

La Maison-Dieu, 174, 1988, 21-58

François BOUSQUET

LA FOI CHRÉTIENNE DANS SA SPÉCIFICITÉ

L'OBJECTIF qui m'a été donné est à la fois précis et immense : mieux faire saisir la spécificité de la foi chrétienne au regard de diverses activités cognitives : savoirs, croyances, opinion, etc. Il n'est pas étonnant d'avoir à commencer par là au seuil d'un congrès tout entier consacré au rapport entre foi et sacrements. C'est qu'en effet nos contemporains, trop souvent, identifient le « croire » à une opinion, fût-elle véhémente, cette véhémence étant d'ailleurs d'autant plus dangereuse qu'elle veut tenir lieu de raison.

Le danger de ramener la foi au rang d'une opinion (même si, on le verra, le concept a d'autres connotations, en particulier lorsqu'il s'agit de l'opinion publique), c'est de la renvoyer à l'ordre du privé, et de ce qui varie en fonction des sentiments, des intérêts momentanés, des modes du temps, des idéologies, voire de l'irrationnel. Mais plus encore que le soupçon porté sur l'acte de croire, et sa neutralisation dans un enclos restreint, c'est l'indifférence qui à partir de là enveloppe cet acte qui

me paraît redoutable : croyez ce que vous voulez, au fond, pourvu que cela ne nuise à personne.

Or, nous voulons réfléchir, à partir de notre attachement à la liturgie, à l'art sacré et à la musique sacrée, à la prise de corps et de visibilité de la foi dans les sacrements, à la dynamique, tout ensemble profondément charnelle et la plus hautement spirituelle, qui s'instaure grâce à eux dans la durée et le corps social des croyants, comme témoignage rendu au monde, et conversion ou transfiguration de ses puissances. Impossible dès lors de ne pas commencer par situer ce que c'est que croire, en regard d'activités de connaissance dont nous sentons bien que notre société les affine et les ordonne autour de l'axe puissant de la science moderne et de ses formidables débouchés technologiques. Quelle est la consistance de la foi des croyants dans un monde scientifique et technique ?

Le sujet pourrait sembler rebattu, il est toujours d'actualité. Je voudrais surtout montrer qu'un nouveau regard peut mettre en valeur la solidité et le dynamisme du croire chrétien, dans ces questions qui ne sont pas seulement épistémologiques, mais, plus globalement, anthropologiques. C'est pourquoi le chemin pour atteindre notre objectif, me semble-t-il, doit nous mener sans peur à un point suffisamment central, pour que les perspectives soient élargies à l'ensemble.

Il faut d'abord, en premier temps, procéder à une nécessaire et fondamentale réévaluation du « croire », face à d'anciennes et récentes dévaluations dans notre culture, aussi bien externes qu'internes. Positivement, la réévaluation doit porter, s'il s'agit de la foi chrétienne et du « croire-au-Christ », sur deux aspects strictement corrélés (ce qui n'est pas étonnant si le Mystère chrétien est centré sur l'incarnation du Fils de Dieu) : 1. réévaluer le croire comme acte humain, tout simplement, fondamental ; ce que l'on pourrait appeler, bien que le concept soit ambigu, la « foi commune » (l'homme ordinaire croit comme il respire, parce qu'il vit de son rapport à l'autre, à l'avenir, et au bonheur ; mais en quoi met-il sa confiance ?) ; puis, 2. caractériser la foi spécifiquement

chrétienne comme la reprise, mais autrement, de cet acte humain fondamental ; voir en quelque sorte ce que cela change quand cet acte-là devient un acte chrétiennement déterminé.

Un second temps nous mènera ensuite à considérer comment la foi, comme foi chrétienne, se situe face à toutes sortes d'autres attitudes humaines plus ou moins cognitives, pour arriver à cette proposition : croire au Christ pour libérer aussi la pensée. Il nous faut toujours plus réaliser que croire, quand il s'agit de croire au Christ, est un acte-source, une dynamique de libération de tous les ordres humains, et qu'il a donc bien quelque chose à voir avec la dynamique de l'intelligence et de la pratique, qui passionne tant nos contemporains. Pour autant, penser ce rapport n'est pas si simple, dans la mesure où nous sommes toujours tentés soit par de fausses dichotomies, soit par des concordismes hâtifs. Pour arriver à situer où se trouvent les bonnes articulations, nous aurons à baliser le chemin, à nous orienter par rapport à d'autres concepts, négatifs ou positifs, comme crédulité, croyances, conviction, illusion, opinion, fanatisme, idéologie, expérience, témoignage, doute, etc.

L'espace restreint qu'il est décent de ne pas déborder ici ne permet qu'une esquisse ; il faut seulement espérer qu'elle soit la plus suggestive possible. Commençons donc notre trajet par ce qui pourrait bien ressembler à la réouverture d'une porte : la réévaluation, dans l'état présent de notre culture, du « croire ». C'est là « enfoncer une porte ouverte », serez-vous tentés de dire, car pour l'essentiel ce travail restera parmi d'autres à l'honneur de notre 20^e siècle théologique, dès avant le Concile avec de grands noms comme ceux des Pères Rousselot, puis de Lubac, Chenu, et Congar, et bien plus encore, dans la foulée de leurs travaux, après Vatican II. Peut-être ; mais je ne suis pas sûr que la mentalité dominante chez nos contemporains ait été transformée par cette réflexion des croyants, à savoir que *croire est un acte-source et non un acte-produit*. L'extraordinaire prégnance de l'opinion que la foi est une opinion nous le rappelle sans cesse.

1. RÉÉVALUATION DU CROIRE

Je parle de réévaluation parce qu'il nous faut prendre conscience, comme d'un point de départ, d'une double série de dévaluations, anciennes et nouvelles, internes et externes, contre lesquelles il nous faut réagir si nous voulons montrer comme il faut, aujourd'hui, la grandeur de l'acte de croire, de cet acte humain, profondément humain, qui est en même temps accompli et ouvert quand il s'agit de croire au Christ. Et si nous voulons montrer la liberté que c'est de croire, ou encore, tout simplement, la joie de croire.

1. Nouvelles et Anciennes dévaluations

Je ne dira qu'un mot présentement des « nouvelles » dévaluations de l'acte de croire, plutôt externes, c'est-à-dire nées d'un regard autre que croyant, celui des sciences humaines de notre siècle. Il ne faudrait pas aussitôt vouer aux gémonies les sciences humaines. (D'ailleurs toute erreur de jugement ne juge pas ce dont il est question, mais l'auteur du jugement.) Il faut comprendre que toute science est méthodique, et que toute méthode détermine l'objet. On ne voit que ce qu'on vise. Il reste que nos contemporains un peu savants, privilégient une approche de la foi qui la transforme en un objet parmi d'autres — il faudrait plutôt dire : s'attachent au phénomène de la croyance. Et du coup, le théologien se retrouve avec un certain nombre de distorsions à négocier, parce que tout son problème est de rendre compte de la foi comme d'une relation, certes déterminée (et dont on peut donc parler), mais dont les deux termes, aussi bien Dieu que l'homme, ont à être considérés dans cette relation justement pas comme objets, mais comme *sujets*.

Pour caricaturer, mais on voit mieux parfois en caricaturant, tout le problème est de ne pas laisser les demi-savants qui souvent ne sont pas eux-mêmes des praticiens des sciences humaines, réduire la foi, la vraie foi, aux

réactions fonctionnelles d'une humanité pas bien évoluée. Pourquoi êtes-vous croyants ? A cause de votre névrose personnelle, de votre éducation bourgeoise, de la pression sociale, etc. Au fond, à chaque fois, ce que l'on appelle à tort la foi est un résultat, est *fonction* de désirs, de besoins, de peurs. L'analyse peut d'ailleurs s'orienter dans des directions contradictoires, en parlant aussi bien de volonté de puissance que de désir d'être consolé et rassuré, etc. Pour le théologien, je le répète, Dieu est sujet, et le croyant celui qui devient sujet : voilà ce dont il veut rendre compte. Quant à la foi, si je puis me permettre de nouveau cette formule brève, elle n'est pas un acte-produit mais un acte-source. Je ne m'étends pas plus là-dessus pour l'instant, la seconde partie de l'exposé étant amenée inévitablement à recouper ce type de problèmes.

Mais je voudrais en venir à de plus anciennes dévaluations de ce que c'est que croire, d'autant plus dangereuses que survenues cette fois à l'intérieur même de notre histoire de croyants, très exactement depuis quatre siècles, à partir de la Renaissance. Ou plutôt à partir du réveil et du développement extraordinaire de ce qui fascine, depuis les Grecs, notre culture occidentale : la rationalité analytique et instrumentale, comme puissance humaine privilégiée, si frappante à observer de la Renaissance à nos jours, en passant par l'âge classique, celui de Descartes, et l'âge des Lumières. Le P. de Lubac a bien montré, le P. Bouillard aussi, le processus qui s'engage alors entre théologiens et philosophes. On va se battre sur le terrain de l'ennemi et avec ses armes. Au naissant (ou renaissant) concept de « nature » (avec des variantes : celui de Rousseau n'est pas celui de la science moderne), on opposera un nouveau concept, la « surnature ». Contre le concept nouveau de « raison », dont l'autonomie apparaît alors dirigée contre toute autorité extérieure, on infléchira le concept de « révélation » en renforçant des éléments qui se trouvent déjà dans l'intellectualisme thomiste : la certitude de foi, qui n'est pas une évidence, s'appuie exclusivement sur la « science de Dieu », donnant en quelque sorte, comme il y a une

« surnature », un « sursavoir ». On voit bien les enjeux de la bataille : défendre l'altérité, la différence, l'autre dimension du rapport établi avec Dieu dans la foi. Mais à quel prix !

