Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 35 (1985)
Heft: 2: Confesser la foi

Artikel: Éléments pour une théologie de l'acte de foi
Autor: Widmer, Gabriel-P.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381289

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: 16.07.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 117 (1985), P. 129-143

ÉLÉMENTS POUR UNE THÉOLOGIE DE L'ACTE DE FOI

GABRIEL-PH. WIDMER

Comme composantes essentielles des liturgies baptismales et eucharistiques et comme parties intégrantes des canons doctrinaux conciliaires et synodaux, les confessions de foi rendent témoignage de l'œuvre créatrice et rédemptrice du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Elles le font publiquement par la voix de la communauté rassemblée et par celle de chacun de ses membres. Elles véhiculent à leur manière, pour l'Eglise et pour le monde, la proclamation de l'Evangile de Pâques. Elles constituent en partie la tradition (la «paradôsis») en transmettant et en explicitant le message apostolique (le «kérygme»). Dans un langage «doxologique» — c'est-à-dire un langage qui «déclare» solennellement en rendant grâce à l'Auteur de toutes choses —, les confessions de foi expriment la confiance, la reconnaissance et l'obéissance de l'Eglise à Dieu et, en particulier, à son Seigneur le Christ Jésus, qui, fidèle à ses promesses, veille sur elle pour l'acheminer vers le Royaume. Elles soulignent donc le caractère messianique de la foi chrétienne: pour le préserver, elles définissent l' «orthodoxie» (la «croyance correcte», «l'opinion droite») et condamnent les «hérésies» («les croyances incorrectes», les «opinions erronées»). En annonçant le Dieu qui vient, en confessant Celui qui est et qui était, les «symboles» (les «sommaires», les «résumés») de la foi «orthodoxe» sont normatifs dans ce qu'ils décrivent et prescrivent.

Les confessions de foi — il faut y insister — sont des actes de parole qui, comme tout acte de parole pour la tradition biblique, font l'événement. Ces actes de parole rappellent le verdict de Dieu de condamnation et d'acquittement; ils anticipent la réalisation finale de son dessein rédempteur: le Royaume. Ils réactivent la mission de l'Eglise dans le monde et son édification, en réactualisant les événements fondateurs de la foi pascale (crucifixion, résurrection, ascension du Christ, effusion de l'Esprit Saint), et en réeffectuant le sens de la Parole instauratrice de la vie nouvelle. Ils fondent et constituent l'émergence du salut dans le monde, parce qu'ils sont la réponse de la communauté à son Dieu qui renouvelle l'alliance. C'est pour cette raison que les confessions de foi sont de l'ordre de la parole qui transforme une situation; elles ne sont pas de l'ordre du discours qui, comme la théologie, enchaîne des idées selon une logique adéquate et grâce à une méthode appropriée, pour rendre compte de l'intelligibilité de la foi de manière cohérente.

La confession de foi ordonne ses énoncés et les qualifie en les considérant comme l'explicitation de l'expression qui leur sert de «préambule»: «*nous*

croyons», «*je* crois» à la première personne du pluriel ou du singulier du présent. Quelle est la portée de ce préambule qui récapitule les propositions de foi *(articuli fidei)* pour en faire le symbole de la foi *(depositum fidei)*? Telle est la question dont je voudrais traiter, en montrant comment la théologie contemporaine redécouvre la confession de foi comme acte de langage et de parole; j'y parviendrai, à la suite d'un bref survol historique relatif à l' «oubli» de cette caractéristique mise en lumière dans cette introduction[1].

*

* *

En analysant l'acte de foi, les théologiens l'ont examiné plus sous l'angle de ses opérations cognitives et volitives ou celui de ses sources affectives que sous l'angle de sa force transformatrice comme acte de langage et de parole. Ils y étaient en quelque sorte conduits par l'acte de foi lui-même, qui se présente comme un acte à la fois simple et complexe. Simple par son objet, le salut comme communion à la vie de Dieu par la participation à la Vérité première et au Bien suprême. Complexe par son sujet, l'intelligence humaine qui a pour objet la Vérité première, et la volonté humaine dont l'objet est le Bien suprême[2]. Acte composé d'un don du Saint-Esprit et d'une initiative humaine rendue possible par cette grâce, l'acte de foi «oscille» à tel point que les critiques du christianisme le considèrent comme aliénant, tandis que les théologiens le jugent libérateur et sauveur[3].

Pourtant, un Paul, par exemple, suggère cette force transformatrice de l'acte de foi en tant qu'acte de langage et de parole. La foi est le don premier de la grâce divine, et la confiance humaine en est le signe. Seule elle sauve ses bénéficiaires de la catastrophe finale, en les soustrayant au Jugement. Pour les élus, elle remplace aussi bien la Loi et ses œuvres que les sagesses juives et païennes avec leurs connaissances, comme voie du salut. Elle est une force qui fait avancer le croyant vers la fin des temps, à la rencontre du Christ venant en gloire. Ce qui fait dire à Paul: «...nous cheminons par la foi («dia pistéôs», *per*

[1] Pour une étude d'ensemble de la théologie de la foi, cf. les encyclopédies, comme *Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* 3 Aufl., article «Glaube», II, p. 1586-1611; *Theologische Realenzyklopädie,* «Glaube», XII, p. 277-365, «Glaube und Wissen», p. 365-384, «Glaubensbekenntnisse (n)», p. 384-446; *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* «Glaube», «Glaube und Wissen», «Glaubensartikel», «Glaubensgewissenheit», col. 627-664.

[2] Cf., par ex., THOMAS D'AQUIN, *Summa theologica,* 2-2, q. 1, a. 2.

