

Cahiers des Religions Africaines

Nouvelle série. Volume 5, n. 10 (décembre 2024)

Marcel MADILA BASANGUKA (Mgr), *L'imagination dans l'expérience de la foi. Plaidoyer pour une « foi poétique » dans le contexte de la modernité*, p. 125-149.

<https://doi.org/10.61496/LWXC2573>

PRESSES DE L'UNIVERSITE CATHOLIQUE DU CONGO

L'imagination dans l'expérience de la foi Plaidoyer pour une « foi poétique » dans le contexte de la modernité

Mgr Marcel MADILA BASANGUKA
Professeur et Archevêque émérite de Kananga

Résumé - Bien qu'appartenant à deux ordres de la connaissance distincts, la foi et la raison constituent, dans la quête de la vérité, deux puissances non pas antagonistes mais complémentaires de l'esprit humain. Parce qu'elle contient non seulement la capacité de connaître, mais aussi de créer, l'imagination possède le pouvoir de favoriser une fécondation mutuelle de la foi et de la rationalité. La « foi poétique » signifie que la foi est avant tout « écoute » d'une parole qui nous précède et nous crée ; mais qu'elle est aussi « espérance » et « imagination » d'une humanité nouvelle à accueillir et d'un monde nouveau à inventer.

Mots-clés : Foi, raison, imagination, poétique, modernité, langage

Summary - Although they belong to two distinct orders of knowledge, faith and reason, in the quest for truth, are not antagonistic but complementary powers of the human spirit. Because it contains not only the capacity to know, but also to create, the imagination possesses the power to foster the mutual fertilization of faith and rationality. "Poetic faith" means that faith is above all 'listening' to a word that precedes and creates us; but it is also 'hoping' and 'imagining' a new humanity to welcome and a new world to invent.

Keywords: Faith, reason, imagination, poetics, modernity, language.

Introduction

Nous lisons dans la conclusion de l'ouvrage de Paul Tillich, *Dynamique de la foi*, cette phrase : « Dans toutes les périodes de l'histoire, la foi est une réalité¹ ». L'affirmation exprime la conviction que portait ce croyant courageux que fut Tillich, mais aussi une notion complexe qu'il a tenté d'élaborer durant toute sa carrière de philosophe et de théologien. Dans le contexte du déclin, de l'indifférence et même du rejet de la foi dans la société occidentale moderne, il est légitime de se demander si cette assertion est fondée et vérifiable aujourd'hui². Quelle est en effet la situation de la foi à notre époque mar-

1 P. TILLICH, *Dynamique de la foi*, Genève, Labor et Fides - Les Presses de l'Université Laval, 2012, p. 129.

2 L'opinion générale selon laquelle les Africains sont fondamentalement religieux, a été contestée par E. MESSI METOGO, *Dieu peut-il mourir en Afrique ? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*, Paris-Yaoundé, Karthala-UCAC, 1997.

quée par la science et la technologie ? Et de quelle foi parle-t-on exactement ? C'est la problématique du rapport entre foi et raison, entre Dieu et la science qui est ici soulevée ou retrouvée. La question, certes, n'est pas nouvelle, mais elle continue de hanter les esprits dans les pays de l'Occident et, sans doute, aussi d'ailleurs, comme l'observe le théologien et homme de science français, Jacques Arnould :

« En Occident, depuis la fin du XVI^{ème} siècle, les relations entre Dieu et la science, la foi et la raison, le croire et le savoir, ont exercé et exercent toujours une véritable fascination sur les esprits et continuent d'inspirer des prises de position idéologiques tranchées, parfois extrêmes »³.

Notre réflexion a la prétention de montrer que l'imagination comme capacité de l'esprit humain à créer des idées ou des représentations mentales qui ne sont pas vécues immédiatement par les sens, joue non seulement un rôle important dans la vie culturelle, sociale et politique, mais constitue aussi une puissance susceptible de rendre compte de manière adéquate de l'expérience de la foi. Ainsi, si la foi opère constamment selon ses repères et ses horizons spécifiques, elle n'est pourtant pas étrangère à la raison. Car, comme dit Tillich, « une foi qui détruit la raison se détruit elle-même et détruit l'humanité de l'homme »⁴. Et, parce qu'elle est humaine, elle doit être en ce sens raisonnée (raisonnable) ou réfléchie, comme le déclare si bien le Pape Jean-Paul II : « La foi et la raison sont comme les deux ailes qui permettent à l'esprit humain de s'élever vers la contemplation de la vérité »⁵.

On aurait donc tort de croire qu'il y a d'un côté la science qui dit la vérité et de l'autre la poésie qui n'exprime que des émotions. Mais quoi qu'il en soit, la foi, selon sa nature propre, la foi authentique, se laisse penser, appréhender comme une « ultime transgression qui échappe à tous les pouvoirs, à tous les savoirs, à toutes les croyances, puisque l'humain et le divin se rejoignent »⁶.

Tout en considérant cette problématique générale, cette étude vise avant tout à répondre au souhait⁷ qu'exprimait jadis Jean-Paul II lorsqu'il invitait théologiens et philosophes, tout en se laissant guider par l'unique autorité de

3 J. ARNOULD, *Dieu n'a pas besoin de « preuves »*, Paris, Albin Michel, 2023, p. 10.

4 P. TILLICH, *Dynamique de la foi*, p. 78.

5 JEAN PAUL II, *La foi et la raison. Encyclique Fides et Ration*, 14 Septembre 1998, Préambule.

6 J. ARNOULD, *Dieu n'a pas besoin de « preuves »*, p. 152.

7 Ce souhait exprime en fait la conviction de Saint Augustin : « Quiconque croit pense, et en croyant il pense et en pensant il croit ». Cf. Saint AUGUSTIN, *De prædestinatione sanctorum*, 2, 5 : PL 44, 963.

la vérité, « à élaborer une philosophie en affinité avec la parole de Dieu », qui constituerait « le terrain de rencontre entre les cultures et la foi chrétienne, le lieu d'accord entre croyants et non-croyants », mais également « une aide pour que les chrétiens soient plus intimement convaincus que la profondeur et l'authenticité de la foi sont favorisées quand cette dernière est reliée à une pensée et qu'elle n'y renonce pas »⁸.

Notre propos s'articulera en trois points. Dans le premier, nous identifierons l'une des causes (l'accélération sociale) et analyserons les effets de la crise de la société moderne occidentale, dont les relations de résonance sont mises à rude épreuve, en soulignant le rôle de la religion comme un axe dont la capacité à entrer en résonance avec le monde peut nous guérir des traumatismes infligés par la modernité capitaliste. À la lumière de cette analyse, le deuxième point sera consacré à une approche philosophique qui fait toute sa place au dialogue entre foi et raison, avec ce paradoxe d'une foi où le doute n'est pas absent et qui, modestement, affirme une réelle relation, sans « mainmise » sur Dieu. Il sera alors possible, dans le troisième point, d'examiner la fonction originale de l'imagination dans l'expérience de la foi d'Israël considérée comme paradigmatique et de faire ressortir, à la faveur de l'interprétation du « texte » biblique, les traits caractéristiques d'une « poétique de la foi ».

1. La religion dans la société moderne occidentale en crise. Quel rôle ?

1.1. Le point de vue d'un sociologue

Bien que les avancées technologiques actuelles permettent de réaliser et de concrétiser les ambitions des sociétés les plus développées à l'échelle mondiale, elles font néanmoins l'objet de critiques vives et soutenues. Parmi les multiples théories critiques des sociétés occidentales modernes, la théorie de la résonance du sociologue et philosophe allemand Hartmut Rosa occupe une position majeure.

L'aspect sociologique de la critique de Rosa établit les bases nécessaires pour examiner le rôle crucial de l'imagination dans l'expérience de la foi, particulièrement dans le contexte de la crise profonde que traverse la société moderne occidentale. Pour lui, les sujets de la modernité tardive sont victimes d'une forme d'accélération « totalitaire »⁹, qui rend leur rapport

8 JEAN PAUL II, *La foi et la raison*, n. 79.

9 H. ROSA, *Aliénation et accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive*,

au monde silencieux, froid, indifférent et même agressif. Cette accélération affecte trois catégories de phénomènes sociaux : le domaine des transports, de la communication, de la production. Il s'agit ici d'une accélération *intentionnelle, orientée vers un but* : c'est l'*accélération technique*. Une deuxième forme d'accélération est celle qui touche le développement de la culture, de la société dans son ensemble, les structures sociales et les modes d'action et d'orientation. C'est l'*accélération du changement social*.