Le résultat, nous le connaissons. C'est l'acte de foi du catéchisme de notre enfance, dont on ne comprend bien la pointe et les limites qu'en regard de cette histoire. « Mon Dieu, je crois fermement toutes les vérités que vous nous avez révélées, et que vous nous enseignez dans votre Église, parce que vous ne pouvez ni vous tromper, ni nous tromper. » Il y a *les* vérités, doctrines ou formules dogmatiques, et non la Vérité qui est Quelqu'un. « Révélées » veut dire d'abord garanties par l'autorité divine, alors que l'autorité de Jésus est d'abord proximité de source, de son Auteur, le Père, alors qu'elle est l'unicité de sa personne. Il est question d'enseignement, et non d'annonce de la Parole, et là s'atténue la différence entre un savoir d'objet et la vocation ou l'appel à une foi laissée libre, qui suscite le sujet. La fonction de l'Église n'est pas d'être le milieu nourricier mais le garant d'un dépôt. Et enfin, même le « malin génie » supposé par Descartes réapparaît sous la forme, bien sûr aussitôt révoquée, d'un Dieu qui pourrait être trompeur.

Vraiment, la réévaluation majeure du « croire » doit commencer chez nous, en balayant d'abord notre seuil. Attention ! N'allez pas penser que je vous dis que cet acte de foi était un mauvais acte de foi. Pas du tout ; c'est un bon instrument, mais pour d'autres fonctions. Pardonnez la trivialité de l'image, mais c'est plus une fourchette (on peut piquer, c'est solide, mais il y a des espaces entre les dents), qu'une bonne et large cuiller pour manger la soupe. Dans la mémoire collective issue de cette longue histoire, croire, c'est tenir-pour-vrai ceci ou cela, et quand le visage de Dieu s'estompe, la véhémence de l'affirmation sert à compenser le déficit de sûreté dans la manière de rejoindre la vérité de la proposition. La confiance est d'abord mise dans l'autorité de celui qui formule, et dans l'identité formelle de ce qui est transmis. J'y reviendrai, mais je voudrais pour l'instant souligner ceci.

Cette réduction du croire en a fait un acte partiel, un acte individualiste, un acte portant sur l'intemporel.

Quand je dis *un acte partiel*, je veux désigner l'anthropologie non seulement néo-thomiste, mais d'abord cartésienne, dualiste, distinguant pour les opposer deux facultés humaines : la raison et la volonté. D'où toute une série de problèmes pour les générations de l'âge moderne, classique en gros, où l'on passe son temps à recomposer l'acte de foi après l'avoir pulvérisé. (Que l'on se souvienne de l'acte de foi à douze temps du P. Gardeil.) Les problèmes, par ailleurs, viennent de ce que l'autonomie confirmée de la rationalité de l'âge classique ne saurait s'accommoder d'aucun coup de force venu d'une autorité extérieure. Or, dans cette anthropologie dualiste, le recours à « l'autorité de Dieu » à laquelle la foi est supposée obéir contre toute évidence, a le malheur d'apparaître comme extérieure. C'est vraiment mal placer « l'obscurité » de la foi que de la poser en extériorité, au lieu d'y reconnaître la profondeur de l'homme lié à l'à-venir, la « survenance », du Dieu toujours plus grand. Il est clair qu'on ne sort de ce type de problèmes que par une anthropologie plus globale, d'une part, plus théologique de l'autre (en particulier, en voyant qu'au-delà de la conscience, un désir porte la rationalité, et qu'il peut y avoir dans ce désir plus que lui-même).

Quand je dis *un acte individualiste*, je ne veux surtout pas nier le fait qu'il n'y a pas d'acte de foi qui ne soit personnel, car le *je* dans la démarche de foi (ou de conversion, pour le catéchumène) est inaliénable. C'est l'engagement d'une liberté avec toutes ses potentialités. Mais encore faudrait-il ne pas rétrécir le personnel à l'individualité séparée de sa dimension relationnelle et communautaire. On n'a pas fini de vous le redire : le sujet de la foi, ce n'est pas seulement chacun, c'est en même temps l'Église entière, la communauté croyante qui atteste le don qu'elle a reçu. Chacun croit, mais il croit avec d'autres et ce que croit l'Église.

Quand je dis *un acte portant sur l'intemporel*, je reprends ce que j'ai dit plus haut sur « les vérités à

croire » : dans une démarche très platonicienne, très occidentale, on en reste à la vérité de Socrate, éternelle et au-delà ; et l'on passe à côté du spécifique chrétien, la vérité devant Pilate, la vérité qui est d'abord Quelqu'un, ce qui change tout, et pas n'importe quel « quelqu'un » : l'Éternel *dans le temps* en personne.

Voilà qui nous indique par soi-même toute une série de réévaluations du croire : l'acte de croire, qui ne peut pas ne pas être rapporté à la Vérité, retrouve en lui la simplicité vivante et complexe de la Vérité même, telle du moins qu'elle se manifeste à nous en Jésus le Christ. C'est à ce déplacement intellectuel et spirituel que nous sommes invités.

2. Un acte humain fondamental, vivant, simple et complexe

Je me contenterai de retenir seulement ce qui peut servir plus directement mon propos. Je voudrais donc souligner ici trois aspects qui me paraissent décisifs : 1. croire est une communication d'existence, un acte de tout l'être ; 2. croire est une entrée en relation, un rapport vivant à un autre ; 3. croire est un acte en devenir, expressif de notre condition dans le temps. Inutile de préciser à nouveau que c'est cela qui me fait dire que croire est un acte profondément humain, un acte de noblesse humaine, quand il est exactement posé.

*Croire est une communication d'existence,
un acte de tout l'être*

Il faut commencer par dire cela, parce que c'est là poser le problème dans ses grandes largeurs. Ainsi, par exemple, si, l'on veut continuer d'utiliser le vocabulaire de la « connaissance » (la foi comme connaissance de Dieu, inchoative au moins) il faudra le faire en donnant à ce vocabulaire ses résonances bibliques : connaître,

c'est aimer, concrètement, c'est-à-dire s'échanger ce qui fait vivre. (Et sans oublier que c'est *d'abord Dieu* qui nous « connaît » et nous aime, avant que l'acte second de la foi, c'est-à-dire de l'existence reconnaissante de cet amour, ne constitue notre réponse.)

Pour pouvoir expliciter cette perspective, plusieurs choses sont à considérer. Et d'abord la reconquête actuelle d'une vision de l'homme (le plus beau, c'est que nous le devons en partie aux « maîtres du soupçon » !) qui ne sépare plus la pensée et le désir. Nous avons appris à discerner combien tout effort de rationalité n'est pas abstrait, mais porté par le désir, et en rapport, le plus souvent, avec une volonté de puissance. Non plus seulement d'un côté le moteur : le désir, et de l'autre un gouvernail : la pensée, mais plutôt la dynamique globale d'un vivant qui, d'autant plus qu'il est spirituel, n'existe que de la symbiose avec tout ce qui n'est pas lui, et ne cesse de s'orienter, d'assimiler ou de rejeter, etc. C'est dans ce cadre que la foi apparaît, s'il faut le redire, comme un acte-source : un acte de désir et de rapport à l'autre et au devenir, un acte qui pour autant n'en passe pas moins, vitalement, par la pensée, ce qui ne veut pas dire qu'on ait jamais fini de prendre conscience de ce qui se passe, ni de le critiquer sans cesse et de le réorienter.

Deuxième point sur lequel je veux attirer votre attention : ce qu'est, pour des êtres spirituels, la communication d'existence. (Sur ce point, les œuvres de Kierkegaard, rappelons-le, fourmillent de notations intéressantes.) Ce n'est pas la communication d'un objet ou d'un savoir d'objet, mais celle d'une inspiration, d'une énergie, d'un souffle. Il faudrait presque dire : croire, ce n'est pas retenir des choses, mais vivre de l'Esprit, d'une communion en Esprit et en Vérité. En disant cela, il ne faudrait pas oublier qu'avant cette détermination théologique chrétienne, nous pouvons reconnaître une première forme de cet acte-là dans tout acte humain qui est une communication d'existence, en particulier dans l'échange de paroles vraies qui font vivre. C'est même ici que croire est d'abord un acte humain et c'est en ce

sens que croire est le fait de tout homme. Pour l'homme, « respirer, c'est juger » disait Camus. Je dirais volontiers : l'homme croit comme il respire. Tout le problème est de savoir en quoi, en qui il croit, et à partir de quel échange. En quoi, en qui il place sa confiance. Dans le cadre de quelle communication vivante il peut trouver l'orientation ultime vers un bonheur possible. Dire que la foi est une communication d'existence, c'est dire que la foi, comme l'amour, n'est pas de ce type de relations où s'échangent des choses, des objets, mais ce qui fait vivre l'autre en l'inspirant. L'écoute est alors celle d'un apprenti, d'un disciple, ou d'un amoureux, et non pas celle d'un auditeur passif, d'un consommateur ou d'un utilisateur. (D'où, par suite, le caractère toujours « indirect » de la communication des choses de la foi : il y a un moment de savoir, de prise de connaissance du « que » et du « ce que », mais toujours laissé libre, dans une dialectique du révélé-caché, ou du signe, où ce qui est transmis est suffisamment clair pour une reconnaissance, mais jamais contraignant.

