NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

80 N° 5 1958

«La foi n'est pas un cri». À propos d'un ouvrage

Gustave DEJAIFVE (s.j.)

p. 468 - 494

https://www.nrt.be/fr/articles/la-foi-n-est-pas-un-cri-a-propos-d-un-ouvrage-1965

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

« La foi n'est pas un cri »

A PROPOS D'UN OUVRAGE RECENT

Le petit volume de M. Duméry [1] peut passer à bon droit pour un essai de justification critique, grâce à la méthode de la phénoménologie, de la structure même de la foi chrétienne. Il entend montrer que la foi n'est pas un cri indistinct, informulé, mais est liée à l'histoire. Problème important, capital même, puisque toute la positivité du christianisme en dépend, mais aussi problème délicat : comment justifier rationnellement aux esprits de notre temps, aux esprits de toujours, la condition étrange d'une Révélation divine, née à un moment de la durée et soumise ensuite aux fluctuations de l'histoire?

Sans doute, l'historien des religions sait bien qu'il n'y a que des religions positives : l'acte religieux est toujours vécu « en situation », rattaché à un culte, un enseignement. La religion chrétienne ne fait pas exception; toutefois, son cas particulier ne fait que rendre le problème plus aigu, puisqu'elle tient cette positivité même pour révélée et proclame la portée universelle de son institution historique. Or, n'est-il pas contradictoire d'admettre comme expression immuable et permanente du divin une situation historique contingente et de l'ériger ensuite comme un invariant d'une communauté essentiellement changeante puisque soumise à tous les remous de l'histoire?

Le problème n'est pas nouveau, il faut même dire qu'il est aussi vieux que le christianisme, mais notre époque en a pris une conscience plus vive. Dès le début du siècle, plusieurs tentatives furent faites pour réconcilier foi religieuse et histoire (qu'on songe à M. Blondel et à son remarquable essai « Histoire et Dogme »); M. Duméry est conscient de ces efforts pour accréditer le christianisme auprès de la pensée contemporaine, puisqu'il entend les reprendre avec des exigences critiques et une méthode plus précises que celles de ses devanciers.

Indiquons brièvement sa solution : elle consistera à distinguer l'expression et l'intention de la foi et à montrer que la foi chrétienne reprend à son compte l'intention religieuse de Jésus, définie par sa vie et sa mort sacrificielle, et y subordonne sans cesse l'expression d'elle-même comme à une norme invariable; c'est même là, selon l'A., le secret de sa survie (p. 12). Or, comme cette intention de la foi a d'abord été une visée christologique de Dieu, appuyée sur l'exemple de Jésus manifesté à des témoins privilégiés, le but du livre consiste-

1. Henry Duméry, *La foi n'est pas un cri*, Paris-Tournai, Casterman, 1957, 21 × 15 cm., 192 p. Prix : 75 frs b. ou 540 frs fr.

ra à décrire, en historien critique, la première expérience chrétienne, à en dégager, en phénoménologue, le sens, la loi et la structure et à montrer qu'elles se retrouvent dans l'expérience chrétienne d'aujourd'hui, celle-ci étant, avant tout, un acte communautaire concerté, un « faire-ensemble » d'où dérive un « croire-ensemble », une « lex agendi » qui est « lex credendi », suivant l'adage théologique (p. 14).

L'évangile des témoins.

Cette expérience privilégiée — en ce qu'elle fut historiquement — nous ne l'atteignons plus qu'à travers un témoignage de croyants et c'est pourquoi l'A. commence son enquête par « L'Evangile des témoins ». Il n'y a pas à nous masquer ce fait : nous ne rejoignons le Jésus de l'histoire qu'à travers la foi de ses témoins; l'Evangile n'est pas un document historique « objectif », mais l'expression de la foi initiale de l'Eglise. Cela revient à dire qu'il n'y a pas à mettre d'un côté les faits, de l'autre leur interprétation; les deux ne font qu'un : à travers les faits et gestes, les témoins ont saisi d'emblée et exprimé la vérité qu'ils signifient. Dans cette synthèse indissoluble, les faits, pourtant, ne sont pas dissous, mais subsumés par la foi qui leur confère un sens et une portée.

Il n'en reste pas moins vrai que l'on constate un tri, une sélection dans le récit des évangiles. Le théologien invoquera ici l'inspiration; le philosophe de la religion songera, lui, à la sélectivité du sujet religieux, c'est-à-dire aux aspirations, voire aux exigences pratiques de la communauté croyante. Il ne faudrait pas toutefois se faire une idée trop simpliste de ce procédé rédactionnel qu'a prôné, sans retenue, la méthode de la *Formgeschichte* : il s'y cache une intentionnalité plus haute que celle des nécessités immédiates de la communauté. Son discernement a consisté en ceci : ce que l'Ecriture retiendra de l'expérience des Apôtres et de l'Eglise naissante, c'est « l'ensemble des faits nécessaire et suffisant pour que tout croyant, présent ou à venir, puisse porter sur les événements messianiques le même jugement que les premiers fidèles » (p. 27), bref, une norme concrète de type universel. Quel est ce jugement qui fonde la foi chrétienne?

Pour les apôtres comme pour nous, il se résume en cette simple proposition : en raison de sa vie et de sa mort innocente, Jésus apparaît comme la théophanie suprême. « Jésus est le fondateur de la religion absolue, parce que l'Absolu ne peut se révéler de façon meilleure qu'en lui, sous le signe du désintéressement total, de la charité en acte et en pensée » (p. 29). Les évangiles ne disent rien d'autre; « inutile de *démythiser* leur cadre cosmologique, de dissocier les éléments gnostiques ou judaïques de leur synthèse » (p. 29); ce jugement constitue d'emblée ce qu'il y a de décisif et par le fait même de définitif dans la foi chrétienne. Quelles que soient nos difficultés

présentes à propos de certains éléments périphériques ou de certaines représentations du message, nous avons là la visée christologique foncière et universelle, le vecteur intentionnel inaltéré... le reste n'a de valeur que par lui.

Pourtant, ce Christ-Dieu vient de l'Eglise et c'est Jésus qui la suscite : n'y a-t-il pas un cercle vicieux, Jésus prouvant la divinité de l'Eglise, l'Eglise prouvant la divinité du Christ? « Non, répond l'A., car la marche du signe au signifié est à sens unique : ... les faits *prouvent* la vérité qui les *explique* » (p. 31). Cela vaut pour les apôtres, mais pour nous? Eux, du moins, étaient contemporains des faits, tandis que l'Eglise est, à la fois, source et objet de notre croyance; le fait, c'est, désormais, elle-même, en tant qu'institution religieuse, organe de révélation et de salut; d'autre part, elle est sa propre interprète, présentant indivisément les signes et leur signification religieuse.

A bien y regarder, néanmoins, la démarche est la même, pour les apôtres et pour nous : « elle consiste à viser une valeur à travers une expression sensible, puis, l'ayant atteinte, à vénérer cette expression comme l'index indispensable, le point de repère de cette valeur » (p. 32). Les apôtres n'ont pu valoriser « le fait Jésus » qu'à partir de la Pentecôte, premier matin de l'Eglise. C'est par elle, par sa tradition originelle et constituante qu'ils ont posé l'acte de foi que nous posons aujourd'hui en participant à sa vie.

Avoir la foi, c'est donc épouser la tradition — ce qui montre aussitôt sa primauté sur l'Ecriture —, c'est aussi acquérir un certain regard qui est d'un autre ordre que la perception sensible ou l'expérience externe. La gloire de l'Eglise des apôtres, c'est d'avoir opéré cette induction universalisante qui consiste à « voir dans un avatar du judaïsme au premier siècle de notre ère la plus haute manifestation de l'esprit de Dieu » (p. 33).

L'expérience d'Israël.