[3] Sur les rapports «foi-croyance» des points de vue théologiques et philosophiques, cf. «croyance» (P. RICŒUR), *Encyclopedia universalis,* 5, p. 171-176, «foi» (J. LADRIÈRE, GABRIEL-PH. WIDMER, P. LIÉGÉ), 7, p. 75-83.

fidem), non par la vue («dia eidous», *per speciem*) (2 Co 5,7). La foi qualifie d'abord une manière d'affronter les épreuves finales et de les surmonter, ensuite une façon de connaître, dans ces épreuves, quelque chose du dessein de Dieu, de son Règne et de la vie éternelle et cela, grâce aux dons du Saint-Esprit et grâce à l'œuvre justificatrice et réconciliatrice du Christ Jésus. Paul en témoigne: «A présent, nous voyons dans un miroir («di'esoptrou», *per speculum*) et de façon confuse («en enigmati», *in aenigmate*), mais alors ce sera face à face («pros prosôpon», *facie ad faciem*). A présent, ma connaissance est limitée, alors je connaîtrai comme je suis connu» (I Co 13,12).

La qualité eschatologique et l'orientation apocalyptique de la foi s'estompent un peu dans la définition de la *Lettre aux Hébreux:* «La foi est une manière de posséder («hypostasis», *substantia;* pour Segond, «la ferme assurance», pour Jérusalem, «la garantie») déjà ce qu'on espère, un moyen de connaître («elenchos», *argumentum,* pour Segond, «la preuve», pour Jérusalem, «une démonstration») des réalités qu'on ne voit pas» (He 11,1).

Les Pères, leurs successeurs et même les Réformateurs, partent, entre autres, de ces textes considérés comme *dicta probantia,* pour analyser l'acte de foi. Origène, par exemple, considère suffisant pour le salut le don de la foi, mais il montre comment le don de connaissance le parfait par la vision, et celui de sagesse l'achève par la contemplation. Repris du catalogue paulinien, ces dons sont nécessaires à la purification et à l'illumination comme étapes préparatoires à l'union avec Dieu, à la «déification». Cette interprétation réinterprète la triade d'origine platonicienne «opinion — foi — science», mais en valorisant la foi. La présence agissante du Logos dans l'âme croyante lui donne de transiter de la foi à la connaissance et de la connaissance à la sagesse[4].

La distinction augustinienne entre la *fides quae creditur* (les articles de foi) et la *fides qua creditur* (le don qui meut l'intelligence et la volonté, les pousse à adhérer à Dieu), sa définition de la foi *(cogitare cum assentione)*[5], entérinent l'orientation de la théologie classique de la foi d'analyser le *credere* par rapport au *scire,* dans le cadre de la distinction «sujet-objet».

Pour Thomas d'Aquin, par exemple, la foi persuade le croyant de la réalité des choses invisibles et surnaturelles; elle le conduit à y donner son assentiment, en fondant sa décision et son choix sur une certitude[6]. La foi, en effet, éclaire les réalités à croire et illumine l'intelligence pour l'y disposer; elle

[4] Cf. HENRI CROUZEL, *Origène et la connaissance mystique,* Paris, 1961, p. 443-450; MARGUERITE HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné,* Paris, 1958, p. 188 ss., p. 261 ss., passim.

[5] AUGUSTIN, *De praedestinatione sanctorum,* II, 5; sur la transmission et les interprétations médiévales de cette définition, cf. M.-D. CHENU, O. P., *La Parole de Dieu,* I *La foi dans l'intelligence,* Paris, 1964, p. 100 ss.

[6] Cf. THOMAS D'AQUIN, *id. op.* 2-2, q. 1, a. 4; le *cogitare* de la définition augustinienne signifie pour Thomas «délibérer dans l'attente de la vision de la Vérité», et *assentio* «adhésion ferme à cette Vérité».

diffère de la science, dont la connaissance évidente est fondée sur la démonstration. Comme don et vertu théologale, la foi crée la disposition *(habitus)* qui, avec le don et la vertu de charité, est indispensable au libre-arbitre, s'il veut faire coopérer le croyant justifié à sa sanctification, sans laquelle sa foi demeurerait inchoative (*fides informis* sans la *fides caritate formata*)[7]. Surnaturalisé, tout en demeurant humain, l'acte de foi développe les aptitudes de l'organisme psychologique naturel pour l'ouvrir aux réalités surnaturelles, en respectant cependant les procédures humaines de ses opérations. La foi n'est donc plus une opinion reposant sur des conjectures comme le soutenait l'aristotélisme, mais elle est assentiment à la Parole de Dieu qui se fonde sur les témoignages de l'histoire du salut et tire sa force d'un don accompagné d'une vertu[8].

Eliminant les références aristotéliciennes, ne se fondant que sur celles de l'Ecriture sainte, les Réformateurs conçoivent la foi comme l'organe et l'instrument du salut choisis et donnés par Dieu. Les sacrements, et particulièrement la pénitence, n'en sont plus la cause comme dans la scolastique, parce que la foi n'est plus, pour eux, un *habitus speculativus* (école thomiste) ou *practicus* (école franciscaine); mais elle accompagne, comme signe de sa grâce, le Dieu qui vient à la rencontre de l'homme, dans la proclamation de l'Evangile et dans l'effusion du Saint-Esprit: *fides ex auditu;* elle passe par l'ouïe et suscite la reconnaissance, la confiance, l'obéissance. La parole de la foi précède l'assentiment.

Calvin insiste sur le double témoignage externe (la prédication) et interne (celui intérieur du Saint-Esprit), sur la conjonction du Christ et du croyant opérée par la foi. La foi est «une ferme et certaine cognoissance de la bonne volonté de Dieu envers nous; laquelle estant fondée sur la promesse gratuite et donnée en Jésus Christ est révélée à nostre entendement et scellée en nostre cœur par le Saint-Esprit»[9]. La foi doit élever l'esprit humain au-dessus de lui, à cause de son incapacité et de ses limitations, pour lui permettre d'approcher

[7] *Id. op.*, 2-2, q. 4, a. 2-a. 3.

