CHAPITRE 2
EXPÉRIENCE ET VIE SPIRITUELLE

Qu'est-ce que l'expérience ? Comment pouvons-nous nous réapproprier ce concept dans le quotidien de nos vies ? Est-ce que l'expérience du quotidien justement ne traduit pas un vide d'expérience ? Telle semble être la réflexion de Giorgio Agamben :

> Nous savons aujourd'hui que pour détruire l'expérience point n'est besoin d'une catastrophe : la vie quotidienne, dans une grande ville, suffit parfaitement en temps de paix à garantir ce résultat. Dans une journée d'homme contemporain, il n'est presque plus rien en effet qui puisse se traduire en expérience : ni la lecture du journal, si riche en nouvelles irrémédiablement étrangères au lecteur même qu'elles concernent ; ni le temps passé dans les embouteillages au volant d'une voiture ; ni la traversée des enfers où s'engouffrent les rames du métro ; ni le cortège des manifestants, barrant soudain toute la rue ; ni la nappe des gaz lacrymogènes, qui s'effiloche lentement entre les immeubles du centre-ville ; pas davantage les rafales d'armes automatiques qui éclatent on ne sait où ; ni la file d'attente qui s'allonge devant les guichets d'une administration ; ni la visite au supermarché, ce nouveau pays de Cocagne ; ni les instants d'éternité passés avec des inconnus, en ascenseur ou en autobus, dans une muette promiscuité. L'homme moderne rentre chez lui le soir épuisé par un fatras d'événements – divertissants ou ennuyeux, insolites ou ordinaires, agréables ou atroces – dans qu'aucun d'eux se soit mué en expérience. C'est bien cette impossibilité où nous sommes de la traduire en expérience qui rend notre vie quotidienne insupportable, plus qu'elle ne l'a jamais été […]. La visite d'un musée ou d'un lieu de pèlerinage touristique est particulièrement instructive à cet égard. Placée devant les plus grandes merveilles de la terre (disons, par exemple, le *Patio de los leones* à l'Alhambra), une écrasante majorité de nos contemporains se refusent à en faire l'expérience : elle préfère laisser ce soin à l'appareil photographique. Il ne s'agit nullement ici de déplorer une telle attitude, mais d'en prendre acte[1].

Le constat est sans doute un peu désabusé, dans la mesure où il faudrait repenser les liens entre expérience et mémoire : si la plupart du temps l'homme ne retient pas ce qu'il vit, comment se fait-il qu'il garde mémoire de certains événements, qui semblent pourtant faire partie de la « banalité » de la vie ? N'est-ce pas parce qu'ils constituent la trame de sa propre existence en recherche de sens ? Néanmoins on peut s'interroger avec Agamben sur la banalité des jours, sur l'extraordinaire capacité consommatrice d'images de l'homme contemporain, qui, on le voit bien avec le dernier exemple donné qui concerne l'Alhambra, fait passer à côté de l'essentiel[2]. A contrario, pour profiter du quotidien, il faudrait pouvoir y retrouver la poésie cachée[3], ou être capable d'arrêter de surfer sur le net, de tchatter, ou de passer tout son temps sur Whatsapp, Facebook, Instagram, de photographier[4].

---

[1] Giorgio AGAMBEN, *Enfance et histoire, Destruction de l'expérience et origine de l'histoire* [1977], trad. Y. Hersant, Paris, Payot, 1989 (éd. remaniée), p. 20-21. Le texte a aussi été repris et discuté par Georges DIDI-HUBERMAN, *Survivance des lucioles*, Paris, Minuit, 2009, p. 64-65.

[2] Voir aussi Neil POSTMAN, *Se distraire à en mourir*, Paris, Arthème Fayard/Pluriel, 2010, en particulier sur l'impact de la télévision sur l'enseignement (et aujourd'hui on peut étendre la question à tous les écrans), en particulier le ch. X : « Apprendre en s'amusant ».

[3] Voir par exemple, en poésie, Colette Nys-Masure (*Célébration du quotidien*) ou *Paterson* de Jim Jarmusch (2016).

[4] Par exemple *La vie rêvée de Walter Mitty* de Ben Stiller (ici acteur et réalisateur, 2013) : scène finale ou le « photographe disparu » renonce à prendre en photo, dans l'Himalaya, un léopard des neiges, pour pleinement jouir du spectacle. « Les choses les plus belles n'attirent pas forcément l'attention » (*Beautiful things don't ask retention* [1'22'' 23 sec]). Voici le dialogue à propos de la photo du léopard :
« - Quand vas-tu la prendre ?
- Parfois je ne la prends pas. Si j'apprécie un moment, moi, personnellement, je n'aime pas la distraction de la caméra. Je veux juste rester dedans (*in it*).
- Rester dedans ?
- Oui, au bon endroit, au bon moment : (*right there, right here*) juste là, juste ici. Il est parti, c'est fini ».

2.1. *Homo religiosus*

Mais commençons par noter un point fort : l'expérience est au cœur du monde religieux. Il n'est pas exagéré de dire que l'expérience spirituelle est au fondement de tout rapport au sacré, au mystère, au monde invisible, au domaine transcendant et religieux. L'être humain, depuis la nuit des temps, sans doute depuis l'avènement de la conscience, fait l'expérience d'un au-delà vis-à-vis duquel il pose ses questions les plus essentielles, des questions qu'on appelle souvent aujourd'hui « existentielles ».

On sait que l'homme de Neandertal enterrait et ses morts et ritualisait l'inhumation. C'est aussi l'expérience du mal, de la souffrance et de la mort, énigmes pour la vie humaine, qui a donné naissance au Bouddhisme. Les sagesses orientales, comme le confucianisme et le taoïsme cherchent aussi des réponses fondamentales à l'existence humaine et discernent un ordre transcendant dans l'univers (le *Tao*). D'autres estiment l'univers remplis de secrets, accessibles à des seuls initiés, ce qui a donné naissance aux religions à mystères, aux magies, à l'occultisme, à la divination, et autres pratiques ésotériques ou gnostiques. Celles-ci peuvent affecter des religions connues, comme le judaïsme par la Kabbale, qui est à la fois un chemin ésotérique et mystique. Le polythéisme de l'antiquité correspond quant à lui au « langage des poètes » (Hésiode, Homère) qui sacralise la nature, ou assigne aux dieux des comportements humains (anthropomorphisme) censés expliquer les aléas de l'existence. Dieux, héros et humains sont cependant soumis à un principe supérieur : la Destinée, elle-même personnifiée. Il n'est pas jusque dans les forêts de Gaule qu'il n'y ait des druides et des bardes pour ritualiser la vie des communautés villageoises celtiques, les étapes de l'existence. Songeons encore aux croyances des peuples isolés les uns des autres comme celles des précolombiens et les sacrifices humains au nom d'un dieu, des pygmées d'Afrique centrale, ou des Aborigènes d'Australie : tous entretiennent, d'une manière ou d'une autre un rapport au sacré. Le phénomène est mondial et il n'est pas un peuple, une culture qui n'ait, ou n'ait eu, au cours de son histoire, ses convictions religieuses, son système sacral.

La modernité a aussi ses repères sacrés. À la question : « pourquoi ou pour qui donneriez-vous votre vie ? demande Luc Ferry, la réponse pourrait être « mes enfants ». Comment prendre au sérieux cette affirmation tandis que l'on constate que le nombre d'avortements reste considérable, environ 200.000 en France en 2014, ou que la famille trône toujours au-dessus de toutes les « valeurs » des européens. Que dire aussi des superstitions et religiosités dans nos cultures dites « laïcisées » ou « sécularisées ». Le marché de l'occulte, du spiritisme, de la magie, de la divination (astrologie), mais aussi celui de la sorcellerie, des envoûtements (et désenvoûtements), de la place du diable, des sortilèges, l'intérêt pour les « mystères », les OVNI, les secrets des pyramides, les civilisations disparues, tout cela remplace en fait de près ou de loin la foi en Dieu et sert de palliatif à l'absence de spiritualité. Le cinéma, les séries se nourrissent amplement de tout cela (les « secrets des pyramides » ou des cultures antiques suscitant la série des Indiana Jones par exemple) pour offrir des spectacles saisissants. Certains font même des liens entre le football et la religion, ou inventent une nouvelle religion avec Star Wars, ou sacralisent à nouveau la nature, les animaux. C'est une caractéristique du paganisme de sacraliser l'univers, la nature, le monde, bref tout ce qui tombe sous les sens et qui « captive » l'homme. On peut bien entendu se

sacraliser soi ou d'autres êtres humains (l'Empereur romain avait le titre d'Auguste, ce qui le reliait aux dieux. On offrait l'encens à sa statue).