Ayant ainsi résumé l'expérience chrétienne primitive, l'A. aborde dans un second chapitre l'expérience d'Israël. On peut se demander pourquoi il l'entreprend, puisque la foi chrétienne commence avec le « fait Jésus », mais, outre qu'en histoire il n'y a pas de commencement absolu, le Nouveau Testament se présente, en dépit de sa nouveauté, en continuité avec l'Ancien qu'il a assumé pour constituer l'Ecriture Sainte. L'Eglise a recueilli la vieille Bible comme un ensemble d'oracles et de faits qu'elle n'a pas elle-même vécus : n'est-ce point infirmer la priorité de la tradition reconnue dans le premier chapitre? L'A. entend montrer que la vieille Bible elle-même s'enracine dans la tradition et en découle.

Nous ne pouvons songer à donner un aperçu complet de ce chapitre très dense; marquons seulement ce qui revient à notre propos

qui est d'illustrer la thèse centrale de l'A. La religion d'Israël, nous est-il dit, repose sur l'expérience du peuple : la Révélation qu'il professe se tire des événements de son histoire et de l'expérience intérieure des plus sages et des plus saints. Par là, Israël a chargé l'histoire d'une valeur sacrale; doué d'un haut sentiment de la transcendance divine, il a compris que « la manifestation de Dieu dans l'histoire doit nécessairement être prise de l'immanence de celle-ci, non de sa transcendance à lui (ce qui n'a aucun sens, ajoute l'A.) ; autrement dit,... la psychologie et le devenir historique sont la seule parole sensible dont Dieu soit capable auprès des hommes » (p. 36), non pas, précisons-le, que la religion de l'A.T. ait voulu rabaisser Dieu au niveau des signes de son action, mais en le visant à travers eux, en restant délibérément et constamment intentionnelle. D'autre part, cette religion est essentiellement communautaire : liée à la mission historique d'un peuple, elle met en œuvre des moyens collectifs, des institutions, un culte, une charte. L'idée d'alliance l'indique à souhait : c'est avec la communauté qu'elle est conclue, c'est en son sein qu'elle est vécue et c'est par la tradition qu'elle se maintient. La Bible n'a fait que « recueillir les consignes morales et religieuses d'un enseignement vécu avant d'être raconté et raconté avant d'être rédigé » (p. 39).

Toutes les notions révélées : monothéisme, notion de création, de liberté déchue, de certitude d'un salut proche furent dégagées et comprises comme les structures d'une expérience collective. Si certaines parties semblent n'avoir qu'un lien très lâche avec l'inspiration religieuse, ce n'est qu'en apparence, car, au fond, toutes les structures concourent à fortifier la visée théocentrique; c'est elle, en fin de compte, qui, en les valorisant, fait en sorte que les livres où elles sont consignées soient vénérés comme parole de Dieu.

Il ne faut donc pas se laisser abuser par une notion simpliste de la Révélation comme si des esprits exceptionnels, pris du sein d'Israël, avaient « capté dans la solitude des messages chiffrés tombés du ciel » (p. 42-43) ; au vrai, la réalité est tout autre : l'idée religieuse a levé dans la masse et si elle a fructifié grâce aux puissants et aux saints, elle n'a pu le faire que par le milieu qui la portait.

On le voit, la tradition est donc première et cette tradition est bien l'expérience d'un peuple.

On peut se demander, dès lors, ce qui distingue la visée théocentrique d'Israël de la visée christologique de Dieu dans le Nouveau Testament. Ce n'est pas, remarque l'A., que la religion d'Israël soit une religion d'attente, de style eschatologique ou futuriste; en fait, cette attente est déjà comblée, puisqu'elle est certitude et que son ouverture à l'avenir est déjà sanctification du présent. De ce point de vue, le christianisme n'est pas réfutation d'un messianisme de l'expectative, mais sa confirmation. Jésus n'a fait qu'intérioriser ce messianisme, en proclamant que la durée est tout entière attente, mais d'un

autre temps que le temps sensible, car elle ne fait qu'impliquer l'instant éternel où s'opère le salut. Au reste, si le Christ a fait prévaloir ce messianisme spirituel, c'est que la Bible elle-même préparait cette évolution. Jésus n'a fait qu'en dégager la substance et en établir clairement la vérité.

Il y a donc continuité parfaite de l'Ancien Testament au Nouveau, tous deux dérivant d'une expérience religieuse, l'une d'Israël, l'autre de l'Eglise naissante, tous deux reliés par une même intentionnalité spirituelle. C'est le Christ qui les soude l'un à l'autre, accomplissant en sa personne ce qu'Israël avait pressenti et préfiguré : le commandement d'amour allant jusqu'au don de soi à Dieu. Le seul changement de l'un à l'autre Testament, c'est le passage du particulier à l'universel, dû à la spiritualité professée par Jésus : non plus un peuple particulier, mais une société universelle qui ne connaît plus de frontières. En réalité, tout était déjà en germe dans la Bible : c'est elle qui a donné au christianisme toute sa positivité.

L'A. développe ici en des pages d'une belle venue l'apport du judaïsme au patrimoine de l'humanité et les principales caractéristiques de sa religion : religion de *type historique* et non pas culte naturiste, dans laquelle il n'y a pas soumission à une nature toute-puissante, mais reprise orientée de situations humaines et certitude intuitive, puisée dans le messianisme, que la nature sera un jour soumise et qu'adviendra une véritable communauté humaine (p. 56) ; religion *typologique*, où cette transformation est le fait de quelques-uns avant de devenir le fait de tous et où la subjectivité prévaut sur la collectivité, mais au service de tous ; religion de *l'universel*, visé et atteint au travers du particulier, par adhésion à un culte, à des rites, à une loi.

Israël a été dans le sens de l'histoire, si bien que le christianisme lui-même est réellement un judaïsme réassumé en fonction de Jésus déclaré Messie. L'Eglise ne fait que le prolonger, bien qu'il faille dire que, pour les chrétiens eux-mêmes, l'aventure spirituelle n'est pas terminée, puisque, selon la foi, elle ne s'achèvera qu'avec le retour du Christ. C'est ce qu'il nous reste à constater, en voyant comment l'Eglise, sans renier sa tradition, a créé sans cesse, dès le début, des expressions inédites pour adapter à de nouvelles cultures la prédication apostolique.

L'expérience de la Pentecôte.

Dans un troisième chapitre, l'A. nous fait d'abord assister au processus inductif, qui, dans l'esprit des apôtres, va de Jésus au Christ, grâce à l'expérience de la Pentecôte.

Nous avons vu que la foi était une visée intentionnelle atteignant une valeur à travers un fait, sans dissoudre ce fait, mais en le vénérant comme signe réel de la valeur. La foi chrétienne a tous ces ca-

ractères : elle est *historique,* puisque liée à l'événement Jésus ; *cultuelle,* puisque seul le culte permet de le ressaisir activement comme Christ ; *théophanique,* puisqu'elle reconnaît en lui Dieu présent.

Nous voyons, en effet, dès le début de l'Eglise, l'homme Jésus associé indissolublement au Christ du culte et au Verbe de Dieu ; ce que nous avons dit de la foi peut rendre compte de cette synthèse : « si le personnage de Jésus a pu venir s'encadrer dans la perspective christologique que les prophètes avaient esquissée ; s'il a pu devenir objet de spéculation théologique, fondement et foyer d'activité cultuelle, c'est que lui-même, en sa vie phénoménale, en sa Passion historique, avait pris une attitude religieuse susceptible d'alimenter indéfiniment la foi et la piété » (p. 80).

Toutefois, on pressent l'objection : ce sont ses disciples qui en ont fait un dieu ! L'affirmer, c'est ne rien entendre, répond l'A., aux démarches spontanées de la conscience religieuse. Celle-ci ne déifie jamais que des êtres où apparaît manifestement une qualification divine[2]. Or, dans le cas des apôtres, le jugement théophanique porté sur Jésus va de pair avec une conception particulièrement pure de la nature divine, si pure même qu'elle ne peut être dépassée. Il faut donc dire que le Jésus de l'histoire méritait et justifiait la qualification de Christ et de Seigneur.

Mais comment expliquer cette inférence divinisante ? L'A. l'esquisse brièvement, « à la fois sous l'angle religieux et dans les limites d'une information critique ».

