à la fois sur la création, sur l'incarnation et sur la résurrection, tout en reconnaissant, comme il se doit, les conséquences du péché, et l'exigence de la conversion pour suivre Jésus-Christ sur le chemin de la croix. À ma connaissance cette critique de Luther et de tout piétisme exclusif est bien entreprise en milieu luthérien par des auteurs comme Gogarten, Bonhoeffer. Ce dernier en particulier, dans son *Éthique*[57], montre bien les conséquences néfastes d'une théologie qui sépare les réalités dernières (le salut par la foi) des avant-dernières (famille, état, travail). L'événement Incarnation-Crucifixion-Résurrection interdit une telle dichotomie, et nous invite plutôt à aimer assez ce monde de l'avant-dernier, pour vouloir le transformer, au prix d'une certaine mort, en la réalité du monde à venir[58].

4. *Historicité et temporalité*

Enfin l'existence humaine est temporelle. L'instant présent dans lequel seul j'existe est marqué par mon passé, sans que ce

55. Érasme, *Essai sur le libre arbitre* (publié en sept. 1524, quatre ans après le *Traité de la liberté chrétienne* de Luther), dans Érasme, *La philosophie chrétienne*, introduction et traduction par Pierre Mesnard, Paris, 1970, p. 208 et 249.

56. Titre d'un excellent livre écrit par C. de Koninck qui s'adresse aux frères protestants.

57. D. Bonhoeffer, *Éthique*, Genève, Labor et Fides, 1969.

58. *Ibid.*, p. 93 à 114 et surtout p. 158 à 167.

passé m'emprisonne totalement, et c'est à partir de ce que je suis à la suite de ce passé que je me projette dans le présent vers l'avenir. Aussi faut-il que ce passé inconscient qui me marque, je le fasse accéder à ma conscience, par le souvenir; que j'en fasse le bilan, et que je prenne position à son endroit, non pas en le rejetant tout simplement, mais en le réinterprétant à mon avantage, et en profitant de ce qu'il a pu m'apporter. Je ne suis à aucun moment comme une «table rase». Je suis le chameau qui se métamorphose en lion, pour citer Nietzsche[59], c'est-à-dire que, avec sur le dos le poids de mon passé comme un chameau, poids d'expérience et de souvenir, je puis m'élancer comme le lion vers mon avenir avec plus d'expertise et de chance de réussite. Ainsi la relation immédiate avec le Christ, qui définit la foi, ne doit ni ne peut faire fi des intermédiaires qui vont de Lui à moi, comme semble le vouloir Luther, et après lui Kierkegaard dans les *Riens philosophiques*[60]. L'Écriture est une médiation inspirée qui doit avoir préséance sur toutes les autres, comme le reconnaît Luther. Mais les Traditions de l'Église, qui ont interprété et actualisé l'Écriture à toutes les époques, de même que le «consensus ecclésial» exprimé dans la prière et le comportement commun des fidèles, et en particulier dans les conciles de toute l'Église, de même aussi que les décisions du magistère authentique, elles-mêmes appuyées sur l'Écriture et la Tradition commune, sont des instances et des médiations que l'on n'a pas droit de rejeter. Celui qui le ferait à la légère se condamnerait à répéter des expériences qui auraient dû l'instruire. C'est ainsi qu'Érasme a argumenté contre Luther, un peu ironiquement, dans son *Essai sur le libre arbitre*:

> Luther ne réduit-il pas la part de l'érudition, pour augmenter celle de l'inspiration...[61]. On me dit (de ceux qui tiennent à la Tradition pour interpréter correctement l'Écriture): «C'étaient simplement des hommes». Mais je n'ai jamais entendu comparer que des hommes entre eux, et non pas des hommes avec Dieu. — On me dit: «Que prouve le plus grand nombre en faveur de l'intelligence spirituelle?» Je réponds: «Que prouve le plus petit nombre?» — On me dit: «En quoi une mître peut-elle aider à comprendre l'Écriture Sainte?» Je réponds: «Quelle aide apportent une robe de bure et sa coule?» — [...] On me dit: «En quoi la compréhen-

59. F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra* (Idées, n° 267), Paris, Gallimard, p. 35.

60. S. Kierkegaard, *Riens philosophiques* (Idées, n° 197).

61. Érasme, *Essai sur le libre arbitre*, p. 204.

sion des textes sacrés est-elle liée à la réunion du concile, où il se peut faire qu'aucun participant n'ait reçu l'Esprit de Dieu?» Je réponds: «Comment y contribueraient alors les conciliabules privés de quelques individus, où il est trop vraisemblable qu'il ne se trouve aucun détenteur de l'Esprit»[62].

Évidemment la polémique verbale où chacun cherche à triompher peut être infinie, et n'amener aucune concession de part et d'autre. Mais il reste que l'expérience de l'interprétation privée de l'Écriture a été depuis l'origine source de division et les disciples de Luther n'y ont pas échappé.

La mémoire de l'Église contient des trésors qu'on aurait tort de laisser se perdre. Par le souvenir on s'assagit, et l'on peut ne pas répéter des erreurs passées. Mais pour cela, il faut bien prendre conscience de la temporalité qui, non seulement nous permet d'être vraiment autonome et créateur, mais aussi nous lie à un certain passé dont on ne peut faire fi sans s'appauvrir. De cela, Luther était peut-être incapable à cause de son mépris de toutes les oeuvres humaines, en particulier de ces traditions des hommes, qui s'étaient interposées entre le croyant et son Christ, dont la pure parole ne se trouvait selon lui que dans l'Écriture. L'Église de l'époque s'était d'ailleurs érigée elle-même comme la seule référence disponible pour nourrir la foi, cette Église qui pratiquait un «culte de la personnalité» excessif envers la personne du pape, et qui s'était presque entièrement perdue dans l'extériorité, du moins dans ses instances les plus visibles, non sans grand dam pour la foi. Mais les temps ont changé, heureusement, et les perspectives ne sont plus les mêmes. On sait que, dans le dialogue actuel entre catholiques et protestants, ces derniers reconnaissent ouvertement la place nécessaire de la Tradition, sans pour autant rejeter ou violer le principe de la prééminence absolue de l'Écriture inspirée[63], principe qu'admettent aussi les catholiques, même si, dans la pratique cela n'est pas toujours apparu de façon bien claire et sans équivoque.

Conclusion

Je conclurai en signalant simplement, en guise de bilan, les deux points suivants:

62. *Ibid.*, p. 211.

63. Pour une brève présentation de cette question, voir les articles de B. D. Dupuy dans *La Révélation Divine,* commentaires, (Unam Sanctam, 70 a et b) p. 61 à 119 et p. 557 à 568.

1. Luther victime d'une erreur de perspective.

2. Les apports positifs de sa réflexion sur son expérience de foi.

1. Luther victime d'une erreur de perspective

Si l'on se place du point de vue de l'orthodoxie existentialiste, qui se complaît dans les définitions et les exclusions, on trouve facilement sujet à condamner Luther dans telle ou telle forme évidemment excessive et inacceptable. Mais si on consent à écouter Luther, à expériementer pour soi, de l'intérieur, le sérieux de sa démarche de foi, on est davantage en mesure de le comprendre, et de donner à son action et à son oeuvre une interprétation plus existentielle. Or c'est là le vrai sens de sa protestation. Luther nous dit:

> Quand d'autres se plaisent à définir abstraitement la foi, l'Église, les sacrements, comme des réalités objectives, extérieures, leur prêtant une efficacité quasi automatique, je m'efforce, moi, de les saisir existentiellement, dans leur efficacité en moi, dans la nouvelle relation qu'elles établissent, ou pas, entre moi et mon Dieu, dans la transformation qu'elles opèrent, ou pas, dans ma liberté pécheresse[64].

Luther est un existentialiste chrétien, comme Paul et Augustin. Il parle du «pour-moi» de la foi, et non de l'«en-soi» des choses. N'oublions pas que les six premières de ses 95 thèses, qui ont déclenché la réaction de l'Église officielle contre lui, consistent à affirmer que la pénitence dont parle l'Écriture n'est pas une oeuvre particulière imposée au pénitent qui se confesse, et que l'on peut racheter au moyen d'une indulgence, mais que «Notre Seigneur et maître Jésus-Christ... a voulu que la vie entière des fidèles fût une pénitence». Si donc on peut prendre Luther en défaut sur telle ou telle formule à saveur hérétique, on ferait erreur en prenant pour une définition générale ce qui n'était que la description passionnée et maladroite d'une expérience authentique. Ce faisant, on se fermerait aussi à la compréhension d'un croyant dont les accents sincères ont eu et ont encore tant d'écho dans l'Église. Le cardinal Willebrands, président du Secrétariat romain pour l'Unité des chrétiens, l'appelait en 1970, devant l'as-

64. A. Hasler, dans *Concilium* 118, 115-121.

semblée de la Fédération luthérienne mondiale à Évian près de Genève: «une personnalité profondément religieuse, qui avait cherché honnêtement et avec abnégation le message de l'Évangile... notre maître commun dans la foi»[65].

2. *Les apports positifs de sa réflexion sur son expérience de foi*

Nous devons donc à Luther d'avoir protesté contre l'extériorité superficielle dans la foi, au nom d'une expérience chrétienne authentique, à laquelle nous sommes tous personnellement appelés. Cette expérience a été pour lui et à son époque un fait tellement inédit qu'il s'est trouvé bien peu de gens pour le comprendre vraiment[66]. Que de rejet en rejet on l'ait conduit jusqu'à des exagérations hérétiques, le temps aidant, les préjugés sont tombés[67], les paroles injurieuses (Luther aimait à faire scandale et à parler crûment) sont oubliées et pardonnées, l'essentiel du message de chacun est davantage reconnu. D'une certaine façon, n'est-on pas aussi seul dans la foi qu'on est seul pour mourir? Toutes les médiations de la foi ne remplacent pas finalement le dialogue, seul à seul, avec Dieu.

Il faut affirmer que l'expérience subjective ne peut jamais devenir une norme générale, valable pour tous: pas plus dans la foi qu'en anthropologie philosophique, ou en psychologie. Le témoin de l'expérience doit toujours être confronté à des normes objectives éprouvées. Paul veut consulter «les colonnes de l'Église de peur d'avoir couru en vain» (Gal. 2, 2). Les auteurs mystiques nous préviennent aussi contre les consolations spirituelles. Ils nous invitent à ne pas les rechercher pour elles-mêmes. Dieu les donne parfois, mais Il peut bien les retirer, parce que ce n'est pas par elles qu'on va vers Lui, mais par la nudité de la foi qui avance dans la nuit obscure, et sans aucun appui dans la sensibilité ou le sentiment, au point que quelqu'un peut même éprouver le sentiment d'être totalement abandonné de Dieu, et se croire en enfer, alors qu'au contraire Dieu l'éprouve pour lui arracher

65. Daniel Olivier, *Concilium* 118, 19-25 surtout 19, et Otto Herman Pesch, 143-160 surtout 149.

66. *Concilium*, 118, p. 11-27.

67. *Ibid.*, 99-115.

les dernières traces d'égoïsme, d'avarice ou de gourmandise spirituelle[68].

L'expérience de Luther méritait donc d'être analysée et critiquée parce qu'elle occupe, elle aussi, une grande place dans le riche patrimoine chrétien dont la mémoire nous instruit.

---

68. Voir Jean de la Croix, *La Montée au Carmel*, livre II, et *La Nuit obscure*. Aussi J. Mouroux, *L'expérience chrétienne,* p. 312-323.

L'EXPÉRIENCE COMME LIEU THÉOLOGIQUE. Coll. Héritage et projet, 26.

L'expérience au-delà des idées religieuses

Chez Friedrich Schleiermacher

Jean Richard

Le retour à l'expérience constitue certes l'une des principales caractéristiques de la théologie contemporaine. Mais si l'on s'entend assez facilement sur ce fait, il devient par contre beaucoup plus difficile d'en déterminer l'exacte signification. On peut en effet attribuer à l'expérience des sens tellement différents qu'on se demande en quoi il s'agit encore d'un trait caractéristique.

Et tout d'abord, quel est le sens de ce retour à l'expérience, c'est-à-dire quelle en est l'intention, la motivation profonde? S'agit-il d'une réaction contre une conception trop rationaliste de la religion, ou encore contre une conception trop dogmatique? La visée est-elle pastorale, pour montrer la pertinence concrète des vérités de foi dans la vie de chacun des fidèles; ou apologétique, pour vérifier les fondements de la foi en montrant les bases expérientielles des dogmes chrétiens? Serait-ce tout simplement le fruit d'un christianisme où le sentiment et l'émotion occupent une place plus importante, comme dans la religion piétiste ou charismatique?

On peut se demander aussi de quelle expérience il s'agit: de l'expérience religieuse ou de l'expérience séculière de la vie? de

l'expérience religieuse au sens strict ou de la dimension religieuse de toute expérience? des expériences limites ou des expériences quotidiennes? des expériences passées ou des expériences actuelles?

Enfin, c'est le terme même d'«expérience» qui fait difficulté. On peut entendre par là des choses différentes: la simple observation extérieure ou l'intuition profonde; l'expérimentation empirique de la nature ou la prise de conscience existentielle; la simple impression passive d'un objet ou la réaction active à un événement, impliquant décision et engagement de toute la personne.

Pour répondre à ces questions, qui sont pour elle d'une importance épistémologique fondamentale, la théologie, ici comme ailleurs, devra procéder d'abord de façon positive et historique. Avant de tenter une réponse plus globale et systématique, elle devra commencer par lire les principaux auteurs modernes qui se distinguent par ce retour à l'expérience. Or Friedrich Schleiermacher me semble ici un point de départ tout indiqué. Les théologiens protestants le considèrent en effet comme le père de la théologie moderne. Et cette nouvelle impulsion donnée à la théologie consiste précisément chez lui dans un rappel à l'expérience, par-delà toutes les idées religieuses et les conceptions traditionnelles de la théologie. Nous suivrons donc ici l'itinéraire de Schleiermacher dans ses deux exposés principaux sur la question, les *Discours sur la religion* de 1799 et la *Dogmatique* (*Der Christliche Glaube*) de 1821.

Un autre préambule méthodologique s'impose. Nous abordons l'étude de Schleiermacher avec une question particulière: celle de l'expérience au-delà des idées religieuses. Il ne s'agit donc pas de suivre chez S. la trace du mot «expérience». Cela ne nous mènerait pas très loin, car ce mot n'est pas tellement fréquent ni tellement central dans son oeuvre théologique. Il s'agit plutôt de l'interroger à partir du contenu de signification que nous mettons sous ce mot aujourd'hui, quand nous lui posons la question de la place de l'expérience dans la religion et en théologie. Cela exige que nous mettions d'abord au clair cette notion minimale et très générale d'«expérience» que nous présupposons et qui nous guide dès le départ. Or, le titre de cette étude l'indique déjà: l'expérience, dans le domaine de la connaissance religieuse qui nous intéresse ici, c'est tout ce qui précède la formulation des idées, des

croyances et des doctrines religieuses. C'est le pré-notionnel, le pré-conceptuel, le pré-rationnel dans le domaine religieux. Et sans doute, ce pré-rationnel religieux a-t-il toujours été reconnu d'une façon ou d'une autre en théologie. Mais il a été apprécié bien différemment. Pour la théologie scolastique, tout ce pré-rationnel ne pouvait signifier qu'un état primitif de la connaissance religieuse: ce ne pouvait être qu'un en-deçà des idées religieuses et des doctrines théologiques. Pour la théologie moderne et contemporaine, au contraire, le pré-notionnel constitue le sol extrêmement riche, la source inépuisable de toutes les conceptions religieuses: il s'agit vraiment alors d'un au-delà des idées religieuses.

I. «L'intuition de l'univers» dans les discours

Comme l'indique bien la suite du titre: «à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés», les *Discours sur la religion* sont conçus d'abord dans une intention apologétique. Pour contrer le mépris des adeptes de l'*Aufklärung*, Schleiermacher se propose de dévoiler la vraie nature de la religion, son essence profonde cachée sous des apparences extérieures inadéquates qui la trahissent: «la religion n'apparaît nulle part à l'état pur; tout ce dont vous parlez là, ce ne sont que des adhérences étrangères, dont notre tâche est précisément de la dégager»[1]. Or sous toutes les manifestations extérieures de la religion, il y a «ces émotions intimes» en quoi consiste sa véritable essence. Ce qu'il ne faut sûrement pas entendre au sens de pure sentimentalité, puisque ces mêmes émotions sont aussi appelées des «dispositions d'esprit», et plus encore, la «direction de l'âme orientée vers l'éternel»[2].

Mais ce retour à l'expérience n'est pas simplement pour Schleiermacher le fait d'un opportunisme apologétique. Il s'enracine dans ses convictions religieuses les plus profondes, inspirées elles-mêmes par la tradition piétiste qui l'a formé. Ce que préconise Schleiermacher, c'est l'immédiateté de l'expérience de Dieu, c'est le caractère expérientiel et existentiel de la révélation, qui ne peut être communiquée que dans et par l'existence concrète de chacun, et non simplement acquise par l'étude, et l'em-

1. *Discours sur la religion à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés* (Traduction de I.J. Rouge), Paris, Aubier, 1944, p. 149.
2. *Ibid.*, p. 137-138.

pruntant d'idées ou de concepts forgés par d'autres[3]. Lui-même proteste fortement contre ce type de foi rationnelle, qui n'est rien d'autre en fait qu'une croyance par procuration: «Croire, ce qu'on appelle communément ainsi, admettre ce qu'un autre a fait, vouloir, penser et sentir à la suite ce qu'un autre a pensé et senti, c'est là un asservissement dur et indigne au lieu d'être ce qu'il y a de plus haut dans la religion comme on le croit, cela doit être déposé au préalable par quiconque veut pénétrer dans son sanctuaire»[4]. Le sanctuaire, l'essence intime de la religion consiste donc plutôt dans cette illumination intérieure qui décrivait déjà la théologie piétiste du temps, quand elle parlait de l'expérience de la conversion.

Voilà donc pour l'inspiration de Schleiermacher. Le retour à l'expérience qu'il préconise est motivé, d'une part, par un souci théologique-apologétique, d'autre part, et plus profondément encore, par son expérience religieuse elle-même. Voyons maintenant l'itinéraire qu'il nous propose dans les *Discours* à la recherche de l'essence authentique de la religion. Il commence par exclure les fausses conceptions qui voilent le vrai visage de la religion. Et tout d'abord, la religion n'est pas une fonction théorique-cognitive de l'esprit. Schleiermacher s'en prend ici évidemment à cette construction métaphysique qu'est la religion «naturelle» ou rationnelle édifiée de toutes pièces par l'*Aufklärung*. Mais sa critique va beaucoup plus loin. Elle atteint toutes les représentations religieuses, «depuis les fables insanes de nations incultes jusqu'au déisme le plus raffiné, depuis la superstition grossière de notre peuple jusqu'à ces fragments mal cousus ensemble de métaphysique et de morale qu'on appelle Christianisme rationnel»[5]. Ainsi l'idée même de Dieu n'est pas essentielle à la religion: «pour moi, la Divinité ne peut être autre chose qu'un genre particulier d'intuition religieuse [...]; de mon point de vue et d'après mes idées que vous connaissez, la profession de foi 'pas de Dieu, pas de religion', est sans aucun fondement»[6]. On pourrait sans doute commenter aujourd'hui: l'idée de Dieu n'est qu'une représentation, une objectivation, une projection religieuse parmi d'autres. Là n'est donc pas l'essentiel de la religion.

3. M. Redeker, *Schleiermacher: Life and Though*, Philadelphia, Fortress Press, 1973, p. 41.

4. *Discours sur la religion*, p. 197.

5. *Ibid.*, p. 134.

6. *Ibid.*, p. 199.

L'essentiel consiste plutôt dans la substance religieuse qui se trouve ainsi représentée, objectivée ou projetée, et voilà ce que nous devons chercher à préciser maintenant. Mais notons d'abord que nous retrouvons précisément ici cet effort de dépassement des idées religieuses par lequel nous avons défini le retour à l'expérience en théologie.

Notons aussi que pour Schleiermacher la religion n'est pas plus morale que métaphysique. Ce n'est pas une règle de conduite: «elle ne doit pas tenir lieu de récipient à un code de lois»[7]. Ce n'est même pas le fondement, la garantie ou la sanction de la morale, «soit pour maintenir le droit et l'ordre dans le monde, soit pour obvier à la myopie des vues humaines et à l'étroitesse des limites du pouvoir de l'homme, par le rappel à un oeil omnivoyant et à une puissance infinie»[8]. Une telle conception, d'après Schleiermacher, est aussi injurieuse pour l'autonomie de la morale, qui doit pouvoir tenir par elle-même, que pour celle de la religion, qui ne doit pas être subordonnée à la morale. On voit bien ici la différence de ses conceptions d'avec les plus récentes. Quand les théologiens contemporains préconisent un dépassement de la religion théorique, c'est d'ordinaire pour promouvoir une religion davantage axée sur la praxis. Ils favorisent ainsi l'orthopraxie contre l'orthodoxie, Mais pour Schleiermacher, la religion n'est pas plus orthopraxie qu'orthodoxie, pas plus action que pensée. Elle serait plutôt «orthopathie», selon l'expression d'un théologien québécois[9], puisque c'est l'aspect de passivité qui domine ici:

> Elle ne cherche pas à déterminer et expliquer l'univers d'après sa nature à lui comme fait la métaphysique; elle ne cherche pas à le perfectionner et l'achever par le développement de la liberté et du divin libre-arbitre de l'homme ainsi que fait la morale. En son essence, elle n'est ni pensée ni action, mais contemplation intuitive et sentiment. Elle veut contempler intuitivement l'Univers; elle veut l'épier pieusement dans les manifestations et les actes qui lui sont propres; elle veut se laisser, dans une passivité d'enfant, saisir et envahir par ses influences directes. Ainsi donc elle est l'opposé de la métaphysique et de la morale dans tout ce qui constitue son essence et dans tout ce qui caractérise ses effets. Les deux

7. *Ibid.*, p. 146.
8. *Ibid.*, p. 138.
9. Cf. R. Bergeron, «Le Dieu paradoxal de Jésus-Christ», dans *Dieu, parole et silence*, Montréal, Fides, 1978, p. 157.

> autres ne voient dans tout l'Univers que l'homme comme centre de toutes les connexions, comme condition de toute existence et cause de tout devenir. Elle veut, elle, dans l'homme, non moins que dans tout autre être particulier et fini, voir l'Infini, le décalque, la représentation de l'Infini [10].

Ce dernier texte nous présente déjà une excellente description de cette expérience en quoi consiste l'essentiel de la religion. Mais avant de nous engager plus avant dans cette voie, il nous faut encore prendre une autre précaution. Tout comme Schleiermacher éliminait d'abord les fausses conceptions de la religion, ainsi nous faut-il maintenant commencer par écarter les fausses interprétations de la pensée de Schleiermacher. On pourrait ramener l'enjeu du débat à la question suivante: l'expérience dont parle ici Schleiermacher est-elle une expérience spécifiquement religieuse? La réponse comporte, croyons-nous, deux aspects bien distinctes. Il faut d'abord reconnaître l'insistance de Schleiermacher sur le caractère spécifique de la religion par rapport à la fonction théorique et à la fonction pratique de l'esprit: «elle ne peut prétendre à s'assurer un domaine et un caractère qui lui soient propres qu'en séparant complètement ceux-ci de ceux de la spéculation aussi bien que de la pratique, et c'est seulement par le fait qu'elle prend place à côté de ces deux-là, que le champ commun se trouve entièrement occupé, et que la nature humaine se trouve achevée de ce côté.» Il conclura donc que la fonction religieuse constitue un *tertium quid* chez l'homme: «La religion se manifeste à vous comme le troisième élément, nécessaire et indispensable aux deux autres» [11]. Il était donc tout naturel qu'on comprenne la religion selon Schleiermacher comme une fonction particulière de l'esprit, juxtaposée aux autres fonctions particulières. C'est ainsi que l'a compris Paul Tillich et ce contre quoi il a réagi:

> Ainsi, tout comme on est éthique, scientifique, esthétique, politique, on est aussi religieux. L'Inconditionnel se tient à côté du conditionné. Mais la religion ne tolère pas qu'on soit *aussi* religieux; elle ne tolère même pas du tout qu'on soit 'religieux'. Elle ne supporte aucune coordination (juxtaposition), même pas sous la forme d'un ordre hiérarchique où elle occuperait la première

10. *Discours sur la religion*, p. 151.
11. *Ibid.*, p. 152.

place. Elle constitue un feu consumant contre toutes les fonctions autonomes de l'esprit [12].

Cette critique de Tillich est significative. Elle surgit directement du premier principe de son système philosophico-théologique: Dieu l'Inconditionnel, n'est pas un être à côté des autres ou au-dessus des autres êtres, c'est Être-même, auquel participent tous les êtres et qui les transcende infiniment; c'est le fondement et l'abîme de tout être. Ainsi doit-il en être par conséquent de la religion, qui est l'orientation vers l'Inconditionnel. Ce ne peut être une fonction particulière à côté ou au-dessus des autres fonctions de l'esprit. Ce doit être plutôt la fonction radicale en laquelle s'enracinent toutes les autres, en même temps que l'abîme, le feu consumant, qui les relativise toutes. Tout cela est fort juste, et Tillich sait très bien qu'il rejoint ici les théologiens de la Parole, Barth et Gogarten, avec qui il affirme se trouver en communauté spirituelle [13]. D'où le souffle prophétique qui anime sa protestation.

Mais cette critique et cette protestation n'atteignent pas Schleiermacher lui-même. Si celui-ci insiste sur le caractère spécifique de la religion, c'est pour éviter qu'on le réduise à la fonction théorique ou à la fonction pratique de l'esprit. Mais il insiste tout autant — et c'est là le second aspect de sa pensée — sur le caractère absolument radical et transcendant de l'expérience religieuse. Ce n'est pas une fonction particulière parmi d'autres. C'est la fonction radicale dans laquelle s'enracinent toutes les autres, dans laquelle elles s'unifient, s'abîment aussi, comme si elles perdaient toute consistance propre dans le feu de cette expérience unique qui les consume toutes. Ainsi, ce n'est pas plus la religion qui est réduite aux autres fonctions de l'esprit; ce sont plutôt ces autres fonctions qui sont réduites à la religion, pour autant qu'elles s'enracinent et se perdent en elle. C'est du moins en ces termes tillichiens qu'il me semble devoir interpréter une phrase comme la suivante, où Schleiermacher parle de la fonction religieuse comme de «la Haute» et de «la Noble»: «Là où elle est et agit vraiment, elle doit se révéler par la façon particulière dont elle émeut l'esprit, mêle toutes les fonctions de l'âme humaine, ou

12. P. Tillich, «Die Ueberwindung des Religionsbegriffs in der Religions-philosophie» dans *Gesammelte Werke* I (Stuttgart, Evangelische Verlagswerk, 1959) p. 370.

13. *Ibid.*, p. 367-368.

plutôt les éloigne, et résout toute activité en une intuition étonnée de l'Infini»[14].

Cette interprétation se trouve d'ailleurs confirmée par une oeuvre de maturité, la *Dialektik*, où Schleiermacher propose sa théorie du «sentiment» — par lequel il définit la religion — précisément pour répondre à la question du fondement commun au vouloir et au penser. Marianna Simon conclut ainsi son analyse de ce passage: «Le *Gefühl* est ce qui n'est ni savoir ni action, et le lieu où cessent d'être ressenties les différences qui définissent et séparent savoir et action; notre être subsiste évidemment en ce point zéro comme ce qui pose les activités différentes, mais demeure lui-même dans l'in-différence des deux formes»[15].

Il s'ensuit également que le «sentiment» dont parle Schleiermacher à propos de la religion est tout autre chose qu'une simple émotion affective, une simple chaleur du coeur. Et c'est là une autre fausse interprétation qu'il importe d'écarter ici. À la suite de ce même commentaire à la *Dialektik*, M. Simon insiste avec raison sur le fait que ce sentiment doit être compris au sens ontologique et non pas psychologique:

> Dans l'oeuvre philosophique de la maturité on saisit l'aboutissement d'une mise au point plus technique. La dissociation s'est faite entre un sentiment religieux qui risquait de porter encore la marque d'une certaine *Schwärmerei* et un sentiment qui, devenu conscience sous sa forme suprême, refuse tout débordement et tout désordre, et n'est pas sans une certaine parenté avec une connaissance qui, de son côté, ne serait pas intellectualité. La dissociation s'est opérée aussi entre la diversité *des* sentiments religieux, qui pourraient constituer une religiosité somme toute assez banale, et *le* sentiment original, unique et fondamental qui devient l'organe spécifique d'une vie religieuse authentique. La confusion n'est dès lors plus possible entre ce que la *Glaubenslehre* appellera la piété et ce que la psychologie ordinaire nomme sentiment. La piété n'est pas un sentiment singulier à côté d'autres sentiments singuliers, elle est détermination du sentiment, lequel devient, à côté de l'agir et du savoir, la forme fondamentale de la conscience de soi. En particulier, en devenant sentiment de dépendance absolue, le sentiment religieux ne peut plus être rangé dans les catégories psychologiques où figurent les divers senti-

14. *Discours sur la religion*, p. 135.

15. M. Simon, *La philosophie de la religion dans l'oeuvre de Schleiermacher*, Paris, J. Vrin, 1974, p. 131; cf. p. 127-135.

ments. Alors que ceux-ci dérivent de l'action de données singulières sur nous et appartiennent donc à la conscience sensible le sentiment de dépendance absolue naît de la relation à l'être pris absolument; il a donc une signification ontologique[16].

Cette longue citation n'est pas superflue, car la fausse interprétation contre laquelle réagit M. Simon n'est pas encore complètement disparue. On la retrouve, il semble bien, dans une étude récente de Robert Roberts. D'où les questions impertinentes qu'il doit poser à Schleiermacher: tous ressentent-ils ce sentiment de dépendance absolue? sous l'influence de quelles conditions psychologiques le ressentons-nous? est-ce sous l'effet d'une vive impression, comme celle provoquée par la magnificence et la beauté de la nature? à partir de ce fait qu'est le sentiment de dépendance absolue, pouvons-nous conclure à l'existence de Dieu? le simple fait que je me sente dépendant de Dieu prouve-t-il que je sois réellement dépendant de lui?[17] Notons que toutes ces questions s'appliqueraient parfaitement au sentiment religieux tel que décrit par Rudolf Otto dans sa célèbre définition du sacré. Et c'est là justement qu'apparaît tous l'enjeu de la présente discussion. Il s'agit de rien moins que de la différence entre Schleiermacher et Otto, de la distinction entre deux types, et même deux niveaux d'expérience religieuse, comme la suite de cette étude tentera de le montrer.

Considérons maintenant la détermination positive de l'expérience religieuse telle que nous la retrouvons dans les *Discours*. Pour la décrire, Schleiermacher utilise ici différentes expressions: «contemplation intuitive et sentiment», «contemplation intuitive de l'Univers», «sens et goût de l'Infini», «sentiment de l'Infini», «saisie intuitive de l'Infini», «intuition de l'Univers»[18]. Cette dernière expression semble bien avoir la préférence de Schleiermacher: «Intuition de l'Univers, familiarisez-vous dans un sentiment d'amitié, je vous le demande, avec cette notion; elle est le pivot de tout mon discours, elle est la formule la plus générale et la plus haute de la religion»[19]. Chacun des deux termes de l'expression demande un mot d'explication. D'abord l'Univers ici n'est pas tout simplement le monde: ce n'est pas que la somme des

16. *Ibid.*, p. 133-134.

17. R. Roberts, «The Feeling of Absolute Dependance» dans *The Journal of Religion* 57 (1977) 259-264.

18. *Discours sur la religion*, p. 151-154.

19. *Ibid.*, p. 154.

êtres particuliers dont est composé le monde. Schleiermacher en parle comme de «l'Un», du «Tout», de «l'Infini» ou du «Tout infini», qui sont pour lui autant d'expressions équivalentes[20]. On pourrait dire encore, avec M. Redeker, qu'il s'agit de la «totalité absolue», origine transcendante de tout être particulier[21]. Quant à l'intuition, Schleiermacher s'en explique lui-même plus longuement. Il souligne la passivité du sujet connaissant et l'action de l'objet connu dans ce mode de connaissance: «toute intuition part d'une influence de l'objet contemplé sur le contemplateur, d'une action originelle et indépendante exercée par le premier, et que le dernier accueille alors, condense et conçoit conformément à sa nature à lui...»[22]. Il s'agit donc d'une conscience immédiate de l'objet, bien différente de la pensée conceptuelle: «Ce que vous savez de ces choses, ou ce que vous croyez à leur sujet, est d'un domaine situé bien au-delà de celui de l'intuition»[23]. Voilà précisément comment il faut entendre l'intuition religieuse de l'Univers:

> Il en est de même de la religion. L'Univers est dans un état d'activité ininterrompue et se révèle à nous à chaque instant. Chaque forme qu'il produit, chaque être auquel, du fait de l'abondante plénitude de la vie, il confère une existence distincte, chaque circonstance qu'il fait jaillir de la richesse de son sein toujours fécond, est une action qu'il exerce sur nous. Par suite donc, prendre chaque chose particulière comme une partie du tout, chaque chose limitée comme une représentation de l'Infini, c'est de la religion. Mais ce qui veut aller plus loin, ce qui veut pénétrer plus profondément dans la nature et la substance du tout, cela n'est plus de la religion, et, bien que cela veuille être considéré comme tel, cela retombera inévitablement dans la sphère d'une vaine mythologie[24].

L'action de l'Univers est ici bien soulignée. Son influence, son impression sur le sujet est principe de connaissance intuitive. Voilà pourquoi elle peut être appelée déjà «révélation». Mais cette activité de l'Univers est source d'être autant que de connaissance. C'est une activité créatrice tout autant que révélatrice. Bien plus, l'action révélatrice ne peut s'exercer qu'à travers l'ac-

---

20. Cf. *ibid.*, p. 155, 201 et 205.
21. M. Redeker, *op. cit.*, p. 42.
22. *Discours sur la religion*, p. 154.
23. *Ibid.*
24. *Ibid.*, p. 154-155.

tion créatrice, puisque c'est par celle-ci tout d'abord que l'Univers agit sur nous. On retrouve donc l'idée traditionnelle d'une révélation primordiale par et dans la création. Par conséquent l'intuition religieuse consiste essentiellement à reconnaître l'Infini dans sa représentation qu'est tout être fini, à reconnaître l'Univers ou le Tout dans sa manifestation qu'est tout être particulier. Voilà l'acte primordial de la religion, qu'on pourrait tout aussi bien appeler ici la foi religieuse. Voilà précisément l'expérience religieuse fondamentale que nous cherchions à déterminer. Tout ce qui va au-delà de cette pure expérience intuitive est déjà conceptualisation. C'est déjà une construction de l'esprit. Et Schleiermacher se montre fort critique face à ces élaborations conceptuelles: «cela retombera inévitablement dans la sphère d'une vaine mythologie». On serait tenté de traduire ici en langage barthien: «cela retombera inévitablement dans la sphère d'une vaine idolâtrie». Mais on pourrait aussi déceler ici certaines harmoniques existentialistes. La religion ne s'intéresse pas à l'Infini en lui-même et pour lui-même, mais pour autant seulement qu'il entre en relation avec le monde et avec nous, pour autant qu'il nous concerne. En somme, le dieu de la religion, c'est le dieu de l'intuition et de l'expérience. Et c'est par là justement qu'il se distingue du dieu de la métaphysique, du dieu conceptuel et rationnel. La suite du texte que nous venons de lire nous oriente effectivement dans ce sens-là:

> Représenter tous les faits qui se produisent dans le monde comme actions d'un dieu, cela est de la religion, cela exprime le rapport entre ces faits et un tout infini; mais se creuser l'esprit au sujet de l'existence de ce dieu avant le monde ou en dehors du monde, cela peut être bien et nécessaire en métaphysique, dans la religion cela aussi tourne à la vaine mythologie, car cela conduit à une amplification de ce qui n'est qu'un moyen auxiliaire de présentation de la chose comme si c'en était l'essentiel, cela mène à une complète évasion hors du domaine de la religion proprement dite[25].

Nous ne poursuivrons pas plus longuement cette détermination de l'expérience religieuse dans les *Discours*. C'est plutôt là, croyons-nous, l'objet de la *Dogmatique*, une oeuvre beaucoup plus systématique que nous aborderons maintenant. Il suffira, pour en terminer avec les *Discours*, de faire entrevoir la continuité entre la conception de la religion qu'ils proposent et celle

25. *Ibid.*, p. 155-156.

qu'on retrouve dans la *Dogmatique*, comment l'on passe tout naturellement de «l'intuition de l'Univers» au «sentiment de dépendance absolue». D'ailleurs les *Discours* juxtaposent volontiers les deux termes, «intuition» et «sentiment». Ils indiquent même le rapport qui les unit. Le sentiment souligne plutôt l'aspect passif de la religion: l'influence exercée par l'objet, la modification dans l'état de conscience, l'impression laissée par le saisissement de l'Infini. L'intuition exprime au contraire l'activité spontanée de l'esprit, l'appréhension de l'objet plutôt que l'appréhension par l'objet. Les deux termes, en somme, expriment assez bien la distinction des deux aspects de l'expérience religieuse, comme conscience objective (pour l'intuition) et comme conscience subjective (pour le sentiment)[26]. On comprend dès lors que le premier terme appelle un complément objectif (intuition de l'Univers ou de l'Infini), tandis que le second compose plutôt avec un complément d'ordre subjectif et passif (sentiment de dépendance). Un certain glissement s'observe pourtant d'une oeuvre à l'autre: le terme «intuition», prédominant dans les *Discours*, sera peu à peu éliminé pour être remplacé par «sentiment». Cela s'explique sans doute par l'insistance que met Schleiermacher sur l'aspect passif, affectif et expérientiel de l'attitude religieuse, et par la crainte qu'il pouvait avoir d'une interprétation trop intellectualiste de son «intuition»[27]. C'est le danger contraire qui semble plutôt nous menacer aujourd'hui: celui d'entendre le «sentiment» au sens purement subjectif, psychologique et même sensible d'émotion et de sensation. D'où l'importance, avant d'aborder la *Dogmatique*, de passer d'abord par les *Discours*, où le propos originel de Schleiermacher s'exprime d'ailleurs dans toute sa fraîcheur et toute sa richesse.

II. «Le sentiment de dépendance absolue» dans la *Dogmatique*

L'analyse du concept de religion, ou «piété», se retrouve dès le début de la *Dogmatique*, dans le contexte de la définition de cette discipline théologique. Une première proposition situe d'abord la religion dans l'ordre du sentiment, par opposition au connaître et à l'agir:

26. *Ibid.*, p. 161-162; cf. M. Simon, *op. cit.*, p. 114, 121-122.
27. Cf. M. Simon, *op. cit.*, p. 142-143.

1. *La religion comme sentiment*

> La piété, qui constitue la base de toutes les églises, est, considérée dans son essence même, ni un connaître, ni un agir, mais une détermination du sentiment ou de la conscience de soi immédiate[28].

Cette thèse ne fait que reprendre une affirmation déjà très explicite dans les *Discours*, mais elle se trouve expliquée ici de façon beaucoup plus systématique, avec une analyse psychologique plus approfondie. Schleiermacher commence donc ici par établir de façon générale la distinction et les relations réciproques du connaître, de l'agir et du sentiment. L'activité multiforme du sujet peut être répartie d'abord en une fonction plutôt immanente, un «demeurer-en-soi-même» (*Insichbleiben*), et une fonction plutôt transiente, un «sortir-hors-de-soi-même» (*Aussichheraustreten*). On obtient ainsi d'une part les diverses formes de la connaissance ou de la conscience, et d'autre part l'action proprement dite, par laquelle le sujet sort de lui-même pour affecter le monde extérieur. Cette dernière fonction est donc plus active, et plus objective aussi, pour autant qu'elle est tendue vers un objet situé hors du sujet. Mais à l'intérieur même du premier type d'activité, on peut aussi reconnaître une différence semblable entre la connaissance proprement dite et le sentiment. La première comporte sans doute un moment passif au départ, puisque toute connaissance présuppose l'impression de l'objet connu dans le sujet connaissant. Elle comporte aussi un aspect immanent au terme du processus, puisque la connaissance acquise demeure dans le sujet comme qualité du sujet. Mais il y a dans la connaissance tout un aspect actif: c'est la réaction du sujet à l'impression de l'objet, c'est l'expression de l'objet par le sujet. Et par conséquent aussi, il y a dans la connaissance proprement dite, la connaissance objective, tout un aspect transient de sortie de soi: c'est l'intentionalité de la conscience, c'est la visée de l'objet extérieur. Or c'est par là précisément que la connaissance se distingue du sentiment. Car celui-ci constitue une fonction purement passive, réceptive et affective, nullement active ou effective. C'est ici le domaine de la pure immanence, car tout est reçu dans le sujet et tout y demeure. Il n'y a aucune sortie active du sujet vers l'objet pour l'exprimer ou l'affecter d'une façon ou d'une autre. L'expérience chez

28. *Der Christliche Glaube*, prop. 3; Berlin, Walter de Gruyter, 1960, t. I, p. 14 (*The Christian Faith*, Edinburgh, Clark, 1976, p. 5).

Schleiermacher — puisque c'est bien de cela qu'il s'agit ici sous le terme de sentiment — doit donc être conçue comme un processus essentiellement immanent au sujet, et par conséquent «subjectif», comme un processus essentiellement passif, et par conséquent «affectif»[29].

Mais alors cette conscience purement subjective et passive ne peut être qu'une conscience de soi. C'est par là effectivement que Schleiermacher définit le sentiment. Et il précise qu'il s'agit d'une conscience de soi immédiate, par opposition à la conscience objective ou conscience réflexe, par laquelle le sujet se pose face à lui-même pour s'observer, s'analyser, s'examiner. Dans ce dernier cas, il y a représentation et objectivation de soi. Voilà pourquoi ce type de conscience doit plutôt être assimilé à la connaissance objective, que nous avons par ailleurs distinguée du sentiment. Une autre différence importante doit être signalée entre ces deux types de conscience. La conscience objective, précisément parce qu'objective, se réalise en des actes particuliers qui se succèdent les uns aux autres. Elle porte en effet sur le soi, tel que donné à ce moment déterminé, et tel qu'exprimé par cet acte particulier. La conscience immédiate de soi par ailleurs prend plutôt l'aspect d'un état d'âme permanent, sous-jacent à la diversité des pensées et des volitions. Ainsi en est-il par exemple de la joie ou de la peine comme états d'âme plutôt qu'actes particuliers[30].

Il ressort de cette analyse que, même s'il se présente d'abord simplement comme l'une des trois fonctions vitales de l'être humain, le sentiment ou conscience de soi se situe à un niveau plus profond que les deux autres. On pourrait dire qu'il exerce dans la conscience un rôle unificateur. Schleiermacher parle lui-même ici d'une fonction médiatrice entre le connaître et l'agir. Ce qu'il faut comprendre de deux façons, semble-t-il. D'abord parce que le sentiment constitue l'état d'âme fondamental sur lequel se détachent à certains moments différents actes de connaissance ou d'action extérieure: «la conscience de soi immédiate assure la transition entre les moments où le connaître prédomine et ceux où prédomine l'agir...» De façon plus spéciale cependant, on doit au sentiment que tel agir déterminé procède de telle connaissance:

29. *Ibid.*, prop. 3.3, p. 18 (p. 8).
30. *Ibid.*, prop. 3.2, p. 16-17 (p. 6-7).

«... en sorte que, par exemple, un agir différent peut procéder de la même connaissance chez des gens différents, en raison d'une détermination différente de la conscience de soi»[31]. Ce qui s'explique sans doute par le fait que: «au fond de toute motivation se trouve une détermination de la conscience de soi, telle que le plaisir ou la peine»[32]. Dans ces considérations psychologiques, on perçoit donc comme l'écho des spéculations de la *Dialektik* sur le sentiment comme point de transition et par conséquent principe d'unité entre le savoir et le vouloir. Selon le commentaire de M. Simon à ce passage de la *Dialektik*: «la conscience de soi est conscience de l'unité de l'être, conscience du fondement transcendant et un des dualités dépassées, de l'idéal et du réel. La conscience, qui se situe en quelque sorte au point mort entre le mouvement de retour à soi (connaissance) et le mouvement de sortie de soi (action), est sentiment»[33]. Il y aurait donc, chez Schleiermacher, un passage du psychologique à l'ontologique dans l'analyse du sentiment ou de la conscience immédiate de soi. Il sera intéressant de noter cette même dualité de niveaux et ce même passage de l'un à l'autre dans l'application de la théorie psychologique à l'analyse de la notion théologique de religion, que nous abordons maintenant.

En venant finalement à la thèse proposée, Schleiermacher montre d'abord que la religion ne peut pas consister dans la connaissance. Il s'agirait alors de cette connaissance religieuse qu'est le dogme (*Glaubenslehre*). Et par conséquent le meilleur théologien serait aussi le chrétien le plus pieux, ce qui n'est évidemment pas le cas[34]. Même raisonnement pour montrer que la religion n'est pas essentiellement de l'ordre de l'agir. Il s'agirait alors d'un agir religieux, soit au sens d'une action liturgique, soit surtout au sens d'une morale religieuse. Mais il est bien évident que la religion ne se réduit pas à la morale pas plus qu'au dogme. La valeur de la religion ne consiste pas dans la morale qui en découle, car celle-ci est parfois — tout comme le dogme d'ailleurs — fort primitive et déficiente[35]. On pourrait poursuivre aussi, dans la ligne de ce même raisonnement, en disant que, si la religion s'identifiait

31. *Ibid.*, prop. 3.4, p. 19 (p. 8-9).
32. *Ibid.*, prop. 3.4, p. 21 (p. 10).
33. M. Simon, *op. cit.*, p. 131.
34. *Der Christliche Glaube*, prop. 3.4, p. 19-20 (*The Christian Faith*, p. 9).
35. *Ibid.*, p. 21 (p. 10).

à la morale, l'homme le plus religieux serait nécessairement le plus honnête homme, et vice versa, ce qui n'est évidemment pas le cas. On entrevoit ici la pointe protestante de la conception de Schleiermacher. La religion ne peut consister dans la perfection ou sainteté morale, comme les catholiques sont portés à le penser, car pour un protestant, c'est la foi qui est l'essentiel, et la foi est toujours bien distincte et bien antérieure aux oeuvres, y compris ces oeuvres intellectuelles que sont les croyances et les dogmes[36]. Le recours à l'expérience religieuse, au-delà du dogme et de la morale prend ainsi une signification théologique toute spéciale.

