

Laval théologique et philosophique



Expériences et discours théologiques

Marc Dumas

Volume 56, numéro 1, février 2000

Expérience et théologie

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401270ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401270ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Dumas, M. (2000). Expériences et discours théologiques. *Laval théologique et philosophique*, 56(1), 3–14. <https://doi.org/10.7202/401270ar>

EXPÉRIENCES ET DISCOURS THÉOLOGIQUES *

Marc Dumas

Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie
Université de Sherbrooke

RÉSUMÉ : Nous traitons ici des différents rapports qui existent entre le langage et l'expérience, espérant ainsi baliser une voie pour mieux percevoir l'originalité des recours à l'expérience dans les pratiques théologiques actuelles. La compréhension de ces divers rapports nous amène à supposer que, en dépit de la crise suscitée par la remise en question des fondements, en dépit du tournant herméneutique qui suivit et du renversement opéré par certaines sciences du langage comme la sémiotique, les théologiennes et les théologiens cherchent toujours à articuler ou à réarticuler dans un autre rapport au langage ce que j'appellerais un espace théologique. La réarticulation de cet espace théologique ne pourrait-elle pas devenir un critère théologique intrinsèque à toute production théologique ?

ABSTRACT : This article deals with the various relationships between language and experience, in order to better discern the various claims on experience in the present theological endeavours. Our presupposition is that contemporary theologians, through different articulations of language and experience, are trying to account in a new way for the "theological" dimension of the human.

I. PROBLÉMATIQUE

Comment les discours théologiques intègrent-ils nos expériences ? Suffit-il d'en parler en théologie, voire d'y insérer cette catégorie de l'expérience, afin de produire un discours théologique pertinent dans un monde sensible à cette notion ? Ne faut-il pas dépasser l'effet rhétorique des recours à l'expérience en théologie pour créer une théologie à partir des expériences de soi, du monde et de Dieu ? Avant d'approfondir ces questions, précisons tout de suite le pluriel des termes de l'intitulé, car ces pluriels veulent mettre en évidence des éléments dont nous ne traiterons pas ici. Notre intérêt ne portera pas sur les différentes modalités discursives qui pourraient graviter autour d'une expérience spécifique ou qualifiée de théologique. En effet, nous pourrions nous demander si des discours, comme par exemple les discours narratif ou interprétatif, ne seraient pas à privilégier face à une discursivité trop

* Cette contribution s'inscrit dans le cadre d'une recherche sur le statut de l'expérience en théologie, recherche subventionnée par le Fonds FCAR du Québec. Une première version fut d'abord prononcée sous la forme d'une communication en juin 1999 lors du Congrès annuel de la Société théologique canadienne à l'Université Bishop's, Lennoxville. Nous en présentons ici une version revue et augmentée.

longtemps orientée vers le concept et l'argument. Ces modalités discursives ne tiennent-elles pas mieux compte de l'expérience, d'expériences originaires ou fondatrices ou encore des expériences concrètes des femmes et des hommes ? Mais cet aspect, même si nos pratiques n'en tiennent pas toujours compte, n'est pas neuf¹ et constituerait le sujet d'un autre écrit. Nous ne chercherons pas non plus à établir et à définir « l'expérience chrétienne » normative, expérience à laquelle les hommes et les femmes se disant chrétiens ou chrétiennes devraient se conformer. Cette recherche définitoire appartient à une époque dépassée. La théologie ne peut plus se contenter d'être dogmatique et positiviste ; elle est herméneutique, langagière et expérientielle. Nous sommes devenus acteurs (ou consommateurs) de ce déplacement initié entre autres par Paul Ricœur. Le pluriel sous-entend donc à la fois une multiplicité d'expériences et de discours, et il correspond mieux à l'objet de nos présentes recherches.

Depuis quelque temps déjà, nous nous intéressons au statut de l'expérience en théologie. Il s'agit d'évaluer fondamentalement et systématiquement les mérites et les limites des divers recours à l'expérience dans les productions théologiques actuelles. Le concept d'expérience, pour le moins polymorphe et passe-partout², permet-il vraiment d'accroître la pertinence des diverses pratiques de la théologie pour aujourd'hui ? Nous pensons qu'il importe de dégager les divers univers épistémiques, dans lesquels s'inscrivent les différents concepts d'expériences, et d'en justifier la pertinence pour l'activité théologique, car à trop vouloir s'adapter, voire correspondre au monde, les théologies ne risquent-elles pas de sacrifier ce qui leur est spécifique ? Mais puisque le chantier de cette recherche est loin d'être achevé, je n'exposerai pas ici des résultats clos et définitifs, mais plutôt quelques linéaments qui, je l'espère, pourront faire progresser nos réflexions. De quoi sera-t-il donc question ici ?