[8] A propos de la différence entre Thomas et ses prédécesseurs, le P. CHENU écrit: «Nous ne sommes plus désormais dans une noétique commandée par la métaphysique du nécessaire; nous sommes dans une psychologie du sujet connaissant, qui ouvre la possibilité à des interventions extrinsèques à l'objet... la voie est libre pour des certitudes relevant de l'*opinion*. C'est le transfert au subjectif de la débilité de l'opinion qui va permettre de distinguer foi et opinion, non plus comme deux degrés homogènes en poursuite de l'*épistémè*, mais comme deux assentiments hétérogènes fondés sur des principes différents. La certitude ne pourra venir que de l'objet» (*id. op.* p. 92 s.). Dommage que beaucoup de théologiens modernes aient oublié cette position rigoureuse, cf. ROGER AUBERT, *Le problème de l'acte de foi, Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, 2e éd., Louvain, 1950.

[9] *Institution de la Religion chrestienne*, III, II, 7; sur la foi qui justifie: III, XVII, 11; XI, 10, XVIII, 8 passim; sur ses rapports avec le Saint-Esprit: I, VII, 4-5; III, I, 4, II, 8; IV, XIV, 8; sur ses relations avec la Parole: III, II, 6, II, 31 passim.

son objet, cette vie éternelle qui lui demeure incommensurable, inexplicable et incompréhensible[10]. Elle transforme les aptitudes de son intelligence et de sa volonté, en tant qu'elle est *notitia, assensus* et *fiducia.*

En distinguant par trop la *fides specialis* (celle qui justifie) de la *fides generalis* (celle qui fait consentir à Dieu), les successeurs des Réformateurs tendent à mettre sur le même plan la foi et la Parole comme des moyens de salut semblables. Ils les étudient d'un point de vue psychologique et les définissent de manière notionnelle. Ils préparent le glissement de la foi vers la croyance. Les «sociniens» et les «arminiens» le favoriseront.

A la fin du XVIIe siècle, Locke élabore une «philosophie de la croyance» dont l'influence sera considérable sur la théologie ultérieure, malgré les critiques de Leibniz. Son analyse part des propositions fondées sur le témoignage qui fonde l'assentiment: «...le témoignage vient de la part d'un Etre qui ne peut ni tromper ni être trompé, c'est-à-dire de Dieu lui-même; ce qui emporte avec soi une assurance au-dessus de tout doute, et une évidence qui n'est sujette à aucune exception. C'est-là ce qu'on désigne sous le nom particulier de *Révélation,* et l'assentiment que nous lui donnons s'appelle *Foi* qui détermine aussi absolument notre esprit...». Le fanatisme menace là où «on ajoute foi à ce qui n'est pas une Révélation divine». Car «si l'évidence que nous avons que c'est une Révélation, ou que c'en est-là le vrai sens, n'est que probable, notre assentiment ne peut aller au-delà de l'assurance ou de la défiance que produit le plus ou le moins de probabilité qui se trouve dans les preuves»[11]. Le degré de certitude de l'assentiment serait-il qualifié par le degré de probabilité? En critiquant l'autorité de la révélation, la critique historique, herméneutique et philosophique du XVIIIe siècle fera baisser le degré de probabilité des témoignages et celui de certitude de l'assentiment; elle ouvre la porte au «christianisme raisonnable».

A cet égard, l'exemple de Hume est significatif du siècle des *Lumières,* c'est-à-dire de la séparation entre la raison comme «lumière naturelle» et la foi comme «lumière surnaturelle», de la moralisation de la foi et de la ratio-

[10] «Quand nous l' (la foi) appelons Cognoissance, nous n'entendons pas une appréhension telle qu'ont les hommes des choses qui sont submises à leur sens (= jugement); car elle surmonte tellement tout sens humain, qu'il faut que l'esprit monte par dessus soy pour atteindre à icelle. Et mesme y estant parvenu, il ne comprend pas ce qu'il entend; mais ayant pour certain et tout persuadé ce qu'il ne peut comprendre, il entend plus par la certitude de ceste persuasion que s'il comprenoit quelque chose humaine selon sa capacité» III, II, 14. Cf. dans *Les Commentaires au Nouveau Testament,* sous Ep 3, 18-19; He 11,1, sur le caractère infini de l'objet de la foi, qui dépasse toute intelligence, et son exercice dans le statut de créature.

[11] JOHN LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain,* IV, XVI, 14, trad. COSTE, Paris 1972 (Reprint de l'éd. de 1700), p. 557; cf. IV, XVIII, 5, p. 578. Cf. pour la critique, G.-W. LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain,* IV, XVI, 14-15; IV, XVII, 11.

nalisation de son acte. Partant d'une critique des idées innées d'un point de vue empiriste, Hume est conduit à distinguer, sans les séparer, l'idée de Dieu de l'affirmation de son existence (qui ne la modifie en rien), la pensée de Dieu de la croyance en Dieu: «Quand je pense à Dieu, quand je le pense comme existant et quand je crois à son existence, l'idée que j'en ai ne s'accroît ni ne diminue»[12]. La croyance qualifie l'intensité avec laquelle je conçois l'idée, mais pas l'idée; elle se présente comme une idée vive unie à une forte impression. A la différence de la «fiction», elle a une consistance qui lui vient de cette impression. La croyance est donc un phénomène interne provoqué par une cause extérieure (cf. les lois de l'association, celles de l'habitude).

