

# EXPÉRIENCE ET RÉVÉLATION

## REMARQUES DE MÉTHODOLOGIE THÉOLOGIQUE

### I. *Expérience et science.*

La notion d'expérience n'est pas apte sans autre à être mise en relation avec celle de révélation ou de Dieu. À l'époque moderne, les deux notions sont même apparemment contradictoires. Cela tient au fait que la première notion y est largement revendiquée par les sciences expérimentales : « expérience » (*experientia*) y est entendu dans le sens d'expérience scientifique (*experimentum*). Celle-ci ne se contente pas de la simple constatation empirique des faits et se distingue ainsi de l'expérience vulgaire ou immédiate, non soumise à un contrôle méthodique, l'empirie (*empeiria*) qui, selon l'acception ancienne du mot, s'oppose à la science (*epistèmè*). L'expérience scientifique vient après les observations purement empiriques et vise à vérifier une hypothèse explicative élaborée sur leur base ; elle seule conduit à une connaissance non simplement empirique, mais scientifique ; par elle on passe de l'opinion à la science<sup>1</sup>.

Expérience et science sont ainsi liées, et les sciences expérimentales sont les sciences « positives ». Cet accaparement de la notion d'expérience par les sciences objectives qui ont trait à ce que Descartes appelle la *res extensa* ou la nature par opposition à la *res cogitans* ou le sujet, a entraîné une double conséquence : d'une part une dépréciation de l'expérience empirique, d'autre part une notion de la foi théologique ou de la révélation opposée à la fois à l'expérience empirique et à la connaissance expérimentale scientifique.

<sup>1</sup> Cf. P. Foulquié, *Dictionnaire de la langue philosophique*. Paris, 1962. Article « expérience ».

1. *La dépréciation scientifique de l'expérience empirique* est la dépréciation de la *sagesse*. Car celle-ci est en fin de compte le fruit de l'expérience courante. Elle embrasse tous les domaines, procédant du commerce de l'homme avec soi-même et avec son milieu, les autres hommes, la société, la nature, les choses, le cosmos ; elle règle la conduite humaine en fonction de l'intelligence du réel, de soi-même et du reste procurée par ce commerce. La sagesse résulte de l'observation *pensée*, c'est-à-dire d'une observation qui n'a pas pour but simplement la connaissance, mais le bien ; elle est toujours particulière dans son principe, l'observation ; elle procède toujours par synthèse dans sa genèse, l'élaboration de l'observation particulière qui se fait par l'insertion de celle-ci dans le réseau des autres observations, du même domaine et de tous les autres ; elle est toujours à la fois personnelle et générale dans sa visée, le bien étant celui indissolublement de l'homme individuel et du milieu selon toutes ses dimensions dans lesquelles l'homme est pris.

La dépréciation de l'expérience empirique et donc de la sagesse par la conception moderne de la science, celle des sciences expérimentales ou positives, s'exprime peut-être le plus clairement dans la demande d'une éthique de l'objectivité formulée par Jacques Monod, c'est-à-dire d'une éthique fondée sur la connaissance scientifique, et elle a été souvent liée, depuis Auguste Comte, à une dépréciation de la religion et de la métaphysique, présentées l'une et l'autre comme pré-scientifiques.

Le *scientisme* ainsi défini, pour qui la seule connaissance valable est celle des sciences objectives, expérimentales, et qui marque largement jusqu'à nos jours la pratique des sciences, est caractérisé par deux failles.

a) En premier lieu, il situe l'expérience courante et la sagesse *avant* la science ; elles sont empiriques, donc non encore scientifiques. Or, s'il est vrai que l'observation empirique précède dans l'histoire la science moderne, elle confère une connaissance que celle-ci confirme ou infirme selon le cas, mais qui, là où elle est confirmée, constitue bien une connaissance vraie ; une telle connaissance n'est sans doute pas scientifique suivant les formes requises de la science moderne, mais elle l'est dans son essence, puisqu'elle est une connaissance avérée. Dans ce sens, le scientisme est aussi un formalisme et manifeste un élargissement de l'intérêt qui ne va pas seulement à la chose elle-même mais aussi à l'accès à elle ; la méthodologie est une partie importante de la science moderne, et elle tend même à une certaine autonomie par rapport au réel lui-même qui est l'objet de la connaissance scientifique : on peut dire que de ce fait la science moderne, jugée simplement à la connaissance poursuivie, comporte beau-

coup de faux-frais, dus à ce qu'elle tourne pour ainsi dire sur elle-même, en se constituant dans son effectuation son propre objet. Il est clair qu'en raison de la méthodologie perfectionnée, la science moderne a considérablement élargi et précisé en même temps le champ des connaissances.

Mais elle a également réduit ce dernier ; l'élargissement comporte un rétrécissement. Il y a des observations d'ordre empirique qui ne rentrent pas dans l'« œil » scientifique et qui, sans être infirmées par la science, sans pouvoir donc être falsifiées par elle, ne peuvent pas non plus être vérifiées par elle ; il en est ainsi des données essentielles de la religion en tant qu'elle exprime et manifeste une relation de l'homme et de tout le réel que nous nommons monde, à une transcendance. La science, ici, est à proprement parler aveugle, même si elle tend quelquefois à ériger sa cécité en lumière et à déclarer néant ce qu'elle ne saurait appréhender. Que la religion et la métaphysique soient dépassées par la science, cette affirmation ne dit quelque chose que sur la science elle-même, et rien sur la religion et la métaphysique : celles-ci ne rentrent pas dans l'« horizon », c'est-à-dire dans les limites de la science. Mais elles procèdent de l'expérience empirique ; en tout cas elles sont historiquement des expressions de l'expérience empirique, l'art et le droit en étant d'autres. Il importe peu, pour l'instant, de dire ce qu'est la religion et la métaphysique, et comment elles se situent par rapport aux autres expressions de l'expérience empirique. Ce qui importe, c'est la constatation que l'expérience courante et la sagesse ne se situent pas seulement *avant* la science, mais aussi qu'elles ne sont pas purement et simplement réductibles, dans leur vérité, en science ; même là où la connaissance empirique est confirmée scientifiquement, il y a un « reste » qui ne l'est pas et qui ne peut pas l'être, puisqu'il échappe à l'approche scientifique selon l'acception moderne. Cela tient à ce que, comme nous l'avons dit, la sagesse résulte de l'observation, de l'expérience empirique en tant que *pensée*, tandis que la science moderne doit être caractérisée par la réduction de la pensée : elle élabore des théories, des hypothèses et vise à les vérifier par l'expérience. La pensée n'est pas absente de la science, mais elle y est servante, au service de la connaissance *scientifique* ; celle-ci est seule maîtresse, à savoir l'objectivité.