Notre présent exposé veut distinguer les différents rapports qu'entretiennent l'expérience et le langage dans divers discours théologiques. Une clarification qui nous apparaît importante, parce que ces rapports pourraient servir de marqueur des différents univers épistémiques dont il est question dans notre recherche. Nous voulons, autrement dit, aborder ces différents rapports entre le langage et l'expérience, car ils peuvent baliser une piste pour mieux percevoir l'originalité des recours à l'expérience dans les pratiques théologiques actuelles. La compréhension de ces divers rapports nous amène à supposer que, en dépit de la crise suscitée par la remise en question des fondements, en dépit du tournant herméneutique qui a suivi et du renversement opéré

-
1. Voir, par exemple, les travaux de Richard Schaeffler à ce propos : R. SCHAEFFLER, « Die Wahrheit des Zeugnisses. Philosophische Erwägungen zur Funktion der Theologie », dans P.W. SCHEELE et G. SCHNEIDER, éd., *Christuszeugnis der Kirche. Theologische Studien*, Essen, Fredebeul & Koenen Verlag, 1970, p. 147-169 ; R. SCHAEFFLER, « Sprache als Bedingung und Folge der Erfahrung », dans W. BEINERT, éd., *et al., Sprache und Erfahrung als Problem der Theologie*, Paderborn, Schoeningh, 1978, p. 11-36 ; R. SCHAEFFLER, « Die religiöse Erfahrung und das Zeugnis von ihr. Erkundung eines Problemfeldes », dans B.J. HILBERATH, C. LINDEN, éd., *Erfahrung des Absoluten — Absolute Erfahrung ?*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1990, p. 13-34 ; R. SCHAEFFLER, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Freiburg (Breisgau), K. Alber Verlag, 1995.
 2. Notre conférence intitulée « Le passage à l'expérience en théologie » et présentée au colloque de l'ACFAS tenu en mai 1998 à l'Université Laval portait précisément sur ces aspects.

par certaines sciences du langage comme la sémiotique, les théologues et les théologiens cherchent toujours à articuler ou à réarticuler dans un autre rapport au langage ce que j'appellerais un espace théologal³. La distinction entre le théologique et le théologal importe ici, car je désire mettre en relief la différence entre le caractère scientifique de la pratique théologique et le fait que cette pratique relève d'une geste théologale qui déploie l'expérience du Dieu qui vient vers nous, l'expérience de Dieu qui conduit les humains vers une plus grande humanisation, vers une plus grande réalisation d'eux-mêmes⁴. La réarticulation de cet espace théologal pourrait peut-être devenir un critère théologique intrinsèque à toute production théologique⁵.

Le passage d'un modèle transcendantal de type rahnérien à un modèle plus herméneutique a-t-il relégué l'expérience de Dieu à un événement situé dans un temps dépassé, à un espace inconnu de la majorité des femmes et des hommes d'aujourd'hui ? Ne laisserait-on pas croire alors que tout n'est finalement qu'une question d'interprétation et de cadre de référence, pour situer ou relier les expériences contemporaines à ces expériences ancestrales ? Par exemple, la sortie d'Égypte est une donnée historique à laquelle s'ajoute une interprétation religieuse ; elle est un acte libérateur de Dieu pour les Hébreux et un signe de sa présence salvifique pour le peuple. Ne puis-je pas faire de même aujourd'hui lorsqu'un peuple opprimé se débarrasse d'un dictateur, et interpréter cette libération comme un signe bienfaisant de la présence divine ? Mais ne devrait-on pas alors recadrer herméneutiquement toutes les expériences dites religieuses ou de foi ? Comment comprendre les récits de la résurrection de Jésus ? Ne devrait-on pas apprendre à interpréter et à nommer la dimension religieuse de nos expériences ? Ou mieux encore, apprendre à comprendre potentiellement toutes les expériences quotidiennes comme de possibles expériences à interpréter religieusement ? Si la position transcendantale réduisait le langage au discours argumentatif et le séparait indûment de l'expérience de Dieu en situant celle-ci transcendantalement, le passage extrême à l'univers langagier n'éliminerait-il pas le recours à l'expérience pour tout camper dans l'univers langagier ? Comment le déplacement vers le paradigme du langage transforme-t-il notre rapport à la catégorie de l'expérience ?

À travers le développement de trois positions épistémologiques distinctes, où les rapports entre l'expérience et le langage sont différenciés, nous voudrions vérifier si l'expérience théologale est ou non sacrifiée, dans la mesure où un espace et un temps au Dieu qui vient vers l'humain y sont manifestes ou non. Nous pensons que les différents rapports entre l'expérience et le langage transfigurent et déplacent notre façon de pratiquer la théologie et aussi notre manière d'y intégrer l'expérience théologale.

-
3. Il est à noter que la langue anglaise distingue plus difficilement le théologal et le théologique, ne possédant qu'un seul terme : *theological*.
 4. Ne pourrait-on pas percevoir les vertus théologales moins comme l'acquisition d'une transformation ontologique, et davantage comme la transfiguration globale de l'univers de celui ou de celle qui chemine et rencontre Dieu au cœur des différentes dimensions de sa vie : les dimensions privée, sociale, réflexive, éthique, esthétique, etc. ?
 5. Nous supposons donc qu'il peut y avoir des pratiques théologiques coupées de ce déploiement théologal. Une pratique purement scientifique et positive, coupée de sa source, n'en serait-elle pas un exemple ?