Si elle n'appartient pas à l'ordre de la connaissance ni de l'action, la religion doit consister essentiellement dans le sentiment. Effectivement, Schleiermacher conclut ici en observant qu'il y a des états d'âme, tels la pénitence, la contrition, la confiance et la joie en Dieu, que tous reconnaissent comme intrinsèquement religieux, indépendamment de toute connaissance ou de tout agir qui puisse en procéder[37]. La question soulevée plus haut revient ici, de façon plus urgente encore: s'agit-il de sentiments particuliers, de même niveau psychologique que les autres sentiments plus profanes qui nous affectent tour à tour? Il semble bien que oui, puisqu'il s'agit d'états d'âme facilement discernables par tous comme religieux, comme distincts des sentiments profanes. Notons cependant qu'il ne s'agit encore ici que d'un premier niveau d'explication, où Schleiermacher se contente de faire appel à l'opinion commune: «l'expression 'sentiment', dans la langue de la vie courante, a depuis longtemps été appliquée à ce domaine religieux»[38]. Une interprétation plus profonde interviendra à la proposition suivante, là précisément où le sentiment religieux sera défini comme sentiment de dépendance absolue.

Mais avant d'en arriver là, il nous faut voir d'abord quels sont les rapports entre le sentiment religieux d'une part et la connaissance ou l'action d'autre part. Car Schleiermacher ne se contente pas de montrer ici que la religion consiste essentiellement dans le sentiment, et non pas dans la connaissance ou l'action. Il

36. Sur l'interprétation moderne du principe protestant, *sola fide*, comme «le salut par la foi, indépendamment des croyances», voir l'article de Bernard Reymond, «Ménégoz, Bultmann, Tillich: Réflexions sur trois étapes modernes du fidéisme protestant» dans *Sciences Religieuses* 8 (1979) 153-158.

37. *Der Christliche Glaube*, prop. 3.4, p. 21 (*The Christian Faith*, p. 11).

38. *Ibid.*, prop. 3.2, p. 16 (p. 6).

insiste aussi sur la relation qui unit la religion chrétienne comme sentiment à la croyance chrétienne (le dogme et la dogmatique) et à l'action chrétienne (la morale)[39]. Car la religion comporte aussi, secondairement, un aspect cognitif, pour autant que l'effort de réflexion se tourne vers le sentiment religieux. L'état d'âme religieux se trouve alors élevé à l'ordre de la pensée rationnelle selon les aptitudes de chacun[40]. On voit clairement précisé ici le rapport de l'expérience religieuse aux croyances doctrinales. Et il en va de même pour l'agir chrétien: «c'est de la même façon seulement, et selon la même mesure, que cette détermination intérieure émerge dans la vie extérieure et dans une action représentative»[41]. Le sentiment religieux devient ainsi comme le motif et l'inspiration de l'action[42]. La religion, qui consiste essentiellement dans le sentiment, se trouve donc étroitement reliée à la connaissance et à l'action: «s'il en était autrement, les moments religieux ne pourraient s'unir aux autres pour former une vie unique; la religion serait alors isolée en elle-même sans aucune influence sur les autres fonctions spirituelles de la vie.» Schleiermacher conclut alors que cette doctrine «assure ainsi à la religion son domaine propre en relation avec les autres domaines»[43]. La religion apparaît bien ici comme une fonction à côté des autres, située dans une région bien déterminée de l'esprit. Les moments religieux de la vie se distinguent bien des autres, même s'ils sont étroitement reliés aux autres. L'interprétation psychologique de Schleiermacher, que nous avons déjà signalée en passant, trouve donc ici un point d'appui indéniable. Mais cette même interprétation se trouve dépassée, croyons-nous, dans la proposition suivante, que nous abordons maintenant, et qui se lit comme suit:

2. *La religion comme sentiment de dépendance absolue*

> L'élément commun dans toutes les expressions, si différentes soient-elles, de la piété, grâce auquel celles-ci se distinguent de tous les autres sentiments ou encore l'essence authentique de la piété consiste en ceci que nous prenons conscience de nous-mêmes comme absolument dépendants, i.e. comme étant en relation avec Dieu[44].

39. *Ibid.*, prop. 3.3, p. 18 (p. 7).
40. *Ibid.*, prop. 3.4 et 3.5, p. 21-22 (p. 11).
41. *Ibid.*, prop. 3.5, p. 22 (p. 11).
42. *Ibid.*, prop. 3.4, p. 21 (p. 10).
43. *Ibid.*, prop. 3.4, p. 19 (p. 9).
44. *Ibid.*, prop. 4, p. 23 (p. 12).

Le commentaire reprend ici avec de nouvelles considérations psychologiques, et de nouvelles analyses introspectives de la conscience de soi. Il faut distinguer d'abord dans la conscience de soi un double aspect: soi-même dans son identité permanente, et soi-même comme changeant, comme diversement déterminé, comme évoluant. En d'autres termes plus ontologiques, on peut dire aussi qu'il y a dans toute conscience de soi un aspect «être» (*ein Sein*) et un aspect «devenir-quelque-chose» (*ein Irgendwiegewordensein*). Mais si l'être-soi-même signifie l'identité, le devenir-quelque-chose implique l'altérité et ce devenir-autre ne peut procéder tout simplement de l'être-soi-même. Il implique aussi un autre que soi comme source d'une telle modification et d'un tel devenir. Toute conscience de soi comporte donc implicitement une certaine conscience de l'autre. Toute conscience de soi est simultanément conscience de sa propre existence et conscience de sa co-existence avec l'autre[45].

De cette question du soi et de l'autre, on passe ainsi tout naturellement à celle de l'autonomie et de la dépendance. Car l'être-soi-même implique un élément d'autonomie, un «se-tenir-par-soi-même» (*ein Sichselbstsetzen*), tandis que le devenir-autre comporte pour sa part un élément de dépendance, un «ne-pas-se-tenir-par-soi-même» (*ein Sichselbstnichtsogesetzthaben*). Or à ces deux éléments de la conscience de soi correspond aussi dans le sujet un double aspect de réceptivité et d'activité. L'activité correspond à l'élément d'identité et d'autonomie dans la conscience de soi. S'il n'y avait que cette identité du soi, le sujet serait pure activité (acte pur!), et plus encore, activité purement immanente, sans aucun objet. Mais il y a aussi l'élément d'altérité, auquel correspond la réceptivité du sujet par rapport à ce qui l'affecte. Et l'on doit même reconnaître que ce moment de réceptivité précède et oriente l'activité du sujet sur son objet[46].

Nous en venons ainsi au *sentiment de dépendance*, qui n'est rien d'autre que cet état de conscience de soi où prédomine l'élément de réceptivité. Et à ce sentiment de dépendance se trouve opposé ici le *sentiment de liberté* (ou d'autonomie), qui est l'état de conscience où prédomine plutôt l'activité du sujet. Il est possible maintenant de concevoir le cas où l'objet dont l'influence se fait sentir dans la réceptivité du sujet est le même que celui sur

45. *Ibid.*, prop. 4.1, p. 24 (p. 12-13).
46. *Ibid.*, p. 24-25 (p. 13).

lequel porte l'activité de ce même sujet. Nous obtenons ainsi, comme par abstraction, un système d'éléments où se trouve représenté dans son unité tout le processus de la conscience de soi. Celui-ci apparaît dès lors structuré selon la forme de la réciprocité. De sorte que la conscience de soi n'est plus simplement conscience de co-existence, mais aussi conscience de réciprocité avec l'autre. Mais on peut aussi concevoir autrement ce système de réciprocité, en l'universalisant. Le soi est alors conçu comme la totalité de tous les moments de conscience active et réceptive. Et à ce sujet conscient, unique et total, doit correspondre aussi un objet unique et total, qui comprend la totalité de tous ces «autres» auxquels réfèrent les sentiments de dépendance et de liberté. Nous obtenons ainsi le concept de «monde» comme corrélat du «soi». La conscience de soi apparaît alors comme conscience de soi dans le monde, comme conscience de sa co-existence avec le monde et comme conscience de sa réciprocité avec le monde[47].

Voilà donc les présupposés psychologiques et philosophiques de la proposition énoncée plus haut. Mais avant de passer au niveau théologique de l'explication, il sera bon de nous arrêter pour considérer et situer plus précisément ce contexte philosophique de la thèse en question. Notons d'abord que l'analyse psychologique semble suivre ici un processus inverse par rapport à celui de la proposition précédente. On procédait là de l'extérieur à l'intérieur, de la transience à l'immanence, de l'action extérieure au sentiment immanent, par l'intermédiaire de la connaissance. On suit ici le cours inverse: on part de l'intériorité et de la subjectivité de la conscience de soi pour passer à l'objet extérieur qu'impliquent la réceptivité et l'activité du sujet. Or cette dernière démarche est bien connue. C'est celle de toute la philosophie moderne à la suite du *Cogito* cartésien. Cette démarche allait finalement aboutir à l'idéalisme de la philosophie classique allemande, où toute la réalité du monde est déduite à partir de la conscience de soi. Il importe de noter ici la différence entre cette conception idéaliste et celle de Schleiermacher. Tout comme ses contemporains, celui-ci part de la conscience de soi, de l'identité, de l'autonomie, de la liberté et de l'activité du sujet. Mais il fait voir immédiatement comment l'altérité s'unit à l'identité, comment la réceptivité s'unit à l'activité et comment la dépendance

47. *Ibid.*, prop. 4.2, p. 25-26 (p. 13-15).

s'unit à l'autonomie et à la liberté dans l'unité de cette même conscience de soi. En somme, sujet et objet, soi et monde ne peuvent être déduits l'un de l'autre. Ils doivent être posés ensemble dans leur rapport de polarité et de réciprocité. Or voilà justement ce qu'effectue la conscience de soi, en affirmant l'autre et le monde dans l'acte même par lequel elle s'affirme et se pose elle-même. Nous rejoignons par là la position existentialiste de Tillich, dans son analyse de la structure fondamentale de l'être, là plus précisément où il s'oppose à l'idéalisme déductif[48].

Reprenons maintenant l'itinéraire de Schleiermacher vers le sentiment de dépendance absolue. Dans une première étape, il nous fait voir que tout le processus de notre existence dans le monde est composé de sentiments de dépendance et de sentiments de liberté étroitement liés entre eux. Parfois l'un prédomine, parfois l'autre, mais l'un n'est jamais sans l'autre. Car ce niveau de l'existence dans le monde est celui de la distinction et de la corrélation du sujet et de l'objet, du soi et du monde. Ainsi chaque pôle de la corrélation exerce-t-il une influence sur l'autre, si minime soit-elle. Tout sentiment de dépendance se trouve donc limité, relativisé par un sentiment de liberté et vice versa. Dans tout cet ordre de l'existence dans le monde, on ne peut donc trouver aucun sentiment de liberté ou de dépendance absolue[49]. Il nous faudra par conséquent dépasser ce plan de la corrélation sujet-objet pour parvenir au terme de notre recherche.

Ce dépassement cependant ne peut se faire dans le sens d'un sentiment de liberté absolue. Voilà ce que Schleiermacher s'appliqua à exclure dans une seconde étape. Car si ce sentiment de liberté se rapporte à une activité transiente orientée vers un objet déjà donné dans le monde, on revient tout simplement au cas mentionné plus haut, et il ne peut s'agir alors que d'un sentiment de liberté relative ou conditionnée. Si l'objet n'est pas donné, mais produit par l'activité du sujet, là encore le sentiment ne peut être d'une liberté absolue, car la production n'est-elle même que relative, à partir d'une matière donnée dans le monde. En somme, il ne s'agit pas là d'une production *ex nihilo*, ni d'une activité créatrice. Mais il faut aussi considérer le cas d'une activité

48. P. Tillich, *Systematic Theology*, vol. I, The University of Chicago Press, 1951, p. 174 (traduction française, t. II, p. 33-34).

49. *Der Christliche Glaube*, prop. 4.2, p. 26-27 (*The Christian Faith*, p. 15).

purement immanente, intérieure au sujet, en aucune façon orientée sur un objet extérieur. Une telle activité semble dépasser la dualité du sujet de l'objet. Pourtant ce n'est pas là encore un cas de liberté absolue. Car d'une part une telle activité est toujours reçue dans le sujet: ce n'est pas un «acte pur». D'autre part nous n'avons pas conscience que notre existence procède de notre propre activité libre: en d'autres termes, nous n'avons pas la conscience d'«aséité», d'être par nous-mêmes[50]. Nous venons ainsi de caractériser la liberté absolue dont il est ici question par les trois traits suivants: c'est une liberté créatrice, auto-génératrice (*a se*) et acte pur. Or voilà justement les caractéristiques de la liberté divine. En excluant l'hypothèse d'une telle liberté chez l'homme, Schleiermacher affirme donc bien clairement la distinction et la transcendance du Créateur par rapport à la créature. Et en l'excluant sous la forme du sentiment ou conscience de liberté absolue, il s'en prend plus directement à toutes les conceptions idéalistes du soi absolu, du sujet absolu ou de la conscience absolue.

Nous arrivons par là à la troisième et dernière étape de l'itinéraire, où se trouve affirmé le sentiment de dépendance absolue. Mais, on le voit mieux maintenant, cette affirmation n'est que l'envers de la négation du sentiment de liberté absolue. Schleiermacher propose en effet la définition suivante du sentiment de dépendance absolue: «c'est la conscience que toute notre activité libre provient d'ailleurs, tout comme elle devrait provenir entièrement de nous-mêmes dans le cas du sentiment de liberté absolue»[51]. Le sentiment de dépendance absolue porte donc immédiatement sur ce qu'il y a de plus actif et de plus autonome en nous, notre activité libre. C'est la conscience que cela provient d'ailleurs, est d'abord reçu par nous avant d'être produit par nous. On pourrait donc tout aussi bien appeler ce sentiment de dépendance absolue un sentiment de réceptivité absolue. Il faut voir par ailleurs qu'à travers notre activité libre, c'est toute notre existence qui se trouve impliquée ici. Le sentiment de dépendance absolue signifie donc finalement la conscience que toute notre existence provient d'ailleurs, que nous la recevons d'une source transcendante. De sorte que ce même sentiment de dépendance absolue finit par s'identifier à la conscience de son état de créature, par opposition au sentiment de liberté absolue qui serait la conscience de son état de créateur.

50. *Ibid.*, prop. 4.3, p. 27-28 (p. 15-16).
51. *Ibid.*, p. 28 (p. 16).

Schleiermacher ajoute ici même deux précisions qu'il faut retenir. D'abord le sentiment de dépendance absolue dont il est question ne peut provenir de l'influence d'un objet quelconque. On retomberait alors dans la corrélation sujet-objet, soi-monde, qui implique une influence réciproque des deux termes de la polarité, et par conséquent un double sentiment de liberté (relative) et de dépendance (relative). D'après Schleiermacher, le sentiment de dépendance absolue n'est donc pas consécutif à la révélation de Dieu, comme si on se sentait porté à l'adoration devant la manifestation du Tout-Puissant. C'est plutôt l'inverse. C'est le sentiment de dépendance absolue qui est premier, qui est la prise de conscience, la manifestation originelle; et c'est de là que surgit ensuite l'idée de Dieu, comme nous le verrons au prochain point du commentaire. Mais cela signifie aussi que le sentiment de dépendance absolue advient à un niveau transcendant, à un niveau plus profond que celui de la distinction et de la corrélation sujet-objet, à un niveau plus profond que celui de l'existence-dans-le-monde. On pourrait fort bien dire en somme qu'il se situe au même niveau ontologique que l'angoisse existentielle et le courage d'être chez Tillich, car eux non plus ne sont pas déterminés par un objet particulier.

Il s'ensuit également — et c'est là la seconde précision qu'apporte ici Schleiermacher — que le sentiment de dépendance absolue n'est pas un acte transitoire qui se réalise à un moment précis du temps. Car ce serait alors un acte particulier dont l'occurrence à tel moment devrait nécessairement s'expliquer par les conditions environnantes, et finalement par tel ou tel objet déterminé et déterminant. Et l'on retomberait par là au niveau de la corrélation sujet-objet, soi-monde. Le sentiment dont il est ici question constitue donc un état permanent, fondamental, sous-jacent à toute notre activité, présent à toute notre existence, tout comme l'angoisse existentielle dont parle Tillich. Il est donc unique, et il se distingue par là de la pluralité des sentiments religieux dont il a été question à la proposition précédente, telles la pénitence, la contrition, la confiance et la joie. Chacun de ces sentiments succède à l'autre dans l'âme du croyant, mais le sentiment de dépendance absolue demeure identique sous toutes ces variations, comme le fondement constitutif de l'âme religieuse elle-même. Le début de la présente thèse de Schleiermacher s'éclaire ainsi: le sentiment de dépendance absolue constitue vraiment

l'élément commun — i.e. essentiel et fondamental — dans toutes les expressions de la piété.

Cette même précision qui nous occupe ici nous invite encore à écarter une autre fausse impression dans notre compréhension du sentiment de dépendance absolue. Celui-ci ne réfère aucunement à une quelconque situation révélationnelle où la contingence de notre être et notre état de créature nous seraient subitement manifestés. De telles expériences peuvent bien se produire dans l'existence religieuse de chacun, mais elles ne sont pas à l'origine du sentiment dont il est ici question. Elles en seraient plutôt les expressions occasionnelles. Celui-ci réside à un niveau beaucoup plus profond, originel et permanent. Et s'il faut parler ici de révélation, ce devra être une révélation de même profondeur et densité ontologique, une révélation constitutive de notre existence en tant que créée.

À ce point du commentaire, on pourrait sans doute apporter plus de lumière sur une question déjà signalée plus haut: ce sentiment de dépendance absolue est-il le fait de tous? Il est bien évident que tous ne ressentent pas l'illumination de révélations spéciales. Il est bien évident même que plusieurs n'éprouvent, toute leur vie durant, aucune émotion religieuse spéciale. Mais le problème n'est pas réglé pour autant, puisque le sentiment de dépendance absolue se situe à une toute autre profondeur de l'âme. Qu'en est-il alors de ce sentiment, tel que présenté ici? Il semble bien que Schleiermacher considère un tel sentiment comme présent en chacun, comme constitutif même de l'être humain, «car toute notre existence ne nous apparaît pas à la conscience comme provenant de notre propre activité». S'il y a une «preuve de Dieu» chez Schleiermacher, c'est bien ici qu'il faut la voir, quand il soutient le sentiment de dépendance absolue contre le sentiment de liberté absolue. Par là, il défend en fait la religion contre l'irreligion. Bien sûr, quelqu'un peut bien soutenir l'opinion contraire et se proposer comme athée ou irreligieux. Mais celui-là se trompe alors dans l'interprétation et l'expression de son état d'âme intime: «Quant à nous, il ne peut y avoir un sentiment de liberté absolue. Si quelqu'un prétend avoir un tel sentiment, il s'illusionne lui-même, ou il sépare des choses qui vont nécessairement ensemble.»

Dans la ligne même de Schleiermacher, il semble cependant qu'on pourrait dépasser cette position étroitement apologétique.

Si, comme le montrent bien les interprètes, ce sentiment de dépendance absolue constitue l'acte radical de l'esprit, au-delà même du connaître et du vouloir, il doit en quelque sorte participer des deux. Schleiermacher ne le considère lui-même que dans la ligne de la connaissance, comme un acte radical de connaissance, une conscience immédiate de soi. Mais ne faudrait-il pas le voir aussi dans la ligne de la volonté, comme option radicale et affirmation immédiate de soi? Dans cette option radicale, chacun se choisirait alors comme dépendant ou non, chacun s'affirmerait créature ou créateur. On aurait donc dans le premier cas un sentiment de dépendance absolue et dans le second un sentiment de liberté absolue. Nous sommes bien conscient cependant d'apporter ici un correctif à la pensée de Schleiermacher, et cela plus précisément dans la ligne de la pensée existentialiste.

Venons-en maintenant au dernier point du commentaire, portant sur la finale de la proposition, où le sentiment de dépendance asbolue se trouve identifié à la conscience d'être en relation avec Dieu. Ce point nous intéresse tout particulièrement, puisqu'il concerne directement le rapport entre l'expérience et la conceptualisation dans le domaine religieux. La notion de Dieu étant la première et principale idée religieuse, ce qui sera dit ici de son origine s'applique à plus forte raison pour toute autre conception religieuse.

Schleiermacher commence par affirmer ici que le mot «Dieu» désigne l'origine de notre existence active et réceptive, à laquelle réfère le sentiment de dépendance absolue. Il signifie le co-déterminant de ce sentiment, son corrélat. La notion même de dépendance renvoie en effet à un principe extérieur, transcendant. Ainsi, l'idée de Dieu n'est rien d'autre en fait que l'expression du sentiment de dépendance absolue. Elle constitue la première élaboration réflexive de ce sentiment, la première conceptualisation et objectivation de la conscience immédiate de soi religieuse. L'expérience de son état de créature constitue donc l'origine première de toute idée de Dieu, et c'est à cette même source qu'il faut puiser tout le contenu de cette idée[52].

Le fait que l'expérience de l'état de créature précède toute idée de Dieu ne signifie pas cependant que celle-ci soit purement accessoire et qu'on puisse aisément s'en dispenser. Schleierma-

52. *Ibid.*, prop. 4.4, p. 28-30 (p. 16-17).

cher se fait ici plus orthodoxe que dans les *Discours*, où cette même idée de Dieu ne semblait pas essentielle à la religion. Il affirme au contraire que le sentiment de dépendance absolue ne parvient à la claire conscience de soi que lorsqu'il peut s'exprimer dans cette idée, que lorsqu'il devient conscience de Dieu. D'où l'importance et le sens de la notion de révélation dans toute religion. Car Dieu ne se révèle pas à nous comme un objet extérieur qui deviendrait présent devant nous. Un tel objet entrerait tout simplement dans le jeu de la polarité soi-monde et par conséquent aussi dans la réciprocité de l'activité et de la réceptivité. Dieu nous est plutôt donné au plus profond de nous-mêmes, dans le sentiment de dépendance absolue. C'est de là qu'il émerge à la conscience, et c'est précisément ce surgissement à la conscience de l'idée de Dieu qui constitue le phénomène de la révélation[53].

Schleiermacher précise que sa thèse s'oppose à ceux qui conçoivent ce sentiment de dépendance comme étant consécutif à une connaissance préalable de Dieu. C'est bien là en effet la conception religieuse commune des croyants: on reçoit d'abord la connaissance de Dieu par révélation immédiate ou par le relais de la tradition, puis on réagit en éprouvant les sentiments et en posant les actes religieux que cette connaissance nous inspire. Voilà justement la conception naïve et précritique que renverse ici Schleiermacher. Ce renversement copernicien dans la conception de la religion fut lui-même fortement critiqué par plus d'un commentateur. On a objecté à Schleiermacher que sa définition de la religion partait de l'homme plutôt que de Dieu. On en faisait alors un précurseur des sciences humaines de la religion. On a même dit que ce sentiment de dépendance absolue était pure conscience de l'existence humaine, Schleiermacher devenant par là un véritable précurseur de Feuerbach. Redeker a bien raison de répliquer ici que ces critiques procèdent d'une fausse interprétation de Schleiermacher. Car le sentiment de dépendance absolue est déjà en lui-même relation-à-Dieu et conscience-de-Dieu[54]. En somme, Schleiermacher ne part ni de Dieu, ni de l'homme, comme s'il s'agissait de deux termes séparés. Il part de la relation vivante de l'homme avec Dieu, il part de l'unité transcendante de l'homme et de Dieu, donnée précisément dans ce sentiment de dépendance absolue. L'approche de Schleiermacher au problème

53. *Ibid.*, p. 30; cf. p. 40 (p. 17-18; cf. p. 25).
54. M. Redeker, *Schleiermacher: Life and Though*, p. 115.

de la religion serait donc une approche proprement religieuse. On pourrait même dire que la conscience de Dieu qui se dégage du sentiment de dépendance absolue constitue pour lui une véritable conscience ou connaissance révélée de Dieu.

C'est ce qui apparaît plus clairement dans la seconde critique qu'il formule ici, cette fois contre ceux qui prétendent être en sûre possession d'un concept de Dieu indépendant de tout sentiment. Il dira encore que ceux-là n'ont aucune expérience religieuse mais ils se réjouissent pourtant de posséder une idée de l'être supérieur provenant d'une autre source[55]. Cette autre source ne peut être évidemment que la raison. Schleiermacher peut faire allusion ici aux philosophes déistes de l'*Aufklärung*, pour que l'idée philosophique de Dieu serait le fruit d'une pure cogitation discursive sur les causes des processus naturels. Il pourrait s'agir encore de la philosophie transcendentale qui soutient une idée innée de Dieu, ou encore de la philosophie idéaliste pour qui l'idée de Dieu est le produit de la conscience de soi à son plus haut stade d'évolution. De toute façon, Schleiermacher n'entend pas discuter le fait d'une telle idée philosophique de Dieu. Sa position est plutôt qu'il faut la laisser de côté, puisqu'elle n'intéresse d'aucune façon le travail de la dogmatique chrétienne, pour la bonne raison qu'elle n'a elle-même rien à voir avec la religion[56]. On croirait entendre les protestations de Barth contre la théologie naturelle. Pas surprenant dès lors que celui-ci ait pu dire qu'il devrait consacrer quelques siècles de son éternité à s'expliquer avec Schleiermacher. Une différence apparaît cependant assez visiblement ici. Schleiermacher n'oppose pas religion et foi comme le fait Barth, et pour autant il se rapproche sans doute davantage de Tillich.

Écartons finalement une fausse interprétation de ce passage de Schleiermacher, selon laquelle il y aurait ici une déduction et par conséquent une preuve de Dieu à partir du sentiment de dépendance absolue. Cela signifierait qu'on conclurait à Dieu à partir de l'homme. Cela signifierait plus précisément qu'on conclurait à Dieu à partir du moi, que cette certitude du moi deviendrait le fondement de la certitude de Dieu. Dans sa célèbre conférence sur «Le dépassement du concept de religion», Tillich a fortement critiqué cette conception qu'il attribue justement à Des-

55. *Der Christliche Glaube*, p. 40 (*The Christian Faith*, p. 25).
56. *Ibid.*, p. 29 (p. 17).

cartes. Il lui oppose la vision augustinienne, qui comprend plutôt le moi comme le lieu de l'auto-appréhension de l'Inconditionnel, ce qui fait que le moi participe à la certitude inconditionnelle de Dieu et non pas l'inverse[57]. C'est dans cette perspective augustinienne, par opposition à la carsésienne, qu'il faut lire ici Schleiermacher, croyons-nous. Dans le sentiment de dépendance absolue, Dieu est donné simultanément avec le moi. Redeker dit fort bien qu'il y a là «co-présence de Dieu dans la conscience-de-soi»[58]. Schleiermacher affirme d'ailleurs lui-même que «se sentir absolument dépendant et prendre conscience de soi comme étant en relation avec Dieu, c'est une seule et même chose», de sorte que «la conscience-de-Dieu se trouve par là incluse dans la conscience-de-soi à tel point que les deux ne peuvent plus être séparés»[59]. Suit alors l'affirmation déjà mentionnée plus haut, que l'idée de Dieu n'est que le sentiment de dépendance absolue parvenu à la claire conscience de soi. Il ressort avec évidence de tout cela que, pour Schleiermacher, l'idée de Dieu n'est qu'une explicitation, et non pas une déduction à partir du sentiment de dépendance absolue.

Récapitulons maintenant le chemin parcouru jusqu'ici, et voyons ce qu'il nous reste encore à poursuivre. Une première proposition nous a fait voir que la religion consiste essentiellement dans le sentiment — comme la pénitence et la confiance — et non pas d'abord dans le connaître ou l'agir. La seconde proposition que nous venons de commenter a précisé de quelle espèce de sentiment il s'agit. Elle a indiqué l'élément commun, fondamental, sous-jacent à toutes les expressions religieuses: le sentiment de dépendance absolue. Ce faisant, on a distingué comme deux niveaux de sentiments religieux: le niveau sensible, où l'on pourrait même parler d'émotions religieuses, telles la contrition et la joie; et le niveau beaucoup plus profond, qui constitue comme la substance religieuse permanente, sous-jacente à toutes les variations de la piété. Il reste maintenant à déterminer le rapport entre ces deux niveaux de conscience, et c'est là justement l'objet de la troisième et dernière proposition qu'il nous faut considérer:

57. P. Tillich, «Die Ueberwindung der Religionsbegriffs...», *G. W.* I, p. 368-369 et 371.

58. M. Redeker, *op. cit.*, p. 115.

59. *Der Christliche Glaube*, p. 30 (*The Christian Faith*, p. 17).

3. *Les deux niveaux de la conscience religieuse*

> Ce que nous avons décrit jusqu'ici constitue le plus haut degré de la conscience-de-soi humaine; mais dans son actualisation effective, celui-ci n'est jamais séparé du niveau inférieur, et par son union avec lui dans un moment particulier du temps, il participe à l'antithèse de l'agréable et du désagréable[60].

L'explication de cette thèse commande une nouvelle analyse. Pour mieux faire voir la distinction et la relation entre les deux niveaux de conscience déjà mentionnés, Schleiermacher en introduit un troisième. C'est le niveau le plus inférieur de conscience de soi. On pourrait en parler encore comme d'un niveau de pré-conscience, ou de conscience encore potentielle, non parfaitement actualisé. Ce n'est pas l'inconscient psychanalytique, ce n'est pas le niveau de fusion originelle du sein maternel. C'est plutôt le niveau de confusion, caractéristique de l'animal inférieur et du tout petit enfant. C'est l'état où la distinction entre soi et l'autre (le monde) n'est pas encore parfaitement claire. Il y a donc confusion entre l'extérieur et l'intérieur, entre l'objectif et le subjectif, et par conséquent aussi entre le sentiment (conscience de soi) et la perception (conscience objective). Le second niveau est celui de la conscience proprement dite, celui de la conscience claire et distincte. C'est l'état de conscience où l'identité individuelle est parfaitement réalisée, où par conséquent la différence (et l'opposition) avec l'autre est pleinement perçue. Schleiermacher l'appelera pour cela le niveau de l'antithèse. Il l'appellera aussi la conscience sensible, puisque c'est la conscience de soi comme existant dans le monde avec tous les autres individus particuliers. Évidemment, cet ordre de l'existence dans le monde ne comporte pas seulement la distinction et l'opposition des individus entre eux. C'est aussi l'ordre de la relation. Or ces relations entre individus particuliers sont ici du type de l'action réciproque. L'antithèse des individus implique donc aussi l'antithèse de la réceptivité et de l'activité, et finalement celle du sentiment de dépendance et du sentiment de liberté. Le troisième et plus haut niveau de conscience est celui du sentiment de dépendance absolue. À ce niveau, la dualité du sujet et de l'objet (du soi et du monde) est dépassée, de même que toute opposition entre un individu et un autre. Ici, le sujet individuel s'unit et s'identifie avec tout ce qui se distinguait de lui et s'opposait à lui au second niveau

60. *Ibid.*, prop. 5, p. 30-31 (p. 18).

de conscience. Il s'agit toujours d'une conscience de soi, non pas cependant conscience de soi comme individu particulier séparé de tout autre, mais comme individu en union vitale avec le tout. La distinction de ces trois niveaux de conscience montre bien que la conscience proprement dite, la conscience sensible, émerge du stade pré-conscient par la dualité qu'elle pose entre sujet et objet, entre individu et individu, et que c'est précisément cette dualité qui se trouve transcendée au niveau supérieur de la conscience religieuse[61].

Au paragraphe suivant, Schleiermacher insiste sur le fait que c'est seulement dans l'ordre du sentiment que la conscience peut ainsi s'élever au-dessus de la dualité et de l'antithèse. On pourrait sans doute distinguer différents niveaux de connaissance et différents niveaux d'agir, mais on n'atteindrait jamais ainsi un degré où la dualité se trouverait dépassée. Car toute connaissance et toute action portent sur un objet, si élevées et si universelles soient-elles. On ne pourra donc jamais, dans ces deux ordres, transcender la dualité du sujet et de l'objet. C'est là le privilège du sentiment, non pas cependant de tout sentiment, mais du niveau supérieur que constitue le sentiment de dépendance absolue[62].

Avant d'aller plus loin, nous pouvons dès maintenant préciser trois points qui apparaissent clairement dans ce qui précède. 1. La religion apparaît bien ici comme la fonction unificatrice par excellence. C'est elle qui permet de dépasser toute dualité. C'est elle qui refait l'unité du tout dispersé. On retrouve donc ici l'enseignement des *Discours*, où la religion est présentée comme intuition de l'Univers et conscience du Tout Infini. 2. Cette fonction unificatrice est plus précisément celle du sentiment, par opposition au connaître et à l'agir. Les *Discours* insistaient déjà sur ce fait que la religion ne consiste pas essentiellement dans un connaître ou un agir. La Dogmatique définit encore plus directement la religion par le sentiment. 3. Les différents niveaux de sentiment sont distingués beaucoup plus clairement ici. En commentant les *Discours*, nous disions déjà qu'il fallait entendre au sens ontologique, et non pas psychologique, le sentiment spécifiquement religieux. Cela est exprimé très explicitement ici. Le sentiment de dépendance absolue est bien distingué du second niveau de conscience, celui de la conscience sensible où règne l'antithèse

61. *Ibid.*, prop. 5.1, p. 31-33 (p. 18-20).
62. *Ibid.*, prop. 5.2, p. 33-34 (p. 20).

du sentiment de liberté et du sentiment de dépendance. C'est précisément ce niveau de la conscience sensible que nous appelions le niveau psychologique, par opposition au niveau ontologique, le niveau transcendant où toute dualité se trouve résolue dans l'unité.

Une fois ces deux niveaux de conscience bien distingués, il nous reste à voir leurs rapports réciproques. Il importe d'abord de souligner ici avec Schleiermacher la co-existence des deux niveaux. On ne peut donc pas se représenter leurs rapports comme si un moment de conscience religieuse faisait suite à un moment de conscience sensible. En effet le niveau supérieur de conscience, le sentiment de dépendance absolue, est toujours présent, identique à lui-même à tous les moments du temps, puisqu'il ne dépend d'aucune façon des objets extérieurs variables. Par ailleurs, l'expérience témoigne aussi de la présence et du mouvement constant de la conscience sensible en nous. Elle n'est jamais privée d'objet, même si ces objets changent constamment. Et face à ces objets toujours nouveaux, elle prend constamment de nouvelles attitudes de réceptivité ou d'activité, de dépendance ou de liberté[63].

Cette co-existence des deux niveaux suppose cependant entre eux une relation réciproque. Effectivement, la conscience sensible a besoin de la conscience religieuse. Elle a besoin de s'enraciner dans une dimension plus profonde de l'existence. Autrement, elle ne vit qu'en superficie, dispersée dans la multiplicité des objets qui se présentent à elle, et emportée dans leur flot toujours changeant. Enracinée dans la conscience religieuse, la conscience sensible retrouve donc son unité, son point d'ancrage et par conséquent aussi son identité la plus profonde. Et elle ne se trouve pas aliénée pour autant, car c'est en tant qu'individus déterminés, réagissant de façon particulière en ce moment donné, que nous sommes conscients de notre dépendance absolue. Mais le sentiment de dépendance absolue — la conscience religieuse — a aussi besoin de la conscience sensible. C'est par elle en effet qu'il trouve à s'exprimer, et c'est seulement quand il peut s'exprimer en elle qu'il participe à la clarté et à la distinction qui sont les propriétés de la conscience sensible. Sans cette conjonction avec la conscience sensible, le sentiment de dépendance absolue ne pourrait donc pas parvenir à la claire conscience de soi. Nous ne

63. *Ibid.*, prop. 5.3, p. 34-35 (p. 20-21).

pourrions pas dire notre expérience religieuse. Notre religion resterait muette et, pour autant, imparfaite[64].

Cette expression de la conscience religieuse dans la conscience sensible constitue l'émotion religieuse proprement dite. Celle-ci possède tous les caractères de la conscience sensible. Il y a différentes émotions religieuses particulières qui se succèdent les unes aux autres, car à ce niveau de conscience l'âme éprouve différents sentiments selon la diversité des objets qui se présentent à elle. Dans toutes les émotions religieuses, cependant le sentiment de dépendance absolue demeure toujours le même. Mais il s'exprime différemment dans la conscience sensible, selon les modifications de celle-ci aux différents moments du temps[65]. La distinction apparaît donc bien clairement ici entre *les* sentiments religieux (les émotions religieuses) et *le* sentiment religieux (le sentiment de dépendance absolue).

Schleiermacher poursuit cependant plus avant son analyse des émotions religieuses pour tenter de les classifier et d'expliquer leurs différences. On revient d'abord au principe qu'il n'y a de distinctions dans les émotions religieuses qu'en raison de la conscience sensible. Or celle-ci se divise en tout premier lieu selon l'antithèse de l'agréable et du désagréable. Les sentiments peuvent en effet se distinguer tout d'abord en sentiments positifs (sentiments de plaisir et de joie) et en sentiments négatifs (sentiments de souffrance et de tristesse). Ainsi en sera-t-il par conséquent des émotions religieuses, les unes se rapprochant plus de la joie (comme la confiance et l'action de grâce), les autres de la tristesse (comme la conscience du péché et la pénitence). Reste à expliquer cette différence, car elle ne dépend pas directement des états de la conscience sensible. On peut en effet, comme saint Paul, surabonder de joie religieuse au milieu même des tribulations et des souffrances sensibles. Il faudra, encore une fois, chercher ici l'explication dans le rapport des deux niveaux de conscience. Quand la conscience spécifiquement religieuse émerge avec facilité dans la conscience sensible, le résultat sera une émotion religieuse positive. Et ce sera le contraire quand l'émergence se fera plus difficilement, la conscience sensible demeurant plus ou moins imperméable au sentiment religieux. Schleiermacher ajoute ici que l'idéal de la vie religieuse ne peut résider dans un

64. *Ibid.*, p. 35-36 (p. 21-22).
65. *Ibid.*, prop. 5.4, p. 36-37 (p. 22-23).

état d'équilibre — et par conséquent d'instabilité — entre les émotions religieuses positives et négatives. Il consiste plutôt dans un état où le niveau supérieur de conscience domine tellement la conscience sensible qu'il l'imprègne toute entière, de sorte que celle-ci n'est plus que la matière docile pour l'expression modulée du sentiment de dépendance absolue. Ainsi, l'évolution normale de la vie religieuse devrait aller dans le sens d'une production de plus en plus facile et spontanée des émotions religieuses[66].

Il s'ensuit que la perfection devrait consister dans une suite ininterrompue d'émotions religieuses, puisque c'est seulement sous cette forme d'un flot continu que la conscience sensible peut être totalement actualisée par la conscience supérieure. Or c'est bien là effectivement ce que requiert l'Écriture, qui nous demande de vivre toujours en présence de Dieu, en état de prière. Mais Schleiermacher sait fort bien qu'une telle affirmation doit être interprétée. On ne peut pas toujours être en acte de prière; la conscience de Dieu ne peut pas être toujours aussi actuelle à chaque moment de la vie; on ne peut pas toujours éprouver aussi intensément des émotions religieuses. Voici donc les nuances qu'il apporte à sa thèse. Quand le sentiment de dépendance absolue s'unit à la conscience sensible pour produire une émotion religieuse, cette émotion varie en intensité, de sorte que le sentiment de dépendance absolue sera alors lui-même plus ou moins clairement perçu. Il y aura même des temps ou quelqu'un ne sera pas clairement et déterminément conscient d'un tel sentiment. Cela, évidemment, au niveau de la conscience sensible. Car en profondeur, le sentiment de dépendance absolue est toujours vivant, toujours identique à lui-même, de sorte qu'il pourra resurgir l'instant d'après sans qu'apparaisse aucune brisure dans la vie spirituelle. Cette intensité variable du sentiment religieux s'explique elle-même par le fait que les différents états de la conscience sensible ne favorisent pas toujours autant la manifestation de la conscience supérieure (religieuse): par exemple un travail difficile qui exige toute l'attention, ou une souffrance intense qui accapare tout l'esprit. Mais même dans ces cas extrêmes, la conscience spécifiquement religieuse veille toujours en profondeur. De plus, il n'est pas, en principe du moins, de disposition de la conscience sensible qui soit totalement incompatible avec le sentiment de

66. *Ibid.*, p. 37-39 (p. 23-24).

dépendance absolue, et par conséquent, totalement réfractaire à son expression[67].

Une discussion s'impose ici avec Schleiermacher, sur le plan proprement théologique d'abord, à propos de sa distinction entre les émotions religieuses positives et négatives. Rend-il justice ainsi à toute cette dimension négative de la vie religieuse qu'est le péché, en donne-t-il une interprétation suffisante? Le péché consiste-t-il essentiellement dans un manque de religiosité, dans l'inaptitude à produire d'intenses émotions religieuses? Le pécheur est-il simplement quelqu'un qui manque de dévotion religieuse? L'essence même du péché ne se situe-t-elle pas beaucoup plus profondément au niveau de cette conscience supérieure qu'est le sentiment de dépendance absolue, et non pas simplement au niveau de son expression psychologique? En somme, le péché ne consiste-t-il pas précisément dans le refus de la dépendance absolue? Mais nous avons vu que Schleiermacher ne considère pas cette hypothèse, le sentiment religieux fondamental étant pour lui un caractère essentiel et par conséquent universel de toute âme humaine.

On comprend bien ici la réaction si forte contre Schleiermacher en provenance de la néo-orthodoxie protestante, tout entière centrée sur le jugement de Dieu et sur la conscience du péché. Mais l'irritation devait être encore plus forte de ce côté devant l'idéal de vie religieuse qu'il propose. Cet idéal de vie parfaite, où les sentiments religieux positifs dominent graduellement toute la scène, jusqu'à éliminer complètement toute conscience de péché, s'oppose directement au principe protestant du chrétien simultanément justifié et pécheur («*simul justus et peccator*»). Nous avons vu que Schleiermacher rejette lui-même expressément comme un état imparfait qu'il faut dépasser cette condition spirituelle où alternent dans l'âme les émotions religieuses contraires, provoquant ainsi l'instabilité spirituelle. La critique qu'adresse Reinhold Niebuhr aux sectes piétistes de tendance mystique s'applique donc ici directement à Schleiermacher: le perfectionisme piétiste poursuit un idéal de vie chrétienne, qui ne tient pas suffisamment compte du fait de la liberté humaine et du péché, qui s'appuie uniquement sur un principe divin caché au plus profond de la conscience, sans reconnaître la nécessité de la grâce[68]. Il faut

67. *Ibid.*, prop. 5.5, p. 39-40 (p. 24-25).

68. Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, vol. II, New York, Charles Scribner's Sons, 1964, p. 170-176.

avouer que cet idéal de vie religieuse que propose Schleiermacher se rapproche beaucoup plus de la conception catholique de la perfection chrétienne. Et l'on voit par conséquent qu'à ce point de la discussion il ne s'agit plus simplement de différentes interprétations d'une même expérience religieuse, mais de différentes expériences religieuses. C'est là l'aspect proprement théologique chez Schleiermacher. Il parle de la religion à partir d'un lieu bien déterminé, en se situant dans une tradition chrétienne bien particulière, qui lui permet de vivre de façon bien spéciale cette expérience religieuse qui est l'inspiration profonde de toute sa pensée.

L'autre point qui mérite d'être discuté ici se situe plutôt au niveau de la philosophie de la religion. Il s'agit, au point de départ, d'une certaine hésitation qu'on peut observer chez Schleiermacher quand il parle des moments expressément religieux de la vie. Dans son commentaire de la première proposition mentionnée, il distinguait ces moments religieux tout en montrant comment ils s'unissaient aux autres pour former une vie unique. Ici, il commence par affirmer que toute la vie du chrétien devrait être une unité ininterrompue d'émotions religieuses. Mais il doit immédiatement y mettre les nuances que nous avons vues, car la qualité proprement religieuse de la conscience sensible n'est pas toujours directement et clairement perceptible. Les remarques de Schleiermacher sont d'une grande finesse spirituelle, mais il manque à tout cela un fondement théorique plus élaboré. Puisqu'il s'agit fondamentalement des rapports entre les deux niveaux de conscience, on pourrait poursuivre plus avant l'analyse déjà avancée plus haut. D'une part, avons-nous dit, la conscience sensible doit s'enraciner dans le niveau plus profond de la conscience religieuse, d'autre part, le sentiment de dépendance absolue doit pouvoir s'exprimer au niveau de la conscience sensible et former ainsi une émotion religieuse. Mais ne se pourrait-il pas que ces deux relations ne soient pas toujours données simultanément? Ne peut-on pas concevoir un enracinement bien réel de la conscience sensible dans la conscience religieuse, sans que celle-ci s'exprime actuellement dans la première? On aurait alors un acte — ou un sentiment — substantiellement, mais non pas expressément religieux. Ce ne serait pas une émotion religieuse proprement dite, mais cette émotion, explicitement profane par son objet immédiat, serait tout de même enracinée et inspirée en profondeur par une attitude authentiquement religieuse. Ainsi, de la pitié de Jésus devant les personnes éplorées qu'il ren-

contre. Il semble bien qu'on rejoigne par là la distinction entre la théonomie et le sacré chez Tillich. Il y a théonomie quand les formes de la culture sont remplies de la substance de l'Inconditionné. Un acte spécifiquement culturel, comme un acte scientifique ou artistique, peut donc être parfaitement théonome. Par contre un acte n'est sacré que dans la mesure où il est porteur de la signification inconditionnée et qu'il l'exprime explicitement. Et voilà bien l'acte spécifiquement religieux[69].

Schleiermacher termine son commentaire par un corollaire sur la question des anthropomorphismes. De façon assez géniale, il relie ici deux lignes de pensée parallèles. Nous avons vu, en effet, au commentaire de la proposition précédente, que l'idée de Dieu est l'expression du sentiment de dépendance absolue et qu'une telle expression est requise pour que ce sentiment puisse atteindre une certaine clarté, Or une pensée semblable vient d'être énoncée ici: le sentiment de dépendance absolue doit pouvoir s'exprimer dans la conscience sensible, sous forme d'émotions religieuses, pour parvenir à une plus grande clarté et distinction. Schleiermacher en conclut donc qu'il y a un rapport entre l'expression du sentiment de dépendance dans l'idée de Dieu et son expression dans l'émotion religieuse. En somme, le lieu propre où s'élabore la représentation religieuse de Dieu n'est pas la raison abstraite, mais la conscience sensible qui est aussi le siège des émotions religieuses. Et c'est par là justement que s'expliquent tous les éléments anthropomorphiques dans la représentation et le langage religieux[70].