Il y a enfin une troisième catégorie de phénomènes qui sont concernés par la logique de l'accélération sociale. Elle est « la facette la plus oppressante de l'accélération sociale », qui se traduit par une espèce de « famine temporelle » caractéristique des sociétés modernes, occidentales :

« Dans la modernité, les acteurs sociaux ressentent de manière croissante qu'ils manquent de temps et qu'ils l'épuisent. C'est comme si le temps était perçu comme une matière première consommable telle que le pétrole et qu'il deviendrait, par conséquent, de plus en plus rare et cher »¹⁰.

Le temps est devenu une valeur au point que « celui qui a du temps fait figure d'oisif, de paresseux, voire de *loser* »¹¹. Cette troisième catégorie est l'*accélération du rythme de la vie sociale*. Elle consiste en « l'augmentation du nombre d'épisodes d'action ou d'expérience par unité de temps, c'est-à-dire qu'elle est la conséquence du désir ou du besoin ressenti de faire plus de choses en moins de temps »¹². (« La dictature des choses à faire »).

Dans ce contexte, le monde en soi a, pour Rosa, cessé de « résonner ». Cela dans la mesure où il est devenu quelque chose de disponible, maîtrisable, d'exploitable, à la fois sourd et muet. Face à cette réalité, l'homme moderne fait l'expérience de l'aliénation qui, en fait, se définit comme un échec fondamental et durable du processus de « l'assimilation-transformation »¹³ qui ressort de sa rencontre avec le monde. Cet échec a sa source dans le sentiment que le sujet éprouve d'avoir perdu le sens des choses, de manquer de vision. Les individus souffrent toujours plus du manque de temps et ont le sentiment de devoir courir toujours plus vite, non pas pour atteindre un objectif mais simplement pour rester sur place.

Paris, La Poche, 2014, p. 20.

10 H. ROSA, *Aliénation et accélération*, p. 25.

11 Ch. PEPIN, *La rencontre. Une philosophie*, Paris, Alary Editions, 2021, p. 134.

12 H. ROSA, *Aliénation et accélération*, p. 25. Souligné par l'auteur.

13 A. RECKWITZ et H. ROSA, *La modernité tardive en crise. Qu'apporte la théorie de la société ?*, Paris, Edition de la Maison des sciences de l'homme, 2024, p. 171.

Pour revivifier les rapports au monde, c'est-à-dire le faire résonner à nouveau, redonner voix au monde, le refaire chanter, Rosa pose l'idée de résonance comme critère d'« une bonne vie »¹⁴. Ainsi, la qualité de vie se mesure non à l'aune des ressources matérielles, mais à la seule qualité de la relation au monde. Dès lors, une vie réussie « pourrait être une vie qui serait riche d'expériences multidimensionnelles de "résonance" ; une vie qui entrerait en vibration avec des "axes de résonance" perceptibles ». De tels axes peuvent se développer à partir de la relation entre le sujet et le monde social, le monde des objets, la nature, le travail, l'art ou encore la religion. Mais il nous faut d'abord comprendre ce que l'on entend par « résonance ».

1.2. Qu'est-ce que la résonance ?

Hartmut Rosa dit avoir trouvé avec le concept de résonance une clé fondamentale permettant de donner une signification globale de la transformation engendrée par les avancées technologiques.

« Ce concept met en lumière l'angoisse fondamentale de la modernité devant le silence du monde et son espoir de parvenir un jour à une forme réussie d'existence »¹⁵.

En effet, le changement du rapport de l'homme moderne au monde – en l'occurrence un rapport centré sur la volonté de disposer du monde, de le contrôler –, manifesté dans sa capacité de rendre celui-ci plus vivant, résonant, ouvert, indisponible, constitue la condition *sine qua non* pour une meilleure forme d'existence. Car le monde a sa « voix propre » qu'il faut entendre. Au lieu de chercher à vouloir le dominer, l'asservir et à le contrôler, l'homme doit être à l'écoute du monde, le laisser parler. Car le monde est un allié et non pas un ennemi qu'il faut combattre comme s'il nous était radicalement opposé¹⁶.

Rosa soutient la thèse d'une « ontologie de la relation » :

« Mon idée est au fond qu'il existe une sorte d'antériorité de la relation, et que c'est elle seulement qui produit ce qui apparaît comme étant le social ; ou du moins qu'il existe quelque chose comme une co-origine de la relation et des éléments liés »¹⁷.

14 H. ROSA, *Aliénation et accélération*, p. 141.

15 H. ROSA, *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*, Paris, Ed. La Découverte, 2018, p. 511.

16 Cf. H. ROSA, *Rendre le monde indisponible*, Paris, Ed. La Découverte, 2023, p. 6.

17 A. RECKWITZ et H. ROSA, *La modernité tardive en crise*, p. 212.

C'est à partir de ce lien originaire que se construit l'ensemble de ce que nous nommons « culture ». En réalité, nous sommes liés aux choses par « le rapport primitif à partir duquel le sujet et le monde qui vient à sa rencontre se constituent comme données de l'expérience, tandis que les rapports muets et la réification instrumentale du monde sont le fruit d'un apprentissage culturel... »¹⁸. D'emblée, sujet et monde se présentent comme deux entités interconnectées, liées l'une à l'autre dans la mesure où « ils émanent d'abord de leur interrelation et de leur attachement mutuel » Autrement dit, dans le monde ou au « monde » où ils apparaissent, les sujets sont toujours déjà « engagés dans, enveloppés par et liés à un monde comme tout »¹⁹. Ce rapport primitif (existentiel) peut être considéré sous un double point de vue : anthropologique et éthique.

Du point de vue anthropologique, l'homme et le monde ne sont pas de résultats de leur condition prédéterminée. Au contraire, ils se forment et se définissent à travers une dynamique de relation. Car « tout sujet humain et toute conscience humaine se développent au sein et à partir de relations de résonance entre un centre qui fait l'expérience et quelque chose qui vient à sa rencontre »²⁰. A titre d'illustration, avant même de dire « je », un bébé ou même un embryon fait déjà depuis longtemps l'expérience de résonances :

« La résonance est la première forme de notre relation au monde. Toutes les formes de vie culturellement établies se développent à partir de relations résonantes à des fragments des mondes spécifiques... La résonance est en ce sens un élément clé de l'existence sociale et culturelle »²¹.

Du point de vue éthique ou normatif, la résonance peut être entendue comme la visée, la quête d'une vie bonne. Dans sa structure profonde, l'action humaine est motivée par la recherche de la résonance et par la peur d'être confronté à un monde froid et hostile.

« Nous aspirons à un monde qui nous porte, nous nourrisse, nous réchauffe et nous soit accueillant, un monde dans lequel nous soyons nous-mêmes efficaces ; et nous redoutons d'être livrés à un monde silencieux et impitoyable »²².

18 H. ROSA, *Résonance*, p. 512.

19 H. ROSA, *Rendre le monde indisponible*, p. 48.

20 H. ROSA, *Résonance*, p. 516-517.

21 H. ROSA, *Résonance*, p. 517.

22 H. ROSA, *Résonance*, p. 517.

1.3. Les caractéristiques de la résonance

Concrètement, la résonance n'est pas un état émotionnel du sujet ni seulement une métaphore désignant une expérience déterminée, mais *un mode de relation* caractérisé par les quatre traits majeurs suivants : *l'interpellation* ou le fait d'être appelé ou affecté ; *l'auto-efficacité* ou la réponse ; *la transformation* ou l'assimilation et enfin *l'indisponibilité*²³.

1.3.1. L'interpellation : c'est le moment initial où, en entrant en contact avec un fragment du monde, l'on est affecté ou appelé, touché. Tout d'un coup, quelque chose, dans un paysage, une mélodie, un texte ou une idée, m'interpelle, me fait arrêter pour tendre l'oreille (*aufhören* en allemand), me mobilise de l'extérieur. Cela s'impose à moi comme quelque chose d'inouï, de nouveau, d'inattendu, d'étrange même. Je suis troublé, émerveillé, car ce qui m'arrive ne ressemble en rien avec tout ce que j'ai déjà vu ou entendu. Rosa parle d'un « *moment transgressif* », dans la mesure où il s'agit d'une réalité résolument autre, d'une autre voix qui m'atteint ou me sollicite²⁴.