2.2. Mouvement ascendant et descendant

Montée

De manière générale, deux mouvements apparaissent : un mouvement de l'homme vers le monde invisible, qu'il associe au mystère et au sacré, pour tenter de comprendre le sens de l'existence, ou comment il faut influencer le sacré vis-à-vis de sa destinée. C'est un mouvement d'ascension, de montée, que reflète l'image de la montagne à gravir. Cette montée suppose une ascèse, un détachement des réalités terrestres, pour rejoindre la divinité céleste. Elle implique de se défaire de tout ce qui n'est pas nécessaire. Pour rencontrer Dieu, il est nécessaire de se défaire de quelque chose : prendre du temps pour Lui dans la prière, partager quelque chose de ses biens (aumône), jeûner, faire un petit sacrifice (anciennement les Juifs offraient des animaux en sacrifice au Temple), partir en pèlerinage, ou, comme on l'a dit, renoncer un moment à la télévision, radio, internet, aux écrans, pour être « seul avec le Seul ». « Si tu veux prier, retire-toi dans ta chambre… » dit l'Évangile (Mt 6,6). Le temps du carême est un temps de renoncement et de conversion, en ce sens, pour rejeter le péché, le mal, résister aux tentations, et pour accueillir les dons immenses de Pâques (salut, vie éternelle, félicité, Paradis, vie dans l'Esprit, communication avec les anges, miracles, révélations…). La conviction du croyant (et la promesse de Jésus) est que le don divin surpasse largement le « petit sacrifice » de l'homme (Mt 19,27-29 ; Jn 4,10) et qu'aucun geste de bonté vis-à-vis de l'autre ne restera sans récompense. Un poème de Rabindranath Tagore, qui n'est pourtant pas à ma connaissance chrétien reflète cela admirablement.

> J'étais allé, mendiant de porte en porte, sur le chemin du village lorsque ton chariot d'or apparut au loin pareil à un rêve splendide et j'admirais quel était ce Roi de tous les rois ! Mes espoirs s'exaltèrent et je pensais : c'en est fini des mauvais jours, et déjà je me tenais prêt dans l'attente d'aumônes spontanées et de richesses éparpillées partout dans la poussière. Le chariot s'arrêta là où je me tenais. Ton regard tomba sur moi et tu descendis avec un sourire. Je sentis que la chance de ma vie était enfin venue. Soudain, alors, tu tendis ta main droite et dis : "Qu'as-tu à me donner ?" Ah ! quel jeu royal était-ce là de tendre la main au mendiant pour mendier ! J'étais confus et demeurai perplexe ; enfin, de ma besace, je tirai lentement un tout petit grain de blé et te le donnai. Mais combien fut grande ma surprise lorsque, à la fin du jour, vidant à terre mon sac, je trouvai un tout petit grain d'or parmi le tas de pauvres grains. Je pleurai amèrement alors et pensai : "Que n'ai-je eu le cœur de te donner mon tout !"[5]

Toute spiritualité de la « montagne » reflète ainsi les hautes aspirations de l'homme. Ainsi de celle du Carmel (qui est une montagne en Israël), qui s'origine dans celle des prophètes et d'Élie en particulier. C'est aussi sur une montagne, l'Horeb, qu'Élie fait l'expérience de la présence de Dieu, comme Moïse l'avait faite avant lui, avec le buisson ardent, qui *fait un détour* pour voir ce spectacle étrange. On peut penser à la montagne de la transfiguration pour Jésus, le Thabor, ou celle des Béatitudes. À chaque fois, Dieu, ou Jésus fait gravir la montagne pour accorder de grandes révélations.

---

[5] Rabindranath TAGORE, *L'offrande lyrique suivi de La Corbeille de fruits* (Poésie), trad. de l'anglais par André Gide pour *L'offrande lyrique*, trad. et de l'anglais encore par Hélène du Pasquier pour *La Corbeille de fruits*, Paris, Gallimard, 1963-1964, p. 80. Pour retrouver le poème, il n'agit du n°50 de *L'offrande lyrique*.

Mais lorsque ce mouvement est perturbé, il y a un « repli » vers la « vallée », vers le quotidien de la vie des hommes et la célébration de leurs jours, fêtes, bref vers une ou plusieurs (à l'image du pluralisme vidé de toute transcendance contemporain) formes de divinités immédiatement assimilables par les traditions culturelles, les rythmes de la nature. Si le repli est total, comme on l'a vu, le risque est que la « banalité des jours » sans relief, sans beauté ou mystère s'impose. Certains peuples s'inventent dans ce cas des dieux en s'inspirant de leurs désirs. Lorsque le peuple d'Israël ordonne à Aaron de créer un veau d'or, Moïse ayant disparu dans la montagne de l'Horeb, c'est bien sûr pour combler le vide qu'a créé la disparition de leur guide et en s'inspirant des croyances cananéennes environnantes, de leur fascination pour la fertilité de la nature, et des biens qu'ils peuvent en tirer. Jéroboam I, malgré le geste de Moïse qui consista à détruire le veau d'or, successeur de Salomon fera plus tard la même chose. Lorsque Moïse descend de la montagne, il fustige le peuple d'avoir voulu créer une idole cananéenne. Les deux livres des Rois montrent à quel point le problème des Baal, des poteaux sacrés, du culte de « l'armée des étoiles », est persistant, récurrent, et désespérant pour les prophètes. En ces époques reculées, toutes les nations ont « leur dieu », souvent « territorial » (on pense qu'ils n'ont d'influence que sur un territoire particulier), on leur sacrifie parfois des enfants (à Molek, un Baal, ce qui donnera *Moloch* dans la culture), et le peuple d'Israël est souvent tenté de les imiter, de les intégrer, au détriment de la foi en un Dieu unique qui ne se laisse pas représenter par des images, des statues de bois et de pierre, des poteaux, ou qui s'assimilerait à un « arbre vert sur la colline » et dont le nom même est imprononçable (YHWH). Ainsi, se pose déjà dans l'esprit des croyants, une alternative : soit l'homme fait un ou des dieux à son image, il vénère alors l'œuvre de ses mains, c'est-à-dire qu'il se rend un culte à lui-même en définitive (ou à sa pensée, son système de valeurs), soit il se comprend lui-même comme fait à l'image de Dieu. Dans ce cas, il se décentre de lui-même pour adorer son Créateur, comme l'exprime le livre de la Genèse. Dieu est alors le Mystère, l'Autre, le transcendant et le tout-puissant. Il n'est pas l'œuvre des mains de l'homme, c'est l'inverse : c'est lui qui est l'œuvre de Dieu et il ne peut se comprendre lui-même qu'à travers les yeux de Celui qui a voulu son existence.

Il peut aussi y avoir un mouvement ou de la raison, face aux croyances de telle ou telle époque, face au mystère. Lorsqu'Aristote, rejetant le polythéisme – comme Platon critiquant les poètes inventant des dieux anthropomorphes dans son *Timée* – cherche un principe unique qui gouvernerait tout l'univers, il l'appelle « le premier moteur immobile » (celui qui n'est mû par aucun autre), censé mettre en branle tout l'univers. Une « ontologie »[6] naît, rudiments d'une métaphysique, première approche d'une théodicée, c'est-à-dire un discours philosophique ou rationnel sur Dieu. Plus tard, la théologie *fondamentale* s'intéressera aux rapports entre philosophie et théologie et aux distinctions entre ces disciplines rationnelles, comme le fera aussi de son côté, l'herméneutique d'un Ricœur par exemple. Philosophie et théologie ont noué des liens profonds et ont dialogué à travers l'histoire dans le christianisme jusqu'à aujourd'hui, mouvement amorcé depuis la rencontre entre le judaïsme, puis le christianisme avec les Grecs.

---

[6] Le lien entre « ontologie » et « sacré » a été signalé entre-autres par Mircea ÉLIADE, *Le sacré et le profane*.

Descente

Il y a aussi un autre mouvement, une *descente* ; cette fois c'est le divin qui « descend » du ciel à la rencontre de l'homme. Là c'est un dieu personnel qui se découvre, qui engage un dialogue, qui se fait percevoir comme Un. Ces moments correspondent aussi à un moment de *révélation*. C'est justement parce que les dieux païens ne sortent jamais de leurs silences, eux qui sont fait de bois, de pierre et de métal, que les prophètes critiquent sévèrement ceux qui les ont créés et ceux qui les vénèrent.

Les trois religions monothéistes reposent ainsi sur une ou plusieurs révélations, d'importance et de messages parfois différents, mais qui toutes postulent une initiative divine. Celle-ci consiste en particulier à transmettre un message, une parole, une nouvelle connaissance que Dieu donne de Lui-même, ou une insistance sur une révélation déjà faite. Ces messages sont censés induire aussi des comportements nouveaux, comme dans les dix paroles de la Loi, même s'ils s'appuient parfois sur une morale naturelle (« tu ne tueras pas ») ou sur des exigences de la raison (« ne pas convoiter la femme ou les biens de son prochain »).