Il est intéressant de noter que l'élément sentiment ou émotion religieuse occupe la même place, exerce la même fonction dans la représentation de Dieu chez Schleiermacher que l'élément existentiel chez Tillich. Nous venons de voir en effet que la représentation religieuse de Dieu doit comporter des anthropomorphismes parce qu'elle s'élabore au milieu du sentiment et de l'émotion religieuse. De même, Tillich explique-t-il les anthropomorphismes par le fait que Dieu doit être représenté de façon concrète pour qu'il nous concerne, parce qu'il nous concerne: «Plus une chose est concrète, plus il est possible d'être préoccupé à son

69. Paul Tillich, *Philosophie de la Religion*, Genève, Éd. Labor et Fides, 1971, p. 69, 78-79.

70. *Der Christliche Glaube*, prop. 5, Zusatz, p. 40 (*The Christian Faith*, p. 25).

égard. L'être complètement concret, la personne individuelle, est l'objet du souci le plus radical, le souci de l'amour»[71]. Une autre analogie entre Schleiermacher et Tillich mérite d'être notée. De même que Schleiermacher explicite la signification de «Dieu» à partir du sentiment de dépendance absolue, ainsi en est-il pour Tillich, à partir de l'état d'*Ultimate Concern*: «... il est le nom de ce qui préoccupe l'homme ultimement. Cela ne signifie pas que d'abord, il y a un être appelé Dieu et qu'ensuite, il y a l'exigence que l'homme soit ultimement préoccupé à son sujet. Cela signifie que tout ce qui préoccupe l'homme ultimement devient Dieu pour lui, et, inversement, cela signifie que l'homme ne peut être ultimement préoccupé que par ce qui est Dieu pour lui»[72].

* * *

Cette recherche sur l'expérience religieuse chez Schleiermacher devrait se poursuivre en deux directions. Il faudrait voir dans toute la suite de la *Dogmatique* comment se trouve réalisé le programme indiqué dans cette Introduction, tout spécialement comment la notion de Dieu qui s'y trouve élaborée provient vraiment de l'expérience religieuse de la dépendance absolue. Il faudrait aussi creuser bien davantage que nous n'avons pu faire ici l'arrière-plan philosophique des notions de «sentiment», d'«intuition» et de «conscience de soi» chez Schleiermacher. Le bout de chemin effectué dans cette étude nous permet tout de même de dresser un bilan provisoire, en ne retenant que ce qui nous a semblé constituer les principaux points forts et les principales faiblesses de la synthèse de Schleiermacher.

Le premier point fort à souligner chez Schleiermacher, ce pour quoi nous l'avons choisi comme sujet de cette étude, est sa réaction contre une conception trop intellectualiste de la religion et son appel à reconnaître l'essence même de la «piété» au-delà des formulations rationnelles du dogme. Cette réaction s'imposait tout particulièrement à la fin du siècle des Lumières, mais elle est toujours salutaire même aujourd'hui; et non pas seulement contre ceux du dehors, car c'est la tentation constante de la théologie de verser dans une réduction rationnelle de la foi. En

71. Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. I, p. 211 (traduction française, p. 105-106).

72. *Ibid.*

somme, la réaction de Schleiermacher pourrait bien être considérée comme la façon moderne de revendiquer la transcendance de la foi au-delà de la raison.

Un autre point positif à signaler ici, c'est la distinction des deux niveaux de conscience. Cela permet à Schleiermacher de situer la religion au niveau le plus profond de la conscience, là où toutes les antithèses sont surmontées, non pas seulement celle du sujet et de l'objet, mais encore celle des différentes fonctions de l'esprit, comme le connaître et l'agir. Ainsi, même si elle trouve aussi une expression au niveau de la conscience sensible, la religion n'est pas fondamentalement une fonction à côté des autres fonctions de l'esprit ou contre elles. C'est au contraire la fonction fondamentale dans laquelle s'enracinent toutes les autres et qui les inspire toutes. Là encore, l'analogie est évidente avec Tillich, quand il distingue les deux niveaux de la religion et de la culture, et qu'il définit la religion comme la substance de la culture[73].

Il y a pourtant une différence importante avec Tillich, car celui-ci répartit toute la culture entre les fonctions théoriques et les fonctions pratiques de l'esprit, et c'est par rapport à elles qu'il définit la religion. Or Schleiermacher introduit ici la catégorie du sentiment ou conscience-de-soi, et c'est par rapport au sentiment qu'il distingue les deux niveaux de conscience, celui du sentiment de dépendance absolue et celui de l'antithèse entre le sentiment de dépendance et celui de liberté. On peut sans doute voir là l'effet de la réaction romantique à l'*Aufklärung*. Mais il faut tenir compte aussi de la tradition piétiste où s'inscrit Schleiermacher, qui lui permet de retenir un aspect important de la religion plus ou moins évacué par la suite. Or ce n'est pas seulement de la religion mais c'est aussi de la philosophie que le sentiment a été plus ou moins évacué. Il en reste encore quelques traces chez Feuerbach, mais après Marx, il ne reste plus que l'antithèse de la théorie et de la praxis. Se pourrait-il que dans une nouvelle anthropologie post-marxiste le sentiment retrouve sa place? Schleiermacher serait alors considéré comme un précurseur important. Cette insistance sur le sentiment doit donc être appréciée comme un apport très valable à la philosophie de la religion, à condition évidemment de bien retenir la distinction des deux niveaux de sentiment, et de ne pas interpréter Schleiermacher dans le sens du sentimentalisme religieux, comme on l'a fait trop souvent jusqu'ici.

73. Paul Tillich, *Philosophie de la Religion*, p. 49-50 et 68.

Mais il faut aussi reconnaître certaines faiblesses bien réelles dans le système de Schleiermacher. Encore ici, nous en signalons tout spécialement trois. 1. Notons d'abord l'insuffisance de sa doctrine sur le péché, la place vraiment trop accessoire et marginale qu'occupe chez lui la réalité du péché dans la vie religieuse. 2. Il s'ensuit une atrophie semblable de la fonction du salut dans cette même vie religieuse concrète. On peut sans doute supposer que Schleiermacher aurait l'occasion de traiter du salut ailleurs dans sa *Dogmatique*. Mais n'est-il pas surprenant qu'il puisse définir la religion sans faire appel à cet élément essentiel? 3. Finalement, la religion se trouve réduite à la foi en la création, puisque le sentiment de dépendance absolue signifie bien le sentiment de son état de créature. C'est le pôle de l'origine qui se trouve souligné unilatéralement par là. Il manque donc tout le dynamisme religieux que constitue l'espérance et la tension eschatologique vers la fin.

On comprend par là les oppositions qu'a pu susciter et que pourrait encore susciter Schleiermacher. Nous avons déjà mentionné l'opposition de Barth, portant sur les deux premiers points relevés ici. Le troisième point pourrait tout autant soulever aujourd'hui la réaction des théologies de la libération d'inspiration marxiste. Car ces nouvelles théologies entendent promouvoir des valeurs qui sont aux antipodes de celles qui ont été préconisées par Schleiermacher. La religion se trouve alors définie par l'expérience de la libération et de la liberté, et non pas par l'expérience de la dépendance. Mais ce pourrait bien être là justement l'occasion d'une nouvelle actualité de Schleiermacher: pour souligner le contraste des théologies, et surtout pour rétablir l'équilibre qui risque sans cesse d'être rompu en passant d'un pôle à l'autre de l'expérience religieuse.

3

L'EXPÉRIENCE HISTORIQUE

SA FONCTION DANS LA RÉVÉLATION CHRÉTIENNE

Nous ne pouvons affirmer que nous avons toujours réussi [notre propos]. Du moins notre choix [méthodologique] s'est-il efforcé d'obéir aux textes eux-mêmes dans une lente écoute et une longue assimilation. Nous avons essayé d'entrer en communion avec ces générations du passé et de revivre avec elles leur passionnante aventure spirituelle, de porter sur elles un regard neuf en nous laissant imprégner et imbiber des textes. Nous avons cherché à adhérer à l'objet, à pénétrer dans l'âme et dans le coeur de ces générations juives auxquelles nous devons tant et dans lesquelles s'enracine le christianisme primitif.

Annie Jaubert
La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne, coll. Patristica Sorbonensia, n° 6, Paris, Seuil, 1963, 16-17.

L'EXPÉRIENCE COMME LIEU THÉOLOGIQUE. Coll. Héritage et projet, 26.

L'expérience d'Israël et son interprétation

À propos du Pentateuque

Jean Duhaime

Le problème de l'expérience du divin est évoqué dans la constitution dogmatique *Dei Verbum* à propos de «l'économie du salut» consignée dans l'Ancien Testament:

> [...] au peuple qu'il s'était acquis, il se révéla, par des paroles et des actions, comme l'unique Dieu vrai et vivant, afin qu'Israël fit l'expérience des chemins divins avec les hommes, qu'il les comprît plus profondément et plus clairement de jour en jour, Dieu lui-même parlant par la bouche des Prophètes, et qu'il les manifestât plus largement parmi les nations [...][1].

Telle qu'elle est présentée ici, la dynamique de la révélation divine paraît claire: Dieu se manifesterait d'abord au creux de l'expérience d'Israël, au coeur même de son histoire. Celle-ci serait porteuse de signification dans la mesure où elle serait comprise, c'est-à-dire correctement interprétée. On pourrait alors en témoigner parmi les nations. Si la description du processus semble assez juste, elle n'en est pas moins très simplifiante. En réalité,

1. *Dei Verbum*, par. 14. Voir *La révélation divine* I-II. Texte latin, et traduction française par J.-P. Torrel. Commentaires sous la direction de B.-D. Dupuy (Paris, Cerf, 1968).

les rapports entre l'expérience d'Israël, sa compréhension et sa transmission sont beaucoup plus complexes que ne le laisse croire ce passage. C'est ce qu'on illustrera dans les pages suivantes à partir d'un problème précis, celui des relations entre l'expérience d'Israël et son interprétation à la lumière des recherches récentes sur le Pentateuque. L'examen de cette question devrait être riche d'enseignements pour la réflexion sur des questions contemporaines similaires.

L'utilisation assez généralisée des méthodes historico-critiques permet en effet de prendre conscience toujours davantage de la *distance* qui sépare les textes du Pentateuque, dans leur état final, des événements qu'ils racontent. Les récits bibliques sur les patriarches, l'Exode et la marche au désert, par exemple, ne nous donnent pas accès directement au vécu historique des générations d'Abraham ou de Moïse; il s'agit plutôt de la proclamation de ce vécu interprété par des «théologiens» dont l'intervention se situe plusieurs siècles après, notamment entre le 10e et le 6e s. av. J.-C.[2]. Cet état de choses soulève plusieurs problèmes importants autour desquels le présent exposé s'articulera.

I. Les événements constitutifs de l'histoire du salut dans le Pentateuque.

II. L'interprétation de ces événements par des théologiens en situation.

III. La validation des interprétations proposées.

En conclusion, nous examinerons les incidences de cette réflexion sur quelques questions d'ordre dogmatique (révélation, inspiration, canon), et nous tenterons de situer les expériences nouvelles des croyants d'aujourd'hui en regard de la révélation biblique.

I. Les événements constitutifs de l'histoire du salut dans le Pentateuque

Les actions de Dieu s'inscrivent dans «l'histoire du salut»[3]. Cette expression a été mise de l'avant surtout par O. Cullmann, qui s'explique comme suit:

2. C'est l'opinion communément admise, en dépit de quelques remises en question occasionnelles. Pour un aperçu sur le sujet, voir H. Cazelles, *Introduction critique à l'Ancien Testament*, Paris, Desclée, 1973, p. 95-244.

3. *Dei Verbum*, par. 2.

> [...] la foi chrétienne [...] est foi en l'action divine sur le plan de l'histoire humaine: pour le salut des hommes, Dieu a choisi un certain nombre d'événements, il a décidé de l'ordre de leur succession, il a présidé à leur accomplissement au sein même de l'histoire[4].

Cette conception de l'histoire du salut est assez limitative: les systématiciens préfèrent parler ici de l'histoire «officielle» ou «particulière» du salut[5] ou encore d'une histoire de la révélation (ou du salut) «catégoriale et spéciale»[6]. On la distingue ainsi d'une histoire «générale» ou «universelle» du salut qui envisage «l'entière succession des événements depuis la création du monde jusqu'à la fin des temps»[7], comme le font par exemple les courants apocalyptiques[8] et, plus près de nous, la théologie spéculative elle-même.

B. Albrektson, qui s'intéresse à l'Ancien Testament de façon plus spécifique que Cullmann, abonde dans le même sens que ce dernier en affirmant qu'

> [...] en autant qu'il est possible de parler d'un plan (de Dieu), il concerne une chaîne définie d'événements et un but limité[9].

Parler d'histoire du salut dans le Pentateuque, ce serait donc considérer d'abord un noyau de faits historiques relativement peu nombreux, dans lesquels Dieu se manifesterait de façon assez nette. Cela laisse entière la question de savoir si Dieu conduit aussi l'ensemble du cours de l'histoire, mais d'une manière voilée et beaucoup moins perceptible. N. Lohfink estime que tel est le point de vue de l'historien deutéronomique[10]. En ce qui concerne les événements où la présence de Dieu serait plus explicite, plusieurs d'entre eux, par exemple ceux qui se rapportent à la période patriarcale, ne sont attestés que dans la Bible où ils sont profon-

---

4. O. Cullmann, *Le salut dans l'histoire*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966, p. 19.

5. Voir A. Darlapp, «Théologie fondamentale de l'histoire du salut» dans *Mysterium Salutis* I, I, Paris, Cerf, 1969, p. 41-206.

6. K. Rahner, «The History of Salvation and Revelation» dans *Foundations of Christian Faith*, New York, Seabury Press, 1978, p. 138-175.

7. B. Albrektson, *History and the Gods,* Lund, CWK Gleerup, 1967, p. 87.

8. *Ibid.*, p. 88-89.

9. *Ibid.*, p. 87.

10. N. Lohfink, «Un exemple de théologie de l'histoire dans l'ancien Israël» dans le collectif *Révélation et histoire*, Paris, Aubier, 1971, p. 189-199.

dément transformés par l'interprétation croyante qui en est fournie. Aussi les reconstructions varient-elles d'un historien à l'autre; des auteurs comme T.L. Thompson[11] et J. Van Seters[12] rejettent complètement le cadre chronologique défendu fermement par R. de Vaux[13], entre autres[14]. Même si les travaux de Thompson et Van Seters ont été accueillis avec scepticisme[15], ils conduisent l'un de leurs recenseurs à se demander quelle est l'«histoire» qui doit exister pour que la religion d'Israël et la chrétienté préservent leur caractère spécifique[16]?

Dans le même ordre d'idées, J. Barr[17] s'interroge sur l'importance de l'historicité de tels événements et sur la capacité des méthodes historiques à en rendre compte. Il préfère pour sa part se référer aux catégories du récit *(story)* plutôt qu'à celles de l'histoire[18]. Après avoir passé en revue les opinions de R. de Vaux, G.E. Wright et G. von Rad sur le caractère historique de l'Ancien Testament, J.J. Collins se rallie en grande partie à l'opinion de Barr et conclut:

> On peut progresser dans l'appréciation théologique des «actes de Dieu» dans l'Ancien Testament seulement si on reconnaît que 'l'histoire' *(history)* n'est pas la catégorie appropriée pour désigner ces récits *(narratives)*[19].

---

11. T.L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narrative*, Berlin, W. de Gruyter, 1974; «The Background of the Patriarchs» dans *Journal for the Study of the Old Testament* 9 (oct. 1978) 2-43.

12. J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven, Yale Univ. Press, 1975.

13. R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, I, Paris, Gabalda, 1971.

14. On trouvera une autre présentation de cette opinion par H. Cazelles, «The History of Israel in the Pre-exilic Period» dans G.W. Anderson éd., *Tradition and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1979, p. 274-319.

15. Voir par exemple les recensions de H. Cazelles, *Vetus Testamentum* 28 (1978) 241-255; A. de Pury, *Revue Biblique* 85 (1978) 589-618.

16. E.A. Wcela, «The Abraham Stories: History and Faith» dans *Biblical Theology Bulletin* 10 (1980) 180.

17. J. Barr, «Revelation in History» dans *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Supplementary volume, Nashville, Abingdon Press, 1976, p. 746-749.

18. J. Barr, «Story and History in Biblical Theology», dans *Journal of Religion* 56 (1976) 1-17. Cet article est reproduit dans *The Scope and Authority of the Bible,* London, SCM Press, 1980, p. 1-17.

19. J.J. Collins, «The Historical character of the O.T. in Recent Biblical Theology», dans *Catholic Biblical Quarterly* 41 (1979) 194.

Il cherche à préciser davantage la distinction amorcée par Barr en examinant plus attentivement la signification du caractère pseudo-historique *(history-like)* de ces récits:

> [...] Les récits de l'Ancien Testament sont pseudo-historiques en ce sens qu'ils racontent une histoire *(story)* qui est plus ou moins continue (par opposition à des anecdotes isolées) et qui suit un canevas chronologique. Les foyers de convergence de ces récits (par exemple l'Exode) peuvent être dits mythiques plutôt qu'historiques au plan stylistique, dans la mesure où ils prétendent décrire des actions divines ou surnaturelles. Toutefois ces épisodes sont intégrés à l'histoire humaine d'Israël et on dit qu'ils sont advenus *(encountered)* dans l'expérience humaine du peuple à des moments et en des lieux spécifiques. De cette façon, ils sont sujets à la relativité de toute expérience humaine, ils ne sont pas donnés de façon absolue, avant l'aube de l'histoire et leurs conséquences ne sont ni définitives ni dépourvues d'ambiguïtés[20].

On ne saurait donc balayer du revers de la main la dimension proprement historique d'événements qui sert de trame au Pentateuque, même si cette dimension doit être évaluée avec prudence. G. von Rad a proposé, il y a une cinquantaine d'années, de reconnaître ce noyau historique dans les «credos historiques» de *Dt* 6,20-25 et 26,5-10[21]. Il tenait ces confessions de foi pour fort anciennes et essayait d'expliquer pratiquement tout l'Hexateuque comme une illustration de leur contenu. On a prouvé depuis que ces credos sont relativement tardifs et qu'il s'agirait plutôt d'abrégés de la foi d'Israël[22]. Malgré cette désillusion, la nécessité d'identifier les éléments de base du Pentateuque actuel demeure. W. Harrelson a effectué une tentative dans ce sens en parlant d'un noyau de traditions orales qui pourraient se résumer à ceci:

---

20. *Ibid.*, p. 201. Voir encore sur le sujet J.-P. Gabus, *Critique du discours théologique* (Paris, Delachaux et Niestlé, 1977): cet auteur estime que l'histoire du salut est une «catégorie [...] hautement symbolique qui ne saurait être confondue ni avec la notion moderne de mythe, ni avec celle d'histoire» (p. 258).

21. G. von Rad, «The Form-Critical Problem of the Hexateuch» dans *The Problem of Hexateuch and Other Essays*, London, Oliver & Boyd, 1965, p. 1-78.

22. Il s'agit en l'occurrence des travaux de L. Rost, «Das kleine geschichtliche Credo» dans *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heildelberg. Quelle und Meyer, 1965, p. 11-25; W. Richter, «Beobachtungen zur theologischen Systembildung in der alttestamentlichen Literatur anhand des 'kleinen geschichtlichen Credo'» dans L. Scheffczyk éd., *Wahrheit und Verkündigung*, Paderborn, Schöningh, 1967, p. 176-212.

> [...] Yahvé a appelé nos ancêtres de leur pays natal à l'est et nous a conduit dans une terre nouvelle. Il nous a accompagnés dans nos pérégrinations en ce pays, nous accordant sa protection et nous demandant de lui faire confiance. Quand nos ancêtres furent réduits à l'esclavage et subirent l'oppression en Égypte, il nous délivra de l'oppression, nous ramena jusqu'en notre pays et nous assura continuellement de sa protection et de grandes oeuvres à venir. En dépit de tous les obstacles et de toutes les difficultés, Yahvé demeure fidèle à sa promesse. Il nous est demandé aussi de lui être fidèles[23].

Il va sans dire qu'il s'agit ici d'un noyau minimal, autour duquel s'organise un ensemble d'épisodes dont l'enracinement historique est souvent assuré, mais à évaluer dans chaque cas. La remise en cause de certains détails par l'analyse historico-critique ne saurait affecter de façon substantielle l'essence de ce noyau. Cependant celui-ci n'est connu et ne prend son sens qu'à travers son déploiement dans les multiples épisodes recueillis et interprétés par le Pentateuque et le reste de l'Écriture. Aussi faut-il maintenant examiner le rapport de ces interprétations aux événements dont elles rendent compte.

II. L'interprétation de ces événements par des théologiens en situation

Dans son étude sur le salut dans l'histoire, Cullmann insiste sur l'interaction entre la situation de l'interprète et la tradition interprétée. Il décrit ainsi ce processus:

> La marche est la suivante: un événement se produit, des hommes en sont témoins; ils reconnaissent qu'il joue un rôle dans l'histoire du salut, ils le relient alors aux interprétations qu'ils ont données d'événements antérieurs. Il y a donc une influence réciproque: le passé éclaire le présent alors qu'en même temps ce qui s'est produit jadis apparaît sous le jour nouveau des faits ultérieurs[24].

Dans une démarche d'interprétation comme celle-là, on ne cherche pas seulement à comprendre ce qui s'est passé autrefois, mais on essaie de dégager les conséquences et la signification actuelles des événements anciens, on en dévoile la pertinence pour la génération présente, pour l'Israël d'aujourd'hui. «Chaque généra-

23. W. Harrelson, «Life, Faith, and the Emergence of Tradition» dans D. Knight éd., *Tradition and Theology in the Old Testament*, Philadelphia, Fortress Press, 1977, p. 20-21.

24. O. Cullmann, *Le salut dans l'histoire*, p. 84.

tion, écrit G. von Rad, se retrouvait devant la tâche toujours identique et toujours nouvelle de se comprendre comme Israël, chaque génération devait, en un certain sens, devenir Israël»[25].

Ce souci de rendre signifiante pour aujourd'hui la réalité historique passée est l'un des facteurs principaux qui ont joué dans les reformulations successives des traditions d'Israël. Il explique par exemple, pour une part, qu'en cours de transmission, un récit concernant un petit groupe ait été étendu à tout Israël, qu'un autre voit sa «pointe» se déplacer[26], etc. La tension entre les situations diversifiées des interprètes successifs et la situation d'origine de la tradition est essentiellement une tension productive. Un effort de créativité est nécessaire pour s'approprier la tradition, particulièrement en temps de crise, quand la tradition ancienne, dans ses formulations reçues, n'apparaît plus pertinente. On ne s'étonne pas, dès lors, que les périodes les plus productives dans l'histoire de la théologie israélite aient été précisément des périodes de crises ou de ruptures exigeant une réévaluation complète de la théologie dominante, comme le souligne R. Smend:

> Les périodes les plus productives arrivent quand quelque chose n'est pas encore évident ou quand quelque chose n'est plus évident en soi mais est éventuellement menacé de disparaître ou est même déjà disparu. Ce n'est pas accidentel que la grande crise qui entoure l'exil babylonien a laissé son empreinte plus distinctement dans la tradition; ce n'est pas accidentel qu'on assiste à cette période à la plus vaste composition et théologisation du matériel[27].

P.R. Ackroyd s'est penché plus particulièrement sur de telles périodes de crises pour comprendre de quelle façon la continuité peut être assurée au-delà de la rupture. Il s'exprime dans le même sens:

> [...] Le moment de crise qui met fin à certains modèles *(patterns)* de vie familiers et à certaines institutions établies doit soulever de

---

25. G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Genève, Labor et Fides, 2e éd., 1967, p. 109.

26. Pour un aperçu sommaire sur quelques procédés utilisés pour modifier des traditions antérieures, voir R. Smend, «Tradition and History: A Complex Relation» dans *Tradition and Theology ... (supra), p. 60-65.*

27. Ibid., p. 65.

par son avènement même des questions sur la validité des idées reçues[28].

La réévaluation du concept d'alliance au tournant de l'exil est un bon exemple de ce phénomène[29]. On sait que la notion d'alliance est devenue l'une des idées maîtresses pour exprimer la relation entre Israël et Yahvé à l'époque de la réforme deutéronomique. Il ne s'agissait cependant pas d'une idée nouvelle, puisque, selon toute vraisemblance, le yahviste (10e s.), l'élohiste et quelques prophètes du 8e s. (par ex. *Os* 8, 1-3) connaissaient déjà des alliances avec Abraham (*Gn* 15, 17), avec Moïse (*Ex* 34,

28. P.R. Ackroyd, «Continuity and Discontinuity. Rehabilitation and Authentication» dans *Tradition and Theology* ... (*supra*) p. 230.

29. La question de l'alliance a reçu beaucoup d'attention ces dernières années, comme on peut s'en rendre compte par ces titres: J. Barr, «Some Semantic Notes on the Covenant» dans H. Donner et al. éd., *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, p. 23-28; P. Buis, *La notion d'alliance dans l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, 1976; P. Buis, «Comment au septième siècle envisageait-on l'avenir de l'alliance» dans G. Brekelmans éd., *Questions disputées d'Ancien Testament*, Gembloux, Duculot, 1974, p. 131-140; H. Cazelles, «Alliance du Sinaï, alliance de l'Horeb et renouvellement d'Alliance» dans *Beiträge zur altestamentlichen Theologie* (*supra*), p. 69-79; O. Davidsen «Bund: Ein religionssemiotischer Beitrag zur Definition der alttestamentlichen Bundesstrucktur» dans *Linguistica Biblica* 48 (1980) 49-96; G. Gerleman, «Die 'Besonderheit'. Untersuchungen zu *b*e*rît* im Alten Testament» dans *Studien zur alttestamentlichen Theologie*, Heidelberg, Verlag Lamber Schneider, 1980, p. 24-37; K.A. Kitchen, «Egypt, Ugarit, Qatna and Covenant», dans *Ugarit-Forschungen* II (1979) 453-464; E. Kutsch, «Gottes Zuspruch und Anspruch» dans *Questions disputées d'Ancien Testament* (*supra*), p. 77-90; E. Kutsch, *Verheissung und Gesetz*, Berlin, W. de Gruyter, 1973; D.J. McCarthy, «Covenant Relationship» dans *Questions disputées d'Ancien Testament* (*supra*), p. 91-103; D.J. McCarthy, *Old Testament Covenant. A survey of Current Opinions*, Oxford, B. Blackwell, 1972; D.J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, Rome, Bibl. Inst. Press, 2e éd., 1978; R. Martin-Achard, «Quelques remarques sur la nouvelle alliance chez Jérémie» dans *Questions disputées d'Ancien Testament* (*supra*), p. 141-164; L. Perlitt, *Die Bundestheologie im Alten Testament*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1969; W. Vogels, *God's Universal Covenant*, Ottawa, Univ. of Ottawa Press, 1979; M. Weinfeld, «*b*e*rit*», dans le *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* I (1973), col. 781-808; M. Weinfeld, *Deuteronomy and The Deuteronomic History*, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 59-157. Plusieurs de ces ouvrages, notamment ceux de Kutsch et Perlitt, ont donné lieu à d'importantes recensions. Voir surtout celles de H. Cazelles, *Bibliotheca Orientalis* 29 (1972) 323-327; F. Langlamet, *Revue Biblique* 78 (1971) 459-462; F. Langlamet, *Revue Biblique* 81 (1974) 606-609; D.J. McCarthy, *Biblica* 53 (1972) 110-121; R.E. Clements présente une vue d'ensemble succincte et équilibrée dans *Old Testament Theology*, Atlanta, John Knox Press, 1978, p. 96-103.

10-28) ou avec le peuple d'Israël par l'entremise de Moïse (*Ex* 24, 3-8). La certitude d'une alliance avec David (2 *S* 7) avait aussi fait son chemin depuis longtemps. Plusieurs de ces alliances, les alliances avec Abraham et David, notamment, étaient comprises davantage comme des promesses où l'engagement est surtout du côté de Dieu; les alliances associées au nom de Moïse insistaient davantage sur les obligations incombant à Israël. On ne saurait néanmoins en conclure trop vite qu'il s'agissait de quelque chose d'unilatéral; il semble plutôt que l'alliance implique en général une certaine réciprocité, mais à des degrés divers dans chaque cas.

On peut observer l'évolution de la pensée dans la tradition deutéronomique. La chute du Royaume du Nord (720) est sans doute perçue par cette tradition comme la conséquence dramatique mais normale d'un refus de la part d'Israël de respecter ses engagements d'alliance. Pour éviter qu'une catastrophe du même genre ne se reproduise dans le Sud, on procède sous Josias à une vaste réforme religieuse (2 *R* 22-23). Cette réforme se présente comme la conclusion d'une alliance qui oblige le roi et tout le peuple à suivre Yahvé et à observer les lois, commandements et coutumes du livre de l'Alliance (2 *R* 23, 2-3), vraisemblablement le *Deutéronome*. Le *Deutéronome* lui-même se présente comme un document d'alliance où l'accent porte non seulement sur les stipulations, mais aussi sur les bénédictions et malédictions qui y sont attachées. Dans ce contexte, le maintien de l'alliance est fortement conditionné par l'observance de la loi (cf. *Dt* 7, 11-12; 11, 26-28; etc.).

Malgré l'effort de redressement entrepris sous Josias, Jérusalem allait tomber elle aussi, voir son temple détruit et sa population déportée. Était-ce la fin de tout? Oui dans la mesure où le maintien de l'alliance est conditionné nécessairement par l'attitude d'Israël; non si l'engagement de Dieu à l'égard des pères est inaliénable et si Yahvé se montre plus fidèle à son alliance que son peuple. Dans les parties plus récentes du *Deutéronome*, entre autres dans l'introduction (*Dt* 1, 1; 4, 40) l'accent s'est déplacé: les perspectives de châtiment, notamment d'exil, ne sont plus seulement une menace. Elles apparaissent comme une réalité inévitable, sinon déjà arrivée. Mais il y a une issue: la conversion et le retour en grâce restent possibles,

> car Yahvé ton Dieu est un Dieu miséricordieux qui ne t'abandonnera ni te détruira, et qui n'oubliera pas l'alliance qu'il a conclue par serment avec tes pères (*Dt* 4, 31).

Le même déplacement d'accent s'opère dans la tradition sacerdotale. Elle insistera par exemple sur le «caractère perpétuel» de l'alliance avec Abraham (*Gn* 17, 7). De même, si elle envisage les malédictions liées au non respect de l'alliance (*Lv* 26), elle entrevoit aussi, au bout du châtiment, la conversion et le retour au pays, parce que Yahvé se souviendra de l'alliance avec les pères comme avec les générations qui sont sorties d'Égypte: Yahvé ne rompra par l'alliance (*Lv* 26, 36-45).

En dehors du Pentateuque, les prophètes de l'exil proposent eux aussi des alternatives à l'échec de la réforme deutéronomique. On pense à Ézéchiel et au Deutéro-Isaïe, mais surtout à Jérémie et à la «nouvelle alliance» qu'il entrevoit (*Jr* 31, 31-34). Les exigences de cette alliance ne seront pas moindres, mais c'est Dieu lui-même qui transformera le coeur d'Israël de manière à ce qu'elles soient observées.

Comme on le voit, la chute de Jérusalem et l'exil babylonien ont conduit à des réinterprétations substantielles des traditions sur l'alliance. P. Buis écrit, à ce propos: «Toute une génération s'est employée à scruter l'avenir de cette alliance dont on achevait tout juste de découvrir les richesses au moment où les événements annonçaient sa remise en question»[30]. On peut alors se demander quels critères ont permis à de telles interprétations de s'imposer, bien qu'elles divergent de la théologie dominante. Comment sont-elles arrivées à établir leur légitimité?

III. La validation des interprétations proposées

Même si la Bible n'est pas très explicite sur les critères permettant de vérifier et de valider une interprétation nouvelle de l'histoire du salut, certains éléments s'imposent à l'esprit. L'interprétation nouvelle bénéficie d'un certain avantage sur les interprétations véhiculées par la théologie dominante dans la mesure où cette dernière n'arrive pas à rendre compte convenablement des événements inédits qui secouent la nation. Une interprétation nouvelle aura des chances de s'imposer dans la mesure où elle se montrera capable d'intégrer ces événements dans une vision d'ensemble cohérente. Ce principe de cohérence est souligné par plusieurs auteurs. Cullmann l'exprime déjà clairement:

30. P. Buis, «Comment au septième siècle envisageait-on l'avenir de l'alliance», *loc. cit.*, p. 140.

> [...] dans la Bible, l'histoire du salut ne se compose pas seulement d'événements: il s'y ajoute la révélation qui les éclaire; Dieu montre la place qu'ils occupent dans son plan, il en fait part à des témoins qu'il a choisis, ces hommes admettent la cohérence qu'ils perçoivent et ils proclament leur foi afin que tous la partagent[31].

Pour sa part, L. Dequeker estime que le même principe est à l'oeuvre dans le Pentateuque non seulement dans la formulation d'une interprétation, mais aussi dans le rapprochement de celle-ci avec l'héritage du passé:

> Si les documents du Pentateuque ont été assemblés, c'est en fonction d'une cohérence fondamentale: chaque fois le trésor légué par les générations précédentes a été réapproprié et relu en fonction des circonstances nouvelles; chaque fois, le document plus ancien a été intégré dans une nouvelle synthèse[32].

Le même principe de cohérence est retenu par R.P. Richards dans sa réflexion sur une philosophie biblique contemporaine de l'histoire[33]. Richards soutient en outre qu'une philosophie de l'histoire doit être «compréhensive», c'est-à-dire susceptible d'expliquer le plus grand nombre possible d'événements et qu'elle doit démontrer comment le passé et le futur sont «complémentaires» du présent. Il n'y a pas à douter que des critères d'évaluation comme ceux-ci ont pu jouer dans l'appréciation des interprétations proposées aux diverses étapes de l'histoire du salut.

C'est à propos du problème concret du discernement entre le vrai et le faux prophète que la Bible aborde ces questions (*Dt* 13, 2-6; 18, 9-22; 1 *R* 22; *Jr* 28). On formule deux règles pour opérer ce discernement. Le vrai prophète est non seulement celui dont la parole se réalise (*Dt* 13, 2b-3a), mais aussi celui qui fait montre de fidélité aux données fondamentales du yahvisme (*Dt* 13, 3b. 6). Par ailleurs, lorsque Jérémie et Ézéchiel dénoncent les faux prophètes, ils leur reprochent essentiellement de donner de faux espoirs à Israël en faisant un absolu des traditions passées, endormant ainsi le peuple dans une sécurité trompeuse et l'empêchant de voir l'urgence d'agir maintenant, dans la situation présente:

---

31. O. Cullmann, *Le salut dans l'histoire*, p. 131.

32. L. Dequeker, «La critique littéraire et l'unité de la Bible» dans *Bijdragen* 41 (1980) p. 18-19.

33. R.P. Richard, «Elements of a Biblical Philosophy of History» dans *Bibliotheca Sacra* 138 (n° 550, 1981) p. 108-118.

> N'écoutez pas les paroles de ces prophètes qui vous prophétisent, ils vous dupent, ils débitent les visions de leur coeur, rien qui vienne de la bouche de Yahvé; (17) ils osent dire à ceux qui me méprisent: «Yahvé a parlé; vous aurez la paix!» et à tous ceux qui suivent l'obstination de leur coeur: «aucun mal ne vous arrivera!» [...] (21). Je n'ai pas envoyé ces prophètes, et ils courent. Je ne leur ai rien dit, et ils prophétisent! (22) s'ils avaient assisté à mon conseil, ils les auraient fait revenir de leur voie mauvaise et de la perversité de leurs actions! (*Jr* 23, 16-17, 21-22).

Le prophète authentique n'est pas seulement un homme de fidélité au passé. Il est disponible à la nouveauté du présent, comme le souligne W. Zimmerli[34]. Si l'on généralise ces données, on arrive à dégager deux autres principes, négatifs ceux-là, qui permettent d'évaluer une interprétation nouvelle. D.A. Knight les formule comme suit:

a) Une interprétation ne devrait pas tendre à pétrifier la révélation antérieure ou ses interprétations, les absolutisant en une convention qui étouffe la vie plutôt que de la promouvoir[35].

b) Une interprétation ne devrait pas donner de faux espoirs à des personnes et par là diminuer l'urgence de faire face à leur situation spécifique[36].

Il faut noter au passage que le succès immédiat d'une interprétation n'est pas nécessairement un critère valable, surtout lorsque cette interprétation implique un désaveu de la théologie dominante. La «justesse» de l'interprétation est admise peut-être au départ seulement par une minorité de personnes; elle sera reconnue plus largement au fur et à mesure qu'il deviendra plus évident qu'elle permet à la communauté de comprendre une situation inédite, de réagir à une problématique déroutante, à l'urgence spécifique du moment, en renouant, de façon dynamique avec des aspects essentiels de sa foi, compris plus profondément, de manière plus nuancée et plus adéquate.

Conclusion: incidence sur les notions de révélation, d'inspiration et de canon

Les recherches de type historico-critique ont conduit à une certaine «démystification» de l'histoire du salut rapportée par le

34. W. Zimmerli, «Prophetic Proclamation and Reinterpretation» dans *Tradition and Theology* ... (*supra*), p. 69-100.

35. D.A. Knight, «Revelation through Tradition» dans *Tradition and Theology* ... p. 175.

36. *Ibid.*, p. 176.

Pentateuque: on s'est en effet rendu compte qu'il est difficile de cerner avec précision jusque dans le fin détail les événements constitutifs de cette histoire. Par ailleurs la part d'interprétation, de relecture et de ré-écriture de ces événements par les générations subséquentes s'est vue considérablement amplifiée. On pourrait dire que le Pentateuque parle autant sinon davantage de la période qui va de David à Esdras que de celle qui s'étend de la création du monde à la mort de Moïse. Ces constatations suggèrent quelques remarques concernant des notions d'ordre dogmatique, en particulier celles de révélation, d'inspiration et de canon.

On n'hésitera pas à dire que Dieu se révèle non seulement dans les événements fondateurs d'Israël mais aussi dans les situations nouvelles qui exigent une réinterprétation dynamique de ces événements. Dans un cas comme dans l'autre, la révélation s'inscrit dans le temps et dans l'expérience humaine. C'est dire qu'elle est limitée. Il doit y avoir en effet des limites à ce qu'un événement peut révéler de Dieu comme il y a sans doute des limites à ce que peuvent saisir leurs interprètes successifs, eux-mêmes conditionnés par des situations déterminées. Après Albrektson[37], J.J. Collins exprime bien cette particularité de la révélation biblique:

> [...] Le caractère soi-disant historique (*history-like*) [des récits bibliques] est significatif parce qu'il reflète le caractère temporel de l'expérience humaine et atteste que la révélation participe de la relativité de tout ce qui est temporel[38].

Si la révélation était considérée comme un absolu, donné une fois pour toutes aux origines de l'histoire d'Israël, alors le halo de mystère qui entoure ces événements paraîtrait dramatique. Dans la mesure où le caractère partiel et situé de la révélation est reconnu, les relectures successives diversifiées de ces événements sont comprises elles aussi comme porteuses de révélation. Chaque génération est responsable de formuler tour à tour ce qu'elle seule, dans sa situation propre, peut comprendre des événements passés en les confrontant à ses expériences nouvel-

37. «Le contenu d'une révélation donnée à travers des événements de l'histoire doit être en fait plutôt restreint» (B. Albrektson, *History and the Gods*, p. 117).

38. J.J. Collins, «The Historical Character of the Old Testament...», p. 203.

les[39].Ainsi, pour employer la formule heureuse de H.G. Gadamer, «la distance temporelle [apparaît comme] une possibilité positive donnée à la compréhension»[40].

Il devient plus difficile dans ces conditions de parler de révélation «définitive» puisque quelque chose de neuf peut toujours surgir de la confrontation du passé avec les expériences inédites qui se succèdent[41]. Ce qui paraît définitif, c'est le caractère unique des événements fondateurs qui ont dessiné les traits essentiels de la relation de Dieu à son peuple. Voilà pourquoi ce sont ces événements plutôt que d'autres qui font l'objet de relectures successives dans la mesure où ils sont acceptés comme cadre de référence pour comprendre le présent. Lorsque des relectures de ces événements acquièrent une autorité et un caractère définitif à leur tour, c'est qu'elles apparaissent comme des interprétations qui ont dévoilé en leur temps un vrai sens de ces événements et ont ainsi permis de comprendre le sens de ceux qu'on était en train de vivre. Ces relectures sont devenues alors autant de points de repères pour permettre aux générations subséquentes de vivre leur époque.

«La canonisation» du Pentateuque veut certes indiquer que les événements fondateurs appartiennent au passé. Mais elle suggère aussi que ces événements ont été significatifs non seulement pour ceux qui les ont vécus mais aussi pour ceux qui les ont ré-interprétés et qu'ils peuvent, de la même façon, continuer de l'être pour les générations à venir, dans la même confrontation dynamique avec leur réalité propre. Dans cette perspective, la canonisation est moins la fixation définitive de la Parole de Dieu qu'une invitation à la reconnaître et à l'accueillir aujourd'hui. Le processus de canonisation du Nouveau Testament a une signification semblable, aux yeux de J. Barr:

> Le fait que Jésus soit considéré comme la fin de la révélation ne signifierait pas alors que «la révélation est maintenant close» mais que les traditions le concernant, dans leur forme classique et

39. Voir à ce sujet D.A. Knight, «Revelation through Tradition» p. 178. Il précise que cette façon de concevoir la révélation ne doit pas être identifiée à l'idée de «révélation progressive».

40. H.G. Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1976, p. 137.

41. Voir encore les réflexions de H.G. Gadamer, *ibid.*, p. 200-201, sur l'ouverture à la nouveauté qui caractérise l'«homme d'expérience».

> reçue, deviennent maintenant le cadre dans lequel les événements à venir peuvent être perçus et compris[42].

La question de l'inspiration prend aussi un sens différent dans cette perspective. On ne saurait en effet considérer comme seuls inspirés ni les personnages qui les premiers ont vécu les événements essentiels de l'histoire du salut et en ont proclamé le sens ni les derniers rédacteurs qui ont agencé dans leur état actuel les nombreuses réinterprétations de ces événements. C'est tout au long du processus que l'inspiration est présente, à des degrés divers, dans la mesure où toutes les étapes de ce processus sont aussi nécessaires les unes que les autres à la production de l'Écriture dans sa facture finale. D.A. Knight parle de «démocratisation» de l'inspiratin pour décrire ce phénomène:

> [...] L'inspiration concernant la Révélation devient «démocratisée». Elle n'est pas restreinte à un tout petit nombre d'individus choisis, comme s'il s'agissait de quelque possession privée ou de quelque privilège spécial. Tous les membres de la communauté d'alliance qui participent le moindrement à la formation de la tradition sont susceptibles de contribuer à des situations de possibilité de révélation[43].

Dans le même ordre d'idées, P. Achtemeier propose de voir l'inspiration dans l'interaction et la convergence de trois composantes majeures:

> les traditions de la communauté croyante, la situation à laquelle cette communauté est confrontée et le compilateur de ces traditions en un assemblage littéraire, c'est-à-dire «l'auteur»[44].

Dans la suite de l'exposé, il substitue à la notion d'auteur celle de répondant,

> compris globalement comme toute personne qui contribue à la formulation et à la reformulation de la tradition dans des situations spécifiques[45].

Il devient alors évident que l'inspiration recouvre l'ensemble du processus de formation de l'Écriture:

---

42. J. Barr, *The Bible in the Modern World*, London, SCM Press, 1973, p. 122.

43. D.A. Knight, «Revelation through Tradition», p. 177.

44. P. Achtemeir, *The Inspiration of Scripture*, Philadelphia, Westminster Press, 1980, p. 123.

45. *Ibid.*, p. 132.

> L'inspiration [...] décrit davantage le processus de croissance de nos Écritures que simplement le résultat final qu'est leur forme canonique[46].

On a noté que la canonisation de l'Écriture ne marque pas la fin de toute révélation mais situe les événements fondateurs et leurs interprétations «classiques» comme un vis-à-vis permettant de comprendre la Parole d'un Dieu qui se dit encore aujourd'hui. De ce point de vue, l'Écriture n'est pas seulement inspirée, elle est inspirante comme le souligne justement H. Haag:

> [...] l'inspiration n'est pas seulement quelque chose qui, à l'occasion [...] transforme certains livres en livres sacrés; elle constitue plutôt une qualité permanente de l'Écriture en raison de laquelle l'Écriture non seulement est inspirée, mais inspire quiconque veut s'ouvrir à la parole de Dieu[47].

Le travail de l'Esprit ne vise plus dans ce cas la production d'une nouvelle écriture canonique, mais une intelligence de l'Écriture dans la confrontation aux réalités contemporaines et, à l'inverse, la compréhension de cette réalité à la lumière de l'Écriture. La constitution *Dei Verbum*, qui parle d'inspiration dans la production de l'Écriture, préfère ici parler de l'«assistance», de l'«illumination» ou de l'«enseignement» de l'Esprit-Saint[48], tout en affirmant que

> la sainte Écriture doit aussi être lue et interprétée dans le même Esprit qu'elle a été écrite[49].

On voit mieux, au terme de ce parcours, quelle place occupent les expériences actuelles des communautés croyantes en regard de l'Écriture. Il me semble que ce qui s'est produit dans l'élaboration du Pentateuque se produit encore aujourd'hui à chaque fois qu'une communauté cherche à interpréter ce qu'elle vit en l'insérant de façon créatrice dans la continuité de l'histoire de la rencontre de Dieu et d'Israël; en même temps que sa situation unique s'illumine, la Parole de Dieu prend son sens pour aujourd'hui, elle redevient révélation vivante. Une telle ouverture sur la nouveauté suppose qu'on accepte le risque d'interpré-

---

46. *Ibid.*, p. 134.

47. H. Haag, «De la parole de Dieu au livre de l'Écriture sainte», dans *Mysterium Salutis*, I, 2 (Paris, Cerf, 1969) 143. On lira aussi sur le sujet les propos de P. Achtemeier, *ibid.*, p. 137-140.

48. Voir *Dei Verbum*, par. 8, 9, 10, 12, 23.

49. *Ibid.*, par. 12.

tations plus ou moins cohérentes, plus ou moins en harmonie les unes avec les autres. Cela occasionne parfois des confrontations et exige un travail de discernement, de décantation au sein même de la communauté croyante devenue «terrain d'échange, c'est-à-dire de communication, voire de communion»[50]. Dans un catholicisme qui accueille ainsi des discours surgis des expériences originales et diversifiées de chrétiens engagés dans des réalités sociales, culturelles et politiques de plus en plus variées, la tâche d'orthodoxie du magistère consiste moins à uniformiser qu'à baliser ces discours, comme le suggère G. Defois, parlant à ce propos d'un service de l'identité chrétienne:

> [...] Il y a [...] une tâche de réexpression constante de la singularité chrétienne, de l'identité croyante et de fidélité aux événements fondateurs, un ministère de définition du croyable, de délimitation des invariants de l'agir chrétien qui définit la responsabilité magistérielle. Mais un service de l'identité chrétienne loin de réduire les différences dans l'identique et le nouveau dans le déjà-là serait en fait la source autorisante de la continuité croyante[51].