Pour résoudre le conflit entre le rationalisme «éclairé» et le suprarationalisme «illuministe», Kant définit les conditions de possibilité de la vérité théorique en science et celles de la vérité pratique en morale: «Ce n'est qu'au point de vue pratique que la croyance théoriquement insuffisante peut être appelée foi»[13]. Dans son usage théorique, la raison ne peut pas prétendre savoir ce que sont Dieu, l'immortalité ou la liberté, c'est-à-dire construire une théologie rationnelle pas plus d'ailleurs qu'une anthropologie et une cosmologie rationnelles, sans transgresser les limites que lui impose sa finitude empirique. Dans son usage pratique, elle doit en postuler les idées en tant que régulatrices. Dans ces conditions, la croyance n'est ni assentiment subjectif et adhésion volontaire, comme le soutenait le cartésianisme à la suite du stoïcisme, ni assentiment objectif reliant le sujet à l'objet, comme le pensait l'empirisme humien; elle est l'assentiment suffisant du seul point de vue subjectif pour motiver une action morale: «il est moralement certain que Dieu, l'immortalité... existent» est une formulation incorrecte, seule est rigoureuse l'expression «en tant que sujet moral et raisonnable, je suis certain moralement qu'ils existent»[14].

La foi de la raison ou foi raisonnable se définit par les exigences morales constitutives de la condition humaine. Elle seule peut fonder une église universelle, à la différence de la foi historique ou foi statutaire, qui en est inca-

[12] D. HUME, *Traité de la nature humaine, essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux* (noter l'importance du sous-titre), I, VII, trad. LEROY, Paris, 1946, I, p. 169; car, si la croyance «n'est rien d'autre que la simple conception vigoureuse et intense d'une idée, (elle) donne de la vigueur à l'imagination... et une imagination vigoureuse et forte est, de toutes les aptitudes, la plus propre à produire croyance et autorité» (I, X, p. 198 s.).

[13] E. KANT, *Critique de la raison pure,* trad. J. DELAMARRE et F. MARTY, in *Œuvres complètes* (La Pléiade), I Paris, 1980, p. 1377; cf. la définition de la foi par rapport à l'opinion et à la science, p. 1377-1378.

[14] Cf. E. KANT, *Critique du jugement,* trad. J.-R. LADMIRAL, M.-B. DE LAUNAY et J. M. VAYSSE, *id. ed,* II, Paris, 1985, p. 1283: «La croyance (dans l'acception simple) est une confiance pour atteindre un but, dont la réalisation est un devoir, mais dont nous ne pouvons *apercevoir* la possibilité de réalisation (et par conséquent pas davantage celle des seules conditions concevables pour nous)».

pable, puisqu'elle se fonde sur une révélation particulière. La foi raisonnable préserve l'homme de l'athéisme; elle lui fournit les conditions de son amélioration, puisqu'elle est au principe d'une bonne conduite, dont la récompense sera l'immortalité. En fortifiant la moralité, elle en assure la rationalité et en garantit la liberté. La conception kantienne de la foi constate l'affaissement de sa valeur messianique chez les philosophes «éclairés» et son exaltation chez les théologiens «illuminés»; elle s'efforce de lui restituer une valeur universalisable, en réinterprétant l'Idée du Bien, et celle de Royaume de Dieu. Son influence sur la théologie libérale et moderniste sera considérable.

Contre le dualisme épistémique et le formalisme éthique de l'idéalisme critique, Hegel oppose une sorte d'inversion des positions, pour sortir la philosophie et la théologie des impasses de l'*Aufklärung,* des antagonismes entre le rationalisme «utilitariste» et le fidéisme «piétiste»: la foi chrétienne a le même contenu que le savoir absolu, mais elle l'exprime dans le langage de la représentation et non pas dans celui du concept; elle n'est pas capable d'en constituer un savoir conscient de lui-même. La foi n'est que l'avant-dernière étape du devenir historico-mondial de l'Idée. Le contenu du christianisme, considéré comme la religion révélée absolue, est la figure de la réconciliation du fini et de l'infini, de l'historicité et de l'éternité, que le savoir absolu rendra effective, en dépassant l'immédiateté des représentations (et donc de la foi) par la médiateté des concepts, et en faisant coïncider la réalité et l'idéalité. La foi est simultanément sentiment individuel et social, et certitude subjective et objective; elle synthétise la *fides qua creditur* et la *fides quae creditur* de manière d'ailleurs instable, puisqu'elle est le moment où l'Esprit commence à sortir de ses contradictions comme le manifeste la communauté chrétienne en qui et par qui l'Homme-Dieu, l' «Universel concret», ressuscite après sa crucifixion. Le savoir absolu annonce l'accomplissement de la foi, la réalisation de l'eschatologie: le sens de l'histoire est déployé, manifesté, compris, ses contradictions sont résolues, l'Esprit est rentré chez lui.

A cette «gnose» moderne, Kierkegaard oppose l'irréductibilité de la foi à tout savoir, en accentuant l'altérité insurmontable de Dieu par rapport à l'homme. Il accuse Hegel de n'avoir ni posé ni résolu la question fondamentale de l'époque que soulève l'acte de foi comme structure d'une conception de l'existence: «comment la foi s'introduit-elle dans le croyant?», «comment le croyant y-accède-t-il?» Kierkegaard redécouvre la problématique originaire et originale de l'acte de foi, celle qui découle du paradoxe de l'incarnation de Dieu et du scandale de la crucifixion du Christ: si les créatures contingentes existent et pensent, le Tout Autre, le Dieu absolu, leur Créateur, n'existe ni ne pense, sinon dans l' «Instant» de son incarnation sous les traits de l'incognito du Messie. Paradoxe et scandale posent l'alternative: croire que le crucifié est Dieu ou être scandalisé.

La foi comme corrélat de l'Instant est une grandeur *sui generis.* Elle est inassimilable à l'esthétique (le singulier éphémère) comme le font les roman-

tiques à la suite de Schleiermacher, à l'éthique (le général qui dure) comme le pensent les kantiens, ou à la religion païenne (l'éternité retrouvée par la gnose) comme y tendront certains épigones de Hegel. Si Dieu est l'Autre et l' «Individu» (le Christ), la foi ne peut être que risque à courir, saut par-dessus l'abîme, confiance par delà la rupture, décision passionnée de viser l'éternité dans le temporel, d'instaurer une relation absolue avec l'Absolu à travers la résignation et la souffrance [15]. Elle est donc contrairement à la gnose hégélienne, et de manière différente du criticisme kantien et de la croyance schleiermacherienne, «la plus haute passion de la subjectivité» dans «la plus grande incertitude objective» [16]. Le croyant ne peut réintroduire le christianisme aboli dans la chrétienté paganisée qu'en devenant «contemporain» du Christ, le rédempteur et le modèle, dans l'attente de l'eschaton [17].