Nous pouvons sans doute partir, estime l'A., du milieu culturel et religieux dans lequel a vécu Jésus, en particulier du messianisme. En ce temps-là, nous le savons par d'autres sources et les évangiles nous le révèlent, les groupes messianiques sont nombreux : on connaît les Esséniens, on nous parle de Jean-Baptiste et de son groupe. Jésus a

2. L'A. ne s'explique pas davantage sur ces démarches spontanées de la conscience religieuse en cet ouvrage. Dans l'étude phénoménologique : *Foi, dogmes et sacrements,* publiée dans le tome XIX de l'*Encyclopédie Française,* il explicite mieux sa pensée concernant ce processus théophanique, sa portée, ses limites et ses dangers : « A certains égards, un tel procédé (qui consiste à viser l'infini à travers un objet fini sacralisé) reste ambigu et comporte un danger... il est si facile de confondre le saint et sa statue. Mais en droit, si la conscience emploie l'hiérophanie à transcender activement l'objet qu'elle consacre ; si elle en use de façon « intentionnelle » ; si elle se maintient, grâce à l'objet, tendue vers l'Absolu, elle évite l'idolâtrie, elle refuse la superstitution, elle préfère aux représentations de Dieu le Dieu qui les dépasse bien qu'elles permettent de le rejoindre. Dans ce cas, il n'y a nulle faute dans le processus de sacralisation ou de révélation. Le christianisme qui le reprend à son compte ne fait que suivre la marche de toute religion concrète, c'est-à-dire positive et instituée. Bien plus... il porte cette opération à un niveau inégalé : il humanise non seulement le sujet, mais encore l'objet de l'hiérophanie ; il va même jusqu'à individuer la théophanie, au moment où les normes de l'expérience religieuse atteignent un point de perfection idéale » (p. 19, 38, 10). Dans le cas du Christ qui représente ce point de perfection idéale, il s'agit moins, pour les apôtres, de diviniser l'humain que de déterminer, dans la manifestation humaine la plus pure du divin, l'objet d'un processus théophanique spontané.

pu réunir ses adeptes à peu près dans les mêmes conditions et aux mêmes fins : méditer les Ecritures, en particulier le deutéro-Isaïe. La communauté de la nouvelle alliance avec le Maître de justice en serait un type assez proche, bien que, pour esquisser un rapprochement, il faudrait pouvoir tabler sur une chronologie moins indécise. Bref, les structures qui seront plus tard chrétiennes, ont pu être préformées. Le cadre idéologique lui-même l'était déjà : l'idée d'un Messie souffrant n'était pas inconnue, ni celle d'un échec à la mort et d'un retour triomphant, popularisé par les Apocalypses. Il est probable que le Christ s'est pénétré de ces conceptions, quand il fut conscient de l'échec de sa mission auprès des officiels. Il comprit alors que la souffrance serait son lot ainsi que la mort et que son messianisme serait du genre douloureux plutôt que glorieux ou du moins glorieux parce que douloureux. De fait, la Croix vint mettre un terme aux espérances charnelles de ses disciples. Jusqu'ici, nous ne semblons pas dépasser A. Schweitzer et son eschatologisme conséquent, mais l'événement pascal va nous contraindre, remarque l'A., à chercher une signification plus profonde aux faits évangéliques.

Que voyons-nous, en effet? Quelque temps après, éclate le message de Pâques, s'affirme la foi à la résurrection de Jésus. Comment expliquer cela? Est-ce la thaumaturgie qui est entrée en jeu? Sans doute, ce genre littéraire est familier aux apôtres (p. 85) ; toutefois, il semble bien que s'ils soudent ensemble vie et survie du Christ, ils le font pour un autre motif, en raison même d'une exigence spirituelle qui « les pousse aussi bien à transfigurer le Christ dès son existence terrestre qu'à faire marcher et manger le ressuscité » (p. 85).

Mais la réponse n'est-elle pas obvie : ils ont vu Jésus ressuscité? *Il ne suffit pas, semble-t-il, de l'affirmer. Sans doute, les christophanies* ne sont pas plus invraisemblables que les phénomènes d'apparitions dans les vies de saints, qu'on songe à Jeanne d'Arc ou à Bernadette. Même si l'historien n'a pas à prendre parti sur la réalité des faits, il reste néanmoins que les apôtres ont cru à ces visions et c'est là l'essentiel puisqu'ils en ont tiré la force d'annoncer l'Evangile. Pourtant, la vraie question est plus radicale : comment ont-ils *pu croire* à la résurrection de Jésus?

La réponse de l'A. paraîtra sans doute paradoxale, mais il estime qu'elle est la seule position acceptable : c'est la foi au Messie qui justifie la foi pascale, la première est condition de la seconde. Les apôtres sont des voyants parce que croyants, ils voient et croient parce que Jésus n'a cessé d'être leur Maître, leur exemple, leur modèle (p. 86). Il faut même aller jusqu'au bout du paradoxe et dire que c'est la Passion elle-même qui a donné le branle à la foi pascale : scandale tout d'abord, la mort en croix, comprise enfin et définitivement à la lumière des Ecritures, a été une confirmation du messianisme de Jésus. Soit dans le cas de Paul, soit dans le cas des Douze (qu'on songe aux disciples

d'Emmaüs), la démarche décisive de la foi au Christ ressuscité a consisté à reconnaître Jésus comme Christ, d'abord *malgré* la Passion, puis *à cause* de la Passion. La mort elle-même leur est apparue comme entrée dans la gloire : pour conserver à Jésus le bénéfice des attributs messianiques, il fallait, coûte que coûte, faire échec à l'échec et valoriser la mort elle-même. Croire au ressuscité, c'était entretenir la certitude que Jésus est le Christ, qu'il ne meurt pas, que la mort elle-même est une entrée en gloire, une mue, un triomphe paradoxal dans l'échec apparent. C'est ainsi que la croyance au ressuscité prit un sens pour eux. Elle ne serait qu'un mythe puéril si elle n'avait ce contenu spirituel, cette valeur religieuse probante (p. 88).

Telle fut l'heureuse conclusion à laquelle parvinrent les apôtres à la Pentecôte [3]. Cette inférence libératrice révèle à la fois leur audace et l'intrépidité de leur pensée : sans doute, furent-ils aidés dans leur démarche par un concept déjà élaboré, iranien d'origine puis sémitisé, mais l'application au fait Jésus requérait un certain courage... Ils ont tenu certes que Jésus était *réellement* ressuscité, non seulement âme immortelle, mais corps spiritualisé; toutefois, il ne s'agit là que d'un schème, mieux adapté qu'une immortalité de type dualiste, pour désigner une vérité qu'aucun penseur religieux ne récusera : la permanence au-delà de la mort biologique de la personne spirituelle.

Aussi bien, n'est-ce pas la « factualité » de l'événement pascal qui fait problème mais sa vérité religieuse; tout s'éclaire quand on a compris le sens qu'il revêt aux yeux des apôtres : celui d'un triomphe spirituel du messianisme de Jésus, dont l'exemple d'obéissance jusqu'à la mort est identiquement l'entrée dans la gloire; la résurrection n'est que la christophanie de la croix, comme la Pentecôte est l'épiphanie de Pâques.

La primitive Eglise.