1.3.2. L'auto-efficacité ou l'efficacité personnelle : c'est le moment de la réaction ou de la réponse à l'appel. En effet, il n'y a résonance que lorsque je suis en mesure de réagir à ce que je reçois ; où je peux donner une réponse propre à l'impulsion de l'interpellation, en allant à la rencontre de ce qui m'a touché. Rosa appelle cela « émotion », c'est-à-dire un mouvement de sortie vers l'extérieur (*é-movere*). C'est ce qui se passe notamment dans l'échange de regards ou dans le dialogue dans lequel les deux interlocuteurs s'écoutent et se répondent tour à tour. Toutefois, remarque Rosa, l'efficacité est une expérience humaine fondamentale que l'on éprouve avant même l'échange de regards. L'efficacité personnelle est exprimée dans l'attitude physique, la respiration, le rythme cardiaque, le regard, l'illumination des yeux : quelque chose change ou entre en mouvement. On se sent vivre ou vivant parce que non seulement je me sens appelé, mais aussi parce que je constate que je peux faire quelque chose avec ce qui me touche, avec la voix, la musique que je rencontre. Cela conduit à un troisième moment qui est celui de l'assimilation²⁵.

1.3.3. La transformation ou l'assimilation : une véritable expérience de résonance ne nous laisse jamais indifférent ; elle change l'être que nous sommes. Nous entrons dans une nouvelle disposition de l'esprit, de nouvelles pensées viennent à nous et nous commençons à voir le monde autrement

23 H. ROSA, *Rendre le monde indisponible*, p. 49-59.

24 H. ROSA, *Résonance*, p. 517.

25 H. ROSA, *Rendre le monde indisponible*, p. 52.

ou à penser différemment. Les expériences de résonance nous transforment tellement que nous devenons « une autre personne ». La transformation est une expérience de vitalité. Toutefois, la particularité de cette expérience est qu'elle m'arrive comme quelque chose d'inattendu, d'inouï, qui ne dépend nullement de moi. On ne fabrique pas la résonance²⁶.

1.3.4. L'indisponibilité : la résonance n'est pas quelque chose qui est à notre disposition. Il ne dépend pas de nous de la créer ni de la provoquer. Elle nous échappe totalement, parce que personne ne peut prévoir ce qui va en sortir. On n'en connaît pas à l'avance le résultat.

« C'est pourquoi la résonance est pour ainsi dire le lieu où quelque chose de neuf advient. Mais cette nouveauté n'est pas à ma disposition, on ne peut pas la prévoir ou la prédire »²⁷.

En somme, l'indisponibilité signifie la capacité « à être ouvert au fait que quelque chose de nouveau ou de différent m'arrive, me touche, me saisit ou m'émeut, donc accepter d'être changé. Et cela s'accompagne toujours d'une certaine vulnérabilité »²⁸. Il y a résonance seulement lorsque le sujet se met à l'écoute de l'autre, de sa propre voix qui n'est pas simplement un écho de la sienne. Dans cette expérience, « *il doit toujours y avoir quelque chose que je ne comprends peut-être pas...* »²⁹. La résonance non seulement autorise mais exige la contradiction, c'est-à-dire un dialogue entre des entités autonomes. Elle ne repose ni sur l'harmonie ni sur l'accord, mais elle requiert toujours des dissonances.

Qu'en est-il de la religion et de quelle manière peut-elle contribuer à la résolution de la crise de la modernité ?

1.4. La religion comme expérience singulière de la résonance

Rosa n'a pas thématiqué la question de la religion pour elle-même, mais il l'aborde dans le contexte du triomphe d'un rapport agressif au monde, et la présente comme une des voies possibles, à côté de l'art et de la musique, d'un « réenchantement » du monde, pour utiliser une expression propre à Max Weber. « La société, la démocratie ont besoin de cette capacité à se laisser appeler »³⁰, dont la religion fournit un modèle singulier.

26 H. ROSA, *Pourquoi la démocratie a besoin de la religion. A propos d'une résonance singulière*, Paris, Ed. La Découverte, 2023, p. 64.

27 H. ROSA, *Pourquoi la démocratie a besoin de la religion*, p. 66.

28 H. ROSA, *Pourquoi la démocratie a besoin de la religion*, p. 29.

29 H. ROSA, *Pourquoi la démocratie a besoin de la religion*, p. 34.

30 H. ROSA, *Pourquoi la démocratie a besoin de la religion*, p. 56.

Il y a plusieurs sphères ou axes de résonance. D'abord les axes horizontaux de la résonance que sont la famille, l'amitié et la politique. Ensuite, la résonance opère dans les relations d'objet, dans le travail, à l'école dans l'éducation, ou encore dans les activités sportives ou commerciales. Ce sont les axes diagonaux de la résonance. Enfin, font partie de la troisième catégorie la religion, la nature (le cosmos), l'art et l'histoire. On pourrait ajouter l'axe de résonance avec soi-même.

Dans cette perspective, la religion est définie « comme l'idée – concrétisée en rites et en pratiques, en chants et en récits, en édifices et en œuvres d'art – selon laquelle *ce quelque chose* est une chose qui nous répond, qui nous accueille – et nous comprend. Dieu, au fond, ne serait que la représentation mentale d'un *monde qui répond* ». Ce qui importe ici pour Rosa, c'est l'idée de relier (en latin *religare*) :

« La religion apparaît donc comme une forme spécifique de relation qui, à travers les catégories de l'amour et du sens, fournit l'assurance que la forme élémentaire de l'existence est une relation de résonance et non d'aliénation »³¹.

Dès lors, si comme le soutient Martin Buber, l'homme est créé en vue d'un Tu, on peut dire qu'il se définit aussi, « dans son essence, par sa capacité et son besoin de résonance. C'est seulement dans sa rencontre avec un Tu qui répond, et qui selon Buber peut être tout aussi bien un animal, une plante ou un objet, que le sujet devient lui-même et découvre la vraie vie »³². Dans cette interaction, le « je » et le « Tu » se transforment mutuellement dans un mouvement qui est toujours à la fois question et réponse. Toute religion repose donc sur cette présupposition qu'en face de l'homme il y a quelqu'un à qui l'on peut s'adresser, qu'on peut atteindre et qui dispose de cette capacité à répondre³³.

Cette dynamique relationnelle se laisse remarquer notamment dans la Bible : Depuis la supplication de Salomon jusqu'au cri de Jésus sur la croix, tout le texte biblique porte le témoignage de l'imploration et de la prière des hommes murmurant ou clamant leur espoir d'obtenir une réponse. Et l'on pourrait ajouter que la Bible est peut-être tout entière une immense promesse faite en retour à cette supplique humaine, qui s'énoncerait ainsi : « Quelqu'un est là qui t'entend, qui te comprend et qui trouvera le moyen

31 H. ROSA, *Résonance*, p. 295.

32 H. ROSA, *Résonance*, p. 299.

33 Ainsi en milieu luba, Dieu est invoqué comme « *Muabilayi, wa kubila dia bualu* » (Celui à qui l'on peut s'adresser dans le besoin). De ce point de vue, Dieu est l'interlocuteur disponible, le vis-à-vis, le répondant.

de l'atteindre et de te répondre »³⁴. C'est précisément cette promesse de résonance verticale qui constitue la force intrinsèque et la source de toute expérience religieuse. Ainsi, le but de la religion, son essence, c'est de donner du sens à ce que veut dire être appelé, se laisser transformer, être en résonance. C'est cela même l'expérience de la foi, au sens strict.

Dans cet ordre d'idées, la foi chrétienne constitue une parfaite illustration de cette relation résonante établie à partir d'une parole qui nous vient d'ailleurs :

« Si je me fie à ma compréhension (de profane), le cœur de l'image judéo-chrétienne de Dieu relève parfaitement d'une théorie de la résonance : c'est aussi et précisément parce que Dieu est pensé, au sens de la théologie négative, comme indisponible par principe que le rapport entre Dieu et l'homme est tout de même conçu sous l'angle de l'atteignabilité ou de l'interpellation : l'homme doit écouter Dieu ou Sa parole, et Dieu peut être atteint par la prière – ce qui ne signifie justement pas qu'il se rende disponible sous une forme quelconque »³⁵.

Cette « responsivité » ou cette forme de relation mutuelle, dans laquelle chaque partie conserve « sa propre voix » et une liberté de réponse, est à la base de la prière authentique, qui n'est ni un tour de passe-passe magique ni une pure manipulation. Il s'agit au contraire de « discerner une réponse qui va au-devant de nous ou l'incidence d'une réponse dont le contenu n'est justement pas déjà fixé ». La foi comme résonance signifie que la « rencontre » n'est ni méritée ni obtenue par la force, mais « qu'elle se fonde sur l'atteignabilité à laquelle le sujet recevant la grâce ou le don peut tout à fait contribuer dans la mesure où il doit être prêt à les accueillir »³⁶. En définitive, ce qui est dit ici ne concerne pas uniquement la religion chrétienne, mais « la pensée religieuse dans son ensemble, toute la tradition, les meilleures interprétations religieuses sont fondées sur l'idée et la mise en présence de relations de résonance »³⁷.