Si l'expérience est mystique, intérieure, le langage sera marqué par le caractère paradoxal et indicible de l'expérience ; si elle est fondamentale, originaire, le langage sera l'expression réductrice de l'expérience ; si elle est herméneutique, le langage sera condition de production et réception de l'expérience ; si elle est uniquement langagière, c'est-à-dire sans retour en arrière dans un quelconque champ de la conscience ou de l'émotivité, le langage ne sera-t-il que langage ? N'ouvrira-t-il pas ici aussi dans l'acte de lecture un espace de construction identitaire et de croire possible ? L'expérience n'est-elle pas alors celle du sujet lecteur transformé par la manifestation de la signification du texte ?

Dans un premier temps, je ferai une courte remarque préliminaire à propos de l'expérience religieuse de type mystique, où la subjectivité et l'émotivité de la personne apparaissent comme point de départ de l'événement expérimenté, et justifient un langage paradoxal ou une expression symbolique de l'indicible. J'aborderai ensuite, dans ce qui constituera la partie principale de mon exposé, les trois différents rapports retenus entre l'expérience et le langage. Au fil du développement, j'illustrerai mon propos par le renvoi à des pratiques théologiques concrètes. Pour conclure, je reviendrai sur le théologal et ferai quelques remarques à propos de balises possibles et différentes de celle proposée par le couple expérience et langage.

II. L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE ET LE LANGAGE

Dans un article paru dans le *Companion Encyclopedia of Theology*, W.J. Wainwright⁶ rapporte que l'on s'est principalement intéressé au cours de ce siècle à deux aspects de la vie spirituelle : les états spirituels et leur statut épistémique. Selon lui, cet intérêt est nouveau et il contraste avec le christianisme traditionnel qui explorait en détail la nature de la vie spirituelle. L'article présente d'abord certaines typologies de l'expérience religieuse, dont celle de R. Otto qui identifie l'*a priori* religieux au sentiment du numineux, celle de W. Stace qui caractérise la conscience mystique, celle de R.C. Zahner, l'apport de S. Katz, etc. Considérant le statut épistémique de l'expérience religieuse, l'auteur affirme que les principaux essais se concentrent, soit sur l'explication des mécanismes de la perception spirituelle, soit sur les raisons de croire ou de ne pas croire de telles perceptions. Abordant finalement la question du mysticisme et du langage, il insiste surtout sur la difficulté à verbaliser l'expérience mystique. Son caractère ineffable la rend difficilement exprimable.

Cette contribution et celles d'autres penseurs⁷ qui s'intéressent aussi « aux mécanismes de la perception spirituelle », quoique intéressantes et stimulantes à une époque où le manque d'expérience de Dieu conduit à une recherche mystique importante chez nos contemporains⁸, ne seront pas privilégiées dans les élaborations suivantes.

6. W.J. WAINWRIGHT, « Religious Experience and Language », dans P. BYRNE, L. HOULDEN, éd., *Companion Encyclopedia of Theology*, London, New York, Routledge, 1995, p. 620-641.

7. Par exemple, W.P. ALSTON, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

8. Cf. M. PLATHOW, « Die Mystik und das Wort. Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis heute », *Evangelische Theologie*, 50, 2 (1990), p. 116-128.

Elles insistent beaucoup sur l'inadéquation entre l'expérience religieuse individuelle et son expression langagière. Le langage leur apparaît être un détour souvent réducteur de l'intensité émotive de l'expérience intérieure suscitée par la proximité de Dieu ou comme un outil d'extériorisation de l'expérience spirituelle vécue au plus profond de leur être. Sans juger de la qualité ou de l'authenticité de tels *Erlebnisse*, de ces expériences vécues hors de l'ordinaire, où la rencontre intime avec l'Ultime laisse des traces et transforme la conscience de celui ou de celle qui rencontre Dieu, je ne m'attarderai point à ce rapport ambigu du langage à l'*Erlebnis*. Je me concentrerai plutôt ici sur l'exploration de la perception réfléchie, c'est-à-dire de l'expérience devenue parole et texte. Je suppose alors que je ne peux jamais rejoindre l'*Erlebnis* de l'autre autrement que par son témoignage interprétant et réfléchissant l'expérience.

III. DIFFÉRENTS RAPPORTS ENTRE L'EXPÉRIENCE ET LE LANGAGE

Comment donc caractériser les différents rapports entre le langage et l'expérience ? Le premier rapport fait écho aux modèles positiviste, transcendantal et phénoménologique et conçoit le langage comme une expression postérieure à l'expérience. Le second rapport rejoint plutôt les modèles herméneutiques et considère le langage comme une structuration et une expression de l'expérience. Le langage est constitutif de l'expérience. Le dernier rapport se concentre plus sur l'acte d'énonciation et moins sur le contenu de l'énoncé ; au lieu de chercher à définir le sens originnaire du texte comme dans le premier rapport et au lieu d'interpréter le sens du contenu du texte pour le lecteur, le dernier rapport s'intéresse à l'instance d'énonciation et à la signification, c'est-à-dire au sens du sens figuré par le texte, qui devient manifeste à travers le travail de lecture du lecteur sur l'œuvre du texte. Ce rapport articulé par l'approche sémiotique considère le langage comme expérience, dans une approche radicalement nouvelle, en mettant entre parenthèses l'expérience précédant la production textuelle. Voyons d'un peu plus près ces trois rapports entre le langage et l'expérience.

