

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 11 (1961)
Heft: 2

Artikel: Expérience chrétienne et intelligence de la foi
Autor: Widmer, Gabriel
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380755>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 05.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

EXPÉRIENCE CHRÉTIENNE ET INTELLIGENCE DE LA FOI¹

La théologie dogmatique comme toute discipline humaine se constitue dans l'histoire, et l'histoire ne connaît pas de rupture ; preuve en soit la succession des courants théologiques depuis plus d'un demi-siècle au sein de l'Eglise de Genève et de la Faculté de théologie de notre Université. Théologie de l'expérience, restauration calvinienne, renouveau biblique semblent s'opposer ; en fait, ils se conditionnent réciproquement et préparent l'avènement d'une théologie systématique toujours plus compréhensive.

Les représentants genevois de la théologie de l'expérience, César Malan, Gaston Frommel, Georges Fulliquet et M. Auguste Lemaître sont redevables à Rousseau, à Vinet, à Amiel de ce qu'ils leur ont révélé, grâce à une sensibilité toute nouvelle, l'épaisseur polyvalente de l'existence vécue et éprouvée. Ces précurseurs parmi d'autres des philosophies et des théologies de l'existence ont haussé l'expérience si diversifiée du moi à l'universalité, par un effort d'élucidation et de formalisation de la condition humaine. Sur leurs traces, nos théologiens ne se contentèrent pas de décrire la conscience ; ils voulurent en déceler la nature, les fonctions et les structures, en poursuivant un dialogue avec les philosophes, avec Jean-Jacques Gourd, œuvrant à sa philosophie de la religion, avec MM. Charles Werner et Henry Reverdin à l'aube de leur carrière, l'un attentif d'une manière critique à l'œuvre d'un Boutroux et d'un Blondel, l'autre analyste avisé du pragmatisme. Ensemble, théologiens et philosophes cherchent à dépasser la psychologie par une réflexion théologique et métaphysique.

Même souci de dépassement plus tard, mais dans un contexte différent, chez MM. Jean de Saussure et Max Dominicé, les promoteurs genevois d'une restauration calvinienne et d'un renouveau

¹ Leçon inaugurale de professeur extraordinaire de théologie systématique à la Faculté autonome de théologie protestante de l'Université de Genève, lue le 1^{er} décembre 1960.

bible. Ils ne recourent plus à la critique philosophique, mais à une méditation théologique, dont les éléments leur sont fournis par la lecture des Réformateurs mieux connus grâce à d'importants travaux historiques.

Ainsi de part et d'autre, on conduit ses investigations en vue de surmonter les limites appauvrissantes à l'intérieur desquelles on a trop souvent voulu enfermer, dans le passé, la science théologique. Nous aussi, animés de la même préoccupation de rendre à la doctrine sacrée la pluralité de ses dimensions et son intégrité plénier, nous désirons situer l'expérience chrétienne par rapport à l'intelligence de la foi, en les analysant dans leur spécificité. Nous montrerons d'abord en quoi l'expérience chrétienne possède une quadruple structure : fondée en la Parole de Dieu, elle trouve en Jésus-Christ son foyer nourricier, dans le Saint-Esprit sa source actualisatrice, dans l'Eglise son cadre de réalisation. Ensuite nous verrons comment la foi vécue et réfléchie apporte un surcroît de clarté à l'intelligence et comment cette intelligence illuminée est appelée à comprendre les dogmes, découvrant ainsi sa plénitude dans l'exercice de ses aptitudes. Nous conclurons sur la symbiose nécessaire de l'expérience et de l'intelligence au service de la foi.

* * *

Comme théologien d'une Eglise réformée, nous reconnaissons préalablement à toute démarche réflexive et analytique, la primauté et la priorité incontestable et incontestée de la Parole de Dieu, prêchée par Jésus-Christ, attestée par les Prophètes et les Apôtres, actualisée présentement dans l'Eglise par le Saint-Esprit. La Parole de Dieu fournit à l'expérience chrétienne sa structure originelle et constante, c'est-à-dire lui confère sa consistance foncière, sa réalité solide et sa valeur authentique. Elle seule la justifie et la légitime, car « la Parole de Dieu est vivante, efficace, plus tranchante qu'une épée à deux tranchants, pénétrante jusqu'à partager âme et esprit, jointures et moelles ; elle juge les sentiments et les pensées du cœur » (Héb. 4 : 12).