Parler de la foi comme d'une communication d'existence, comme d'une confiance donnée à ce qui fait vivre, ne dispense aucunement des vérifications nécessaires. Simplement le problème de la vérité devient plus large, et d'ailleurs ainsi mieux posé : *la vérité n'est pas seulement affaire de connaissance objective, mais exige éthique de tout l'être*. A partir de là, toute foi humaine se doit d'éprouver la qualité de ce à quoi elle donne sa confiance : à quelle existence cela invite-t-il ? Pas plus qu'aucune pensée ne doit masquer le désir, aucun désir ne doit aveugler la pensée. Au plan humain, comme au plan théologal d'ailleurs, la foi commence toujours par être estimation, estime, reconnaissance (au premier sens, exploratoire, de ce mot, avant d'être reconnaissance jubilante et laudative). Il en va toujours de la liberté, ou d'un processus de libération, contre toute aliénation. On y reviendra, mais c'est ainsi que la foi chrétienne, en corrélation avec la manière même dont Dieu se révèle, est un acte moral : elle est communication d'existence

comme un échange de deux libertés, liberté de Dieu, liberté de l'homme, grâce à l'unique Parole qui les unit.

Croire, humainement parlant, est une entrée en relation, un rapport vivant à un autre

Si l'homme croit comme il respire, c'est aussi, faut-il ajouter, parce qu'il ne saurait devenir lui-même en dehors de son rapport (laissé libre et sujet à tout un travail de réflexion) à l'autre (avec petit *a*), sous la double forme d'autrui et de l'avenir, et, peut-être, à partir de là, à l'Autre (avec un grand *A*).

Ce qu'il y a à dire ici se presse : « au commencement était la relation ». On revient beaucoup, actuellement, en philosophie et en théologie, au thème de l'altérité, et cela me paraît très fécond. Contre tout individualisme et subjectivisme, il faut voir qu'il n'est de sujet que précédé par un autre. Ou encore qu'il n'est d'éveil à soi, à une parole libre, que dans la parole échangée (l'inter-dit ou le dia-logue »), qui suscite conscience et responsabilité (l'aptitude à répondre, et à répondre de...).

Encore faut-il ne pas se tromper d'autre. La relation d'altérité pleine de promesses est celle qui n'est pas aliénation, mais alliance. Ou, dans un autre registre, le véritable « autre » de l'homme n'est pas le monde, le cosmos, l'objet, mais autrui, l'autre humain, pourvu que nous soyons situés ensemble comme des sujets, susceptibles d'alliance en vue de l'avenir, et dans la reconnaissance mutuelle de nos libertés constituantes. Alors, dans ce processus, d'amour autant que de reconnaissance, pourra se faire reconnaître un Autre, la révélation reprenant ainsi l'humain en son cœur, et non dans sa périphérie ou par le négatif.

Parvenus à ce niveau, réécoutons un instant S. Augustin, dans la thématization théologique bien connue du « croire », qu'il développe dans son *Tractatus in Iohannem*, XXIX, 6 : *credere Deum, credere Deo, credere in Deum* : croire Dieu, croire à Dieu, croire en Dieu : « trois actes qui s'enchaînent l'un l'autre suivant

une progression nécessaire », commente le P. de Lubac¹. Croire que Dieu existe, croire à Dieu, croire *en* Dieu. Dans le *en*, il y a plus que le constat ou l'estimation (croire-que). Il y a plus que l'estime, d'une idée, d'un projet, voire d'une personne en ce qu'elle représente. Il y a, comme le dit la préposition, tout le mouvement d'un être entier, en réponse à un autre mouvement, à une relation en acte tournée vers lui, et qui a été reconnue. « Croire en » ici, c'est se « fonder sur », d'une manière dynamique. Le croyant « doit marcher, s'avancer. C'est ce qu'Augustin explique au moyen de quatre verbes : croire en Dieu, c'est tendre vers lui ; c'est aller vers lui ; c'est progresser chaque jour sur le chemin qui conduit vers lui ; c'est enfin accéder jusqu'à lui². »

Voyez comme les trois aspects du croire que je souligne s'enchaînent de la même manière : croire est une communication d'existence, un acte de tout l'être ; croire est une entrée en relation, un rapport vivant à un autre ; mais aussi, par suite...

*Croire est un acte en devenir,
expressif de notre condition dans le temps*

Je me suis expliqué ailleurs, à partir de textes tirés de Kierkegaard, sur cette idée, avec un chapitre intitulé : « Croire, ou la passion de l'existence dans le temps³. » La foi a un rapport polyvalent à la temporalité.

Il n'y aurait pas de foi, outre le rapport à « l'autre », si notre condition, tout ensemble charnelle et spirituelle, n'était de part en part temporelle. Kierkegaard va même jusqu'à dire : « la foi est le sens du devenir⁴ ». C'est-à-dire notre manière, avant même de saisir qu'il y a

1. *La Foi Chrétienne*, Paris, Aubier-Montaigne, 1970, p. 157.

2. H. de LUBAC, *ibid.*, p. 347.

3. Dans : *La Croyance*, Paris, Beauchesne, 1982, collection Philosophie n°7, pp. 131-146.

4. Sören KIERKEGAARD, *Oeuvres Complètes*, vol. 7, Paris, Éd. de l'Orante, 1973, p. 80 (*Les Miettes Philosophiques*).

dans l'histoire plus que l'histoire, de nous rapporter à l'existence, la nôtre et celle d'autrui, en tant qu'elle est devenir. La foi ne saisit pas le présent immobile de l'abstrait, encore moins le révolu. Elle est l'organe même par lequel nous nous resaisissons comme en état de devenir, de passage (je dirai plus loin : de Pâque...). Ou encore : elle est ce qui permet à notre présent d'être un présent vif, d'être ce transit vers le différent, le vraiment neuf. Ce qui, en quelque sorte, ouvre, maintenant, notre présent à l'avenir (et cet avenir bien sûr a, dans la foi chrétienne, visage du Christ). Ce qui, pour le redire encore d'une autre manière, nous rend contemporains de la puissance créatrice, re-créatrice. Ici l'on touche du doigt l'une des raisons de la force et de la fragilité de la foi. Tout dépend bien sûr de ce en quoi, ou de celui en qui l'on met sa foi; en même temps, sans cesse cet acte est à reprendre, à refaire : il prend corps et visibilité dans la durée (un mot de même racine nomme cela fidélité). Mais en même temps, cet acte si vulnérable est fort, fort comme la vie, et fort comme la vie de l'esprit — parce que le contraire de la vie, la mort, c'est l'existence sans l'autre, c'est-à-dire sans autrui, et sans avenir.

En résumé, la grandeur de l'acte de croire, avant que nous ne parlions de ses possibles retombées ou déviations, est d'être cet acte-source du sujet humain; 1. en devenir dans son histoire concrète, tout ensemble charnelle et spirituelle; 2. en rapport à l'autre; 3. dans une communication où ne s'échangent pas des choses, mais une existence et une inspiration.

On aura vu que, du point de vue de la méthode, nous n'avons aucun complexe en développant, dans une série d'allers et retours, une anthropologie corrélée à des déterminations plus spécifiquement chrétiennes. C'est qu'il n'y a pas d'abord l'humain puis le chrétien (contre l'illusion d'ériger en ontologie toute séquence historique); pas plus qu'inversement il n'y aurait d'abord le chrétien, destiné à rejoindre ensuite l'humain (contre toute tentation, au nom d'une priorité ontologique, de ne pas laisser du temps au temps, ni à l'historique sa consistance).

De la même manière, il n'y a pas, d'abord, la « foi commune », ou, d'abord, la foi chrétienne, car il faudrait, pour une meilleure pertinence d'un tel jugement clarifier de quel ordre est ce « d'abord ». L'intéressant est de montrer plutôt le dynamisme de leur corrélation, et comment elle est posée à partir du mystère du Dieu-Homme, Jésus le Christ, attestant Dieu, attestant l'homme. Et de montrer aussi, en conséquence, comment, dans cette manière dont la foi est posée comme reprise christique de la foi commune, se trouve déployé un principe critique où l'intelligence se retrouve chez elle avec, pourtant, un horizon de compréhension ouvert et renouvelé.

3. La foi comme foi chrétiennement déterminée : l'acte de croire comme croire au Christ

La foi commune et sa reprise dans la foi chrétienne

Chez l'homme, cet être où l'agir se réfléchit dans l'intériorité et la pensée, il y a toujours un mouvement de croire, parce que la vie et la pensée est toujours-déjà enveloppée et précédée d'un rapport à l'altérité : l'autre humain en premier lieu, l'autre aussi que chaque sujet est à lui-même, et, moins que ce grand autre qu'est le monde, l'autre encore qui a forme d'avenir ou de devenir... Pour autant, voici que dans la foi juive puis chrétienne, un Autre, qualitativement et radicalement différent, s'identifie, et peu à peu se fait reconnaître. C'est de là qu'il faut toujours repartir si l'on veut articuler comme il faut la « foi commune » et sa reprise, mais autrement, dans la foi chrétienne.

Voici que dans un peuple particulier, le peuple juif, mais justement représentatif en sa particularité de l'humanité commune, un Autre se nomme lui-même dans une Parole insistante, progressive, diverse, mais toujours

de même consistance, une parole qui est vocation à une alliance et promesse. Deux choses sont à rappeler ici.