Avec cela, l'homme en tant qu'irréductible à une quelconque objectivité est nié ; la pensée est aliénée, détournée de son essence véritable qui est de transcender la connaissance, également la connaissance scientifique, en la référant à l'homme et à son milieu, dans toutes ses dimensions, et à leur bien commun. La science moderne a besoin elle-même d'être assumée par la pensée. L'homme, en effet, fait une expérience avec son expérience, empirique tout comme scien-

tifique<sup>2</sup> ; celle-ci n'est donc pas dernière, mais en tout état de cause avant-dernière ; elle ne saurait fonder elle-même une éthique ou, ce qui est la même chose, une sagesse ; seule la pensée le peut. La sagesse élaborée par la pensée sur la base de l'expérience empirique n'est pas nécessairement caduque du fait de la science ; nous l'avons dit : l'expérience scientifique peut infirmer tels éléments pseudo-scientifiques de l'expérience empirique, pas davantage. Mais la science expérimentale moderne doit elle-même, tout comme la connaissance empirique, être récapitulée, c'est-à-dire pensée, et doit ainsi être énoncée en sagesse qui à la fois intègre la science et la dépasse. Dire que la sagesse, fruit de l'expérience empirique, vient *avant* la science moderne, c'est faire une constatation historique banale ; cela ne signifie pas que la science abrogerait l'une et l'autre en tant que telles. Cela ne signifie donc pas que la science viendrait *après* l'expérience empirique et la sagesse ; puisque celles-ci demeurent pour l'essentiel, une telle affirmation serait fautive historiquement et fondamentalement, et même doublement, puisqu'aussi bien la science moderne elle-même doit être transcendée par une éthique, et l'est toujours, même si c'est par un usage d'elle-même qui, loin d'être sage, est au contraire insensé, destructeur de l'homme et de son milieu. Le scientisme fait problème, parce qu'il déconsidère à la fois l'expérience empirique, plus riche que l'expérience scientifique, et la sagesse, signe de la pensée de l'homme et manifestation de sa qualité d'homme.

b) En deuxième lieu, le scientisme, loin de dépasser l'expérience empirique, la livre à elle-même. Dépérissant, du fait que l'effort de l'homme se concentre sur la connaissance scientifique, elle mène une vie végétative, mais sans disparaître, tant elle est constitutive de la vie courante, « empirique » précisément. Elle connaît par ailleurs des flambées subites, quand le carcan de la connaissance scientifique et de la civilisation technologique qui en est issue, étouffe jusqu'à l'intolérable l'homme dans sa vie d'homme. Mais la civilisation scientifique et technologique elle-même est tenue de réserver un espace à l'expérience empirique (c'est en particulier le monde des loisirs), mais celle-ci et la sagesse fondée en elle sont altérées dans leur substance par leur intégration dans une civilisation dont elles sont les serfs ou les supports et où, par conséquent, elles se nient dans ce qu'elles sont par essence : *le tissu global et la référé-*

<sup>2</sup> Cf. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*. Tübingen, 3<sup>e</sup> éd. 1972. p. 335 ss. Il parle de l'expérience que la conscience fait avec elle-même. E. Jünger, *Unterwegs zur Sache* (München, 1972, p. 8), définit la foi comme « eine Erfahrung, die wir mit der Erfahrung machen ». Et G. Ebeling, *Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache* (In *Wort und Glaube III*, Tübingen, 1975, p. 3-28) définit la foi comme « gottgemässe Erfahrung mit aller Erfahrung » (p. 25). Nous ne parlons pas encore de la foi, mais de la pensée. Cependant, il apparaît déjà maintenant que la foi est de l'ordre de la pensée.

rence permanente de la vie humaine. Là où l'expérience empirique et la sagesse sont asservies à la science et à la technologie qu'elle fonde, là où elles passent sous une autre loi que celle qu'elles trouvent en elles-mêmes, là où la pensée devient donc hétéronome, où elle se laisse soumettre à la science qui ne saurait jamais être légitimement qu'une fonction de la pensée, là se produit dans l'histoire un renversement des valeurs, là l'homme se prosterne devant un faux dieu, là l'expérience empirique et la sagesse sont démonisées, c'est-à-dire deviennent destructrices de l'homme, non parce qu'elles sont aliénées, mais parce qu'elles acceptent cette aliénation et se renoncent donc elles-mêmes. Or, l'erreur, la faille du scientisme est d'admettre que cette soumission de la pensée qui se nourrit de l'expérience, aussi bien empirique que scientifique, et qui s'exprime dans une sagesse, ou sa séquestration dans des « réserves », puissent jamais vraiment aboutir. L'histoire, l'expérience (!) ne cesse de contredire ce qu'il faut bien appeler *l'idéologie scientifique*<sup>3</sup>, c'est-à-dire cette croyance de la science de tenir la clé de tout. La science n'est pas elle-même réfutable, mais l'expérience empirique qui ne se renonce pas tient tête à la prétention de la science. Dans ce cas, l'expérience empirique et la pensée livrées à elles-mêmes par la science, ou bien deviennent sauvages, s'épanouissant contre la science, ou bien s'ouvrent à l'expérience scientifique pour se l'intégrer. Là, elles isolent la science et la rejettent, ici, elles la récapitulent, c'est-à-dire lui donnent une tête. La pensée sauvage est, dans la civilisation scientifique et technologique, le débordement juvénile, outrancier de la pensée vraie qui conquiert son royaume.

Après la dépréciation, par la science moderne, de l'expérience empirique et du même coup de la pensée, la tâche apparaît clairement de réhabiliter l'expérience empirique, de penser la connaissance scientifique en relation avec l'expérience empirique, et de définir une sagesse, une éthique.

2. La deuxième conséquence de la mainmise des sciences expérimentales sur la notion d'expérience, c'est *une notion de la foi théologique ou de la révélation opposée à la fois à l'expérience empirique et à l'expérience scientifique*. Cette conséquence, c'est la théologie qui la tire dans certaines de ses tendances, consécutivement à la dépréciation de l'expérience et de la sagesse empiriques par la science moderne, au nom de l'idéal de la connaissance scientifique.

a) D'abord : la théologie se distance par rapport à l'expérience et à la sagesse empiriques. Il faut dire qu'elle n'a pas attendu l'époque

<sup>3</sup> Par idéologie nous entendons toute conception qui s'absolutise elle-même et qui du même coup trouve en elle-même sa propre justification. La religion peut elle-même devenir une idéologie, quand elle tend à absolutiser la lettre par rapport à l'esprit. C'est la part de vérité de la critique marxiste de la religion.