En ce sens, l'action de la Parole dépasse et enveloppe toute expérience fragmentaire et limitée, parce que subjective, dont le fidèle ou la communauté est l'objet averti et conscient. Cette action de la Parole se déroule en deçà et au-delà de toute réflexion sur cette expérience, puisqu'elle est à la fois la norme de toute affection et le critère de toute idée. Mais aussi, à cause de cette fonction, elle se fait sentir au cœur de la conscience qui pense cette expérience. Ne juge-t-elle pas notre existence vécue et l'intelligence que nous

pouvons acquérir de cette existence ? N'intervient-elle pas en notre intimité la plus intime, mortifiant et régénérant cet acte intérieur qui nous fait simultanément exister et penser ?

L'expérience chrétienne initiale et globale est, en effet, celle de la saisie de l'homme par la Parole divine qui l'appelle à la repentance et au Règne de Dieu, dans l'assurance du pardon et de la nouvelle naissance ; expérience de l'action du Saint-Esprit et de ses dons dans la croissance de l'être intérieur, du nouvel homme, de sa promotion à la vie éternelle. Elle ne concerne pas seulement le moi psychologique avec son affectivité, ses volitions et ses pensers ; mais elle vise d'abord le fondement de la personne, ce foyer de réceptivité et d'activité, ouvert à Dieu, à autrui et au monde sous la motion de cette expérience elle-même. Elle se situe donc au niveau de cet acte premier par lequel nous venons à l'être, nous existons et nous devons. Elle transcende, tout en étant en un sens immanente à notre être, le phénomène humain avec ses ingrédients biologiques, physiologiques, psychiques et sociaux, parce qu'elle se présente et se découvre initialement comme l'expérience singulière de Jésus, le Dieu-homme.

Les théologiens de l'expérience, ce me semble, n'ont pas suffisamment scruté cette structure fondamentale et se sont arrêtés trop rapidement à l'examen du seul aspect phénoménal de l'expérience religieuse, sans chercher analytiquement à mettre au jour le principe théologique de l'expérience chrétienne. Lacune compréhensible, n'avaient-ils pas à se garder à droite des tentations de la spéculation auxquelles leurs prédécesseurs avaient succombé en admirant Schelling et Hegel ? A l'époque où les recherches historiques ruinent les explications systématiques de la naissance et du développement du christianisme, ne devaient-ils pas se méfier de la raison spéculative et constructrice qui plie la foi et le dogme à la dialectique du système et en laisse échapper la vie ? A gauche, ne devaient-ils pas contre-attaquer le positivisme à demi victorieux, pour qui seuls sont valables l'observable, l'explicable et le vérifiable, ce qui peut entrer dans les cadres du déterminisme évolutionniste ? Dans cette situation pouvaient-ils le combattre avec d'autres armes que les siennes, l'histoire et la psychologie ? Courant au plus pressé, ils ne tinrent pas suffisamment compte des critiques adressées soit à l'idéalisme spéculatif, soit au positivisme scientiste par des hommes comme Lachelier et Boutroux et plus tard Bergson, Brunschvicg et Blondel ; ils se contentèrent d'une conception peu élaborée de l'expérience.

Pour Frommel, par exemple, l'expérience implique la conscience de soi, source de toute certitude relative au monde extérieur et intérieur ; l'expérience religieuse relève de la conscience que le Christ avait de lui-même : « Le Christ se propose à la conscience qui,

sollicitée par le devoir-être devient conscience morale. »¹ Pourtant, remarquerons-nous, ce « devoir-être » n'est pas l'acte par lequel le Saint-Esprit nous fait revêtir Christ, il se confond seulement avec l'obligation morale. Ce moralisme nous éloigne de la structure « Parole de Dieu », en fixant notre attention sur le phénomène psychologique de l'obligation. Si Frommel avait pu poursuivre l'étude de la structure « Parole de Dieu » — mais la mort l'a trop tôt ravi à ses recherches — il aurait aperçu les insuffisances de sa méthode et de ses postulats : la foi-croyance implicite à toute expérience et l'obligation morale ne conduisent pas nécessairement à l'affirmation de Dieu et de Jésus-Christ.