Ainsi, pour illustrer la dimension de révélation, les musulmans attribuent à l'ange Gabriel la dictée du Coran à Muhammad (d'après Abu Bak'r qui en aurait été témoin). Une *charia* accompagne cette révélation (sourate 45, verset 18). Dans le judaïsme, c'est l'expérience renouvelée de l'Alliance dans les faits et l'histoire du peuple d'Israël, où Abraham, Moïse, Elie jouent un rôle fondamental. Ceux-ci manifestent la proximité de Dieu, mais aussi son Identité insaisissable (« Je suis qui je suis », dit Dieu à Moïse). Concernant le christianisme ; la naissance de Jésus, sa prédication du Royaume, les signes qu'il a manifestés – à la multiplication des pains, à la résurrection de Lazare – son enseignement, et enfin sa mort et sa résurrection attestent d'une révélation nouvelle, inconnue de l'Ancien (ou du Premier) Testament et bien-sûr, en rupture complète avec les croyances polythéistes de l'époque. L'islam, en ce sens, s'apparente bien plus aux révélations d'une Loi, comme si Muhammad était un nouveau Moïse et une réaction face au polythéisme mecquois. L'originalité (et la nouveauté) de l'enseignement du Christ venu manifester la grâce et le pardon pour les péchés, la vie éternelle, mais aussi le don du Saint Esprit, le mystère de l'Église comme humanité nouvelle et la dimension eschatologique de l'Évangile, apparaît dans toute sa lumière si on compare christianisme et islam, mais aussi christianisme et judaïsme.

Il faut dire un mot de l'athéisme. Même si probablement depuis aussi longtemps qu'il y a « croyance », des esprits ont refusé d'accorder du crédit à une religion, une foi ou une spiritualité (cf. Sagesse 2), le phénomène est plutôt rare au cours de l'histoire des peuples. La critique athée met en avant le fait qu'il s'agit de ne pas apporter crédit aux révélations religieuses, qui apparaissent comme des fables destinées à des naïfs. Il faut de fait résister à toute parole qui attribuerait à un être divin ce qui n'est qu'imagination humaine, besoin naturel de sacralité ou d'explication de ce qui reste caché et mystérieux. L'athéisme peut aussi manifester une « résistance » à une révélation, parce qu'elle remet en question certaines conceptions de l'existence ou certains comportements, et fait dépendre la vie humaine d'autres principes que ce que l'homme définit par lui-même. Cette critique du religieux a

cependant parfois permis de voir disparaître des croyances, un temps populaires, mais qui se laissent démonter par les exigences de la raison[7]. Elle a aussi permis, c'est encore le cas aujourd'hui, de « purifier » des croyances insuffisamment autocritiques. Aujourd'hui c'est plutôt l'Église qui résiste aux assauts des incroyants, qui ne tiennent pas compte d'une foi crédible. Ainsi d'une certaine laïcité militante, qui relève plus d'une conviction que d'une critique rationnelle des religions. Dernièrement, le monde laïc tente d'offrir des alternatives à ce qui lui échappe encore : offrir spiritualité, culte, célébrations, fêtes, calendrier, à ceux qui suivent le mouvement, domaines restés encore jusqu'il y a peu, du strict ressort religieux. La laïcité n'a d'autre choix, pour subsister que de diviniser l'humain (ce qui, il faut dite, est un trait du christianisme, déjà les Pères annonçaient que « Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne dieu »). Seulement la laïcité prétend y arriver par les seules ressources humaines de la raison, et des possibilités qu'offrirait la vie morale, la science et les techniques.

> La modernité n'est pas le rejet de la transcendance, mais réaménagement de celle-ci aux conditions de son accord avec le principe du refus de l'argument d'autorité : le souci de l'Altérité, qui s'affirme si fortement dans la philosophie contemporaine, tend ainsi à prendre la forme d'une "religion de l'Autre". Cette sacralisation de l'humain comme tel suppose le passage de ce que l'on pourrait appeler une « transcendance verticale » (des entités extérieures et supérieures aux individus, situées pour ainsi dire en amont de lui) à une transcendance horizontale » (celle des autres hommes par rapport à moi). […] Chez les Romantiques, le "Peuple" tend à occuper la place autrefois réservée à Dieu : il constitue une entité supérieure à la simple somme des individus qui la composent. Il n'en représente pas moins une certaine humanisation du divin. Il en va de même pour la Révolution, supérieure., elle aussi, aux individus qui meurent pour elle, et cependant déjà inscrite dans l'ordre terrestre[8].

Seule l'Europe, et depuis peu de temps seulement, est marquée par un athéisme philosophique, ou plus généralement un indifférentisme religieux qui n'est pas représentatif de ce que l'ensemble de l'humanité vit[9]. Les causes sont d'ailleurs plus larges que les simples exigences de la raison : elles touchent à des choix économiques, politiques et culturels, développés par ailleurs dans le cadre de visions du monde ou du destin de l'humanité qui ne s'accommodent pas d'une transcendance divine, mais poursuivent leurs propres buts « autonomes ». La présence des religions, ou d'opinions religieuses dans une population peut constituer un frein au développement de ces tendances, ou refléter un certain conservatisme et contraindre le monde politique à tenir compte d'un autre ordre du cosmos, ou du pouvoir qu'il ne peut s'attribuer. Dans tous les cas de figure, un dialogue est nécessaire, quand il est possible, entre d'une part « révélation divine » et « initiative humaine ». En Occident, ce dialogue a souvent été mené en tentant de toujours mieux articuler ce qui relève de la « grâce » et ce qui relève de la « nature ». On pourrait, comme on l'a dit, mobiliser les couples « foi » et « raison », et on verra plus loin les articulations entre « corps » et « âme », entre « le monde » et « le royaume des cieux ». Cela montre que l'Occident est traversé par un dualisme (déjà « homme » et « Dieu ») qui renvoie à toutes les dialectiques possibles, y compris

---

[7] Au Concile Vatican II, par exemple, il est indiqué, en vue de la Réforme liturgique, de n'admettre au calendrier des saints, que ceux dont l'existence historique est attestée, même si le culte de nombreux saints repose sur des traditions orales, ou populaires, non écrites, qui peuvent avoir une source historique, mais inaccessible. Concernant les reliques, les possibilités des analyses du carbone 14 permettent aussi de dater plus précisément ceux à qui les ossements sont attribués. Des erreurs restent possibles, dans tous les cas de figure. Les évolutions de l'astrophysique influent sur la représentation de la création, etc.

[8] Luc FERRY, L'Homme-Dieu ou le sens de la vie (Le Livre de Poche 14261), Paris, Grasset, 1996, p. 93-94.

[9] Cf. *Contact* de Robert Zemeckis (1997). Il faut nuancer bien sûr avec la position officielle des régimes d'inspiration communiste, mais qui ne reflète pas pour autant la pratique ou les convictions des populations.

politiques, comme le marxisme (lutte des classes), ou celle du libéralisme (liberté d'entreprendre et devoir de solidarité).

En conclusion, la présence et le type de spiritualité des peuples a des conséquences décisives sur le développement de leurs civilisations. Pensons aux conceptions sur la mort dans l'Égypte antique qui a conduit à la construction des pyramides. Pensons qu'aucun bâtiment public en Belgique n'est construit aujourd'hui sur une idée qui lui associerait un monde spirituel (au XIXe s. on admettait encore des allégories religieuses sur les bâtiments publics, ou des crucifix dans les tribunaux). A contrario, le refus et l'indifférence religieuse n'est pas non plus sans conséquences et peuvent conduire à de graves désordres sociaux. C'est justement pour avoir mis au-dessus de l'homme la Nation, ou d'Idéologie que deux guerres mondiales ont éclaté et ont conduit à des génocides et des massacres à grande échelle : le national-socialisme hitlérien et le communisme stalinien athées ont probablement à eux seuls faits plus de victimes que dans toute l'histoire de l'humanité qui précède, sans parler des conséquences en Asie (la révolution culturelle chinoise, les khmers rouges, l'idéologie militariste japonaise). Sans commune mesure avec les effets pervers de l'Inquisition ou des croisades et autres « guerres de religion » du XVe au XVIIe s. en Europe, ces meurtres de masse montrent les effets pervers des idéologies qui placent au-dessus de l'homme certains hommes athées tout en les sacralisant (ils ne doivent eux-mêmes rendre compte à aucune autorité supérieure). Ce qui n'exonère pas l'Église de ses responsabilités dans les violences qu'elle a pu susciter au cours de l'histoire, lorsque certains de ses membres ont abusé de leur pouvoir et de leur autorité, au nom de leur foi. Pensons, à ce sujet, au pardon historique que Jean-Paul II a demandé au cours de l'année sainte de l'an 2000.