Ce Christ souffrant, reconnu Messie par le seul recours aux Ecritures saintes, est encore conçu dans le cadre de la religion d'Israël et n'a pas encore pris les traits du Sauveur de l'humanité entière : ce processus d'universalisation sera le fait de l'Eglise primitive. Ici, nous pouvons être bref, car l'A. ne fait que tracer à larges traits en ce quatrième

3. Le mot de « conclusion » est bien de l'A. et indique à souhait cette dialectique de la foi qui a mené, selon lui, les apôtres à affirmer la résurrection, dialectique spontanée, cela va de soi. L'article de l'*Encyclopédie Française* est, à cet égard, explicite : « La foi primitive ne parvint à surmonter la croix qu'en la plaçant dans la perspective de la résurrection. Il a fallu concevoir le Christ triomphant de la mort, glorieux, éternellement vivant pour percevoir une leçon positive dans l'ignominie de son exécution. Le schème de résurrection a rendu ici le service le plus opportun, en montrant que le sacrifice du juste fait échec à l'échec. Bien entendu, on ne doit pas imaginer qu'il a joué de façon réfléchie, délibérée, concertée. Son usage a été spontané, soutenu par une intuition très sûre, porté par une émotion religieuse intense » (19, 38, 11).

chapitre l'esquisse d'une théologie du Nouveau Testament, qui nous est familière : rôle des chrétiens hellénistes, spéculation de Paul, puis de Jean qui réalise l'identification du logos juif et alexandrin avec Jésus. Si ce passage à l'hellénisme n'a pas trahi le message sur Jésus, c'est que celui-ci portait en lui de quoi régler sa propre marche : une référence positive et historique, interdisant, dès le départ, de faux amalgames. Le Seigneur Jésus a été prié, cultuellement honoré, moralement imité, sacramentellement actué à partir du fait Jésus et du témoignage apostolique. Sa divinité n'est pas une création de ses disciples, mais il n'est pas néanmoins nécessaire d'admettre qu'il l'ait lui-même proclamée; sa vie et son action l'attestaient suffisamment [4]. Mais qu'en est-il des développements ultérieurs de la christologie? Ils ne changent rien au fait Jésus : le dogme de Chalcédoine lui-même n'a fait que traduire cette expérience du Christ, où transparaît la présence divine; les Pères n'ont fait que suivre la démarche inductive de la foi : viser Dieu à travers le Christ comme Révélateur et admettre en lui la présence du révélé. La définition du Concile n'a rien prétendu d'autre; elle a empêché qu'on prive Jésus de la fonction théophanique que la foi lui reconnaît, en affirmant ensemble les deux qualités : l'humanité d'abord — sans quoi il ne serait plus révélateur — la divinité ensuite, sans laquelle il n'y aurait plus présence en lui du révélé. Pour le reste, elle a laissé subsister le mystère, sans chercher à appliquer au Christ une anthropologie philosophique.

Le Christ et l'Eglise.

L'auteur en arrive alors à un point crucial de son enquête : l'Eglise, née de Jésus, peut-elle se réclamer de lui? Peut-on montrer qu'elle a été prévue et voulue par lui? Le débat est d'importance, car c'est le sens, la validité même des développements ultérieurs de la foi qui se trouve en cause.

La grande tentation de l'historien est de réduire le spirituel au psychologique. Rien n'est assurément plus funeste dans l'étude de la religion et plus encore dans le cas présent, que d'estimer qu'aucun élément de l'expérience chrétienne ne serait réel s'il n'avait été pensé et exprimé par la conscience psychologique de son fondateur. Une

4. C'est néanmoins l'identification de Jésus au Logos alexandrin qui a contribué à la reconnaissance de sa divinité. L'A. s'en explique dans l'article de l'*Encyclopédie française* : « (cette identification) allait permettre de saisir qu'entre Dieu et sa Parole, entre le Révélé et le Révélant, il ne saurait y avoir de différence numérique. Si l'on choisit le Christ comme Révélateur, c'est qu'on estime qu'il manifeste Dieu; s'il manifeste Dieu, s'il est sa Parole, il est Dieu, car c'est même chose d'affirmer : Dieu nous parle en lui et il est Dieu qui nous parle. Ainsi la théorie du Logos offrait le double avantage de concentrer la théophanie dans la personne de Jésus et de porter en germe le dogme de la divinité du Christ. On notera néanmoins qu'elle rendait compte de celle-ci d'un point de vue fonctionnel : comme parole de Dieu, le Christ est Dieu » (19, 38, 12).

telle conception semble déjà inadéquate dans le cas d'un écrivain, à plus forte raison de l'écrivain sacré : son intention réelle va plus loin que son intention psychologique. Il en va d'ailleurs ainsi pour toute la vie de l'esprit : le mystère de la pensée et de la liberté ne peut être ramené au seul plan de la conscience réflexe. Notre expérience, en sa totalité et en sa source, reste au-delà de toute expression.

Plus le fondateur religieux est éminent, plus notre réserve doit croître. Que dire dans le cas de Jésus qui est homme et Dieu? La conscience psychologique de Jésus n'égale pas en tous points la richesse infinie de l'essence divine (p. 116).

Jésus a-t-il voulu, a-t-il prévu l'Eglise avec toutes ses particularités? On voit l'importance de la question, mais on aperçoit aussi son ambiguïté. S'il s'agit de l'intention psychologique, l'affirmer c'est dire trop ou trop peu. C'est dire trop, car la biographie complète de Jésus n'a pas été écrite et il est difficile de disjoindre le fait empirique du jugement de foi; c'est trop peu dire aussi, car l'intention psychologique de Jésus se trouve portée par une intentionnalité plus radicale et plus vaste. Celle-ci s'origine dans son contact direct avec l'Absolu et elle embrasse par avance la totalité de l'expérience dont il est à la fois l'occasion et la source. Il suffit que le Christ soit le principe transcendant du mouvement de révélation, il suffit que sa médiation soit effective, dirigée et réglée du dedans par le Verbe pour que tout ce qui découle de son attitude — même et surtout suprapsychologique — soit homogène à son expérience religieuse et réponde à l'intentionnalité de celle-ci. En ce sens, le Christ a vraiment fondé l'Eglise, car le fondement de l'Eglise n'est rien d'autre que la reprise délibérée de son expérience personnelle, vécue dans l'union avec le Père et dont les apôtres sont devenus participants. Aussi, tout ce que le Christ a été et ce qu'il a fait ne pouvait qu'aboutir à l'Eglise. Jésus a produit l'Eglise dès que sa Seigneurie comprise et reconnue sous le signe de l'événement pascal est devenue objet de culte. Elle a pris corps par les apôtres dès qu'ils eurent saisi le sens de l'expérience de Jésus; à partir et en fonction de l'exemple de leur Maître, ils ont structuré l'Eglise.

La continuité est donc parfaite entre Jésus et l'Eglise, non au niveau de sa conscience psychologique, mais à celui, plus profond, « de sa conscience intégrale, de son expérience totale, de sa fonction théophanique enfin comprise et résolument mise en œuvre » (p. 121). Les apôtres n'ont eu qu'à faire le rapprochement entre le fait Jésus et l'enseignement scripturaire pour constituer l'Eglise; le procédé leur avait été fourni par leur Maître qui s'était appliqué les écritures anciennes et s'était pensé dans les catégories bibliques.

Ainsi, l'Ecriture sainte a été médiatrice entre Jésus et le contexte culturel où il pouvait délivrer son message. C'est par elle que la Révélation définitive de Dieu dans notre histoire put prendre forme. Par là, le Christ revalorisait la tradition juive, en la faisant aboutir à sa

personne, de sorte qu'il est vraiment le sommet, le point central et final de la Révélation.

La Tradition reste donc première, même et surtout dans le Nouveau Testament. Dérivée de l'attitude de Jésus, la foi des apôtres a été une reprise de son expérience, enrichie et approfondie certes, mais non invention gratuite. D'abord témoignage direct et même oral, elle s'organise, se différencie dans son contact avec des situations nouvelles, puis se fixe bientôt par écrit dans ces archives de l'Eglise naissante que sont les livres du Nouveau Testament. Ce faisant, elle n'abdique pas, mais ne fait que consolider ses attaches : en se constituant ainsi une normative où est inscrite la structure essentielle de l'expérience chrétienne, c'est-à-dire la signification d'ensemble de la révélation du Christ, elle peut au contraire multiplier ses démarches prospectives et déployer sa puissance assimilatrice.

Sans doute, en cette phase nouvelle, quelque chose est changé : la tradition, en effet, n'est plus révélatrice, puisqu'avec la mort de ses témoins immédiats la révélation de Jésus, réfléchie dans leur vie et leur pensée, se trouve définitivement établie. Il était naturel que ce Dépôt de la foi fût intégralement constitué puisqu'il doit être une norme. Toutefois, il ne faudrait pas s'imaginer que la tradition n'a désormais plus rien à faire. Ce dépôt reçu et transmis n'a rien d'inerte, car il n'a de sens qu'en fonction de l'expérience religieuse qu'il normalise. Il doit donc être compris et actué dans la vie des fidèles de tous les temps et il ne peut l'être que si son sens persiste dans une tradition vivante, c'est-à-dire dans une expérience vécue, spécifique, indéfiniment maintenue et entretenue par les témoins des témoins. Ainsi le primat de la tradition reste invincible. Ayant constitué l'Ecriture, elle seule le nourrit, jour après jour, de son expérience et ceci nous amène au dernier problème envisagé par l'A., celui de la croissance dogmatique et homogène de la tradition.