G. Fulliquet, auquel M. Lemaître a succédé, enrichit les analyses de son prédécesseur. Il met en relief le lien étroit qui unit l'expérience chrétienne et le dogme à la vie de l'Eglise. Les dogmes provoquent l'expérience religieuse et lui donnent sa consistance. Ils font partie de la vie de l'Eglise où se généralise et se diversifie l'expérience chrétienne, et trouvent leur sens dans l'engagement personnel et le témoignage social qui authentifient la foi. On peut regretter que G. Fulliquet n'ait pas poussé plus avant l'analyse du rapport entre dogme et Parole de Dieu pour donner plus de solidité à sa notion d'expérience.

Ainsi pour les théologiens modernes, conscients du danger que représente le formalisme de l'orthodoxie « l'expérience religieuse est liée étroitement, par un lien de causalité, à un objet extérieur à l'homme, qui se présente à lui dans l'histoire concrète, et qui est défini par une doctrine précise. S'ils insistent sur le caractère d'expérience de la foi, ce n'est point pour nier l'existence, la priorité et la nécessité de l'objet, mais pour se distancer de l'intellectualisme doctrinal de l'orthodoxie, ensuite duquel la foi s'était déformée en une adhésion plus ou moins aveugle à des dogmes abstraits. »²

Il n'y a donc pas d'expérience chrétienne en dehors de l'audition de la Parole efficace de Dieu. Or cette Parole est prêchée par Jésus-Christ. Comme telle elle nous renvoie au Médiateur. L'expérience chrétienne trouve son exemplaire dans l'expérience de Jésus, le Christ. Elle est « christique ». « Ceux que Dieu a connus d'avance, Il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils » (Rom. 3 : 19).

Ce fut le grand mérite de Luther de souligner l'aspect christocentrique de l'expérience chrétienne. N'a-t-il pas vécu d'une manière aiguë l'épreuve au cours de laquelle le Christ change un homme

¹ G. FROMMEL : *Des conditions de la foi chrétienne*, in *Etudes morales et religieuses*. Saint-Blaise, 1907, p. 46.

² CH. SENFT : *Enseignement et questions du XIX^e siècle théologique*, in *Revue de théol. et de phil.*, 1954, p. 254. Du même auteur, cf. *Wahrhaftigkeit und Wahrheit, Beiträge zur historischen Theologie*, 22, 1956.

à son image ? N'insiste-t-il pas sur la nécessité pour tout homme de passer par cette transformation radicale qui fait mourir progressivement l'homme extérieur et croître peu à peu l'homme intérieur sous l'action du Christ ?

Au niveau de la réflexion théologique, cette instance se traduit et par la critique de la *theologia gloriae* trop intellectualiste, dédaigneuse de la prédication de Jésus-Christ, et par l'élaboration d'une *theologia crucis*, fidèle à ce message et à la nouvelle naissance qu'il provoque. D'une part, Luther s'en prend aux scotistes et aux gabrielistes « qui disent qu'on ne fait pas de théologien sans Aristote »¹. D'autre part, il ne cesse d'enseigner que le Christ, par sa Parole prêchée, est la source de tous les biens où l'âme y trouve sa vie, sa liberté et sa justice².

L'expérience chrétienne se modèle sur celle du Christ ou elle n'est pas. Elle est dans la mesure où le Christ se charge de nos péchés et nous donne en retour sa grâce. Par cet échange, l'homme nouveau remplace le vieil homme, la qualification de l'homme par le Christ se substitue à la détermination de l'homme par l'homme. La foi seule est capable de connaître cet échange et de donner un consentement à cette substitution, selon un des thèmes constants de la théologie luthérienne : la seule œuvre, le seul effort des chrétiens, doit être de se laisser former par la Parole et par le Christ, de s'exercer continuellement dans cette foi et de la fortifier.