1. Le langage comme expression de l'expérience

La pratique théologique de Karl Rahner met bien en évidence comment le langage n'est que l'expression de l'expérience. Dans un texte publié en 1970 et intitulé *Gotteserfahrung Heute*⁹, Rahner, intéressé à conserver une indépendance à l'expérience de Dieu par rapport au monde, tout en voulant y démontrer sa pertinence pour le monde, insiste sur l'existence d'une différence fondamentale entre l'expérience de Dieu, originelle et inévitable à tout humain, et la réflexion conceptuelle et objective au sujet de cette expérience. La réflexion langagière, qui est pour lui très conceptuelle et argumentative, n'est jamais absolument séparée de cette expérience donnée à tout humain et structurante anthropologiquement, mais elle ne lui est jamais identique,

9. K. RAHNER, « Gotteserfahrung Heute », dans *Schriften zur Theologie*, IX, Einsiedeln, Benzinger, 1970, p. 161-176.

c'est-à-dire que cette réflexion ne pourra jamais récupérer toute l'expérience posée au cœur des humains. Un écart subsiste donc entre l'expérience transcendante de Dieu et l'expérience catégoriale de Dieu exprimée dans les émotions et le langage ! Malgré cette différenciation fondamentale, le texte se préoccupe aussi de la concrétion de l'expérience. La solitude, l'amour ou la mort peuvent servir de relais subjectifs à l'expérience de Dieu, mais Dieu est objectivement expérimenté comme un mystère toujours donné, insaisissable et allant de soi. Il insiste alors sur le caractère universel et inévitable de l'expérience de Dieu pour chaque être humain.

D. Simon publiait récemment un article à propos de l'expérience religieuse et du langage chez K. Rahner et chez P. Ricœur¹⁰. La comparaison, très éclairante à certains égards, montre comment Rahner évolue finalement très peu dans sa manière de comprendre le rapport entre l'expérience et le langage. Pour Simon, qui intègre à ses analyses d'autres textes des années 1970, Rahner passera d'une position où l'interprétation et le langage sont extérieurs par rapport à l'expérience, à une position où il reconnaît une interrelation entre l'interprétation et l'expérience. Mais cette reconnaissance de principe est de fait peu déployée chez Rahner. Ce dernier pose l'expérience de Dieu dans la structure anthropologique et s'assure ainsi d'une expérience théologique bien définie pour articuler sa réflexion théologique. Qu'en est-il de Ricœur ?

Cette section du texte de Simon nous servira de transition à l'autre manière d'articuler l'expérience et le langage. Simon démontre comment Ricœur déplace, sans la sacrifier, la transcendance d'un domaine intérieur de la subjectivité au langage lui-même. Ce déplacement nous conduit aux principaux apports herméneutiques de Ricœur au cours des années 1970 et 1980. Notons tout d'abord que le déplacement suscite une plus grande proximité entre l'expérience et les formes originales de discours et de genres littéraires dans la Bible. Cette approche herméneutique s'éloigne du phénomène religieux subjectif et structuré par la conscience et se rapproche du langage et de ses formes qui articulent et interprètent dans des textes ces expériences religieuses. La communauté de foi exprime et interprète son expérience à travers différents langages. Ricœur insiste aussi sur le caractère inséparable des formes de discours et de l'expérience. Cette dernière est langagière, textuelle. L'expérience de foi dans la Bible est médiatisée par un langage qui l'articule ; le langage n'exteriorise pas simplement ; il rend l'expérience possible et accessible. Ricœur suggère que la construction langagière entre dans l'expérience elle-même. Cette mise en évidence de la textualité le conduit à ouvrir l'expérience à une communauté de foi.

Simon souligne les contextes différents des deux auteurs. La position extrinséciste de Rahner le motive à conserver une distance entre l'expérience et l'interprétation. Il tient à une indépendance de l'expérience de Dieu par rapport à l'interprétation, le langage et le texte. Peu importe le contexte, l'expérience de Dieu est fondamentalement accessible aux humains. Posant de manière transcendante une expérience originaire de Dieu, indépendante du langage, des traditions et des modes, Rahner ne cherche-t-il pas à préserver un espace et un temps pour Dieu ? Ricœur

10. D. SIMON, « Rahner and Ricœur on Religious Experience and Language », *Église et Théologie*, 28 (1997), p. 77-99.

concède aussi une antériorité à l'expérience, sauf qu'elle s'articule à travers le langage. L'influence de la phénoménologie conduit Ricœur à reconnaître une phénoménologie de Dieu à travers la texture du texte. Ricœur admet aussi une antériorité de l'expérience, mais il se refuse à l'explorer si elle ne s'articule pas dans un langage.