Croissance dogmatique.

La positivité initiale du christianisme va, en effet, s'accroître par la fructification du Dépôt. Les faits évangéliques vont être confrontés avec des besoins nouveaux et aboutir à de nouveaux dogmes. La phase dogmatique coïncide avec l'hellénisation de la foi ; encore faut-il bien comprendre la formule. Les Pères n'ont pas substitué une philosophie au message traditionnel, mais traduit pour leurs contemporains le fait chrétien. On pourrait le montrer en constatant la disparité de leurs catégories philosophiques.

Ce qu'ils prétendaient, au fond, c'est non pas chercher une conciliation sur le plan spéculatif, mais sauvegarder le mystère chrétien, en maintenant les oppositions fécondes, qu'il s'agisse des mystères de la **Trinité, de l'Incarnation ou de la grâce. L'élaboration dogmatique**

diffère entièrement de la démarche philosophique. La première est lestée au départ d'une positivité historique qu'on ne peut ni déduire, ni réduire; elle ne se développe que par un recours constant à cette foi historique, c'est-à-dire à l'expérience chrétienne type, celle du Christ. Elle est retour au passé, mais à un passé « exemplaire », qui s'« exemplarise » dans le présent de chaque situation. Elle est élaboration d'un « donné de foi » qui pose lui-même des questions à une raison qui s'interroge; elle amorce un mouvement en tenaille qui refuse de s'achever, de se fermer. Quand ce mouvement s'inscrit dans une formule, le dogme est né [5]. Sans doute, il porte la marque du temps, puisqu'il semble naître des curiosités successives de la raison, au cours de son histoire; toutefois, il participe à l'universalité, à l'immutabilité de la foi, puisqu'il est conforme à sa visée traditionnelle et est relié à l'expérience ecclésiale. Autre est la vérité scientifique ou philosophique et la vérité religieuse : la première a trait à des phénomènes et n'est qu'une approximation, la seconde tente de forger un système idéal et se fait plus au plan du droit que des faits, comme une exigence formelle; la vérité religieuse, elle, est l'appropriation d'une visée spirituelle qui définit, selon certaines modalités concrètes, une manière de se rapporter à Dieu. Reprise du témoignage apostolique, cette visée a été reçue comme un invariant, comme un axe intentionnel définitif. L'essor dogmatique n'est pas une méthode pour faire varier l'invariant, mais une élucidation de cette visée dans l'ordre des représentations, qui aident à la déterminer, mais lui restent subordonnées. Quand, en un temps donné, elles réussissent à régler adéquatement le comportement religieux, on les « canonise »; elles gardent leur valeur éternelle, même si les termes techniques, qui ont servi à leur expression, restent ambigus et ont besoin d'être expliqués à leur tour.

Au reste, il ne faut pas majorer, outre mesure, les formules dogmatiques. En elles-mêmes, elles ne sont que des enveloppes ou, si l'on veut parler en rigueur de termes, des concepts intentionnels qui dirigent le regard vers l'objet de foi sans l'arrêter sur eux-mêmes. A travers eux, le fidèle croit au Dieu, révélé en Jésus-Christ; ils ne sont que des moyens de le viser, de se le représenter, au moment où l'âme l'atteint directement, sans intermédiaire qui fasse écran entre elle et lui.

5. Appliquant ces vues au Concile de Chalcédoine, l'A. précise cette portée fonctionnelle et économique de la définition conciliaire : « Mis à part le docétisme qui procède d'une mentalité archaïque, nestorianisme et monophysisme semblent cohérents, chacun de son point de vue. Pourtant la foi traditionnelle préféra garder intacte l'antinomie du Logos incarné. Usant du vocabulaire des controversistes, mais brisant sa logique interne, elle décréta : deux natures, une seule personne. Sentence énigmatique mais efficace, puisqu'elle repousse d'un coup deux positions extrêmes. Ce faisant, il est sûr qu'elle ne dissipe pas le mystère. Aussi bien, ne travaille-t-elle qu'à le défendre et à le préserver, en interdisant qu'on retire au Christ soit son humanité (il ne serait plus un Révélateur de notre condition) soit sa divinité (le Révélé ne serait plus en lui). En d'autres termes, le dogme de Chalcédoine se borne à réaffirmer la fonction théophanique dévolue à Jésus par la foi primitive. Il la traduit dans un autre langage. » (*Enc. Franç.*, 19, 38, 12).

Saint Thomas a insisté sur cette intentionnalité des énoncés de la foi. La visée dogmatique ne doit être confondue ni avec les expressions dont elle se sert ni avec les représentations qui la soutiennent. La foi dépasse les dogmes, puisqu'elle les engendre, le dogme dépasse les représentations puisqu'il s'en sert. Il n'y a pas à chercher dans les dogmes du métaphysique à l'état pur. Si l'on demande : « qu'est-ce qu'un dogme ? », il ne faut répondre ni : « c'est une consigne pragmatique », ni : « c'est un concept philosophique ». Il n'est ni ceci ni cela, ni rationalisme, ni pragmatisme. Les dogmes normalisent une expérience : celle du sacré, ils médiatisent l'union à Dieu (p. 171). La foi se donne d'elle-même des expressions nombreuses, cultuelles, imaginatives, notionnelles, mais en même temps, elle reste intime, ineffable, puisqu'elle touche au mystère. Le fait qu'elle s'endoctrine, se dogmatise, n'atteste aucunement que le mystère est en voie de réduction. Nos systèmes de pensée ne peuvent prétendre s'égaler à l'infinité de la motion divine. La foi reste ici-bas besogneuse et avide, mais elle ne peut avoir son achèvement que dans l'au-delà et son but dernier comme celui de toute spiritualité chrétienne ne peut être son activité pérégrinale, c'est la vision.

Ainsi s'achève sur la relativité de toute expression historique l'essai de M. Duméry qui s'était prescrit de justifier la posivité essentielle du christianisme. La thèse d'une foi cri, nostalgie ou élan du cœur y semble définitivement réfutée, puisque l'enquête a constamment montré dans le christianisme la liaison du fait à la doctrine, du signe à sa valeur, du relatif à l'absolu. On s'étonne de voir certains croyants — les kérygmatistes — retenir cette conception de la foi comme cri, comme annonce d'un événement au moment où philosophes et historiens, ayant retrouvé le sens de l'historicité, s'apprêtent à l'abandonner. Ils oublient que le « kérygme » que l'on cherche à reconstituer est déjà une synthèse riche et dynamique, un discernement en acte d'une valeur dans un fait historique. La « forme » de l'affirmation chrétienne est aussi complexe dès les christophanies pascales qu'elle l'est aujourd'hui. Aussi, n'a-t-on pas à revenir vers le passé, ni à déserter le présent de la foi. Celui-ci nous garantit sous la forme de la tradition comme expérience communautaire la visée religieuse et christologique du fait Jésus.

Le christianisme est donc bien tradition, institution, positivité, c'est-à-dire rapport à Dieu pris dans une histoire, intention prise dans une expression, expérience prise dans une structure. Tel est le paradoxe de la religion positive : elle institue même l'universel, l'amour et la grâce. Est-ce contradictoire ? Seuls le prétendront ceux pour qui l'universel ne serait plus l'idéal, s'il devenait le réel. Le mérite de la foi est d'avoir reconnu que l'idéal peut devenir réalité.