Etre conformé à Jésus-Christ, c'est être façonné par la Parole, recréé par le Père qui adopte sa créature sur l'intervention expresse de son Fils unique. L'expérience chrétienne prend donc forme et consistance d'abord en Jésus, le Christ, avant de se diversifier dans les croyants : le Médiateur s'incarne, assume sa naissance, sa vie, sa mort et sa résurrection, la fondation de son Eglise et la poursuite de son œuvre, dans une obéissance filiale, dont le ressort est l'amour, le don de soi jusqu'au sacrifice. L'expérience chrétienne apparaît donc comme une confirmation et une illustration de celle de Jésus-Christ qui l'informe et dont elle dérive.

L'expérience chrétienne n'est pas seulement structurée par la Parole de Dieu et par le Christ, sinon elle risquerait d'être simplement une expérience de quelque chose de révolu sans prise sur le présent. En fait, elle doit mordre sur l'actuel ou se condamner à

¹ LUTHER : *Controverse contre la théologie scolastique*, thèse 43.

² « Ni au ciel, ni sur la terre, l'âme ne possède rien en quoi elle puisse vivre justement, librement, chrétiennement, si ce n'est le saint Evangile, la Parole de Dieu, prêchée par le Christ... Quand l'âme a la Parole, elle n'a besoin de rien d'autre, elle trouve au contraire dans la Parole sa suffisance, sa nourriture, sa joie, sa paix, sa lumière, sa science, sa justice, sa vérité, sa sagesse, sa liberté et tous les biens surabondamment. » LUTHER : *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 4. Trad. M. Gravier. Paris, 1946.

l'inefficacité. Il appartient au Saint-Esprit d'actualiser les structures bibliques et christiques de l'expérience chrétienne. A la suite de l'augustinisme et de sa théorie de l'illumination, Calvin dans sa doctrine du témoignage intérieur du Saint-Esprit nous permet de comprendre la manière dont nous nous sommes rendus participants de l'expérience de Jésus-Christ. Il y a une connaissance du nom de Jésus-Christ, apportée par les apôtres : « Ceste cognissance qui gist en pratique et expérience est beaucoup plus certaine que toutes spéculations oisives. Car l'âme fidèle recognoit indubitablement, et par manière de dire, touche à la main la présence de Dieu, là où elle se sent vivifiée, illuminée, sauvée, iustifiée et sanctifiée. »¹ Voilà une définition concise et complète de la structure pneumatique de l'expérience chrétienne.

La valeur, l'authenticité de l'expérience chrétienne et la certitude du salut qui en est la conséquence, ne peuvent être déduites d'une appréciation seulement humaine, mais de l'action du Saint-Esprit. Il fait fructifier l'expérience chrétienne ici et maintenant, dans le monde cassé au sein duquel les croyants militent et attestent la victoire du Christ, par le renouvellement de leur intelligence et de leur volonté.

Ce témoignage et ce combat incessants aux ordres du Christ et sous la motion du Saint-Esprit ne sont possibles que si le croyant est agrégé au corps du Christ, présent au milieu du monde contemporain, à cette institution à la fois divine par sa tête et humaine dans ses membres qu'est l'Eglise triomphante et militante. C'est elle, et nous découvrons ici la structure ecclésiale de l'expérience chrétienne, qui prêche, fait retentir l'appel, donne l'occasion aux dons du Saint-Esprit de porter des fruits. C'est elle qui administre le baptême dans la mort et la résurrection de Jésus-Christ et qui célèbre le repas eucharistique nourrissant en vie éternelle. Tout autant de manifestations et d'ingrédients de l'expérience chrétienne qui est inséparable de la vie communautaire.

L'Eglise comme peuple du Seigneur en marche vers la Cité de Dieu promeut une expérience qui ne met pas ses fidèles en contact immédiat avec le Christ, sinon la foi serait abolie, mais qui demeure inchoative dans l'économie présente². En quête de son achèvement, une telle expérience puise sa force dans l'œuvre historique de Jésus-Christ, son actualité dans l'action du Saint-Esprit et son rayonnement dans la présence de la communauté ecclésiale. Temporellement,

¹ CALVIN : *Institution de la religion chrestienne*, I, XIII, 13, éd. J. D. Benoit. Paris, 1957, tome 1, p. 162.