Par ailleurs, des études récentes montrent que le christianisme, dans le monde, a payé, au XXe s., un très lourd tribut en termes de persécutions en s'opposant, même pacifiquement, aux totalitarismes politiques ou religieux[10]. Plus récemment, en Belgique, les polémiques autour du financement des cultes, de l'organisation du cours de religion dans le réseau Officiel, les problèmes liés au financement des fabriques d'Église (entretien et rénovation des églises par les communes), les problèmes de sécurité (déprédations des églises ouvertes), montrent les difficultés à vivre sereinement la foi chrétienne en Belgique. Ne parlons pas de débats récurrents autour des questions de morale sexuelle ou de bioéthique ou la position de l'Église est systématiquement ignorée quand elle n'est pas stigmatisée[11]. D'un autre côté, le scandale de la pédophilie affectant surtout le monde religieux des internats a contribué à discréditer l'Église dans l'opinion publique[12].

2.3. L'expérience entre « conviction » et « action »

Commençons par situer l'expérience spirituelle par rapport à deux autres réalités : ce qui ressort du *croire* (le dogme), et de ce qu'il faut *faire* (la morale). Au milieu, et c'est l'expérience spirituelle qui conduira le chrétien, il y a ce que l'homme est appelé à *vivre*.

---

[10]http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2014/10/22/01016-20141022ARTFIG00016-150-a-200-millions-de-chretiens-persecutes-dans-le-monde.php (Page consultée le 27/01/2016). Voir aussi : Andrea RICCARDI, *Ils sont morts pour leur foi*. Le livre est écrit par le fondateur de Sant'Egidio, à partir des archives du Vatican sur le sujet.

[11] Sur l'ensemble des questions liées à la liberté religieuse, voir : http://www.liberte-religieuse.org/belgique/ (Page consultée le 27/01/2016). D'après le rapport d'AED (Aide à l'Église en Détresse), la situation française en plus dégradée encore (niveau « intolérance préoccupante »).

[12] Voir le film *Spotlight* de Tom McCarthy (2016).

Ainsi on parle de « vie » spirituelle, qui en vient à prendre le pas sur la vie naturelle mais tout en la respectant. « Je vis, mais ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi », dira par exemple saint Paul. Sans confusion avec la vie naturelle, la vie spirituelle lui donne son sens. Toute la question du sens (que l'on retrouve au cœur du programme du cours de religion) dépend donc de la vie spirituelle, qui repose d'une part sur la foi (je crois en Dieu) d'autre part sur ce que je suis appelé à faire (à la lumière de la morale). Mais la vie spirituelle va subjectiviser l'expérience du croire, en insistant sur le « je » : « crois-tu ? », et sur le « je » du « que dois-je faire ? ». Multiples sont en effet les voies par lesquelles le chrétien suit Dieu, et intègre la foi, et la met en pratique. Par exemple, il y a des vocations différentes (sacerdotales, religieuses, à la vie monastique, à l'érémitisme, etc.), des appels de Dieu à s'engager de telle ou telle manière dans la vie en société, et en tous cas à discerner son appel dans telle situation de vie, dont la réponse n'est pas la même pour chacun. Le chrétien doit donc exercer sa liberté pour découvrir ce que Dieu attend de lui. Il doit pouvoir y répondre sans contrainte. Découvrir Dieu et son appel se produit à travers des expériences, des rencontres, des faits qui surviennent et qui guident le croyant vers son appel, sa destinée. Parlons donc quelque peu de l'expérience, comment l'authentifier, comment la reconnaître comme venant de Dieu ?

Comment définir l'expérience ? J. Dewey la définit de cette façon : « l'expérience est le résultat, le signe et la récompense de cette interaction entre l'organisme et son environnement qui, lorsqu'elle est menée à son terme est une transformation de l'action en participation et en communication »[13]. On voit que l'expérience déborde le « soi » auxquels ramènent souvent, aujourd'hui, dans la spiritualité, la méditation, le développement personnel, la pleine conscience. Il s'agit de prendre la mesure de la différence, de l'altérité, du face à face avec une personne, avec Dieu. En retour, il y a participation et élargissement du « soi », enrichi par l'expérience.

Dans le *Dictionnaire de la spiritualité ascétique et mystique* (DSAM), il y a un article sur l'expérience spirituelle. Les auteurs distinguent l'expérience spirituelle de l'expérience scientifique, ou de ce qui relève de *l'expérimental* en science. Dans ce dernier cas, il s'agit de distinguer l'observateur de ce qu'il observe, de distinguer le domaine *subjectif* du domaine *objectif*. Le domaine objectif relèverait alors de tout discours, acte, ou pensée qui ne serait pas informé par celui qui l'étudie. Au contraire, le domaine subjectif serait celui qui ne tiendrait pas compte d'éléments extérieurs, de « l'objectivité du réel » pour se constituer.

Si la distinction semble opératoire à l'échelle scientifique, elle ne fonctionne pas toujours pour autant, même à ce niveau-là. « La quantique » (ainsi parle-t-on de la physique des phénomènes qui se produisent à l'échelle de l'infiniment petit) montre que l'observateur influe toujours sur ce qu'il observe. Bien plus, les « objets » observés interagissent les uns sur les autres, indépendamment des distances. Le cerveau humain pourrait lui-même fonctionner

---

[13] J. DEWEY, *L'Art comme expérience*, Paris, Gallimard, 2010 [1934], p. 60. Une citation de Gaspard SALATKO, *Le dieu situé. Une enquête sur la fabrique de l'art sacré dans le catholicisme contemporain* (Anthropologie du monde occidental), Paris, L'Harmattan, 2016, p. 145.

de manière quantique[14]. Une autre loi est battue en brèche à cette échelle est celle de la prédictibilité (telle expérience doit aboutir à tel résultat). Une particule peut, après expérience se retrouver dans des états différents (chargée négativement ou positivement).

La phénoménologie et l'herméneutique apportent de leurs côtés des éclairages supplémentaires. Husserl montre que l'homme est toujours situé dans un « horizon du monde » qui le précède et le détermine, quand bien même il étudie ce monde. Comment peut-il être un observateur objectif, alors qu'il pense toujours à partir et au sein du monde ? De son côté, Gadamer remet en question la distinction objectif/subjectif en art particulièrement. Husserl, encore lui, met au point un correctif au *Cogito* de Descartes (qui juge de tout sans être jugé lui-même) en lui apportant une dimension transcendantale. Ricœur montre lui, que « expliquer est un préalable du comprendre », que si la science s'occupe de *l'expliquer*, elle doit encore s'ouvrir elle-même au *comprendre*, c'est-à-dire à la question du sens. L'un ne va pas sans l'autre, il y a toujours interprétation. Ainsi, il ne suffit pas de vouloir légitimer les sciences humaines par rapport aux sciences exactes comme le proposait Dilthey. Il faut comprendre que ces dernières demandent elles-mêmes interprétation, qu'elles ne délivrent pas le sens du monde et de l'homme par elles-mêmes (contre la pensée positiviste). Par ailleurs, les résultats scientifiques sont toujours provisoires et dépendent de la méthode utilisée, qui elle-même recueille certaines données en un temps précis, en essayant d'élaborer des lois, mais qui peuvent être dépassées, comme la relativité d'Einstein a dépassé la physique de Newton. Y a-t-il une théorie (vérifiable empiriquement qui dépassera les limites actuelles (l'unification des quatre forces du cosmos) ?

Pour cerner la manière dont la théologie pense le mot *expérience*, on peut facilement montrer que dans la Bible, l'expérience de Dieu est toujours à la fois objective (le croyant dit que c'est avec Dieu qu'il est en dialogue) et à la fois subjective (il ne peut pas le prouver). L'expérience rejoint celle de la beauté, de l'amour, de l'émotion, qui ne se comprennent que par un lien entre objectivité et subjectivité, entre « hors soi » et « en soi ». L'expérience est toujours celle d'un sujet dont il faut prendre au sérieux le vécu, mais à qui il arrive aussi quelque chose qu'il n'a pas inventé ou imaginé (sinon cela relève de la psychiatrie ou de la mystification). Jean Mouroux a proposé ainsi le mot « expérientiel », un mot repris par le DSAM :

> (…) c'est-à-dire une expérience prise en sa totalité personnelle avec tous ses éléments structuraux et tous ses principes de mouvement ; une expérience bâtie et saisie dans la lucidité d'une conscience qui se possède et dans la générosité d'un amour qui se donne ; bref, une expérience pleinement personnelle au sens strict du mot[15].