L'œuvre de Kierkegaard marque un virage dans la théologie de la foi. Elle ne se présente ni comme une dogmatique, dont les propositions logiquement enchaînées constituent un savoir sur Dieu à partir de sa révélation, ni comme ce que les théologiens allemands intitulent *Glaubenslehre* au XIXe siècle, la description de la conscience religieuse et du sentiment de dépendance à l'égard de Dieu, ni comme une philosophie du christianisme. Mais elle est un ensemble d'investigations sur l'acte de foi et le devenir chrétien à l'heure où l'Eglise établie affronte l'athéisme et le nihilisme. Cette œuvre se prolonge diversement dans les théologies de la Parole de Dieu, comme celle qui oppose à l'accusation d'aliénation portée par la critique contre la foi, la confession de sa force libératrice.

Pour K. Barth, par exemple, la foi, comme don de Dieu et organe de sa connaissance, est l'événement au cours duquel l'homme confirme la décision divine de le faire bénéficier de l'élection et de sa grâce. Elle est «la forme temporelle (de l'homme en Jésus-Christ), qui nous est attribuée, parce que Jésus-Christ nous représente devant le Père» [18]. Comme l'abaissement du Fils

[15] Pour KIERKEGAARD, la foi n'est pas une modalité de la connaissance, mais un «acte de liberté», «une manifestation de la volonté», contrairement aux problématiques hellénistiques, Cf. *Miettes philosophiques,* trad. P.-H. TISSEAU, *Œuvres complètes,* 7, Paris, 1973, p. 78.

[16] S.-A. KIERKEGAARD, *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques, id. ed.* 10, Paris, 1977, p. 189, 195; le problème de la «communication» de la foi occupe une place centrale dans cette problématique qui anticipe les recherches contemporaines.

[17] Cf. S.-A. KIERKEGAARD, *L'Ecole du christianisme:* «... par rapport à l'absolu, il n'y a qu'un seul temps: le présent; l'absolu n'est absolument pas pour qui n'en est pas contemporain. Et comme Christ est absolu, il est aisé de voir qu'il y n'a par rapport à lui qu'une situation: celle du contemporain» (*id. ed.,* 17, Paris, 1982, p. 63).

[18] Cf. *Dogmatique,* 6, trad. F. RYSER, Genève, 1956, p. 157; cette forme temporelle signifie «s'en tenir à Dieu, en s'attachant fermement à l'œuvre qu'il accomplit dans le monde créé», donc se réfère à l' «objectivité» de Dieu (*id. op.* p. 12). L'événement qu'est la foi ne peut être connu et confessé que dans la foi et non à partir d'une anthropologie contrairement à ce que pense Bultmann.

rend le Père disponible pour l'homme révolté, la foi rend le pécheur disponible pour Dieu par l'action justificatrice et réconciliatrice du Christ. Elle est la connaissance du verdict de Dieu et son approbation par l'homme sanctifié par le Saint-Esprit. Son objectivité réside donc dans l'initiative du Dieu trinitaire, et sa subjectivité dans la reconnaissance et l'obéissance humaines permises et commandées par Dieu.

Pour Bultmann, la foi est la réponse à l'interpellation de la Parole, au cours de laquelle l'homme passe de l'existence inauthentique à l'existence authentique par une nouvelle compréhension de soi. La foi délivre l'homme de toute prétention à se justifier par lui-même et à se glorifier de lui-même. Elle est confiance sans garantie en la parole de Jésus-Christ, abandon au Dieu qui justifie par sa grâce: «comme la Parole, la foi est aussi révélation, car elle n'existe que dans cet événement et non ailleurs. Elle n'est aucunement une attitude d'âme, une conviction humaine mais la réponse à l'interpellation»[19].

La doctrine paulinienne de la justification s'actualise dans la démythisation du «kérygme»[20]. La foi chrétienne n'est que «la foi en Dieu en tant que Dieu est la puissance énigmatique qui m'appelle à l'existence et qui me limite, foi au Dieu qui, par la parole que Christ a fondée dans le monde, me juge comme pécheur et me pardonne mon péché, au Dieu qui me renvoie au Tu et qui m'enjoint d'écouter dans l'amour l'exigence de l'instant»[21]. Sous l'action de la Parole à la fois destructrice et créatrice, la foi réalise encore inchoativement l'eschaton[22]. Elle est le courage du «quand même» dans l'épreuve, qui ne s'appuye ni sur une *Weltanschauung* ni sur une éthique chrétienne ou sur un humanisme[23].

*

* *

Les théologies de la Parole rendent compte de l'acte de foi et de son contenu à partir de lui-même et non à partir d'une philosophie de l'être ou d'une philosophie du sujet qu'elle soit du jugement et de la croyance. Elles ne

[19] «L'idée de révélation dans le Nouveau Testament» in *Foi et compréhension***, trad. A. MALET, Paris, 1969, p. 47; «réponse» signifie ici que «la foi est un acte de volonté, une détermination, plus exactement une décision, c'est-à-dire la réponse à la Parole de Dieu, l'acceptation de l'invitation faite par Dieu... du point de vue de la foi, la foi elle-même est un don de Dieu», «Education et foi chrétienne», *id. op.* p. 303 s.

[20] «La démythisation radicale est le parallèle de l'enseignement paulinien et luthérien de la justification par la seule foi, sans les œuvres de la loi...», «Sur la démythisation» in *L'interprétation du Nouveau Testament,* trad. LAFFOUCRIÈRE, Paris 1955, p. 217.