² Cf. J. MOUROUX : *L'expérience chrétienne*. Paris, 1952, où ce caractère inchoatif de l'expérience chrétienne est particulièrement bien souligné.

elle revêt une triple dimension : passée par référence à l'œuvre historique du Christ, présente par référence à l'œuvre du Saint-Esprit, future par référence à l'accomplissement de toutes choses par Dieu. D'où son dynamisme qui lui permet d'intégrer tous les aspects de la vie personnelle, et communautaire en une orientation qui est celle de la foi en l'œuvre rédemptrice de Dieu.

* * *

L'expérience chrétienne n'est donc pas seulement subjective et immanente, mais structurée en ce qu'elle est constituée par la Parole de Dieu, Jésus-Christ, le Saint-Esprit et l'Eglise. Ces structures qui la désobjectivisent, l'empêchent de s'abstraire de la condition humaine et de se confondre avec l'extase ou la vision de Dieu. Elle demeure dans la sphère de la foi et ne peut s'amplifier que par une compréhension approfondissante des données de la foi, « garantie de ce qui est espéré, preuve de réalités non visibles » (Héb. 11 : 1) ¹. Elle est une anticipation très imparfaite d'une expérience béatifiante ; l'intelligence peut et doit la scruter sans jamais cependant parvenir ici-bas à la contemplation de son objet divin.

Nous voici placés devant cette inouïe possibilité offerte à l'intelligence humaine, dont K. Barth dit : « ... il s'agit de l'opération par laquelle la Vérité s'ouvre et se découvre aux yeux, aux oreilles et au cœur de l'homme, lequel désormais devient capable de la reconnaître et de la tenir pour valable. Il s'agit de l'illumination de la raison, qui démontre à l'homme qu'il est pleinement dans la vérité et qu'il ne peut plus se concevoir lui-même qu'en fonction de la Vérité. » ²

L'intelligence humaine est élevée et renouvelée, lorsque le Christ rend l'homme conforme à lui-même et vient habiter dans le croyant par son Esprit. A travers ce renouvellement, l'expérience chrétienne est réfléchie ; car son dynamisme l'oblige à être non seulement éprouvée, mais encore relayée au niveau de la réflexion. Ainsi l'intelligence de la vérité de Dieu exige un perpétuel approfondissement, son inachèvement et son insatisfaction présente n'y sont pas étrangers.

Au cours de cette élévation, l'intelligence découvre son origine vraie et sa destination normale : humaine, parce qu'elle est créée, elle est solidaire de notre condition de créature, mais elle est aussi un don de Dieu, destinée qu'elle est à Le connaître et à L'honorer. Dans son statut d'intelligence à la recherche de la Vérité, elle est

¹ Nous donnons la traduction du P. Spicq in *L'épître aux Hébreux*. Paris, 1953, tome II, p. 336 s.

² K. BARTH : *Dogmatique*. Genève, 1954, II, 2, p. 33.

travaillée par l'inquiétude interrogatrice qui l'incite à cheminer sans jamais trouver de repos ici-bas et dans ce temps.

L'expérience chrétienne n'est pas celle de l'irrationnel, puisqu'elle conditionne le renouvellement de l'intelligence et se trouve éclairée par elle. Elle n'entraîne pas un *sacrificium intellectus* ; elle rend à l'entendement sa véritable nature et sa fin normale. Sous une autre forme, elle n'est pas créatrice d'une logique surnaturelle ou d'une structure mentale divine. Elle laisse à l'intelligence ses fonctions dialectiques, son activité déductive, coordinatrice et appréciative, sa capacité de concevoir et de définir des notions, de poser et de résoudre des problèmes. Mais elle ouvre à l'intelligence en la transformant un champ d'investigation dans lequel elle pourra déployer ses activités d'une manière indéfinie, celui du dessein créateur et rédempteur de Dieu, de sa révélation et de ses incidences sur la destinée de l'homme et du monde.