La théorie de la résonance représente au vrai sens du mot une approche critique de la société qui, de manière fascinante, cherche à identifier les mécanismes d'aliénation ou de dépendance dans les rapports au monde ; et le désir de « vivre bien » ou la quête du bonheur de l'homme moderne, qui subit les effets désastreux des avancées prodigieuses des sciences et de la technologie. La religion y est présentée comme une « thérapie » : son rôle

34 H. ROSA, *Résonance*, p. 299.

35 H. ROSA, *Rendre le monde indisponible*, p. 86.

36 H. ROSA, *Rendre le monde indisponible*, p. 87.

37 H. ROSA, *Rendre le monde indisponible*, p. 68-69.

consiste avant tout dans sa capacité à entrer en résonance avec le monde, à le laisser venir à nous et lui permettre de guérir de tous les traumatismes que lui ont infligés les productions de la modernité capitaliste. En définissant la foi comme une « relation de résonance », Rosa souligne davantage son aspect subjectif, mais ne tient pas compte de traditions religieuses spécifiques et de leurs contenus spirituels et théologiques, qui nourrissent cette foi. Aussi, le concept de résonance ignore-t-il le caractère transcendant de « l'Autre », de Dieu et les aspects « domotiques » (spécifiques) liés à cette relation singulière. Si Dieu est l'être-même, il s'ensuit qu'on ne doit pas voir en lui un étant, un fragment du monde à côté et au-dessus d'autres³⁸. Car Dieu est au-delà de toute expérience individuelle. Dans la tradition judéo-chrétienne, Dieu est entré dans l'histoire d'un peuple, Israël ; il marche avec lui, et il est présent dans son histoire. Ce qui veut dire que la foi comporte aussi des dimensions collectives, dans la mesure où elle est une expression de l'expérience communautaire et porte à cet effet les marques sociales et culturelles³⁹.

Malgré ses limites liées à la compréhension du concept de la foi, la théorie de résonance a le mérite de montrer qu'en dépit des crises liées à la volonté de transformer les capacités d'empathie et d'enthousiasme en ressources productives et le désir de résonance en désir ou besoin d'objet commercialisable, « *un monde meilleur est possible*, un monde où il ne s'agit plus avant tout de disposer d'autrui mais de l'entendre et de lui répondre »⁴⁰. La théorie de la résonance pose ainsi les bases pour penser à nouveaux frais la possibilité et la nécessité de la foi dans une société moderne déboussolée, et en quête d'une vie réussie.

2. La foi comme structure fondamentale de l'être de l'homme

2.1. Pertinence de la foi et ses rapports avec la raison

La compréhension de la foi comme le centre de l'existence de l'homme renvoie particulièrement aux analyses philosophiques menées par Tillich sur la foi. En tant que telle, la foi constitue une réalité présente à toutes les pé-

38 Ch. PEPIN, *La rencontre. Une philosophie*, Paris, Allary Editions, 2021, p. 175 : « Pour le croyant, Dieu n'est pas un Être qui se rencontre de la même façon que les autres, il exige un acte de foi ; la rencontre de Dieu est bien celle de son mystère. L'expérience directe de Dieu est impossible ».

39 Cf. G. THEIßEN, *Resonanztheologie. Beiträge zu einer polyphonen Bibelhermeneutik*. Band 2. *Gott- Jesus- Geist*, Berlin, Verlag Dr. Hopf, 2020, p. 29-36.

40 H. ROSA, *Résonance*, p. 527.

riodes de l'humanité. Cela dans la mesure où elle « n'est pas un phénomène à côté des autres, mais elle constitue le centre, en même temps manifeste et caché, de la vie personnelle de l'homme. Elle est religieuse et dépasse la religion, elle est universelle et concrète, elle a des variantes à l'infini et reste toujours la même »⁴¹. Les différents aspects de la foi sont intrinsèquement corrélatifs, permettent d'établir ses rapports avec la raison.

2.2. La foi comme une préoccupation ultime de l'homme

Tillich définit la foi comme la visée de l'Inconditionnel, de l'Absolu. Consistant à être saisi par ce qui nous importe de façon ultime, « la foi est la participation de notre être tout entier à ce qui nous concerne ultimement »⁴². Elle est dans ce sens une dynamique, un mouvement, un élan, mieux une « préoccupation » qui entraîne l'homme vers quelque chose qui met en jeu tout son être, qui est plus que sa vie même ; pour lequel il serait prêt à tout sacrifier. « Il y a foi quand on est ultimement concerné ». « Ultime », c'est l'opposé de secondaire, relatif, transitoire. Comme tout être vivant, l'homme a des besoins primaires qui conditionnent son existence : se nourrir, s'abriter, se vêtir, etc. Mais l'homme a aussi d'autres préoccupations : spirituelles, cognitives, artistiques, sociales, politiques. Celles-ci peuvent dans certaines circonstances revêtir un caractère d'urgence ou prétendre avoir une valeur ultime pour un individu ou un groupe social. Ainsi, par exemple la nation, la patrie, la liberté, la justice, les droits humains, la paix, l'écologie, etc. Une préoccupation est « ultime » lorsqu'elle impose une soumission inconditionnelle, tout en promettant également un accomplissement total de l'individu. La foi est ainsi « authentique quand la préoccupation ultime est préoccupation de (ou pour) l'ultime ; si elle porte sur quelque chose qui n'est pas vraiment ultime, elle est idolâtre »⁴³.

La foi d'Israël dans l'Ancien Testament est un bel exemple d'une foi authentique. Le contenu de cette foi, c'est ce qui donne sens à la vie du croyant et oriente son action.

41 P. TILLICH, *Dynamique de la foi*, p. 130-131. C'est la reconnaissance de ces variantes de la foi qui rend possible le dialogue interreligieux. Sur ce dialogue, voir le dernier numéro des *Cahiers des Religions Africaines*, vol. 5, n. 9 (juin 2024).

42 P. TILLICH, *Dynamique de la foi*, p. 39.

43 A. GOUNELLE, *Paul Tillich. Une foi réfléchie*, Lyon, Editions Olivétan, 2013, p. 94.

2.3. La foi comme un acte central et total de la personne

La foi n'est pas « une démarche dans un secteur particulier ni une fonction spéciale de l'être de l'homme »⁴⁴, mais elle se situe au centre de la vie personnelle dont elle rassemble toutes les composantes, conscientes et inconscientes, les éléments rationnels et non rationnels, le « moi » et « le sur-moi », tout en transcendant leurs effets particuliers, dans un unique acte de liberté. La foi authentique ne va donc pas sans liberté, c'est-à-dire que la foi implique aussi la volonté.

La foi n'est ni une pulsion inconsciente ni un acte rationnel pur, mais une expérience « extatique ». Sa nature propre se situe dans cette dynamique que Tillich appelle l'« extase », qui signifie « se tenir hors de soi-même », sans cesser d'être soi, avec tous les éléments qu'unit le centre personnel »⁴⁵.

Pour comprendre toute la quintessence de la foi, il faut ajouter cet autre binôme : la fonction cognitive de la personne, d'une part ; l'émotion et la volonté, d'autre part. Dans ce sens, la foi se définit à la fois comme l'affirmation d'une connaissance et comme un acte de volonté. Elle ne va pas sans une certaine émotion : quelque chose qui nous touche, nous attire où nous émerveille. Bref, la foi comme une « préoccupation ultime » renvoie aux deux aspects, à savoir l'aspect subjectif, la *fides qua creditur* (le fait de croire), et l'aspect objectif, la *fides quae creditur* (ce qui est cru).