Si Rahner conserve le temps et l'espace de Dieu en les posant dans son anthropologie théologique, l'expérience de Dieu ne pourra qu'être maladroitement exprimée dans une interprétation ou dans un langage d'ordre très réflexif. Ricœur, qui initie un autre rapport entre l'expérience et le langage, articule la transcendantalité de l'expérience au cœur du langage. Pour lui, certaines formes langagières médiatisent l'expérience non seulement pour la conscience individuelle, mais aussi pour la communauté croyante. L'articulation entre le langage et l'expérience ne réduit pas ici l'expérience au langage ; celui-ci médiatise celle-là, il en médiatise l'expérience de foi. Ricœur conserve donc un lien avec l'expérience théologique en lui proposant une articulation textuelle et langagière.

2. Le langage constitutif de l'expérience

Ces quelques lignes sur la position de Ricœur nous ont déjà conduit à une autre relation entre le langage et l'expérience. On insistera de plus en plus sur la présence du langage et de la culture qui conditionne l'expérience. Cette dernière est conditionnée par ces médiations langagières et socio-culturelles. Mais cette assumption du conditionnement herméneutique de l'expérience ne risque-t-elle pas de nous faire perdre de vue ce que nous appelons l'expérience théologique ? Face au tournant herméneutique, face à l'application de discursivités plus originaires (le narratif, l'interprétatif) et de styles plus originaires (la métaphore, la métonymie, le symbole, etc.), comment des théologiennes et des théologiens ont-ils cherché à tenir compte du théologal ? Notons que l'importance accordée à ce caractère théologal de l'acte théologique conduira certains à se tenir sur l'étroite corniche des deux univers épistémiques, comme si on hésitait à articuler radicalement ce théologal dans le nouvel univers. Schillebeeckx n'est-il pas l'exemple d'une telle ambivalence, en développant une herméneutique théologique qui repose sur un modèle théologique fondationnaliste ? Mais avant de répondre à cette question, rappelons-nous quelques essais qui mettent en garde contre la perte de l'expérience théologique.

Déjà en 1973, J. Greisch¹¹ entrevoyait le risque de réduire le théologal, dans le processus herméneutique, à un simple dialogue avec nous-mêmes. Pour lui, l'herméneutique théologique doit tenir compte d'une résistance théologale, articulée dans la parole de la Croix, qui dérange par son cri inarticulé, par le silence qu'elle provoque. L'expérience théologale, de par le malentendu inévitable qu'elle contient, contrarie de plein front l'expérience herméneutique qui cherche à éviter les malentendus. Le passage de la vie à la mort et celui de la mort à la vie, bref l'expérience de la Croix et

11. Cf. J. GREISCH, « La crise de l'herméneutique », dans *La Crise contemporaine. Du modernisme à la crise des herméneutiques*, Paris, Beauchesne, 1973, p. 135-190.

de la Résurrection, rendent nécessaire un recadrage théologique. Greisch critique surtout l'herméneutique gadamérienne, universalisante et relativisante.

Parallèlement à G. Ebeling, E. Jüngel forgeait dans les mêmes années l'expression « l'expérience avec l'expérience » pour renvoyer au *Widerfahrnis*, à l'expérience de la rencontre d'une altérité qui vient à nous, à l'expérience de la révélation divine¹². L'expression renvoie à la révélation lumineuse de Dieu ou encore, et de manière plus importante, à l'interprétation que cette lumière jette sur le réel. Jüngel rejoint Greisch, puisque l'expérience de Dieu joue ici une fonction de contradiction des expériences du monde et de soi. Cette expérience montre les expériences du monde et de soi sous un nouveau jour. Voilà pourquoi on peut en parler comme d'une expérience avec les expériences. R. Schaeffler semble finalement ne plus percevoir actuellement de *Widerfahrnis* et renvoie à l'*Ereignis* original structurant l'expérience originale portée au niveau du témoignage par les premiers croyants¹³. Ces remarques critiques et ces essais herméneutiquement ambivalents, qui tentent de préserver l'expérience théologique au cœur de la réflexion théologique sous l'horizon herméneutique, nous conduisent à examiner la position d'E. Schillebeeckx, qui cherche justement à arrimer l'expérience des premiers chrétiens aux expériences contemporaines. Réussit-il à accéder à une pratique théologique pleinement herméneutique ?

Dans une longue recension des deux gros volumes de Schillebeeckx intitulés *Jésus* et *Christ*, L. Dupré¹⁴ aborde précisément le rapport de l'expérience à l'interprétation. Selon Dupré, Schillebeeckx relance de manière remarquable la discussion en herméneutique théologique et philosophique. Parce qu'il associe la révélation du Christ à une expérience, cette emphase transforme le christianisme, habituellement perçu comme un message, « en une expérience de foi qui devient un message offrant de nouvelles possibilités de vie à ceux qui l'entendent de l'intérieur de leur propre expérience¹⁵ ». La démarche impressionnante de Schillebeeckx soulève donc les principaux problèmes herméneutiques (le problème de la distance historique, celui de la prétention universelle de l'événement historique Jésus, celui de l'accessibilité pour aujourd'hui à une expérience structurée par des éléments interprétatifs du passé, celui de la transmission pour aujourd'hui de nouvelles expériences de salut, etc.) et déploie dans l'exploration du matériel des solutions que Dupré considère stimulantes. Pour Schillebeeckx, la constitution et la réception de la révélation s'articulent comme expérience : « Toute expérience contient des éléments de l'interprétation, non seulement dans la réflexion subséquente, mais déjà dans l'acte expérientiel lui-même¹⁶. » T.B. Ommen, dans un article intitulé « Theology and Foundationalism¹⁷ », présente

12. Cf. B. SCHRÖDER, « Erfahrung mit der Erfahrung — Schlüsselbegriff erfahrungsbezogener Religionspädagogik ? », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 95, 2 (1998), p. 276-294.