Cette transformation renouvelante s'inscrit dans l'intention de l'intelligence : elle est rendue progressivement conforme à celle du Christ, lorsqu'elle s'applique à le connaître comme la raison d'être dernière de toute activité humaine. En effet, « le Christ est monté et l'Esprit est descendu. Si le Christ nous a envoyé son Esprit, c'est pour éléver notre esprit. »¹ Nulle prétention, nul orgueil, mais une reprise de la prière de Paul « nous ne cessons de prier Dieu pour vous et de demander que vous soyez remplis de la connaissance de sa volonté, en toute sagesse et intelligence spirituelle » (Col. 1 : 9).

En vertu de cette élévation de l'intelligence à son véritable objet et à sa vraie dignité, nous pouvons reconnaître ce surcroît régénérateur que l'expérience de la révélation apporte à la pensée humaine, tout en la faisant demeurer dans sa condition d'intelligence créée. Comme l'ont clairement aperçu les docteurs médiévaux à la suite de Boèce, l'*intellectus* à la différence de la *ratio*, est plus que l'entendement discursif ; il résulte de l'illumination de l'âme par la grâce et de la connaissance que donne la foi. Il est, comme le remarque le P. Chenu, la faculté religieuse de la pensée, capable de connaître les *intellectibilia*, c'est-à-dire « la Divinité toujours une et identique au-delà de toute voie d'accès sensible », comme la *ratio* est apte à connaître les *intelligibilia*, c'est-à-dire « les esprits créés, âmes humaines, accessibles par la similitude du sensible »².

Dans ces conditions, quelle va être la fonction de cet *intellectus*, quelle connaissance apporte-t-il ? Pour le judaïsme, la connaissance, la « gnose » désigne la connaissance de la Loi, des modalités de

¹ RICHARD DE SAINT-VICTOR : *De Trinitate*, proemium. Trad. G. Salet. Paris, 1959, p. 35.

² M.-D. CHENU : *La théologie au XII^e siècle*. Paris, 1957, p. 126.

ses applications ; pour les chrétiens, comme l'a montré Dom J. Dupont, elle est la connaissance de l'œuvre du Christ, du plan rédempteur de Dieu¹. L'intelligence de la foi produit donc une connaissance proprement théologique. Elle signifie à la fois, un effort de compréhension des mystères de Dieu, révélés en Jésus-Christ (l'intelligence des « objets de la foi », des dogmes), et une illumination de la pensée par la foi (l'intelligence que donne la foi).

La foi vient chercher l'intelligence là où elle œuvre, pour la conduire jusqu'à la Vérité divine. Elle l'invite à mettre au jour la raison d'être des vérités chrétiennes auxquelles elle lui donne accès. *Fides quaerens intellectum*, la foi cherchant l'intelligence, la formule est de saint Anselme, mais saint Augustin a souvent répété : « La foi cherche, l'intelligence trouve ; voilà pourquoi le prophète dit : « Si vous ne croyez pas, vous n'aurez pas l'intelligence » (Es. 7 : 9, selon la Septante). En revanche, l'intelligence continue à chercher celui qu'elle a trouvé, car : « Dieu regarde les fils des hommes », chante-t-on dans le Psaume inspiré « pour voir s'il a l'intelligence et s'il cherche Dieu » (Ps. 13 : 2). Si donc l'homme doit avoir l'intelligence de Dieu, c'est pour le chercher »².

Ainsi se hiérarchisent dans la sphère de la connaissance théologique, trois ordres qui s'imbriquent les uns dans les autres : la foi agissante dans l'expérience vécue et consciente, puis l'intelligence de la foi ou la recherche du sens des dogmes par l'intelligence renouvelée et enfin la vision de Dieu face à face réservée aux bienheureux, vision qui supprimera la foi et portera l'intelligence à sa perfection. Il y a une relation intrinsèque et nécessaire entre l'expérience, la réflexion rationnelle sur les dogmes, et la fin dernière de cette expérience et de cette réflexion dont l'accomplissement relève aussi de la grâce. Si nous nions le caractère intrinsèque de cette relation, nous permettrons à l'intelligence de s'exalter dangereusement en des spéculations verbales ou nous la laisserons s'affaïsset dans une plate description de l'expérience mutilée ; de toute manière, nous la priverons du bénéfice de la foi.