[21] «La crise de la foi» in *Foi et compréhension** p. 381.

[22] «La foi est capable de supporter ce paradoxe que la vie nouvelle n'apparaît pas du tout présentement comme une vie, mais au contraire comme une mort accrue», «L'idée de révélation...» *id. op.* p. 32.

[23] «Sur la démythisation», *art. cit.* p. 204 s.

présupposent pas une théorie de la croyance. Elles parviennent ainsi à se dégager des fausses alternatives du type «rationalisme — fidéisme», qui ont dévoyé le développement de la théologie de la foi à l'époque moderne, tout en la stimulant.

Philosophiquement, la méthode phénoménologique confirme, semble-t-il, d'un point de vue critique, les approches de l'acte de croire poursuivies depuis Kierkegaard par les théologiens de la Parole, mais en les repérant et en les situant dans le cadre de ce que les phénoménologues définissent comme le «doxique».

Comme tout acte de conscience, «croire» se constitue par son intentionnalité (la recherche des valeurs), en constituant son «monde» par sa visée (l'instauration d'un sens). C'est ainsi qu'en croyant, la communauté et chacun de ses fidèles réactualisent les événements fondateurs et réeffectuent leur sens, ne serait-ce qu'en annonçant le message, en interprétant les témoignages scripturaires et en pratiquant les rites dans lesquels ce sens est déposé; ils le font pour viser, à travers le «monde» constitué par leur foi, le Royaume de Dieu et, par là, pour contribuer à son instauration en en manifestant les signes avant-coureurs. On peut distinguer une foi «originaire» — celle qui est à l'origine de ce «monde», anticipation du Royaume avec son corrélat, l'homme nouveau — d'une foi «dérivée» — celle qui, en se ressourçant dans la première, en déploye les virtualités. Pour l'analyse phénoménologique, ces modes de la foi relèvent du «doxique». Le «doxique» est constitué par les corrélats des diverses modalités de la certitude (doute, soupçon, supputation, conjecture, science) et des modes d'être qui leur correspondent (possible, problématique, probable, vraisemblable, réel); ces corrélats se modifient constamment dans la connaissance[24]. L'approche phénoménologique du «doxique» fait comprendre le choix des problématiques fait par les Pères et leurs successeurs pour rendre compte de l'acte de foi.

Comme conscience projective, la conscience incarnée dont l'une des intentionnalités et l'une des visées en font une conscience croyante, est, selon la description d'H. Duméry, «rivée à l'histoire, à la positivité, à l'objectivité du sens — du sens incarné dans l'événement, dans la lettre, dans des structures concrètes»[25]. Dans ces conditions, «le premier acte de foi, en sa simplicité native, est déjà en liaison d'un donné historique et d'un jugement de valeur»[26]. L'acte de foi discerne donc, dans le message, dans les témoignages, dans les rites, le sens sotériologique que la conscience croyante y dépose en vertu de son intentionnalité et de sa visée; il le dégage à partir du sens

[24] Cf. ED. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie,* § 103, trad. P. RICŒUR, Paris, 1950, p. 354.

[25] HENRY DUMÉRY, *La foi n'est pas un cri,* 2 éd. Paris, 1957, p. 244; cf. la définition de la conscience projective comme conscience «incarnée» in *Philosophie de la religion* II, Paris, 1955, p. 182, note 1.

[26] *La foi n'est pas un cri,* p. 188.

manifeste, littéral, événementiel. Car l'acte de foi transforme son objet en le surdéterminant; le jugement de foi transvalue les valeurs communes. Ce qui explique la nouveauté de l'Evangile comme voie de salut par rapport à la Loi ou à la sagesse [27]. En régime de foi, la raison s'ouvre à de nouveaux horizons, en accédant à un nouveau mode d'évidence [28]; c'est sa manière, à elle, de témoigner.

Croire suscite la volonté de communiquer la foi, d'en témoigner. Le témoignage tisse sa trame grâce aux chaînes des signifiants, que ce soient des images, des mots, des idées ou des rites; il use de leurs significations dont le mouvement lui donne la possibilité de dire, d'exprimer et de communiquer ce qui est cru et la manière de le croire. Sans ce support langagier et cette mobilité, il n'y aurait ni profession ni transmission de la foi, parce que, sans eux, il n'y aurait ni prophéties, ni Evangile, ni prédication apostolique. La foi vit du témoignage. Le témoignage est un événement de parole qui advient dans un langage. Les théologies de la Parole l'ont redécouvert; la phénoménologie en a explicité les structures conscientielles; la philosophie du langage en a analysé le fonctionnement à son niveau. Toutes trois contribuent à dégager le type d'intelligibilité du témoignage, et donc de la confession, à partir de leur propre point de vue.

Pour une philosophie du langage comme celle de J. Ladrière, les expressions «*nous* croyons», «*je* crois» (au présent) sont des opérateurs de croyance: le locuteur qui les prononce avec sincérité, se met en jeu et s'engage à témoigner de la véracité des énoncés du symbole. De tels énoncés usent d'un langage de type performatif et non pas constatif: ils ne constatent (décrivent) pas un état de choses, mais formulent en langage doxologique un appel à croire en celui dont ils témoignent. La performativité qualifie un mode, une intention, un usage propres à certains actes de langage qui font que le locuteur est lié par ce qu'il prononce; par contre, la constativité qualifie des actes de langage qui délient les énoncés de leur acte d'énonciation, comme par exemple, dans les énoncés scientifiques. Les formules de la confession de foi, du décret, du verdict, du pardon, de la promesse, etc. montrent que l'usage performatif du langage est auto-implicatif, en ce qu'il détermine le locuteur à adopter une conduite conforme à son dire. En ce sens, l'intention performative du langage provoque des «effets de sens» dans le «monde» constitué par l'intention et le mode constatif du langage. Le mode performatif du langage le met au service de l'action, de l'accomplissement d'une destinée dans le cas de la confession de foi. Aussi la parole de foi qui advient par cet usage du langage, fait-elle corps

[27] «Seule la foi comprend la foi. Seule elle répond pour elle. Seule elle prescrit ce qu'elle signifie et elle signifie ce qu'elle prescrit», *id. op.* p. 333-334.