moderne pour cela. La sagesse procédant de l'expérience courante n'appelle pas seulement dans certains de ses aspects la critique de la science, mais aussi — pas nécessairement pour les mêmes aspects ni surtout pour les mêmes raisons — celle de la pensée théologique. Car la sagesse des hommes peut être opposée à la sagesse de Dieu (1 Cor. 1 : 17ss) ; en d'autres termes, elle peut, tout comme la science, s'absolutiser et donc s'idéologiser, ce qui présuppose toujours un tri fait dans l'expérience empirique (comme le scientisme représente un tri : le choix de l'expérience scientifique à l'exclusion de toute autre) : l'absolutisation n'est en effet possible qu'au prix de l'oubli de ce qui est au-delà de telle expérience empirique ou de telle somme d'expériences empiriques. Ce n'est pas la sagesse en tant que telle qui est opposée à la sagesse de Dieu, s'il est vrai qu'il y a dans l'Écriture Sainte et d'abord dans l'Ancien Testament des textes sapientiaux qui ne sont pas fondamentalement différents, dans leur substance, de textes semblables en Égypte ou en Mésopotamie auxquels ils puisent de toutes manières librement, et s'il est vrai également que le Christ est appelé par l'apôtre Paul la « sagesse » de Dieu (1 Cor. 1 : 23s, 30 ; Col. 2 : 3), une sagesse qui ne saurait être opposée à la sagesse humaine qui se dégage des écrits sapientiaux canoniques. La vraie sagesse humaine est toujours à la fois fondée dans l'expérience empirique et humble, car l'homme ne fait jamais le tour des choses et sa connaissance empirique est toujours partielle et donc, lorsqu'il reconnaît ce caractère partiel et ne l'absolutise pas, ouverte.

Mais voici que, à l'époque moderne, la théologie se distance largement de l'expérience et de la sagesse empiriques non dans leur prétention indue mais dans leur juste raison. *La théologie embrasse le parti de la science*. Elle se veut elle-même scientifique, non certes dans son contenu, mais dans sa méthode, espérant quelquefois que l'usage de la méthode scientifique rejaillira en respectabilité sur la chose théologique elle-même à laquelle elle ne songe pas nécessairement à toucher. Il faut dire que la chose théologique n'a pas besoin de la respectabilité scientifique, mais peut s'en accommoder. Plus même, il n'y a pas seulement aucune objection de principe à dresser devant l'introduction d'une méthode scientifique en théologie, mais celle-ci manquerait à la théologie si elle s'en passait, étant entendu que la méthode scientifique ne saurait être exclusive de l'approche empirique, mais seulement un appoint critique de celle-ci, comme celle-ci doit l'être d'elle. La méthode scientifique qui a démontré son utilité au plan des sciences de la nature, peut la démontrer aussi à celui des sciences de l'homme ou de l'histoire. Certes, en passant de la nature, ou mieux de la nature réduite à son objectivité, à l'histoire, on passe des sciences positives aux sciences humaines qui ne le sont pas : l'historisme qui pensait pouvoir appliquer à l'homme la méthode objective des sciences positives et voulait expliquer les

faits d'histoire par des conditions historiques déterminées, était la tentative de transposer telle quelle la méthode élaborée par les sciences de la nature au plan de l'histoire ; cette tentative, niant la liberté de l'homme, a échoué. Aussi les sciences de l'homme ont-elles élaboré leurs propres méthodes, conformément à l'objet propre qu'elles étudient dans ses différents aspects. Ces méthodes portent toutes en elles les principes de la méthode appliquée dans les sciences positives, mais elles les adaptent à leur objet spécifique et les transcendent également, compte tenu de ce dernier. Celui-ci est un donné. Aussi bien les sciences de l'histoire n'ignorent-elles pas les données empiriques, celles de l'homme dans son histoire, pas plus que les sciences de la nature n'ignorent les données empiriques naturelles mais toujours en partent ; mais comme les sciences de la nature, elles tendent à les réduire, à les ramener à certains de leurs éléments « objectifs ».

Cela ne semble pourtant pas inévitable, car d'une part une certaine expérimentation est aussi possible au plan des sciences de l'homme ou de l'histoire, d'autre part cette expérimentation n'est pas simplement « objective » comme dans les sciences de la nature : le sujet connaissant est toujours directement engagé, cette « expérimentation » étant toujours liée à une approximation, grâce au jugement de l'analogie et donc de la vraisemblance. Le recours à un tel jugement dit la part particulière prise dans les sciences de l'homme par *l'homme* lui-même qu'est le savant. Il s'implique tout autrement lui-même en tant qu'homme que ne le fait le savant naturaliste : il ne constate pas seulement, il n'établit pas seulement des faits, il *se* dit lui-même à travers ce qu'il constate ; en d'autres termes il interprète le donné humain. Car non seulement il ne peut l'établir qu'en tant que celui qu'il est, non seulement il se projette donc déjà lui-même, dans son approche de l'objet, sur ce dernier, avec toute sa culture et toute son expérience empirique, humaine, mais encore il regarde l'objet ainsi établi et qui en tout état de cause le contient toujours également lui-même, et il l'interprète pour ainsi dire en deuxième lecture, le référant méthodiquement à sa culture et cela signifie aussi, même si c'est implicite, au tissu empirique qui est le sien dans son milieu d'homme, et à la sagesse qu'il y trouve<sup>4</sup>.

Avec cette conception des sciences de l'homme comme *sciences herméneutiques*, ayant pour fonction la compréhension de l'histoire, de l'homme, de la société, c'est-à-dire l'appropriation pensée de leur vérité, ne dépasse-t-on pas, dans les sciences de l'histoire, le réductionnisme qui caractérise les sciences positives ? On peut dire ici deux choses. Premièrement, les sciences de l'histoire n'atteignent pas, dans

<sup>4</sup> Cf. au sujet de la méthode dans les sciences de l'homme, le livre cité de H. G. Gadamer.

toutes leurs expressions, cette auto-compréhension comme sciences herméneutiques, se rapprochant davantage, à des degrés et à des titres variables, de la conception objectivante, descriptive des sciences de la nature (c'est le cas par exemple du structuralisme ; c'est le cas aussi, en exégèse, de la méthode historico-critique). Deuxièmement, le réductionnisme existe aussi au plan des sciences de l'histoire entendues comme sciences herméneutiques, à un double titre : d'une part le donné empirique qui est toujours au départ confus, doit être réduit à ses principaux éléments constitutifs avant d'être saisi, à un nouveau niveau, comme donné empirique global — ceci justifie, méthodologiquement, le réductionnisme aussi dans les sciences de l'histoire, à condition que cette réduction constitue seulement un passage, non une fin — ; d'autre part, dans la précédente démarche qui est à la fois de réduction et de restitution de la globalité vivante, des éléments et peut-être la totalité elle-même peuvent pour ainsi dire se perdre ou être altérées du fait de l'indépassable limitation du sujet connaissant, ce qui signifie que la vérité n'est jamais un donné mais reste toujours un appel et donc une tâche.