Cette analyse est confirmée par l'histoire de l'*intellectus fidei* : à la suite des Pères grecs, l'augustinisme, puis le thomisme authentique et aussi les Réformateurs ne séparent jamais la recherche théologique de la prière et du témoignage, même s'ils divergent entre eux sur la question des rapports entre la vie active et la vie contemplative et entre l'activité de la raison et la connaissance

¹ Dom J. DUPONT : *Gnosis, la connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*. Louvain-Paris, 1949.

² Saint AUGUSTIN : *De Trinitate*, XV, II, 2. Trad. Agaesse et Moingt. Bruges, 1955, p. 423.

de la foi. Détachées du souci du témoignage et de la puissance de la prière, les hardiesse intellectuelles d'un Richard de Saint Victor, d'un Anselme ou d'un Bonaventure, comme les affirmations massives d'un Luther ou d'un Calvin nous déroutent ; mais replacées dans leur contexte vivant, elles livrent leurs inépuisables richesses.

A la théologie conçue comme le fruit de l'intelligence de la foi, on objecte ses abstractions, son ignorance de l'Ecriture, son ambition de découvrir par la seule raison la signification des dogmes. Abstraite, elle le devient pour le lecteur superficiel, inapte à la méditation réflexive ; anti-biblique pour l'esprit insensible aux résonances scripturaires de telles élévarions ; ambitieuse pour la pensée oublieuse de l'humaine condition de l'intelligence, même de l'intelligence renouvelée par la grâce. Légitime, indispensable, elle l'est au contraire, quand, sous l'action illuminatrice du Saint-Esprit et sous le contrôle de l'Ecriture, elle vise en tâtonnant à mettre au jour la raison d'être, le fondement des dogmes, grâce à une méthode d'analyse appropriée à son objet, lorsqu'elle fait apparaître par approches successives leur cohésion à travers leurs relations et leurs déterminations, en un mot leur rationalité et leur intelligibilité.

Pour éviter tout malentendu au sujet de cette « rationalisation », il est nécessaire de critiquer une conception erronée des rapports entre la foi et l'intelligence. Trop souvent, par peur intellectuelle et par manque de confiance en la puissance rénovatrice du Saint-Esprit, le théologien systématicien se contente de classer, d'étiqueter et d'ordonner les conclusions de la théologie biblique et les matériaux de la théologie historique, puis de tenter une synthèse avec ces thèmes bibliques et ces décisions conciliaires, sans les repenser par le dedans. Il s'étonne ensuite du caractère étriqué et disparate du résultat obtenu. Qu'il s'en prenne à lui-même. Sa réflexion est indigente, parce qu'il a soustrait son intelligence au renouvellement de la foi et ne l'a pas exercée à l'analyse. Résultat décourageant, mais inévitable, n'a-t-il pas involontairement dissocié foi et intelligence, en les considérant comme des activités extérieures et hétérogènes l'une à l'autre ? Pour lui, l'intelligence est négligeable, voire nocive, parce qu'elle est purement humaine, comme telle viciée et irréductible à toute action divine. Néfaste dualisme rendu plus pernicieux encore par cette conception pessimiste de l'intelligence et de la condition humaine, comme si invention humaine, la pensée n'était pas aussi de Dieu.

Nous devons lutter contre cette conception séparatiste : l'intelligence n'est pas close et la foi ne se plaque pas sur elle du dehors, ni ne la réduit au rôle de servante ; mais la foi lui donne intimement la force de s'épanouir, en satisfaisant ses secrètes aspirations ignorées d'elle-même jusqu'au jour de cette visitation intérieure et gracieuse ;

elle l'anoblit. Ni rivalité, ni antagonisme entre intelligence et foi, ni non plus confusion et mélange, mais alliance reflétant celle de Dieu et de son peuple, de l'Eternel et de l'homme en Jésus-Christ. Ni identification, ni fusion, mais mariage indissoluble voulu et scellé par le Dieu qui assume l'humain dans l'Incarnation. Unies dans une même vocation et un même service, la foi et l'intelligence accèdent à cette gnose dont Paul et Jean disent qu'elle parvient non à l'explication, mais à une compréhension approximative du grand œuvre de Dieu.