Le défi n'est pas mince, on le voit, mais il est rempli de promesses et vaut certes la peine d'être relevé, même si cela nécessite une conversion des mentalités et une redécouverte du sens de l'Église.

---

50. G. Defois, «Révélation et société. La constitution «Dei Verbum» et les fonctions sociales de l'Écriture» dans *Recherches de Science Religieuse* 63 (1975) 497.

51. *Ibid.*, 493.

L'EXPÉRIENCE COMME LIEU THÉOLOGIQUE. Coll. Héritage et projet, 26.

L'expérience présente du salut futur

André Myre

On peut être tenté de considérer bien des pages du Nouveau Testament comme des essais inspirés de futurologie, où l'auteur présente à l'avance des descriptions de l'avenir à partir de révélations reçues. Le chrétien d'aujourd'hui, qu'il soit même théologien ou bibliste, a fort à faire pour résister à cette tentation, car elle relève d'un mode de lecture normal, facile, quotidien. Par ailleurs, il s'agit bien d'une tentation, car y céder amène des conséquences déplorables. Le salut futur, en effet, apparaît alors comme tout décidé d'avance, réalité formelle à laquelle il s'agit d'acquiescer dans la foi, mais qui n'a pas de prise directe sur la vie d'aujourd'hui. Certes on sait bien que les bons seront récompensés et les méchants punis, mais des descriptions du salut futur on ne peut rien tirer comme lignes directrices pour le présent. La notion de salut est donc considérée comme dévaluée ou fade, décrochée de la vie concrète et même entachée d'égoïsme et d'individualisme.

Le besoin que beaucoup ressentent aujourd'hui d'ajuster les mots qui expriment l'espérance à l'expérience concrète de la vie à la suite de Jésus-Christ est peut-être le signe de la possibilité de nouvelles expressions de l'espérance et d'une proximité très

grande avec les premières générations de croyants. Ces dernières, en effet, contrairement à l'impression que nous laissent parfois leurs écrits, nous ont beaucoup plus parlé de leurs expériences de croyants que de leurs rêves d'avenir. Il peut donc être très intéressant de chercher à voir comment un auteur du passé a pu réussir à exprimer le vécu de sa communauté en décrivant l'avenir.

La question de la pertinence du salut ici et maintenant s'est toujours posée. Même au début de l'expérience chrétienne. Elle se pose dès les premières lignes du plus vieux livre du Nouveau Testament, un texte qui a beaucoup à dire sur la question. Paul a écrit sa première épître aux Thessaloniciens vraisemblablement au cours des derniers mois de l'an 50, donc une vingtaine d'années tout au plus après la mort de Jésus. Il y a quelques mois à peine que Paul a quitté Thessalonique et la petite communauté qu'il venait de fonder. Il a craint pour les siens. Mais les nouvelles reçues sont bonnes. Aussi leur écrit-il ce qui suit:

> Nous rendons grâces à Dieu toujours au sujet de vous tous, [...]
> 1. nous souvenant de votre activité de foi, labeur d'amour et endurance d'espérance en notre Seigneur Jésus-Christ devant Dieu notre Père,
> 2. sachant, frères aimés de Dieu, votre élection,
> a. à savoir que notre évangile n'est pas venu chez vous en parole seulement mais aussi en puissance, en Esprit Saint et grande conviction, [...]
> b. et vous, vous êtes devenus nos imitateurs, ainsi que du Seigneur, accueillant la parole parmi les nombreuses tribulations avec la joie de l'Esprit Saint, [...]
> c. en tout lieu votre foi, celle qui est en Dieu, s'est répandue, [...] car on rapporte comment vous vous êtes convertis à Dieu à partir des idoles pour servir le Dieu vivant et véritable, et attendre son Fils des cieux, lui qu'il a ressuscité des morts, Jésus qui nous délivre de la colère qui vient (1 Th 1, 2-10).

Comme c'est le cas pour beaucoup de textes bibliques, il y a beaucoup plus ici qu'il n'y paraît à première vue. Les données que Paul présente paraissent d'abord devoir être ordonnées suivant un certain *ordre chronologique*:

- Dieu a élu ou choisi les siens (2);

- ces derniers ont accueilli la parole (2ab), se sont convertis (2c);
- ils ont servi Dieu (2c) dans la foi, l'amour et l'espérance (1);
- ils ont été missionnaires (2c);
- dans l'attente de la venue de Jésus (2c).

Il y a cependant une autre façon de présenter ces données, cette fois suivant *l'ordre de l'expérience de Paul*:

- Paul est missionnaire parce qu'il attend le retour de Jésus qui nous délivrera de la colère qui vient (2c);
- il a éprouvé la puissance de la parole de Dieu (2a) en voyant les Thessaloniciens se convertir (2c);
- il a expérimenté leur foi, amour et espérance (1), et sait qu'ils sont devenus missionnaires à leur tour (2c);
- il en conclut que Dieu les a élus, choisis (2).

Cette seconde présentation, calquée sur l'expérience, est peut-être plus apte que la première à faire saisir les implications concrètes de l'espérance du salut.

1. Le salut attendu

Il n'est pas sans intérêt d'établir une liste, même sommaire et limitée aux deux épîtres aux Thessaloniciens, des expressions utilisées par Paul pour rendre compte de son espérance.

- Attendre des cieux *Jésus* qui nous *délivre de la colère* qui vient (1 Th 1, 10)
- Dieu appelle à son *Règne* (1 Th 2, 12); au jugement, les croyants seront jugés dignes du Règne pour lequel ils souffrent (2 Th 1,5)
- Dieu appelle à sa *gloire* (1 Th 2, 12), pour faire acquérir la gloire de Jésus Christ (2 Th 2, 14)
- La *Venue* du Seigneur (1 Th 2, 19; 3, 13 — avec ses saints; 4, 15; 5, 23; 2 Th 2, 1.8 — destruction du Sans-loi)
- Être *avec le Seigneur* (1 Th 4, 14.17; 5, 10; cf. 2 Th 2,1)
- La *résurrection des morts* (1 Th 4, 16)

- Le *Jour* du Seigneur viendra comme un voleur (1 Th 5,2.4); c'en sera un de jugement (2 Th 1, 10); il n'est pas encore là (2, 2)
- Le *Salut* est espéré (1 Th 5, 8) et se fera par Jésus Christ (5, 9); Dieu a choisi les Thessaloniciens dès le commencement en vue du salut par la sanctification de l'Esprit et la foi en la vérité (2 Th 2, 13). On a empêché Paul de parler aux païens afin qu'ils soient sauvés (1 Th 2, 16). Ceux qui se perdent le font parce qu'ils n'ont pas accueilli l'amour de la vérité en vue du salut (2 Th 2, 10)
- À la *révélation* du Seigneur, ce sera le *repos* (2 Th 1, 7)

Il y a trois remarques à faire à propos de cette liste. D'abord il faut noter la variété du vocabulaire dont Paul peut se servir pour rendre compte de son espérance. Mais une seconde constatation s'impose aussitôt, soit la vague dans lequel le lecteur est laissé quant au contenu réel transmis par les mots. Qu'est-ce au juste que la délivrance de la colère, le Règne, la gloire, la Venue du Seigneur, être avec le Seigneur, la résurrection des morts, le Jour, le salut, la révélation, le repos? Les termes ne sont pour ainsi dire pas définis. Enfin il convient de souligner qu'il n'est pas possible de rassembler toutes ces indications de Paul pour établir un scénario eschatologique synthétique.

La moisson peut paraître maigre, les résultats décourageants. Peut-on être dynamisé par ce qu'on ne connaît pas? À cette question il faut répondre que ce ne sont pas les descriptions du salut qui dynamisent le croyant, mais que la lunette doit être tournée de bout en bout. Le dynamisme est là, vivant au coeur du croyant, et les mots ne sont utiles que pour l'aider à en prendre conscience. C'est pourquoi Paul est à la fois si vague et si précis. Vague quand il s'agit de décrire un avenir inédit, précis quand il s'agit de rendre compte de l'expérience de foi, ou d'espérance. Le croyant *est* un espérant, un être humain projeté de façon indiciblement confiante vers l'avenir. Le croyant sait qu'il espère, et il sait que son espérance ne pointe pas vers n'importe quelle direction. Le vocabulaire sur l'espérance va chercher à rendre compte de ces deux certitudes. Et d'elles seules. Voilà pourquoi parler d'espérance ou de salut, ce n'est pas d'abord et avant tout offrir une description de ce qui adviendra un jour. Mais c'est fondamentalement parler de l'être humain que je suis, avec les croyants qui m'entourent, et de la direction de nos vies et de notre agir.

Et c'est bien ce que fait Paul. Il n'a pas de description du salut à offrir. Il a une foi: le Christ est ressuscité. Et il a l'expérience de son vécu quotidien, ainsi que de celui de ses communautés. Il croit que, si le Christ est ressuscité, ressusciteront également ceux qui auront vécu leur vie et leur mort comme lui. Il s'agit de mots, bien sûr, mais de mots qui n'ont de sens que s'ils renvoient à une expérience. Paul ne croit pas à des mots; il exprime ce dont il vit. Pareillement, le croyant d'aujourd'hui n'a pas à croire les mots de Paul parce que Paul les a utilisés, mais à se servir de ces mots pour rejoindre ses propres convictions. Sinon Paul lui parle d'un salut décroché de sa vie. Et dans ce cas, ce n'est pas Paul qui a une théologie décrochée, mais le croyant qui n'a pas encore rejoint son expérience.

Paul a fait l'expérience du dynamisme de sa foi, et il a fait l'expérience du dynamisme de foi à l'oeuvre dans ses communautés. Il a autant réfléchi sur cette seconde réalité que sur la première, pour en trouver le sens. Ce que lui et ses communautés ont vécu s'est constamment situé dans un contexte de luttes et de persécutions. En particulier la communauté de Thessalonique est persécutée, et Paul a des paroles très dures contre ses adversaires (1 Th 2, 14-16; 2 Th 2, 10-12). L'événement de la fin, quel que soit le nom qu'on lui donne, sera salut pour les croyants et perdition pour les autres. Pas plus qu'il ne peut décrire le salut, Paul peut-il décrire la perdition? Mais décrire n'est pas le but qu'il poursuit. Paul réfléchit sur l'expérience de ses communautés et perçoit le non-sens de ce qui survient. Il est impensable que Dieu n'intervienne pas un «jour», que le Seigneur ne «vienne» pas juger l'histoire. Un tel jugement ne se décrit pas. Mais la nécessité d'un tel jugement *se vit*. Et Paul utilise des mots pour rendre compte de son expérience. Un jour Dieu va prendre parti. Et Paul sait, en vertu de sa foi qui est l'amour de Dieu répandu en lui et dans les siens, que son Dieu se montrera favorable à ceux qui auront vécu comme Jésus. Il ne s'agit pas de décrire ce qui arrivera, mais de rendre compte de ce qu'on vit déjà. Parler de salut et de jugement, c'est mettre des mots sur l'orientation de sa vie. Attendre le salut, vivre orienté. Sauf que cette orientation n'est pas à chercher n'importe où. Paul a réussi à exprimer *son* expérience de salut, en lien avec le vécu de ses communautés. L'orientation chrétienne d'aujourd'hui ne sera véritablement exprimée que si chaque croyant réussit à rejoindre son propre dynamisme d'espérance, à la conjuguer avec celui des autres et à en suivre l'orienta-

tion en Église. Alors, le salut à venir prendra une teinte que seule la génération de croyants que nous sommes est en mesure de lui donner. Et ce salut sera manifestement situé dans la même ligne que celui qui a été exprimé par les générations qui nous ont précédés, parce que le dynamisme à son origine vient du même Seigneur. La tentation est de penser que tout a déjà été dit sur le salut. Qu'il a déjà été bien décrit. Et qu'on n'a qu'à le redire. Alors que s'il n'est pas déjà là dans l'orientation présente de nos vies, il ne sera pas pour nous. Le salut ne sera que pour ceux qui marchent vers lui à chaque présent. Le salut a la pertinence de la vie et de la mort.

2. La vie de foi

Parce qu'il attend le salut, Paul vit en conséquence. Et il est le témoin de choses étonnantes. Comme on l'a lu dans le texte cité plus haut, les Thessaloniciens ont reçu l'évangile de Paul, ils ont accueilli la parole, ils se sont convertis. Dans cet événement, Paul reconnaît que la puissance de Dieu, c'est-à-dire son Esprit, est à l'oeuvre. Encore ici, Paul parle d'expérience; il a touché du doigt la puissance de Dieu en voyant les Thessaloniciens se convertir à son évangile, tellement pour lui la foi ne va pas de soi. Seul Dieu peut faire qu'un être humain croie. Paul ne décide pas d'avance que la foi est donnée à tout le monde; il expérimente qu'elle est donnée à certains. Son premier degré d'expérience, c'est la conversion. Le second c'est la vie des croyants, soit l'activité de leur foi, le labeur de leur amour et l'endurance de leur espérance. Leur conversion était vraie puisqu'ils vivent en conséquence. Vient ensuite la troisième étape, les Thessaloniciens sont devenus missionnaires et répandent à leur tour la parole. La boucle est complétée: les Thessaloniciens ont accueilli la parole de Paul, ont reconnu le dynamisme de salut à l'oeuvre en eux et ont accepté d'en vivre; Paul à son tour reconnaît l'authenticité de leur vie et il les relance dans deux directions.

a. L'élection

Dans le même texte cité plus haut, après avoir loué leur vie de foi, Paul déclare aux Thessaloniciens savoir leur élection. L'élection, c'est le choix que de toute éternité Dieu fait des siens, soit des croyants à la suite de Jésus. Pas plus que de la foi, Paul préjuge-t-il de l'élection. Il *conclut* à l'élection sur observation.

Ils ont entendu l'appel de l'évangile, se sont convertis et ont vécu en conséquence, *donc* ils étaient appelés. Paul ne précède pas la grâce, il ne se met pas à la place du Dieu vivant pour décréter qui sont ceux que seul le Père peut mystérieusement choisir pour les rendre conformes à son Fils. Il ne fait pas de théorie sur le don de la foi, il constate. Et il ne lie pas de façon infrangible élection et salut, car le croyant peut être infidèle à l'évangile (1 Co 15, 2). Cependant, l'élection est faite, dans l'intention de Dieu, en vue du salut.

b. Le salut

La vie de foi renvoie, dans une direction, à l'élection par Dieu, et, dans l'autre, au salut.

> Dieu ne nous a pas destinés à la colère, mais à l'acquisition du salut par notre Seigneur Jésus Christ, qui est mort pour nous, afin que, soit que nous veillions soit que nous dormions, nous vivions ensemble avec lui. C'est pourquoi exhortez-vous les uns les autres, et bâtissez-vous les uns les autres, comme vous le faites (1 Th 5, 9-11).

Ce texte résume la dynamique de la vie chrétienne. Il s'agit de bâtir maintenant la communauté missionnaire, activité qui démontre qu'on a fait l'objet du choix de Dieu et se vit dans l'espérance du salut. Ici, après avoir parlé du salut, Paul invite les siens à se bâtir les uns les autres. En fait, il peut aussi bien, quand c'est le cas, reconnaître que les siens vivent orientés vers le salut, que se servir de l'espérance du salut pour les engager à vivre en conséquence. C'est un autre indice qui montre comment les textes de Paul sont directement liés au vécu de ses communautés.

Paul peut parler du salut pour ensuite louer la vie de ses chrétiens, ou les réconforter dans leurs persécutions, ou les exhorter à bâtir la communauté, etc. Ce faisant, encore une fois, il n'est pas en train de faire miroiter un futur monde de rêve ou de décrire un avenir aux couleurs vives, qui désengage les siens de leurs tâches terrestres. Il ne fait que présenter aux Thessaloniciens l'aboutissement de l'orientation qui marque déjà leur vie, pour mieux les renvoyer à cette ligne de fond. S'ils sont joyeux dans l'affliction, c'est qu'ils sont les imitateurs de Paul et du Seigneur (1 Th 1, 6). Qu'ils continuent! S'ils sont persécutés et affligés, c'est qu'ils seront jugés dignes du Règne de Dieu (2 Th 1, 5). Donc, tout va bien. La référence au salut ne vise qu'à clarifier l'orientation de la vie présente.

Conclusion

L'expérience de l'espérance est un appel à relativiser les mots qui l'expriment, les descriptions qui pointent vers son aboutissement.

Parler de salut ne peut se faire indépendamment de l'orientation qu'une communauté chrétienne expérimente, appelée à donner à sa vie dans la foi. Le salut *sera* dans la ligne de ce que le Seigneur nous appelle à faire maintenant. Espérer le salut implique qu'on croie au Seigneur. Foi en son activité eschatologique, bien sûr. Mais peut-être davantage foi en son activité de maintenant. À sa capacité d'agir dans l'Église, de lui faire prendre conscience des besoins de salut qui sont vécus en creux dès maintenant, et d'oeuvrer à les combler en donnant ainsi au salut final une caractéristique que seule cette génération peut lui donner. Salut de l'environnement, salut de la qualité de la vie, salut dans l'égalité des sexes, salut dans le partage mondial des ressources, etc. Paul ne pouvait utiliser de tels mots pour dire le salut à l'oeuvre à son époque, il avait d'autres tâches que les nôtres. Mais se contenter de redire ses mots et ne pas voir l'orientation que le salut doit donner à nos vies dès maintenant, compte tenu de la génération humaine que nous sommes, c'est ne pas espérer et nous couper du dynamisme actuel du salut.

Parler d'espérance et de salut en ces termes est certes insécurisant. Cela suppose que tout n'a pas encore été dit et vécu sur le salut, et qu'il y a encore de l'inédit à ce sujet. Cela suppose qu'on soit continuellement à l'écoute de son monde pour être attentif à ses cris. Cela suppose que le Seigneur Jésus-Christ a le pouvoir de faire saisir ce qu'il a de neuf à exprimer sur le salut. Mais surtout cela suppose que les croyants, à tous les niveaux de la vie de l'Église, fassent confiance à l'expérience. Or c'est là que le bât blesse. Faire confiance à l'expérience, c'est faire face à l'inconnu, par définition. C'est ne plus avoir de point de repère sûr, à toute épreuve, dans le passé. C'est admettre que, face à l'expérience, tous les croyants sont sur le même pied, tous à l'écoute de Jésus-Christ, tous susceptibles d'exprimer le salut de façon originale. C'est accepter d'être radicalement dépendants, aussi bien de Jésus-Christ que les uns des autres. C'est reconnaître que tout n'est jamais réglé, qu'il faut constamment refaire le cheminement de Paul, en vue de retrouver le dynamisme de fond qui l'a amené à exprimer le salut dans *ses* mots, découvrir le même dynamisme en

soi qui pousse à d'autres mots et gestes, mais dans la même ligne fondamentale tracée par le même Seigneur. Faire confiance à l'expérience c'est ne plus s'accorder la permission de se fier aux mots des autres pour éviter de rendre compte de sa propre foi et espérance. Par ailleurs, c'est être appelé à un salut qui a prise sur le quotidien.

Si le salut ne dit rien à quelqu'un, ce n'est pas la faute du salut mais de ce quelqu'un. Quand le salut laisse déjà sa marque dans une vie, la question de sa pertinence ne se pose pas, ni pour cette vie ni pour celle des autres qui se mettent à espérer.

L'EXPÉRIENCE COMME LIEU THÉOLOGIQUE. Coll. Héritage et projet, 26.

Révélation et expérience selon Alfred Loisy

Normand Provencher

Alfred Loisy (1857-1940) est toujours demeuré plus à l'aise comme exégète que théologien. Il nous a laissé plusieurs commentaires bibliques imposants qui manifestent une vaste érudition, un sens raffiné des nuances et un esprit pénétrant. Ses essais théologiques, par contre, écrits souvent dans un contexte de polémique, sont difficiles à lire. Le philosophe Maurice Blondel avait ressenti les difficultés d'interprétation des écrits de Loisy. Il lui en fait part dans une lettre du 7 mars 1903:

> Oserais-je même vous faire observer que c'est ce demi-secret, cette façon ordinairement concise ou fragmentaire ou retenue d'exprimer votre pensée qui la rend plus difficile non seulement à comprendre, mais à accepter? Il en résulte l'apparence d'innovations partielles et de déblaiements périlleux, là où il y a une rénovation totale et réédification salutaire. Je suis persuadé que si vos principes, votre méthode, si votre oeuvre réelle et virtuelle apparaissait dans son intégrité, sa force et sa beauté (un seul point mis à part), elle rallierait à elle beaucoup d'esprits clairvoyants qui, aujourd'hui encore, malgré leur bonne volonté, s'en font une fausse idée[1].

1. R. Marlé, *Au coeur de la crise moderniste*, Paris, Aubier, 1960, p. 106.

Tout en reprenant parfois le langage théologique traditionnel, Loisy propose une nouvelle façon de considérer et d'exprimer le donné chrétien. Il reconnaît lui-même qu'il a usé de ménagements et de réticences dans l'expression de sa pensée pour qu'elle soit acceptée par les gardiens de l'orthodoxie.

D. Dubarle a consacré une étude remarquable sur le modernisme et l'expérience religieuse[2]. Mais il faut noter qu'il s'agit du modernisme de *Pascendi*. Le plus souvent, on regarde le modernisme dans le miroir de *Pascendi*, qui en présente une synthèse claire et nettement articulée qu'on ne retrouve pas facilement dans les écrits des auteurs modernistes. Un certain recul dans le temps et l'accès désormais possible à plusieurs inédits, surtout aux correspondances, favorisent maintenant un regard neuf sur cette période de la pensée chrétienne.

La présente étude porte sur l'oeuvre moderniste de Loisy, c'est-à-dire celle qui s'étend de 1898 à 1908. Les écrits de cette période révèlent sa véritable entreprise moderniste, car il croyait possibles, à ce moment, un redressement de la vie intellectuelle dans l'Église et une réinterprétation de la théologie. Vers 1904, il commence à douter de la possibilité de réaliser son projet tout en demeurant dans l'Église; à partir de 1908, avec *Pascendi* et son excommunication, il n'est plus moderniste. Nous sommes en présence d'un autre Loisy qui s'oriente vers un mysticisme vague et, plus tard, vers une religion de l'humanité.

Loisy a perçu assez tôt que la connaissance de l'histoire suggère une critiquè de l'idée traditionnelle de la révélation[3]. Il se proposa donc d'élaborer une théologie de la révélation qui respecterait la mentalité intellectuelle moderne et qui tiendrait compte de la dimension historique et évolutive de la connaissance religieuse. Il s'opposa à une notion intellectualiste de la révélation, c'est-à-dire à une révélation réduite à un sentiment selon certains protestants libéraux, ou à une manifestation de dogmes et de préceptes selon les théologiens catholiques. La révélation vient-elle du «dehors», ou se ramène-t-elle à l'expérience religieuse de l'homme? Loisy tenta de donner une réponse à cette question.

2. «Modernisme et expérience religieuse» dans *Le Modernisme*, Paris, Beauchesne, 1980, p. 181-270.

3. A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, 2e éd., Paris, Picard, 1903, p. 154.

À l'exception d'un seul article qui se veut une réponse à A. Sabatier[4], nous ne trouvons pas chez Loisy une synthèse unifiée et claire sur la révélation. Je me limiterai donc dans ce travail à dégager quelques jalons de sa pensée qui me semblent les plus représentatifs de sa théologie moderniste de la révélation.

I. Le rôle actif de l'homme dans la révélation

Loisy n'admet pas comme révélation la connaissance de Dieu que l'homme acquiert par le seul exercice de son intelligence, contemplant l'univers. Elle n'est pas non plus dans les impressions de crainte respectueuse et de confiance filiale que constitue le sentiment religieux[5]. Elle se situe plutôt dans «le mouvement de pensée qui accompagne nécessairement l'impression religieuse, qui donne sa forme consciente au sentiment religieux»[6]. Et ainsi dans ses expressions conceptuelles et verbales, la révélation prend la forme d'une connaissance religieuse, faite d'idées «qui ont pris naissance dans l'humanité, en idées telles qu'une intelligence humaine a pu les percevoir, telles qu'elles ne peuvent exister ailleurs que dans une intelligence humaine, telles que le langage humain est capable de les traduire»[7]. Loisy tient à faire remarquer que la révélation ne tombe pas du ciel, toute faite, dans un cerveau humain; l'homme la reçoit activement, il la comprend et l'exprime en accord avec les lois de la connaissance humaine, selon son tempérament et son développement culturel et religieux. Dans une lettre du 15 novembre 1899 à Mgr Mignot, Loisy exprime les préoccupations majeures de sa théologie: «Il est parfaitement vrai que la révélation s'est faite dans l'esprit des hommes et qu'elle s'est formulée en idées conformes à l'état de culture générale du peuple hébreu et au génie particulier de l'homme inspiré»[8].

Pourquoi la révélation revêt-elle la forme d'une connaissance humaine? Dès 1894, Loisy fait part de sa pensée au baron von Hügel en ces termes:

4. A. Firmin, «L'idée de la révélation» dans *Revue du clergé français*, 1900, 1er janvier, 250-271.
5. *Ibid.*, p. 257.
6. *Ibid.*, p. 257.
7. *Ibid.*, p. 267.
8. *Bulletin de Littérature ecclésiastique* LXVII (1966) 18.

> N'oublions pas que la révélation divine nous arrive sous forme d'idées et de sentiments moraux qui prennent le contour de l'âme et du cerveau par lesquels ils passent. On ne peut mettre l'océan dans un verre ni Dieu dans une formule. L'idée de vérités divines, arrivant à la connaissance universelle par l'intermédiaire d'êtres humains qui seraient de simples canaux et les transmettraient *in propria forma*, comme elles sont dans la vision éternelle de Dieu, n'est pas soutenable. L'homme collabore à la révélation divine. Le Christ lui-même n'a pu dire que ce que ses disciples étaient capables de porter, ce que le langage humain pouvait traduire de vérité divine dans le temps et le milieu où il exerçait son ministère[9].

Le divin en soi et toute vérité divine sont pour nous l'inaccessible et l'indéfinissable. C'est pourquoi l'intelligence humaine ne saisit que du divin mis à sa portée: «La révélation n'est et ne peut être que du divin humanisé, on pourrait presque dire humainement personnifié»[10]. La manifestation de Dieu ne devient donc révélation pour l'homme qu'à la condition que ce dernier la reçoive selon ses moyens.

Loisy cherche à préciser l'activité humaine, favorisée par l'action illuminatrice de Dieu. Comment interprète-t-il l'Écriture qui nous présente les patriarches, Moïse et les prophètes instruits par Dieu au moyen d'instructions verbales, d'apparitions, de songes et de visions? Selon lui, la vision et le songe sont des phénomènes d'ordre physiologique et psychologique, mais non nécessairement religieux et surnaturel; et de plus, ils correspondent à une phase du développement intellectuel d'un peuple. En effet, ils ont servi d'auxiliaire à la révélation dans les temps anciens, où l'intensité des sensations, l'absence de réflexion et une sorte d'impuissance à distinguer l'imaginaire du réel ont accordé une large part à l'imagination dans le développement de la culture et même dans la religion révélée[11]. Remarquant que l'Évangile, la révélation par excellence, ne comporte pas un régime de songes et de visions, Loisy évite de situer la révélation dans ces phénomènes extraordinaires et dans des conditions psychologiques essentiellement différentes de celles où se déroule normalement le mouvement de la pensée. «La dignité de la reli-

9. Lettre de Loisy à von Hügel, le 22 mai 1894, dans *Papiers Loisy XI*, Bibliothèque nationale de Paris, NA Fr 15644, f. 353-354.

10. A. Firmin, «L'idée de la révélation», p. 266-267.

11. *Ibid.*, p. 263-264.

gion révélée n'exige pas qu'on fasse de la révélation une folie divine ou le fruit d'un mécanisme artificiel dont la notion même ne se laisse pas philosophiquement concevoir[12]. Dans la réalisation concrète de la révélation dans l'homme, Loisy veut éliminer tout ce qui semble anormal, merveilleux et extraordinaire.

Loisy replace la révélation dans le cadre normal d'un mouvement de pensée, tout en cherchant à préciser le rôle de l'action illuminatrice de Dieu. Les idées et les notions simples acquises par les prophètes sont comme la matière de la révélation; la nouveauté et l'originalité de leur enseignement résident essentiellement dans le jugement qui assemble ces idées et ces notions, tout en les transformant et en leur donnant plus d'ampleur. Voilà pourquoi, «c'est dans le jugement, dans la lumière qui le fait naître, et dans celle qui en jaillit que réside la révélation proprement dite»[13]. Loisy fait donc consister l'action révélante de Dieu dans une lumière qui permet soit une association inédite de notions déjà acquises, soit un jugement nouveau et original[14].

Loisy se propose de maintenir le caractère surnaturel et transcendant de la révélation. Il affirme:

> Si l'on admet que du fond de l'âme religieuse, au contact du divin, jaillit pour l'intelligence une lumière vivante, communicable à d'autres âmes, on admet que la révélation est la production, divinement effectuée, d'une vérité substantiellement divine, quoique toujours humainement perçue et formulée[15].

Il exprime bien l'action de Dieu et le rôle actif de l'homme dans la révélation: «C'est l'homme qui cherche, mais c'est Dieu qui l'excite; c'est l'homme qui voit, mais c'est Dieu qui l'éclaire»[16].

II. Révélation vivante et révélation formulée

Loisy termine son article «L'idée de la révélation» par la présentation d'une «notion réelle» de la «révélation vivante», qu'il oppose à la révélation «formulée en langage humain» ou à une doctrine[17]. Il appuie son explication sur le fait que toute reli-

12. *Ibid.*, p. 265.
13. *Ibid.*, p. 264.
14. Certains s'étonneront d'apprendre que Loisy appuie son affirmation sur l'autorité de s. Thomas qu'il cite en note.
15. A. Firmin, «L'idée de la révélation», p. 258.
16. A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 197-198.
17. A. Firmin, «L'idée de la révélation», p. 270-271.

gion ne se ramène ni à une doctrine, ni à une succession d'idées et de formules ni à un pur sentiment, mais qu'elle est d'abord une vie et une réalité riche de plusieurs éléments. De même, «la religion révélée est une vie, un organisme actif, une institution féconde avant d'être une doctrine»[18]. C'est pourquoi, la religion révélée, ce mouvement qui répond à l'action surnaturelle de Dieu dans l'humanité, ne s'exprime pas totalement dans la pensée religieuse: «Jamais la révélation formulée en langage humain n'a été l'image adéquate de la révélation vivante, du mystère divin qui se réalise perpétuellement dans l'humanité par la religion»[19].

Loisy se préoccupe d'éviter la réduction de la révélation vivante à une simple doctrine pour en faire d'abord «un don de vie surnaturelle»[20], «un principe de vie éternelle»[21], qu'accorde Dieu par son action constante dans l'humanité, sous des formes variées. La doctrine se limite à fournir l'expression intellectuelle. Elle correspond, selon Loisy, «à la conscience réfléchie que la religion prend d'elle-même dans l'homme, avec le concours positif et l'assistance de Dieu qui la produit»[22]. Loisy mentionne l'action spéciale de Dieu dans la formation de cette conscience. Toutefois, elle est acquise par l'homme et participe aux limites de toute connaissance humaine, même de celle que l'homme obtient de lui-même et qui n'exprime jamais adéquatement toutes les ressources cachées dans sa propre nature. Cette conscience de la religion révélée ou de la «religion exprimée» se développe et se perfectionne en s'exprimant par de nouveaux symboles, mais elle demeure, en un sens, identique à elle-même comme la religion, qui est un mouvement fécond et vivant, toujours le même dans son principe et pourtant toujours nouveau dans ses manifestations et ses réalisations[23]. Ainsi Loisy fonde le développement de la révélation, comme conscience, sur le fait que le don divin revêt une expression toujours en rapport étroit avec la culture des hommes qui évoluent, et avec les fruits de la religion. Dans une lettre à von Hügel, il mentionne le rôle des nouvelles expériences qui permettent à la vérité révélée d'être toujours vivante:

---

18. *Ibid.*, p. 270.
19. *Ibid.*, p. 270.
20. A. Firmin, «Les preuves et l'économie de la révélation» dans *Revue du clergé français*, 1900, 15 mars, p. 148.
21. A. Firmin, «L'idée de la révélation», p. 271.
22. *Ibid.*, p. 270.
23. *Ibid.*, p. 271.

> Pour autant qu'elle nous est accessible, la vérité *se fait* par un travail continu, à la fois personnel et collectif, où la tradition porte l'individu, et l'individu réagit sur la tradition. Ce n'est pas une leçon que nous ayons simplement à apprendre, en y ajoutant certains corollaires, mais une instruction à rajeunir et à vivifier constamment par de nouvelles expériences, ancrées dans l'esprit de ces premières et capitales expériences d'où est sorti le mouvement chrétien[24].

Dans les pages d'*Autour d'un petit livre* consacrées à la révélation, Loisy n'étudie pas la «révélation vivante»; il présente plutôt la révélation sous l'aspect de la connaissance religieuse. Dieu fait son oeuvre dans l'histoire religieuse des hommes. Du côté de l'homme, quelles que soient les circonstances qui ont provoqué l'éveil et le progrès de la connaissance religieuse, Loisy soutient que «la révélation n'a pu être que la conscience acquise par l'homme de son rapport avec Dieu»[25]. Plusieurs théologiens d'alors craignaient le mot conscience, qui évoquait pour eux un certain subjectivisme. De plus, parler de conscience acquise, n'est-ce pas nier la révélation qui se rapporte à une vérité reçue de Dieu et que l'homme ne peut pas se donner? Cette description de la révélation ne passa pas inaperçue et le décret *Lamentabili* et l'encyclique *Pascendi*, sans indiquer son auteur, la condamnèrent.

Pour interpréter correctement le terme «conscience» comme l'un des aspects de la révélation, il faut le comprendre par rapport à la distinction, posée dans l'article mentionné, entre la «révélation vivante» et la «révélation réfléchie». Loisy identifie la révélation réfléchie à conscience acquise, exprimant ainsi le résultat global de l'action illuminatrice de Dieu dans l'humanité, sous son aspect de connaissance. Il explique lui-même l'expression «conscience acquise» dans une lettre à Mgr Baudrillard:

> J'envisageais la révélation dans son terme, et je constatais simplement que même en supposant les circonstances merveilleuses que raconte la Bible, en admettant que Dieu en personne a parlé à l'homme, la révélation n'existe pas avant que l'homme ait compris, et, comme l'objet de la religion est le rapport de l'homme

---

24. Lettre de Loisy à von Hügel, le 22 mars 1899, dans *Papiers Loisy XII*, Bibliothèque nationale de Paris, NA Fr 15645, f. 16.

25. A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 195.

> avec Dieu, avant qu'il ait eu conscience de ce rapport. Où est, Monseigneur, le subjectivisme dont vous m'accusez? [26].

En d'autres termes, par la «conscience acquise par l'homme de son rapport avec Dieu», Loisy veut signifier la révélation dans sa réalisation humaine, qui prend la forme d'une connaissance, d'un savoir réfléchi, d'une prise de conscience du don divin communiqué.

Dans *Autour d'un petit livre*, quelques pages sur les conditions de l'acquisition de la vérité précèdent les affirmations concernant la révélation. «La vérité, écrit-il, n'entre pas toute faite dans notre cerveau; elle se fait lentement et l'on ne peut pas dire qu'elle soit jamais achevée» [27]. De même, la vérité de la révélation n'échappe pas aux conditions d'acquisition de toute vérité humaine. L'homme la découvre, l'acquiert et il se la rend présente par son activité intellectuelle. Précisément, la conscience implique intériorité, savoir immédiat, présence à soi-même. Pour Loisy, la révélation, du côté de l'homme et vue par l'historien, se donne comme le développement de la conscience religieuse, l'acquisition de la connaissance de son rapport avec Dieu. L'infusion de formules divines dans l'intelligence humaine est incompatible avec les conditions de la connaissance. Cependant, une connaissance acquise par l'homme n'exclut pas un certain don de Dieu. Loisy reconnaît que Dieu éclaire l'intelligence humaine, mais il insiste pour affirmer qu'il ne communique pas une vérité et une doctrine toutes faites, car la révélation n'existe pour l'homme qu'à la condition d'être acquise par lui [28].

III. La révélation comme expérience du rapport de l'homme à Dieu

Les formes historiques et psychologiques de la révélation divine ont été multiples et variées. Il serait vain, reconnaît Loisy, de demander à la tradition, à la science et à la foi de nous instruire sur les circonstances réelles des premières manifestations de la révélation. Il discerne cependant un élément commun en toute

---

26. A. Loisy, *Quelques lettres sur des questions actuelles et des événements récents*, Ceffonds, chez l'auteur, 1908, p. 209-210.

27. A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 191.

28. A. Loisy, *Simples réflexions sur le Décret du Saint Office Lamentabili sane exitu sur l'Encyclique* Pascendi dominici gregis, Ceffonds, chez l'auteur, 2e éd., 1908, p. 61-62.

révélation: «une perception d'une vérité divine qui s'est fait jour dans une intelligence humaine par l'action divine, avec l'autorité d'un témoignage divin»[29]. Il met à l'origine de la révélation une perception, car «ce qui fut à un moment donné le commencement de la révélation a été la première perception du rapport qui doit exister entre l'homme, conscient de lui-même, et Dieu présent derrière le monde phénoménal»[30]. Le développement de la révélation, toujours considérée sous son aspect intellectuel, s'est effectué de la même façon. On a perçu de nouveaux rapports qui déterminaient plus précisément un point particulier du rapport essentiel entrevu à l'origine. La révélation chrétienne se caractérise par son point de départ dans l'âme du Christ, qui a perçu le rapport qui l'unissait à Dieu et celui qui relie tous les hommes à leur Père céleste[31].

En quoi consiste cette perception? Pour le comprendre, ne perdons pas de vue que Loisy se propose de décrire la révélation divine reçue dans l'homme. Nous avons déjà mentionné qu'il la situe dans un jugement, qui résulte de l'action illuminatrice de Dieu. Même si Loisy ne l'indique pas explicitement, je pense ne pas trahir sa pensée en affirmant que la perception est antérieure et plus fondamentale que le jugement. Lorsqu'il établit la distinction entre la doctrine et les vérités de la révélation, il s'explique en ces termes:

> Les vérités de la révélation sont vivantes dans les assertions de la foi avant d'être analysées dans les spéculations de la doctrine. Leur forme native est une intuition surnaturelle et une expérience religieuse, non une considération abstraite ou une définition systématique de leur objet[32].

Dans un autre texte, il décrit le fait premier de la révélation comme un rapport d'ordre surnaturel «profondément senti dans une âme qui l'a réalisé en elle-même»[33]. Jésus a révélé Dieu aux hommes par sa personne, sa vie et son enseignement. Et avant de pouvoir formuler cette révélation, ils ont eu une expérience immédiate de la réalité révélée.

---

29. A. Firmin, «L'idée de la révélation», p. 269.
30. *Ibid.*, p. 265-266.
31. A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 196.
32. *Ibid.*, p. 200.
33. A. Firmin, «L'idée de la révélation», p. 267.

> Jésus révéla aux hommes le secret de Dieu et de la religion, parce que Dieu était en lui se révélant aux hommes; ainsi les hommes sentirent qu'ils possédaient en Jésus Dieu révélé. Cette impression fut plus profonde chez les Gentils, qui ne connaissaient pas Dieu, que chez les Juifs, qui le connaissaient mieux, mais qui étaient accoutumés à l'adorer dans sa majesté redoutable[33b].

Loisy est donc préoccupé d'éliminer de l'expérience originale de la révélation un type de connaissance clairement conceptualisée, réfléchie et démonstrative pour y substituer une connaissance intuitive et non conceptuelle. C'est pourquoi, j'interprète le terme «perception» dans le sens d'une expérience de connaissance directe, immédiate et intuitive, dans laquelle l'homme saisit, voit et sent le rapport religieux qui l'unit à Dieu. Remarquons que l'objet de cette perception ne se porte pas directement sur Dieu, mais sur le rapport ou la relation de l'homme à Dieu.

IV. Le langage de la révélation

Quel est le langage le plus apte à traduire l'expérience du divin ou de la révélation? Il s'agit de réaliser la traduction ou le passage de l'expérience première de la révélation, qui est intuition, perception du rapport de l'homme avec Dieu et prise de conscience du divin, dans un discours ou un langage permettant à l'homme de se dire et de communiquer à d'autres la révélation.

Cette expérience religieuse concerne un objet ineffable que les Prophètes, Jésus et les Apôtres ont perçu et exprimé les premiers. L'objet ainsi perçu est un absolu incommunicable et intraduisible de façon adéquate, de même que l'impression du divin dans l'âme. Au sujet du développement du dogme, Loisy écrit:

> Il n'y a d'absolu que le fond indescriptible, l'objet ineffable de la perception intime que les prophètes, Jésus, les apôtres ont exprimé les premiers. Et ce n'est pas l'absolu entrevu qui, incompréhensible en lui-même, demeure toujours intraduisible; mais l'impression même du divin absolu, qui est aussi quelque chose d'absolu en tant qu'elle est réelle, n'est exprimable aussi que par images et par à peu près[34].

33b. A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Bellevue, chez l'auteur, 3e éd. 1904, p. 269.

34. A. Loisy, *Essais* dans *Papiers Loisy II*, Bibliothèque nationale de Paris, NA Fr 15635, f. 21.

Doit-on conclure que cette expérience du divin ne peut s'exprimer et se communiquer? Non, car la «révélation divine serait inintelligible à l'homme si elle ne prenait pas la forme d'un concept humain»[35]. Selon Loisy, il revient au symbole de permettre la première expression et la communication de l'expérience de la révélation.

> Un rapport d'ordre surnaturel a été profondément senti dans une âme qui l'a réalisé en elle-même, et ce rapport a été exprimé dans un symbole assez vivant pour provoquer en d'autres âmes la perception du même rapport sous une forme semblable, qui participe à la vie divine répandue dans le symbole primitif. C'est ainsi que le Dieu saint de Moïse et d'Isaïe, le type du serviteur de Yahvé, le mystère de la justice divine dans Job, la doctrine de l'élection et de la foi dans saint Paul, même la religion du Père dans l'Évangile, qui sont des symboles religieux d'une valeur perpétuelle et universelle, sont, par leur origine, des conceptions éminemment personnelles, ou plutôt personnellement vécues, des vérités humainement réalisées[36].

Dans ce texte, Loisy reconnaît la valeur unique de certains symboles, même si, par leur origine, ils se présentent comme des expressions personnelles de vérités divines, humainement perçues et vécues par les intermédiaires de la révélation.

Le symbole est nécessaire pour exprimer la révélation, mais il s'agit d'une expression imparfaite qui ne représente pas adéquatement la vérité de Dieu. Les conditions de la connaissance humaine, inchangées par la révélation, ne permettent pas de représenter les vérités révélées autrement que d'une façon «relative et imparfaite, enfermée qu'elle est dans des symboles qui ne figurent ces vérités que par analogie, sans les exprimer adéquatement»[37].

La foi s'exprime normalement dans le langage symbolique qui est le plus apte à assurer son efficacité morale: «Le symbole concret, l'image vivante, non l'idée pure, est l'expression normale de la foi, la condition de son efficacité morale dans l'homme et dans le monde»[38]. De plus, pour Loisy, le langage symbolique ou l'image sont la forme d'expression la plus appropriée à la rela-

35. A. Loisy, «L'idée de la révélation», p. 255.
36. *Ibid.*, p. 267.
37. A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 143.
38. A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, p. 105.

tion et à la nature de l'homme. En effet, Dieu ne s'est pas révélé lui-même dans une formule dogmatique, mais dans des images:

> Dieu ne s'est pas révélé en dogmes abstraits, en théorèmes géométriques, en syllogismes rigoureux, et c'est sans doute que cette forme de connaissance n'est pas la mieux appropriée à la religion vraie et à la foi qui élève l'homme. Il s'est laissé mettre en images pour se signaler réalité et se faire sentir vivant. Pour trouver qu'il a parlé trop simplement aux hommes, il faut s'exagérer à soi-même sa propre sagesse et méconnaître la condition de l'humanité[39].

Loisy souligne également que le choix et la qualité des symboles sont nécessairement marqués par l'évolution de la foi et par la culture religieuse et scientifique d'une période déterminée. Tel symbole semble la forme indispensable de la foi à un moment donné, par contre, cette même foi devra revêtir une autre forme pour assurer sa pérennité dans des conditions culturelles différentes. Loisy montre que les idées de royaume et de messie ont servi de catalyseurs, qui permirent l'éclosion du christianisme dans le judaïsme. Mais, très tôt, pour accomplir sa mission au cours des âges, le christianisme s'est exprimé dans de nouveaux symboles[40]. Même si Jésus a conçu et présenté le mystère de Dieu et du salut sous la forme la plus accessible à ses auditeurs, Loisy n'attache pas de valeur normative à cette forme, car «ni la pensée humaine ni le langage humain ne sont faits pour contenir la révélation totale de Dieu, pour exprimer en même temps tous les aspects de l'éternelle vérité»[41]. Il revient à l'Église de tirer de l'Évangile l'enseignement qui convient aux besoins des temps nouveaux et de l'exprimer dans un langage adapté à l'homme d'aujourd'hui.

Conclusion

Loisy a voulu dépouiller l'événement révélateur originel des représentations anthropomorphiques et des conceptions notionnelles, qui consisteraient à considérer la révélation comme la communication de vérités toutes faites. Aussi fait-il ressortir spécialement le caractère «d'expérience» du divin, qui transcende toute conceptualisation. Il a été amené à distinguer divers niveaux

39. A. Loisy, *Études bibliques*, Paris, Picard, 3e éd., 1903, p. 48.
40. A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, p. 105-107.
41. A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 142.

ou états de l'expression de la révélation: a) une assertion de foi, qui constitue la première expression intelligible de la révélation, b) les interprétations doctrinales, qui assurent l'harmonie de la foi avec le développement scientifique de l'humanité, c) les énoncés dogmatiques, qui fixent et canonisent la croyance. Ces trois niveaux d'expression traduisent, à des échelons différents, l'événement révélateur premier, décrit en termes «d'expérience religieuse», «d'intuition surnaturelle», «de contact du divin», «d'impression religieuse», ou de «rapport senti». L'expérience religieuse première et sa traduction, ou ses expressions conceptuelles successives dans le temps, forment le tout de la révélation.