*
* *

L'essai de M. Duméry que nous venons de résumer, bien souvent en ses propres termes, révèle un penseur critique, auquel on ne peut dénier ni rigueur ni pénétration et un écrivain dont le style nerveux et incisif, l'expressivité toute en relief, avec ses formules ciselées comme des médaillons, enchantent autant qu'elles surprennent en un tel domaine. On y trouve quantité d'observations heureuses, d'aperçus captivants; telles analyses sur la religion d'Israël, sur le processus inductif et synthétique de la foi, sur la spécificité de la théologie frappent par leur justesse; on sent d'ailleurs dans tout l'ouvrage une conviction sincère, une ardeur conquérante étayant sans cesse une réflexion, dont les démarches prospectives et les audaces calculées forcent l'admiration et contraignent le lecteur à réexaminer ses propres positions les plus assurées.

Le projet de l'A. est, sans conteste, des plus courageux comme des plus attachants : n'est-ce pas au paradoxe essentiel du christianisme qu'il entend donner une réponse et une réponse qui satisfasse les esprits les plus rigoureux et les plus sincères? Qui n'a pas été touché quelque jour, même s'il est croyant, par le scandale d'un Dieu incarné, d'une éternité envahissant notre temps, de cette kénose de Dieu qui constitue le plus grand défi à l'intelligence humaine? Aux esprits cultivés qui ne partagent point notre foi, le christianisme, si malmené depuis Celse, n'apparaît-il pas toujours comme une fable, on dirait plus volontiers aujourd'hui un mythe? Ce reste donc une tâche urgente de le justifier devant la conscience de nos contemporains et il convient de féliciter l'A. de l'avoir tentée; ses travaux [6], qui débordent largement le cadre de ce volume, limité à la situation historique du christianisme, s'imposent désormais à tout philosophe de la religion, qui, à sa suite, entreprendra de concilier les exigences critiques et les affirmations de la conscience chrétienne. Il reviendra à M. Duméry l'honneur d'avoir été un des premiers, comme catholique, à courir ce beau risque avec une loyauté et un courage dont on lui sait gré.

Il faut néanmoins juger un ouvrage non selon les intentions de l'A., mais d'après ses résultats. Aussi lorsqu'on en vient à embrasser l'édifice dans son ensemble et à en dégager la structure essentielle, on ne peut s'empêcher de rester perplexe et de s'interroger sur la consistance de tous les éléments intégrés dans la synthèse. L'édifice, assurément, a belle allure, il a même une simplicité de lignes qui en impose, mais, l'avouerai-je candidement, on se demande parfois si les fondations posées par l'A. sont capables de supporter tout le poids des exigences de la foi chrétienne et on en conçoit quelque appré-

6. Signalons en particulier, comme se rapportant davantage à ce domaine : *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*, Paris, Desclée De Brouwer, 1957; *Critique et Religion*, Paris, Editions Descartes, 1957; et les deux tomes déjà parus de *Philosophie de la religion*, Paris, P.U.F., 1957 : t. I : *Catégorie de sujet-catégorie de grâce*; t. II : *Catégorie de foi*, que nous avons surtout consultés, pour éclairer le présent ouvrage.

hension, d'autant plus vive que l'A. prétend bien nous donner un appui ferme, au nom des exigences mêmes de la raison.

Si la tâche du philosophe chrétien est déjà pleine d'aléas, que dire du critique de la religion qui doit juger, à partir des structures mêmes de la conscience religieuse, de la forme d'une religion qui se pose d'emblée comme transcendante? Le plus grand risque, assurément, serait que, dans cette redécouverte du fait chrétien, sous l'optique d'une phénoménologie religieuse, on n'en respecte pas la spécificité ou, pour mieux dire, le caractère unique. Si cette œuvre est possible (et telle est bien la question préalable), elle exige, en tout cas, l'effort conjugué du philosophe et du théologien; il importe, dans cette confrontation mutuelle de la raison critique et de la foi chrétienne, d'assurer une égale fidélité à leurs démarches respectives et nul ne contestera qu'il soit du ressort de la théologie de préserver l'authenticité de l'objet de foi et de son acte, quand il est question de passer au crible de la réduction critique les adhésions spontanées du croyant.

Qu'on veuille bien lire les remarques qui suivent comme de simples questions posées à l'auteur de cet essai par le théologien, soucieux qu'un pareil effort, digne de tous éloges, atteigne vraiment son but et rejoigne le sol ferme de la Révélation divine, telle qu'elle est vécue par le croyant; sinon, toute construction, si ingénieuse qu'elle soit, risquerait de s'arrêter en porte-à-faux et de rendre malaisé à plus d'un esprit le passage qu'elle se flattait de lui faciliter.

Trois éléments, essentiels à notre avis, dans l'essai critique de M. Duméry, retiendront notre attention : sa conception de la Révélation chrétienne comme d'une visée intentionnelle de Dieu dans le Christ, la relation de l'expression dogmatique à cette intentionnalité religieuse et la reconstruction historico-critique du passage du fait Jésus au fait de l'Eglise.

La Révélation.

La Révélation chrétienne peut-elle être ramenée à une visée intentionnelle de Dieu dans le Christ et, par lui, chez les apôtres?

L'A. qui conçoit la théophanie chrétienne sur le type de toute hiérophanie religieuse l'admet d'emblée comme une loi de structure : toute religion positive est toujours une visée de Dieu à travers la médiation de faits ou d'objets « révélateurs », puisque la conscience ne peut atteindre l'infini qu'à travers des objets finis, l'Absolu que par la médiation du monde et de l'histoire. Pour l'A., en effet, comme il s'en explique ailleurs avec plus d'abondance [7], la relation de l'esprit à l'Absolu est immanente à chaque conscience; la procession de l'esprit créé à partir de la divinité se retourne en conversion qui aspire à la re-

7. Voir en particulier pour plus de détails dans le t. II de la *Philosophie de la religion*, la section III : *De la mentalité projective*, pp. 181-185.

joindre, mais l'esprit ne peut y parvenir qu'en projetant hors de lui-même des expressions, des représentations de cet Absolu sans visage et sans forme, sur lesquelles il s'appuiera pour se hausser vers lui. Tout se passe comme si l'esprit créé, miroir de la Lumière incréée et inaccessible et ne pouvant l'apercevoir en elle-même, la réfléchissait sur des objets pour la mieux reconnaître et la poursuivre avec plus d'efficacité [8]. Toute religion, s'originant dans le rapport nécessaire de l'esprit à l'Absolu, devient donc positive et se constitue en révélation historique par une sorte de projection spontanée de la conscience. Les représentations qu'elle assume à l'aide de schèmes et de catégories, n'émanent pas toutefois immédiatement de l'Absolu, mais sont empruntées aux diverses cultures où elle prend naissance; c'est néanmoins la conscience qui, par sa visée intentionnelle, leur confère une orientation nouvelle pour en faire des moyens spécifiques de rejoindre l'Absolu au-delà de toute détermination [9].

Le christianisme, comme toute religion positive, s'inscrit dans cette structure générale, mais il a ceci de spécifique que cette visée intentionnelle s'appuie sur un homme : Jésus et plus précisément sur son exemple : sa vie et sa mort sacrificielle. Résumant en lui l'expérience religieuse de son peuple, Jésus a manifesté le plus purement ce qu'est Dieu et ce que doit être notre visée intentionnelle ici-bas : Dieu est amour et c'est dans l'absolu du renoncement et de la charité fraternelle en pensée et en acte que nous pouvons le rejoindre à chaque instant. Telle est l'expérience typique, offerte par Jésus, en qui se réalise la plus haute manifestation du divin, la suprême théophanie [10].

Que penser de cette interprétation du « fait chrétien » qui vise à en dégager l'« essence »? Est-elle fidèle à son objet? A supposer que la structure de la conscience religieuse spontanée ait été bien analysée — mais nous ne voulons pas discuter ce point — le « phénomène chré-

---

8. « Le sujet, pénétré en son fond par la présence de l'Absolu, ne peut la reconnaître qu'en la réfléchissant; il la projette sur les objets extérieurs (le sacré) ou sur ses objets intérieurs (sanctification de ses intentions, de ses actes psychologiques, de ses conduites) » (*loc. cit.*, p. 189, n. 4).