13. Cf. R. SCHAEFFLER, « Die religiöse Erfahrung und das Zeugnis von ihr. Erkundung eines Problemfeldes », p. 13-34.

14. Cf. L. DUPRÉ, « Experience and Interpretation : A Philosophical Reflection on Schillebeeckx's *Jesus and Christ* », *Theological Studies*, 43 (March 1982), p. 30-51.

15. *Ibid.*, p. 30.

16. *Ibid.*, p. 37.

17. T.B. OMMEN, « Theology and Foundationalism », *Sciences Religieuses*, 16, 2 (1987), p. 159-171.

Schillebeeckx comme l'un de ceux qui élaborent une théologie herméneutique en contraste avec une théologie qui appelle à un système métaphysique. Sa théologie est caractérisée par deux éléments typiques d'une théologie non fondationnelle : « 1) une appréciation des *limites de la théorie* et le caractère *hypothétique* conséquent des prétentions théologiques ; 2) une mise en évidence de l'importance de la *communication* ou de la *conversation*¹⁸ ».

En 1980, Schillebeeckx publie un long texte, où il récapitule sa position sur l'expérience¹⁹. Des parties substantielles de cette contribution sont reprises dans son volume *L'Histoire des hommes, récit de Dieu* paru en néerlandais en 1989. Schillebeeckx comprend la révélation à deux niveaux de langage. Elle est, d'une part, « essentiellement l'indicible, l'inexprimable qui se tient avant tout dire et qui est le fondement de foi, de la pratique et de la réflexion de foi²⁰ ». Elle est, d'autre part, « ce non-réflexif, ce donné pré-théorique qui fonde et qui a toujours fondé le procès de foi » saisi par la réflexion. Ce nommer et ce réfléchir ne peuvent jamais porter parfaitement au concept l'origine et le but de la foi. Nonobstant cette distinction entre la révélation essentielle et la révélation catégoriale, qui pourrait donner l'impression d'une « rechute » dans les catégories métaphysiques, Schillebeeckx consacre son écrit à l'expérience de foi pour aujourd'hui sous une perspective herméneutique. Il explicite les différents moments de l'expérience herméneutique : la tradition d'expérience, les expériences nouvelles, le processus dialectique de désintégration et de réintégration, bref le recadrage de l'horizon de foi provoqué par de nouvelles expériences de foi, la structure complexe de l'expérience, dans laquelle le langage est articulé comme constitutif de l'expérience.

Si Ricœur se faisait auditeur devant le défi de nommer Dieu, Schillebeeckx se fait à la fois auditeur et expérimentateur de l'expérience théologale : « À la lumière des contenus de foi offerts à partir de l'histoire des expériences chrétiennes, je fais dans et avec les expériences humaines d'aujourd'hui une expérience chrétienne personnelle, dans laquelle je fais l'expérience ici et maintenant en Jésus du salut venant de Dieu²¹. » L'herméneutique schillebeeckxienne, tout en illustrant très bien le va-et-vient entre la tradition et l'aujourd'hui d'une part, et, d'autre part, la question de savoir comment les contenus de la tradition contribuent à interpréter ceux d'aujourd'hui, ne repose-t-elle pas finalement sur l'expérience théologale acquise par une tradition particulière ? Mais est-il possible de passer à un autre niveau interprétatif que celui des contenus ? Car ce niveau doit toujours finalement se conformer à la norme du passé, norme souvent difficile à justifier aujourd'hui. Il nous faut faire ici un pas de plus et reprendre sous notre registre la distinction classique entre l'acte de croire et ce que je crois, entre le *fides qua (creditur)* et le *fides quae (creditur)*.

18. *Ibid.*, p. 167.

19. E. SCHILLEBEECKX, « Erfahrung und Glaube », dans F. BÖCKLE, éd., *et al.*, *Christliche Glaube in moderner Gesellschaft*, 25, Freiburg (Breisgau), Herder, 1980, p. 73-116.

20. *Ibid.*, p. 78-79.

21. *Ibid.*, p. 80.