D'abord cet Autre exige vigoureusement qu'on le différencie de ce qui n'est pas Lui. Et c'est le combat permanent contre les idoles : il n'est pas le monde, le cosmos, les forces telluriques, biologiques, génésiques, contre toutes les formes de Baals et les cultes naturistes. Le véritable « autre » de l'homme n'est pas le monde. Le véritable « autre » de l'homme, qu'il puisse nommer et où il puisse reconnaître ce qui lui permet de se tourner en vérité vers l'avenir et de construire son bonheur, ne peut être moins qu'humain. De ceci l'altérité de l'homme et de la femme est une première figure, inséparable par ailleurs de la constitution d'un peuple. Mais alors, incomparable déploiement de l'aventure biblique, le front du combat contre les idoles se déplace : cette fois, c'est la puissance de l'homme sur l'homme qui va être désacralisée. Dieu n'est pas à confondre avec la puissance politique, la violence, la guerre, l'autoglorification de quelque groupe que ce soit par lui-même. La transcendance qui se manifeste dans sa différence, non pas sacrale, mais de sainteté, exige la Justice, et la pratique de la Loi — une justice qui pour autant doit se souvenir qu'en Dieu elle n'est jamais séparée de la miséricorde.

C'est la seconde chose à rappeler : le véritable rapport d'altérité, rapport à l'autre humain, à autrui, qui est la clé du rapport du monde, en même temps que chemin de l'avenir et du bonheur, se révèle appelé à être un rapport d'alliance, et donc tout le contraire d'une aliénation. C'est un rapport à l'autre qui doit être converti, et ramené ainsi à sa source transcendante ultime. Telle est la grâce, qui en même temps est la promesse ; tel est le don Dieu qui est en même temps tâche humaine ; tel est l'amour « seul digne de foi », qui est en même temps libération d'énergie et de possibles.

Toute cette aventure culmine, s'accomplit définitivement, en même temps qu'elle s'ouvre, dans l'Avènement unique de Jésus le Christ, singulièrement dans la Pâque, c'est-à-dire la mort et la résurrection du Seigneur Jésus. Faut-il le rappeler : c'est dans le *comment*, dans la manière

dont cet homme Jésus, dans sa vie et jusque dans sa mort, se rapporte d'un double et unique mouvement à Dieu son Père et à ses frères les hommes, et dans le rapport du Père à son fils (et à tous les hommes), tel qu'il est manifesté dans la résurrection du Crucifié, qu'est donnée la Parole ultime de révélation qui appelle la foi.

S'il était indispensable de ressaisir, même un peu trop synthétiquement, l'ensemble du mouvement de la révélation, c'est que la foi (croire comme « croire au Christ », c'est-à-dire ultimement croire au Dieu de Jésus-Christ) ne se comprend que dans sa corrélation au mouvement de la révélation. Tel est ce qui doit nous guider quand nous cherchons le « spécifique chrétien » de la foi : la corrélation stricte entre *fides qua* et *fides quae*, entre l'acte de foi et son « objet ». La *fides qua* est l'acte de foi du sujet croyant; la *fides quae*, c'est ce qui est cru. Or, ce qui est cru, ce n'est pas la formule dogmatique, mais ce qu'elle vise. Ce qui est cru, c'est Dieu lui-même se communiquant à l'homme. Et Dieu, qui est cru, auquel il est adhérent, est *tel* qu'il se révèle. « Ce qui » est cru est inséparable du « comment » il se révèle. Ainsi le Dieu qui est cru est celui qui se révèle dans la Pâque de Jésus le Christ. Voilà pourquoi on n'insistera jamais assez sur la forme pascale de la foi chrétienne. Croire comme « croire au Christ », c'est être configurés, tout entiers, avec le cœur et avec l'esprit, à la Pâque du Fils de Dieu fait homme, qui nous révèle définitivement qui et comment est Dieu pour nous, de toujours et à jamais. Perdre la corrélation entre *fides qua* et *fides quae*, entre l'acte de foi et le Christ pascal, c'est perdre aussi bien la positivité de la foi chrétienne, que le principe critique radical qu'elle recèle pour tout agir et pour tout penser. Le Christ pascal de la passion et de la résurrection est en même temps l'Amour de Dieu, qui seul est digne de foi, qui se laisse reconnaître en cet homme, *et* ce qui permet de voir, de différencier, d'exercer un jugement en vérité sur toutes choses. Qui nous permet de voir à travers le visible comment ce Dieu toujours plus grand

nous fait faire la différence en ce qui concerne la vérité de notre rapport à l'autre, à l'avenir et au bonheur. C'est toujours l'esprit qui fait la différence, ultimement l'Esprit du Père et du Fils.

J'ai toujours été frappé dans les traités classiques de la foi, même très simples (par exemple celui du P. Congar, dans *La Foi et la Théologie*, Paris, Desclée, 1962), du rappel des trois caractéristiques de l'acte de foi : libre, raisonnable et surnaturel. Je voudrais souligner quelques éléments : « libre et raisonnable », c'est le côté de l'homme, « surnaturel », c'est le côté de Dieu. Libre et raisonnable : c'est-à-dire reprenant les puissances profondes de l'homme : d'un côté la liberté d'un agir fondamental, mû par un désir global, qui cherche la détermination déployant et réalisant son être véritable ; de l'autre l'exercice d'une pensée réfléchie, fuyant la paresse et l'obscurité, au profit du « Mystère » en son sens vrai, théologal, c'est-à-dire la manifestation progressive du dessein de Dieu de faire partager à l'homme son existence. Où l'on voit d'ailleurs que la réalité du Mystère ainsi entendu, loin de limiter l'esprit donne toujours plus à penser, et ouvre l'esprit à l'Esprit, reprenant l'intellectuel par le spirituel, l'intelligence par la charité, en orientant vers des horizons concrets toujours plus vastes, en direction desquels il s'agit bien d'exercer aussi son intelligence. Mais l'acte de foi est aussi « surnaturel », c'est-à-dire, dans l'homme et pour l'homme, don de Dieu, vocation à la liberté, tâche d'alliance et de solidarité, chemin pour la charité théologale, amour unique et double de Dieu et des hommes, sens de la filiation divine et de la fraternité humaine. Toutes qualités de l'acte de foi qui se vérifient dans son « objet » le Christ pascal, et ne se reçoivent que dans une existence configurée au Christ pascal, qui est le centre de cet inouï de Dieu qu'on a nommé naguère le « surnaturel ».

Le « comment » de la foi chrétienne configuré au « comment » de la Révélation à laquelle elle est réponse

Si la figure du Christ pascal réalise pour nous l'Amour, de Dieu pour nous et l'Amour pour Dieu et pour les frères qui seul est digne de foi, il faut souligner la configuration spécifique de l'acte de foi chrétien (quand croire c'est « croire au Christ »). Nous définissons plus haut la globalité de l'acte humain de croire ou « foi commune » par une triple caractérisation, permettant à l'homme de devenir homme : croire est une communication d'existence, croire est un rapport à l'autre, croire est un acte en devenir.

Remarquons d'abord qu'en régime d'humanité commune, la qualité de ce qui s'établit entre les êtres par le rapport de foi ou de confiance qu'ils établissent entre eux dépend de cet ensemble : la qualité de l'échange de paroles ou d'inspiration qui fait vivre, la qualité du rapport mutuel, qui mérite confiance à la mesure de son souci d'éviter toute aliénation mutuelle, la qualité de liberté pour l'avenir ainsi rendu possible. Dans la foi comme foi chrétienne, la qualité nouvelle, et unique, de la foi dépend de la réalité et de la vérité, ultime et en ce sens « nouvelle », du rapport instauré par Dieu : la foi ne sera foi, en ce sens dynamique, que si Dieu est Dieu, c'est-à-dire si nous pouvons nous appuyer sur la réalité et la vérité aussi bien de la Parole que de l'Esprit. Alors nous pourrions dire avec S. Paul : « Je *sais* en qui j'ai cru ».

Voilà *comment*, la foi, comme chrétienne, est communication d'existence. Comme dit Kierkegaard, il y a un « comment » qui, exactement posé, donne « l'objet » de la foi...

Pour le dire brièvement, si la révélation est en substance l'auto-communication de Dieu, la communication qu'il nous fait de sa propre existence, la première qualité de la foi est d'induire une forme d'existence configurée à

cette Parole qui libère et à cet Esprit qui fait vivre. Devenir croyant est alors écouter la Parole et se laisser transformer par l'Esprit d'Amour, toutes choses relevant d'un discernement des esprits, dont les critères se trouvent dans l'Écriture elle-même et les applications multiples dans la Tradition de l'Église, en particulier spirituelle. Alors, dans cette communication-là, « l'homme passe l'homme », effectivement, et s'instaure un rapport nouveau ; mais la nouveauté de ce rapport est tout entière rapportée à sa source qui est le Don de Dieu. Ce qui s'échange n'est pas un « quelque chose », mais le don de soi, Esprit qui fait vivre et Parole qui fait voir.

Second aspect : la foi est relation à l'autre, et, comme foi chrétienne, à travers l'autre, à l'Autre. Cette fois encore, c'est le *comment* qui change tout et sert de critère... Cette fois, le rapport à l'autre, à autrui, est transfiguré justement par le rapport à l'Autre, selon la forme pascale de la croix du Ressuscité. L'horizontale et la verticale sont nouées indissolublement : la verticale de la Filiation divine, toute entière écoute, obéissance, et reconnaissance, ne se sépare pas d'une fraternité toujours plus ouverte, selon l'horizontale des bras de la croix, contre toute altération et aliénation du rapport à l'autre homme. Tout comme le péché est l'ensemble des défigurations possibles de ce rapport, parce qu'il est coupé du rapport avec Dieu.