2.4. Le courage de la foi

Le courage nous situe au cœur de la vie de foi, c'est-à-dire dans l'expérience religieuse proprement dite. Mais c'est une expérience qui possède un caractère paradoxal : « celui d'accepter d'être accepté ». Dieu, dans sa rencontre avec l'être fini, le transcende inconditionnellement. Le courage de la foi consiste à accepter d'être accepté « en dépit de » la finitude, des limites propres à l'être humain, en dépit du doute ou de l'absurde. L'essence de la foi, c'est cette « acceptation existentielle de quelque chose qui transcende l'expérience (humaine) ordinaire ». Voilà pourquoi Tillich parle de la foi comme d'un état et non comme d'une opinion ou de l'affirmation de quelque chose d'incertain. Dans la foi, la présence de Dieu est ressentie en même temps comme une absence. Nous éprouvons le sentiment indéfectible de Sa présence sans que nous ne puissions ni Le voir ni Le toucher. Le courage devient alors la capacité de s'affirmer parce qu'on a conscience d'être soi-même affirmé par

44 P. TILLICH, *Dynamique de la foi*, p. 14.

45 P. TILLICH, *Dynamique de la foi*, p. 16.

la puissance de l'être-même. De ce point de vue, l'expérience mystique et la rencontre personnelle de Dieu sont totalement identiques.

L'incertitude de la foi fait partie intégrante de la foi. On ne peut pas la supprimer sous peine de transformer la foi en une évidence immédiate. L'expression tillichienne de « dynamique de la foi » renvoie précisément à cette tension (dialectique) de la certitude et de l'incertitude au cœur de l'expérience de la foi⁴⁶. En tant qu'élément de la foi, le courage désigne d'abord la capacité d'«oser affirmer son être en dépit des puissances du “non-être” dont hérite toute réalité finie »⁴⁷. Tout acte de foi comporte un risque d'échec. Car la seule certitude qu'on a est celle de « *l'ultime en tant qu'ultime* ». Or, à tout moment, « on court le risque de découvrir que ce qu'on considère comme ultime ne relève en réalité que d'une préoccupation relative et transitoire »⁴⁸.

Le doute découle du risque de la foi, c'est-à-dire du fait d'être ultimement concerné. Ce doute est « existentiel » parce qu'il émerge de « la conscience de l'insécurité que comporte toute vérité existentielle ». Affirmer la foi, malgré l'insécurité du doute est un acte de courage. « Il n'y a pas de foi qui ne porte en elle un « en dépit de » et où le soi n'affirme pas courageusement qu'il est ultimement concerné »⁴⁹.

D'une part, le fidèle participe à ce qu'il croit et qui le concerne ultimement. C'est l'aspect de la « participation ». D'autre part, celui qui croit est séparé de l'objet de sa foi, de son contenu concret. C'est le côté de la « séparation ». Il n'y a donc pas de foi sans participation ; de même qu'il n'y a pas de foi sans séparation. La participation donne la certitude de la foi, et de la séparation résulte le doute. Tillich en tire cette profonde conviction : on ne peut supprimer ni la foi ni le doute chez l'homme en tant qu'homme⁵⁰.

2.5. La foi comme expérience de langage

Le quatrième et dernier aspect situe la foi à l'intérieur de la communauté comme une « expérience de langage ». De l'absolu, nous n'avons jamais une conscience directe, immédiate. Nous découvrons ici un problème important, celui de la médiation. Cette caractéristique désigne la limite imposée à l'autonomie de l'esprit humain aiguisé par le doute:

46 P. TILLICH, *Dynamique de la foi*, p. 24.

47 P. TILLICH, *Dynamique de la foi*, p. 25.

48 P. TILLICH, *Dynamique de la foi*, p. 25.

49 P. TILLICH, *Dynamique de la foi*, p. 29.

50 P. TILLICH, *Dynamique de la foi*, p. 102.

« L'acte de foi, tout comme tout acte de la vie spirituelle de l'homme, dépend du langage et donc de la communauté [...]. Sans langage [...], il n'y a ni acte de foi ni expérience religieuse ! »⁵¹.

Et ce langage n'est autre que celui des symboles et des mythes qui donne à l'acte de foi son contenu concret. Il ne saurait en être autrement : les mythes et les symboles sont le langage de la foi, car « ils sont les seuls aptes à exprimer ce qui nous concernent ultimement »⁵². Pourtant tout n'est pas langage dans l'expérience de la foi, mais « sans langage, la foi serait aveugle, ni orientée vers un contenu ni consciente d'elle-même ». On comprend dès lors l'importance de la communauté : elle est le lieu où naît la foi et où elle reçoit son contenu, à savoir la préoccupation ultime. Ainsi, qu'on s'isole ou que l'on en soit exclu, « on ne peut concrétiser sa foi que dans une communauté de langage »⁵³.

Pour exister, la foi a donc besoin d'un véhicule historique, d'un langage articulé et d'un minimum de support institutionnel. Les multiples expressions de la foi de la communauté, qu'elles soient liturgiques, doctrinales, éthiques ou autres sont des moyens, des médiations qui rendent la foi plus concrète, plus visible. Leur fonction consiste à renvoyer à l'absolu, qu'elles ne peuvent toutefois ni atteindre ni posséder ; car il est toujours au-delà de chacune. Ainsi, par exemple, dans le nom « Dieu », on doit distinguer deux éléments : d'une part « l'ultimité qui relève de l'expérience immédiate et n'a rien en soi de symbolique » ; et d'autre part, « le concret tiré de notre expérience ordinaire qu'on applique symboliquement à Dieu »⁵⁴. Dans ce sens, « si la foi appelle Dieu le "Tout-Puissant", elle utilise l'expérience humaine de la puissance pour symboliser l'objet de préoccupation ultime, mais elle ne décrit pas un être supérieur qui peut faire tout ce qui lui plaît »⁵⁵.

La problématique de la « vérité de la foi » renvoie à la question du rapport entre foi et raison. En effet, l'homme est un être fini et comme tel, sa raison est tournée vers des préoccupations relatives, transitoires, mais en même temps il a aussi conscience de son infinité potentielle, celle qui se manifeste sous forme de préoccupation ultime et donc de foi. Dès lors, si vérité de foi il y a, elle ne peut se construire en dehors ou en opposition avec l'ordre rationnel. La foi comme la raison est une structure de l'esprit humain. Si la raison s'occupe de l'aspect fini, provisoire de la réalité, la foi, elle, en visant

51 P. TILLICH, *Dynamique de la foi*, p. 30-31.

52 P. TILLICH, *Dynamique de la foi*, p. 58.

53 P. TILLICH, *Dynamique de la foi*, p. 31.

54 P. TILLICH, *Dynamique de la foi*, p. 51.

55 P. TILLICH, *Dynamique de la foi*, p. 53.

ce qui est ultime, entraîne la raison au-delà des limites de la finitude. Cette expérience, que Tillich appelle « l'extase », ne détruit nullement la raison, mais elle l'accomplit dans l'expérience de la présence de l'ultime, du sacré ou du saint : « La foi est la raison en extase »⁵⁶. La foi présuppose donc la raison :

« seul un être doté d'une structure rationnelle a la capacité d'être ultimement concerné, de distinguer entre ses préoccupations relatives et la préoccupation ultime, de comprendre les exigences inconditionnelles de l'impératif éthique et d'avoir conscience de la présence du sacré ou du saint »⁵⁷.

Il faut dire que la foi ne peut détruire la raison sans se ruiner elle-même. Il n'y a pas d'opposition entre la nature de la raison et celle de la foi, car les deux s'interpénètrent, se soutiennent, coopèrent et même s'enrichissent l'une l'autre. Cet enrichissement mutuel de la raison et de la foi se produit notamment dans l'expérience de la révélation.

Toutefois, l'histoire de la foi n'est pas un long fleuve tranquille, mais une lutte permanente contre les formes d'idolâtrie qui risquent à tout moment de la pervertir. Les déformations de la foi apparaissent lorsque nos propres désirs en déterminent le contenu. Seule la foi au sein de laquelle le doute et la raison ont trouvé leur place est capable de reconnaître « Dieu au-dessus de Dieu », c'est-à-dire l'ultime au-dessus de son expression symbolique.

Comment Dieu se révèle-t-il dans la Bible et quelle est la nature de la foi qui émerge de cette expérience ? C'est ce que nous examinerons dans la troisième et dernière étape de notre réflexion⁵⁸.

3. De la révélation biblique : l'imagination dans l'expérience de la foi

Tel qu'Il apparaît dans l'Ancien Testament (A.T.), Dieu n'est pas une idée ni un simple concept ; Il a une histoire, une histoire qu'on peut raconter, un nom ou plutôt une multitude des noms sous lesquels il peut être invoqué ; on l'appelle et il répond, parce qu'il tient l'homme pour un partenaire. Et dans le Nouveau Testament (N.T.), Dieu s'est donné un visage, son Verbe s'est fait chair et il demeure parmi les hommes pour toujours (cf. Jn 1, 14).