3. L'expérience constitutive du langage

La troisième et dernière articulation entre le langage et l'expérience convie à une révolution de l'acte théologique, à une révolution qui brise les chaînes d'une théologie moderne qui tourne le plus souvent à vide, d'une théologie qui sait bien des choses sur Dieu, mais qui semble impuissante à toucher et à rejoindre les hommes et les femmes d'aujourd'hui. Cette théologie moderne est remise en question par les théologies dites postmodernes, les théologies alternatives, les théologies contextuelles. L'articulation pratiquée entre autres par les exégètes et théologiens du Centre pour l'Analyse du Discours Religieux (CADIR) à Lyon renoue avec une pratique théologique bien établie dans la tradition chrétienne, mais oubliée depuis longtemps, celle de la *lectio divina*. La pratique sémiotique du CADIR se définit comme une pratique réglée de lecture du texte biblique, qui met en relief la Parole de Dieu gardée par la lettre. Cette pratique réglée de lecture apparaît laborieuse et plusieurs hésitent à s'y investir. Je l'explore, accompagné de ses ténors²² qui la pratiquent depuis longtemps, mais qui aussi en développent les incidences théologiques. Je m'adjoins également une théologienne de Québec, Anne Fortin, qui tire profit de ces nouvelles avenues²³. Précisons d'abord ce dont il est question quand on renvoie à la pratique sémiotique du CADIR. Nous en percevons mieux ainsi les incidences théologiques et comment cette articulation joue sur l'expérience théologale et sur la pratique théologique²⁴.

La pratique sémiotique est une pratique qui ne s'intéresse pas tant à trouver le sens premier du texte ou encore les sens possibles pour les différents lecteurs du texte. Elle propose plutôt de suspendre cette manière courante de lire pour savoir ou pour acquérir une information. Cette suspension conduit à lire le texte différemment, à le travailler en fonction d'un en-deçà du sens, d'une mise en discours qui se structure à partir de figures présentes dans le texte. Il ne s'agit plus d'analyser des contenus, de le décoder ou de recevoir un message ; il s'agit de prendre le temps de lire un texte pour y découvrir les parcours narratifs et discursifs qui révèlent une dimension énonciative, une instance d'énonciation. Il s'agit de prendre le temps de lire pour entendre la Parole dans le texte, Parole appelant le sujet lecteur qui risque l'aventure

-
22. Voir, entre autres, Louis PANIER, *La Naissance du Fils de Dieu. Sémiotique et théologie discursive. Lecture de Luc 1-2*, Paris, Cerf (coll. « Cogitatio fidei », 164), 1991 ; François MARTIN, *Pour une théologie de la lettre. L'inspiration des Écritures*, Paris, Cerf (coll. « Cogitatio fidei », 196), 1996.
23. Voir, entre autres, Anne FORTIN, « Du sens à la signification : pour une théorie de l'acte de lecture en théologie », *Laval Théologique et Philosophique*, 52, 2 (1996), p. 327-338 ; Anne FORTIN, « L'identité du chrétien à la suite de Jésus-Christ », *Concilium*, 269 (1997), p. 109-119 ; Anne FORTIN, « Salut chrétien, identité et authenticité », *Revue d'éthique et de théologie morale. Le Supplément*, 205 (juin 1998), p. 165-178.
24. Pour ces développements, je renvoie aux textes très stimulants de Panier et de Caloud qui précisent et approfondissent ce que je ne fais que survoler dans le cadre restreint de cette contribution : Louis PANIER, « Une lecture sémiotique des textes : questions de théologie biblique », *Sémiotique et Bible*, 56 (1988), p. 19-35 ; Louis PANIER, « Lecture sémiotique et projet théologique. Incidences et interrogations », *Recherches de Science Religieuse*, 78, 2 (1990), p. 199-220 ; Louis PANIER, « Une pratique sémiotique de lecture et d'interprétation », dans *Exégèse et Herméneutique*, Paris, Cerf (coll. « Lectio divina », 158), p. 113-130 ; Jean CALLOUD, « Le texte à lire », dans Louis PANIER, dir., *Le Temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique. Recueil d'hommages pour J. Delorme*, Paris, Cerf (coll. « Lectio divina », 155), 1993, p. 31-63.

du travail de lecture. Cette aventure ne restructure pas les savoirs sur le texte ; elle redéfinit le lecteur lui-même comme sujet. La pratique sémiotique n'est donc pas simplement un arsenal technique complexe et difficile à s'approprier ; elle est une aventure où premièrement le lecteur lit un texte de façon à y découvrir une signification pour soi-même et la communauté de lecteurs qui l'accompagne, et où deuxièmement le lecteur qui risque une interprétation est conduit à une transformation concrète de sa vie.

Les incidences théologiques de cette pratique sémiotique sont multiples et stimulantes pour la pratique théologique. Elle nous situe par exemple dans un rapport nouveau avec le texte. Le texte biblique et sa lecture ne sont pas périphériques par rapport à l'acte théologique ; ils constituent au contraire un jalon central de la théologie. Cela déplace les rapports spécifiques que les spécialistes pouvaient entretenir avec la Bible. Elle n'est plus réservée à quelques-uns, mais ouverte à tous. Cette approche renouvelle les liens possibles entre l'exégèse et la théologie, entre la lecture de la Bible et l'interprétation croyante. Elle a aussi des incidences sur la question du sujet. Le lecteur qui se découvre sujet au fil de son travail de lecture, se rend compte que sa lecture le construit comme sujet, qu'il est un effet de la lecture. Voyons comment le parcours d'Anne Fortin intègre dans sa réflexion théologique les acquis du CADIR²⁵.