Enfin, troisième aspect de la « foi commune » transformé dans le sens chrétien, c'est tout le devenir humain, le rapport à l'autre *dans le temps*, comme espace laissé libre à l'avènement d'une humanité solidaire, à tous les plans, du charnel au plus spirituel, qui se trouve remodelé selon le cœur de Dieu : la foi en ce sens est espérance, et espérance fondée, fondée sur la résurrection du crucifié, en laquelle Dieu lui-même s'atteste comme l'avenir absolu de notre histoire, à laquelle il s'est lié à jamais. Ce dernier thème, particulièrement fécond, s'illustrerait à profusion à partir d'une méditation sur le Christ, de la Nativité à l'Ascension. L'Ascension est trop souvent oubliée, en particulier dans la prédication, mais il s'y

révèle à cause de l'humanité du Christ et de la session du Fils à la droite du Père, combien l'éternité de la gloire trinitaire de Dieu comprend désormais en elle-même l'avenir de toute notre humanité, et combien Dieu lui-même s'est lié à notre devenir, à jamais.

▫ Nous pourrions séjourner plus longuement dans cette méditation, mais mon propos, en rappelant quelques déterminations qui spécifient la foi commune comme foi chrétienne, est surtout de souligner leur puissance, au plan épistémologique pour faire la différence entre la foi véritable et ses multiples contrefaçons. On ne peut vivre humainement sans croire. Avec la foi chrétienne déterminée, la vie, humaine et éternelle, qui se manifeste *ainsi* est voie ou chemin, et la vérité, qui est à la source et au terme, est *aussi* dans le chemin. C'est ce point d'appui-là qui nous servira pour progresser dans le second volet de notre recherche : la comparaison de la foi, chrétienne avec d'autres comportements humains, tous plus ou moins en rapport avec l'activité cognitive.

On aura saisi dès à présent qu'il n'est pas question de renoncer à la problématique de la vérité, pas plus que la foi ne peut renoncer à l'intelligence. L'intelligence comme notre approche de la vérité ne sont pas annulées (la grâce ne supprime pas la nature...) : elles sont ouvertes et transfigurées par la foi. La vérité, oui ! Mais dans cette reconnaissance joyeuse au cœur de la foi chrétienne : 1. la vérité, c'est quelqu'un ; 2. la vérité est exposée et vulnérable, c'est le Christ en croix ; 3. parce que son origine et sa fin ne sont pas moins qu'éternelles, la vérité ne cesse d'advenir vers nous, comme le Christ ressuscité ne cesse de faire de nous ses contemporains. Ainsi cette vérité qui ne cesse d'advenir, peut être reconnue dans notre manière de nous laisser configurer à son existence. Il y a un *comment* être, face à l'autre et à l'avenir, qui fait voir ce qui ne peut être saisi ou approché autrement. La foi chrétienne en son jaillissement spirituel est d'une étonnante puissance critique. C'est qu'elle « connaturalise » en quelque sorte l'intelligence à l'Esprit, l'Esprit du Christ et de son Père.

2. LA FOI CHRÉTIENNE POUR LIBÉRER AUSSI LA PENSÉE

Pour me limiter à ce qui m'a été demandé : mieux faire saisir que « la foi n'est pas une opinion », je me bornerai à passer en revue un certain nombre de concepts, qui désignent diverses attitudes dont il faut montrer les rapports ou non avec la foi. Les questions posées ne sont pas les mêmes, et il faut tenter de les ordonner. Pourtant, donner quelques éléments d'une problématique générale paraît indispensable, d'autant qu'ils permettent un approfondissement de notre thème : acte de foi et sacrements.

1. Problématique générale

J'exprimerai le plus brièvement possible mon intuition en disant que les sacrements, c'est-à-dire l'Église assemblée et célébrante, accueillant le mystère du salut et invitée à le vivre en pratique, me paraissent être le modèle même d'une intelligence élargie de la foi. Ce qui me pousse à dire cela, c'est une compréhension « pleine » du sacrement, telle que par exemple la développe Louis-Marie Chauvet, avec les trois pôles : la Parole *célébrée*, est d'abord *accueillie*, pour être ensuite *agie*. Le fait de la célébration de la foi m'intéresse beaucoup : c'est un lieu vivant, où il y a le corps, la communauté, la durée. Je viens d'exposer longuement combien, dans la foi, l'intelligence retrouve ses racines : l'existence, le rapport à l'autre, l'avenir concret. Voilà pour le lieu de la pensée. Mais voyons, à partir de là, *sa double ouverture vers l'Autre et vers les autres, dans l'accueil de la grâce d'une part, dans la mise en pratique d'autre part.*

Prenons l'exemple de l'Eucharistie : on ne peut comprendre la célébration, qui fait corps avec la grande prière d'action de grâces au Père par le Christ dans l'Esprit, sans qu'il y ait d'une part convocation par Dieu lui-même de l'assemblée et accueil de la Parole, et d'autre

part sans que la célébration, au-delà de l'envoi, ne débouche sur la « liturgie de la vie quotidienne ». Car les participants de toute célébration sont rendus responsables des signes partagés : ayant été nourris du pardon, de la paix, de la communion au Corps du Christ, ils doivent attester en pratique au milieu des hommes ce partage : rompre le pain et porter la réconciliation, qui passent ainsi du Christ aux hommes. Si l'on fait le rapport avec l'intelligence de la foi, et l'intelligence reprise dans la foi, voilà un second élément fort important. Regardons l'intelligence vive au sens profane et courant du mot. On vient de voir que le lieu où elle jaillit est l'existence, le rapport à l'autre, et à l'avenir concret. Cette fois nous apercevons encore autre chose : l'orientation de son dynamisme, et donc deux pôles à prendre en compte : en amont, l'accueil de l'Autre, en aval le débouché dans la pratique, en direction des autres.

Je traduis ainsi de façon profane les diverses polarités du sacrement : la célébration comme lieu vivant, mais aussi comme accueil du mystère de Dieu d'une part, et comme exigence de mise en pratique en direction de l'humanité d'autre part. C'est pour vous convaincre, (au-delà de ce que vous savez déjà : que le sacrement est un lieu fondamental de la foi), que le rapport de la foi à l'intelligence se laisse mieux appréhender à partir de ses « grandes largeurs » dans le sacrement. On y voit mieux comment la foi, comme foi chrétienne, reprend en son lieu vivant l'intelligence, et l'ouvre à son dynamisme : l'accueil de l'Inconnu, qui a visage et nom dès qu'il est saisi et reconnu comme au-delà de toute « chose », et l'exigence pratique et éthique en direction de l'autre homme.

Sans pouvoir retraverser, même rapidement, ce qui s'est passé des Lumières à nos jours dans la culture occidentale, avec le formidable essor de la « pensée objective », comment ne pas remarquer aussitôt combien *la puissance analytique de la rationalité instrumentale s'est donnée comme condition de succès une suite de dissociations méthodiques*. On a appelé « connaissance » tout

court la connaissance « objective ». Pas question de faire intervenir « Dieu », ni les questions éthiques : la question du sens est repoussée à plus tard, au-delà des problèmes du « fonctionnement ». De même, toujours par méthode, on a expulsé au nom de « l'objectivité » ce qui la perturbe : le concret est ramené à l'empirique mesurable, le temps est spatialisé, la communication avec autrui est réglée par des langages toujours plus soumis à la norme de l'univocité sémantique, la communication est souvent réduite à la transmission d'une information, etc. Ceci dit, il ne faut d'aucune manière renier cette expérience, qui est constitutive de notre culture. Bien sûr, ici ou là, le positivisme est toujours debout, avec ses naïvetés. Mais un acquis est indépassable : celui de l'éthique de la connaissance, avec ses exigences incontournables concernant la vérité, contre toute illusion. Il faut être passé par là pour ne plus appeler « Dieu » n'importe quoi (et qui, en fait, peut être ruse, masque, domination de l'homme sur l'homme, voire peur et aliénation), et pour ne plus appeler Mystère ce qui ne serait que notre paresse. Il faut être passé par là pour sortir des éthiques de pression, de conformisme, ou d'excès et de fanatisme. Il faut être passé par là, enfin, comme théologien et pas seulement comme philosophe, pour mieux déterminer et articuler tout ce qui est médiations de la révélation. La mystique, chrétienne en tout cas, ne saurait être infra-rationnelle. On voit les ravages des pseudo-mystiques régressives. S'il y a un au-delà de la raison c'est en son foyer même. Et c'est par-là que nous retrouvons, intérieure à l'idée d'une forme pascalienne de la foi, l'idée qu'avec la foi chrétienne, il pourrait bien y avoir une pâque de la raison, rendue à elle-même, en son double décentrement d'accueil de Dieu et d'ouverture à l'autre homme, où la vérité, mais cette fois-ci concrète, se fait avenir. *On ne peut faire l'économie de la question de la vérité, mais il faut inclure la question de la vérité objective dans celle de la vérité du rapport à l'autre* (l'éthique de la connaissance ouvrant ainsi à l'éthique tout court, elle-même chemin pour la mystique) : non pas seulement laisser l'objet être objet dans un processus de connais-

sance, mais soi-même, dans la connaissance et la pratique, devenir sujet dans un rapport à l'autre reconnu pour sujet...

Ces perspectives brièvement esquissées veulent simplement suggérer ce qui appellerait de plus amples développements. Ce n'est pas ici le lieu. Je voudrais plutôt en terminant, vous faire saisir d'une autre manière cette intuition qui m'anime en passant en revue divers concepts, que nous ne savons pas facilement articuler avec la foi, faute de problématique globale. Comme il faut tenter de les ordonner, je propose de partir du négatif, en allant vers le plus positif, sans oublier l'extrême diversité de ce qui sera décrit, les recoupements, les incompatibilités, les perspectives impossibles à rendre homogènes.