56 P. TILLICH, *Dynamique de la foi*, p. 80.

57 P. TILLICH, *Dynamique de la foi*, p. 78.

58 Pour plus de détails, voir M. MADILA BASANGUKA, *Poétique de la culture. Imagination, éthique et religion chez Paul Ricoeur*, (coll. Recherches philosophiques africaines), Kinshasa, Presses de l'Université Catholique du Congo, 2024, p. 313-354. C'est aussi le sous-titre du livre de Ph. REGEARD, *Jésus a tant de visages. L'imagination dans l'expérience de la foi*, Paris, Le Centurion, 1980.

Contentons-nous pour l'instant d'évoquer sommairement et rappelons-le, de manière paradigmatique, quelques noms de Dieu dans l'expérience de la foi d'Israël⁵⁹.

3.1. La nomination biblique du Dieu d'Israël

Israël ne croit pas en un Dieu qu'il voit et qu'il peut se représenter (« Dieu, nul ne l'a jamais vu »). Alors que les dieux des religions sont présents dans leurs idoles ou dans la figure de leur roi, le Dieu d'Israël, lui, est un pur nom. On ne peut en donner une quelconque image. Le Dieu d'Israël se fait connaître au sein d'une histoire concrète où il est désigné par un nom. Dieu est nommé tantôt comme libérateur, tantôt comme législateur ou partenaire d'une alliance, tantôt comme créateur de toutes choses.

Dieu est nommé d'abord en tant qu'auteur d'une série d'événements faisant l'objet d'une narration. Sans toutefois être ni un recueil d'informations concernant le passé d'Israël ni une rétrospective bien documentée des événements historiques, l'A.T. est d'un bout à l'autre un récit. Il raconte Dieu et donne le récit de ses merveilles. En tant qu'il attribue à Dieu toute action de salut, le récit biblique est destiné avant tout à être cru. Il exprime la foi du peuple de Dieu et en même temps sa mission :

« Ce que nous avons entendu et connu, ce que nos pères nous ont transmis, nous ne le tairons pas à leurs descendants, mais nous transmettrons à la génération suivante les titres de gloire du Seigneur, sa puissance et les merveilles qu'il a faites » (Ps 78/77, 3-4).

Foi et récit sont donc indissociablement liés dans le processus de composition de l'A.T., et définissent ensemble l'identité particulière d'Israël. Dans ce cadre précis, le récit a aussi une finalité déterminée ; il indique l'accomplisse-

59 Semblablement, l'expérience de foi vécue par les communautés chrétiennes africaines a conduit à attribuer au Christ des noms ou titres multiples. Voir B. NDIAYE, *Jésus Parole régénératrice*, dans *Lumière et Vie* 159 (1982), p. 15-27 ; C. KOLIE, *Jésus Guérisseur*, dans *Chemins de christologie africaine*, Paris, Desclée, 1986, p. 167-199 ; F. KABASELE, *Le Christ comme Ancêtre et Aîné*, dans *Chemins de christologie africaine*, p. 127-141 ; A. SANON, *Jésus, Maître d'initiation*, dans *Chemins de christologie africaine*, p. 143-166 ; L. MUSEKA NTUMBA, *La nomination africaine de Jésus-Christ. Quelle christologie ?*, Diss. Louvain-la-Neuve, 1988 ; N. DIATTA, *Jésus-Christ : Initié et Initiateur*, dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives*. Actes de la 17^e Semaine Théologique de Kinshasa, Kinshasa, 1989, p. 137-154 ; LUYEYE LUBOLOKO, *Le Christ initiateur : une proposition méthodologique*, dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives*, p. 155-160 ; B. BUJO, *Nos ancêtres ces saints inconnus*, dans *Bulletin de Théologie Africaine* 2 (1979), p. 165-178 ; P. STADLER, *Approches christologiques en Afrique*, dans *Bulletin de Théologie Africaine* 9 (1983), p. 35-49 ; C. ALULE, *Le Christ noir. Ebauches d'une christologie africaine*, dans *Telema* 109/1, 2002, p. 13-29.

ment du salut : *Il nous a conduit ici et nous a donné ce pays, où coulent le lait et le miel* (Dt 26, 9). Dieu est nommé d'abord comme un Dieu libérateur dans des récits qui racontent ses exploits ou ses actions d'éclat en faveur de son peuple. Ensuite, Il est nommé comme partenaire de l'Alliance dans l'« enseignement » de la Torah. La « transmission » constitue en fait la partie la plus précieuse de la Bible et la référence primordiale de la foi d'Israël. Ce qui donne à la Torah son caractère original à l'intérieur de la « polyphonie biblique », c'est qu'en elle le législatif et le narratif opèrent ensemble le transfert de l'écriture à la parole originaire. Dans l'histoire du peuple d'Israël, le don de la Loi est raconté comme un événement tissé dans la trame d'une histoire de libération. La Loi est parole ; elle est aussi histoire, c'est-à-dire mémoire. En vertu de cette histoire, la Loi exprime une relation beaucoup plus concrète et englobante que la relation entre commander et obéir, caractéristique de l'impératif, au sens que Kant a donné à ce terme. Cette relation sera appelée précisément dans les écrits vétéro-testamentaires *Alliance*.

Dieu se révèle donc en s'engageant dans une alliance avec l'homme, impliquant les idées d'élection, de promesse, mais aussi de menace et de réconciliation. En vertu de cette relation, Il décrète : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, et de toute ta force » (Dt 6, 5). Dieu est ainsi reconnu comme législateur.

La nomination de Dieu s'enrichit, en troisième lieu, avec les enseignements de la sagesse. Le discours biblique de la sagesse se caractérise par son ouverture ou son universalité. Désormais, les récits, les lois et les prophéties propres à Israël sont susceptibles d'être partagés par tous les peuples du Proche-Orient ancien et au-delà ; ils concernent tous les hommes, de toutes les nations. Ils ont en effet pour thèmes des problèmes concernant le mal, la justice de la rétribution et, par-dessus tout, on y rencontre la redoutable (et fautive) question de la souffrance du juste. La sagesse s'adresse à tout homme, qu'il soit juif ou non, en tant qu'être créé et en quête de bonheur, de paix, de sécurité et de fécondité, etc., et qui, pourtant, se trouve sans cesse confronté à la solitude, à la faute, à la souffrance et à la mort. Face à la souffrance du juste, par exemple, Dieu est qualifié d'incompréhensible, de lointain, de silencieux ou tout simplement d'absent⁶⁰. Il est un Dieu caché, mais aussi il se révèle comme le « sens du sens » de la vie, des choses et des événements. Il est le Dieu « raconté », source de l'impératif moral et sens ultime de l'existence.

60 La présentation du Dieu déconcertant chez Bimwenyi relève de la même expérience. Voir *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Paris Présence Africaine, 1981, p. 571-585.

Cette pluralité des noms signifie qu'aucun ne peut prétendre, à lui seul, nommer Dieu de façon adéquate, mais chacun contribue à révéler un aspect de sa sainteté, de son être. Tout discours sur Dieu sera toujours incomplet, approximatif, car Dieu est toujours au-dessus ou au-delà de Dieu. Il est à la fois la visée commune de toutes les nominations et ce qui échappe à chacune.

Instruits par l'expérience croyante d'Israël, nous sommes en mesure de définir, par une reprise de nature strictement philosophique, quelques traits caractéristiques de ce que nous nommons *poétique de la foi* ou *foi poétique*. La poétique faisant, dans le cas d'espèce, référence à une approche philosophique qui cherche à exprimer une vision du monde de manière imaginative et évocatrice.

3.2. L'imagination au cœur de la foi biblique : vers une foi poétique

La nomination scripturaire de Dieu implique le caractère *textuel* de la foi biblique. La foi peut donc, à juste titre, être considérée comme une expérience du langage, l'expérience d'être créé par le verbe⁶¹. Dans la foi, j'existe non pas par moi-même, mais par un autre qui me parle et m'enfante⁶². « J'existe par la puissance de la parole »⁶³. Mais la foi est aussi un acte, c'est-à-dire l'ensemble d'attitudes par lesquelles l'homme répond à la sollicitation de celui-là même qui est l'objet de la foi. Un autre m'a précédé, qui m'appelle à travers les textes de ma foi. Par « poétique de la foi », on entend précisément cette expérience d'interpellation par une parole qui me précède et dont je ne suis pas l'auteur. Car la problématique authentique de la foi relève, d'une dimension nouvelle, originaire du langage et de la volonté que Ricoeur appelle « l'interpellation, le kérygme, la parole qui m'est adressée »⁶⁴. La foi, c'est l'attitude de celui qui se tient prêt à se laisser interpréter lui-même en interprétant le texte religieux et son monde. Un sens nous précède, que nous devons entendre. À l'origine, le soi est donc un « soi convoqué ». Trois rubriques essentielles caractérisent cette expérience d'être créé par le verbe : la dépendance, l'espérance et l'imagination.