Au regard de ce qui vient d'être dit, la théologie évolue actuellement, comme les sciences de l'histoire en général, entre une réduction objectivante du donné qui est le sien et qu'elle ramène préalablement à son aspect empirique (les expressions diverses de la foi), et une interprétation de ce donné pris dans sa vérité. *Dans le premier cas*, la théologie se contente d'un donné réduit et d'une approche réduite de ce donné, ce qui lui permet de concevoir ce donné comme un objet de savoir et d'élaborer une méthode simplement opératoire et donc elle-même objectiviste. La théologie parle alors d'autant plus de son caractère de science qu'elle se rapproche davantage du concept des sciences objectivantes de la nature et qu'elle s'éloigne davantage de sa compréhension comme science herméneutique. Elle paye comme prix de sa « scientificité » ce qu'on a appelé le *déficit d'expérience en théologie*<sup>5</sup>, à savoir une forme d'esprit dépourvue du sens empirique des choses et de sagesse, donc d'humanité et de vie. *Dans l'autre cas*, où la théologie se conçoit comme science herméneutique, et où elle est inextricablement, comme toute science de l'histoire (en l'occurrence celle de la foi dans ses grandes expressions) « saisie de l'objet et aventure spirituelle du sujet connaissant »<sup>6</sup>, celui-ci y étant impliqué comme avec sa culture aussi avec son humanité, son expérience et sa sagesse empiriques, et constituant en même temps que la vérité de l'objet sa propre vérité, la théologie est philosophie, plus précisément philosophie religieuse. L'absence d'expérience est ici en principe surmontée, ce qui apparaît également dans le fait que la théologie

<sup>5</sup> G. Ebeling, art. cité. Cf. aussi A. Köberle, *Legitimation der religiösen Erfahrung*. In *Neue Zeitschrift für Syst. Theologie*. 1976/1.

<sup>6</sup> H.I. Manou, *De la connaissance historique*. Paris, 1959, p. 229.



ainsi conçue peut conduire directement à une praxis, qu'elle soit politique ou de piété<sup>7</sup>. Mais l'intégration de l'expérience empirique, si elle est effectuée pour le penseur lui-même, ne l'est pas nécessairement de la même manière pour ceux qui le suivent et qui voient la pensée exprimée sans voir aussi son assise empirique existentielle, son assise dans le vécu, ou du moins sans nécessairement connaître ce vécu par expérience. On peut alors parler d'expérience du vécu, sans avoir enduré soi-même cette expérience, sans avoir subi l'épreuve du vécu. Par ailleurs, l'intégration de l'expérience empirique par le penseur ne réussit pas toujours ni pleinement, la pensée affirmée est peut-être au-delà ou en deçà du vécu, au-delà ou en deçà de ce qui, de la pensée, est réalisé. Le décrochage par rapport à l'expérience empirique est alors un risque constant, dans le cas des « adeptes » d'une pensée, pensée par un autre et dans le cas du penseur lui-même. C'est le risque de *l'intellectualisme* qui marque le triomphe de la pensée sur l'expérience et l'altération de la pensée qui d'intégrante devient auto-suffisante. Ainsi le « déficit d'expérience » n'est pas beaucoup mieux surmonté dans ce cas où la théologie est une herméneutique et donc une philosophie que dans le cas où elle est une science réductionniste. Il en résulte que ni l'une ni l'autre conception de la théologie n'est une vie. Elle peut, dans le cas de la théologie comme science herméneutique, impliquer l'expérience, la vie (du sujet) et fonder une vie, une praxis, mais est-elle elle-même vie ? Pour cela, il faudrait qu'elle soit liée à une expérience, *dans son effectuation*.

La théologie médiévale occidentale ainsi que la théologie de la Réforme présentaient, et la théologie orientale présente jusqu'à aujourd'hui un *modèle de théologie* que l'époque moderne a largement perdu. Prenons *St. Anselme* et sa définition de la foi comme *fides quaerens intellectum* ; dans notre contexte nous pouvons l'adapter et dire « *experientia quaerens intellectum* ». Pour Anselme, la foi exige son intelligence, parce qu'elle ne s'accomplit, ne devient pleine que de cette manière. L'*intellectus fidei* est exigé par la fides elle-même, mais la pensée est empêchée de se prendre pour sa propre fin et de glisser vers l'auto-suffisance qui caractérise l'intellectualisme, du fait que l'*intellectus* est selon Anselme le *medium inter fidem et speciem*, le moyen terme entre la foi et la vue<sup>8</sup>. L'*intellectus fidei*, c'est la foi en tant qu'orientée vers la vue, une vue qui est certes une espérance eschatologique, mais qui est espérée non seulement au bout de l'histoire, au bout du cheminement historique du croyant, mais qui est aussi déjà donnée comme par-dessus l'histoire,

<sup>7</sup> Cf. G. Ebeling, art. cité, p. 15.

<sup>8</sup> *Cur deus homo, Pourquoi Dieu s'est fait homme*. Sources chrétiennes n° 91. Paris, 1963, p. 196.

d'une manière indépendante d'elle, dans l'expérience mystique extatique. Précisons aussitôt que l'intellectus fidei entendu ainsi dans sa finalité « mystique » n'exclut pas la praxis éthique. Au contraire, mystique et éthique s'appellent l'une l'autre, sont les deux formes que prend l'intellectus fidei, s'il est vrai que la visio dei est l'amor dei et que l'amour de Dieu implique l'amour du prochain. La théologie ainsi conçue non seulement suppose l'expérience, non seulement conduit à elle, mais confère, *est* une expérience, l'expérience indissolublement de la vie et de Dieu.

Prenons *les Réformateurs*. Selon Luther, « sola experientia facit theologum »<sup>9</sup>. L'expérience ici, c'est celle de la Anfechtung, de l'angoisse, du doute existentiel, de l'absence du Dieu miséricordieux et de la manifestation de la colère de Dieu »; c'est l'expérience de la mort, du jugement dernier au sein de la vie. Le salut, lui, est *sola fide, sola gratia*, mais le théologien et donc le chrétien est celui à qui le salut n'est pas donné en dehors de l'expérience de la Anfechtung, mais « in, cum et sub » elle. La théologie, pour Luther, est école d'expérience et de foi. Pas plus que pour St. Anselme, la théologie n'a dans le savoir ou dans l'intelligence sa fin, même s'il est bien vrai que le savoir et l'intelligence ne sont pas pour autant méprisés. Ils sont au contraire validés, mais à *leur place* qui est médiane. L'expérience comme lieu de la grâce et comme source de la pensée — celle-ci étant éclairée par l'Écriture Sainte dans sa transmission vivante —, voilà ce qu'est la théologie. Quant à Calvin, beaucoup plus « intellectuel » que Luther, d'esprit plus formel, plus tourné vers le témoignage de l'expérience que vers l'expérience elle-même, il reste dans la ligne anselmienne par sa constante référence à la gloire de Dieu. La théologie est, par l'intellectus fidei, la voie de la glorification de Dieu. Le savoir et l'intelligence sont subordonnés à cette dernière : ils sont nécessairement transcendés par un acte, une expérience de glorification de Dieu, une expérience de foi — à nouveau celle-ci implique une éthique. L'expérience et la foi sont ainsi constitutives, pour Calvin également, de la théologie dans son effectuation.