[28] «...le jugement de foi reprend le jugement de raison; il l'ouvre surnaturellement à un ordre d'évidence auquel jamais la raison n'aurait pu atteindre par ses seules forces», *id. op.* p. 366.

avec les «réalités mondaines» désignées par les énoncés de foi; mais, en fait, elle vise, à travers ces références mondaines, des «réalités extra-mondaines», celles de la foi et de l'espérance: le Royaume de Dieu, la vie éternelle... Grâce à ce mode du langage, la parole de la foi engage le croyant dans le processus eschatologique, tout en «présentifiant» la Parole dans des mots, dans des images, dans des représentations. La parole de la foi est rendue active et efficace par ce dont elle parle et par la manière dont elle en parle[29].

En tant qu'elle est une réponse à la vocation de Dieu, la confession de foi peut, par l'usage performatif du langage, réactualiser les valeurs des événements fondateurs et réeffectuer le sens de la Parole instauratrice de vie nouvelle. Le «nous croyons», le «je crois» sont en quelque sorte porteurs de la force illocutionnaire de leur acte d'énonciation[30]. Cette force de parole fait passer l'acte de langage dans l'existence, et l'existence dans l'acte de langage: celui qui confesse sa foi fait un avec ce qu'il profère, parce que ce qu'il dit, réquisitionne toute son existence en vue de l'accomplissement de sa destinée. Cette force assure la liaison entre les croyances[31]. Ce qui revient à dire que l'opérateur de croyance (le «nous croyons», le «je crois») est un opérateur locutionnaire dans l'usage performatif du langage. Dans le fonctionnement du langage, la force illocutionnaire est persuasive et non démonstrative comme dans l'usage constatif du langage: le locuteur croyant croit à ce qu'il dit, parce qu'il reconnaît l'autorité du témoin dont il tient son propos[32].

[29] Je suis ici JEAN LADRIÈRE et sa définition des énoncés performatifs et constatifs in *L'articulation de sens,* I, Paris, 1970 et II, Paris, 1984, lui-même résume les travaux d'EVANS et tient compte non seulement de ceux d'J. L. AUSTIN (*Quand dire c'est faire,* trad. G. LANE, Paris, 1970), mais aussi de ceux de J.-R. SEARLE, *Les actes de langages,* trad. H. PAUCHARD, Paris, 1972 et de FRANÇOIS RÉCANATI, *Les énoncés performatifs, contribution à la pragmatique,* Paris, 1981, qui affinent l'analyse de ces énoncés et celle de leurs modes d'énonciation, tout en divergeant sur certains points. Sur le témoignage, cf. E. CASTELLI, P. RICŒUR, H. GOUHIER, etc.: *Le témoignage,* Paris, 1972, principalement P. RICŒUR, «Herméneutique du témoignage», p. 35 ss.

[30] La force illocutionnaire «comme modalité d'énonciation propre à cet énoncé (relevant du «je crois») est représentée par une expression appropriée dans l'énoncé» J. LADRIÈRE, *op. cit.* II, p. 26; «elle est le type d'acte qui est effectué par le fait que cet énoncé est prononcé», «la manière dont le contenu propositionnel de l'énoncé est assumé par le locuteur», *ibid.,* p. 26 s.

[31] «...en s'effectuant, il (l'opérateur illocutionnaire) fait la vérité. Mais sa manière de faire la vérité, c'est de l'assumer et de produire, dans et par cette assomption, l'avènement de cela même que dit cette vérité et en vertu de quoi la vérité est vraie», *id. op.* p. 148.

[32] «Dans le cas de la croyance, l'engagement du locuteur serait fondé essentiellement sur le témoignage d'une personne dont les affirmations seraient considérées comme vraies, non en raison d'une procédure à laquelle il serait toujours possible au locuteur d'avoir recours pour son propre compte, mais en raison de qualités propres à cette personne, établissant (aux yeux du locuteur) de façon incontestée son autorité et justifiant une adhésion sans réserve à ce que dit cette personne. Le propre de la croyance serait précisément de reconnaître de façon inconditionnée l'autorité du témoin et de reprendre à son compte ce que celui-ci affirme», *id. op.* p. 282.

Le kérygme, la confession de foi et la tradition interfèrent, parce que le propre de la foi est de se présupposer elle-même à tous ses développements. La foi fait un usage performatif du langage pour se dire à travers les récits qui témoignent de l'action de la Parole divine, par exemple, ceux de la crucifixion et de la résurrection de Jésus; en se disant ainsi, elle se charge de son énergie messianique et eschatologique. Cette énergie fait de la parole de la foi la cellule-mère du kérygme, de la confession de foi et de la tradition, et les différencie de leurs modèles vétérotestamentaires[33].

Pour le croyant, Dieu est le Locuteur par excellence: il «parle» performativement. Il recourt à un mode de langage qui l'engage, à travers son Christ, à porter le péché du monde et sa punition, à se réconcilier avec sa créature et à délivrer sa création en les recréant. Le croyant croit Dieu, à Dieu et en Dieu en vertu de l'autorité de Dieu lui-même qui se révèle dans son Verbe *(propter auctoritatem Dei revelantis per Christum)* et en vertu du témoignage véridique du Christ confirmé par l'Esprit Saint. Sa foi est messianique par son origine et par sa fin.