En parlant de l'activité théologique de l'intelligence, nous passons à un plan différent de celui où se déroulent et doivent se dérouler en toute autonomie ses activités dites profanes. Mais rien ne nous oblige à penser que ces plans soient séparés : la recherche indépendante des diverses vérités prend son sens dernier, mais seulement son sens ultime, à la lumière de la recherche de la Vérité. Alors s'évanouissent dans la perspective théologique, mais seulement à ce niveau, certaines contradictions que l'on croit discerner, par goût pour les dialectiques dissociatives et pour les symétries en trompe-l'œil, entre l'activité de l'intelligence et le don de la foi.

L'expérience chrétienne, nous l'avons dit, se fonde sur un fait contingent : la révélation de l'Eternel dans la personne de Jésus-Christ. Comment peut-elle prétendre à l'universalité ? Elle le doit, parce qu'elle suscite la réflexion, fait appel à l'intelligence, dont la fonction est de tendre à l'universel ; sinon elle retombe dans le subjectivisme irrationaliste. Si elle refuse cette exigence d'intelligibilité, elle relativise la révélation, la réduit à n'être qu'une manifestation parmi d'autres du sentiment religieux. L'expérience chrétienne ne peut se laisser amputer de l'intelligence au sens où nous l'avons définie, sans se condamner elle-même et sans trahir l'intention universaliste de la volonté du Christ. L'Evangile a en soi une portée universelle, parce qu'il promeut l'intelligence à sa plénitude.

* * *

L'expérience chrétienne fermée à l'intelligence de la foi retourne à une vague sentimentalité religieuse inconsistante, à la superstition grégaire et instinctive ; et l'intelligence de la foi délestée de l'expérience chrétienne s'évade dans la fantaisie ou se dessèche en théologie naturelle. Telle est la conclusion qui s'impose à nous à la suite de notre double analyse de l'expérience chrétienne et de l'intelligence de la foi. Pour éviter une si fâcheuse dissociation, ajouterons-nous, le théologien doit prendre pour objet de sa discipline le tout organique et vivant que constituent l'expérience chrétienne vécue et

l'intelligence de ses éléments, en d'autres termes, l'œuvre révélatrice de Dieu et ses incidences sur l'homme, son histoire et son destin.

Si nous acceptons de désigner la totalité de la révélation sous l'expression « expérience chrétienne » (expérience de Jésus-Christ, de son Eglise, de ses témoins), nous sommes peut-être réticents, comme théologiens réformés, en présence des exigences de l'intelligence de la foi ; ne nous entraînent-elles pas à édifier une sorte de gnose ? Pourtant, le souci du théologien respectueux des obligations de sa discipline, ne consiste-t-il pas à s'astreindre, qu'il le veuille ou non, à l'analyse et à viser ensuite à la synthèse : distinguer pour unir ? Peut-il alors se passer de l'intelligence ? En fait comme en droit, décomposer réflexivement, à travers l'analyse du dogme, le mouvement au cours duquel Dieu se rend présent au monde (Transcendance descendante) et celui par lequel l'homme illuminé et inspiré s'achemine vers la Cité de Dieu (transcendance ascendante), c'est découvrir les articulations et l'unité vivante de la dialectique théologique, du salut restitué au niveau de la conscience.

Nouvelle objection : mettre au jour l'architecture cachée des dogmes, n'est-ce pas en ternir l'éclat ; s'ils sont la source de l'expérience chrétienne, n'est-ce pas la tarir ? Cela serait, si l'intelligence refusait son achèvement dans sa prétention à l'autonomie loin de Dieu et dans l'acceptation de son aliénation. Mais, dans et pour la foi, Jésus-Christ a payé de sa vie le renouvellement de notre intelligence. A l'instar du sacrifice de son fondateur, la théologie chrétienne exige un effort onéreux, une consécration en vue du service de l'Evangile et de l'Eglise. Mais on ne se consacre pas à la théologie sans consentir à l'expérience chrétienne et sans donner son assentiment à l'intelligence de la foi.

GABRIEL WIDMER.