*La tradition orientale* a toujours insisté sur la théologie comme théosis, comme déification<sup>10</sup>. Il n'y a pas de théologie sans liturgie, sans prière et sans adoration. La lex credendi est elle-même lex orandi, et la communion avec Dieu implique celle avec le prochain. La théologie est donc liturgique et pratique<sup>11</sup>, et elle comporte une gnose sapientiale, une sagesse due à l'expérience de la vie, de la foi, de l'amour.

<sup>9</sup> Cité par G. Ebeling, art. cit., p. 10 où on trouve d'autres citations voisines.

<sup>10</sup> Cf. par ex. P. Evdokimov, *L'orthodoxie*. Neuchâtel-Paris. 1965.

<sup>11</sup> Pour Luther, vera theologia est practica, au sens d'expérientielle. Cf. G. Ebeling, art. cit., p. 14. Cette définition de la théologie est celle de toute vraie théologie, qu'elle soit biblique, historique, systématique ou — pratique.

Voilà qui permet de voir, comme en contre-point, ce que la théologie a perdu largement à l'époque moderne, en se concevant soit comme science historique objective soit également comme science herméneutique. N'étant pas constituée *dans son effectuation* par une expérience, mais en abstrayant de celle-ci ou la mettant entre parenthèses, elle confère un savoir ou une pensée conceptuelle. Ce faisant, la théologie se renonce et n'est qu'un discours à côté d'autres discours historiques ou herméneutiques. Car la théologie, dans sa plénitude, n'est ni simplement science historique ni philosophie religieuse (ou une herméneutique), même si elle peut être et est tout cela *aussi*, mais une expérience, l'expérience de Dieu dans l'expérience de soi et dans l'expérience du monde. Mais comment serait-elle cette expérience de Dieu si l'expérience de soi et l'expérience du monde qui sont le lieu où se fait l'expérience de Dieu, sont absentes, dans leur réalité *vivante*, de la théologie ? Il n'y a en effet d'expérience de Dieu que *in, cum et sub* l'expérience de soi et du monde.

b) Mais si la théologie moderne, dans de larges secteurs, se distance par rapport à l'expérience et à la sagesse empiriques pour correspondre à l'idéal de la science, même si celle-ci est entendue comme science herméneutique, arrivant ainsi à une conception de la théologie comme savoir et comme philosophie, elle se distance dans d'autres secteurs également par rapport à l'expérience scientifique. Elle veut alors faire deux choses d'un coup : dépasser le plan empirique et le plan scientifique. Cette conception de la théologie épouse la dépréciation de l'expérience et de la sagesse empiriques qui est celle des sciences positives et leur exclusion, de la manière qui a été dite, par les sciences de l'homme ou de l'histoire, également par la théologie qui se situe dans leur ligne ; mais cette conception veut aussi dépasser cette dernière compréhension de la théologie. Les notions de foi et de révélation sont ainsi opposées non seulement à l'expérience empirique mais encore à la théologie comme science historique et comme herméneutique.

La foi et la révélation sont comprises ici comme inaccessibles à l'homme, opposées à toute expérience et à toute compréhension. La foi est donc pure, ce qui ne saurait signifier qu'abstrait de toute expérience ; et la révélation est acte pur de Dieu, ce qui signifie encore qu'elle est contre toute expérience. Cette conception de la théologie apparaît dans l'histoire sous le nom de *supranaturalisme*, qui est un extrinsécisme : la foi et la révélation sont extérieures à l'expérience, au monde, elles sont « *supra naturam* ». Au XX<sup>e</sup> siècle, K. Barth en est le représentant éminent, avec son insistance sur la différence entre la religion, qui est de l'ordre de l'expérience, et la foi qui transcende toute expérience, *et* avec sa conception de la révélation

comme touchant l'homme de l'extérieur de lui<sup>12</sup>. Le mérite du supranaturalisme n'est pas mince : le supranaturalisme a été le refuge, à l'époque moderne, d'une théologie qui refusait sa réduction en savoir historique ou en pensée philosophique, en herméneutique. Mais il assume la fausse prémisse soit de la dépréciation soit de l'exclusion de l'expérience empirique en théologie. Il ne dépasse donc pas l'absence de l'expérience en théologie, mais la consolide. Il instaure en effet le compartimentage entre ce qui est expérience empirique et science d'un côté, ce qui est foi et révélation de l'autre côté. La foi et la révélation qui doivent être signifiantes non seulement pour un au-delà, mais pour le hic et nunc de l'existence présente, sont plaquées sur celle-ci et sur le réel perçu par l'expérience et la science et pensé par la philosophie. L'intellectualisme d'une théologie de la foi et de la révélation supranaturalistes n'est en définitive guère meilleur que l'intellectualisme d'une théologie comme science herméneutique qui pourtant parle d'expérience sans cependant la conférer.

## II. *Expérience et vérité.*

L'accaparement de la notion d'expérience par les sciences objectives caractérise un stade donné de ces sciences. Les sciences positives font appel non seulement à l'expérience, mais également au calcul. Elles restent expérimentales en ce sens que les calculs doivent se vérifier expérimentalement. Expérimentation et calcul s'épaulent réciproquement. On connaît le succès de cette conception de la science, tel qu'il apparaît dans la civilisation technologique présente. Mais nous voyons aussi la question soulevée par ce succès : elle est soulevée par *l'expérience que nous faisons avec la civilisation scientifique et technologique*, c'est-à-dire par l'échec de cette civilisation à être confirmée par la totalité de l'expérience et de la sagesse empiriques. Non seulement la science et la technologie sont de moins en moins intégrables dans leur totalité à l'expérience et à ce qui s'en dégage pour la pensée humaine, du fait de leur complexité, de leur gigantisme et de leurs effets prévisibles et imprévisibles, de telle sorte qu'elles constituent de ce fait des potentialités, des puissances d'aliénation de l'homme, mais encore elles contredisent des données de l'expérience et de la sagesse empiriques, aussi de l'expérience faite avec elles-mêmes : là où elles résolvent des problèmes, elles en créent d'autres, toujours plus grands. Cela sou-

<sup>12</sup> À cause de cela, D. Bonhoeffer qualifie la théologie de Barth comme étant un « positivisme de la révélation », ce qui veut dire la même chose que supranaturalisme.

lève le problème de la *vérité* de la science, de son essence profonde : la science est-elle fallacieuse, c'est-à-dire ment-elle ? En d'autres termes : s'appuie-t-elle sur la vraie, sur *toute* la réalité ou seulement sur l'apparence, sur une partie de la réalité ? La question posée n'est pas celle du bon ou du mauvais *usage* de la science, mais plus fondamentalement celle de son essence qui apparaît être en tout état de cause non pas : ni bonne ni mauvaise, mais à la fois bonne et mauvaise, c'est-à-dire profondément ambivalente. À quoi cette ambivalence tient-elle, tient-elle à l'oubli que le réel n'est pas seulement matière ?