Rappelons nos présupposés christologiques : le Christ est quelqu'un (incarnation) ; il est le crucifié-ressuscité (la pâque) ; il est la révélation du Dieu différent, toujours plus grand (mystère trinitaire). Cela re-dimensionne le concept de vérité : la vérité ultime est quelqu'un, elle est exposée, elle ouvre au toujours plus grand. Ceci nous redonne *trois niveaux de vérification* quand il s'agit de vérités conceptuelles et du travail de l'intelligence, que je formulerai à l'aide des questions suivantes :

1. la vérité dont il est question est-elle oublieuse ou non de son lieu vivant, où il s'agit toujours de l'existence concrète de l'autre et de l'avenir ?
2. est-ce une vérité qui a forme de croix, c'est-à-dire qui noue la verticale de l'accueil de l'Inconnu et l'horizontale de la pratique en direction des hommes ?
3. est-ce une vérité qui d'une manière ou d'une autre se livre et se découvre dans une parole exposée et ouverte ?

Utilisons ces modestes repères dans notre « revue de concepts ».

2. Quelques concepts

La crédulité

Il faut bien en parler. Ce n'est même pas le degré zéro de la foi. Mais bien plutôt une pathologie de la croyance. Vérification de niveau 1 : l'autre dont accepte n'importe quelle parole ne produit qu'aliénation. C'est le dernier qui parle ou le plus fort qui a raison. On donne sa foi à n'importe quoi. Les multiples et insolubles contradictions qui s'ensuivent témoignent de la totale stérilité de cette attitude. (Remarque : en aucun cas l'incrédulité, en particulier au sens johannique, ne saurait être traitée en contrepoint de la crédulité ; il s'agit plutôt de l'alternative ultime dont parlait Kierkegaard entre le scandale et la foi, au moment capital de la décision de foi.)

La croyance

Cette fois, il pourrait bien s'agir du premier degré de la foi, au sens où Stanislas Breton parlait naguère d'un « sol de croyance »⁵. On rejoint bien le souci de retrouver le lieu vivant et concret où apparaît la question de la vérité. *Les croyances* (le pluriel nécessaire n'est pas sans indiquer les diversités de ce sol) traduisent en formules l'héritage d'une culture, d'une mémoire, d'expériences, s'expriment en mythes, enrobant les rites quand il y en a, mais pouvant aussi s'orienter vers l'imaginaire : bref, il y a bien rapport au corps social, du passé et à l'avenir, et la question du sens. En théologie, un corollaire de cette notion est le concept de « crédibilité », ou, comme on dit aussi parfois, de « croyable disponible » : un groupe ne reçoit que ce qui est « croyable » pour lui. Cette ambiguïté doit être mise en lumière. Il est important

⁵ Dans : *La Croyance*, op. cit., p. 11-27.

d'être crédible. Mais la crédibilité, en rapport avec la pertinence sociale d'une doctrine, son opérativité dans les transformations en cours, trouvent là leurs limites. S. Paul, annonçant aux Athéniens la résurrection des corps, les fit rire; c'était pour eux incroyable, puisqu'ils ne pouvaient concevoir que l'immortalité de l'âme. Cependant S. Paul était crédible, et disait une foi qui a fini par transformer les « pré-compréhensions » de cette société.

Cela dit, c'est pourtant un gros obstacle aujourd'hui pour la vraie foi que d'être sans cesse confondue avec les croyances : les croyants seraient ceux qui ont des croyances... La foire aux croyances, archaïques ou contemporaines, ne fait pas de différences : croire en la résurrection de Jésus ou à l'astrologie, c'est pareil... Il faut réagir. Si la croyance s'énonce en « croire que », la foi s'énonce en « croire en ». La mise en œuvre de tous les niveaux de vérification n'est pas de trop. Au premier niveau, celui du lieu vivant où se pose la question de la vérité, toutes sortes d'ossifications ou de rétrécissements, qui font retomber la foi en croyance, sont possibles : non plus la confiance en une personne et selon des valeurs, mais les croyances comme répétitions de formules, de clichés, de mythes ; dans le rapport à un autre, il n'y a plus l'autorité d'une parole en tant qu'elle suscite la liberté, mais la répétition aliénante d'idées venues d'ailleurs ou intériorisées non critique-ment ; la référence enfin au temps est imaginaire, si l'on n'a pris soin de faire retour au fondement de la croyance. Bref, le lieu d'accueil de la vérité n'est pas bien vivant, et trop parasité.

Au niveau 2, il est nécessaire de s'interroger sur l'origine, et aussi sur les conséquences pratiques de toute croyance.

Au niveau 3 enfin, il faut, comme le langage le dit bien, mettre « en question » les croyances. Les mythes et les rites proposent souvent, parce qu'ils sont fondateurs de la culture, dès le stade le plus archaïque, des réponses toutes faites à des questions qu'on n'a même pas encore eu le temps de se poser. Alors survient la raison, (et

chez les Grecs, après le temps des mythologies, le temps de la tragédie⁶ : contrairement aux rites qui légitiment, le questionnement rationnel insiste, et l'absence de réponse constitue le tragique. En régime chrétien, le rite est *évangélisé*, les sacrements sont sacrements de la foi : ce sont des rites ramenés à une forme christique, à l'épreuve pascal. Les données de *foi*, qui ne sont pas seulement des *croyances*, se trouvent toutes rapportées au Christ pascal et sont hiérarchisées à partir de là, tout comme les normes dernières de la tradition chrétienne sont tout entières christologiques.

Conviction(s)

Le terme est positif : un homme de foi, un homme de conviction(s). On exprime par là en même temps la force d'un sujet qui affirme, sa cohérence peut-être, sa fidélité aussi, et le souci des valeurs qui le motivent. Pour autant, si la foi est nécessairement une conviction (et l'assurance de s'orienter par là vers la vérité), toute conviction n'est pas la foi. Ce sont les vérifications 2 et 3 qu'il faut faire intervenir ici, le critère pascal : la conviction qui s'exprime, solide, est-elle en même temps ouverte à la vérité plus grande, moyennant un débat qui s'instaure alors sur les fondements de la conviction ? Toute certitude, autre que celle de l'évidence logique (qui est à la limite tautologique) se vérifie à la mesure même de son acceptation d'être mise en question. (Voir, infra, ce qui est dit sur le doute.)

Illusion

Parfois survient une idée troublante, qui fait même suspecter la formule : « tant qu'il y a de la vie, il y a de l'espoir », comme si l'espoir n'était que biologique... On se demande si la foi, à la fin, n'est pas une illusion nécessaire, non pas tant une « ruse de la raison » qu'une

6. Cf. F. BOUSQUET, « Et la chair se fit logos... Essai sur la réaction philosophique au rite », dans : *Le Rite*, Paris, Beauchesne, 1981, p. 33-66.

ruse de la vitalité. Parce que, tout compte fait, il faut bien vivre. Et voilà de nouveau l'espérance qui apparaît comme un produit, et non une source. Il faut regarder de près cette question de l'illusion. L'illusion n'est pas vraiment une erreur; celle-ci peut tenir aux fautes d'observation ou de logique, ou encore, pour parler comme Descartes, à la précipitation et à la prévention. L'illusion tient au lieu vivant source de la pensée, au complexe de désirs où se fait notre évaluation de ce que c'est vraiment que vivre, et de ce qui vaut la peine. L'illusion, c'est aussi les « fois » ou les confiances mal fondées — ce qui se remarque, pour le répéter, au refus de se poser des questions. Le critère sera ici celui qui permet de différencier au milieu des paroles humaines la Parole de Dieu : celle-ci, en effet, a structure corrélée de jugement et de promesse. Ce qui est entendu comme promesse indique sa véritable source en étant en même temps jugement, discernement, exigence qui commence d'abord à s'adresser au récepteur de la promesse. (L'espérance en laquelle tu as placé ta confiance te conduit-elle à réformer et convertir ce qui ne lui est pas configuré en toi ? Parlant de bonheur, parle-t-elle aussi de Justice, selon le cœur de Dieu ? La lumière vive portée sur ce qui ne va pas chez les autres te ramène-t-elle d'abord à ce qui ne va pas en toi ? En éclairant les choses, modifie-t-elle ton regard ?).

Contre toute crainte d'illusion, il n'y a pas d'autre chemin que d'accepter que la Parole digne de foi (ultimement, la personne du Christ) me juge. La merveille est que le seul Juste soit aussi la Miséricorde, et ainsi ce jugement n'est pas séparé de la promesse ; mais il demeure jugement. L'humilité est le rempart contre l'illusion, en ouvrant à la vérité, qui est voie et vie : l'amour de don. Elle garantit même contre les contrefaçons : il n'y a pas moyen d'être humble et fier de l'être... L'humilité n'exclut pas l'intelligence critique, elle l'inclut en acceptant la lucidité envers soi-même. Etonnant paradoxe : je puis aimer et rechercher sans peur la vérité, car c'est d'abord la Vérité, qui est Quelqu'un, qui m'aime.

Fanatisme, sectarisme

La question en notre fin de siècle est si urgente, que j'ai d'autant plus envie d'être bref. Ce sera simple, mais énergique. Premièrement, il faut que l'acte de foi, que *tout* acte de foi, soit *moral*. La formule de tout fanatisme est de s'imaginer un droit de transgresser l'impératif éthique, en particulier le respect des personnes. En second lieu, la gloire du vrai croyant, contre tout fanatisme, est, on l'a dit, d'oser maintenir *ouverte* la question de Dieu. La question de Dieu est et restera toujours ouverte tant qu'elle sera bien perçue comme la question *que Dieu me pose*, en particulier sur ce que j'ai fait de mon frère. En régime chrétien, le respect de la vérité ultime, celle de Dieu, est souverain; ce qui interdit d'oublier que la gloire de Dieu, dans le geste du Christ en croix, s'est identifiée et liée à jamais à la réalité de l'homme concret souffrant.