Laissant donc de côté les aliénations mentales, ou les expériences inconscientes, qui restreignent la liberté du sujet, *l'expérientiel* rend compte d'un niveau *existentiel*. L'expérience a profondément transformé, modifié la personne, elle n'est plus la même. Il faut donc nécessairement comprendre « expérience » non pas comme une réalité qui n'impliquerait pas le sujet, le moi, le « je », mais au contraire, qui le requiert, l'appelle, le

---

[14] « En utilisant des ressources cognitives limitées, le formalisme quantique offre aux humains la possibilité de répondre à un nombre illimité de questions… mais avec une rationalité limitée », dixit Jérôme Busemeyer (Psychologue à l'Université de l'Indiana). M. FONTEZ, H. POIRIER, *On pense tous quantique*, dans *Science et Vie* 1177 (2015), p. 64.

[15] Jean MOUROUX, *L'expérience chrétienne*, p. 24.

présuppose et dans laquelle il s'implique ou est impliqué lui-même : s'il ne s'implique pas, elle n'a pas lieu (ainsi de l'amour, qui ne peut être vécu « de l'extérieur »). Celui ou celle qui vit une expérience spirituelle est toujours situé au cœur de celle-ci : il est le premier témoin de ce qu'il vit, et il peut le raconter s'il le veut, pour la partager à d'autres.

Certains, au moment même, ont conscience de vivre une relation avec Dieu (le martyr d'Etienne, l'apparition au bord du lac chez saint Jean), d'autres ne s'en rendent compte qu'après, au sortir de celle-ci, (cf. le martyr d'Etienne). Certains en témoignent, d'autres non. Les Evangiles, en quelque sorte, sont des « témoignages » en grand de ce qu'une poignée hommes ont vécu auprès de Jésus, témoignages oculaires, ou par personnes interposées. Le témoin, en général, « brûle » de transmettre ce qu'il a vécu, parce qu'il s'agit bien souvent de quelque chose d'exceptionnel, et il le fait « comme il le peut » (souvent l'expérience est indicible, le langage demande de mobiliser la créativité du témoin pour qu'il puisse exprimer ce qu'il a vécu). Le langage lui-même est une prise de distance par rapport à l'expérience. Cette démarche peut être rendue difficile, à cause de l'implication du sujet lui-même. Elle suggère à l'autre (le destinataire) la même implication personnelle, qui sinon, « ne peut pas comprendre ». Elle lui demande écoute, pour pouvoir être transmise, comprise et ensuite peut-être vécue à son tour si les conditions se reproduisent (ainsi du don de l'Esprit tandis que Pierre parle, dans les Actes des Apôtres).

L'expérience spirituelle concerne la rencontre de deux mondes distincts mais en relation : le monde du divin, et le monde de l'homme. Si le monde de l'homme ne se laisse pas facilement circonscrire (l'homme doit prendre conscience d'un phénomène pour l'objectiver et le mesurer), que dire du monde spirituel, qui ne se laisse pas saisir immédiatement, par la simple volonté humaine, mais est toujours perçu comme une réalité différente de l'expérience ordinaire. Le monde spirituel ne se laisse pas saisir ou observer, enregistrer par une quelconque méthode scientifique, il suppose la participation libre et volontaire d'une personne et mobilise certaines capacités humaines psychiques (les « sens spirituels »), où la raison et le jugement jouent un rôle secondaire. La raison peut même être suspendue le temps de l'expérience dans la vie mystique. En dehors des cas de possession démoniaque, qui altèrent complètement la liberté humaine, ou d'autres phénomènes de transes, qui ne laissent pas de traces dans la mémoire, l'être humain participe toujours de manière consciente à l'expérience spirituelle authentique, sans quoi il ne pourrait en être témoin. Dans le christianisme, la conscience est toujours *requise* par l'Esprit Saint.

De la même manière, l'article de DSAM sur l'expérience spirituelle estime dépassée la distinction entre « immanence » et « transcendance ».

> La transcendance n'est nullement une direction suivant laquelle on s'éloigne de l'expérience : elle est, au contraire, une aspiration vers un mode d'expérience de plus en plus pur en même temps que de plus en plus riche[16].

Immanence désigne ce qui concerne le monde, la réalité, la nature dans leurs dimensions matérielles. La transcendance, ce qui concerne un au-delà du monde, le monde invisible, celui de Dieu, voir Dieu lui-même, désigné comme tel (transcendant). Toutes les

---

[16] Roger TROISFONTAINES, De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel, t. 1, p. 252.

expériences spirituelles sont à la fois immanentes (perçues par un être humain) et transcendantes (relèvent de la grâce). Dans le christianisme, l'authenticité de la dimension transcendante de la vie spirituelle se juge par sa capacité à transformer la vie et l'action de ceux qui l'expérimentent, ce qui requiert toujours cependant la liberté de la personne.

De la même façon, l'expérience spirituelle invite à dépasser une distinction trop radicale entre « corps » et « esprit ». L'anthropologie spirituelle biblique, donc juive et chrétienne, rappelle, contrairement à celle des Grecs, que le corps et l'esprit sont traversés et transformés par l'expérience spirituelle ; le corps y a sa part, autant que l'esprit. La vie spirituelle rappelle l'unité foncière de l'homme, corps, âme et esprit dans le dessein de Dieu, plutôt que ses distinctions (pour autant réelles) : c'est tout l'homme qui est transformé par l'expérience. Le salut en Jésus Christ propose une « anthropologie intégrale » plutôt que partielle, comme en atteste la Résurrection, qui concerne tout l'homme en Jésus. Mais on pourrait même élargie et estimer, puisque l'homme n'est pas dissociable de son environnement, que la vie spirituelle ne concerne jamais que l'être humain seul, elle implique son environnement, sa famille, ses relations, son travail, et peut même affecter toute la société. Un lien ici pourrait être fait avec l'encyclique *Laudato si* du pape François : le salut de l'homme implique aussi son environnement.

Enfin, l'expérience spirituelle invite à dépasser une autre dichotomie, entre la « pensée » (ou « contemplation » – *theoria*) et l'« action ». L'expérience spirituelle se rapproche de l'*Erleibnis*, c'est-à-dire de la *connaissance vécue*, même si celle-ci n'est que l'expérience qui résulte de la vie pratique (sans dimension spirituelle).

L'expérience ne s'oppose plus à la connaissance ou à la réflexion, – sinon à une connaissance desséchée, abstraite, purement conceptuelle et « représentationiste » ou « spectaculaire », détachée du sujet –, mais au contraire, elle l'enveloppe[17]. L'expérientiel serait donc en fait une connaissance vécue personnellement des réalités religieuses :

> Dans son sens plein, il s'agit ici, non d'une "connaissance accompagnée de vie (sentiment, vouloir, action), mais connaissance par l'intermédiaire de la vie". En ce sens, l'expérience religieuse se traduira donc par une connaissance vécue des réalités religieuses[18].

On retiendra que toute expérience suppose un moment de passivité ou de réception et « une réaction active de la conscience, qui *interprète* (c'est moi qui souligne) l'impression provoquée ». En tous cas, cette réceptivité implique « un *fait irréductible* à la construction de l'esprit humain »[19]. Notons cette idée du fait irréductible, qui suppose une *extériorité* par rapport à l'homme. Un monde imaginaire, inventé par un homme, ne constituera une expérience pour un autre homme sauf si cet imaginaire est lui-même traversé par une expérience spirituelle, morale, intellectuelle communicable.

---

[17] Augustin LÉONARD, DSAM, t.4., col. 2005.
[18] *Ibid*., col. 2004.
[19] Charles-André BERNARD, *Traité de théologie spirituelle*, p. 69.

2.4. La dimension *spirituelle* de l'expérience

2.4.1. La signification du mot « spirituel » en général

Après avoir tenté de circonscrire quelque peu le terme *expérience*, venons-en au terme *spirituel*. Nous le prendrons d'abord dans un sens très général, avant de le découvrir dans la tradition juive et chrétienne. Notons d'abord que le mot, dans le contexte contemporain n'est pas sans ambigüités. Nous en noterons deux.

La première est philosophique. Elle écarte de sa définition tout aspect religieux, spirituel ou mystique. Bastide l'a appelée : « la conversion en intériorité réflexive ». Cette conversion consiste à préférer des idéaux aux sensations pour tenter « d'accéder à une saisie de la réalité par l'esprit » en dépassant une « appréhension purement empirique de la réalité »[20]. On comprend que des courants laïques et athées puissent donc utiliser le terme « spirituel » pour qualifier certaines recherches intellectuelles face à l'expérience humaine. Le risque est de réduire « Dieu » à une Idée, ou de préférer une théorie, ou des principes à la complexité d'une réalité vécue, qui puisse être personnelle, que l'on peut situer dans l'histoire. La pensée doit ainsi toujours « se convertir » au réel, et le réel, en retour, être extériorisé et exprimé en pensées et en langage pour être saisi et compris. Mais « la réalité dépasse toujours la fiction » ; la fiction étant toujours une *reconstruction* du réel, même imaginaire ou idéale.