Loisy s'oppose à une théologie qui, négligeant la participation de l'homme, considère la révélation uniquement comme une parole «du dehors» qui s'impose à l'homme. Pour sa part, il souligne le fait que la révélation se réalise dans et par l'homme; il revient à l'homme, éclairé par Dieu, d'exprimer et de traduire l'expérience du divin. Ainsi, la révélation prend les conditions de toute connaissance humaine, marquée par le devenir et le caractère relatif de son expression. Loisy retient l'aspect d'immanence de la révélation dans l'intention de sauvegarder le caractère d'acquisition de toute vérité humaine, même de la vérité religieuse, et d'éviter par là de la rendre étrangère à l'homme. En valorisant le rôle de l'homme, Loisy a contribué à susciter l'attention sur les caractères d'historicité et de relativité des expressions de foi.

Loisy a posé le problème très réel de la relation entre l'expérience et le concept dans la révélation. Il s'est attaché à montrer l'aspect fondamentalement ineffable de la révélation qui s'accompagne toujours d'une expression conceptuelle, mais qui est toujours une image ou un symbole évocateur de la réalité visée. Cette question de la relation entre l'expérience et le concept est restée au programme de la problématique théologique jusqu'à nos jours.

Loisy a opéré un certain désengagement à l'égard de la théologie de son époque. On peut saisir son projet de réaliser une théologie de la révélation qui tiendrait compte de l'expérience de l'homme. Mais son projet n'est pas développé; il ne trace que quelques jalons. Et de plus, il faut admettre une évolution de sa pensée qui aboutira, après 1908, à un moralisme vague, d'inspiration évangélique, et à une religion de l'humanité. Ainsi, la révélation devient surtout un enseignement concernant l'agir de

l'homme; l'Église devient l'institutrice et la gardienne du devoir; la foi, un sentiment de confiance dans la vie. On comprend facilement que ces positions extrémistes ne favorisent pas la sympathie pour les oeuvres modernistes de Loisy, qui ne contiennent pas ce radicalisme, mais en prennent parfois la direction.

4

L'EXPÉRIENCE CONTEMPORAINE

AU CARREFOUR DE LA THÉOLOGIE

La société sacrale pouvait développer des valeurs chrétiennes, le christianisme pouvait produire une société sacrale. La libéralisme bourgeois, profane lui, et non pas laïc, ne peut qu'ignorer la saveur du christianisme qu'il édulcore en idéologie. Mais le christianisme, au lieu de se coller dans des catégories et des pratiques qui lui préexistent, peut aussi inventer une autre société, ni sacrale, ni profane, une société reliante. Ainsi le mariage retrouverait un sens, et un sens sacré de relais.

Une autre référence au christianisme pourrait encore être précieuse, en ce tournant de l'histoire, où le mariage entretenant l'alinénation des individus dans la relation conjugale, ainsi que l'infériorité des femmes, se trouve contesté. Car le christianisme a aussi son refoulé: la différence et son inexploité, le créé. Or si le créé est bon — ontologiquement — la sexualité l'est aussi. Et si la différence existe à l'intime d'un Dieu qui n'est pas seul, alors ni le laïc ni la femme ne sont plus forcément relégués dans cette deuxième zone d'une hiérarchie, à la limite du chrétien, à la limite de l'humain. Le Dieu d'Autre, le Dieu Trois pose encore en créant une autre altérité qui ne se confond pas avec sa propre altérité. Chaque autre est singulier.

Voilà ce que le christianisme pourrait aussi dire, et qui changerait radicalement ses Églises et offrirait un autre sens à une nouvelle alliance où le couple se déclarerait originé dans un amour autre, dans un amour d'Autre, en quête d'un amour universel, non seulement espéré mais pratiqué dans de nouvelles formes de vie.

Marie-Odile Métral
Le mariage. Les hésitations de l'Occident,
Paris, Aubier, 1977, p. 307-308.

L'EXPÉRIENCE COMME LIEU THÉOLOGIQUE. Coll. Héritage et projet, 26.

L'expérience charismatique

Hermann Giguère

Le terme «expérience charismatique» est relativement nouveau à l'intérieur du catholicisme. Déjà on reconnaît volontiers l'influence de personnages charismatiques tels Antoine, François d'Assise, Ignace de Loyola, Thérèse Martin, et plus près de nous Jean Vanier, pour ne nommer que des maîtres spirituels. Dans l'histoire de la spiritualité, ils sont à l'origine de mouvements, de familles spirituelles, de spiritualités particulières. Mais on a été surpris lorsque des catholiques ayant vécu une expérience de l'Esprit[1] ont entraîné un nombre important de personnes dans leur sillage. Le Renouveau charismatique était né[2]. Les épisco-

1. On trouve le récit des débuts en 1967 dans le livre de Kevin et Dorothy Ranaghan, *Catholic Pentecostals*, New York, Paulist Press, 1969. (Trad. française: *Le retour de l'Esprit. Le mouvement pentecostiste catholique,* Paris, Cerf, 1972).

2. L'appellation choisie a suscité des objections et des craintes. En Italie, les évêques ont demandé d'utiliser *Rinnovamento nello Spirito*. L'appellation *Le Renouveau charismatique*, courante ici et dans les pays anglophones, désigne, en général, un courant dans l'Église catholique et il s'applique au «mouvement» qui en est issu. On utilise aussi indifféremment *Le Renouveau dans l'Esprit*, ou tout simplement *Le Renouveau*. L'épithète charismatique n'a pas un sens exclusif, comme il a été souvent rappelé. L'Église entière est charismatique, et chaque chrétien l'est en vertu de son baptême.

pats furent réservés, mais réceptifs[3]. À plus de dix ans de l'apparition de ce «mouvement» à quelles conditions peut-on parler d'une expérience charismatique?

Je n'ai pas la prétention d'apporter une réponse définitive à cette question. Mais, il me semble valable, par ailleurs, de tenter une lecture à partir de la pratique québécoise. Très connus par leurs congrès, les groupes du Renouveau charismatique au Québec se sont efforcés de faire connaître différents aspects de l'expérience qui les soutient et qui marque leurs participants. C'est cette expérience de nombreuses personnes: laïcs, religieux, religieuses, prêtres, hommes et femmes, que j'ai pu observer à loisir que je voudrais tenter de clarifier. Délaissant plusieurs points intéressants concernant le «mouvement charismatique», comme la signification de sa diffusion rapide au Québec, ses orientations politiques et sociales, son style de leadership ou encore son avenir[4], je voudrais, dans ma démarche, me situer du point de vue de

3. Le père Edward O'Connor a compilé 34 déclarations, lettres ou messages d'évêques, de conférences épiscopales et de supérieurs majeurs de 1969 à 1975 dans *Perspectives on Charismatic Renewal*, Notre Dame — London, University of Notre Dame Press, 1975, p. 177-182. Ce volume contient tout un chapitre sur la littérature du Renouveau charismatique de 1967 à 1975, p. 145-184. Cette littérature s'est enrichie depuis de milliers de titres dans les diverses langues à mesure que se répandait le «mouvement».

4. Quelques études sérieuses sur l'un ou l'autre de ces aspects sont parues ces dernières années et le fruit de certaines recherches comme celles des professeurs Montminy et Zylberberg de l'Université Laval n'ont pas encore été complètement publiées. En voici quelques-unes: Camil Ménard et Marcel Bouchard, «Le Renouveau charismatique dans le diocèse de Chicoutimi» dans *Le renouveau communautaire chrétien au Québec* (Héritage et projet, 12), Montréal, Fides, 1974, p. 135-154; Camille Garneau, *Renouveau charismatique*. Groupes de prière du diocèse de Québec (miméographié), Faculté de théologie, Université Laval, Québec, 1975; Paul Reny et Jean-Paul Rouleau, «Charismatiques et Socio-politiques dans l'Église catholique au Québec» dans *Social Compass* 25 (1978-1) 125-143; Jean-Pierre Gosselin et Denis Monière, *Le Trust de la foi*, Montréal, Québec/Amérique, 1978, p. 105-130; Roland Chagnon, *Les Charismatiques au Québec*, Montréal, Québec/Amérique, 1979; Jacques Zylberberg et Jean-Paul Montminy, «Reproduction socio-politique et production symbolique: engagement et désengagement des charismatiques catholiques québécois» dans *The Annual Review of the Social Science of Religion* 4 (1980) 121-148, précédé d'un premier rapport présenté au Congrès mondial de Sociologie à Upsala en 1978 et intitulé: *Le Renouveau charismatique québécois: Note de Recherche sur un nouveau mouvement religieux;* Alain Pouliot, *Le Renouveau charismatique et les sectes* (miméographié), Faculté de théologie, Université Laval, 1980. L'histoire du Renouveau charismatique au Québec a été faite en partie par Peter E. Prosser dans *An Historical and Theological Evaluation of*

la théologie spirituelle qui attache une grande importance à l'expérience spirituelle, et qui, comme discipline pratique, tente d'en discerner les réalisations authentiques. Après avoir noté certains facteurs qui rendent l'expérience charismatique difficile à cerner, nous la situerons par rapport à l'expérience chrétienne et nous en décrirons les principales caractéristiques.

I. Des pistes à questionner

L'expression du vécu des charismatiques au Québec est bien souvent ambiguë et laisse perplexe. C'est pourquoi il est utile de discerner les principaux facteurs qui rendent plus difficile la lecture de cette expérience particulière.

Il y a dans la dynamique de l'expérience charismatique divers facteurs qui, dans bien des cas, tendent à s'isoler les uns des autres ou encore à dominer l'ensemble pour nous en donner une image tronquée. Parmi ces facteurs, le premier à ressortir, c'est ce qu'on pourrait appeler une libération du senti. Il y a une telle vigueur dans cette libération qu'on peut y voir même une revendication. Cette libération a entraîné, en raison même de son intensité, de déplorables exagérations. On ne peut certes pas limiter l'expérience charismatique à une libération du senti, à une expérience toute centrée sur l'émotion subie dans un cadre de «jubilation fusionnelle»; mais on doit reconnaître que cette libération expérimentée dans le Renouveau s'est développée dans certains cas au détriment de la totalité de l'expérience[5]. Par ailleurs il y avait, peut-être, dans cet unilatéralisme une espèce de protestation et de contestation des carcans et des cadres qui ont emprisonné l'expérience chrétienne dans l'intellectualisme et le moralisme depuis la fin du XVII[e] siècle. Pour défendre l'expérience

---

the Charismatic Renewal. (Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures pour l'obtention de la maîtrise ès arts — Théologie/Études pastorales), Université de Montréal, 1978. Concernant l'avenir du Renouveau, il faut recommander l'article de Gérard Marier, intitulé «Le Renouveau charismatique. Passage de la quantité continue à la qualité discrète» dans *Critère* 30 (1981) 91-99.

5. «[...] Des expériences de plénitude, si intenses ou si exaltantes qu'elles soient, n'ouvrent pas nécessairement à l'Autre, constate le psychologue André Godin. La jubilation pentecostiste, par une participation fusionnelle à un groupe de spontanéité programmée, peut être aussi ambiguë que les conversions soudaines ou les élévations mystiques d'une piété privatisée...» («Peut-être ai-je rencontré Dieu: des moments de plénitude» dans *Temps et Paroles*, juin 1977, 48).

chrétienne de l'empirisme à la William James, on l'amputait volontiers de ses éléments affectifs. La critique des illusions de Freud nous a permis d'aller plus loin dans l'étude des mécanismes d'illusions et de sublimation et de mieux cerner la mobilité de ce terrain des émotions et des sentiments religieux. Il n'empêche, que la réintégration de l'affectivité au coeur de l'expérience entreprise par un théologien comme Jean Mouroux s'est imposée, de façon sauvage parfois, à la conscience chrétienne à travers des groupes d'«effervescence spirituelle» ou plus simplement de renouveau spirituel comme ceux du Renouveau charismatique, du Cursillo, des Focolari, etc.

D'autres facteurs encore rendent difficile la lecture de l'expérience charismatique. Ils tournent autour de la prise de parole dont le Renouveau a été le lieu, au Québec du moins. Il ne s'agit plus des composantes de l'expérience chrétienne, mais de son ancrage dans un groupe. L'expérience alors porte avec elle des limites qui proviennent du milieu et des personnes rejointes.

Il serait trop long de faire une analyse poussée de ces facteurs. Qu'il me soit permis d'en indiquer seulement quelques-uns qui, de façon passagère ou localement, ont conditionné l'expérience vécue.

Soulevés par un enthousiasme et une générosité qui cherchaient à passer à l'action et aussi aiguillonnés par les pasteurs[6], les participants des groupes du Renouveau ont rencontré un grave défi, celui des tentations conscientes ou inconscientes de monopoliser et de canaliser un sens de l'évangélisation retrouvée par l'expérience charismatique vers un militantisme à rendement immédiat. À cause d'un sentiment de contact avec Dieu trop peu questionné, a surgi dans la même veine un danger de caporalisme et de dirigisme spirituel. Certains groupes et certaines personnes n'y ont pas échappé. C'est, pour une part, la rançon de la prise de parole. On a découvert la richesse de l'inspiration de l'Esprit dans la communauté, mais on n'a pas, au même moment, maîtrisé le processus de discernement nécessaire.

Il convient d'ajouter encore un autre facteur dans cette série de sources d'ambiguïté. À cause des antécédents culturels catho-

6. Jacques Zylberberg et Jean-Paul Montminy estiment à ce sujet que «le thème conciliaire de l'engagement est devenu un symbole utilisé par l'intelligentzia québécoise contre le retrait dépolitisé effectué par les charismatiques» (*loc. cit.*, p. 141).

liques de la population, l'expression notionnelle de l'expérience charismatique a emprunté le vocabulaire et le discours de la théologie traditionnelle. Mais cette expression orthodoxe ne doit pas nous cacher le fait que dans le concret le fondamentalisme dogmatique et scripturaire a fait des ravages. Chez plusieurs la vision théologique et dogmatique qui vient à la rencontre du vécu et du senti, est d'un simplisme inquiétant.

II. Expérience charismatique et expérience chrétienne

Ces observations sur les facettes concrètes de l'expérience charismatique telle que vécue dans les groupes québécois n'en manifestent que des aspects partiels et surtout des limites qui sont sources d'ambiguïté. L'expérience charismatique, si elle veut exprimer une authentique expérience chrétienne, doit incarner son dynamisme propre dans une synthèse active et vécue sans cesse critique d'elle-même. Il lui faut trouver (ou retrouver) les nécessaires confrontations au réel dans toutes ses dimensions. Sa prétention de globalité, pour n'être pas une simple façade ou encore une fuite dans l'intériorité à vide, lui impose ce retour continuel au réel. C'est pourquoi les phénomènes qu'elle engendre: parler en langues, prophéties, etc. ne doivent pas nous leurrer, car, malgré la conscience qui souvent y perçoit l'action immédiate de Dieu, elles en sont déjà une interprétation.

On doit donc dans le contexte de l'expérience charismatique rappeler que celle-ci, quoi qu'il en soit de la conscience du sujet, ne dépasse jamais le cadre d'une expérience dans la foi. On ne peut la réduire à une expérimentation mesurée et produite car, alors, on ne voit pas comment Dieu puisse être atteint par celle-ci. Et à juste droit. Ce serait rendre Dieu passible d'une expérience de laboratoire. Et Freud pouvait dire dans cette veine: «Rien ne peut résister à la raison et à l'expérience et que la religion soit en contradiction avec toutes deux est par trop évident»[7]. D'un autre côté, les phénomènes comme la glossolalie, ou encore les phénomènes mystiques comme les extases et les visions, ne sont pas en eux-mêmes forcément une expérience de Dieu, car là on réduirait l'expérience de Dieu à une série de phénomènes (d'ordre pathologique parfois) objectivement enregistrables et mesurables. Alors, il faut maintenir, même dans le cas de l'expérience charismatique que, comme l'expérience chrétienne, elle est d'un type irréducti-

7. *L'Avenir d'une Illusion*, Paris, P.U.F., 1971, p. 78.

ble. Elle naît et se développe dans la foi. Ainsi dans l'expérience charismatique la reconnaissance de l'action de l'Esprit est toujours indirecte, médiatisée par des signes et par la parole, et finalement interprétée dans la foi. Cette expérience accepte d'aller au-delà de l'émotion subie pour accueillir la Parole fondatrice que Dieu dit en Jésus-Christ. Cette Parole est reçue et interprétée en Église dans la foi comme pour les premiers disciples. André Godin écrit fort justement: «Aux origines du christianisme, il y a des hommes et des femmes, juifs pour la plupart qui ont *rencontré* un homme nommé Jésus: ils l'ont vu, écouté, attaqué, aimé, plus ou moins compris, et quelques-uns l'ont suivi. Avaient-ils rencontré Dieu? Que dit, à ce propos, le langage traditionnel cherchant à expliciter cette rencontre parfois suivie de la foi? À la suite de saint Augustin, les théologiens répètent que les apôtres de Jésus de Nazareth ont «*vu* l'homme et *cru* le Dieu» (Joan 79, 1). Leur expérience de Dieu était *une synthèse activement établie et maintenue* entre une perception, une rencontre humaine (au sens fort) et une interprétation née de la confiance, d'une foi qui dépassait cette perception et cette rencontre[8].

Ainsi l'expérience charismatique comme toute expérience d'une relation significative entre deux êtres libres, suppose une interprétation. Elle est une expérience de la Parole entendue, accueillie et acceptée, mais d'une Parole qui nous relance vers l'autre de notre désir, en l'occurrence le Dieu qui se révèle en Jésus-Christ. L'expérience charismatique se nourrit volontiers de témoignages, de signes indifférenciés comme le parler en langues, de joie fusionnelle dans le groupe, etc., où l'affectivité trouve son compte, car elle a peur de se perdre dans le formalisme et les expressions stéréotypées. Tant qu'elle s'ouvre sur une expérience communautairement partagée et critiquée, qu'elle favorise la prise de parole et la prise de conscience, qu'elle s'efforce de joindre l'action concrète à la prière, elle se confronte continuellement à la question de sa vérité[9]. Cette confrontation nécessairement

8. André Godin, *Psychologie des expériences religieuses. Le désir et la réalité* (Champs nouveaux), Paris, Le Centurion, 1981, p. 71. L'auteur consacre au Renouveau une vingtaine de pages éclairantes (p. 107-135).

9. Sur cette nécessaire confrontation voir les remarques de Karl Rahner dans *Theologia dall' esperienza dello Spirito, Nuovi saggi VI* (Traduction italienne de *Schriften zur Theologie, Band XII, Théologie aus Erfahrung des Geistes*, Benzinger Verlag, Einsiedeln, 1975), Roma, Éd. Paoline, 1978, p. 65-90; sur l'expérience de l'«enthousiasme» et l'expérience de la grâce, en particulier les pages 84 à 88.

progressive n'élimine pas sa richesse d'émotion, mais elle lui permet d'éviter de se cantonner dans une religion fonctionnelle, projection des désirs humains. C'est ainsi qu'elle se laisse mener là où un autre la conduit. Ne peut-on pas penser que c'est ce que Jésus s'efforce de faire comprendre à Pierre dans l'Évangile de Jean: «En vérité, en vérité, je te le dis, quand tu étais jeune, tu nouais ta ceinture et tu allais où tu voulais, lorsque tu seras devenu vieux, tu étendras les mains et c'est un autre qui nouera ta ceinture et qui te conduira où tu ne voudrais pas» (Jn 21, 10)?

III. Les caractéristiques de l'expérience charismatique

Expérience dans la foi, l'expérience charismatique, ne se distinguerait donc pas de l'expérience chrétienne commune. Si elle peut prétendre à une originalité, ce ne sera pas à ce niveau. Alors que lui reste-t-il de propre en dehors de cet épithète «charismatique»? C'est justement cet épithète qui va nous renseigner sur l'environnement spirituel particulier où elle se déploie et qui la soutient. Dans cet environnement spirituel qui est le sien, tout n'est pas à mettre sur le même pied. Les trois premières caractéristiques sont partagées et vécues en dehors du Renouveau. À strictement parler, elles ne spécifient pas l'expérience charismatique, quoique leur rôle dans le déroulement de l'expérience s'avère indispensable. La dernière caractéristique, quant à elle, semble plus apte à spécifier l'expérience charismatique et ainsi à la distinguer d'autres expériences particulières. Nous verrons cependant, par la suite, l'expérience particulière qu'est l'expérience charismatique pénétrer au coeur de la Révélation du mystère chrétien. À cette profondeur dépassant l'environnement spirituel de l'expérience, nous croyons pouvoir discerner une façon particulière d'atteindre l'ensemble du réel de la vision de foi.

On peut donner quatre caractéristiques principales de l'environnement spirituel de l'expérience charismatique. Étant donné la variété des groupes et des participants, il est bien entendu qu'elles ne se retrouvent pas au même degré partout et il est même possible que dans certains cas s'ajoutent d'autres éléments[10].

10. Je pense ici à une certaine démonophobie qui a eu cours au Québec. On pourrait aussi donner une place à la vie communautaire qui s'est développée dans les «Covenant Communities» des États-Unis et en France notamment, à la poussée évangélisatrice de certains groupes issus du Renouveau comme

La première caractéristique est la dimension communautaire de l'expérience. Celle-ci s'est manifestée très tôt dans des communautés issues du Renouveau, mais elle est des plus présentes dans le style lui-même des réunions de prière du «mouvement charismatique». La prière dans les groupes charismatiques est une expérience communautaire avant tout. Elle se laisse former par une foi et une confiance totale dans la parole du Seigneur: «Là où deux ou trois sont réunis en mon Nom, je suis au milieu d'eux» (Mt 18, 20). En soi, ce n'est pas nouveau. Il y a déjà la liturgie de l'église ou d'autres prières communautaires. Ce qui me semble particulier à l'environnement charismatique c'est cette espèce de circulation et d'écoute qui se vit dans le groupe où chacun s'efforce de communier à la prière de son frère ou de sa soeur, parce que, pour lui, l'Esprit de Jésus agit autant dans le manoeuvre qui s'exprime à sa façon que dans la religieuse ou le curé dont la prière est remplie de réminiscences bibliques et agrémentée d'images poétiques. Dans cette communion vécue dans la prière, l'expérience charismatique trouve une ouverture et parfois, hélas! un rétrécissement si le groupe ne se donne pas la peine d'alimenter et de nourrir ses réunions de prière par la Parole de Dieu et l'enseignement.

Ce parti pris, pourrait-on dire, d'une prière partagée communautairement s'appuie sur une condition indispensable qui est la spontanéité et la créativité. C'est la deuxième caractéristique de l'environnement de l'expérience charismatique. Une grande liberté dans l'expression de soi qui va sembler anarchique, parfois, mais qui vise à respecter le vécu de chacun. Encore là, certains groupes ont tendance à vouloir trop réglementer la créativité. Le processus de contrôle à l'intérieur du groupe se transforme alors en impérialisme du leadership et provoque une consommation qui est à l'opposé de la spontanéité et la créativité.

En troisième lieu, on peut faire entrer dans l'environnement charismatique l'attitude de louange. Elle se manifeste surtout,

---

Témoignage-Jeunesse, les cafés chrétiens et l'Association des Chrétiens Témoins dans leur entreprise (A.C.T.E.) au Québec. Et la liste n'est sûrement pas complète. Jean-Marc Dufort a consacré un article très suggestif de la revue *Relations* à ces éléments de l'environnement charismatique au Québec, cf. *Relations* 37 (1977) 106-109. Cet article fait partie d'une série de trois consacrés au Renouveau charismatique et intitulés «De Vatican II au Renouveau charismatique» dans *Relations* 37 (1977) 83-85; 106-109 et 171-174.

elle aussi, dans la prière, à tel point que l'on a identifié rapidement, mais à tort, l'essentiel du Renouveau charismatique à cette redécouverte de la prière de louange.

La dernière caractéristique, elle, touche de plus près à l'expérience charismatique, car sans elle il est difficile de parler d'une expérience charismatique dans le sens d'une expérience particulière. Elle ne nous donne pas cependant ce qui est au coeur de l'expérience charismatique, malgré qu'elle me semble particulièrement significative. Il s'agit de l'ouverture aux dons spirituels dont parle saint Paul aux Éphésiens, aux Corinthiens et aux Romains[11], ouverture aux charismes «extraordinaires» et «ordinaires» selon la terminologie traditionnelle reprise par Vatican II[12]. Je dis bien une ouverture pour signifier que leur présence, surtout en ce qui regarde les charismes «extraordinaires», n'est pas une nécessité dans les faits car, par définition, le groupe ou le sujet n'en sont pas la cause. Ils les accueillent comme des dons pour le service de la communauté et la construction du Royaume. Mais l'ouverture, par ailleurs, signifie qu'on les sollicite de la part de Dieu, qu'on s'efforce de les utiliser avec discernement, mais sans crainte, et qu'on les respecte chez ses frères et ses soeurs[13].

L'importance de cette ouverture me semble bien décrite dans un des premiers documents sur le Renouveau charismatique issu d'un colloque de théologiens et d'animateurs laïcs réunis par le cardinal Suenens du 21 au 24 mai 1974 à Malines. Après avoir rappelé que d'après les témoignages dont nous disposons, les premières communautés chrétiennes avaient conscience que l'Esprit Saint pouvait se manifester selon toute la gamme des divers charismes, ceux que nous jugeons aujourd'hui plus «normaux» et les charismes dits «extraordinaires», le document de Malines continue:

---

11. Ep 4, 11-12; I Co 12, 4-11 et 27-30; Rm 12, 4-8.

12. Par exemple, dans la *Constitution sur l'Église,* au numéro 12, on parle des charismes «extraordinaires ou plus simples et plus répandus».

13. Le Décret sur l'Apostolat des laïcs de Vatican II ne parle pas autrement: «Pour l'exercice de cet apostolat, le Saint Esprit qui sanctifie le Peuple de Dieu par les sacrements et le ministère accorde en outre aux fidèles des dons particuliers... De la réception de ces charismes même les plus simples résultent pour chacun des croyants le droit et le devoir d'exercer ces dons dans l'Église et dans le monde pour le bien des hommes et l'édification de l'Église, dans la liberté du Saint Esprit qui «souffle où il veut» (Jn 3, 8), de même qu'en communion avec ses frères dans le Christ et très particulièrement avec ses pasteurs» (n. 3).

> En cela, ces communautés manifestent une différence par rapport à l'état d'esprit de nos paroisses et communautés d'aujourd'hui. Celles-ci ne semblent pas conscientes que certains charismes constituent pour l'Église des possibilités concrètes et, en ce sens, elles ne sont pas assez disponibles aux merveilles de l'Esprit. Ce manque de disponibilité ou, si l'on veut de confiance, peut affecter profondément la vie et l'expérience d'une communauté chrétienne. Elle hypothèque plus ou moins la manière dont elle prie et, en particulier, dont elle célèbre l'Eucharistie, dont elle proclame l'Évangile et s'engage au service du monde. Si une communauté impose certaines limites aux manifestations de l'Esprit, sa vie s'en trouvera nécessairement appauvrie d'une manière ou d'une autre[14].

On doit noter, cependant, pour conclure au sujet de cette quatrième caractéristique que l'ouverture aux dons spirituels entraîne parfois des excès, car une ouverture non critiquée chez le sujet peut s'identifier facilement aux dons (charismes) eux-mêmes. D'où l'importance du discernement.

Nous sommes maintenant invités à aller plus loin dans notre analyse de l'expérience charismatique. Et c'est là que se trouve, selon moi, ce qui lui donne un visage propre dans la multitude des expériences particulières (soit individuelles soit de groupes) où se concrétise et prend forme l'unique expérience chrétienne. Car, comme le note Jean Mouroux: «Si l'expérience chrétienne est une dans sa structure spécifique, elle est infiniment diverse dans ses réalisations personnelles»[15].

Ce qui spécifie l'expérience charismatique au-delà de son environnement spirituel dont nous avons parlé et, nous pourrions ajouter, au-delà aussi des phénomènes qui l'accompagnent, des fruits qu'elle produit et des engagements qu'elle suscite, c'est la présence agissante de l'Esprit Saint dans l'Église.

Il faut d'abord constater que le chrétien «charismatique» vit l'irruption de cette présence agissante de l'Esprit, aidé par la prière des frères et soeurs, par son acceptation personnelle de Jésus comme Sauveur et Seigneur, par l'expression de sa foi en la promesse du Christ d'envoyer son Esprit à qui le lui demandera

---

14. *Le Renouveau charismatique. Orientations théologiques et pastorales*, Service central du Renouveau charismatique, Montréal, 1976, p. 20.

15. Jean Mouroux, *L'expérience chrétienne* (Théologie, 26), Aubier, Paris, 1964, p. 372.

(Lc 11, 13). Il prend conscience de cette présence agissante de l'Esprit dans l'Église, et dans sa propre vie de chrétien baptisé et confirmé, membre de cette Église où il reçoit continuellement le «premier Don fait aux croyants»[16].

Cette prise de conscience amène un réajustement de toute la personne. Pour certains, elle coïncide avec le début d'une expérience chrétienne, pour d'autres, elle est un temps fort à l'intérieur d'une vie de foi qui ne sera plus jamais la même. Et même si cette saisie «désinstallante» se fait à l'intérieur de la personne, elle n'en comporte pas moins dans son mouvement même une orientation vers une transformation extérieure. Ce qui est vécu intérieurement tend inévitablement à déboucher dans la vie concrète.

On le voit, la présence agissante de l'Esprit est d'abord vécue dans sa puissance, son dynamisme interne, sa force. Enracinée dans l'initiation chrétienne, la «manifestation» individuelle de l'Esprit est gratuitement donnée. On s'y prépare, on la désire, mais ce qui est donné dépasse l'analyse. Cependant, si l'on en restait là pour décrire l'expérience charismatique on risquerait d'être renvoyé à l'expérience pour elle-même, car, comme nous l'avons dit, l'expérience charismatique comme l'expérience chrétienne se vit à travers des signes qu'il faut interpréter. Elle n'est pas à elle-même sa propre norme. Elle doit se confronter à la Parole reçue en Église pour découvrir son contenu objectif. Et c'est ici que dans l'expérience charismatique la voie d'accès à la totalité du mystère chrétien se fera par une attention sans cesse en éveil à l'action multiforme de l'Esprit Saint. Par lui c'est la Seigneurie de Jésus qui s'établit, c'est le Père de tout don qui se révèle, c'est la vision de l'Église qui s'enrichit, c'est le mal et le péché qui sont identifiés.

«C'est en inventoriant le contenu de l'expérience qu'on se retrouvera au coeur de la foi. Alors le message de la foi viendra soutenir, alimenter, consolider, orienter l'expérience. D'une expérience heureuse et d'une foi bien nourrie, les fruits surgiront pour ainsi dire d'eux-mêmes»[17].

---

16. Cf. Prière eucharistique n° IV.

17. Lucien Roy, «Sous le souffle de l'Esprit. Rencontre des Exercices spirituels et du Renouveau charismatique» (*Cahiers de spiritualité ignatienne*, Suppléments 4-5), Québec, Centre de spiritualité ignatienne, 1980, p. 8. Dans la même ligne, il est intéressant de signaler la description de la spécificité du Renouveau que les répondants diocésains pour le Renouveau après plusieurs

Cette lecture de l'expérience charismatique reste sommaire. Il faudrait, j'en suis conscient, préciser ce rôle de l'Esprit dans l'expérience charismatique. Et dans ce travail, il me semble, qu'on n'est peut-être pas assez retourné à Vatican II dont «le mérite, écrit le Père Martelet, ne réside pas tant dans la profondeur spéculative de ses vues sur l'Esprit Saint, que dans l'insistance avec laquelle, il en mentionne d'ordinaire et le rôle et la place»[18].

Conclusion

L'expérience charismatique ne peut être réduite à ses aspects émotionnels, ni à son environnement spirituel. Synthèse dynamique, comme toute expérience chrétienne authentique, elle part d'une prise de conscience de la présence agissante de l'Esprit dans son Peuple, elle accueille l'irruption de cette présence dans le chrétien qui la demande comme un don et, elle se nourrit d'une vision de foi où l'Esprit l'introduit dans la connaissance de plus en plus profonde du mystère du Christ. Cette expérience loin d'être fermée sur elle-même regarde sans cesse en avant.

échanges et partages de leurs expériences ont rédigée en octobre 1980. En voici le texte: «Si on tente de définir le Renouveau charismatique, on peut dire qu'il apparaît comme une grâce faite à l'Église de notre temps de la prise de conscience expérientielle de l'action de l'Esprit Saint reçue de Dieu comme un cadeau tant dans la profondeur de la personne que dans la vie de l'Église qui est invitée à accueillir toute la gamme des dons de l'Esprit que Celui-ci répand chez les chrétiens de tous ordres. Cette prise de conscience expérientielle que font de nombreux croyants se manifeste habituellement — encore que progressivement dans bien des cas — par des grâces de transformation profonde, par le goût de partager spontanément la prière de louange et d'adoration, par un amour préférentiel de la parole de Dieu, par la découverte des fruits de l'Esprit, par l'accueil et l'exercice des charismes qui sont ordonnés à la construction du Corps du Christ qu'est l'Église et par une charité fraternelle marquée.»

18. Gustave Martelet, *Les idées maîtresses de Vatican II*, Bruges/Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p. 51.

Expérience et Parole de Dieu

Le mariage et la famille*

Jean-Guy Nadeau

Puisque cette communication s'inscrit en rapport au thème de l'expérience comme lieu théologique, nous rendrons d'abord compte, brièvement, de notre expérience du texte en question. À la suite des positions ouvertes de nos évêques se préparant au Synode romain et des rapports de journées d'étude sur la question, nous avons abordé ce «document de travail» en croyant y trouver non seulement stimulation intellectuelle mais surtout nourriture pour notre vie familiale. Nous avons trouvé le document bien présenté, facile d'accès et ponctué de belles illustrations auxquelles nous reviendrons plus loin.

La table des matières et l'avant-propos suggèrent qu'enfin un document (presque-) officiel alliera réflexion théologique et expérience quotidienne[1]. Il y serait donc question de ce que vit la famille et de notre effort à le saisir chrétiennement. Malheureuse-

---

* *Document de travail de la C.E.C.C.*, Équipe pastorale de la C.E.C.C., Ottawa, juin 1980, 192 p.

1. D'autres se chargent dans cet ouvrage de définir le concept d'expérience. Je le prends ici, naïvement, au sens de la pratique quotidienne qui laisse des traces, conscientes ou non, chez le sujet.

ment, le «fidèle» en nous a été déçu, ...et tout autant l'universitaire, professeur en théologie morale et en praxéologie pastorale. Sur le plan du contenu du document d'abord, mais aussi sur celui de la forme. D'autres, théologiens et féministes, ont déjà réagi au contenu théologique du texte. Nous nous intéresserons davantage ici à ses principaux axes ou à sa méthodologie en vue d'y dégager une articulation de la Parole de Dieu et du vécu des familles présentée selon les trois approches principales du texte: la recherche sociologique, l'exploration de la doctrine théologique et les réflexions pastorales.

Un document en trois temps

La première partie du document s'intitule *La recherche sociologique:* «évaluation globale des réalités culturelles et socio-économiques qui influencent la vie familiale» (Avant-propos), et vise à «découvrir ce qui rend difficile, voire même problématique la vie familiale et son développement normal, [...] les éléments négatifs qui paralysent le projet familial» (p. 12). On y trouve deux sections: l'une, plus courte, identifiant et critiquant des courants idéologiques qui influencent l'ensemble familial; l'autre, analysant la situation familiale selon quatre niveaux; facteurs économiques indicateurs sociaux, politiques, familiales, quelques aspects moraux et religieux.

La deuxième partie considère les *Aspects bibliques et théologiques:* «exploration théologique [...] dans la voie de la tradition catholique romaine» (Avant-propos). Elle est aussi divisée en deux sections. «La Section 1 traite du fondement naturel du sacrement de mariage. La Section 2 montre comment cette réalité humaine trouve sa plénitude en étant assumée dans le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption» (p. 83). Il s'agissait là de «rappeler les *principes*[2] de la Révélation sur le mariage, tels que lus et interprétés par l'Église aujourd'hui» (p. 151).

Enfin la troisième partie aborde des *Réflexions pastorales.* On tente de «dégager [...] un discours qui mette en interrelation le vécu familial et la Parole de Dieu» (p. 151). Comme le dit l'avant-propos, «c'est la foi qui interroge les situations dans lesquelles se retrouvent les familles, l'Église, la société».

2. C'est nous qui soulignons.

Un défi: prendre au sérieux le monde et l'expérience

À première vue, la structure du texte, dont on dit qu'elle s'inspire du schème Voir-Juger-Agir, est intéressante et peut être tenue pour un pas en avant. Vatican II nous avait habitués (!) à la prise au sérieux du monde, mais on sait que les textes officiels postérieurs n'ont pas tous respecté cet élan, surtout quand ils ont portés sur le couple et la famille. Mais à le regarder de plus près, nous n'avons pas l'impression que ce document ait effectivement pris le monde au sérieux.

Deux déficiences méthodologiques, aussi bien dans une large part du travail théologique que dans ce document, nous semblent assez importantes pour que nous nous y arrêtions: d'abord une tendance manichéenne, presque triomphaliste malgré les mises en garde répétées; puis une incohérence entre les champs de discours sociologique et théologique. Toutes deux ont pour résultat d'interdire une réelle prise en compte de l'expérience pour l'élaboration théologique.

A. *Une tendance manichéenne*

J'ai été immédiatement frappé en lisant le document par la différence des propos, non seulement entre la recherche sociologique et l'exploration théologique, mais aussi à l'intérieur même de la première partie.

La recherche sociologique s'intéresse «aux éléments négatifs qui paralysent le projet familial» et elle fonctionne comme une évaluation de la situation sociale actuelle. Rien de tel pour l'exploration théologique où l'évolutionnisme, décrié par la première partie comme idéologie néfaste au projet familial, reçoit ici ses lettres de créance[3]. Ainsi la recherche sur le vécu offre l'image d'un monde en éclatement où *la famille* est menacée de toutes parts et l'amour presque impossible, alors que la réflexion théologique nous présente un monde unifié, pratiquement sans heurts, où *le couple* est porté au pinacle (du temple?) et où l'amour paraît aller de soi.

Nous avions été étonnés qu'on ne fasse porter la recherche sociologique que sur les perspectives les plus sombres et les muta-

3. «Étant donné l'important développement de la conception du mariage et de la famille dans l'Ancien Testament, on ne peut rejeter d'un seul revers de main la perspective de l'évolution prônée par le Darwinisme social (voir Première partie, p. 20)» (p. 88, n° 2), Notons le «Étant donné»...

tions sociales dangereuses pour la famille. Il nous semble en effet qu'une recherche sur le vécu, surtout si elle est commandée par un souci pastoral, devrait faire émerger aussi bien les éléments positifs de la situation. Certes ils émergent comme signes des temps, mais brièvement à la fin de cette partie et, fait encore plus choquant pour le lecteur critique, seulement dans les paragraphes consacrés à la communauté ecclésiale (p. 71-76). Faut-il y comprendre que le social serait tout contraignant et l'ecclésial libérant?

Rappelons, peut-être à la décharge des auteurs ou de leurs commanditaires, que ce type de lecture est fréquent: confusion et pessimisme du côté du monde, clarté et optimisme du côté de la communauté ecclésiale ou de la Révélation[4]. Dans les analyses de certains étudiants, on retrouve la même dichotomie, mais avec des termes différents: d'un côté, l'Église dont la pratique est oppressive et de l'autre, Jésus-Christ libérateur. Il nous semble que c'est la même dynamique simplificatrice et réductrice du réel qui joue ici[5].

C'est vrai que les mutations sociales mettent «les» familles en question. Mais n'y -t-il que cela qui soit observable sur le plan social? N'y voit-on pas aussi des essais positifs de redéfinition des rôles?[6] Et quelles sont donc les motivations de ceux-là, chrétiens ou non, qui s'obstinent à faire famille? De quoi donc vivent-ils? Et qu'est-ce qui anime les autres qui ne croient plus à la famille comme nous continuons d'y croire? Ces réalités ne sont-elles pas essentielles à une recherche socio-pastorale? Ne sont-ce pas là des facteurs qui influencent, aussi, la vie conjugale et familiale, avant même la pastorale? Et si la Parole de Dieu s'exprimait là aussi, et

4. Qu'on se rappelle les termes de la déclaration de la C.E.C.C. sur «La formation de la conscience», cf. *L'Église Canadienne*, janvier 1974.

5. Un indice trivial, mais choquant pour certains et révélateur des lunettes des auteurs: parlant de ce que les médias transmettent de la famille, ils signalent, p. 61, que «pas une seule des quelque 200 chansons des Beatles ne parlent de mariage, d'enfants, de la famille». C'est vrai des premières chansons des Beatles, vrai aussi que ça n'est pas leurs thèmes principaux, mais parmi les plus belles on compte Eleanor Rigby (All The Lonely People) (1966), She's Leaving Home (1967), When I'm Sixty-Four (1967), Obla-di, Obla-da (1968). Enfin les médias ne transmettent-ils qu'une sombre image de la famille? Et *Quelle famille! Terre humaine! La petite maison dans la prairie!*

6. Songeons à *La famille et l'homme à délivrer du pouvoir*, de M. Champagne-Gilbert qui, malgré (on n'oserait dire: à cause de) une évacuation du religieux est autrement interpelant.

pas seulement dans les projets ecclésiaux ou la doctrine théologique!

Par ailleurs, nous sommes mal à l'aise devant cette recherche sociologique et pastorale qui évacue les relations quotidiennes. Nul témoignage, nulle parole que celle des auteurs ne viennent animer l'exposé, ou encore l'ouvrir. Sociologie dure, dont l'humain est absent. Or, précisément, le lieu d'expérience c'est l'humanité d'un sujet aux prises avec un quotidien souffrant et glorieux. Et ce sujet n'apparaît jamais ici![7] Qu'on veuille réagir par là à une sur-privatisation psychologisée du discours sur la famille, nous en sommes. Mais le prix nous en semble ici bien élevé: où sont donc passés ces gens auxquels on s'intéresse pourtant? À ce niveau, le biais de l'analyse macro-sociale, économique, politique fait sentir son poids. Quels choix ont mené à radier les paroles quotidiennes de ce discours?

D'un autre côté, nous ne pouvons que nous réjouir qu'on situe enfin les familles dans leur contexte socio-économique, qu'on «découvre» que les individus n'en sont pas les seuls responsables et que le «péché familial» concerne l'agir des communautés chrétiennes. La réflexion amorcée est pertinente. Elle a toutefois le défaut d'être univoque: voix unique et sens unique. C'est ainsi que la lecture de la situation est tout de suite une évaluation de celle-ci, et que le discernement pastoral (III) mettra en relation non pas tant le vécu familial et la Parole de Dieu, que l'évaluation morale de ce vécu et la Parole de Dieu.

On devrait être plus attentif à ce que le *Voir*, l'observation de la réalité, se garde dans un premier temps d'un poids évaluatif trop lourd. Nos études en praxéologie pastorale nous ont permis de constater que les étudiants sont relativement habiles à recueillir des informations sur un milieu, sauf justement quand perce trop tôt un diagnostic sur ce milieu, et une visée moralisatrice ou thérapeutique. Alors l'interprétation (le *Juger*) nuit davantage à l'observation (le *Voir*) qu'elle la stimule. Celle-ci est alors non seulement lourdement balisée et axiologique, mais elle est aussi quantitativement légère et pauvre intellectuellement. Elle ne saurait surtout poser question au champ du savoir concerné, ici le discours théologique, la doctrine chrétienne du mariage.

---

7. Pas étonnant que l'Église soit «en mal de sujet»; cf. R. Parent, «L'Église du Québec, une Église en mal de sujet» dans *Critères* 31, 1981.

C'est là aussi le prix qu'il faut payer pour une observation manichéenne du vécu[8]. Elle ne saurait questionner ni influencer l'exploration théologique. La pratique pastorale, la pratique communautaire, oui, mais non pas la théologie qu'au contraire elle défend en taxant d'idéologie les autres courants de pensée (p. 15-22). Pourtant, l'avant-propos affirme avec justesse que «certaines situations de la vie familiale d'aujourd'hui défient ouvertement les données traditionnelles de la foi [...] remettent en question *les postulats* et les activités de la communauté de foi traditionnelle»[9]. Faudra-t-il ranger ces questions du côté des idéologies ou sont-elles en fin de compte *insignifiantes* en rapport à ces vérités religieuses qui «atteignent une profondeur et une sublimité incomparables, du fait qu'elles transcendent et complètent tout ce que nous révèlent la science et les autres modes d'exploration purement humaine de la réalité» (Avant-propos et p. 83)?

Devant ces certitudes, on comprendra que la recherche sociologique ne puisse être questionnante et que ce soit effectivement la foi, ou le discours théologique, qui questionne la réalité sociale et familiale. Ce qui est en cause, c'est la possibilité même que l'expérience influence le discours théologique, voire la foi. La situation des familles apparaît ici non pas comme ce lieu où peut émerger la foi et s'élaborer un discours théologique, mais comme le lieu d'application où on évalue la conformité à la foi ou aux principes de la Révélation. Le *Juger* risque alors de fonctionner davantage selon l'ordre judiciaire que selon l'ordre interprétatif.

Ainsi la recherche sociologique s'affirme d'emblée axéologique, définissant au départ ses paramètres comme ceux de «l'unique et puissant modèle familial» développé par les chrétiens: sacrement-couple-enfants. Voilà donc la structure de l'institution familiale, lieu de cohérence et d'avenir pour toute l'humanité, partie de l'ordre naturel voulu par Dieu lui-même (p. 11). Or ce modèle il n'est nulle part remis en question dans ce docu-

8. Il est vrai que l'observation est ici orientée vers la thérapie; mais on y trouve les traces d'une médecine qui recherche seulement la maladie et non la santé à étendre à l'ensemble du corps. On regrette de retrouver plus souvent dans le discours pastoral les traces d'une médecine pharmacologique ou chirurgicale que celles d'une médecine *holistique*.

9. C'est nous qui soulignons.

ment qui le tient pour acquis si ce n'est par ces conceptions idéologiques que dénonce le premier chapitre (p. 15-22)[10].

Peut-être le document eut-il été plus honnête en inscrivant en première partie le rappel de la doctrine chrétienne puisqu'elle détermine si nettement la recherche sociologique, comme le notent justement les auteurs de celle-ci. C'est le type de préoccupations qui nous habitent quand nous parlons de la structure du document. Il ne faudrait pas que la position en ouverture de la recherche sur le vécu nous leurre sur sa place effective dans l'élaboration théologico-pastorale.