9. « Il n'y a de religion que révélante et révélée : le processus de révélation se confond avec la suite des démarches que la conscience doit accomplir pour viser l'Absolu *par* et *dans* les représentations qu'elle parvient à s'en faire » (*loc. cit.*, p. 254, n. 4). « La foi imprime une orientation nouvelle à des contenus gnoséologiques et axiologiques qui, sans elle, seraient de simples produits naturels et qui, grâce à elle, deviennent des moyens spécifiques de réaliser une fin transcendante » (*op. cit.*, p. 8).

10. L'A. s'en explique clairement dans son article de l'*Enc. Franç.* : « Le christianisme obéit à une règle générale : il établit une visée de Dieu sur une sélection de faits ou d'objets « révélateurs de Dieu » selon le processus de toutes les hiérophanies connues dans l'histoire. Sa supériorité éclate néanmoins dans l'excellence de son choix : il n'insinue pas le sacré dans des choses, il ne le dépose pas sur des êtres dépourvus de raison; il le dépose sur des hommes — les écrivains bibliques — spécialement sur un homme en qui la « révélation » culmine parce qu'il professe l'universel de la charité et qu'on ne voit rien qui puisse être ajouté au commandement d'amour » (19, 38, 10).

tien » peut-il être envisagé comme un cas particulier de celle-ci? L'A., soucieux de ne pas soustraire la révélation chrétienne à une loi générale de la conscience, a-t-il été assez attentif à un élément caractéristique de son aspect phénoménal, qu'on pourrait appeler son « sens » intentionnel, nous voulons dire le fait qu'elle apparaît comme nous étant adressée par Dieu? Sans doute, on pourrait admettre que, considérée à partir du sujet et de ses exigences constitutives, la conscience religieuse est bien une visée de Dieu, inspirée par l'amour et s'appuyant sur des médiations naturelles et humaines; elle ne pourra, dès lors, atteindre, en son plus haut point, qu'à une expérience de Dieu par le truchement de la création et de l'action providentielle et chercher néanmoins à dépasser toute créature dans un désir inassouvi d'immédiation impossible.

Mais le christianisme — qu'il ait tort ou non pour l'instant, telle n'est pas la question — change le signe de ce mouvement et renverse la perspective; il se présente comme venant d'une initiative divine entièrement gratuite, il est une descente gracieuse de Dieu parmi les hommes, Dieu qui vient à nous — *appropinquavit regnum Dei* — non l'homme qui s'élève jusqu'à Dieu. M. Duméry fait souvent allusion à la portée religieuse des schèmes; ce schème de descente n'est-il pas l'index d'une valeur nouvelle, inouïe : Dieu lui-même instaure une communauté nouvelle avec sa créature? L'événement est d'autant plus imprévu, inespéré qu'il atteint non seulement un être créé, mais un pécheur, double titre à l'incapacité radicale de l'homme à nouer une intimité personnelle et réciproque avec un Dieu transcendant.

Ce changement de signe, nulle part M. Duméry ne paraît le prendre en considération. On pourrait supposer que c'est à dessein, parce que cela ne cadre ni avec son propos, ni avec sa méthode. Certes, omission n'est point négation, mais on doit reconnaître que cela laisse subsister des ambiguïtés graves. Le cas unique de la religion chrétienne semble engagé dans le devenir religieux de l'humanité comme l'heureux terme d'un effort collectif, une réussite exceptionnelle due à un peuple spécialement doué. Cette impression se voit confirmée par des affirmations de l'A. où paraît s'estomper toute distinction entre une Histoire sainte — celle des démarches de Dieu envers les hommes — et l'histoire tout court. L'Ancien Testament tout entier ne nous est-il pas présenté comme le fruit de l'expérience religieuse d'un peuple, expérience qui ne le différencie pas essentiellement des autres communautés humaines puisque son unique supériorité est « d'avoir poussé les valeurs religieuses plus haut et plus loin que les autres » (p. 36)? Son principal mérite, en effet, est d'avoir chargé l'histoire de valeur sacrale, en y lisant la manifestation de Dieu. Du fait de sa transcendance et parce qu'il n'est pas représentable en lui-même, Dieu ne peut être manifesté, selon ce qu'écrit l'A., que par l'immanence de l'histoire. Qu'on ne croie pas que la formule désigne ici le mode d'expres-

sion dont Dieu se sert pour se communiquer à nous (si Dieu nous parle, il entre nécessairement dans notre histoire) ; à vrai dire, Dieu ne parle pas, il n'est que manifesté par les choses et les hommes ; une note de l'A. ne nous laisse aucun doute sur sa pensée : « quoi qu'il paraisse, Dieu, parce qu'il est transcendant, ne parle jamais [11]. Ou plutôt, il ne parle que par les hommes de Dieu. Procédé *classique* dans l'histoire des religions, mais le judaïsme l'a porté à un point de perfection inégalé. Les « révélateurs » qu'il accueille ne sont pas des objets, mais des êtres humains... Et ceux-ci ne cherchent pas à percer les secrets de la nature ; ils sont des orienteurs de l'histoire [12]. » Les prophètes d'Israël ne sont que les initiateurs d'une religion de type culturel, qui prône le triomphe final de l'homme sur la nature hostile. Selon cette ligne de pensée, Jésus apparaît avant tout comme un prophète, dont l'intuition géniale n'a fait qu'intérioriser et universaliser le messianisme juif et dont l'action, aboutissement d'une expérience communautaire, s'exemplarise dans un modèle inégalable : celui du juste offrant par amour sa vie à Dieu.

Dans cette perspective de visée ascensionnelle qui réussirait à faire l'économie d'une intervention personnelle historique de Dieu dans le devenir de l'humanité, on pourrait se demander selon quelle norme il est possible de décider néanmoins que ce Jésus est la suprême théophanie de Dieu. Ce n'est point, semble-t-il, en s'appuyant, au préalable, sur l'affirmation de la divinité de sa personne ; c'est en se basant principalement sur son message parlé et vécu. Mais comment dès lors juger de ce message sinon selon un « type » immanent à l'esprit, une forme ou une catégorie à priori de ce que doit être la religion idéale, dont l'évangile de Jésus serait la traduction la plus pure ? S'il en est ainsi, n'est-ce point la conscience elle-même qui se fait juge de la Révélation, en la ramenant à un « type » immanent, possédé par l'esprit, de la religion absolue ? N'est-ce point subsumer le « fait » Jésus dans les catégories d'une religion de la raison ?

L'A. nous répondrait sans doute, si nous le comprenons bien, que cette visée intentionnelle, qui assume et constitue le « fait Jésus » en suprême théophanie de Dieu, est précisément ce que nous nommons

---

11. La Révélation historique n'est, en effet, pour l'A. qu'un monologue de la conscience religieuse avec elle-même : « Dialoguer avec Dieu, ce n'est pas lui parler comme à un interlocuteur qui répond dans le même langage, c'est plutôt, lui présent, et ne pouvant parler aucune langue humaine (il est transcendant) s'entretenir avec soi pour exprimer dans le registre psychologique le rapport mystérieux et ineffable qui relie l'esprit à Dieu » (*Phil. de la Rel.*, II, p. 259, n. 2). « Le dialogue biblique est à la fois un échange et un monologue, un échange puisque Dieu agit et l'homme réagit, un monologue, puisque c'est l'homme seul qui peut parler, mettre en formules, la *Parole de Dieu* » (*op. cit.*, I, p. 159, n. 1). Pour l'A., concevoir Dieu comme nous interpellant est dû à « un mécanisme familier de l'esprit, qui objective l'Absolu en Révélant intentionnel » (*ib.*, II, p. 216).

12. *La foi n'est pas un cri*, p. 55, n. 1.

la foi. Pour lui, en effet, tout élan de l'érôs humain suppose un épanchement de l'Agapè divine, la conversion de l'esprit est une réplique de la procession à partir de l'Absolu avec laquelle elle cherche à coïncider de telle sorte qu'elle participe au caractère gratuit — et non purement émanatif — du mouvement de descente [13]. Le fait Jésus est donc valorisé par référence à un Absolu divin, surnaturel, et tire de là son caractère d'expression suprême de la divinité [14].