61 P. RICOEUR, *L'Imagination*, p. 317-318 : « L'imagination n'est productive que lorsqu'elle est en conjonction avec un certain usage du langage. Le verbal et le visuel doivent être placés dans une situation dialectique. C'est seulement lorsque le langage est créateur que l'imagination est créatrice. Il y a une promotion mutuelle de la créativité du langage et de la créativité de l'imagination ».

62 Sur tout ceci P. RICOEUR, *Débat sur l'identité narrative*, dans *Esprit*, n. 1440-141 (juillet-août 1988), p. 72-73.

63 P. RICOEUR, *Débat sur l'identité narrative*, p. 72.

64 P. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 504.

1° La foi comme « dépendance »

Croire, c'est dépendre. Au sens biblique du terme, croire signifie avant tout, écouter ; mais aussi « suivre », c'est-à-dire une dépendance qui fait suite à un appel non contraignant. Le terme de « dépendance » exprime exactement la position d'auditeur qu'occupe le croyant par rapport aux textes fondateurs de la foi. Car l'homme n'est pas premier dans l'ordre de l'événement : il est précédé par un autre événement, celui de la parole⁶⁵. Et, pour Ricoeur, s'avouer auditeur de la prédication chrétienne équivaut à renoncer à l'amalgame entre Être et Dieu. La dépendance signifie que le sujet consent à se dessaisir de soi-même « dans sa volonté de maîtrise, de suffisance et d'autonomie ». S'il y a par exemple une ontologie dans l'Évangile, elle ne peut être que celle de la « *poïésis* », c'est-à-dire celle qui est fondée sur l'expérience de l'écoute d'une parole qui nous précède, nous crée et dispose de nous : *je suis posé dans l'être par le langage*. La dépendance, c'est-à-dire l'expérience d'être créé par la parole, d'exister non par moi-même mais par un autre que moi, constitue l'expérience poétique par excellence. Pour Ricoeur, l'essence de la foi, c'est la soumission à une parole antérieure. Mais la foi, en tant que langage, exige aussi un engagement pour faire émerger le monde de Dieu qu'elle est censée mettre en perspective. C'est dans ce sens que la foi biblique est indissociablement liée à l'espérance.

2° La foi comme espérance

L'espérance est le moteur de la foi. Sa vertu essentielle, c'est l'imagination. La foi biblique a une histoire dont l'aboutissement est la réalisation totale de la liberté en Dieu. Il n'y a pas de foi sans espérance. Celle-ci est la motivation radicale par laquelle le croyant assume le salut dont il attend pourtant la pleine réalisation par Dieu lui-même. La foi est authentique lorsqu'elle fait naître et soutient l'espérance active du Royaume de Dieu. L'espérance chrétienne est comme l'aiguillon, la section intérieure de notre histoire.

Vivre selon l'espérance, c'est combattre « ce qui chez Nietzsche et chez Freud, s'appelle « amour du destin », « éternel retour », lutte d'Eros et de la mort, principe de réalité, « Ananké »⁶⁶. Car, pour le croyant, il n'y a pas de fatalité ni de destin, mais une humanité nouvelle à accueillir et un monde nouveau

65 A propos de l'antériorité de Dieu, on peut se référer à l'ouvrage de O. BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique negro africain*, p. 529s. Il parle de Dieu comme *Mudyanjile* (L'Antérieur), *Musangana-mwenapu* (Le Trouvé-maître du là). Dieu nous précède ainsi que toutes les choses (*Panu mpasangana pakole* : l'homme a trouvé sur terre des choses déjà façonnées).

66 P. RICOEUR, *La foi soupçonnée*, dans *Foi et Religion. Semaine des intellectuels catholiques 1971*, Paris, 1971, p. 69.

à inventer. L'espérance accompagne toujours l'utopie dans le mouvement qui l'arrache à la pesanteur de l'ordre existant et l'oriente vers ce lieu où l'homme se crée lui-même à partir des images, des symboles et des signes. C'est la fonction « métaphysique » de l'imagination qui est ici en jeu : une fonction de prospection, d'exploration à l'égard des possibles de l'homme.

La logique de l'espérance se déploie selon les trois propositions suivantes : a) *J'espère en dépit de...* : la foi comme espérance signifie l'appartenance, dès aujourd'hui, au Royaume qui vient. C'est donc une foi en dépit du mal, des entraves, des échecs, de la mort même, car la liberté appartient dès maintenant à un ordre des choses où il lui est possible de se mouvoir, de vouloir et d'exister. b) L'espérance dit encore : *même les maux, le mal et le malheur, concourent à l'avancement du Royaume*. La « ruse de l'espérance », c'est que le mal, quel qu'il soit et quelle que soit son importance, ne peut entraver l'avènement du règne de Dieu. L'amour, le bien aura le dernier mot sur la haine et le mal. Et être chrétien, ce n'est pas ruminer sur la méchanceté, mais regarder, par-delà le mal, « en direction de quelque avènement, à quoi il concourt sans le savoir ». c) Enfin, l'espérance enseigne que *là où le non-sens abonde, le sens surabonde*. Le mal dont il s'agit ici n'est pas seulement ni principalement la transgression, mais aussi et fondamentalement l'aliénation, c'est-à-dire l'absence de sens. L'espérance donne à penser que le sens est dans le non-sens apparent, que la vraie liberté ne peut jaillir que par-delà la croix et le scandale du mal. Affirmer qu'il n'y a pas carence de sens mais surabondance, c'est en quelque sorte « démystifier la démystification » de toutes les séductions attachées au thème de l'« amour du destin » ou de l'« éternel retour », et qui tiennent en captivité la liberté du sujet humain. Or *il n'y a jamais répétition dans la foi, mais création constante*. La foi authentique est donc l'opposé du mimétisme et l'ennemi du conformisme et de la peur. En tant que « passion pour le possible » l'espérance constitue cette puissance d'ouverture qui s'oppose à l'univers clos du mal et de l'aliénation. Voilà pourquoi il ne peut y avoir de vraie foi sans imagination.

3° *La foi et l'imagination*

C'est l'imagination qui donne corps à l'espérance. Sans l'imagination, l'avenir ouvert à l'homme qui espère resterait seulement indéterminé. Le sens de la foi n'est pas plus du côté d'une volonté qui se soumet que d'une imagination qui s'ouvre. C'est à elle en fait que s'adressent le poème de l'Exode et le poème de la Résurrection, qui célèbrent l'espérance. C'est pourquoi l'imagination y joue un rôle essentiel grâce aux « figuratifs » qu'elle suscite, qui donnent forme au désir de l'homme et configuration à son effort.

On ne pourrait pas comprendre ce qu'est par exemple un monde nouveau, un monde réconcilié, sans ces projets figurés de mon existence : l'Exode est la figure de la délivrance, l'Exil, celle du péché et de l'aliénation par le mal. De même, c'est en images et en paraboles que le Royaume des cieux est annoncé. Le langage des paraboles est approprié pour exprimer l'existence libre⁶⁷.

La foi biblique requiert donc une double dimension : elle enracine à la manière de la religion, en tant que Remémoration de certains événements fondateurs comme l'Exode, la Résurrection du Christ : c'est son aspect idéologique. Mais c'est aussi la tâche de la foi de déraciner à la manière de l'eschatologie : en tant qu'Attente du Royaume à venir, c'est son côté utopique. La foi vit de cette dialectique et meurt de son absence. Son ultime constitution est dans le refus radical de sacrifier au déchirement entre l'idéologie et l'utopie.

Ainsi, toutes les formes « idéologiques » de la foi, les réductions futuristes comme les réductions passéistes de la foi, sont renvoyées dos à dos. Contre les réductions futuristes, il est clair que la religion joue un rôle primordial dans l'instauration d'une identité pour l'individu et pour la communauté. Et en tant que système culturel (symbolique), elle est inséparable de la foi ; elle est ce dans et par quoi la foi religieuse s'exprime, s'énonce et s'articule⁶⁸.