Au moment où la science, les sciences positives manifestent leur double visage de Janus, il devient clair que les sciences de l'homme, de l'histoire qui tendent à être le plus objectives possible, ne sauraient avoir que le même double visage, ce qui apparaît dans l'expérience que l'homme fait avec elles : le savoir historique qui répond à la curiosité de l'homme et qui peut nourrir également sa pensée, implique non peut-être tant une frustration pour l'homme qui connaît l'histoire sans la vivre, qu'une tentation pour celui qui non seulement la connaît mais vit l'histoire qu'il connaît et telle qu'il la connaît et passe peut-être, ce faisant, à côté de la vraie histoire, l'histoire totale qui est toujours au-delà de ce que toute histoire peut en saisir. C'est dire que l'homme peut, malgré et aussi à cause de la science, passer à côté de la vérité qui est toujours à la fois personnelle et totale. Les sciences de l'histoire qui se conçoivent comme sciences herméneutiques expriment, là où elles sont attentives à l'expérience et plus particulièrement à l'expérience avec les sciences objectives, outre la conscience de l'ambivalence de ces sciences du fait de leur partialité et de leur auto-suffisance, la *question de la vérité*.

1. La question de la vérité procède d'une *expérience*, celle de *l'échec*. L'échec est celui du pouvoir de la science à rendre compte de tout, à répondre à tout, à satisfaire l'homme. C'est là l'expérience que l'homme fait avec les sciences positives, aussi bien de la nature que de l'histoire ; parmi ces dernières, il faut inclure la théologie en tant qu'elle se conçoit comme science positive, objective ; il faut même y inclure les sciences de l'histoire en tant qu'herméneutiques, également la théologie en tant qu'herméneutique, dans la mesure où elles pensent l'expérience sans la conférer. L'expérience est toujours expérience négative, échec d'une attente<sup>13</sup>. Par là, une *question* est libérée en l'homme, une question apte à miner, si l'on veut subversivement, le conformisme des sciences. Celles-ci prétendent savoir, et l'expérience est celle de la futilité, du caractère illusoire de ce savoir. Les sciences savent — l'apparence, non la vérité. L'expérience de

<sup>13</sup> H.G. Gadamer, op. cit., p. 335/336.

l'échec, c'est celle de la *docta ignorantia*<sup>14</sup> : je sais que je ne sais pas, que ce que je sais, ce n'est pas la *vraie* science, c'est de l'anti-science. Qu'est donc la vérité, qu'est la vraie science ?

2. L'expérience initiale de l'échec n'est pas simplement l'échec de quelque chose ; c'est l'échec de l'homme, l'échec de celui qui a fait confiance à la science et qui se rend compte qu'il s'est voué à un faux-dieu, ange et démon à la fois. L'échec accepté implique un changement de mentalité, une métanoïa ; il *est* ce changement. L'homme désormais se met à penser. Qu'est-ce que la *pensée* ? Elle est enracinée dans l'expérience de l'échec ; elle est la conscience de la partialité et de l'insuffisance de la science ; partant, elle est ouverture, attention à tout le *réel* dans tel *réel* particulier (étant entendu que cette totalité reste toujours au-delà de toute saisie de l'homme) et donc disponibilité à de nouvelles expériences<sup>15</sup> ; elle est croissance consciente, devenir lucide de l'homme au contact du réel qui est le maître à penser. Bref, penser part toujours du réel, se réfère toujours à lui, saisit ce dernier dans le plus grand nombre de ses aspects et dans les interrelations existant entre eux, et perçoit l'homme comme lié lui-même à tous ces aspects et comme partie prenante de toutes ces interrelations. Penser, c'est ainsi se tâter délibérément, par approches et par échecs successifs, vers la place vraie que l'on tient dans l'univers et qui ne saurait être usurpée ; mais seulement reçue. Penser, c'est devenir sage : la pensée mène à la *sagesse* qui est la conscience, fondée dans l'expérience, de la finitude humaine, du mystère de la vie qui transcende la conscience que nous en avons. Être sage, c'est respecter cette finitude et ce mystère et vivre en conséquence.

3. La vérité est la vérité de l'expérience et ne peut être saisie que par la pensée. Mais la vérité reste également toujours au-delà de la pensée ; elle est ce vers quoi celle-ci tend. La pensée est ainsi essentiellement *symbolique* : elle vise au-delà d'elle-même, vers la vérité qui est la totalité consciente d'elle-même, du réel, et néanmoins elle est elle-même déjà transparente à cette totalité, riche de cette totalité, une expression relative de cette totalité. La pensée est toujours une pensée *historique*, la pensée d'un homme donné ou d'une époque donnée, fondée dans une expérience donnée. Mais cette pensée, si elle est pensée, sera toujours, précisément parce que symbolique, une pensée *typique*, dans toute sa relativité, c'est-à-dire que sa particularité contiendra toujours aussi une universalité qui est celle de la vérité. C'est pourquoi une pensée donnée n'est jamais caduque, même si elle est particulière. Dans toute *pensée*, il y a une vérité universelle.

<sup>14</sup> Op. cit., p. 344.

<sup>15</sup> Op. cit., p. 338.

Ainsi les notions d'expérience, d'échec, de question, de pensée, de réel, de totalité, de vérité sont liées et s'appellent, respectivement se contiennent les unes les autres.

Il en appert que l'expérience est fondamentalement d'essence *religieuse*. Schleiermacher définit la religion comme le sentiment de dépendance absolue. Disons qu'elle est la conscience, sur la base de l'expérience, de l'interdépendance de tout avec tout et du mystère, de la transcendance qu'est la totalité. En tout état de cause, la religion a trait à la *totalité*<sup>16</sup>. Elle est la conscience que tout immanent comporte une transcendance, qu'il renvoie au-delà de lui-même jusqu'à l'infini. Elle est la conscience aussi du mystère des choses, de leur profondeur, de l'esprit dans les choses : la transcendance, dans ce sens, n'est pas seulement au-delà des choses, mais en elles, comme ce qui les transcende *en elles-mêmes*. Il faut entendre « totalité » à la fois dans son sens extensif et dans son sens intensif. La religion est le sens de la totalité ou, ce qui est la même chose, de la transcendance.