La seconde concerne l'extension du mot *spirituel*. Il faut garder à l'esprit que l'expérience spirituelle peut désigner non seulement une « conversion en intériorité réflexive », mais des réalités religieuses ou autres qui ne sont pas chrétiennes. Comme le mot *spirituel* recouvre des champs et expériences très différents d'une religion à l'autre, d'une croyance à l'autre, il ne saurait y avoir de définition univoque. Il faut d'abord distinguer le terme *spiritualité* de l'expérience spirituelle. La spiritualité d'un homme concerne la conception générale que l'être humain fait du sens de sa vie, tandis que l'expérience spirituelle concerne des faits et événements qui fondent ses croyances.

Enfin, l'expérience spirituelle peut désigner les effets des exercices que l'être humain met en œuvre afin de revivre ou d'approfondir sa spiritualité. Commençons par examiner « l'extension » du mot spirituel :

> L'idée de "spiritualité" est récente : on ne la trouve ni dans la tradition philosophique et religieuse, ni dans la tradition biblique et théologique. C'est pourquoi il convient de déterminer exactement son contenu et sa portée. A partir du sens qu'il a dans la mentalité commune, on peut dire négativement qu'il n'y a, pour les chrétiens, aucune raison de le restreindre au domaine chrétien. Au contraire, de même que les chrétiens parlent de "spiritualité médiévale", de "spiritualité du carmel", de "spiritualité des laïcs", ils peuvent aussi parler, en un sens analogue, de "spiritualité bouddhique" ou de "spiritualité soufiste"[21].

Si le terme « spiritualité » est large et déborde le monde chrétien, et même religieux, comment tenter de lui donner une définition positive qui concernerait tous les types d'expériences ?

> On peut ensuite déterminer positivement, d'une manière approchée, le contenu de cette idée pour la mentalité commune, elle signifie « l'attitude foncière, pratique ou existentielle, d'un homme qui est la

---

[20] Georges BASTIDE, *La conversion spirituelle*, p. 43, 74.
[21] Hans Urs von BALTHASAR, *L'Évangile comme norme et critique de toute spiritualité*, p. 302.

> suite et l'expression de sa conception religieuse de l'existence – ou plus généralement, de sa conception morale et vécue de l'existence : il s'agit d'une information actuelle et habituelle de sa vie par ses intuitions objectives et ses prises de position suprêmes[22].

La « spiritualité » ne se laisse donc ni réduire à une théorie, qui serait ensuite appliquée (une « théologie pratique »), même si elle nourrit des liens avec l'expérience chrétienne et pastorale en général, ni à une pratique : elle ne se laisse pas réduire non plus par l'ensemble des exercices spirituels pratiqués pour chercher et trouver Dieu. Plus fondamentalement, elle est, pour un chrétien, autant l'expression vécue de la foi que des principes qui la sous-tendent.

> Grâce à cette première délimitation, nous reconnaissons sans difficulté que le contenu du concept de spiritualité ne coïncide pas parfaitement, même dans le domaine chrétien, avec la "théologie pratique" qui, d'une manière doctrinale et objective, et préalablement aux décisions de l'individu, tire, pour la vie concrète, les conséquences de la théologie théorique ("dogmatique"). Il ne coïncide pas non plus avec la théologie "ascétique et mystique" qui d'après son nom quoique pas nécessairement d'après son développement effectif, fixe son attention sur certains "exercices et certaines expériences" qui manifestent concrètement les décisions religieuses foncières de la personne[23].

2.4.2. L'expérience spirituelle comme objet d'études

L'expérience religieuse en général est aussi étudiée comme un phénomène anthropologique, sociologique et psychologique[24]. C'est ainsi qu'il est possible de faire des *sciences* religieuses, la sociologie de tel phénomène ou mouvement religieux, d'étudier médicalement tel fait « mystique » défiant les lois de la nature. Cette tendance s'affirme là où justement les autorités académiques cherchent à aborder les phénomènes d'abord d'un point de vue scientifique, extérieurement à toute démarche de foi préalable. Diverse est la démarche du théologien qui se situe à l'intérieur d'une tradition religieuse et qui cherche à l'exprimer rationnellement (*fides quaerens intellectum* selon la formule de saint Anselme de Cantorbéry [1033-1109]) et dont les écrits engagent la communauté croyante. Les enseignants du cours de religion, sans être forcément des théologiens, se situent aussi de ce côté, leur engagement n'est pas neutre mais confessionnel. Leur mandat vient du vicariat de l'enseignement religieux du diocèse (sans lequel ils ne pourraient enseigner). L'inspection du cours de religion est aussi organisée par l'Église, de même que le programme du cours. C'est ainsi que le Conseil d'État a estimé légitime pour une professeure de religion islamique de porter le voile au cours (et en dehors) comme signe convictionnel. Les professeurs peuvent exprimer leur foi.

Les deux attitudes (recherche scientifique et théologique) ne sont cependant pas incompatibles, au contraire, elles s'appellent l'une l'autre[25]. Ainsi lors d'un miracle à Lourdes, les médecins (croyants ou non, cela n'entre pas en ligne de compte) sont consultés en premier (il existe un bureau médical à cet effet), mais il revient à l'autorité ecclésiale, l'évêque, sur base des rapports des premiers, d'estimer, in fine, s'il s'agit d'une manifestation surnaturelle, sans confusion possible avec une loi de la nature encore ignorée ou peu connue.

---

[22] *Ibid*.
[23] *Ibid*.
[24] On pourrait se référer à la collection « Homo Religiosus » publiée par le *Centre d'Histoire des Religions* dirigé par le cardinal Julien Ries (aujourd'hui décédé) de Louvain-la-Neuve (CHIR). Voir : https://www.uclouvain.be/396632.html (Page consultée le 21/01/2016).
[25] Exemple : recherches sur un manuscrit ancien du Coran à partir des photos de Gotthelf Bergsträsse, qui implique des érudits musulmans et des universitaires allemands. Voir le documentaire suivant : http://www.arte.tv/magazine/jesusetlislam/fr/coran-aux-origines-du-livre-jesusetlislam (46'30''). (Page consultée le 3/02/2016).

Dans la mesure où il s'agit d'appréhender les expériences religieuses et spirituelles comme des phénomènes observables, des questions se sont dès lors posées sur le rapport au *sacré* (R. Otto, M. Éliade), à *l'intuition* (M. Scheler, Schleiermacher, Bergson), aux processus *inconscients* (S. Freud, C. J. Jung), ou à *l'affectivité* (W. James). Chaque auteur tente d'expliquer l'expérience religieuse à partir d'une dimension, mais qui devrait se situer en complément des autres. L'existence d'une religion a toujours une dimension sociale et anthropologique, historique et culturelle qu'il intéressant d'étudier parce qu'elle reflète les convictions des individus et montrent dans quelles dimensions de l'existence ils mettent leur énergie. Un doctorat en sciences des religions (CDSR) est ainsi nouvellement créé à l'UCL[26].

Nous n'entrons pas dans le détail de ces discussions, mais nous notons que le sujet de l'expérience (l'être humain), le milieu spirituel et social dans lequel il se trouve, son éducation et son histoire, sa culture, jouent un rôle non négligeable qui peuvent déterminer son expérience, voire la conditionner. Des catégories mentales (« transcendantales ») entrent en jeu si on tient compte de la pensée de Kant. Comptons encore les aléas de la langue et du langage qui expriment l'expérience, son interprétation par le sujet, l'intention de celui-ci en la transmettant. Le caractère et la personnalité du sujet, comptent enfin comme autant de sujets d'étude. Ceci rend évidemment plus difficile de circonscrire l'objectivité de l'expérience elle-même, et pose la question des *médiations* par lesquelles l'expérience est perçue et vécue. Certains événements peuvent rester cependant inexplicables, soit en attendant que de meilleures investigations aient lieu, soit alors qu'il n'est plus possible de les faire, soit parce que par leur nature, elles indiquent quelque chose qui échappe au domaine scientifique. Toujours il s'agit de garder à l'esprit ce qui ressort de la foi et du témoignage et ce qui ressort de la démonstration rationnelle, sachant que l'effort de la pensée ne permet pas de décrire tout le champ de ce qui existe, de par ses propres limites et que la foi et l'expérience spirituelle se trouve limitée dans son expression.