Pour cette dernière, la question herméneutique par excellence est : comment comprendre ? Le travail théologique recherche le sens des textes. A. Fortin, qui cherchait à dégager le statut du sujet de l'interprétation au cœur de l'acte d'écriture théologique, explorait avec plus ou moins de satisfaction les concepts d'identité proposés par les philosophes et les théologiens. Elle fut conduite, après bien des détours, à la théorie de l'acte de lecture sémiotique. Voulant éviter le savoir constitué qui manipule un sens déjà là, elle perçut que cette théorie lui permettait de dépasser l'identité narrative du sujet qui, comme chez Ricoeur, se comprend devant le texte. Le processus interprétatif, qui mène à l'appropriation d'un sens conforme à un sens préétabli, est lui-même dépassé lorsque le lecteur est suspendu à son acte de lecture, lorsqu'il se constitue comme sujet de l'énonciation au contact d'un texte. L'insistance portée sur l'acte d'énonciation du lecteur transforme le langage en un lieu de structuration de l'humain. La théologie demeure interprétative, mais elle redéfinit le statut du sujet interprétant en quête, non du sens de l'être, mais plutôt de l'être du sens.

L'insistance sur l'acte de lecture, comme lieu de pratiques théologiques structurantes pour le sujet lecteur, n'est-il pas d'une certaine façon la passionnante expérience théologique dont le langage, ou une manière bien précise de l'aborder, transfigure le lecteur au contact du texte et lui ouvre un croire possible à l'intérieur de cet exercice de construction identitaire ? Autrement dit, n'aurions-nous pas dans cette approche différente du langage un temps et un espace pour l'expérience théologique ? Il ne s'agit pas d'en finir avec l'expérience, comme on pourrait le laisser entendre, mais plutôt de réarticuler un espace original et un temps original pour l'expérience

25. Pour les développements qui suivent, voir Anne FORTIN, « Du sens à la signification : pour une théorie de l'acte de lecture en théologie », *Laval Théologique et Philosophique*, 52, 2 (1996), p. 327-338.

théologale. Cette expérience n'est plus, comme dans les autres rapports, postulée transcendentale ou encore posée en un temps reculé ; il ne s'agit plus de descendre dans le puits de la transcendance ou de se mettre à la recherche d'un temps perdu. Cette expérience se déploie ici dans le processus de lecture dynamique qui poursuit la dimension de la Parole gardée par la lettre. La lettre voile et dévoile cette Parole structurante anthropologiquement et théologiquement pour ceux et celles qui lisent. Si l'expérience théologale est posée par le temps de la lecture, elle ne s'y réfugie pas. De par sa contribution à la construction identitaire du sujet lecteur, elle transforme les autres dimensions de son existence : son désir, son agir, son intelligence, etc.

*

Résumons-nous. Nous voulions, dans le cadre de notre recherche sur le statut de l'expérience en théologie, explorer les différents rapports entre l'expérience et le langage. Nous avons supposé que ces rapports divergents permettent de mieux mettre en lumière les univers épistémiques dans lesquels nous évoluons. Nous ne portons pas pour le moment de jugement critique sur les modèles à exclure ou à conserver, sauf que le monde séculier dans lequel nous nous trouvons a déjà fait des choix. Il récuse un christianisme autoritaire, une Église non crédible, une foi insignifiante pour la vie. Lorsque les acquis du passé importent plus que les défis d'aujourd'hui, lorsque les dires ne correspondent pas aux actes, lorsque la conviction ne franchit pas la rampe de la cohérence et de l'authenticité, alors la désaffection, le décrochage et l'indifférence ne tardent pas à se manifester. Les théologiennes et les théologiens, peu importe leur appartenance à un ou l'autre des modèles plus haut esquissés, ne cherchent-ils pas toujours à laisser un temps et un espace au théologal et à son expérience ? Ne serait-il pas sain, comme premier critère d'une pratique théologique pour aujourd'hui, de ne pas oblitérer ce théologal, peu importe les chemins méthodologiques et épistémologiques que nos pratiques théologiques empruntent ? Et le monde dans lequel se trouvent la théologienne et le théologien, ne peut-il pas servir de second critère à une pratique théologique pertinente ? La pratique est nécessairement conditionnée par les réalités diverses qui l'affectent et ce, d'un point de vue tant global que régional. Comment énoncer le théologal et son expérience à la communauté que la théologienne ou le théologien représentent et à laquelle ils appartiennent ? La théologienne ou le théologien cherchent-ils à définir le théologal ou à le déployer, à le révéler comme voyageur du Vivant ?

Mais qu'est-ce que le théologal ? Une nouvelle tournure pour Dieu ou ses grâces ? Une autre manière d'inscrire le souffle de Dieu au plus profond de nous-mêmes et du monde ? Une autre manière de le révéler ? Une façon différente pour marquer cet écart et cette rupture instauratrice dont parlait Michel de Certeau et à laquelle il tenait tant ? Comment donc énoncer aux femmes et aux hommes d'aujourd'hui que Dieu vient à eux pour les réaliser globalement et intégralement ? Comment donc dire que des théologies, aujourd'hui, proposent de vivre une réarticulation anthropologique théologale de ce que nous sommes comme être parlant, agissant, priant, pleurant, désirant, pensant... Voilà notre quête !