B. *Une incohérence de champs*

Il ne suffit pas de parler d'abord de la situation actuelle puis de la Révélation pour assurer l'interrelation visée. Encore faut-il, sans être par ailleurs asservi au vocabulaire[11], traiter d'un même champ, ou à tout le moins de champs où sont possibles les homologies de structures recherchées par la troisième partie. Nous avons déjà souligné le fait que la recherche sociologique porte sur *la famille* et l'exploration théologique sur *le couple*. Ajoutons que c'est sur «la sexualité et le rôle qu'elle joue dans la communauté d'amour humain» (p. 83) que nous renseignent les vérités religieuses chrétiennes. Il sera donc ici question de couple, de sexualité, d'amour et de sacrement, alors que là on traitait de famille, d'économie, de politique (d'éducation) et de logement, d'environnement quoi! Peut-être considère-t-on certaines réalités comme plus fondamentales que les autres, mais ça n'est pas indiqué ici. On a plutôt l'impression, ou bien d'une impuissance

10. Même s'il s'agit d'une remarque touchant au contenu du texte, je veux noter combien me semble malhabile ce *premier* chapitre sur les idéologies. Nous sommes tous d'accord que «tout ce qui est désigné sous le nom de travail scientifique n'est pas nécessairement synonyme d'objectivité, de neutralité et d'impartialité» (p. 16). Ce qui gêne, c'est l'impression que ce document et le travail théologique échappent, eux, aux risques et aux soupçons d'idéologie. Et pourtant d'où vient ce concept du *développement normal de la famille*? ou encore celui de *l'ordre naturel voulu par Dieu lui-même*? Enfin, ce qui gêne davantage c'est la position de ces propos en «ouverture» du document. En un premier temps, ils ont joué chez moi en «fermeture» plutôt qu'en «ouverture», surtout quand on vient de parler en ces termes dithyrambiques des «vérités religieuses».

11. Cf. les remarques de X. Léon-Dufour concernant le respect du principe de totalité au niveau du vocabulaire dans le «Bon usage de la Bible pour l'étude d'une question actuelle», *Cahiers Évangile 7*, Paris, Cerf.

du discours théologique rivé à son monde ou encore, et c'est certes réel quand on connaît l'histoire du document, d'un manque de coordination. Certains paragraphes font exception, mais le mouvement est très différent de la première à la deuxième partie. On passe en effet d'un discours collectif et socialisant, malgré ses limites, en prise sur le réel, à un discours privé et individualisant, en prise sur l'idéal.

Encore une fois, de tels glissements ne sont pas exceptionnels, mais affectent nombre de nos réflexions. Commentant le quatrième Synode romain, sur l'évangélisation, R. Laurentin souligne la différence entre les rapports sur l'expérience et les rapports théologiques:

> En faisant le pointage des thèmes contenus dans les 12 rapports (théologiques) des Petits Cercles, on s'étonnait de ne retrouver aucun des thèmes-clés du débat sur les Expériences, et surtout nul progrès dans l'expression des idées-force.

Et il ajoute en note:

> Par exemple, le thème *jeunesse* se trouvait dans 11 rapports sur 12 pour la partie *Expériences* et nulle part pour la partie théologique. Le thème des Églises locales et de l'indigénisation, qui se trouvait dans la majorité des rapports de la partie *Expériences*, n'occupait qu'une place très modeste dans le rapport théologique[12].

Notons au passage que quand le théologien veut trouver le fondement naturel du sacrement de mariage, il a justement recours à la Révélation et particulièrement à l'Écriture. Et ce, à travers un rappel tellement linéaire et peu nuancé de l'histoire sainte, qu'il sent le besoin, comme nous le notions, de revenir sur le jugement hâtif de la première partie concernant la perspective évolutionniste. Il n'en reste pas moins que les sciences humaines «naturelles» semblent tenues pour impuissantes à trouver le fondement «naturel» du mariage! Une étape n'a-t-elle pas ici été court-circuitée? Aurait-elle été du ressort de l'analyse psychosociale, anthropologique...?

Nous le sentons, de tels glissements risquent de protéger le discours théologique des questions que lui pose l'expérience et de le marquer au coin de l'impertinence. Il sera peut-être possible d'y échapper en vérifiant la continuité des champs entre la re-

12. R. Laurentin, *L'évangélisation après le quatrième Synode*, Paris, Seuil, 1975, p. 66-67.

cherche sociologique et la recherche théologique. C'est là une condition minimale pour que la problématique de l'expérience puisse effectivement questionner les «données acquises» du discours théologique.

Or la doctrine théologique qui nous est présentée ici n'éclaire que bien peu la situation des familles telle que décrite dans la première partie. Les réflexions pastorales s'y emploieront mieux, surtout en termes de question. On eut toutefois souhaité que ces questions et réflexions soient considérées comme théologiques et non seulement comme pastorales. La théologie ne serait-elle devenue qu'un lieu d'affirmation et de citations? On comprend que les auteurs de la deuxième partie aient voulu être fidèles à la tradition et s'effacer derrière les textes, mais par ailleurs il devrait être possible de présenter la doctrine, tout en respectant les questions qui lui sont posées... et «même» par des théologiens, absents de cette exploration-ci.

À ce chapitre, les photographies sont parlantes. Même si elles ne sont pas choisies par les auteurs, les photographies qui le jalonnent font partie du document. Or elles nous semblent révélatrices de l'image que, inconsciemment peut-être, on s'y fait du couple et de la famille: que des images de joie, de rencontre, de détente. Pas de cuisine, nul désordre, pas de lit défait, pas de pleurs, de travail, de ménage pénible. On n'y sent pas de tiraillement, mais une croissance tranquille. Ou bien on s'y regarde tendrement l'un l'autre, ou bien on regarde «ensemble dans la même direction». Où sont donc les illustrations de ces problèmes économiques, socio-culturels, politiques, éthiques dont parle la première partie et qui justement appellent le document et la réflexion? Pourrions-nous dire que ces photos, de celles qu'on utilise dans les cours de préparation au mariage, reflètent *la théologie univoque du couple: tranquille, sereine, bien établie, (éternelle)* à l'opposé de la situation réelle du couple, multiforme et dramatique?

On comprend alors l'ampleur du défi que doit relever la troisième partie, celle de la recherche, la plus courte, même en incluant plusieurs documents de travail. Défi trop commun d'articuler en une pratique les parties précédentes appelées «sources de la pastorale». On comprend encore le malaise des pasteurs et des chrétiens: exposées comme elles l'ont été — sombres paroles sociales et claire Parole de Dieu —, elles ne peuvent être conciliées de façon satisfaisante pour l'homme d'aujourd'hui.

C'est peut-être pour cela que les auteurs identifient ici des éléments positifs du vécu quotidien qu'on aurait dû trouver dans la première partie, et qu'ils posent des questions théologiques — et pas seulement pastorales — esquivées dans la deuxième partie. Indice que c'est bien aussi à partir de la pratique pastorale qu'a ressurgi la question de l'expérience, comme lieu théologique.

Il me semble que l'ensemble de l'étude eût gagné à ce que certains éléments de cette partie se trouvent dans les premières. Celles-ci en auraient pris un éclairage différent et acquis en pertinence et en profondeur. Alors que cette recherche est justement issue de questions pastorales, on les a gardées pour la fin. Sans doute parce qu'on considère la pastorale, la pratique, comme subséquente à la réflexion théologique. Mais est-ce bien sûr? La pastorale, comme la pratique chrétienne, n'est-elle pas justement source de la réflexion théologique? Est-ce l'expérience de l'histoire passée que la théologie doit éclairer ou celle de l'histoire actuelle? Qu'elle se serve de l'expérience passée, c'est évident, mais les questions nouvelles ne sauraient trouver réponse dans les énoncés d'hier devenus les apriorismes d'aujourd'hui.

Des problèmes de méthode

Ce qui est donc en jeu, c'est la façon d'articuler pastorale, tradition chrétienne et analyse du milieu. Le processus amorcé ici nous semble insuffisant. Nous avons marqué la tendance manichéenne du document, mais l'incohérence des champs importe surtout sur le plan méthodologique. Si on peut rester manichéen tout en étant cohérent, la cohérence des champs nous paraît néanmoins une condition nécessaire pour que l'exploration théologique puisse tenir compte de l'expérience actuelle ou encore, pour que l'expérience soit effectivement un lieu théologique.

Enfin, pour qu'expérience et discours théologique jouent en dynamique l'un avec l'autre, il importe de porter attention à nos tendances à tirer tout le sens de la Révélation. Échapperait-elle donc absolument à ce monde insensé ou mal sensé auquel il importerait de donner enfin sens? Mais nous avons bien vu, à partir de la Révélation, des chrétiens dire n'importe quoi de n'importe quoi et, à la limite, dire tout de tout[13]. La Révélation et la

13. Cf. J. Audinet, «Théologie pratique et pratique théologique», dans *Le point théologique 21*, Beauchesne 1977, p. 91-107. On trouvera dans cet arti-

Tradition ne sauraient être cette réserve de sens dont le chrétien n'aurait qu'à ouvrir les bons tiroirs pour découvrir les orientations concrètes à donner au monde ou à la pastorale. Malgré la théologie du salut et de la création, nous n'avons pas encore résolu à ce niveau les rapports entre l'immanence et la transcendance de notre condition d'hommes et de femmes, de fils et de filles.

Enfin la question est celle de l'articulation du discours théologique et des sciences humaines. Il y a là, on s'en doute, un problème qui touche les recherches pluri-disciplinaires et qui s'accroît quand il faut recourir à des spécialistes de champs divers. La coordination n'est jamais facile, elle est même rarement réussie. Pourtant une difficulté nous paraît toucher précisément le thème du congrès et l'interrogation qu'on y lit en témoigne: «L'expérience comme lieu théologique?»[14]. Le théologien (c'est vrai aussi du philosophe) ne sait plus où situer la pratique quotidienne par rapport à son discours. La théologie est devenue soupçonneuse à l'égard de l'expérience qu'elle situe du côté du particulier et du subjectif, donc de l'invérifiable et du non-normatif, affirment certains. Pourtant l'Écriture, «normative», est le rappel de l'expérience qu'Israël et les premières communautés chrétiennes ont faite de Dieu. Si cette expérience est acceptée d'emblée comme lieu théologique, est-ce parce que, après l'avoir canonisée et «objectivée», on a oublié qu'elle est justement expérience et expérience particulière?

Revient alors la question: à quelles sources abreuver l'exploration théologique? Aux textes reconnus et classés seulement ou bien aussi... et davantage en un premier temps, aux questions et aux situations qui provoquent le théologien. Il me semble que le champ d'interprétation théologique devrait être défini aussi bien

---

cle une analyse de fond qui complète la nôtre à partir d'un point de vue plus large. Le tableau de la p. 98 où Audinet présente trois types de rapports entre pratique et théologie serait particulièrement intéressant ici. Par exemple, ce type de rapport où la théologie vient donner sens aux situations. Du côté de la situation, le champ est souvent mal défini, l'instrumentation relève de la description et le rapport à la pratique est naïf. Du côté de la théologie, la thématique est déjà constituée, la ratio est celle de l'explication, de l'application et de l'adaptation et enfin le théologien est l'homme de la parole dernière et de la norme. Quant à leur articulation, elle relève de la juxtaposition. Le document présent nous semble appartenir à ce genre théologique.

14. En témoignent aussi certaines des communications de ce congrès.

par le pays réel que par la Tradition, dont ou oublie qu'elle en fait à certains titres partie. S'ouvre alors la possibilité que l'observation du réel conduise à une nouvelle interrogation de la Tradition et oblige même à cerner les culs-de-sac de la théologie.

Ce qui renvoie le théologien aux sources de l'Écriture et de l'histoire, pour voir si des matériaux importants ne lui auraient pas échappé, et de là à ré-élaborer sa pensée. D'autres problèmes se posent, et ils sont nombreux, ne serait-ce que celui des rapports entre le théologien lui-même et l'expérience dont il parle. Il faudra y revenir.

L'EXPÉRIENCE COMME LIEU THÉOLOGIQUE. Coll. Héritage et projet, 26.

D'une expérience personnelle au dynamisme trinitaire

Jacques Goulet

Introduction

Le thème «l'expérience comme lieu théologique» est à propos. L'expérience est le fondement *sine qua non* de tout questionnement, de toute pensée, réflexion, connaissance humaine, et donc aussi de toute théologie. Une expérience sans théologie est stérile, mais une théologie sans expérience est un mirage. Lors d'un interview, Karl Rahner qualifiait la théologie européenne traditionnelle d'«idéologie morte qui n'a rien à voir avec la vie»[1].

Et justement, la théologie européenne traditionnelle devint moribonde parce qu'elle cessa de s'enraciner dans l'expérience humaine personnelle. La théologie chrétienne, comme toute théologie, ne peut vivre qu'avec ses racines bien ancrées dans le sol riche de la vie quotidienne. Seule l'expérience bien sentie et réfléchie assurera la libération de la théologie, lui permettra de redécouvrir ce qui est permanent, son noyau essentiel, et de discerner les fausses certitudes des vrais doutes...

1. Rapporté par Teofilo Cabestrero dans son livre: *Faith: Conversation with Theologians* (Traduction de Donald D. Walsh), New York, Orbis Books, 1980.

Notre expérience personnelle est le modèle théologique par excellence. Nous n'expérimentons rien d'autre plus près de Dieu que nous-mêmes. Par ailleurs, plus une expérience humaine est commune et fondamentale, plus il est difficile de l'expliquer. Ce que saint Augustin a dit du temps est également vrai de l'expérience:

> [...] nous le comprenons lorsque nous en parlons; nous le comprenons aussi lorsque nous entendons un autre en parler... Si l'on ne me demande pas de le définir, je le sais; mais si je veux l'expliquer à quelqu'un qui me le demande, je l'ignore; pourtant j'ose prétendre que je le sais... (*Les Confessions*).

I. Expérience personnelle

L'expérience humaine ne se limite pas à nos facultés sensorielles. Elle inclut aussi notre interprétation et notre connaissance, avec tout leur conditionnement historique et culturel. L'expérience est notre manière d'entrer en relation avec le monde, notre manière d'intérioriser le monde et notre manière de nous rendre présents au monde. L'expérience est donc notre manière spécifique particulière, dans une culture donnée, d'interpréter toute la réalité que nous rencontrons autour de nous: nous-mêmes, les autres, la société, la nature, Dieu, le passé, le présent et l'avenir.

Avec Aristote[2], Thomas d'Aquin[3] et, plus près de nous, Bernard Lonergan[4], il faut bien reconnaître que l'expérience est une réalité complexe. Elle est une synthèse de nos perceptions et souvenirs. Elle constitue le monde plein de signification dans lequel je me découvre, qui est perçu par moi et où je vis, qui donne un sens à mon existence, et auquel mon existence donne sens — mon monde existentiel, en d'autres mots. Ce monde n'existe pas sans moi; et il existe d'autant plus que j'ai des expériences plus intenses.

Toute expérience est structurée, renferme certaines présuppositions, tout comme l'histoire, comme le voyage d'un individu ou d'un groupe donné. L'expérience est toujours conditionnée

---

2. Aristote, *Métaphysique* 980b, 28ss; *Analytica Posteriora*, 100a, 4ss.

3. Thomas d'Aquin, *Summa Theol.* 1, q. 54, a. 5, ad 2: «Experientia fit ex multis memoriis».

4. Bernard Lonergan, *Pour une méthode en théologie* (Traduction de Louis Roy), Montréal, Fides, 1979, 4e chap.

par quelque modèle antérieur, qui est mis à l'épreuve dans la confrontation critique avec la réalité pour se voir confirmé, corrigé, amélioré, ou rejeté.

Par exemple, parmi les souhaits que nous faisons, l'un pourrait être de recevoir la vie au maximum, la vie dans toutes ses dimensions: physique (avoir), émotive (ressentir), intellectuelle (comprendre) et spirituelle (être), sans limite de durée ou d'espace. Un autre souhait serait de donner la vie au maximum, d'aider les gens à exister et à mieux vivre, à tous les points de vue. Le troisième s'il n'entre pas déjà dans ces deux premières catégories, consiste à être uni au beau, au vrai et au bon.

Réfléchissons brièvement sur la signification de nos souhaits. Si mes souhaits sont de recevoir, cela indiquerait que je me perçois comme trop dépendant, avec un certain complexe d'infériorité dans mes relations avec autrui. Si, au contraire, mes trois souhaits sont de donner, alors cela indiquerait que je suis trop indépendant, avec un complexe de supériorité, une attitude parentale qui n'est pas assez équilibrée par un besoin conscient de recevoir. Enfin, si vos trois souhaits sont de partager, alors vous êtes parfaits, continuez comme cela. C'est que justement vous vous voyez comme interdépendants, et que vous considérez les autres comme des égaux de qui vous avez à recevoir et à qui vous pouvez donner.

Nous pouvons vérifier le bien-fondé de ces assertions en considérant les personnes que nous aimons le plus. La personne que nous aimons le plus est peut-être celle dont nous avons conscience de recevoir (ou d'avoir reçu, c'est là un processus continu) le plus de vie. Normalement, nous songeons ici à nos parents ou à la personne qui fut pour nous comme une mère ou un père.

Ou encore, la personne que nous aimons le plus est celle à qui nous avons conscience de donner (ou d'avoir donné) le plus la vie (physique, émotive, intellectuelle ou spirituelle): vos enfants, élèves, étudiants, disciples, ou ce quelqu'un confié à vos soins.

Enfin, la ou les personnes que nous aimons le plus peuvent être celles avec qui nous avons conscience de partager (ou d'avoir partagé) le plus la vie: notre meilleur(e) ami(e), notre époux, notre épouse.

Réfléchissons maintenant sur les implications de nos réponses. Si les trois personnes que j'aime le plus sont celles de qui j'ai

conscience de recevoir la vie: ma mère, mon père, ma grand-mère, etc. cela pourrait indiquer que je me perçois trop comme un enfant. Dans cette perspective, mes trois souhaits seraient de recevoir la vie. Par contre, si mes trois amours sont des gens à qui je donne la vie: mes enfants, mes disciples, etc., je suis trop exclusivement parent (et mes souhaits sont probablement de donner la vie). Enfin, si vous chérissez le plus des personnes que vous considérez comme égales, vous êtes alors parfaits, conscients que vous vous réalisez autant en recevant qu'en donnant, et que vous ne pouvez donner qu'en recevant. Voilà ce qu'est vraiment l'amour: un partage conscient. (Soit dit en passant, l'amitié, elle, requiert l'élément de mutualité dans cette conscience de partager. L'amitié n'existe qu'entre des gens qui sont tous conscients de partager, l'un avec l'autre, ou les uns avec les autres.)

II. Dynamisme trinitaire

Cette expérience du plus profond de notre être montre clairement combien nous sommes interdépendants. Nous ne pouvons vivre, ni grandir, isolément, par nos seuls efforts. Notre développement ne se réalise que dans l'interdépendance. Lorsque vous regardez attentivement, profondément, dans les yeux d'un autre, c'est votre propre image que vous y voyez reflétée. Nous nous respectons nous-mêmes selon le degré de respect que nous montrons envers l'autre; et nous respectons les autres de la même manière que nous nous respectons nous-mêmes.

Cette expérience nous rappelle aussi l'existence au coeur de notre être d'un enfant, d'un parent et d'un adulte, et jusqu'à quel point chacun d'entre nous est en même temps un enfant, un parent et un adulte. Nous avons tous le besoin de recevoir, de donner et de partager. Telle est notre nature, notre manière d'être, notre salut. Être humain, c'est recevoir avec gratitude, donner avec générosité et partager avec respect. De plus, nous sommes appelés à être ainsi avec tout être humain. Avec chaque être humain, nous sommes son enfant, son parent et son ami. Cela peut sembler difficile à accepter, et pourtant il en est bien ainsi[5].

---

5. Voir l'étude par Éric Berne sur l'analyse transactionnelle, et ses recherches publiées subséquemment, entre autres, son livre *Games People Play* (New York, Grove Press, 1964).

Bernard Lonergan souligne que toute signification est incarnée ou donnée dans l'intersubjectivité humaine[6]. Il remarque que, antérieur au «nous» qui résulte de l'amour mutuel d'un «je» et d'un «tu», il existe un «nous» préexistant qui précède la distinction des sujets et qui survit à leur oubli. Il ajoute que ce «nous» primordial est vital et fonctionnel. De même que nous élevons spontanément le bras pour protéger notre tête d'un coup, avec la même spontanéité nous nous portons au secours de quelqu'un qui va tomber. L'éminent philosophe Eric Voegelin considère la question de notre interdépendance comme étant la plus urgente des questions modernes et la raison d'être des problèmes nationaux et internationaux[7]. Il est donc important que nous devenions plus conscients de notre interdépendance.

Or, être conscient, c'est être éveillé, être attentif, être personnellement présent. Sans conscience, dans l'ignorance, on ne saurait communiquer, recevoir, donner, partager, aimer, être humain. Le degré de notre amour, de notre intimité, la qualité de notre personne, de notre vie, de notre expérience, correspond au degré de notre prise de conscience, à la qualité de notre attention personnelle. Comment savons-nous qui nous aimons le plus ou qui nous aime le plus? Sans conscience on devient étranger, anonyme, aliéné; sans conscience, notre expérience est stérile.

Justement, lorsque nous parlons d'un écart entre les générations, n'est-ce pas plutôt d'un manque de conscience dont il faudrait parler? Dans une famille, le parent a ordinairement conscience de donner: il donne la nourriture, l'habitation, le vêtement, la protection, la sécurité, etc., donne, donne, donne. Le parent est fatigué de donner. L'enfant pour sa part n'est conscient que de recevoir. Entre les deux, parent et enfant, s'établit une rupture croissante. Ils sont de moins en moins conscients de partager. Leur amour s'estompe.

De même parmi les gens mariés. Dans notre culture patriarcale, trop souvent le mari a seulement conscience de donner et sa femme de recevoir: argent, maison, statut social, sécurité. Chez eux aussi, l'écart grandit. Aux temps de leurs fiançailles, ils se voyaient comme des égaux, et se traitaient comme tels, avec respect et amour, conscients de partager. Une fois mariés et succom-

6. Dans son étude magistrale *Pour une méthode en théologie*, 3e chap.

7. Voir *The Question as Commitment: a Symposium*, Montréal, Th. More Inst., 1977 p. 87-88.

bant aux attentes traditionnelles, la femme au foyer et le mari au travail, ils laissent le sens de leur égalité s'évaporer et leur amour s'étioler.

Plusieurs psychologues, psychanalistes et anthropologues (Abraham Maslow, Carl Rogers, Gordon Allport, Herbert A. Otto, Margaret Mead) estiment que l'être humain ne fonctionne présentement qu'à une fraction de son potentiel humain, surtout quant à sa prise de conscience[8]. Maslow suggère un maximum de 10 p. 100; Mead cite 6 p. 100; Otto, président du Centre National Américain pour l'exploration de la croissance humaine (Berkeley, Californie), parle de 5 p. 100. Si tel est le cas, la pleine actualisation de notre conscience peut devenir la plus belle aventure de notre vie. Présentement, nous nous touchons plutôt comme des icebergs, 10 p. 100 de conscience au-dessus de l'eau, et 90 p. 100 immergés. Il n'est pas surprenant que nos relations humaines soient plutôt glaciales.

Si nous n'employons pas nos énergies dans un processus continu de partage conscient, ces mêmes énergies nous engouffreront. C'est comme un torrent dévalant une montagne: s'il n'est pas canalisé, il arrache tout sur sa route. Par contre, si on le canalise, il est harnaché et devient producteur et créateur d'énergie, d'électricité, de lumière, de chaleur. Si je ne partage pas consciemment, au lieu de recevoir, j'empoigne; au lieu de donner, j'engrange ou j'impose; au lieu de partager, je rivalise.

Même notre rythme respiratoire reflète ce besoin ontique de recevoir et de donner. Pour vivre, il nous faut inspirer et exhaler, recevoir de l'air et donner de l'air. Plus on reçoit et donne, mieux on se porte!

III. À l'image de Dieu

Cette expérience personnelle de notre dynamisme trinitaire demande à être interprétée pour être mieux vécue. La question se pose: pourquoi sommes-nous ainsi faits? Les réponses apportées dans l'histoire humaine à cette question sont la matrice des diverses philosophies et religions. Certains répondent que la matière est ainsi faite, composée qu'elle est de protons, neutrons et

8. Cité par Herbert A. Otto dans son livre *The Family in Search of a Future* (New York, Appleton-Century-Crofts, 1970), p. 111.

d'électrons, tous en interaction. Ces philosophies ou religions sont dites «matérialistes».

Mais alors on peut se demander à nouveau: pourquoi la matière est-elle ainsi faite? Ici plusieurs répondent: «on ne sait pas». Et nous avons le groupe «agnostique».

D'autres répondent que Dieu nous a ainsi créés, ceux qui croient en un Dieu créateur du ciel et de la terre, les philosophes et religions «théistes». «Mais pourquoi Dieu nous aurait-il ainsi créés?» Le peuple d'Israël rapporte que «Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa» (Gen 1, 27)[9] («et nous le lui avons bien rendu» ajouta Voltaire avec esprit).

Mais si Dieu nous a créés à son image, qui est Dieu? Qu'est Dieu? La grande majorité des philosophes et religions théistes présentent Dieu comme vie éternelle, amour, vérité, beauté, bonté, toute-puissance. La foi chrétienne va plus loin, et ici peut-être réside sa plus profonde perception, c'est-à-dire son affirmation d'un seul Dieu en trois Personnes: un Donateur infiniment conscient (Le Parent; père ou mère), un Receveur infiniment conscient (L'Enfant: fils ou fille), un Partageur infiniment conscient (L'Époux: ami, esprit, paraclet, avocat).

Dieu, pour être Dieu, pour être vrai, vivre, aimer, doit à la fois infiniment donner, recevoir et partager. Et c'est justement ce dynamisme trinitaire divin qui nous crée et nous incite à vouloir recevoir, donner et partager. On ne peut donner sans recevoir, ni recevoir sans donner, de même qu'il n'est pas de parent sans enfant, ni d'enfant sans parent, ontologiquement parlant.

C'est le Dieu-Enfant qui nous invite à recevoir le plus possible de vie avec une ouverture confiante et un coeur eucharistique. C'est le Dieu-Parent qui nous invite à donner le plus de vie possible, avec une grande libéralité et un coeur magnanime. C'est le Dieu-Ami qui nous pousse à l'union la plus intime possible, avec un élan total et un coeur respectueux.

Ce dynamisme trinitaire est présent au coeur de chaque être humain. Nous avons un désir continu de recevoir, donner et partager toujours davantage, jusqu'au face à face de la vision béati-

9. *La sainte Bible* (Traduction de l'École biblique de Jérusalem), Paris, Le Cerf, 1961, p. 10.

fique. La philosophie et théologie chrétiennes traditionnelles parlent ici de «puissance obédientielle» chez l'homme et la femme[10].

Le problème ou la tentation pour nous réside dans les manières ou modalités de répondre à ces désirs de notre être. Comment recevoir sans empoigner ni voler; comment donner sans imposer ni refuser; comment partager sans posséder ni rivaliser. Si aimer, partager consciemment, est le coeur du Nouveau Testament, le discernement en est la clef. Discerner la volonté de Dieu de sorte que nous puissions recevoir comme le Dieu-Enfant veut que nous recevions, donner comme le Dieu-Parent veut que nous donnions, partager comme le Dieu-Ami veut que nous partagions, telle est la Loi.

Le développement de notre prise de conscience et un tel discernement requièrent la pratique quotidienne de l'examen de conscience et de la méditation. Il ne nous appartient pas de développer ce point ici, mais il est frappant de constater combien les grandes religions et leurs plus illustres représentants sont unanimes à ce sujet. Un exemple: selon Ignace de Loyola, fondateur de la Compagnie de Jésus, si l'on n'a pas le temps de célébrer la Messe, de méditer et de faire l'examen de conscience, il importe d'omettre la Messe d'abord, la méditation ensuite et l'examen de conscience en dernier lieu. En effet, il est plus important de vivre la réalité, que de la célébrer ou de la contempler. L'examen quotidien de conscience nous rend plus sensible aux inspirations et mouvements des trois personnes divines qui vivent en nous, chacune selon sa personnalité propre. Sénèque lui-même pratiquait la méditation et l'examen de conscience quotidien (voir *Lettres à Lucilius)*. Mahatma Gandhi pareillement.

Soulignons que cette expérience personnelle de notre dynamisme trinitaire est un phénomène universel, présent chez tout être humain. De multiples interviews poursuivis au long de mes voyages en Amérique du Nord, en Europe, en Afrique et en Asie m'en ont bien convaincu. Les recherches et expériences du D[r]

10. Dans cette perspective, il est significatif de voir Jean-Paul Sartre, le mentor de l'existentialisme athée, décrire le damné comme étant justement quelqu'un qui s'est mis dans l'impossibilité de pouvoir donner ou recevoir (dans *Théâtre 'Huis-Clos'*, Paris, Gallimard, 1947, p. 162); d'où la sentence lapidaire typiquement sartrienne: «l'enfer, c'est les Autres» (*Ibid.*, p. 182). (Les Autres avec qui je ne puis partager, les Autres que je refuse d'aimer, les Autres que j'objectifie et qui me réifient.)

Éric Berne, psychologue athée, l'un des pionniers de l'analyse transactionnelle, l'ont également confirmé. Selon lui, il réside en chaque être humain un parent, un enfant et un adulte[11]. Raimundo Panikkar, théologien chrétien, considère comme l'une des plus profondes intuitions de l'être humain sa perception de la structure trinitaire de la réalité, de l'unité «triadique» qui existe à tous les niveaux de la conscience et de la réalité. Panikkar n'hésite pas à voir dans la Trinité l'expression suprême de la vérité qui imprègne toutes les dimensions de l'être, le fondement de nos relations personnelles et de notre unité[12].

Conclusion

L'expérience religieuse est une existence historique. Son lieu est l'endroit précis que nous occupons dans le temps et l'espace, en un mot, dans l'histoire. Pour comprendre la vie, il faudrait tout expérimenter et tout discerner. Il faudrait être infini. Dieu seul est infini. Dans la foi et l'amour, on ne possède pas Dieu, mais on est possédé par Dieu. L'Église ne contient pas Dieu, mais Dieu engendre l'Église[13]. Lorsque l'Église parle, elle doit laisser parler Dieu, elle doit savoir écouter. Comme le remarquait le théologien Rémi Parent dans une analyse fort perspicace, nous nous concentrons trop sur l'Église comme accomplissement définitif en Jésus-Christ[14]. Nous oublions et méconnaissons les modes concrets de croissance historique. La pluralité est une condition essentielle de l'unité (salutaire), puisque, sans elle, la communion qui rassemble les «croyants» en Église n'est pas historiquement possible. Pluralité et communion sont deux éléments essentiels de l'unité ecclésiale. L'unité est donc toujours à faire, ainsi que la vérité. La pluralité est une condition de notre existence dans le temps. La communion doit se rompre pour mieux nourrir ceux qui l'accueillent: «le pain rompu... ceci est mon corps...» La communion appelle et nourrit des créatures incar-

11. Voir ses études analysées dans ses livres: *Games People Play,* New York, Grove Press, 1964; *Sex in Human Loving* (Pocket Book ed.), Toronto, Simon & Schuster, 1971; *What Do You Say After You Say Hello?* New York, Simon & Schuster, 1967.

12. Dans son beau livre *The Trinity and the Religious Experience of Man* (New York, Orbis Books, 1973), p. XI.

13. Boff *Liberating Grace*, New York, Orbis Books, 1979, tout spécialement les p. 3, 35-40, 109, 193.

14. *Communion et pluralité dans l'Église,* Montréal, Fides, 1980.

nées et temporelles. L'expérience, la vie quotidienne, tel un prisme, produit comme une diffraction de la communion en une pluralité incommensurable, alors que Dieu, la vie éternelle, unifie, rassemble la pluralité en une communion. Les chrétiens sont un peuple de pauvres; ils ne se donnent pas eux-mêmes leur cohésion, leur communion; ils la reçoivent gratuitement de Dieu qui demeure celui qui nous vient toujours d'ailleurs: «de Nazareth peut-il sortir quelque chose de bon?» objecte Nathanaël. «Viens et vois» répondit Philippe (Jean I, 46) qui l'invite à l'expérience.

L'existence humaine est enracinée dans les expériences radicales que vit chaque individu. Il en est de même de la foi chrétienne. D'une part, elle inclut les expériences que les premiers apôtres ont vécues dans leur contact quotidien avec le Verbe de vie: «Ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché...» (I Jean 1,1). Par ailleurs, elle inclut également toutes nos expériences personnelles avec Dieu et son Esprit parmi nous. En ce sens, comme le remarquait Pierre Teilhard de Chardin, il faut être désespérément humain pour être un peu chrétien.

L'EXPÉRIENCE COMME LIEU THÉOLOGIQUE. Coll. Héritage et projet, 26.

Y a-t-il une expérience de la mort?

Jean-Marc Dufort

Y a-t-il une expérience de la mort? Si, à cause de la gravité du sujet, il n'y a pas lieu de parler ici de question oiseuse, — la mort étant «questionnable» à l'infini par la curiosité ou l'angoisse humaine, — la réflexion systématique à ce propos peut apparaître comme une tentative pour le moins étrange et d'avance vouée à l'échec. La mort ne marque-t-elle pas elle-même et depuis toujours la fin (le terme, *péras*) de toute expérience et ne risque-t-on pas, en posant cette question, d'amorcer tout au plus une tentative de récupération de l'impossible comme il s'en trouve beaucoup aujourd'hui? Ou encore de se livrer, à propos des ultimes moments de la vie, à l'évocation d'une «expérience-sommet» qui ne ferait place qu'au jeu de l'imaginaire et ne retiendrait de l'expérience que ce qui sert «les besoins de la cause» à la manière d'un Raymond Moody par exemple...

Il en serait ainsi, pensons-nous, s'il s'agissait seulement d'aborder une supposée expérience de la mort à *tel* moment du temps; ou, si l'on veut, de saisir l'expérience dans la phase finale de son processus, au moment le plus obscur de l'énigme. La philosophie contemporaine, qui a considérablement réfléchi sur la mort et l'expérience qui l'accompagne, se reconnaît dans l'hypo-

thèse suivante proposée par Heidegger dans *L'Être et le Temps*: «La nature de l'expérience de la mort est liée à l'expérience de l'esprit que nous réalisons dès à présent dans le fait que la réalité-humaine soit par essence une réalité-révélée à elle-même, et cela parce que de par son essence, elle est anticipation de soi-même»[1].

Nous ne voulons pas reprendre en entier l'examen de cette hypothèse, déjà largement discutée par les sciences de l'homme. Nous désirons seulement évoquer, aux fins de l'échange qui suivra et dans une perspective théologique, l'enjeu que chacun de nous est appelé à découvrir pour s'identifier comme être-au-monde et qui est son rapport à l'altérité. Le corps n'est pas dans la pensée biblique une chose-pour-la-mort, mais «l'expression d'une présence habitée par l'Esprit de Dieu, cet Autre en nous, Parole qui nous parle autant que nous la parlons»[2].

Nous faisons pour l'instant abstraction du degré de conscience qui sous-tend une expérience de ce genre. Ce que nous retenons à ce stade de notre recherche, ce sont les coordonnées fondamentales qui la situent pour nous et en définissent les possibilités internes; coordonnées sur lesquelles nous reviendrons tout à l'heure et qui sont au nombre de deux: le temps et la parole. Nous ne jugeons pas non plus nécessaire d'ouvrir cette réflexion par une minutieuse analyse de la notion d'expérience. De cette notion, analysable presque à l'infini, nous ne retiendrons que ces caractères généraux succintement présentés par Edward Schillebeeckx dans le second tome de sa christologie récente: «[...] une totalité richement nuancée dans laquelle le vécu, le pensé et l'interprété s'entremêlent dans le déroulement du temps»[3]. La référence au temps n'est pas, remarquons-le en passant, celle d'un contenu à un pur réceptacle, sans véritable fonction. Le temps personnel mesure, situe et surtout permet d'évaluer la séquence des expériences passées, il est le lieu de leur intégration; du même coup, il facilite l'interprétation des expériences nouvelles, il constitue un élément essentiel de leur identification par le sujet qui les réfère à son acquis et les évalue sans cesse.

1. M. Heidegger, *L'Être et le Temps*, Éd. Bornheim, n° 73, p. 88.

2. Eric Fuchs, *Le désir et la tendresse*, Genève, Labor et Fides, 1979, p. 49.

3. Edward Schillebeeckx, *Christ. The Experience of Jesus as Lord*, New York, Seabury Press, 1980, p. 33.

Le même auteur mentionne un autre trait spécifique et qui attire davantage l'attention du théologien: le contenu de chaque nouvelle expérience est coulé dans le moule de la parole[4]. Mieux: chaque nouvelle expérience est encore «événement de parole», si bien que la parole devient composante d'expérience. La notation est à retenir. D'autres, comme Bernard Lonergan, précisent en disant que l'expérience fournit des matériaux pour l'intellection, tandis que cette dernière «l'organise, en augmente la portée, en affine le contenu et l'ordonne à un but plus haut»[5]. Le *verbum* constitue justement le terme de cette élaboration, le lieu formel de cette connsaissance.

Ces deux caractéristiques — rôle intégrateur du temps, la parole comme étoffe de l'expérience et son constitutif le plus formel, — ne suffisent pourtant pas à qualifier l'expérience comme fructueuse ou non fructueuse. Il y manque encore un facteur important, présenté par Schillebeeckx sous la forme d'une attitude: l'attention critique portée aux intuitions héritées de l'expérience en liaison avec la résistance offerte par la réalité[6]. Bien sûr, le degré de résistance que présente cette réalité diffère grandement, selon qu'on cherche à objectiver l'expérience vécue au moyen du sens commun, qu'on la structure en théorie ou qu'on s'essaie au contraire à mesurer son impact au plan de l'intériorité. Mais c'est justement l'effort d'appropriation déployé par le sujet en ces trois champs — surtout le dernier — qui conduit à une véritable expérience religieuse, celle qui nous intéresse ici à cause de son caractère englobant.

Le principe herméneutique conduisant à la découverte de cette réalité n'est pas évident par lui-même, remarque Schillebeeckx. Ce qui est évident selon lui, c'est le scandale engendré par *le caractère réfractaire* de cette réalité. La résistance du réel à l'esprit qui s'acharne à le cerner, à l'investir, à le maîtriser, amène souvent chez ce dernier une réaction négative. Rien d'étonnant que l'instant de la mort apparaisse à l'homme désemparé comme le terme obligé de *toute* expérience. Inévitablement, cette négation radicale reflue sur la vie elle-même: la vie n'est, au bout du compte, que le repoussoir de la mort, le lieu du «courage d'être»

4. *Ibid.*, p. 31.

5. «Mission et Esprit» dans *L'Expérience de l'Esprit*. Mélanges E. Schillebeeckx, Coll. «Le Point théologique» n° 18, Paris, Beauchesne, 1976, p. 160.

6. *Op. cit.*, p. 35.

(Tillich) et du Souci métaphysique (Heidegger). À la source de ce courant qui réunit aujourd'hui une foule de penseurs, y compris les néo-marxistes, on trouve la dialectique de Hegel: de l'expérience de l'esprit orgine cette puissance de négation exercée contre la vie ou au sein de la vie, le Soi ne se posant comme Soi qu'en s'opposant à la vie. Mais comme l'a remarqué à ce propos Claude Troisfontaines, le pouvoir négateur de l'esprit en quoi l'on veut placer l'expérience véritable de la mort n'est au fond que l'affirmation de son pouvoir[7]. Prophète, Hegel le fut plus qu'il ne pouvait le penser: dans la culture occidentale d'aujourd'hui héritée de cette dialectique, la mort est tout et l'homme-esclave ne peut régner que par la mort. Tel est, depuis une quarantaine d'années le message unanime lancé par la littérature, le film et d'autres moyens d'expression comme la musique et les arts plastiques: la gestion de la mort est universelle, elle suscite un univers de représentations qui fera dire à un personnage de Samuel Beckett: «Je ne veux plus être un homme, je ne le supporterai plus.» La répétition indéfinie de ce scénario, véritable mythe culturel, assure la perpétuité de cet ordre et sa très grande stabilité par la terreur collective qu'il engendre. Et cela sans la contrepartie — pourtant hégélienne! — d'un esprit s'affirmant comme «puissance infinie d'accueil, qui reconnaît dans chaque ébauche d'être le reflet de l'Infini»[8], où chaque chose vient se dire dans sa différence propre.

Ce qu'il convient de retenir de cette figure de l'expérience humaine, c'est son caractère partiel et essentiellement limité. L'expérience de la mort n'est jamais celle de la mort de soi, car alors toute résistance cesse à la fois dans le sujet et son environnement. Elle n'est même pas, à proprement parler, celle de la mort de l'autre, car à ce moment même se rompt le dialogue qui constitue l'étoffe de cette expérience. Ce qui est proprement expérimenté, c'est *l'angoisse de la mort* qui révèle son véritable nom: l'inconnu. L'au-delà du rideau, qui n'est franchissable que dans un sens, devient, une fois atteint, l'au-delà de l'expérience, le dépassement de son apex qui culmine dans la souffrance, le mal, l'amour et l'échec.

---

7. Claude Troisfontaines, «Y a-t-il une expérience de la mort?», dans *La Foi et le Temps* 6 (1979) 507.

8. *Ibid.*, 510.

Fatalement on devrait s'attendre à une démission de l'homme face au destin inéluctable qui fut depuis toujours le sien. La recherche humaine, acharnée à vaincre la résistance que lui oppose le réel (l'opposition ici n'est pas davantage vue comme la structure même de l'esprit), se voit désormais «contrainte à se lancer à la poursuite de ce qui n'est pas, *l'altérité*»[9]. Car l'être humain ne peut renoncer à l'expérience, qui constitue la texture de sa vie, la fibre dont elle est tissée. C'est précisément à la limite de l'expérience, au point où la réalité se montre complètement réfractaire à toutes nos intentions, au moment où la parole devient cri (cf. Mc 15, 37) que le rideau se déchire (*ibid.*, 38), découvrant l'au-delà du réel, y donnant libre accès (Hb 6,19s). Tant que subsiste la première tente, dira l'auteur de la Lettre aux Hébreux, le chemin du sanctuaire n'est pas encore manifesté. C'est là un symbole pour le temps présent» (Hb 9, 8s). Les offrandes et les sacrifices, c'est-à-dire la gestion de la mort qu'aiguillonne la culpabilité ne mènent à aucun accomplissement. Tel est, concernant la mort et l'au-delà, le premier message de la révélation biblique.

Le second, que l'on retrouve aussi dans les religions non-révélées, annonce le destin de l'expérience: au seuil même de la mort se tient quelqu'un «rendu à la vie par l'Esprit» (1 P 3, 18) et qui invite dans la rencontre renouée à la poursuite de l'expérience. Une allégorie pythagoricienne illustre ce fait dès le deuxième siècle de notre ère dans un bas-relief de la basilique romaine de la Porte Majeure. Le myste offre sa main à un jeune homme parvenu au bord de l'abîme pour lui en assurer le franchissement. Dans un geste élégant et avec une légèreté extraordinaire, ils se rejoignent au seuil du Paradis apparemment inaccessible. Ainsi l'expérience de la mort se voit-elle transfigurée en celle de l'Autre; ou plutôt l'Autre devient-il celui qui désormais rend possible («Je suis la vie») l'accomplissement même de l'expérience et son déploiement anticipé en notre temps. Sa parole a changé le signe négatif de notre limite en l'affectant d'une infinie positivité. La parole même de Jésus concernant la mort autant que certains gestes fondamentaux rapportés par le Nouveau Testament (nous songeons ici à l'épisode de la descente aux Enfers qu'on a appelé «le dépassement de la mort par l'intérieur»[10]) con-

9. E. Schillebeeckx, *pp. cit.*, p. 36.

10. H.-Urs von Balthasar, «Plus loin que la mort» dans *COMMUNIO* VI (1981) 3.

serve à la présentation de la mort son caractère, fondamental en histoire des religions, de *thème initiatique*, en quoi toute expérience humaine profonde trouve sa source.

Ainsi la mort de Jésus Christ devient-elle parole, révélation d'un sommet de l'acte humain en celui qui se possède lui-même au point de faire de sa propre mort la remise totale de soi au Père (Jn 10, 17s). En lui la perfection de la liberté dévoile comme la totale transcendance de l'amour qui sort de soi et fait éclater la mort en un infini de possibilités accessible à l'expérience de tous les temps. Voilà pourquoi le symbole de la Croix apparaît à la réflexion comme un archétype dans la symbolique religieuse: ici le Christ se tient au centre du monde — tel le représente d'ailleurs l'iconographie byzantine — prêchant la divine *Hêsuchia*, ce repos intérieur qui ne peut résulter que d'un élan vers l'Autre (dimension verticale) dans la certitude d'être accueilli à bras ouverts, et d'une ouverture sur le monde (dimension horizontale) appelé lui aussi au salut malgré sa faute.

Devant la question: y a-t-il une expérience de la mort? notre brève analyse propose deux éléments susceptibles, du moins nous l'espérons, d'amorcer une réflexion qui pourrait en expliciter davantage les données:

— selon une anthropologie d'allégeance hégélienne et souvent d'inspiration marxiste, il existe une «expérience» anticipée par l'angoisse de la mort comme dissociation de la personne et effacement des coordonnées actuelles où elle se situe: le temps et la parole. Dans cette optique, tout au-delà de l'expérience est évidemment impensable. La dialectique ici en jeu, nettement inspirée de celle du Pouvoir est celle de la domination-destruction: «je veux dominer pour supprimer mon angoisse de mort, c'est-à-dire ma mort; mais en dominant, je détruis l'objet de mon pouvoir, je le tue et je me tue; alors je cherche de nouveaux objets de pouvoir pour renaître en dominant encore. Chaque fois, je bute sur la mort, mais je veux dominer toujours jusqu'au paroxysme de la MORT»[11];

— selon la révélation chrétienne, qui prend le relais des religions naturelles, il existe, médiatisée par le temps et la parole, une expérience de la mort comme accomplissement de la personne, et dont la possibilité réelle se trouve entièrement dans l'Autre.

11. L.-V. Thomas, *Mort et Pouvoir*, PBP 343, Paris, 1978, p. 202.

> Being in love with God as experienced is being in love in an unrestricted fashion, observe B. Lonergan. All love is self-surrender, but being in love with God is being in love without limits or qualifications or conditions or reservations[12].

Ici cependant la notion d'expérience est à prendre en un sens restreint:

> To say that this dynamic state is conscious is not to say that it is known. For consciousness is just experience, but knowledge is a compound of experience, understanding and judging. Because the dynamic state is conscious, without being known, it is an experience of mystery[13].