Il faut dire plus : la *religion* est « médiation d'une relation totale à la totalité »<sup>17</sup>. Religion maintenant désigne non plus le sens de la totalité ou de la transcendance, mais tel système donné, c'est-à-dire telle religion particulière donnée en tant qu'expression typique, exemplaire — et reçue comme telle par un groupe humain donné — de la relation totale à la totalité, moyennant des symboles (mythes) et des rites, grâce auxquels cette relation se dit et se vit sous une forme ramassée mais significative pour la totalité de l'existence. À chaque religion particulière se pose la question de la vérité : dans quelle mesure est-elle cela, à savoir « médiation d'une relation totale à la totalité » ? Car la religion peut avoir une prétention qu'elle ne tient pas, tout comme la science. Elle est alors anti-religion. Elle peut aussi renoncer à toute prétention de médiation totale. Elle est alors insignifiante, impuissante en tant que religion, elle est sous-religion.

La question de la vérité se pose également au christianisme et à la théologie chrétienne. Dire à la manière de K. Barth que la foi chrétienne n'est pas une religion n'est concevable que si on renonce dès le départ à la totalité ou si on substitue à la totalité telle qu'elle a été décrite une autre totalité. Mais quel rapport celle-ci a-t-elle avec celle-là qui est donnée dans l'expérience, de la manière que nous avons dite ? Nous avons déjà stigmatisé la faille du supranaturalisme. Qu'en est-il de la théologie comme science positive et comme science herméneutique ? La première relève, dans sa partialité auto-suffisante, de l'anti-science. Elle n'est « théologie » que si

<sup>16</sup> Cf. U. Mann, *Einführung in die Religionsphilosophie*. Darmstadt, 1970, p. 60 s, p. 69 ss.

<sup>17</sup> *Ibid.*

elle se transcende dans son ambivalence de science positive que nous avons signalée ; alors elle est une démarche légitime. La deuxième (la théologie en tant qu'herméneutique), qui se réfère à la totalité mais ne l'effectue pas, est *anté-religieuse*, ne conférant pas elle-même l'expérience de la totalité. Elle est au parvis de la religion, dans la mesure où elle intègre l'expérience humaine. Elle trouve sa transcendance dans la religion.

### III. *Expérience et révélation.*

On oppose parfois expérience, au sens plénier que nous avons dit et donc religion, et révélation. C'est qu'on a alors une conception abstraite de la révélation, à l'image de celle de la théologie dialectique (de K. Barth à F. Gogarten) pour laquelle il y a une opposition absolue entre Dieu et l'homme et pour qui la révélation est le miracle absolu, se produisant malgré et contre l'expérience humaine.

Mais on ne saurait parler de la révélation, entendue au sens de la révélation spéciale de l'Ancien et du Nouveau Testament, qu'en termes d'expérience certes spécifique par son contenu quoique non sans rapport avec celui des religions<sup>18</sup>. Il nous suffit de noter que la foi d'Israël et la foi de l'Église procèdent d'une expérience, à savoir celle qu'Abraham, Isaac et Jacob et les autres témoins de l'ancienne alliance et avec eux Israël ont faite de Dieu, de son intervention dans l'histoire par le jugement et par le salut, et celle que les premiers disciples et à leur suite l'Église ont faite au contact de Jésus et par le don du Saint-Esprit<sup>19</sup>. On ne peut parler de révélation spéciale que parce qu'il y a une expérience spéciale qui confère une certitude, c'est-à-dire une foi et une connaissance religieuses spéciales.

1. La théologie doit-elle alors se concevoir comme une théologie de l'expérience chrétienne ? C'est ainsi que *Schleiermacher* l'entend. Il part dans sa dogmatique<sup>20</sup> de la piété, c'est-à-dire de la détermination chrétienne du sentiment ou de la conscience de soi, bref de la foi vécue, et en dégage le contenu dogmatique. « Les affirmations de foi chrétienne sont des expressions, présentées dans le discours, des états d'âme pieux ou chrétiens. » La théologie est une réflexion sur l'expérience chrétienne qui est celle de la dépendance absolue. C'est d'elle que sont induites les affirmations dogmatiques.

<sup>18</sup> Cf. à ce propos l'article, dans ce même numéro, de C.A. Keller.

<sup>19</sup> C'est ce que relève à juste titre A. Köberle, art. cité. Cf. aussi, à propos de l'expérience que les disciples ont faite de Jésus. Fr. Mussner, *Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie*. In L. Scheffczyk (ed.). *Grundfragen der Christologie heute*. Herder, 1975, p. 77ss.

<sup>20</sup> *Der christliche Glaube*. 2<sup>e</sup> éd. 1830. Réédité par M. Redeker chez W. de Gruyter, Berlin. 1960. La citation donnée plus loin se trouve p. 105.



L'école d'Erlangen, avec principalement F.H.R. Frank<sup>21</sup>, procède d'une manière proche, même si l'expérience initiale est exprimée en termes plus centrés chrétiennement et si elle vient étayer plutôt que fonder l'affirmation dogmatique. Il y a une expérience de la nouvelle naissance et de la conversion qui est l'effet du Christ et en atteste la réalité. La théologie chrétienne part de cette expérience d'ordre moral qui crée une certitude du Christ, et elle développe à partir d'elle le donné chrétien attesté par l'Écriture Sainte.

La tentative ne manque pas d'impressionner, et face au déficit d'expérience en théologie on pourrait être tenté de renouer tout simplement soit avec Schleiermacher soit avec l'école d'Erlangen<sup>22</sup>. Ce serait pourtant là une chose problématique, du fait que cette théologie part de l'expérience chrétienne, mais ne la crée pas. Elle n'est donc pas, à cause de cela, une réponse suffisante au constat d'absence d'expérience. Une telle théologie n'est que pour ceux qui ont fait l'expérience dont est soit induit soit étayé le contenu théologique. Quant aux autres, ils risquent de ne pas être rejoints dans leur expérience. Le problème qui apparaît ainsi est celui du *rapport entre l'expérience en tant que spécifiquement chrétienne et l'expérience en tant que simplement religieuse* telle que nous en avons parlé plus haut.

Il faut dire que aussi bien Schleiermacher que Frank répondent en partie à ce problème. La dogmatique de Schleiermacher présuppose ses Discours sur la religion où il parle du sentiment de dépendance absolue. Dans la dogmatique, il donne à ce sentiment son expression et son contenu chrétiens. De son côté, Frank situe explicitement l'expérience chrétienne par rapport à l'expérience naturelle, disant qu'il y a une identité formelle mais une différence matérielle (de contenu) entre les deux<sup>23</sup>.