Si, pour ces raisons, la foi se présuppose elle-même, elle fournit à l'intelligence la lumière dont elle a besoin pour conférer de l'intelligibilité aux articles de foi *(fides quae creditur)* et de la rationalité à l'acte de foi *(fides qua creditur)*. La foi est *fides illuminans intellectum,* et la raison *intellectus illuminatus* grâce, en partie, au mode, à l'intention et à l'usage performatifs du langage qui est indispensable à l'action transformatrice de la foi et aux opérations cognitives de la raison.

Si la foi se présuppose elle-même, c'est aussi parce qu'en devenant orante, elle postule que l'impossible devient possible, que l'eschaton devient historique: «que ton Règne vienne, que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel...»

La circularité de la foi est donc ouverte sur l'eschaton où la foi se changera en vision et où l'espérance se transformera en possession. L'acte et la parole de la foi la situent aux confins de l'histoire, tout en la maintenant dans ce monde, c'est-à-dire à l'intérieur des limites fixées par les événements fondateurs et la révélation finale. L'acte et la parole de la foi sont les signes de l' «Instant» passé réactualisé de manière constante par la force illocutionnaire du langage de la foi; ils sont les figures de l'éternité qui vient. L'acte de foi ne peut s'accomplir et la parole de foi ne se dire que métaphoriquement, dans des

[33] Cf. à titre d'exemple sur l'interaction entre la tradition, le kérygme et la confession de foi: I Co 15,3-5. LADRIÈRE constate à propos du «récit» concernant les événements fondateurs son rôle de témoignage: «c'est par l'acte d'attestation que lui confère sa force illocutionnaire caractéristique que son contenu (celui du récit) devient lui-même opérant, en tant qu'effectuant lui-même ce qu'il dit, que ce contenu suscite l'acte d'attestation qui le sous-tend et lui donne de pouvoir soutenir toute la radicalité de l'engagement qu'il implique et de pouvoir s'ouvrir à l'infinité du contenu qui le sollicite», *id. op.* p. 40.

figures qui s'abolissent et se remplacent dans l'histoire sans parvenir à s'égaler à la réalité du Royaume.

Ces remarques cernent la question sous-jacente à celle de l'importance actuelle de la confession de foi: comment témoigner de la foi messianique dans un siècle impie et idolâtre? ou pour le dire en langage kierkegaardien: comment la foi advient-elle dans le croyant et comment le devient-il? Ces réflexions accordent, dans l'analyse de l'acte de foi, la priorité à l'étude de ses rapports avec la Parole par rapport à celle de ses modalités cognitives et volitives privilégiée par les Pères et les médiévaux.

Ce recentrement permet de classer les énoncés des confessions de foi dans une classe particulière. Ils ne peuvent être assimilés ni à celle des propositions tautologiques évidentes par elles-mêmes comme celles des mathématiques, ni à celle des propositions vérifiables par l'expérimentation comme celles des sciences empirico-formelles. Leur classe pourrait être celle des énoncés de croyance avec leurs modifications modulantes du «doute» à la «certitude».

Quant à leur critère de validité, il est celui de leur conformité aux énoncés des premières confessions de foi. Cette conformité concerne l'acte de langage et de parole d'une part et, d'autre part, le contenu doctrinal qui en est inséparable. Les effets de sens des énoncés dépendent de cette conformité formelle et substantielle aujourd'hui comme autrefois.

La parole de la foi «se vérifie», pourrait-on dire, par les relations nouvelles qu'elle noue entre les croyants, en les ouvrant à l'attente du Royaume. Elle est le signe de sa venue. Elle porte en elle son propre avenir de foi, quand l'espérance la nourrit et la fortifie, et qu'à son tour, elle structure et donne son contenu à l'espérance. En se confessant, elle s'affirme; en se disant, elle s'intensifie. On le comprend si on tient compte de l'intention performative de son langage et de sa force illocutionnaire, qui sont nécessaires au témoignage. Or le témoignage renforce la confiance, la conviction et l'assentiment; il «vérifie», à sa manière, aussi la parole et l'acte de la foi.

Comme témoignage, la confession de foi discerne, sélectionne et perfectionne, en les ordonnant les vérités de l'Evangile, celles de la prédication apostolique et celles de la tradition. Elle certifie, selon ses moyens qui sont langagiers, la victoire déjà perceptible de la liberté créatrice sur la liberté destructrice contrairement à ce que pense l'opinion de son rôle prétendument aliénant. Comme réponse à la promesse du Christ d'être toujours au milieu de son Eglise, la confession de foi participe à la Parole prophétique, christique et apostolique pour la communiquer. Pour ces raisons, elle fait partie intégrante de l'acte de foi: je ne puis croire sans confesser ma foi, l'Eglise ne peut croire sans expliciter le contenu de sa foi.

Le «nous croyons...», le «je crois...» avec leur force illocutionnaire ne sont pas seulement des opérateurs de croyance dans la confession de foi, dans le texte du symbole, ils sont aussi des opérateurs de salut dans la liturgie de

l'Eglise et dans sa doctrine. Ils sont la clé qui ouvre à la compréhension correcte de la foi et à la participation de la parole au Verbe de Dieu. Cette esquisse sur l'acte de foi en fournit l'illustration.

REVUE D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES

Palais Universitaire, F-67084 Strasbourg

(France: 90 f.f. – Etranger: 125 f.f. – C.c.p. Association-Publications
Faculté Théologie Protestante, Strasbourg 1356-45 A)

SOMMAIRE
1985/1

Nelly Viallaneix: *La notion de Selv dans la Maladie à la Mort.*

Emile Goichot: *Trois «Prophètes du dehors». Henri Bremond et l'Angleterre religieuse.*

Rold Kuhn: *La Décréation. Annotations sur un néologisme philosophique religieux et littéraire.*

Jean Doignon: *L'exégèse latine de la parabole des deux fils (Dt 21, 28-31). Hilaire de Poitiers devant le problème de l'obéissance à Dieu.*

Marc Philonenko: *Deux horoscopes qoumrâniens, identification des personnages.*

REVUE DES LIVRES