Un mot donc sur la question des médiations. L'expérience spirituelle, au vu de ce que nous venons de dire sera forcément *médiate* plutôt *qu'immédiate*, en ce sens que toute expérience, même s'il y a un contact avec une réalité transcendante, reste cependant « perçue ». Elle passe par les sens, même intérieurs, même « ouverts » ou « éveillés » par l'expérience, ou même encore s'il y a des états de conscience particuliers qui se manifestent à cette occasion. Dans la tradition chrétienne, Dieu ne se laisse pas saisir immédiatement, mais par des médiations bien connues : les Écritures, la liturgie, la célébration d'un sacrement, le témoignage, la beauté et la profondeur d'une œuvre d'art, la vie d'un saint dont il est possible de faire un *récit*, c'est-à-dire encore de penser l'événement, voire même la nature ou les événements historiques. L'expérience mystique, qui semble remettre en question toute médiation, pour une expérience « immédiate » de Dieu ou de sa grâce, parfois hors de tout cadre « référent » religieux[27], demande, quant à elle, toujours discernement et confirmation par une autorité compétente pour être validée. Les expériences spirituelles dans d'autres

---

[26] Voir par exemple l'œuvre de Philippe BORGEAUD de l'université de Genève. https://www.unige.ch/lettres/antic/hr/enseignants/borgeaud/ (Page consultée le 3/02/2016).

[27] Par exemple l'expérience d'Éric-Emmanuel SCHMITT racontée dans *La nuit de feu*. Une lente préparation à ce qui deviendra plus tard une réelle conversion à la foi chrétienne.

religions, relatées dans certains textes sacrés peuvent même procéder du Christ lui-même qui guide les peuples à Lui, vers la vérité toute entière[28].

Il faut encore dire l'essentiel. Une expérience spirituelle suppose que le sujet ait vécu quelque chose qu'il interprète comme un contact avec une réalité *extérieure, transcendante* à lui-même (une transcendance personnelle dans la tradition chrétienne et pas anonyme). Le sujet perçoit que celle-ci n'est pas le fruit de son imagination, de ses pensées. De même que le commun des mortels perçoit le monde et sa réalité comme une réalité tangible, extérieure à soi, « (…) ainsi à l'homme en prière s'impose l'existence d'un monde spirituel perçu comme existant, doué de réalité ontologique, et non pas projection de ses désirs »[29]. L'expérience spirituelle n'est pas non plus l'expression de valeurs absolutisées, qui en soi peuvent être riches et positives. Ainsi être chrétien, ce n'est pas seulement adhérer à un absolu indifférencié, ou à des valeurs intemporelles comme la Justice ou la Paix, quand bien même elles seraient universelles et consensuelles, mais croire en Dieu, Père, Fils et Saint Esprit. Il est difficile de penser que cette « foi » puisse advenir comme un processus uniquement rationnel ou intellectuel – bien qu'il soit donné à tout homme de découvrir Dieu par sa raison –, ou même affectif : une expérience de la « présence » de Dieu, par la prière par exemple, semble à tout le moins nécessaire. La conversion de Claudel, à Notre-Dame de Paris, en 1916, tel qu'il en fait le récit constitue un bon exemple de la manière dont ces éléments s'ordonnent. Les italiques sont de lui.

> Je suis né le 6 août 1868. Ma conversion s'est produite le 25 décembre 1886. J'avais donc dix-huit ans. (…). Tel était le malheureux enfant qui, le 25 décembre 1886, se rendit à Notre-Dame de Paris pour y suivre les offices de Noël. Je commençais alors à écrire et il me semblait que dans les cérémonies catholiques, considérées avec un dilettantisme supérieur, je trouverais un excitant approprié et la matière de quelques exercices décadents. C'est dans ces dispositions que, coudoyé et bousculé par la foule, j'assistai, avec un plaisir médiocre, à la grand'messe. Puis, n'ayant rien de mieux à faire, je revins aux vêpres. Les enfants de la maîtrise en robes blanches et les élèves du petit séminaire de Saint-Nicolas-du-Chardonnet qui les assistaient, étaient en train de chanter ce que je sus plus tard être le *Magnificat*. J'étais moi-même debout dans la foule, près du second pilier à l'entrée du chœur à droite du côté de la sacristie. Et c'est alors que se produisit l'événement qui domine toute ma vie. En un instant mon cœur fut touché *et je crus*. Je crus, d'une telle force d'adhésion, d'un tel soulèvement de tout mon être, d'une conviction si puissante, d'une telle certitude ne laissant place à aucune espèce de doute que, depuis, tous les livres, tous les raisonnements, tous les hasards d'une vie agitée, n'ont pu ébranler ma foi, ni, à vrai dire, la toucher. J'avais eu tout à coup le sentiment déchirant de l'innocence, l'éternelle enfance de Dieu, une révélation ineffable. En essayant, comme je l'ai fait souvent, de reconstituer les minutes qui suivirent cet instant extraordinaire, je retrouve les éléments suivants qui cependant ne formaient qu'un seul éclair, une seule arme, dont la Providence divine se servait pour atteindre et s'ouvrir enfin le cœur d'un pauvre enfant désespéré : "Que les gens qui croient sont heureux ! Si c'était vrai, pourtant ? *C'est vrai !* Dieu existe, il est là. C'est quelqu'un, c'est un être aussi personnel que moi ! Il m'aime, il m'appelle." Les larmes et les sanglots étaient venus et le chant si tendre de *l'Adeste* ajoutait encore à mon émotion. Émotion bien douce où se mêlait cependant un sentiment d'épouvante et presque d'horreur ! Car mes convictions philosophiques étaient entières[30].

Croire, sur le plan humain comme sur le plan religieux et chrétien, c'est adhérer à une personne, à ce qu'elle est, à la réalité de son existence. Croire ouvre ainsi à la réalité de l'amour et de la grâce. Ce n'est pas pour autant évident, ou facile, au contraire :

---

[28] « Par conséquent, les livres sacrés des autres religions qui de fait nourrissent et dirigent l'expérience de leurs adeptes, reçoivent du mystère du Christ les éléments de bonté et de grâce qu'ils contiennent » : Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Dominus Iesus*, n° 8.
[29] Charles-André BERNARD, *Traité de théologie spirituelle*, p. 71.
[30] AA. VV., *L'irruption de la grâce*, p. 44-45.

> Mais c'est une voie nocturne ; comparée à la vue claire de la raison naturelle, la foi constitue une connaissance obscure ; elle nous fait bien connaître quelque chose, mais ce quelque chose nous n'arrivons pas à le voir. C'est pourquoi il faut dire que le but aussi auquel nous voulons parvenir par cette voie de la foi est une nuit[31].

L'expérience spirituelle chrétienne se vit toujours à l'intérieur d'une tradition (dont les expériences sont très diverses) et en relation explicite, ou consciente avec un Dieu personnel. Les expériences « mystiques » hors de tout cadre ou tradition religieuse doivent être examinées avec prudence ; elles peuvent tout aussi bien être l'expression du désir du moi de l'absolu, d'un sentiment du sacré, ou constituer un « appel » à découvrir un Dieu personnel révélé dans une tradition historique[32]. Mais elles sont d'abord du ressort de l'initiative divine après, bien souvent, un long chemin de purification du cœur. D'un point de vue chrétien elles ne peuvent être considérées comme normatives d'un nouveau type de religiosité ou de révélation, donnée une fois pour toutes en Jésus Christ. C'est ici qu'il faut distinguer l'expérience du sacré, l'expérience religieuse, et l'expérience spirituelle chrétienne.

2.4.3. L'expérience spirituelle en contexte chrétien

2.4.3.1. Une cohérence entre prière et vie

De nombreuses définitions existent concernant l'expérience spirituelle, et la spiritualité en général. Nous en dirons quelques-unes. Dans le *DSAM* par exemple, l'expérience spirituelle, « c'est l'appropriation personnelle, sans cesse reprise et approfondie, des mystères de la foi et des grâces sacramentelles »[33].

Cette définition rappelle un point développé plus haut : en matière religieuse, l'implication personnelle est au cœur de l'expérience spirituelle. Mais allons plus loin. Elle peut être « passive ». Elle peut être « active ». La mystique rend service à l'Église, en rappelant sans cesse le cœur vivant de la foi, qui ne se réduit pas à une pensée, de même, elle fait prendre conscience que l'Église ne se réduit pas à une organisation sociale, aussi nécessaire ou utile soit-elle. De plus, une foi se professe personnellement et ne peut se réduire à une « pratique » dévitalisée de son sens.

> Tout renseignement, toute la pointe de l'exportation toujours renouvelée des spirituels et des saints est là : nous persuader sans cesse de nouveau que ni l'adhésion à la foi de l'Église, ni la pratique de ses rites et de ses sacrements ne nous vaudra rien sans un effort que nul autre que nous ne peut faire pour nous et qui est l'effort de mettre sa foi dans sa vie, de féconder sa vie par la grâce sacramentelle. Sans cette réponse intérieure, sans son authenticité strictement personnelle, toute la tradition catholique est là pour nous dire qu'effectivement la pratique la plus scrupuleuse de la religion extérieure et la profession la plus exacte dans ses termes de la foi de l'Église, non seulement ne nous serviraient de rien, mais seraient notre propre condamnation[34].