Le problème demeure dès lors qu'une théologie ainsi conçue ne crée ni l'expérience chrétienne ni l'expérience tout court, et surtout que l'expérience chrétienne qui est privilégiée peut se substituer à l'expérience humaine au lieu de la récapituler, c'est-à-dire de la juger dans son erreur, de l'assumer dans sa vérité et de la dépasser dans son accomplissement. Là où l'expérience chrétienne fait, *contre* son essence véritable, l'économie de l'expérience humaine, là il y a risque à la fois de sectarisme religieux et de névrose religieuse.

2. La révélation ou l'expérience de Dieu, avant de conduire à une nouvelle expérience de soi et du monde, d'abord *présuppose une expérience de soi et du monde*. C'est dire que la théologie ne saurait

<sup>21</sup> *System der christlichen Gewissheit*. 2<sup>e</sup> éd. 1884.

<sup>22</sup> C'est ce que propose J. Track, *Erfahrung Gottes*. In *Kerygma und Dogma*, 1976/1.

<sup>23</sup> Frank, op. cit., § 13 et 14.

que partir de cette dernière, non directement de la révélation elle-même. Il s'agit de vivre l'expérience empirique et de la penser : ainsi on est ouvert à la transcendance. C'est le sens de l'affirmation de Paul dans *Rom.* 1, 20 : c'est en pensant (voein) ce que nous percevons que nous sommes conduits à Dieu<sup>24</sup>. Cela signifie : l'expérience de nous-même et l'expérience du monde sont la porte de l'expérience de Dieu. Nous ne pouvons apprendre à épeler Dieu qu'en apprenant à épeler d'abord l'homme et le monde, le réel créé. L'absence si décriée de Dieu n'est pas l'absence de Dieu, mais l'absence de l'homme à soi-même et au monde dans sa totalité, et par conséquent aussi à Dieu. C'est l'homme qui est absent à Dieu, non Dieu qui est absent à l'homme. La soi-disant absence de Dieu est carence non de science au sens des sciences positives, mais de pensée. La crise de la transcendance est une crise de la pensée, un signe de l'oubli de la totalité. À cette crise la théologie ne répond pas adéquatement en proclamant la révélation de Dieu, mais en préparant à cette révélation par une expérience de soi et du monde *pensée*. La théologie part toujours de l'expérience, du réel tel qu'il est, tout comme le Dieu de la révélation part d'Abraham tel qu'il est et le Christ des hommes tels qu'ils sont dans l'expérience de leur échec. La *méthode en théologie* est une méthode qui part d'en bas et qui ouvre ce « en bas » au « en haut » de la révélation. Elle est ensuite une méthode qui laisse renouveler, par en haut, par la révélation, l'expérience de l'homme, de soi-même et du monde<sup>25</sup>.

Cela dépasserait le cadre de la présente réflexion que d'explicitier plus en avant ce qu'est la révélation et comment elle renouvelle l'expérience de soi-même et du monde<sup>26</sup>. Il s'agissait ici de montrer qu'on ne peut courir au but sans faire le chemin, c'est-à-dire qu'on ne peut parler de Dieu sans respecter son cheminement. Il y a une marche d'approche de la révélation que la théologie a eu tendance soit à absolutiser, comme nous l'avons vu, soit à oublier de suivre, comme nous l'avons vu également. Ce fait explique probablement pour l'essentiel la crise actuelle de la théologie. La théologie n'a pas à persévérer dans la marche d'approche et à oublier la révélation : cela serait aussi faux et le fait de l'impuissance que l'inverse qui consiste à

<sup>24</sup> On peut mentionner ici l'empirisme métaphysique de Bergson pour qui l'expérience conduit à l'intuition de la réalité en soi. Cf. P. Foulquié, op. cit., p. 257. Par ailleurs, l'empirisme logique de L. Wittgenstein n'est pas nécessairement a-théiste, s'il est vrai que la dernière phrase du *Tractatus logico-philosophicus* : «Ce dont on ne peut pas parler, il faut le taire» peut être entendue dans le sens de la théologie apophatique ou négative, selon laquelle nous ne pouvons parler de Dieu qu'en négations, puisque Dieu est toujours au-delà de Dieu. Mais si l'empirisme n'est pas ainsi nécessairement immanentiste, on peut dire que Bergson et éventuellement Wittgenstein dépassent l'empirisme dominant qui, lui, est largement immanentiste, signifiant ainsi la déficience de sa pensée.

<sup>25</sup> C'est la visée déjà de P. Tillich avec sa méthode de la corrélation.

<sup>26</sup> Nous renvoyons à ce sujet à notre *Nature et Histoire*. Leiden, 1965, pp. 145ss, et à nos articles *La prière, le monde invisible et Dieu* (in R.H.P.R., 1975/1) et *Cosmologie et théologie* (in Et. théol. et reli., 1973/3).

prendre position, si on peut dire, *dans* la révélation sans la référer à la marche d'approche. Il s'agit, en théologie, *d'ouvrir l'expérience à la révélation et de référer la révélation à l'expérience*.

La théologie présuppose l'expérience et conduit, à partir de la révélation ou de l'expérience de Dieu, à une nouvelle expérience. Elle ne peut qu'être elle-même une expérience, dans son effectuation, sinon elle est abstraite et impuissante et à vrai dire vaine. La théologie est l'expérience de la médiation, grâce à l'expérience de Dieu préparée par l'expérience empirique (qui comprend l'expérience faite avec la science) et référée à elle, d'une relation totale à la totalité, ou elle n'est pas. Cette conception de la théologie signifie que celle-ci est essentiellement une vie et plus précisément encore une prière ; elle n'est pas essentiellement un faire, mais un recevoir ; elle est don, grâce, plus que travail, œuvre. Parce qu'elle est don, elle présuppose le travail et y conduit. Mais le travail est situé, il est le réceptacle et le signe du don.

Considérer la théologie comme une expérience, dans son effectuation, c'est renouer avec la conception anselmienne, avec celle des Réformateurs, surtout avec celle de l'Église orientale, également avec le principe de saint Benoît : *Ora et labora*. C'est ouvrir la théologie non seulement aux sciences de la nature, mais à l'expérience de la nature, non seulement aux sciences humaines, mais à l'expérience de soi et du monde ; c'est faire rentrer dans la théologie l'expérience et la pensée qui se fonde en elle, afin qu'elles soient sauvées, récapitulées, par le Dieu de la révélation, par l'expérience de Dieu. C'est vivre l'Église, non une telle, mais elle-même, comme prémices de la plénitude du royaume.

Est-ce-là faire de la *theologia gloriae* ? Non point, car l'échec est la condition permanente de l'Église et de la révélation, tout comme il est l'expérience par excellence. La théologie est toujours *theologia crucis*. Mais l'échec (la croix) est également la chance permanente de l'Église et de la révélation.