Ainsi le mot de Pindare: «Ô mon âme n'aspire pas à la vie immortelle, mais épuise le champ du possible» n'est-il pas le dernier mot sur l'expérience de la mort. Ou plutôt, pris dans un autre sens, celui où «le possible» inclut l'expérience de la mort et son dépassement par l'amour, devient-il l'évocation du passage étroit qui se garde de deux abîmes placés à ses côtés: le matérialisme plat et l'exaltation indue de l'esprit. Seul un Autre, reconnaissons-le, peut, en me donnant la main, faire passer entre ces deux abîmes. Parfaitement identifiable, il se présente comme le Vivant (Apoc 1, 18) au point de prendre sur lui la mort elle-même sans être subjugué par elle. L'expérience de la mort lui revient donc au premier chef comme sienne: il en est à la fois le «gestionnaire» et le définisseur par excellence.

---

12. *Method in Theology*, Herder and Herder, 1972, p. 106.
13. *Ibid.*, 105s.

L'EXPÉRIENCE COMME LIEU THÉOLOGIQUE. Coll. Héritage et projet, 26.

Praxis libératrice et théologie latino-américaine de la libération

Gabriel Chénard

Dans un volume intitulé «Les idées justes ne tombent pas du ciel»[1], Georges Casalis évoque la mort du théologien spectateur pour annoncer la naissance d'une contre-théologie dont la production est relativement récente: la théologie latino-américaine de la libération. L'idéologie de développement, dont on constate la faillite, ne tient plus à la fin des années 60. On prend conscience des dépendances nationales et internationales et de la nécessité d'actions libératrices. Des théologiens font naître un discours théologique autour de ces problèmes et l'un deux, Gustavo Gutiérrez, risque l'expression «théologie de la libération». Cette formule pourrait laisser croire qu'on venait de découvrir un nouveau thème pour la théologie, à la suite de la théologie de l'histoire, de la théologie du monde, de la théologie de la sécularisation, de la théologie du développement et de la théologie de la révolution; alors qu'il s'agit d'une théologie autre, d'une indispensable relecture de la foi vécue à l'intérieur des actes de

1. G. Casalis, *Les idées justes ne tombent pas du ciel*, Paris, Cerf, 1977, p. 91.

libération[2]. Cette théologie a marqué profondément la théologie traditionnelle, car elle se veut une entreprise globale, rénovatrice de la théologie, de sorte qu'il s'agit moins de théologie de la libération que de libération de la théologie.

Ici l'intelligence de la foi se réaliserait exclusivement — ou à peu près — à partir des données de la praxis libératrice qui devient comme le lieu théologique principal du discours de sorte que la vérité évangélique formulée soit véritablement vérifiable et vérifiée. Les enjeux sont importants! Voilà pourquoi il nous semble opportun de relever les éléments de ce changement théologique, de cette nouvelle façon de faire un discours théologique pour en analyser les diverses composantes et en souligner les limites. Notre propos ne sera pas celui d'un expert apportant une clarification à toutes les questions qui se posent, mais celui d'un analyste ou d'un observateur qui veut comprendre ce qui se passe. Après un bref rappel de quelques notions préliminaires, nous aborderons l'analyse de la *praxis* latino-américaine de libération dans ses deux formes principales pour en montrer l'importance et l'impact dans la théologie. Le dernier point reprendra quelques questions que pose cette théologie.

I. Rappel de quelques notions préliminaires

A. *Les lieux théologiques*[3]

La théologie traditionnelle, on le sait, se concentre sur son objet, Dieu, dont la révélation s'est faire à partir de lieux précis qui sont l'Écriture et la Tradition. Le discours théologique traditionnel s'est élaboré à partir de ces principaux lieux-sources. Melchior Cano, un théologien du seizième siècle et auteur d'un traité *De locis theologicis*, va demeurer longtemps l'autorité dans le champ de la méthode théologique. En faisant le relevé des divers arguments employés dans la théologie, Cano classe ces matériaux en dix catégories: l'Écriture sainte, la tradition du Christ et des apôtres, l'autorité de l'Église catholique, l'autorité des Pères,

2. La théologie de la libération trouva rapidement d'autres terrains favorables à son éclosion: en Afrique, au Viet-Nam, aux États-Unis chez les Noirs, parmi les féministes.

3. On pourrait relire ici l'article de Marie-Dominique Chenu, «Les lieux théologiques chez Melchior Cano» dans *Le déplacement de la théologie*, Paris, Beauchesne, 1977, p. 45-50. Nous nous inspirons ici de cet article.

l'autorité des théologiens et des canonistes, puis la raison, la pensée des philosophes et des juristes, et l'histoire. On observera dans ces voies ou moyens du savoir théologique deux niveaux: les sept premiers qui sont propres au savoir théologique, les trois autres n'intervenant que subsidiairement. Il est également à remarquer que l'histoire est considérée comme une référence étrangère, extrinsèque à la théologie; l'observation de faits et d'événements, de ce qui se vit n'a pas de valeur décisive, elle ne sert que d'illustration.

Il s'agit à n'en pas douter d'une épistémologie dominée et réglée par l'autorité; autorité absolue pour l'Écriture et la Tradition, autorité probable pour les Pères, les théologiens, les canonistes. Ni la lumière intérieure du croyant, ni l'expérience vécue n'entre en ligne de compte pour ne pas briser la fidélité objective à la parole de Dieu. Ce qu'on appelle le *sensus Ecclesiae*, la tradition de foi vécue et développée n'est pas davantage prise en considération comme lieu théologique. Tel a été longtemps le contexte de la production théologique. L'étalage des sources, y inclus le magistère, est évidemment exalté, avec la conséquence que l'entreprise de déduction de conclusions est l'opération propre de la théologie. Entre les sources et les conclusions, se situe l'acte théologal d'une intelligence vivant à une époque précise de l'histoire du salut, mais cela est pratiquement éliminé de la méthodologie. La théologie se trouve réduite à l'établissement de preuves sous forme syllogistique, et l'Écriture devient un lieu-source d'arguments conduisant à une spéculation abstraite.

Or le donné révélé n'est pas seulement une série de propositions formulées en termes juridiques ou dogmatiques; il est tenu dans la tradition d'une Église vivante dont l'histoire est histoire du salut et qui est accompagnée par l'Esprit selon la promesse du Christ. On assiste aujourd'hui à un déplacement significatif des lieux théologiques: l'histoire est considérée comme le lieu permettant l'expression, le déploiement des autres lieux. En effet, l'élaboration de la Parole de Dieu ne peut se faire par une raison travaillant hors du temps et de l'espace sur un dépôt de propositions intemporelles; elle se fait par et dans une intelligence de la Parole de Dieu en acte dans la vie de l'Église. Le théologien ne peut se tenir à l'écart des actes de l'histoire qui sont des lieux de structuration et d'expression de sa foi confrontée à la culture. C'est ainsi que Dieu continue de s'investir dans l'humanité (économie de

salut), dans la suite des temps et des générations, marquant les cultures de son dessein. L'expérience théologale célébrée et partagée en Église fait de l'histoire une histoire sainte; pour le croyant, la totalité de l'histoire vécue ne peut être ressaisie que dans le Christ[4] et cette histoire que l'Écriture nous apprend à lire dans l'épaisseur de la vie quotidienne est histoire de salut. Un large champ s'ouvre alors à une théologie qui intègre la dimension historique et le contenu de la pratique ecclésiale qui sont des ingrédients nécessaires du discours théologique.

Il y a donc dans la théologie actuelle un traitement nouveau des lieux traditionnels (Écriture et Tradition) et une émergence de lieux nouveaux qui ne vont pas sans modifier la fonction des lieux traditionnels. L'Écriture n'est donc pas considérée comme un donné ou un contenu de vérité qu'il suffit de s'approprier: c'est un témoignage qui renvoie à des événements historiques; c'est déjà une interprétation croyante historique; c'est la révélation mise par écrit dans un contexte précis. Quant au théologien, il reçoit le texte d'une communauté vivante, l'Église, en continuité avec l'Église primitive, cette continuité étant la condition de la possibilité de la Tradition. La référence à l'événement fondateur est essentielle, mais il y a une actualisation toujours nouvelle de ce qui a été manifesté en Jésus-Christ. Plusieurs théologiens considèrent comme essentiels à la production du discours théologique ces lieux nouveaux, ces approches différentes de la réalité individuelle et collective par les sciences humaines qui analysent de façon critique les conditions de la production de ce langage. Claude Geffré parle d'un passage de la théologie comme savoir à la théologie comme interprétation qui se fait dans la pratique chrétienne, lieu de compréhension et de vérification du message chrétien. «La théologie, écrit-il, n'est pas un savoir constitué, antérieur à la praxis de la foi et de la charité des chrétiens. C'est celle-ci qui est le lieu et l'instrument de l'interprétation de l'Écriture. La pratique ecclésiale est autre chose qu'un simple conditionnement nouveau d'un message toujours identique: elle a un rôle structurant dans l'élaboration du message»[5].

4. *Gaudium et spes*, n° 38, n° 45.
5. *Le déplacement de la théologie*, p. 62.

B. *La praxis*[6]

Étant donné l'importance de la *praxis* dans la théologie latino-américaine de la libération, il convient de faire un bref historique de l'évolution de ce concept jusqu'à son utilisation par Karl Marx. Le terme «pratique» évoque spontanément toute activité, et dans le vocabulaire courant on l'oppose la plupart du temps à la théorie.

C'est chez Platon que pratique et théorie s'opposent de cette façon et que leur rapport devient problématique. En cherchant ce qui dans un monde en perpétuel changement demeure lui-même et peut être saisi par la raison, la théorie (*théôria*) est pour Platon vision des Idées, structures sensées à partir desquelles les phénomènes peuvent être saisis dans leur essence indestructible. Mais l'homme ne possède pas cette théorie et il lui faut agir sur lui-même en vue d'une conversion qui le détourne du monde des affaires *pratiques* et de l'agitation. Les choses du monde sont des copies combien imparfaites de ces Idées, mais l'homme appartient au monde sensible et la vie pratique est comme condition de la vie dans la *théôria*. Le monde dans lequel on s'affaire ne doit pas être obstacle à la contemplation et la vie des hommes dans la cité doit être orientée par référence au cosmos des Idées.

Aristote aborde la question avec plus de clarté, avec sa division tripartite. À la vie dans la *théôria*, vie parfaite, il joint une vie pratique — activité politico-morale de style platonicien — et une vie «poétique» de travail, de fabrication, de production matérielle. Cette dernière est, bien sûr, indigne de l'homme parfait, ce travail de production étant le lot des animaux et des esclaves. La *praxis* ici, c'est l'action politique, l'action du citoyen qui participe aux affaires de sa cité, de sa communauté.

La pensée chrétienne a été influencée par cette tradition antique, principalement par le dualisme platonicien et sa dépréciation de l'activité laborieuse. La vie contemplative représente la *théôria* et la vie active, la *praxis*; quant au travail manuel, il est d'institution divine, mais à titre de punition, comme conséquence du péché originel. Le chrétien doit espérer la vision béatifique

6. Pour une bonne présentation sur la praxis, cf. l'article «*praxis*» dans *Encyclopaedia Universalis*, t. 13, p. 449-453. Nous avons donné ici l'essentiel de cette synthèse. Il s'agit d'un très bref résumé et nous sommes conscients du danger de simplifications abusives qui peuvent en résulter.

promise aux élus et la vie contemplative apparaît alors comme la forme même de la vie parfaite et la voie la plus digne pour se rapprocher dès maintenant de Dieu. Toute activité ne pouvant venir qu'en conséquence et application de la contemplation, la *praxis*, surtout dans les domaines éthique et politique, a alors pour but de faire passer dans la réalité changeante un peu de l'idéal entrevu dans la contemplation. À la vie active s'oppose donc la vie contemplative de celui qui s'abandonne, renonçant aux biens de ce monde, à la recherche de Dieu et qui réalise sa propre sanctification au moyen de la retraite, de la prière, des privations et souffrances assumées par amour de Dieu. Cela représente l'idéal de la vie monastique. Quant à la vie pratique, elle est une existence inférieure, mais dans laquelle on peut également «faire son salut» à condition qu'on y observe les règles de la morale, qu'on se soumette aux directives de l'Église et de ses représentants.

La révolution culturelle signifiée par l'avènement des temps modernes a introduit une mutation dans le rapport théorie-*praxis* dans ce monde nouveau instauré par la Renaissance. Le concept de théorie évolue avec le développement des sciences. Il ne s'agit plus de découvrir des idées, mais des relations observables, mesurables, objectives, vérifiables. Il faut surprendre la nature en la soumettant à un examen systématique pour en sortir des lois. Ainsi naît une pratique scientifique avec ses instruments de précision sans lesquels l'analyse serait impossible. La pratique fait partie intégrante non de la théorie mais de son progrès et agit sur elle autant qu'elle la sert. La liberté créatrice de l'homme est exaltée dans tous les domaines. L'homme moderne se découvre comme un projet à réaliser dans l'histoire pour transformer le monde et se créer lui-même au sein de cette transformation[7]. L'interprétation traditionnelle de la révélation n'est pas encore niée, mais elle est neutralisée; la foi devient l'affaire de l'individu dans le secret de son coeur et de sa vie privée (privatisation).

Le marxisme a opéré le renversement théorie-*praxis*. Marx perçoit clairement que le seul niveau où vivent les individus est celui des intérêts individuels pour les biens matériels, car la réalité historique fondamentale c'est la production par l'homme de sa vie matérielle. De plus, la philosophie ne peut orienter l'avenir

7. Nous signalons à ce sujet l'exposé de K. Rahner sur le passage du cosmocentrisme à l'anthropocentrisme, dans *Est-il possible aujourd'hui de croire?* (Mame, 1966), p. 57-100.

humain à cause des conditionnements socio-économiques dans lesquels vivent les théoriciens et la formation des idées se fait à partir de la pratique matérielle; Marx rejette de ce fait l'idéalisme d'Hégel. La philosophie doit donc abandonner le rêve d'interpréter le monde; la priorité doit être donnée à la *praxis*, au mouvement de l'histoire pour faire émerger l'homme véritable, libéré de ses entraves. On connaît la phrase célèbre de sa onzième thèse sur Feuerbach: «Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, il s'agit de le transformer.» La spécificité du marxisme, son caractère révolutionnaire provient de ce caractère pratique, dépassant la spéculation et la philosophie qui ne transforment pas le monde mais les interprétations du monde. Les discours fondés sur des absolus ne sont-ils pas des masques pour justifier ce qui est, les situations d'exploitation de l'homme par l'homme? Les connaissances doivent tirer leur portée et leur sens de l'activité pratique et elles s'y vérifient constamment: «L'essence de l'être humain est sociale, écrit un spécialiste de Marx, et l'essence de la société est *praxis*: acte, action, interaction. En se séparant de la *praxis*, la théorie se perd dans les problèmes mal posés et insolubles dans le mystère et le mysticisme»[8].

Il serait intéressant de retracer le cheminement de l'idée de *praxis* chez K. Marx; plusieurs spécialistes de Marx soutiennent qu'il demeure une certaine imprécision à ce propos. Qu'il nous suffise de dire que Marx conçoit l'homme comme être de besoins, ce qui est source de rapports conflictuels avec la nature, puisque l'homme doit se battre contre cette nature, créant des outils et inventant le travail pour satisfaire ses besoins[9]. Or l'avènement du capitalisme dévalorise le travail par rapport aux autres fonctions et amène la lutte des groupes pour s'arracher le surproduit social. L'argent devient primordial et les intermédiaires plus essentiels que les activités créatrices et productrices. Dans un tel contexte, les rapports homme-nature et homme-hommes se présentent comme des rapports d'opposition, et il faut distinguer la base (forces productrices, technique, organisation du travail), le niveau des structures (rapports de production) et des superstructures (institutions et idéologies).

8. Henri Lefebvre, *Sociologie de Marx*, Paris, PUF, 1968, p. 27.

9. On pourrait lire sur ce point *La théorie des besoins chez Marx*, d'Agnes Heller, Coll. Inédit, 1978.

C'est justement la *praxis* qui rétablit la coïncidence entre les représentations et la réalité, entre les institutions et les forces productrices; la vérité est faite dans cette *praxis*. L'action politique «concentre et condense tous les changements partiels en un phénomène total: la révolution qui transforme le mode de production, les rapports de production et de propriété, les idées et les institutions, la façon de vivre»[10]. Cette *praxis* «au plus haut degré (créatrice, révolutionnaire) inclut la théorie qu'elle vivifie et vérifie. Elle comprend la décision théorique comme la décision d'action. Elle suppose tactique et stratégie. Pas d'activité sans projet; pas d'acte sans programme; pas de *praxis* politique sans exploration du possible et de l'avenir»[11]. La manière de promouvoir des changements structurels devra donc comporter différentes étapes. Il s'agit d'abord de comprendre, d'analyser les rapports réels, et non pas imaginaires ou idéologiques, des hommes entre eux; il s'agira ensuite de choisir une stratégie de changement de manière à transformer ces structures sociales et leurs conditions pratiques; il s'ensuivra l'engagement dans une activité de changement révolutionnaire. Marx était en effet convaincu qu'une heure décisive allait sonner qui constituerait un véritable saut qualitatif, la pratique révolutionnaire étant le moteur de ce changement.

Il semble cependant que la dialectique *praxis*-théorie suppose un préalable idéologique. Pour Marx, la *praxis* n'est pas une pure activité, un pur pragmatisme; il s'est tout d'abord révolté contre l'état des choses existant dans la société industrielle et il a analysé les mécanismes sociaux. Si une *praxis* efficace lui est apparue comme la seule vie libératrice, c'est qu'il avait, antérieurement à cette *praxis* un projet humain, une idée de l'homme, bref un idéal éthique à promouvoir. On peut contester cet idéal, fermé à toute transcendance, mais il s'agit là d'une certaine théorie de sa dialectique. On doit donc conserver un moment théorique antérieur à la *praxis*, ce que l'on peut appeler idéal éthique en fonction d'une conception de l'homme et de la société[12].

---

10. Henri Lefebvre, *op. cit.*, p. 44.

11. *Ibid.*, p. 45.

12. Il s'agit là d'un «gros morceau» à avaler pour les marxistes qui se trouvent ici accusés d'idéalisme ou du moins de l'antériorité d'une idée sur la *praxis*. On trouve quelques mots à ce sujet dans un article de J.-M. Aubert; «La dialectique 'théorie-praxis' dans la vie de l'Église» dans *Revue de droit canonique* 30 (1980) 4-5.

II. Praxis libératrice et réflexion théologique

Si, comme l'écrit Gustavo Gutiérrez, la *praxis* libératrice devient la «matrice» d'une nouvelle réflexion théologique[13], il semble tout à fait pertinent de voir l'impact des mouvements de libération, des actions libératrices dans la réflexion théologique latino-américaine. Mais avant d'aller plus loin, deux remarques s'imposent: la première concerne le caractère particulier de la théologie latino-américaine de la libération; la seconde veut attirer l'attention sur la diversité des situations d'oppression en Amérique latine et partant, la diversité des pratiques libératrices[14].

C'est sur une note de prudence que nous abordons cette étude, car elle nous plonge dès le départ dans un certain dépaysement culturel et théologique. En effet, pour un certain nombre de théologiens latino-américains, un théologien ne peut comprendre la théologie de la libération s'il ne participe pas directement aux luttes de libération. Sans cette participation, il n'a pas la sensibilité intellectuelle pour comprendre tout à fait ce qui se passe. La théologie de la libération étant organiquement liée aux mouvements populaires, il faut, pour entrer dans la logique interne de cette théologie, lutter contre le caractère inhumain du système et assumer des pratiques libératrices. Tout en tenant compte de cet avertissement, nous en percerons le caractère relatif et nous croyons qu'il ne faille pas durcir cette exigence, autrement personne ne pourrait parler sur des réalités qu'il n'a pas personnellement vécues et expérimentées. Sans doute est-il important de nous méfier de nos conceptions et nos interprétations théologiques traditionnelles pour aborder la réalité sociale et théologique telle qu'elle se présente à nous.

La seconde remarque concerne l'utilisation du concept de *praxis* dans la théologie latino-américaine de la libération; un concept qui reste passablement indéterminé... La notion d'expérience, de *praxis* à laquelle on se réfère, est très large et va signifier tantôt des engagements concrets et urgents dictés par la réalité, tantôt une stratégie d'actes découlant d'options socio-politiques précises. L'utilisation de l'adjectif «latino-américain» peut faire

13. Gustavo Gutiérrez, *Théologie de la libération, perspectives*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1974, p. 318.

14. Nous signalons sur ces questions l'excellent article de J. Van Nieuwenhove, «Les 'théologies de la libération' latino-américaines» dans *Théologies de la libération en Amérique latine*, Paris, Beauchesne, p. 67-104.

croire qu'il s'agit là de contenus homogènes; or, nous sommes plutôt en face d'une diversité d'engagements de chrétiens, de formes différentes de pratiques libératrices qui peuvent se rejoindre au niveau de l'intention. Nous faisons face à une diversité de théologies de libération en Amérique latine et à une diversité de méthodes, de démarches de la part des théologiens. En effet, les documents sont nombreux, de qualité inégale, dispersés dans de nombreuses publications. Les tendances manifestées par ceux qui se réclament de cette théologie sont très diverses, de sorte qu'il devient difficile de discerner ce qui fait leur unité. Les situations concrètes alimentent des interprétations et des projets qui ne font pas l'unanimité.

En tenant compte de ces remarques, il nous semble que ce ne soit pas trop réduire la réalité que de parler de deux principaux courants pour regrouper ces diverses pratiques de libération: le premier est caractérisé par la légitimation théologique d'engagements concrets imposés par la nécessité de changements rapides, le second est centré sur une analyse scientifique de la réalité et les conséquences qui s'ensuivent dans la réflexion théologique.

A. *La légitimation théologique d'actes concrets urgents*

Dans un article sur la théologie morale au Brésil, C. J. Snoeck raconte le fait suivant[15]. Durant une grève des métallurgistes à Sao Paulo, l'évêque du lieu se rendit à l'assemblée des grévistes pour manifester sa solidarité avec le mouvement; et dans une déclaration, il proclama la légitimité de cette grève et son appui aux ouvriers. Il invitait par la même occasion tous les citoyens à donner leur appui, dénonçant l'impérialisme des nations appuyées par le gouvernement et l'armée et le non-sérieux des négociations. La Conférence nationale des évêques du Brésil appuya l'attitude courageuse de l'évêque, mais demanda à l'Institut national de pastorale une étude sur le problème de la grève. Réfléchissant *post factum* sur cet événement, un groupe de théologiens de l'Institut tenta d'interpréter théologiquement l'attitude de l'évêque et diverses interprétations furent données: geste plus politique que pastoral, l'évêque agissant davantage comme laïc que comme pasteur, geste kérygmatique, solidarité humaine à des frères opprimés. Cet épisode illustre le fait que souvent les

15. C. J. Snoeck, «La théologie morale au Brésil aujourd'hui», dans *Studia moralia* 1 (1981) 51.

événements précèdent la réflexion théologique. On pourrait nommer bien d'autres actions du même genre: communautés de base entreprenant une action (conscientisation, stratégie, pratique), groupes de paysans manifestant leur opposition aux *latifundia*, peuple résistant à l'armée, etc. Lorsque la maison brûle, il faut agir, on n'a pas toujours le temps d'élaborer de façon déductive un agir cohérent et conforme à la doctrine.

Ce premier courant, qu'on oublie habituellement quand on parle de théologie latino-américaine de la libération, regroupe des chrétiens qui voient la nécessité et l'urgence de changements culturels et sociaux rapides et qui, en conséquence, s'engagent, au nom même de leur foi en Jésus-Christ, dans la lutte des pauvres contre les pouvoirs qui veulent les maintenir dans la dépendance. Ces chrétiens (membres de communautés de base, pasteurs, évêques) ont les yeux ouverts: vivant eux-mêmes dans une situation inacceptable, ils perçoivent l'urgence d'en sortir et ils utilisent le dynamisme de la foi chrétienne à cette fin. Ils sont plutôt respectueux de la théologie constituée et ne puisent pas nécessairement, ni explicitement, dans le marxisme leur analyse de la situation, car leur vécu quotidien parle de lui-même. Ce vécu, en effet, interpelle la théologie et les principaux thèmes utilisés sont ceux-ci: ces situations sont appelées «situations de péché»; l'action salvifique de Dieu a une dimension politique et sociale; l'engagement chrétien implique une *praxis* de libération de l'homme et un changement de système; le sens profond de la libération est l'horizon du Royaume de Dieu, lieu de la libération intégrale; les dimensions théologales de l'agir chrétien sont explicitées; l'Église-institution est constituée contre-pouvoir en dénonçant ces situations et en mobilisant les forces pour une action libératrice. Ce que le chrétien doit faire pour changer la domination en libération, ce programme d'action s'inspire de l'ecclésiologie et des options pastorales et implicitement socio-politiques de Medellin. L'Église prend une place importante dans ce mouvement: en plus de dénoncer prophétiquement les injustices, elle éveille les consciences et engage ses membres dans la transformation des structures.

Voilà les critères, les points de référence de ces prophètes et pasteurs qui refusent globalement la situation actuelle et veulent faire en sorte que les petits et les pauvres ne soient plus considérés comme objet de charité, mais soient constitués sujets de droits, personnes, membres de la société et de l'Église. Les gestes posés

(de la conscientisation jusqu'à la guérilla) sont justifiés par la foi chrétienne et l'Évangile.

En s'engageant ainsi au nom de leur foi, ils disent purifier la foi de ses résidus idéologiques et font que l'Évangile devienne leur propriété et non plus la propriété de ceux qui possèdent les moyens de production. L'Église ne peut plus dans cette perspective tranquilliser les opprimés, leur prêcher la résignation au nom du salut éternel. Au contraire, plusieurs vont poser des gestes qui vont les compromettre au point d'être identifiés à des communistes par la droite. Monseigneur Camara parlait d'une spirale de la violence, on pourrait parler ici d'une spirale de l'engagement libérateur qui fait que quelqu'un ne peut plus reculer et s'attend d'être emprisonné, torturé ou tout simplement d'y laisser sa vie. Des exemples intéressants s'offrent à nous: celui de Monseigneur Obando, archevêque de Managua, qui a été un facteur important du processus révolutionnaire qui a provoqué la chute du président Somoza au Nicaragua et qui a largement contribué à la prise du pouvoir par les Sandinistes; le cas de Monseigneur Romero, au Salvador, dont les prises de position, l'engagement par le geste et la parole, ont entraîné la mort; et bien d'autres pasteurs religieux et laïcs, dans tout le continent.

C'est un premier courant qui regroupe bien des chrétiens dont la foi commande un agir radical, dont la pratique influence la spiritualité, la vision de foi. L'agir côtoie la réflexion chrétienne qui se vérifie à son tour dans l'engagement. Même si ces personnes ne s'attardent pas tellement à décrire leur cheminement, on peut retracer *grosso modo* trois étapes de leur engagement: d'abord un regard sur la réalité qui impose la nécessité de changements; puis des engagements concrets commandés par la situation et leur foi en Jésus-Christ; l'attente de l'avènement d'une société plus juste.

Notons que cette façon de procéder peut trouver une certaine analogie dans l'action catholique spécialisée telle que nous l'avons connue chez nous. Cette analogie pourra paraître risquée, elle nous semble fondée si l'on tient compte de deux différences: le tragique et l'urgence des situations en Amérique latine, la radicalité de l'action et le danger couru par les agents. L'attention au «donné social» et au «vécu», le «carnet de faits», ces éléments si importants de l'action catholique de milieu, dégagent une anthropologie, une conception de l'homme considéré

comme être en situation d'engagement, de «transformateur» du milieu. La notion même de «milieu» (ouvrier, rural) est à la fois l'expression d'une lecture du monde stratifié en classes sociales et appelle une incarnation de chrétiens dans ce milieu pour partager la vie des gens et la transformer. Des formules comme «partir de la vie et de l'expérience des gens», «prendre en compte le vécu», dénotent une approche qui n'insiste pas seulement sur le donné révélé et dogmatique, mais aussi et surtout sur la recherche de «pierres d'attentes» utilisées pour la diffusion de ce donné. Le point de départ, c'est bien l'expérience concrète des hommes dans le contexte de leur situation sociale et politique. De plus, dans la «révision de vie», l'analyse sociale (le voir) précède le recours à des critères normatifs de jugement et d'action. Alors l'expérience, l'événement, la réalité sociale et l'histoire reçoivent un certain statut théologique, comme en témoigne l'expression «les signes des temps» chère au pape Jean XXIII. Les laïcs étaient donc incités à prendre leurs responsabilités dans l'aménagement ou la transformation de l'organisation sociale. Ils se voyaient comme agents de transformation des mentalités et des structures. Cette thématique a d'ailleurs dépassé les frontières des seuls mouvements d'action catholique pour être également utilisée dans la nouvelle méthode de la catéchèse et la conception des rapports entre évangélisation et sacramentalisation. Il s'agit encore ici de rejoindre la Parole de Dieu à partir de l'expérience. Il s'agit de «célébrer la vie», une expression qui reste ambiguë, mais qui veut dire le lien intime de l'événement vécu avec la foi[16].

Nous voulons également souligner l'utilisation d'une telle façon de faire dans un document romain, la lettre apostolique *Octogesima Adveniens* de Paul VI au Cardinal Roy. Dès le début de la lettre, Paul VI s'exprime ainsi au sujet des apôtres de l'Évangile:

> Il nous a été donné de les rencontrer, de les admirer, de les encourager au cours de nos récents voyages. Nous avons approché les foules et entendu leurs appels, cris de détresse et d'espérance à la fois. En ces circonstances, les graves problèmes de notre temps nous sont apparus avec un nouveau relief (no° 2).

Paul VI a certainement acquis une sensibilité et une ouverture qui l'oblige à dépasser le style doctrinaire des textes romains.

---

16. Cf. J. Pallard, «D'un christianisme de position à un christianisme de mouvement(s)» dans *Nouvelle Revue Théologique* 102 (1980) 853-878.

> Certes, bien diverses sont les situations dans lesquelles, de gré ou de force, les chrétiens se trouvent engagés, selon les régions, selon les systèmes socio-politiques, selon les cultures... (n° 3).
>
> Face à des situations si variées, il nous est difficile de prononcer une parole unique, comme de proposer une solution qui ait valeur universelle... Il revient aux communautés chrétiennes d'analyser avec objectivité la situation propre de leur pays, de l'éclairer par la lumière des paroles inaltérables de l'Évangile, de puiser les principes de réflexion, des normes de jugement, et des directives d'action dans l'enseignement de l'Église... (n° 4).

De tels textes indiquent un changement de perspective et de méthode. Les encycliques antérieures évoquaient toujours une double source justifiant l'intervention de l'Église: la révélation et le droit naturel; ici la perspective est celle du chrétien qui part de l'observation de faits contraires à l'Évangile, propose une réflexion et décide un agir. Un regard sur l'ensemble de la révélation montre bien que le mode que Dieu lui-même a choisi pour se révéler est l'histoire. C'est l'histoire que la parole des prophètes et des auteurs inspirés est venue interpréter[17].

B. *Analyse sociale et théologie de la libération*

Le deuxième courant sur lequel nous nous attardons davantage regroupe des théologiens politiquement situés et qui, à partir de l'analyse marxiste[18], font une interprétation théologique de la réalité latino-américaine[19]. Ici la démarche est systématique, moins improvisée ou intuitive que celle dont nous venons de parler. Cette démarche comporte deux temps principaux: la *praxis*,

---

17. On n'a qu'à relire à ce propos la Constitution *Dei Verbum* du Concile Vatican II.

18. Il s'agit en fait d'un marxisme «adapté». On se méfie d'un marxisme importé et on veut lui donner l'accent du milieu. On peut noter l'oeuvre de José Carlos Mariategui qui veut préserver le caractère particulier du socialisme en Amérique latine et qui utilise le marxisme comme un canon d'interprétation de la situation. Autrement dit, la réalité propre à l'Amérique latine (les situations de dépendance, la fermentation révolutionnaire) exige la création d'un socialisme latino-américain. Cf. Gustavo Gutiérrez, *op. cit.*, p. 102. Une différence appréciable vient du fait que l'analyse latino-américaine ne repose pas exclusivement comme celle de Marx sur l'économique, mais bien davantage sur le politique (social, culturel, religieux).

19. On pourrait citer Pablo Richards, Hugo Assman, Juan Luis Segundo et particulièrement Gustavo Gutiérrez qui, dans sa *Théologie de la libération*, apporte une réflexion de qualité et bien structurée.

c'est-à-dire l'analyse «scientifique» de la réalité et les pratiques cohérentes avec cette analyse; puis l'interprétation théologique de cette praxis libératrice.

1. Analyse de la réalité et activité libératrice: un monde différent.

Le point de départ de la théologie latino-américaine de la libération c'est la *praxis* libératrice, i.e. les options socio-politiques et les exigences de l'engagement. On se prononce pour un projet historique qui suppose une transformation radicale (révolutionnaire). Et pour jeter de la lumière sur les situations, on a recours à la rationalité d'une théorie qui reconnaît dans la domination, dans la lutte des classes inhérente au système capitaliste, une des causes essentielles de la situation d'injustice. L'option révolutionnaire ou pro-socialiste est basée sur cette interprétation «scientifique» de la réalité appelée médiation socio-analytique.

a) *La médiation socio-analytique*

Qu'entend-on par médiation socio-analytique? Il s'agit de l'analyse scientifique de la réalité, des situations d'oppression, pour en saisir les divers mécanismes. Au point de départ de cette théologie, il y a la volonté de saisir les divers mécanismes de la réalité sociale et politique[20]. Il faut tout d'abord renoncer à l'idée d'une Amérique latine une et simple, comme si une situation uniforme existait sur tout le continent. C'est un continent vaste, complexe et souvent contradictoire. Les couches sociales et raciales différentes ont donné naissance à des univers culturels, politiques et même religieux qui n'ont rien de commun sinon qu'ils font partie de l'univers latino-américain. Au-delà de ces diversités flagrantes, il y a ce qu'on pourrait appeler le cadre sociologique global qui est la situation d'injustice de ce sous-continent riche en matières premières et en humanité et dépouillé de ses richesses. Depuis l'époque coloniale jusqu'à nos jours, divers pays ont puisé largement pour ne pas dire pillé totalement les produits de l'Amérique latine, ce qui crée une situation de

20. Plusieurs nouveaux courants de théologie procèdent d'ailleurs ainsi. Sans chercher à uniformiser les discours théologiques, il est possible de saisir des points communs chez les diverses victimes de situations d'oppression (Latino-Américains, Africains, Noirs, femmes) qui sont le terrain de fermentation de ces courants théologiques.

dépendance économique vis-à-vis ces mêmes pays. Depuis l'échec des plans de développement, on a pris conscience de la situation véritable et on a découvert la nécessité d'opérer des changements en profondeur dans les mécanismes de l'impérialisme externe et des pouvoirs internes de chaque pays. Cette conscience de la situation s'est encore plus affinée au cours des années 60 par deux facteurs principaux: d'une part, l'échec total de l'Alliance pour le Progrès[21] et, par ce biais, la mise en accusation de l'idéologie «desarrolliste»[22]; d'autre part la pénétration du modèle cubain et, par lui, la naissance d'une conscience révolutionnaire qui s'est radicalisée de jour en jour. Certains parlent d'une conscience pré-révolutionnaire permanente. Le discours théologique latino-américain aura comme point de départ cet état réel. Ce point de départ n'est pas ce que le théologien dit de la réalité, mais ce que la réalité elle-même nous fait voir et c'est l'analyse scientifique de cette réalité qui permet d'y voir plus clair.

Cette nouvelle lecture de la réalité, l'interprétation de la situation culturelle, socio-politique et religieuse heurte de front ceux qui ont utilisé la foi dans le but de maintenir le statu quo (soumission des pauvres, sacralisation du pouvoir) et ceux qui jugeaient la situation comme naturelle ou normale ou qui voulaient promouvoir graduellement les conditions de vie de ces peuples par l'idéologie de rattrapage par rapport aux pays industriellement développés. Cette connaissance critique se veut une analyse qui mette en évidence les mécanismes générateurs de l'injustice et permette ainsi de découvrir que c'est le système économique lui-même qui engendre la richesse pour quelques-uns et la pauvreté pour la majorité. Au-delà du réformisme économique proposé par les pays capitalistes exploiteurs, l'intérêt se porte vers la pensée marxiste qui semble beaucoup plus adaptée pour fournir lumière et action dans cette situation d'urgence. L'analyse marxiste se présente en effet comme la méthode la plus adéquate pour découvrir le fonctionnement du système capitaliste et pour en combattre les manifestations par des stratégies adéquates: il s'agit du marxisme comme méthode d'analyse et comme théorie révolutionnaire.

21. Il s'agit d'une action conçue et lancée par l'équipe du Président John Kennedy en 1961, dont le but était de combiner l'aide par le développement avec les réformes de structures estimées indispensables dans les régions latino-américaines.

22. Terme dérivé de *desarrollo*, développement.

Cette analyse révèle que le capitalisme latino-américain constitue un monde de dédoublement dans lequel toute chose a une apparence et une réalité autres. Le sous-développement se présente comme un:

> processus de destructuration des sociétés polarisées par la société dominante: extraverties, déterminées de l'extérieur, ces sociétés perdent la maîtrise de leur propre dynamique et se trouvent ainsi dans l'impossibilité de se structurer, [...], elles sont dépossédées du pouvoir de se construire comme sociétés. C'est ce que les sociologues, économistes, politistes latino-américains ont analysé en terme de domination-dépendance, externe et interne, ou de capitalisme dépendant. Prises dans le système qui se construit autour du «centre» industrialisé où s'accumulent le capital, l'activité industrielle et scientifique, le pouvoir, les sociétés latino-américaines «périphériques» sont déterminées à partir du centre et en fonction de ses intérêts à travers les antennes ou relais que constituent les oligarchies ou bourgeoisies nationales[23].

Cette analyse confirme ou rend possible le refus d'une situation devenue intolérable et la rupture politique avec un système dont la logique destructrice a été mise en évidence.

Cette conscientisation est donc l'accès à une possibilité de déchiffrement de l'histoire contemporaine et ouvre la voie à une action de renversement de ce système. Telle est la visée générale d'une pédagogie de la libération développée par un laïc catholique brésilien Paulo Freire. Travail lent et patient de conscientisation et de politisation du peuple, travail basé sur la pédagogie de l'opprimé. Par la mise en valeur de la culture populaire, par l'écoute de l'analphabète, de sa sagesse et de son expérience, par la réflexion en petits groupes, on s'efforce d'ériger une barrière contre les vagues de cultures importées. Ce processus de conscientisation conduit également à rejeter une anthropologie fondée sur l'idée d'une nature qui serait figée et soumise à une loi quelconque. Cette approche vise à redonner aux muets leur voix pour qu'ils redeviennent responsables et actifs dans la prise en charge de leur devenir. Tel est le premier élément fondamental pour faire la théologie de la libération: face à la réalité sociopolitique, se dépouiller des interprétations traditionnelles, abor-

---

23. Vincent Cosmao, «Le salut d'après la théologie de la libération» dans *Foi et développement* 49 (1977) 2. Voir également Gustavo Gutiérrez, *op. cit.*, p. 319.

der de façon rationnelle cette réalité et en arriver à une pratique politique conséquente à l'analyse.

b) *La figure du pauvre*

Il convient d'ajouter quelques lignes pour mentionner une conséquence immédiate de cette interprétation de la réalité: elle fait ressortir la figure du pauvre. La *praxis* sociale et politique de libération est en faveur de la masse d'exploités, de ces «autres» produits par la société dominante. Le pauvre, c'est le paysan, le prisonnier politique, l'Indien, l'habitant de la «favella», celui qu'on torture, celui qui fait partie de la communauté de base. Cette option pour le pauvre a été officiellement assumée par l'Église latino-américaine depuis Medellin jusqu'à Puebla[24]. Medellin a carrément centré son attention sur les hommes de ce continent vivant un moment décisif de leur histoire[25]. Les interlocuteurs de la théologie de la libération ce sont les «non-personnes», c'est-à-dire ceux qui ne sont pas considérés comme êtres humains par l'ordre social actuel. À travers le pauvre, la théologie de la libération s'enracine dans le plus pur de cette foi au Dieu de la Bible, libérateur des opprimés et défenseur des pauvres; et la voie de l'Église se trouve ainsi tracée par la situation de ces gens[26]. La conférence de Puebla dans son texte final confirme cette option préférentielle pour les pauvres[27]. Les secteurs les plus significatifs de l'Église sont appelés à un exode vers ce monde des pauvres car suivre le Christ, c'est reconnaître le pauvre là où il n'a pas encore été reconnu, le dévoiler en tant qu'image du Christ, et entreprendre une action avec ces défavorisés.

Le défi pour les chrétiens ne vient pas du non-croyant, comme c'est le cas en Europe, mais il vient du non-homme; celui que l'ordre social ne reconnaît pas et qui se voit systématiquement et légalement dépouillé de son être d'homme. L'attitude de

---

24. C'est à Medellin (Colombie) qu'eut lieu la seconde réunion du CELAM (Conseil épiscopal latino-américain) fondé en 1955 à Rio de Janeiro. La troisième réunion eut lieu à Puebla (Mexique) en 1979.

25. *Conclusions de la 2e conférence générale de l'épiscopat latino-américain* (Traduction française par la Commission des religieux d'Haïti), Chapitre I. «Promotion humaine».

26. *Ibid.*, chapitre XIV. «La pauvreté dans l'Église».

27. *Construire une civilisation de l'amour*. Document final de la Conférence de Puebla, Paris, Le Centurion, 1980, nos 27, 1134, 1145, 1159.

l'Église est alors de se convertir aux pauvres tout en se laissant évangéliser par eux, et de leur donner une part prioritaire dans la promotion de leur libération intégrale. Ils ne sont pas l'objet de la charité, car ce sont eux qui font l'histoire, qui écrivent la théologie. La théologie part de la situation de cet être dépourvu du minimum vital; elle se fait à partir de ses luttes pour se libérer, de ses expériences de foi. Le pauvre se découvre capable de lire à l'intérieur de l'histoire ses aspirations frustrées; il ne veut plus être spectateur mais devenir acteur en solidarité avec les autres. Ces gens reprennent donc la parole après des siècles de résistance passive et ils entreprennent de devenir les créateurs de leur histoire et de leur humanité. De cela, on attend l'apparition d'un «homme nouveau», expression si chère à Fidel Castro, qui s'engendre en transformant ce monde devenu inhabitable.

C'est à partir de l'histoire du pauvre que les théologiens latino-américains de la libération reprennent la notion de salut en Jésus-Christ. Cette mémoire du pauvre est, selon l'expression de J.-B. Metz «mémoire subversive». Il s'agit certes d'une piste intéressante sur laquelle se fonde à bon droit le renouvellement théologique attendu.

c) *La* praxis *libératrice: acte premier de la théologie*

Les théologiens du Tiers monde, réunis en Tanzanie (Dar-es-Salaam, 1976) ont déclaré ceci:

> Nous rejetons comme insignifiant un type académique de théologie séparée de l'action. Nous sommes prêts pour une radicale rupture épistémologique qui fasse de l'engagement le premier acte théologique... En ce sens toute théologie est engagée, conditionnée qu'elle est, de toute évidence, par le contexte socio-culturel dans lequel elle se développe (n° 31).

Comment comprendre que l'action (*praxis*), l'engagement, soit le premier acte théologique, servant de base et d'orientation à la réflexion, acte second? Pour ce faire, il faut tenter d'élucider, dans la mesure du possible, la signification que prend ici le terme *praxis*.

Nous avons vu que la médiation socio-analytique est une entreprise de démystification de la réalité sociale, une démonstration rationnelle de cette réalité et qu'il faut reconnaître comme éléments de cette médiation rationnelle l'expérience de la réalité

et la systématisation du soupçon que cette expérience apporte. L'expérience de la réalité, c'est une lecture scientifique de la situation dans laquelle on se trouve, ce qui conduit à une remise en question de cette réalité et des interprétations (idéologie) qui en sont données. Par exemple, l'analyse du mécanisme social démontre que les actions des joueurs ne dépendent pas d'eux mais des conditions objectives et que l'évolution sociale conduit à une prolétarisation progressive en même temps qu'à une concentration plus poussée du capital: situation de dépendance inacceptable et qui n'est voulue ni par la nature des choses, ni par la volonté divine. Puis cette remise en cause est étendue à l'ensemble de la réalité, le soupçon à l'égard de la façon d'interpréter la réalité est systématisé. La réalité économique, sociale, politique, culturelle et religieuse est alors soumise à cette critique systématique qui montre la nécessité et la possibilité de rupture avec le système capitaliste par l'intensification de la «lutte des classes» entre le monde riche et le Tiers monde, entre le paysan et le gros propriétaire, entre le peuple et l'armée. Tel est l'acte premier, ce moment historique et concret, qu'on pourrait appeler pré-théologique, vers la libération des groupes opprimés.

De façon plus systématique, on peut reconnaître trois temps à l'intérieur de ce mouvement de la *praxis*: la conscience de la situation dans laquelle on est et une nouvelle lecture de cette situation (interprétation scientifique); une nouvelle conception de l'homme et de la société à partir d'une réflexion sur la vocation de l'homme (option philosophico-éthique); une pratique fondée sur ce modèle de société et sur ce projet humain, des engagements concrets, i.e. des stratégies, des tactiques d'action fondées sur les analyses et orientées vers les options. Sans cette pratique concrète, les théories et les options éthico-philosophiques et socio-politiques demeureraient notionnelles et ne mèneraient pas à une réelle expérience de libération. Et le processus recommence à partir de la nouvelle situation. Cette méthode, Juan Luis Segundo la décrit sous les traits d'un cercle herméneutique signifiant le changement continuel de l'interprétation de la réalité. Le cercle prend naissance dans la façon d'éprouver la réalité et dans la méfiance idéologique qu'elle crée. Cette méfiance à l'endroit des superstructures idéologiques en général a pour conséquence une nouvelle façon de prendre conscience de la réalité. Ce qui conduit à une stratégie et à des actions qui appellent une nouvelle réalité humaine, si bien que tout le processus recommence.