Opinion

C'est une vieille aventure, précisément dans notre culture occidentale, que celle de l'opinion. A l'origine, il y a la « doxa » des Grecs, dans l'ambiguïté fondamentale de l'« apparaître » : l'apparaître est à la fois la manifestation, la venue au visible, le déploiement de ce qui demeurerait caché. Mais c'est aussi l'apparence, pour employer un mot de même racine qui dit bien la connotation négative, le risque de faux-semblant opposé à ce qui serait l'être fondamental. Il n'est pas inutile de remarquer que « l'image », dans notre tradition philosophique, souffre de la même ambivalence, puisque l'éventail de ce qu'elle désigne est largement ouvert, de l'idole à l'icône. L'histoire moderne de l'opinion est elle-même complexe. Regardons-là en deux temps : les Lumières, et aujourd'hui.

Les philosophes des Lumières reprennent l'antique requête occidentale de rationalité analytique, et font verser l'opinion dans le non-vrai, et dans la sphère du « privé ». A ce double titre, il importe au plus haut point de ne pas laisser confondre la foi avec une opinion.

On a déjà procédé ici même à quelques réévaluations à propos de la question de la vérité. Il y a donc dans la requête des Lumières trois points importants : le désir d'objectivité, la volonté d'autonomie de la pensée, le souci de l'universel de la raison. L'apport du type d'intelligence que met en œuvre la foi, en particulier à partir de son site sacramentel, a déjà été mentionné. Quant au désir d'objectivité, s'il est tout à fait indispensable, il ne doit pas faire oublier pour autant le sujet à la source de la pensée en son lieu vivant. La requête de vérité ne s'oriente alors pas seulement vers l'établissement d'une pensée objective, mais devient tâche éthique du sujet. En ce qui concerne la volonté d'autonomie de la pensée, nous avons vu comment revenir au type d'intelligence mise en œuvre par la foi, de nouveau en particulier à partir de son site sacramentel, élargit le débat de l'*autorité* à celui de l'*altérité*, c'est-à-dire le rapport originaire de toute pensée à ce qui n'est pas elle, à son « autre ». La liberté de la pensée alors apparaît comme une extrême attention à l'autre. Dans la foi, c'est l'ouverture et le respect de l'autre, car nous avons à devenir toujours plus ensemble « sujets » de la vérité, non seulement en paroles mais en actes, non seulement en théorie mais en pratique ; ce qui est possible en se fondant ultimement sur l'accueil de cet Autre toujours plus grand qui se reconnaît à son caractère non-aliénant. La recherche de la vérité cette fois, sans abandonner la *cogitatio*, la « ruminatio » des raisons, se ressource à l'ordre transcendant qui fonde ces raisons, et se reconnaît comme grâce. Voilà pour les deux premiers débats des Lumières, bien qu'il y ait encore beaucoup à dire ; c'est le troisième, sur le particulier et l'universel, qui requiert une explication supplémentaire.

Le passage par l'universel de la raison est indispensable, car sans lui il n'y a ni langage, ni communication. Mais la tendance de la rationalité analytique est de ramener sans cesse à l'universel abstrait d'une logique de l'entendement. La « question de Lessing » est ici typique : comment peut-on fonder l'idée d'un salut universel sur la particularité historique de l'événement Jésus ? On ne

s'en sort, à mon avis, qu'en montrant comment cet événement est un « universel concret ». Alors la foi chrétienne, fondée pourtant sur une histoire particulière, peut être saisie comme universelle, et, en un mot, capable de rassembler l'humain.

Mais en fait, sur ce point, les questions pratiques sont les plus redoutables. Des Lumières à nous, la pente à remonter est celle où la foi chrétienne (la *religion*, comme disent les gens) apparaît comme ce qui divise d'une mauvaise manière les hommes, empêchant un vivre-ensemble et un chercher-ensemble qui seul permettrait à notre espèce de s'orienter durablement vers un avenir solidaire. Le chemin sera long pour faire ressortir la foi, chez nos contemporains, de la sphère du « privé ». Car elle est apparue bien avant les Lumières et la Révolution, dès les guerres de religion au moins, comme ce qui divise les hommes et ce au nom de quoi on a pu légitimer de s'entretuer. Le traumatisme a été tel qu'il faudra un effort considérable pour faire la preuve que la foi chrétienne peut rassembler l'humanité. Le rôle de la catholicité ou de l'universalité de l'Église me paraît ici d'une importance considérable. D'autres tâches s'imposent aussi : situer à leur vraie place tous les particularismes dogmatiques : les vérités partielles ne doivent pas s'ériger en totalités. La même remarque serait à faire pour certaines intransigeances prophétiques. La foi, dont le lieu est toujours, comme pour la vie, la particularité concrète, ne saurait s'y enfermer. Une dernière fois, sous ce troisième point de vue de l'universel, la foi n'est pas une opinion. Et il faut redire l'importance capitale de cet « universel concret » qu'est la forme symbolique et christique du sacrement, qui garantit de l'universel abstrait de tout autre langage ou « expression » de la foi. *Lex orandi, lex credendi*. La loi de la foi, c'est bien son expression universelle concrète dans la prière sacramentelle de l'Église. Il n'est pas besoin d'en dire plus : on voit combien cet enjeu-là est décisif, au point où nous en sommes de notre histoire intellectuelle et sociale.

Une dernière réflexion doit être ajoutée, concernant l'aujourd'hui et non plus l'héritage des Lumières, à cause

du phénomène très important de « l'opinion publique ». Le concept est un peu « amphibie », si je puis dire. *Opinion* implique *privé*, *publique* dit autre chose. En fait, il y a là-dedans l'important acquis du débat démocratique. Non pas que la vérité devienne soumise au nombre : Platon déjà se posait des questions, suite à la condamnation de Socrate ! Mais le principe démocratique veut qu'il y ait plus de chance d'être raisonnable dans l'accord d'une majorité, en ce qui concerne l'organisation du vivre-ensemble, à condition que la parole soit libre, égale et publique. Concrètement, dans l'Église, on retrouve un analogue de cela, dans la théologie de la révélation. Celle-ci est publique et non privée (qu'on pense au très antique combat d'Irénée contre les gnostiques). Le sujet de la foi, le destinataire de la révélation, même quand la Parole est confiée à certains (prophètes, docteurs ou ministres), c'est bien l'Église, tout le Peuple de Dieu, et donc en définitive, à l'horizon, l'humanité tout entière, qui doit recevoir la proclamation de cette révélation et devenir croyante. Quand Vatican II a remis en honneur « l'opinion publique » dans l'Église, en soulignant ainsi l'importance de la « réception » des textes du magistère, on le voit, c'est tout le contraire d'une logique qui ferait de la foi une opinion, ou même le résultat d'une majorité. C'est insister sur le mécanisme complexe de la Tradition, où l'Église tout entière, comme Épouse du Christ, est à même de reconnaître l'autorité de source de la Révélation, en la personne de son Seigneur, dont l'Esprit actualise sans cesse la mémoire vive, et la présence d'avenir.

Idéologie

J'ai déjà été trop long, et ne dirai ici que quelques mots. Il faut sans cesse être éveillé au danger d'idéologie, qui guette le mal-croyant. Les élaborations théoriques sur le sujet ne manquent pas, et pas seulement en s'inspirant de Marx. Je dirai que le principal danger est le fameux s.s.s. cher aux soixante-huitards : le « sujet-supposé-savoir » : savoir la totalité bien sûr. A nous de

ne pas confondre notre espérance inébranlable en la fin de l'histoire, à partir de l'avènement de « l'eschaton », de la fin qui apparaît, déjà-mais-pas-encore, dans la résurrection du crucifié, avec un supposé savoir de la totalité. La révélation, juive et chrétienne, est confiance en la bonté de l'origine, et de la fin ; elle n'est justement pas le film, ni la maîtrise, en *nos* mains, de l'origine et de la fin. (Merveilleuse théophanie du livre de Job, où Dieu se rappelle comme créateur : manière pour Dieu, non pas d'écraser Job, mais de lui rappeler que pas plus qu'il ne maîtrise son origine, il ne doit désespérer de sa fin.) Quand la fin survient dans le temps, avec la Résurrection du Christ, c'est le moment de nous souvenir du pas-encore lié à ce déjà, et de l'admirable façon dont la grâce de Dieu relève notre liberté : le temps n'est pas arrêté, il est ouvert, comme devront le comprendre les premières générations chrétiennes. La plénitude de l'Évangile, de la bonne nouvelle de la résurrection dernière qu'entraîne celle du Christ, la bonne nouvelle du salut de tous en Jésus-Christ, est eschatologique : nous n'avons pas fini, chacun et tous ensemble, de la vivre et de la « réaliser », à tous les sens du mot. Contre la tentation récurrente d'idéologie, souvenons-nous de l'inaccompli : tout don de Dieu est tâche et vocation. L'histoire est ouverte. L'idéologie, c'est un pseudo-savoir de la totalité, la foi est au contraire confiance en l'Unique.

Nous terminerons par trois notions fort riches, mais qu'il faut en conséquence élucider quelque peu dans leur complexité même : l'expérience, le témoignage, le doute.