Mais en même temps, la dimension eschatologique de la foi se pose aux antipodes des réductions passéistes. Le contenu essentiel de la prédication de Jésus se résume dans l'annonce du « Royaume qui vient » : « le Royaume de Dieu est proche », « le Royaume est parmi vous ». Penser la Résurrection, c'est surtout se tourner vers ce « nulle part » qui n'est pas un point virtuel, mais une réalité que Dieu lui-même promet et fait advenir dans ce monde et au-delà. Il y aurait dès lors intérêt à « repenser toute la théologie à partir de l'eschatologie ». Car, « le Dieu qui vient est un *nom*, le Dieu qui se montre est une *idole*. Le Dieu de la promesse ouvre une histoire, le Dieu des épiphanies naturelles anime une nature »⁶⁹. Il est question ici d'un plaidoyer pour une théologie authentique que nous qualifierons de « symbolique » et qui serait en même temps une poétique de l'amour⁷⁰.

67 A propos de la fonction symbolique du langage religieux, on peut lire, entre autres, M. GODELIER, *L'imaginé, l'imaginaire et le symbolique*, (Coll. Biblis), Paris, CNRS Editions, 2022. Tout ce qui est pensé, fabriqué et agi par les humains ne peut l'être sans support symbolique. E. Cassirer disait que l'homme est un animal symbolique.

68 Cf. P. RICOEUR, *L'herméneutique de la sécularisation*, dans *Archivio di Filosofia*, n. 42 (1972), p. 68.

69 P. RICOEUR, *Le Conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 427.

70 Cf. P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, p. 457.

La compréhension de la foi, comme un acte qui enrachine à la manière de la religion et déracine à la manière de l'eschatologie, peut nous aider à comprendre la pluralité culturelle du christianisme contemporain comme réponse de tous les peuples de la terre à l'appel au dialogue de salut de la part de Dieu. Dès lors, la question de l'inculturation⁷¹ apparaît de plus en plus comme un impératif majeur pour l'évangélisation de l'homme moderne. Raison pour laquelle la foi doit être comprise dans la condition de la société moderne comme une poétique de l'amour. Cette conception est la meilleure manière de riposter à la critique de l'athéisme et de vaincre la causalité du destin, la fatalité ou encore le nihilisme et de donner à la foi chrétienne une nouvelle pertinence.

Mais la connaissance de la foi n'est pas seulement un travail de pensée et de langage, elle doit se prolonger dans le domaine de la « praxis politique ». C'est, d'ailleurs, le sens étymologique du mot « poésie » qui vient du grec *poiêsis*, c'est-à-dire action de faire, création du verbe *poiô* : faire, produire, agir, pratiquer- praxis-. Car les textes bibliques visent aussi à « redécrire l'existence » selon l'orientation fondamentale du Royaume des Cieux : l'Etre nouveau, la Vie éternelle. En effet, vivre la foi signifie accueillir le Royaume d'une manière active, c'est-à-dire à la fois en le reconnaissant dans une ad-

71 Le Père Arrupe, dans sa *Lettre sur l'inculturation* du 14 mai 1978, définit le phénomène comme « l'incarnation de la vie et du message chrétiens dans une aire culturelle concrète, en sorte que non seulement cette expérience s'exprime avec les éléments propres à la culture en question (ce ne serait alors qu'une adaptation superficielle), mais encore que cette même expérience se transforme en un principe d'inspiration, à la fois norme et force d'unification, qui transforme et recrée cette culture, étant ainsi à l'origine d'une "nouvelle création" ». Cité par B. CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers mondes. Théologies latino-américaine, noire américaine, noire sud-africaine, africaine, asiatique*, Paris, Le Centurion, 1987, p. 142. Pour nous, une vraie théologie de l'inculturation doit être une théologie du dialogue, une théologie de l'espérance (qui est aussi politique) et une théologie de l'imagination, c'est-à-dire créatrice. Sur cette question, la bibliographie est très abondante. Signalons : E. F. KABONGO KAPENDA, *Le rite zaïrois : son impact sur l'inculturation du catholicisme en Afrique*, Bruxelles, Peter Lang, 2009 ; L. M. FOÉ, *De la culture à l'inculturation : pour une méthodologie efficace de l'évangélisation en Afrique chez les Beti au Cameroun*, Paris, L'Harmattan, 2016 ; L. SANTEDI KINKUPU, *Dogme et inculturation en Afrique : perspective d'une théologie de l'invention*, Paris, Karthala, 2003 ; F. KABASELE LUMBALA, *Alliances avec le Christ en Afrique : inculturation des rites religieux au Zaïre*, Athènes, Les éditions historiques Basilopoulos, 1987 ; A-M. AITKEN, L'inculturation, la diversité culturelle et la catéchèse, dans *Lumen Vitae*, vol. 68, n. 1 (2013), p. 75-86 ; A. A. ROEST CROLLIUS, *What is so New About Inculturation ? A Concept and its Implications*, dans *Gregorianum* 59 (1978), p. 721-738 ; A. PEELMAN, *L'inculturation. L'Eglise et les cultures*, Paris-Ottawa, Desclée-Novalis, 1988 ; N. STANDAERT, *L'histoire d'un néologisme. Le terme "inculturation" dans les documents romains*, dans *Nouvelle Revue Théologique* 110 (1988), p. 555-570 ; L. BOKA DI MPASI, *Quand l'Africain dit "inculturation". Émergence d'un christianisme de la onzième heure*, dans *Telema* 16 / 3-4 (1990), p. 39-65 ; 17 / 1 (1991), p. 15-37.

hésion qui se dit en paroles et en s'insérant dans l'œuvre d'amour qu'il accomplit. Or cette perspective est multidimensionnelle : cosmique, éthique et politique.

Conclusion

Dans le contexte de la crise aiguë que traverse la modernité capitaliste, la question de la relation entre la foi et la raison exige à ce jour de réexaminer les modèles de pensée qui ont sacrifié à la séparation de ces deux puissances spirituelles. En effet, en valorisant de manière systématique soit la dépendance et l'hégémonie de la raison par rapport à la foi, soit l'enfermement de la foi dans une sorte de coffre de piétisme *a-rationnel*, en l'empêchant ainsi de s'envoler vers la raison, ces modèles épistémologiques n'ont nullement contribué, loin s'en faut, à résoudre le drame du phénomène « foi », en sa confrontation inévitable avec la rationalité de l'homme et à poser les bases leur cohabitation harmonieuse et salubre. Car, comme l'a bien compris Jean-Paul II, face à une raison faible, la foi « tombe dans le grand danger d'être réduite à un mythe ou à une superstition » ; tandis que « la raison qui n'a plus une foi adulte en face d'elle n'est pas incitée à s'intéresser à la nouveauté et à la radicalité de l'être »⁷².

Seule l'imagination possède le pouvoir de favoriser une fécondation mutuelle de la foi et de la rationalité, parce qu'elle contient la capacité non seulement de connaître, mais aussi de créer. Elle est cette faculté qui nous éloigne du réel mais pour mieux nous y reconduire en le transformant. C'est elle aussi qui nous rend capable de nous ouvrir à l'autre et de l'accueillir en nous. Dès lors, ce n'est pas la « résonance », mais « l'imagination qui sauve le monde, parce qu'elle « sauve ce qui, dans l'être, est fondamental »⁷³. Loin de nous aliéner, de nous tromper et de diminuer notre expérience de la réalité, la « foi poétique », travaille à nous enrichir intérieurement avant de nous préparer à multiplier de possibles manières de penser et d'agir.

Il nous paraît tout de même utile de rappeler, au terme de ce parcours, la précieuse mise en garde de J. Arnould adressée à tous les croyants de toutes les religions contre toute tentative d'enfermement de Dieu dans les labyrinthes des dogmes et des rites :

72 JEAN-PAUL II, *La foi et la raison*, n. 48.

73 P. RICOEUR, *L'imagination*, p. 320.

« Nous ne pouvons pas voir Dieu de face ; nous ne pouvons pas affronter le vertige de la transcendance. Nous ne pouvons voir que le dos de Dieu, suffisamment pour le deviner, mais pas assez pour nous y arrêter, nous en contenter. Suffisamment pour décider de le suivre »⁷⁴.

Ce que n'ont cessé de nous rappeler les mystiques de toutes les religions, de toutes les cultures, de tous les temps, c'est « l'indisponibilité » absolue de Dieu. Nous ne pouvons pas disposer de Dieu comme d'un objet. Nous devons simplement l'écouter lorsqu'il nous appelle ou nous interpelle ; et en l'écoutant « oser accepter d'être accepté », d'être entendu.

74 J. ARNOULD, *Dieu n'a pas besoin de « preuves »*, p. 172.