Précisément, c'est la pratique religieuse qui semble aujourd'hui faire la distinction entre la conviction ou la foi des uns et l'indifférence des autres, à partir du moment où ne s'exerce plus aucun « contrôle social » et que le caractère *obligatoire* de cette pratique disparaît de la

---

[31] Edith STEIN, *La science de la croix*, p. 48.
[32] « L'expérience du sacré semble être une condition nécessaire, un préambule de l'expérience religieuse au sens strict, elle se dépasse en elle, mais demeure en deçà ». Edmond BARBOTIN, *Expérience*, p. 542.
[33] Augustin LÉONARD, *L'expérience spirituelle*, DSAM, t.4., col. 2007.
[34] Louis BOUYER, *Du protestantisme à l'Église*, p. 120.

pensée. Alors la pratique religieuse devient seulement affaire de conviction personnelle, de sentiment, d'intention et de volonté, avec les risques que cela comporte.

Cependant le texte de Bouyer force l'attention sur un autre point : la pratique religieuse elle-même suppose une transformation de la vie du croyant. Même si ce n'est pas facile ! La critique selon laquelle certains croyants pratiquants ont une vie en tout comparable aux non-croyants ne peut servir de prétexte à l'abandon de toute pratique religieuse, comme si elle ne servait à rien, ou à s'illusionner sur soi-même. De même, le fait que certains non-croyants soient de vrais humanistes ne dit encore rien de l'abandon de toute pratique religieuse. La pratique religieuse invite constamment à une autre pratique : celle d'une vie transformée par la grâce (reçue dans la célébration des mystères). Les Écritures sont très attentives à ne pas séparer la vie spirituelle de la vie morale, du vécu du croyant. On peut penser à la recommandation de Jésus à la fin du sermon sur la montagne (Mt 7,24-27), ou celle de saint Jacques, à propos de la foi et des œuvres (Jc 2,22) parmi de nombreux exemples.

Trouvant son origine dans la prière, la vie spirituelle ouvre l'intelligence à une connaissance *concrète et amoureuse* de Dieu. La vie spirituelle (à moins de se faire illusion) demande une conversion effective qui concerne tous les choix de l'existence. Pour ne pas y consentir, naît l'hypocrisie : « Ils disent et ne font pas », dit l'Écriture. Ce problème ne concerne pas que les croyants, mais toutes les formes de convictions philosophiques et morales y compris du monde laïc, en demeure, lui aussi, de mettre en pratique le type de convictions qui l'anime. Une adéquation entre pensée et action est attendue, surtout vis à vis des leaders et responsables des communautés humaines, appelés à montrer l'exemple, cela vaut pour tous, chrétiens ou non.

Les *spirituels* jouent souvent le rôle de veilleurs, et interpellent ceux et celles qui laissent s'établir un écart grandissant entre leur vie et leur discours, leurs convictions. Ils paient souvent aussi le prix fort de leurs interpellations (Sagesse 2) quand ils dénoncent les injustices, même s'ils sont par la suite, reconnus, acceptés, voire canonisés. Schopenhauer disait : « une vérité est quelque chose que l'on ridiculise d'abord, puis que l'on combat de toutes ses forces, puis qui est évidente ». Ce qui implique une question redoutable : de quelles interpellations notre époque a-t-elle besoin, qui sont les prophètes d'aujourd'hui, ceux qu'il faut écouter ? Mais notre époque a-t-elle encore besoin de prophètes ? (cf. Ps 74,9).

2.4.3.2. L'expérience spirituelle, le cœur vivant de la foi

De son côté, Charles-André Bernard, dans sa définition de la théologie spirituelle, donne une place centrale à l'expérience spirituelle :

> La théologie spirituelle est une discipline théologique qui, fondée sur les principes de la Révélation, étudie *l'expérience spirituelle chrétienne*, en décrit le développement progressif et en fait connaître les structures et les lois[35].

On le voit, l'expérience spirituelle est au centre de la définition de la *théologie spirituelle*. Cette expérience cependant est « encadrée » par des réalités qui la fondent et qui permettent son développement. Celles-ci permettent d'authentifier l'expérience spirituelle, ce

---

[35] Charles-André BERNARD, *Traité de théologie spirituelle*, p. 66.

qui pose la question de sa crédibilité, et fait la différence avec d'autres types d'expériences spirituelles ou mystiques. Elle introduit enfin la question importante du *discernement* spirituel, qui implique une vérification de l'expérience vécue.

C'est l'expérience spirituelle qui rend « vivante » l'expression de la foi, qui, autrement, resterait « lettre morte ». Un passage célèbre de saint Paul l'exprime clairement : « Lui nous a rendus capables d'être les ministres d'une Alliance nouvelle, fondée non pas sur la lettre mais dans l'Esprit ; car la lettre tue, mais l'Esprit donne la vie » (2 Co 3,6). Jésus, lui aussi met en garde ceux qui croient trouver la vie spirituelle dans la seule récitation ou scrutation de l'Écriture. « Vous scrutez les Écritures parce que vous pensez y trouver la vie éternelle ; or, ce sont les Écritures qui me rendent témoignage, et vous ne voulez pas venir à moi pour avoir la vie ! » (Jn 5,39-40). Et comme pour faire la synthèse de la parole de Jésus qui donne vie : « C'est l'esprit qui fait vivre, la chair n'est capable de rien. Les paroles que je vous ai dites sont esprit et elles sont vie » (Jn 6,63).

Saint Augustin commente 2 Co 3,6, entre autres dans *De spiritu et littera*. Ainsi explique Isabelle Bochet, du Centre Sèvres, à Paris, en citant Augustin :

> La Loi est "lettre seule pour ceux qui ont appris à la lire et ne peuvent l'accomplir" ; c'est alors qu'elle condamne et tue. L'Esprit, au contraire, vivifie, car "l'esprit de charité, qui est celui du Testament nouveau", donne d'accomplir la Loi (cf. Rm 13,10)[36].

Nous retrouvons, sous un autre mode, l'idée d'accomplissement de la Parole, mais sous un mode plus large : en mettant au centre de l'Évangile la question de la charité, saint Paul et saint Augustin mettent en lumière le don de l'Esprit, qui pousse le croyant à vivre de l'Évangile. Car « l'accomplissement parfait de la Loi, c'est l'amour » (Rm 13,10). Toute l'histoire du salut y est résumée. Le danger de la Loi, c'est que, sans l'Esprit, elle en vienne à « tuer » le croyant (ou sa foi), et accessoirement à faire de la Parole de Dieu une lettre morte, ancrée dans le passé. Mais le chrétien, lui aussi, risque d'aborder les Évangiles comme une Loi ! Il peut en venir à se laisser éteindre sans comprendre que ceux-ci sont témoignage de vie et de résurrection, et préparent à accueillir le don de l'Esprit. Ils ont été écrits eux-mêmes sous l'impulsion de l'Esprit !

Dans sa lettre pastorale de Noël 1997[37], le Cardinal Danneels rappelle ceci : « Sans Lui (l'Esprit), l'Église est un jardin sans eau, qui jaunit et dépérit ». Il cite alors la parole du métropolite Ignatios de Lattaquié (en Syrie) au Conseil œcuménique des Églises d'Uppsala en 1968 :

> Sans l'Esprit Saint, Dieu est loin, le Christ reste dans le passé, l'évangile est une lettre morte, l'Église une simple organisation, l'autorité une domination, la mission une propagande, le culte une évocation, et l'agir chrétien une morale d'esclaves. Mais en Lui : le cosmos est soulevé et gémit dans l'enfantement du Royaume, le Christ ressuscité est là, l'évangile est puissance de vie, l'Église signifie la communion trinitaire, l'autorité est un service libérateur, la mission est une Pentecôte, la liturgie est mémorial et anticipation, l'agir humain est déifié.

---

[36] Isabelle BOCHET, *La lettre tue, l'Esprit vivifie*. http://www.nrt.be/docs/articles/1992/114-3/29-%C2%ABLa+lettre+tue,+l'Esprit+vivifie.%C2%BB+L'ex%C3%A9g%C3%A8se+augustinienne+de+2+Co+3,6.pdf (Page consultée le 23/01/2016).

[37] Godfried DANNEELS, *Le Consolateur*, p. 26.

Il est temps maintenant d'approfondir les fondements de tradition chrétienne, telle qu'elle apparaît dans les Écritures pour montrer en quoi elles se situent à la source de l'expérience spirituelle, en quoi elles tentent de la susciter et de la vivifier, pour que l'homme participe toujours plus consciemment, librement et amoureusement à la vie de l'Esprit, de telle sorte que, par lui, le monde, l'Église et toutes les réalités sociales en soient transformées et conduites vers le royaume des cieux.

https://uclouvain.academia.edu/JeanLucMaroy