Expérience

Il faut sérier les acceptions du mot dans le langage, car au sens large, renvoyer à l'expérience, renvoie à la vie concrète, au « vécu », terme qui demeure large et vague. On voudrait pouvoir désigner ce que ça change, en fait, de devenir chrétien et se donner quelques repères permettant de définir l'identité chrétienne. La requête est légitime, à la double condition d'éviter, d'une part, toutes les chosifications qui feraient de la foi une « expé-

rimentation » d'ordre sensible et, d'autre part, de bien saisir que les « vérifications » de l'identité chrétienne ou du devenir chrétien ont, comme on l'a dit, une forme claire, en particulier dans les sacrements de l'initiation chrétienne. En fait, je pense que la foi comme « expérience originale » n'est pas l'expérience d'une autre vie, mais d'une vie autre. Les chrétiens ont les pieds sur la même terre, mènent la même vie que tout un chacun. Mais, de nouveau, l'Esprit fait la différence. C'est la même vie, comme pour les amoureux, qui va pouvoir être vécue autrement. La différence est celle de la grâce, amour prévenant de Dieu reconnu avec joie, et qui mène à une « reprise » des choses de la vie comme à des décisions nouvelles de la liberté. C'est la *forme* christique et pascale, et donc ultimement trinitaire, de « l'expérience » qui sert de repère, telle qu'elle se vérifie en particulier dans la triple polarité sacramentelle où s'opère le double décentrement en direction de Dieu et des autres hommes, modifiant la qualité et le dynamisme des pratiques. Tous les sacrements ont cette forme pascale, ont comme pour unique but de *configurer* notre existence à celle du Christ pascal. Et c'est ce qui m'amène à répéter que le lieu de « l'expérience chrétienne », entre Résurrection et Parousie, n'a sa forme propre qu'en régime sacramentel, comme « parole » concrète, avant et après les mots de la foi, dans les gestes d'une vie qui trouve sa source comme son estuaire dans le silence de la prière, sans que jamais la pratique liturgique puisse être séparée de la pratique éthique. (Voyez le *Pater*, la prière la plus théologique et la plus concrète qui soit.) De toutes les manières, l'expérience de la foi au Christ se fait en Église, et elle est à construire progressivement. Tout comme il n'y a pas dans la vie d'« expérience » immédiate individuelle qui ne se construise et ne se confronte à celle des autres, dans le dialogue.

Témoignage

Le concept est important, car il dit le rapport entre la foi et sa communication, la dynamique intérieure de la foi, tout ensemble acte et message, la surabondance de la Bonne Nouvelle à partager. Jean-Pierre Jossua a beaucoup travaillé cette question. Le mot « témoignage » évoque aussitôt à notre compréhension sa double dimension objective et subjective : le témoin rapporte ce qu'il a vu et entendu, mais aussi il s'engage dans ce qu'il dit. Le croyant, qui doit être témoin comme l'apôtre, retrouvera dans son témoignage ces deux aspects. Pour autant, cela n'empêche pas certaines pathologies du témoignage d'exister : le témoignage peut, hélas, devenir narcissique. Or il doit être une parole exposée, vulnérable. L'étymologie l'indique, avec « *marturia* », le martyre. Mais direz-vous, il y a aussi des faux martyrs, fanatiques. La clef ici pour s'en sortir est de voir que la garantie du témoignage est la « réduplication », la reprise dans l'existence personnelle de ce qui est dit. Le témoin est celui qui vit et meurt conformément à ce qu'il dit. (Pour le Christ, c'est bien plus : il *est* ce qu'il dit : la Parole de Dieu : le témoignage qu'il rend au Père se vérifie dans son *être* de Fils unique.) C'est par là que s'évitent les témoignages narcissiques, où le « témoin » qui raconte son « expérience » ne fait que se mirer dans l'écoute de ceux à qui il se raconte, et veut en fait séduire ou endoctriner. Le témoin, qui *n'est pas* le Christ, doit être conscient de la distance entre ce qu'il dit et ce qu'il est. Même quand il s'avoue pécheur, c'est « devant Dieu » seul que se trouve l'exacte position de cette reconnaissance, pour déjouer la subtile *captatio benevolentiae* qui peut encore se nicher dans la démonstration publique de la « profonde indignité » de tout témoin. Certes le croyant ne peut pas ne pas témoigner. La mission de l'Église tout entière est de rendre témoignage. Mais à un Autre : le Christ pascal qui fait sa force dans la faiblesse, qui est son salut dans le péché. Le témoignage est simple, sans estrade ni trompettes ; il est la figure pascale d'une vie au quotidien, une parole agie.

Doute

Je ne traite pas de ce concept en dernier parce qu'il serait le plus élevé et le plus positif, mais parce qu'il est en jeu dans le débat ultime pour la décision de foi. Le doute est ambivalent, parce qu'il est de plusieurs niveaux. Il y a le doute qui procède profondément et positivement d'une éthique de la connaissance : savoir dire « je ne sais pas » quand on ne sait pas. Mais il y a aussi le « mol oreiller du doute », qui procède d'une indécision. Relativement à la foi, il faudra donc y regarder de près.

Il y a un doute en rapport avec la puissance de questionner. Le « mystère » de la foi, loin d'être obscurité qui arrête la pensée, est, conformément au sens scripturaire et patristique du mot, déploiement du dessein de Dieu, qui, de caché ou latent, devient manifeste. Le « mystère » de la foi, en ce sens, est donc ce qui nous donnera toujours plus à penser. A ce niveau, il faut donc dire que la foi porte en elle-même sa propre puissance de questionnement. Et plus radical est le doute, plus profond le foyer du doute. Il faut maintenir *ouverte* la question de Dieu, celle que je me pose à son sujet, celle qu'il me pose. Il ne faut *jamais* éluder la question : « est-ce-vrai ?... », quand elle nous vient à l'esprit. Pour autant, cela n'implique absolument pas de se situer *hors* de la foi pour poser des questions à notre foi. Car comme Dieu seul parle bien de Dieu, seule la foi est apte à bien juger de la foi : la foi chrétienne a en elle-même la puissance de purifier sa démarche et de la rendre plus responsable. Nous n'avons pas fini, sous l'impulsion de l'Esprit, reconnu comme celui du Christ pascal, l'Esprit du Fils et du Père, de nous déplacer, d'élargir et d'approfondir nos perspectives, de remettre en cause nos pseudo-évidences et nos fausses certitudes, de débloquent nos pensées, d'affiner nos perceptions de la Vérité toujours plus grande, de ressaisir le lien du rationnel, en dernier ressort, à l'ordre de la grâce, d'apprendre à nommer comme la Vérité qui relie toutes

les autres la charité concrète et créatrice, qui est le cœur même du Dieu personnel.

Il y a par contre une autre sorte de doute, qui n'est pas question, mais décision (masquée, bien sûr) de s'en tenir à l'indécision, et qui est en ce sens tout le contraire de l'engagement d'une liberté. Kierkegaard, encore lui, a là-dessus des pages lumineuses⁷. Le doute comme indécision est régression à l'infini, tandis que la décision de foi *arrête* ce doute-là. Bien évidemment, cette décision n'est pas un saut dans l'irrationnel : au contraire, elle n'est valable qu'en étant en même temps décision de « faire la vérité », une vérité de tous les plans, parce que la vérité au plan cognitif n'advient pas non plus hors de cette mise en route. Parce que, de nouveau, la foi qui se donne a lieu (comme le langage dit bien) dans le rapport à un autre qui lui aussi ne cesse d'advenir. Par exemple, s'il fallait attendre pour se marier et donner sa foi à un(e) autre, d'avoir fini de le (la) connaître... Or, nous ne nous connaissons que dans la route parcourue ensemble. Ainsi en est-il, *mutatis mutandis*, de l'Alliance, des noces de Dieu et de l'humanité. Le second genre de doute n'est arrêté en fait par aucune connaissance « objective », mais par une démarche profonde de la liberté qui se reconnaît capable d'avancer plus avant sur son chemin de liberté avec un Autre qui, contre toute aliénation, propose une alliance.

J'arrête là cette longue traversée, où j'ai simplement tenté de répondre à la demande qui a été faite. Trop longue, et pourtant ici et là contrainte de demeurer elliptique. S'il me fallait résumer en quelques formules mes convictions sur le sujet, voici ce que je dirais.

Il nous faudrait peut-être retrouver une nouvelle profondeur et la bonne saveur de l'antique formule où l'on présentait la foi comme un *cognoscere ab alio* : connaître à partir de l'autre. A condition d'entendre par là un « connaître » concret et amoureux et non un simple entendement, et un « à partir de l'autre » qui ne soit ni

7. Sören KIERKEGAARD, *Oeuvres Complètes*, vol. 2, Paris, Éd. de l'Orante, 1975, p. 356-362 (*De omnibus dubitandum est*).

démission de notre intelligence, ni aliénation de nos puissances.

Au plan humain, la foi n'est pas une opinion : elle n'est pas un produit mais un acte-source ; elle ne peut se situer hors du champ où il s'agit de chercher la vérité ; elle n'est pas de l'ordre du « privé » mais du personnel, ce qui est bien différent, en incluant la relation aux autres et à l'avenir dans ce champ.

Au plan théologal, la foi n'est pas une opinion, mais la réponse à une question qu'un Autre me pose, à la révélation qu'il me fait lui-même, dans une Parole, à la fois la plus incarnée et la plus spirituelle qui soit, qui se propose comme une Alliance, contre toute aliénation.

Enfin, pour l'acte de foi qui est accueil de cette Parole dans une démarche positive, le rite sacramentel est décisif. Il faut pourtant se souvenir que le sacrement chrétien, qui est rite *évangélisé*, recueille et assume les larges dimensions anthropologiques du rite, mais brise ce qui pourrait le rendre aliénant, par la corrélation avec son « objet ». Celui en qui il est cru, le Christ, tout entier vivant de l'Esprit et nous décentrant vers son Père et vers les hommes, transfigure et donne forme à l'acte même de croire en Lui. C'est dans cette forme et cette dynamique « pascales », que se trouve l'ultime source de la joie et de la libération qu'il y a à croire ainsi.

François BOUSQUET