2. L'interprétation théologique: une nouvelle intelligence de la foi

Dans un deuxième temps, une élaboration nouvelle est faite à partir de l'interprétation «scientifique» de la réalité[28]. Et il faut souligner au point de départ le caractère réactionnaire de cette théologie. Elle se construit en opposition à deux faits historiques: d'une part, l'utilisation traditionnelle de la foi pour apaiser les revendications des pauvres et maintenir le statu quo; d'autre part, le contexte colonial de la théologie latino-américaine, le centre du pouvoir et des décisions ayant été la Cour de Madrid (colonialisme espagnol) et Rome. Les églises locales étaient alors alimentées par une pensée théologique, des orientations pastorales et une spiritualité qui leur arrivaient d'Europe. Il ne faut pas omettre ce premier mouvement négatif qui traduit l'opposition à une théologie dominante, celle qui est produite dans des structures de pouvoir religieux au service des classes dominantes et des sociétés développées.

Si on regarde maintenant l'aspect positif de cette élaboration théologique, c'est la transposition de l'analyse rationnelle de la situation sur le plan théologique. En Amérique latine, la foi est pensée à partir d'une situation d'oppression. C'est la prise de conscience, dramatique pour ces chrétiens, de leurs misères et des structures nationales et internationales qui les engendrent; c'est également la découverte bouleversante de la cassure existant entre les classes populaires et les classes possédantes; c'est aussi la conviction que la religion ne peut plus être agent de légitimation et de sacralisation de l'ordre existant. Ces découvertes opérées à la suite de l'analyse critique du monde des opprimés ont conduit à une mise en question de la façon de vivre, de comprendre et de proclamer la foi. Comment donc être croyant, comment parler de Dieu au milieu de ce continent du pillage et de l'oppression? Les réponses données par les communautés chrétiennes partent de l'engagement dans la *praxis* historique de libération, version concrète de l'amour libérateur du Christ. «C'est en grande partie parce qu'elle a été stimulée par le marxisme, écrit Gutiérrez, que,

28. Interprétation «scientifique» ou prétendument scientifique; c'est là, en effet, la prétention du marxisme. Ne faudrait-il pas distinguer chez Marx l'analyse de l'économie qui est de l'ordre scientifique et le matérialisme dialectique et historique qui nous paraît passablement moins scientifique? La prétention du marxisme, c'est d'expliquer tout le mouvement réel de l'histoire.

ramenée à ses sources propres, la pensée théologique s'oriente vers une réflexion sur les sens de la transformation de ce monde et sur l'action de l'homme dans l'histoire»[29].

Il devient facile d'élaborer dans un registre théologique ce que l'analyse rationnelle de la réalité a fait découvrir. Les sujets dominés et exploités sont les pauvres de Yahvé, les structures injustes et aliénantes du capitalisme sont porteuses de péché[30], la *praxis* s'inscrit dans la suite du Christ comme acte de charité, la libération effective fait partie intégrante du salut. La situation globale est identifiée à diverses situations qu'a connues le peuple élu, en particulier l'esclavage en Égypte. Il s'ensuit une nouvelle intelligence de la foi: un sens plus englobant de l'amour chrétien qui assume les luttes et les conflits, un concept plus complet de l'évangélisation par l'union du geste et de la parole, une spiritualité qui valorise davantage la façon d'agir du chrétien et ses possibilités de transformer le monde et l'histoire. «La théologie perçoit, grâce à cette confrontation, et ce que son intelligence de la foi reçoit de la *praxis* historique de l'homme et ce que sa propre réflexion peut signifier pour la transformation du monde»[31]. C'est là que la théologie trouve son sol nourricier, c'est la «Matrice» de la réflexion théologique, pour reprendre encore une fois l'expression de Gutiérrez[32].

Ce qu'il faut bien saisir ici, c'est que l'herméneutique théologique est susceptible d'être elle-même située par l'herméneutique de la société que font les sciences humaines (analyse sociale marxiste), par l'analyse des situations. C'est dire que cette expérience séculière est vécue et interprétée comme expérience chrétienne, non seulement parce qu'elle est faite par des chrétiens, mais surtout parce que des chrétiens découvrent en elle une nouvelle intelligence et une authentification de la foi en Jésus-Christ et de la mission de l'Église dans la société. L'acte proprement théologique est une interpellation chrétienne qui puisse servir aux

29. G. Gutiérrez, *op. cit.*, p. 25.

30. La notion de péché appliquée aux structures n'est pas une figure de style destinée à émouvoir, mais l'état réel d'un monde en contradiction avec le dessein de Dieu. On pourrait relire le document de la Commission pontificale Justice et Paix, dans sa contribution à la réflexion du Synode de 1971 sur la justice dans le monde. Cf. *Doc. cath.* 68 (1971) 1020-1021.

31. G. Gutiérrez, *op. cit.*, p. 25.

32. *Ibid.*, p. 318. Gutiérrez explicite davantage cette nouvelle intelligence de la foi dans les pages suivantes.

transformations perçues comme nécessaires et une lecture nouvelle de la Parole de Dieu pour aujourd'hui. Il faut relire l'Évangile à partir du pauvre qui est par excellence le porteur de la Parole de Dieu. Les absents de l'histoire doivent se réapproprier l'Évangile. Relire l'histoire implique la refaire à partir des opprimés et des pauvres et ceci est le lieu d'une expérience spirituelle exigeante et féconde; lutter comme pauvre et avec les pauvres contre l'ordre social établi est l'axe d'une nouvelle manière d'être homme et de vivre sa foi.

Un fait nouveau est apparu: c'est le nombre croissant de chrétiens qui refusent de choisir et qui croient vivre leur engagement révolutionnaire en chrétiens. Cette théologie n'entend donc pas fournir un fondement religieux à l'engagement politique; en supposant cet engagement acquis et fondé par ailleurs, elle veut plutôt faire face aux problèmes qui s'ensuivent sur le plan religieux. La *praxis* est plutôt le lieu que l'objet de la réflexion théologique. Le discours est donc celui d'une pratique, il s'élabore dans ou à la suite de la *praxis* elle-même. Et pour bon nombre de théologiens, l'analyse marxiste semble la seule voie adéquate qui permette d'approcher les situations d'oppression. Elle ne devient pas «ancilla theologiae», telle la philosophie traditionnellement conçue, mais elle fait voir et interprète de façon autonome, sur son propre plan, la dépendance et les modalités de pauvreté liées aux structures économiques et politiques.

En comparant l'analyse rationnelle de la réalité et l'interprétation théologique, l'acte second du processus global, on peut établir certaines corrélations. À la conscience et à l'analyse de la situation concrète, correspond la lecture du texte biblique et sa réinterprétation dans un nouveau contexte. À l'idéologie d'interprétation globale du monde en vue de la prise du pouvoir par le peuple pour plus de justice et de vérité, correspond l'adhésion à Jésus-Christ et l'espérance chrétienne en la venue du Royaume. À l'action stratégique opérant une rupture avec l'ordre actuel correspond la pratique chrétienne de charité qui origine de la décision de suivre Jésus-Christ en travaillant à la libération intégrale de ses frères. Cette théologie est donc réflexion à partir de la praxis à la lumière de la Parole de Dieu. Elle interprète et assume le processus de libération qui est en route. Il ne s'agit pas d'un chapitre nouveau de la théologie, mais d'une nouvelle conception globale du travail théologique. Cela affecte non seulement le contenu du discours théologique, mais plus proprement la méthode

mise en application dans ce discours. Il ne s'agit donc pas d'un thème supplémentaire de la théologie, comme la théologie du travail, du loisir, de la sexualité, des réalités terrestres, etc., mais d'une façon nouvelle de faire de la théologie à partir de cette *praxis* de la libération intégrale. C'est, selon l'expression de l'Uruguayen J. L. Segundo, davantage la libération de la théologie que la théologie de la libération. Si on essaie de saisir les conclusions de cette méthode, la participation à la pratique historique de libération devient un lieu théologique en vue d'une réinterprétation du message évangélique et d'un engagement des chrétiens. De plus, il ne s'agit donc pas seulement de dégager les implications sociales et politiques de l'Évangile par rapport à telle situation concrète, mais de faire de la participation effective au processus de libération le lieu de vérification du discours théologique.

Cette réflexion théologique est donc très marquée par son lieu de production et par les contextes, les conditions d'existence, de ceux qui la produisent. On a justement défini la théologie de la libération comme la théologie du salut dans les conditions concrètes, historiques et politiques d'aujourd'hui. D'aucuns ont été choqués par cette expression, parlant de rétrécissement de la théologie universelle, de «régionalisme» théologal, d'atteinte à l'objectivité des discours. Il faut bien voir que tous ceux qui écrivent le font à partir d'un lieu précis délimité par leur histoire personnelle, leurs options éthiques et politiques, leur contexte social, leurs engagements au sein de l'Église. On peut parler en ce sens du lieu du théologien: il fait la théologie du lieu qu'il occupe. Les théologiens ont occupé des sièges épiscopaux et ont fait de la théologie homilétique, des chaires universitaires et ont fait de la théologie savante et scolaire. Toute théologie est située socialement, car le théologien lui-même est situé.

Charles Davis, dans un article écrit il y a quelques années[33], parlait de l'écologie de la théologie, entendant par là l'environnement dans lequel la théologie a été élaborée en diverses périodes et situations de la vie de l'Église. Il observe cinq cultures théologiques différentes dans l'histoire de la chrétienté. La théologie de l'époque patristique est une théologie épiscopale. Athanase, Basile, Augustin étaient des évêques, et même ceux qui n'étaient

33. C. Davis dans *Downside Review*, 1963, p. 307-316. Cité dans G. Casalis, *op. cit.*, p. 20ss.

pas des évêques étaient marqués par le souci pastoral de l'Église. Ce qui détermine le type de théologie, c'est la motivation, l'impulsion de celui qui fait la théologie; ici c'est la fonction d'épiscope, de surveillance, de celui qui a la garde du troupeau. Le milieu monastique a également fourni une culture théologique: elle apparaît comme une fonction de contemplation et sa motivation est fournie par les besoins d'une vie monastique et ascétique. Quant à la théologie scolastique, sa particularité est son cadre universitaire; et la motivation dominante est l'assimilation et la communication des études pour elles-mêmes. La théologie de séminaire caractérise la théologie post-tridentine: elle a été élaborée dans les séminaires servant à l'entraînement d'un clergé professionnel. Le séminaire a été le terrain de semence de notre culture théologique. Comment pourrions-nous caractériser le mouvement théologique actuel de l'Amérique latine? Davis emploie l'expression de théologie des laïcs pour indiquer qu'elle est faite à partir des besoins des laïcs, du peuple de Dieu. Sa source créatrice est l'engagement du laïc dans la vie du monde, la présence et l'action des chrétiens dans leur milieu. Le lieu de production de cette théologie est l'existence populaire et la participation militante des chrétiens aux luttes de libération.

Au sujet de la crainte de voir la théologie perdre son caractère universel, il faut dire que la théologie n'est universelle qu'en étant localement et temporellement située, enracinée. C'est l'originalité inventive de la pratique dans les situations particulières et concernant les divers groupes qui manifeste la portée générale de la théologie et sa visée universaliste. Son caractère d'universalité lui est donc donné par cette aptitude à s'appliquer à la diversité et à la spécificité des situations et, dans ce sens, la traduction ou la concrétisation nouvelle contribue à l'universalité de la théologie. C'est la même chose quant à l'universalité de l'Évangile. C'est qu'il interpelle et libère quiconque le reçoit et le suit. C'est que l'Évangile rencontre dans leurs particularismes sociaux, linguistiques et raciaux, les hommes de toute catégorie et nation.

Cela conduit à une réinterprétation toujours nouvelle de l'Écriture à partir de ceux qui l'écoutent et la mettent en pratique au sein de catégories culturelles déterminées. Or les catégories dans lesquelles les Latino-Américains se meuvent sont liées à la conscience et à la transformation du milieu. C'est dans ce sens que la vérité évangélique se fait d'une certaine façon, qu'elle se véri-fie. Étant donné que l'Écriture a été souvent utilisée pour

maintenir le statu quo, on veut ex-proprier les textes qui apparaissaient comme une propriété privée des classes dominantes. On opère une relecture de la Bible à partir du pauvre, de sa réalité, de ses luttes non pour en faire une idéologie mais pour découvrir son sens salvifique actuel. Cette herméneutique consiste surtout dans l'arrachement du texte et de son sens à ceux qui le détiennent enchaîné et dans sa restitution au peuple.

La pratique des chrétiens retrouve justement dans la mémoire collective d'un peuple élu de Dieu le souvenir d'une expérience historique analogue à celle qu'ils sont en train de vivre: l'expérience de la servitude d'Égypte. La lecture de l'Exode, par exemple, devient une clé d'interprétation de la pratique, car il y a là une aventure analogue à celle dans laquelle on se trouve engagé. En lisant ainsi l'Exode ou d'autres textes bibliques comme moments significatifs de l'histoire d'Israël, la théologie latino-américaine se dote d'un instrument particulièrement opératoire pour l'interprétation théologique de l'histoire en train de se vivre. On utilise également le Nouveau Testament qui fait éclater les certitudes du peuple élu pour devenir folie pour les Grecs et scandale pour les Juifs. Par la Bible, nos ancêtres dans la foi ont découvert le visage de Dieu; leur expérience nous assure qu'il est possible de faire l'équivalent dans les luttes de libération.

III. Quelques questions soulevées par l'importance accordée à la praxis[34]

A. *Un renversement méthodologique*

La conséquence de ce qui précède, c'est le renversement méthodologique opéré dans la théologie de la libération. C'est sans doute par rapport ou par opposition à la démarche déductive traditionnelle que se situe ce changement de méthode. Encore ici, il n'est pas possible de trouver chez les divers auteurs un exposé et une justification de la méthode utilisée. Ils appliquent une méthode sans se préoccuper de la justifier. On peut quand même reconnaître la nouveauté de la méthode à partir de deux éléments: un point de départ nouveau de la théologie, la *praxis* libératrice; un changement dans le discours même qui se laisse questionner et influencer par les sciences humaines.

34. Il s'agit de questions brièvement présentées pour fin de discussion.

La théologie classique part de Dieu, réfléchit sur la réalité du Christ, sur l'Église pour en arriver à des principes d'action, à une doctrine sociale pour la vie morale. Il est même arrivé que le théologien bâtisse des traités à grand renfort de thèses et de démonstrations et, ce faisant, il donnait l'impression de déployer ce qui était déjà contenu dans le «ciel théologique». Or le mouvement de la réflexion théologique selon l'expression même du Père Congar, «a été marqué dans son ensemble par un transfert de l'attention du pur-en-soi des réalités surnaturelles au rapport qu'elles ont avec l'homme»[35]. Dans la théologie de la libération, nous l'avons déjà dit, il s'agit de la question du salut dans les situations existentielles actuelles.

Il faut donc renoncer à la démarche du théologien scolastique pour adopter la démarche analytique de l'observateur dont le point de départ est non pas l'état théologique, mais l'état de la question. Il s'agit d'une théologie inductive, expression qui, tout en étant ambiguë, s'oppose à la voie déductive de la théologie traditionnelle. Au lieu de partir du donné révélé, on part du vécu et le discours théologique est parole seconde, la parole première étant celle que l'analyse scientifique détermine et la rupture avec l'ordre des choses qu'elle suscite. Cette réflexion théologique se précisera au fur et à mesure que l'on avancera dans cette *praxis* qui lui donne son inspiration et ses conditions d'élaboration. La méthode utilisée pour l'élaboration du discours se dit capable de lire les signes des temps que sont les aspirations du peuple vers une libération intégrale, l'urgence et les implications de la *praxis* libératrice.

Pour le marxisme, la foi chrétienne est installée dans une définition de la vérité qui la place tout ensemble hors des conditions de l'action et de la pensée véritables; pour corriger cette lacune, le théologien latino-américain s'établit au départ dans une *praxis* politique de libération qu'il ouvre à une réflexion critique à la lumière de sa foi. La vérité doit être dite mais, pour rester vérité, elle doit partir d'une *praxis* historique car c'est là qu'elle se véri-fie. Cette méfiance envers une vérité venue d'en haut est compréhensible. C'est en Occident, ne l'oublions pas, que le christianisme a été accusé d'être l'opium du peuple parce qu'il proposait un salut éternel au nom duquel était imposée

35. Y. Congar, *Situations et tâches présentes de la Théologie,* Paris, Cerf, 1970, p. 27.

comme sacrée et incontestable une organisation sociale injuste. Ceci explique également que la méthode déductive soit identifiée à la théologie dominante, enracinée dans des structures et des pratiques sociales précises, celles de la domination d'un centre sur des continents colonisés et «missionnarisés».

B. *La libération de la théologie?*

Peut-on parler de libération de la théologie? Prenant comme lieu herméneutique le processus de libération actuellement en cours sur le continent sud-américain, cette théologie n'accepte-t-elle pas par là d'être provisoire et non «exportable»? De plus, la libération est toujours de type provisoire, car elle se situe toujours par rapport à une situation particulière d'oppression. Ne s'agirait-il alors que d'une théologie d'actes libérateurs, de prises de positions éthiques s'inspirant de l'Évangile? De plus, certains soutiennent qu'il s'agit là tout simplement d'une théologie déductive mais historiquement conditionnée. En effet, la foi chrétienne, engagement de Dieu dans l'histoire et discours des hommes, ne peut être indifférente à la manière dont cette histoire se développe et dont ce discours s'articule. L'objet de la théologie reste Dieu, il ne peut pas être produit mais il peut être compris et élaboré de façon différente dans un monde scientifique, un monde colonisé ou colonisateur. On affirmera même qu'il ne s'agit pas de théologie inductive, mais de théologie déductive déguisée, le principe fondateur devenant les théories marxistes[36]. Cette dernière considération pourra paraître sévère, mais il reste que, considérée globalement, la prétention de libérer la théologie est passablement osée, tout en étant généreuse. Il faudrait montrer plus précisément en quoi les vingt siècles de recherches théologiques aboutissent à une impasse. L'intention profonde de ce processus c'est de permettre que le peuple se sente chez lui dans l'Église, qu'il se sente respecté en tant que pauvre, croyant avec sa religiosité, qu'il puisse réfléchir sans se sentir étranger. La réappropriation par le peuple de l'Écriture ne conduit-elle pas à une nouvelle idéologisation de l'Écriture, surtout si elle est réduite à ce que l'analyse marxiste fait découvrir? Arrive ici la question du rôle du discours fondateur du christianisme. Jusqu'à quel point

36. J. Ellul, *L'idéologie marxiste chrétienne*, Paris, Le Centurion, 1979, p. 161. Ellul craint que le christianisme devienne une idéologie et il s'oppose fortement aux thèses de Casalis.

s'impose le caractère normatif de l'Écriture? C'est en tout cas un risque que court une théologie qui se veut inductive que d'occulter certains textes et de conférer à d'autres un sens accommodatrice. Pour ne donner qu'un exemple, l'évocation de thèmes bibliques (Exode, la libération, les pauvres) soulève de sérieux problèmes d'analogie.

C. *La praxis, critère de vérité?*

L'analyse marxiste est une clé d'interprétation de la réalité latino-américaine; elle découvre le lien de la pauvreté aux structures économiques et politiques. Cette explication, qui se prétend universelle, n'explique pas tout; elle peut même servir de couverture idéologique à de multiples mouvements. Quelle est la scientificité propre au marxisme, celle qui se dégage de sa critique interne? Ne conviendrait-il pas de bien distinguer ici l'analyse marxiste qui fait voir les dessous de la réalité de l'idéologie marxiste qui se veut globale? Le document final de la conférence de Puebla, citant *Octogesima adveniens* refuse cette distinction entre la doctrine et l'analyse[37]. On ne pourrait même pas accueillir l'ensemble des explications qui constituent l'analyse marxiste sans souscrire à la philosophie, à l'idéologie marxiste.

Il s'agit en fait d'une *praxis* non questionnée, qui est un postulat non discuté, non discutable. La théorie de ce qui doit être réalisé (morale, idéal, valeur) vient de cette *praxis*. Or, de ce qu'un homme agit de telle façon, même dans une situation d'urgence, il ne découle absolument pas qu'il doive ou ne doive pas agir ainsi. Il faudrait une instance critique de cet agir, une nécessaire distance entre l'action et l'option éthique qui la commande. De plus, il faudrait considérer les chances de succès de cette *praxis*, ses conséquences prévisibles, le prix humain qu'il en coûtera. Il semble que l'on ne peut plus idéaliser la *praxis* révolutionnaire. La route du socialisme est «jalonnée de suffisamment d'erreurs, d'échecs et d'horreurs pour que l'on reste sobre et humble et que l'on maintienne un questionnement éthique sur ce qui doit être entrepris[38]. D'autre part, on peut se demander si le choix des

37. *Construire une civilisation de l'amour*, n° 544, p. 128.

38. Sur la question de l'analyse marxiste et des critères de son utilisation, il faudrait lire un excellent texte du Père Arrupe aux provinciaux Jésuites d'Amérique latine: «L'Analyse marxiste» dans la *Documentation catholique*, n° 1808 (1981) 482-485.

instruments de l'analyse marxiste n'inhibe pas la sensibilité du chrétien au dépistage d'autres formes de pauvreté que le Christ est venu libérer et qui existent en Amérique latine comme ailleurs: malades, vieillards, ignorants, infirmes, isolés, égoïstes, esclaves des idéologies, pécheurs.

D. *La praxis libératrice, lieu théologique?*

Peut-on considérer la *praxis* libératrice comme guide et même lieu de l'acte théologique? La théologie latino-américaine subordonne la théorie et la production théologique à la *praxis*; l'orthodoxie, le «dire la vérité» se fonde sur l'orthopraxie, le «faire la vérité». Or il est bien risqué de considérer la *praxis* de libération comme le lieu d'où surgit une nouvelle spiritualité, une expérience spirituelle qui s'impose comme un lieu théologique, i.e. point de départ et sol nourricier d'une réflexion théologique. On risque alors d'attribuer aux méthodes des sciences humaines une autorité théologique qui ne saurait leur appartenir. C'est là un point qu'il faudrait étudier pour lui seul: les sciences humaines procurent un éclairage indispensable en théologie (morale, exégèse, pastorale) et il serait opportun de préciser l'utilisation proprement théologique de ces données.

Devrait-on parler plutôt de lieux de production théologique sans être au sens classique du terme des lieux théologiques, ou bien de champs de production théologique. Il est difficile de considérer la *praxis* actuelle des communautés chrétiennes comme norme immédiate pour la théologie. Il nous faut constamment passer par la médiation du message fondateur qui est norme première tant de la foi que de la théologie. La *praxis* vivante des communautés est certes à considérer; ne pourrait-on pas dire qu'elle constitue une norme indirecte pour la théologie, en tant que vérification?

Le document final de la conférence de Puebla note «le risque d'idéologisation couru par la réflexion théologique quand elle s'exerce sur une *praxis* recourant à l'analyse marxiste»[39]. «Les conséquences, continue le document, en sont la politisation totale de l'existence chrétienne, la dissolution du langage de la foi en celui des sciences sociales et l'éviction de la dimension transcendantale du salut chrétien.» Il nous semble que la théologie de

39. *Construire une civilisation de l'amour*, n° 545, p. 128.

la libération n'affirme pas que la politique soit l'unique dimension de la foi; elle affirme plutôt que cette dimension est la plus importante dans les circonstances historiques actuelles pour les peuples opprimés à la recherche de pain et de dignité.

Il est incontestable que l'expérience collective à laquelle participe le théologien et ses diverses expériences ont une influence sur son discours théologique et peuvent même en déterminer la forme. Mais doit-on pour autant considérer cette expérience comme un lieu théologique ayant un caractère normatif? Ne doit-on pas plutôt la considérer comme devant être «*normata*», i.e. soumise à des normes? Ne convient-il pas d'être critique par rapport à ces conditionnements, si l'on veut conserver à la théologie le caractère d'objectivité scientifique qui peut lui permettre de servir la foi? Malgré l'imprécision de la formule, nous dirions qu'il y a un équilibre à trouver entre l'objectivation de l'expérience subjective et le déracinement impossible à opérer; nous dirions qu'il faut sauvegarder en même temps l'enracinement du travail théologique dans une époque, dans un milieu et la primauté de la Parole au service de laquelle se situe le travail scientifique du théologien.

En résumé, on ne saurait faire grief à la théologie de la libération d'être une théologie située, il serait regrettable qu'elle soit une théologie de la situation, dans ce sens qu'on passe directement de l'Écriture aux situations et aux options. On minimiserait alors l'importance de la réflexion elle-même, de la théologie systématique.

E. *Conception de l'homme et praxis*

Quelle conception de l'homme se cache derrière cette *praxis*? La *praxis* révolutionnaire semble privilégier un seul aspect de l'homme, son caractère social aux dépens de son être personnel et individuel. Plusieurs ici ne craignent pas de parler de dévaluation ou même de mépris de l'homme si on est fidèle à la logique de cette analyse. La réduction de toutes les valeurs à des stratégies politiques de l'action conduit à une éthique de la raison d'état qui subordonne la personne comme simple moyen d'atteindre la fin. On n'hésite pas à envisager le sacrifice d'un homme, d'un groupe pour «la» cause, si noble soit-elle! De plus, cette *praxis* est celle d'une «lutte de classes». Bien sûr, argue-t-on, il faut voir la réalité d'une violence institutionnalisée susci-

tant une contre-violence. La lutte des classes semble donc une donnée sociologique, un fait qui n'implique pas nécessairement haine et effusion de sang. Lutter contre les moyens de l'oppresseur, c'est, disent les théologiens de la libération, le libérer, car il ne peut être vraiment lui-même que dans la mesure où il cesse d'être oppresseur. À l'opposé, on fait valoir que l'analyse marxiste comporte comme élément essentiel une théorie *radicale* de l'antagonisme. Et cette lutte de classes peut conduire à une forme de manichéisme politique, d'où ressort un pessimisme radical vis-à-vis l'homme qui semble incompatible avec la Bible et la tradition chrétienne. L'homme est un loup pour l'homme, selon le jugement impitoyable du philosophe Hobbes, les conflits ne peuvent se résoudre que par l'affrontement et le plus fort l'emporte. Ceci conduit à la conclusion désespérante que les hommes sont voués inéluctablement à des relations de type fondamentalement antagonistes, comme on le voit dans les premières phrases du Manifeste du parti communiste.

F. *Le coeur ou les structures?*

Les considérations précédentes débouchent sur une question qui a été souvent posée sous la forme d'un dilemme. Faut-il changer d'abord l'intérieur de l'homme ou les structures dans lesquelles il est engagé et qui le façonnent à son insu? L'analyse marxiste insiste sur les structures à travers lesquelles se développent les classes sociales, le chrétien y reconnaît des structures de péché. Une telle cristallisation sur le politique et le structurel peut laisser dans l'ombre le fait que les rapports de puissance et de violence prennent leur origine dans une brisure plus profonde en l'homme. Une certaine violence partage le coeur de l'homme quelle que soit son appartenance sociale. Le seul changement des structures ne peut pas faire disparaître cette volonté de puissance présente en tout homme et qui s'est vérifiée dans plusieurs civilisations et systèmes politiques.

Du côté du message évangélique, on constate une caractéristique primordiale, il est appel à une pratique concrète, à un changement radical de vie: suivre Jésus, l'imiter et par lui avoir accès à une vie nouvelle. Cette *praxis* nouvelle, cette manière chrétienne de vivre sa vie humaine est identifiable à deux éléments: ce qui apparaît immédiatement c'est la révolution des coeurs qui a des incidences directes sur la vie sociale. Dans la lettre *Octogesima adveniens*, le pape propose la double perspective de libération:

certes, la modification des structures, des modèles de croissance qui accentuent les disparités, créent méfiance et lutte, pour des modèles démocratiques d'égalité et de participation; mais en même temps la libération intérieure par la conversion évangélique. «Cette libération commence par la liberté intérieure qu'ils doivent retrouver face à leurs biens et à leurs pouvoirs... Sinon, on ne le voit que trop, les idéologies les plus révolutionnaires n'aboutissent qu'à un changement de maîtres[40].»

Comment conclure? Par une question. Après avoir fait l'analyse de la réalité socio-politique et puisé dans l'Écriture des motivations et une force mobilisatrice en vue de l'action libératrice, le théologien doit ensuite essayer de montrer de quelle manière le salut de Dieu est impliqué dans ces actes de libération. Il doit faire voir comment le Royaume advient à travers les luttes des peuples opprimés. Il doit établir le rapport entre la *praxis* libératrice et le salut en Jésus-Christ. Dans ce sens, on a pu dire que dans le contexte social et politique de l'Amérique latine, la libération est la traduction ou le nom nouveau du salut. Ces quelques énoncés nous introduisent à un autre travail recherche.

---

40. *Ibid.*, n° 45.

Conclusion

Élisabeth J. Lacelle

> Des gens lui amenaient des enfants pour qu'il les touche, mais les disciples les rabrouèrent. En voyant cela, Jésus s'indigna et leur dit: «Laissez les enfants venir à moi, ne les empêchez pas, car le Royaume de Dieu est à ceux qui sont comme eux. En vérité je vous le déclare, qui n'accueille pas le Royaume de Dieu comme un enfant n'y entrera pas.» Et il les embrassait et les bénissait en leur imposant les mains.
>
> Marc 10, 13-16

Au terme de deux jours d'échanges et de discussions sur l'expérience comme lieu théologique que peut-on partager encore de questions et d'observations avant de retourner vers les lieux d'engagement où la pratique théologique se vit dans un monde d'expériences diverses? Une plénière a permis aux participant(e)s de livrer leurs derniers commentaires. Je n'en présente pas un compte rendu formel mais personnel, en suivant le plus près possible le développement des interventions de même que les rapports d'ateliers.

On peut tout comme Jean-Guy Nadeau rester heurté par le thème du congrès qui pose sous la forme d'une question le rapport entre l'expérience et la théologie. Ou encore, comme René-Michel Roberge, déplorer une approche encore trop souvent dichotomique de ces deux termes. La Parole de Dieu dont la théologie cherche à rendre compte ne vient-elle pas parmi nous en parole humaine? Ou, pour le dire autrement, l'expérience de Dieu ne vient-elle pas en expérience du monde? N'est-ce pas seulement au noeud de l'expérience historique, dont celle de Jésus Christ est fondamentale, que la réflexion humaine peut risquer une réflexion théologique et en faire une tâche? Quelle est la dia-

lectique qui peut permettre de discerner et relier l'une et l'autre instances dans un rapport réaliste de manière à produire un discours dont la recherche de cohérence se garde le plus près possible de l'*exister humain* en marche vers son avenir le plus authentique devant Dieu?

La vision tillichienne de la corrélation expérience-théologie tend à se compléter par celle d'une dialectique dialogale ouverte, appuyée sur le témoignage biblique de la connaissance croyante comme Guy Couturier l'a exposé, par exemple, en ce qui concerne le jeu de l'expérience et du récit dans la révélation vétérotestamentaire. Une telle approche rencontre des préoccupations épistémologiques contemporaines autant dans le domaine des sciences physiques que des sciences humaines, en recherche de paradigmes et de modèles théoriques nouveaux par rapport à ceux de la science classique. Mais elle suppose l'articulation des deux fonctions, déductive et inductive, et ne peut venir que de l'intérieur d'une pratique théologique plurivoque. La théologie oecuménique peut, à ce point de vue, fournir des essais inédits dont nous pouvons vérifier les résultats dans des textes produits par Foi et Constitution par exemple. Mais encore là elle reste à dominante déductive d'un corps doctrinal ecclésiastique du fait qu'elle soit immédiatement répondante d'institutions et de leur enseignement autorisé. Il restera à suivre les développements de la théologie oecuménique dite «contextuelle», dont le propos est de rendre compte de l'enracinement historique particulier de l'expérience de la foi évangélique.

Comment maintenir la tension entre l'expérience immédiate et l'expérience transcendantale, demande Gilles Langevin en évoquant la pensée de Karl Rahner sur «l'expérience de la grâce et son caractère caché». Si Dieu rejoint l'humanité au creux de son expérience historique c'est au lieu de l'aperception fondamentale que l'Esprit se révèle à l'esprit. «La seule thèse que nous proposons est la suivante: l'expérience individuelle des particuliers et l'expérience religieuse collective de l'humanité, les deux s'unissant et s'interprétant mutuellement, nous autorisent à reconnaître en l'homme, là où il s'éprouve selon les manières les plus variées comme le sujet d'une transcendance illimitée, l'événement de l'autocommunication absolue et radicale de Dieu.» La foi est une décision; la décision, une expérience. L'expérience d'altérité radicale en même temps que relationnelle que la tradition chrétienne porte dans l'histoire peut être féconde de liberté et

d'avenir humains. Résiste-t-on aujourd'hui à cette notion d'altérité à cause des abus d'interprétation extrinséciste liée à une pratique morale plus légaliste que gracieuse? Comme l'a souligné Rosaire Bellemare, si la foi est irréductible à une pure extériorité objective, il en est ainsi de la théologie qui en rend compte. Comment l'expérience de la foi dans le Créateur ne serait-elle pas elle-même une expérience créatrice tant dans la production de son discours que de sa parole?

La question de l'expérience individuelle singulière et de sa signification universelle reste troublante à cause du *fait* Jésus-Christ lui-même. Et s'il s'agit d'un discours dont on ne dispose pas individuellement mais dont on participe, dans et pour une communauté spécifique, un nouveau problème herméneutique se pose qui contraint. De l'individuel au communautaire, du communautaire à l'individuel, il y aura toujours une distance comme le remarquait Jean-Marie Levasseur. Paul ne manque pas de distinguer entre sa parole et son enseignement et la parole et l'enseignement du Seigneur (cf. 1 Cor 7) qui lui viennent aussi par le témoignage des apôtres et des prophètes. Par ailleurs, son interprétation de la foi vécue dans des contextes socio-culturels et historiques précis est retenue comme une interprétation exceptionnellement normative de la Parole de Dieu. Que faut-il pour qu'une expérience subjective d'individus ou de groupes d'individus devienne un lieu normatif en théologie? Qu'elle rejoigne l'expérience de Jésus, celle des apôtres et prophètes aux origines de la communauté? Que le sens de la foi de la communauté en retienne l'interprétation? Ou la reçoive; et alors de quelle réception s'agit-il? Passive ou participante? C'est la question d'une communauté participante qui se pose en même temps que celle de la normativité de l'expérience dans la foi et pour le discours sur la foi.

Le discours de l'épiscopat canadien a évolué depuis une vingtaine d'années, selon Jacques Racine, autant dans son mode de production que dans son contenu. Alors qu'il manifestait une influence romaine dominante, aujourd'hui il s'enracine dans l'expérience canadienne. On peut maintenant identifier les signataires des documents (C.E.C.C.; A.E.Q.), les destinataires (travailleurs, Indiens). On traite de thèmes qui concernent la société canadienne (pauvreté, unité, justice). Toutefois, les chrétien(ne)s ne participent pas encore assez directement à la production de ce discours. Claude Michaud entérine cette opinion pour ce qui a trait à la théologie de la famille entre autres. Sa dernière expé-

rience d'expertise au Synode romain de 1980 en témoigne. Il est passé d'une espérance joyeuse après une première étape de discussions où on avait exposé les vécus divers et où, selon lui, la parole des chrétien(ne)s exprimait une demande de repensée profonde de la doctrine traditionnelle, à la déception devant les questions qui ont été retenues «davantage pour ajuster la vie à la doctrine établie» que pour «s'interroger et reformuler cette doctrine à l'écoute de la vie». Il a éprouvé la difficulté d'un discours ecclésial sur l'existence croyante d'hommes et de femmes en l'absence ou quasi-absence de ces hommes et de ces femmes. Il propose alors une piste de travail qui chercherait à établir le rapport entre le magistère et la *théologie de la base* ou encore des associations créatrices entre les familles et les théologien(ne)s comme instances de dialogue responsable lorsqu'il s'agit d'élaborer un tel discours.

Il reste plus facile de parler de l'*objet* de l'expérience que de l'expérience en tant que telle, remarque Jean-Claude Petit. Il caractérise ainsi la plupart des discours actuels sur l'expérience (cf. la mort, la menace nucléaire, le féminisme, etc.). «Il faut aussi réfléchir à ce que ça veut dire quand j'ai accès à ces choses-là et que je dis que Dieu, sa parole, est là; que je fais l'expérience de Dieu là.» De plus, l'expérience prend souvent un ton normatif dogmatisant à sa manière, elle, qui, pourtant, se dit brèche dans le discours normatif. C'est une illusion de penser que nous renvoyons à de l'évident et du précis lorsque nous nous référons à telle expérience immédiate. Le concept d'expérience reste un des plus difficiles à construire, même par les sciences humaines. Peut-être devrait-on recourir davantage à la philosophie suggère Jean Richard. Selon le sociologue Raymond Lemieux, le concept d'expérience dans les sciences humaines renvoie surtout à l'affect, c'est-à-dire à ce qui 1. s'éprouve et relève de l'ordre de la preuve et qui 2. s'accumule et constitue une sorte de capital humain observable.

Sur la base de sa recherche auprès de groupes canadiens de renouveau conjugal et familial en collaboration avec Marie-Andrée Roy et Flore Dupriez, Anita Caron rappelle la difficulté interdisciplinaire qui persiste entre la théologie et les sciences humaines et dont un des points litigieux est ce concept d'expérience. Monique Dumais met en garde pour sa part contre une détermination trop rapide de normes et de catégories en traitant de l'expérience. Dans sa pratique théologique féministe elle

donne au mot expérience le sens de «découverte d'un vécu in-connu, d'une naissance à ce qui est gardé à l'état de non-né et qui peut enfin émerger grâce à la co-naissance... une sortie du non-connu dans un acte de solidarité avec d'autres...» Ne vit-on pas une période historique où il faut accorder un temps au récit personnel, communautaire, circonstanciel? Il est vrai que les études des femmes favorisent une telle démarche et espèrent en voir naître des paradigmes nouveaux. Peut-être faut-il des théologien-(ne)s qui s'absentent des anciens, les quittent même, pour que de nouveaux surgissent.

Si la théologie s'orientait vers une formulation narrative, de récit ou de *saga*, afin de maintenir dans son discours la tension dialectique ouverte entre l'individuel et le communautaire, l'immédiat et le médiat, le singulier et l'universel peut-être respecterait-elle mieux la possibilité d'irruption d'une parole nouvelle et le discours théologique dont l'objet est finalement *un drame* (une action tragique, décisive) comme le qualifie André Charron. En exposant le jeu de l'expérience et du récit dans la Révélation, Guy Couturier a évoqué l'expérience de l'amour humain tel que le narrent les textes d'Osée, de l'espérance messianique et eschatologique dont rendent compte les textes d'Esaie, du Nom de Dieu tel que le narre le Pentateuque. L'intégration de la diversité dans l'unité que l'on retrouve dans les récits de la Révélation grâce à cette forme narrative devrait nous inspirer davantage selon Jean L.-Duhaime. La forme narrative relève-t-elle d'une mentalité mythique et sémitique? Et la forme logistique hellénistique serait-elle une évolution nécessaire de la formulation théologique, la plus satisfaisante même rationnellement? Le spécifique de la rationalité chrétienne ne serait-il pas plutôt une formulation dynamique suivant le mouvement d'une histoire, celle que Dieu révèle vouloir vivre avec l'humanité dans l'existence de Jésus Christ à travers le jeu des paraboles concrètes, singulières, personnelles, personnalisantes? Et alors la logique de ce discours de la foi une logique d'*oikonōmia*?

Le rapport que nous laisse Jean-Guy Lemarier peut nous amener à ce point de la réflexion. L'atelier qu'il animait (sur le vécu familial et conjugal) a vécu une expérience; d'abord de *fragilité* intellectuelle, moins lorsqu'il s'est agi d'entendre et de recevoir l'information quant à ce vécu que lorsqu'il a fallu en dégager des pistes de discussion et, surtout, prendre des décisions et positions théologiques. L'information qui a été fournie par des

«religiologues-sociologues-analystes du langage et de l'événement» a dépaysé. Ce sont des questions qui ont plutôt surgi: où commence la réflexion théologique dans ce domaine? Quelle est sa véritable fonction critique? Comment établit-elle son herméneutique de l'existence? Quelle peut-être son articulation communautaire et dialogale dans de telles situations? Une des causes du malaise lorsqu'il s'agit de l'intégration de l'expérience dans le discours théologique c'est peut-être que le/la théologien(ne) redoute de parler de lui-même, de sa propre pratique théologique. Si nous tentions le récit de notre expérience de pratique théologique...

Voici des questions et observations qui expriment une bonne part des commentaires à la fin du congrès de 1981. Celui de 1982 qui portera sur *la foi* devrait permettre de reprendre et d'approfondir certains points qui ont été soulevés. Si croire c'est accueillir le Royaume de Dieu ici et maintenant comme des enfants, le discours théologique ne devrait-il pas être surtout une attente de dieu et de l'humanité, une aptitude à s'en réjouir lorsqu'ils viennent, à s'en laisser surprendre et à en avoir mal aussi, une recherche cohérente ouverte, *verte* d'un monde de Dieu dans le plus concret de l'existence humaine?

Table des matières

Introduction
Thomas R. POTVIN 7

1

L'EXPÉRIENCE HUMAINE
Sa fonction en théologie.
Réflexions épistémologiques

Théologie et expérience.
Jean-Claude PETIT 13

Foi, expérience, théologie
Rosaire BELLEMARE 31

Pour une épistémologie de la relation. L'expérience comme lieu relationnel poiétique en théologie
Élisabeth J. LACELLE 47

2

L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE.
Sa fonction en théologie.
Réflexions critiques

L'expérience dans la foi chez Luther
Jacques DOYON 77

L'expérience au-delà des idées religieuses. Chez Friedrich Schleiermacher
Jean RICHARD 99

3

L'EXPÉRIENCE HISTORIQUE.
Sa fonction dans la révélation chrétienne

L'expérience d'Israël et son interprétation. À propos du Pentateuque
Jean DUHAIME 139

L'expérience présente du salut futur.
André MYRE 157

Révélation et expérience selon Alfred Loisy
Normand PROVENCHER 167

4

L'EXPÉRIENCE CONTEMPORAINE.
Au carrefour de la théologie

L'expérience charismatique
Hermann GIGUÈRE 183

Expérience et Parole de Dieu. *Le mariage et la famille*
Jean-Guy NADEAU 195

D'une expérience personnelle au dynamisme trinitaire
Jacques GOULET 207

Y a-t-il une expérience de la mort?
Jean-Marc DUFORT 217

Praxis libératrice et théologie latino-américaine de la libération
Gabriel CHÉNARD 225

Conclusion
Élisabeth J. LACELLE 259

Collection
HÉRITAGE ET PROJET

1. Jacques GRAND'MAISON, *La Seconde Évangélisation.*
   Tome 1 — Les témoins.

2. Jacques GRAND'MAISON, *La Seconde Évangélisation.*
   Tome 2 — volume 1 - Outils majeurs *(épuisé)*
   — volume 2 - Outils d'appoint *(épuisé)*

3. André CHARRON, *Les Catholiques face à l'athéisme contemporain.*
   Étude historique et perspectives théologiques sur l'attitude des catholiques en France de 1945 à 1965.

4. Rémi PARENT, *Condition chrétienne et service de l'homme.*
   Essai d'anthropologie chrétienne. *(épuisé)*

5. Vincent HARVEY, *L'Homme d'espérance.*
   Recueil d'articles (1960-1972).

6. SOCIÉTÉ CANADIENNE DE THÉOLOGIE, *Le Divorce.*
   L'Église catholique ne devrait-elle pas modifier son attitude séculaire à l'égard de l'indissolubilité du mariage?

7. EN COLLABORATION, *L'Incroyance au Québec.*
   Approches phénoménologiques, théologiques et pastorales.

8. François FAUCHER, *Acculturer l'Évangile: mission prophétique de l'Église.*

9. EN COLLABORATION, *Jésus?*
   De l'histoire à la foi.

10. EN COLLABORATION, *Le Pluralisme.*
    Pluralism: its meaning today.

11. Jean-Claude PETIT, *La Philosophie de la religion de Paul Tillich.*
    Genèse et évolution: la période allemande: 1919-1933.

12. EN COLLABORATION, *Le Renouveau communautaire chrétien au Québec.*
    Expériences récentes.

13. Louis RACINE et Lucien FERLAND, *Pastorale scolaire au Québec.*
    Niveau secondaire.

14. Viateur BOULANGER, Guy BOURGEAULT, Guy DURAND, Léonce HAMELIN, *Mariage: rêve, réalité.*
Essai théologique.

15. Richard BERGERON, *Obéissance de Jésus et vérité de l'homme.*
Une interpellation.

16. Louis ROUSSEAU, *La Prédication à Montréal de 1800 à 1830.*
Approche religiologique.

17. EN COLLABORATION, *L'Homme en mouvement.*
Le sport, le jeu, la fête.

18. Éric VOLANT, *Le Jeu des affranchis.*
Confrontation Marcuse-Moltmann.

19. Guy DURAND, *Sexualité et foi.*
Synthèse de théologie morale.

20. Bernard J.F. LONERGAN, *Pour une méthode en théologie.*

21. EN COLLABORATION, *Après Jésus.*
Autorité et liberté dans le peuple de Dieu.

22. Pierre CHARRITTON, *Le Droit des peuples à leur identité.*
L'évolution d'une question dans l'histoire du christianisme.

23. Michel DESPLAND, *La Religion en Occident.*
Évolution des idées et du vécu.

24. Rémi PARENT, *Communion et pluralité dans l'Église.*
Pour une pratique de l'unité ecclésiale.

25. Paul-Eugène CHARBONNEAU, *L'Homme à la découverte de Dieu.*

26. Élisabeth J. LACELLE, Thomas R. POTVIN, dir., *L'expérience comme lieu théologique.*
Discussions actuelles.

LIBRAIRIE L'ACTION
228310 1800

La recherche théologique de cette fin de XX^{e} siècle est marquée par la mutation culturelle et le déplacement du sens, du langage et de la science qui l'accompagne. Le discours sur la foi est continuellement soumis à un questionnement profond. Il ne faut donc pas s'étonner que la notion d'expérience et son rapport à la théologie revienne à la surface des débats.

La Société canadienne de théologie a consacré à cette discussion les travaux d'un congrès. On en trouvera ici les principales contributions théoriques et pratiques. Que peut-on entendre par expérience? À quelles conditions peut-elle devenir un lieu théologique? L'histoire de la tradition chrétienne indique-t-elle des voies de rencontre entre elle et la théologie? Quels sont les lieux humains actuels qui peuvent fournir des pistes d'articulation entre l'une et l'autre?

S'il y a un point qui se dégage de l'ensemble des travaux c'est que l'articulation ne peut se faire que par une voie dialectique dont la dynamique s'inscrit dans l'histoire d'une double tradition, chrétienne et humaine. On trouvera ici des réflexions épistémologiques et historiques, des analyses d'expériences contemporaines de la foi qui permettent de mieux saisir les enjeux de ce lieu théologique.

foi chrétienne

26