Toutefois, si c'est notre visée de l'Absolu, présent en nous, qui constitue Jésus en norme idéale, indépassable de toute religion, qui le projette sur le plan de l'histoire comme Révélateur suprême, n'est-ce point parce qu'elle a, au préalable, décelé en lui l'incarnation parfaite des valeurs qu'elle poursuit et qui ne pourrait plus être dépassée? Mais si ces valeurs sont prises de l'éternité de l'esprit [15] et finalement de l'Absolu, pourquoi ne pas reconnaître que Dieu s'est lié à Jésus selon une relation unique, au point que ce dernier se situe dans un ordre qui transcende l'humanité commune?

Pour poser Jésus comme le « type » absolu du rapport de l'humanité à Dieu, ne se voit-on pas contraint d'affirmer, comme la conscience chrétienne l'a fait, dès le début, que le lien qui unit Jésus à Dieu dépasse l'expérience spirituelle des plus grands prophètes et que c'est

---

13. « Tout élan de l'homme vers Dieu, tout érôs, suppose un épanchement prévenant de l'Agapè divine. La grâce chrétienne a fort bien qualifié cette démarche » (*Philosophie de la religion,* tome I, p. 269, n. 1). L'opposition marquée par E. Bréhier entre Erôs et Agapè est factice : « L'Erôs qu'il présente comme aimantation de l'aimant vers l'aimé, lequel reste indifférent, s'explique chez Aristote où le Moteur immobile n'est pas source de la procession. Dans un contexte néoplatonicien [qui est celui de l'A.], il se comprend moins bien; conversion et procession cherchant à coïncider, le mouvement de retour participe du mouvement de descente; en sorte que l'Un, sans dialoguer comme un Absolu anthropomorphique (...), pratique un échange réel avec les termes qui dérivent de lui. A tout le moins, les termes dérivés n'étant rien que par l'influx reçu de l'Un, doit-on dire que toute démarche de leur part n'est qu'une manière de réponse à la motion processive » (*ib.*, p. 281, n. 4).

14. « Toute valeur religieuse, plus généralement, toute forme de sacré, est référence à l'Absolu. Le fait de la produire n'a de sens que si l'Absolu lui-même a un sens pour nous, c'est-à-dire en définitive si l'Absolu nous est présent » (II, p. 124). Le fait Jésus, lui-même, a été assumé et a dû être assumé par cette visée spirituelle, échappant à la durée, contemporaine de chaque conscience et exigence profonde de chaque esprit (cfr II, p. 125).

15. « La foi, écrit M. Duméry, est discernement d'un absolu supra-contingent, ce qui élimine tout risque et tout arbitraire; cet absolu, elle le vise à travers des schèmes contingents, mais le sens et la valeur qu'elle leur accorde sont pris de l'éternité de l'esprit » (*Philosophie de la religion,* t. II, p. 235, n. 1). « La foi se situe à des niveaux très différents. Au plan projectif, on a affaire à une foi historique; au plan spirituel, on a affaire à une foi méta-historique. La première concerne les structures contingentes où la conscience religieuse incarne, pour la rendre manifeste, la médiation éternelle qui réside en son cœur. La seconde se rapporte directement à cette médiation qui atteste la présence de l'Absolu à l'esprit. On a ainsi deux sortes de « fois », pourvues de fonctions distinctes. La foi historique saisit l'événement comme signe et ne s'arrête pas à sa matérialité. **La foi méta-historique pose les valeurs religieuses » (*ib.*, p. 270, n. 2).**

au titre de sa filiation unique et transcendante qu'il est apparu à l'Eglise des premiers témoins comme l'unique et suprême révélateur?

Cet aveu franc, nous ne le trouvons pas sous la plume de l'A., sauf sous cette forme bien réservée, d'après laquelle Jésus, révélant Dieu, se voit décerner une qualité divine, parce que le Dieu révélé lui est présent. S'agit-il toutefois d'une relation unique avec Dieu? Rien ne le laisse deviner, au simple niveau des affirmations explicites; on nous parle d'une présence dynamique et instrumentale, comme celle qui peut être reconnue à tout « prophète » [16]. Or, la foi du Nouveau Testament, en affirmant que « Jésus est le Seigneur » ne dit-elle pas bien davantage? N'est-ce point, au contraire, en raison de sa transcendance unique, qui le met d'emblée dans la sphère divine, que l'on explique et la place du Christ dans le kérygme apostolique, et l'importance primordiale de son exemple, et surtout, ce dont l'A. ne fait pas mention et qui nous semble capital, son rôle salvifique dans la destruction du péché et l'union effective à Dieu? Est-ce rendre suffisamment compte du rôle du Christ aux yeux des premiers fidèles que d'en faire avant tout un prophète de l'intériorité religieuse — fût-elle la plus pure — doublé d'un maître de vie?

Le Christ, ainsi interprété, est-il encore le Christ total de la Révélation chrétienne, telle qu'elle a été vécue par les premiers témoins? Il nous semble que la factualité de son exemple a un peu voilé, dans l'image que nous en donne M. Duméry, le mystère de son être, dont l'affirmation constitue néanmoins le centre rayonnant de l'adhésion spontanée du croyant. On s'explique sans doute que, selon les exigences de sa méthode, l'auteur n'ait pas tenu un compte suffisant du statut ontologique du Verbe incarné. Pourquoi en effet l'Absolu, terme de notre visée spirituelle, aurait-il à s'engager dans l'ambiguïté de l'histoire pour y opérer le salut de l'humanité, si celui-ci se situe dans la sphère de l'intériorité? Comme M. Duméry s'en explique ailleurs, le salut de l'homme, étant le fait de sa liberté sous la motion de l'Absolu et consistant dans sa libération même, par union à l'Aséité divine, toute dépendance réelle de l'extérieur semble exclue, toute soumission à une extériorité préalable, non constituée d'abord par la conscience, compromet cet appel de l'homme à la liberté. Dieu ne nous sauve donc pas *dans* l'histoire, mais l'homme se sauve à travers l'histoire, à travers les projections que l'Absolu lui inspire. Le Christ en est une, la plus élevée, mais au vrai, c'est le Verbe intérieur, imma-

16. Même dans la *Philosophie de la religion,* où il s'en explique davantage, toute ambiguïté n'est pas levée, au contraire : « en touchant sa limite par en haut, la révélation touche aussi l'infini; mieux, *elle est l'infini,* tout décalage entre elle et lui se trouvant désormais réduit. C'est pourquoi le Révélateur et Dieu ne font qu'un. La divinité de Jésus se tire ainsi, très logiquement et très réellement, de sa fonction révélatrice, non d'un raisonnement savant qui établirait à son sujet un statut anthropologique extraordinaire » (II, p. 282, n. 1).

nent à la conscience, qui lui confère une valeur [17]. On pourra bien s'inspirer de son exemple, le reprendre dans le culte, le monnayer dans une morale mais seule, au fond, c'est notre expérience intérieure du divin qui opère le salut de l'esprit et constitue la vraie révélation de Dieu.

Tout en reconnaissant avec une tradition chrétienne déjà ancienne que le Verbe peut illuminer l'âme de tout homme de la lumière de foi, on estimera sans doute que l'importance de l'Incarnation rédemptrice et de la Révélation historique qu'elle couronne n'est pas jugée à sa vraie valeur dans la présentation que nous en donne l'A. Si Dieu vient vraiment nous sauver dans l'histoire par le sacrement de l'Homme-Dieu, il faut bien dire que cette entrée de Dieu dans la chair n'est pas seulement une projection de la conscience religieuse, mais un « événement » imprévisible et décisif d'où dépend le salut de tout homme. Dès lors, sa « révélation » revêt une valeur unique, même dans sa forme empirique la plus humble, si c'est Dieu lui-même qui nous la délivre. Mais par là est valorisée du même coup toute l'expression où Dieu a enclos son mystère pour nous attirer vers Lui, depuis ses premières paroles prophétiques aux hommes jusqu'à son dernier mot de salut, le Verbe envoyé visiblement dans le monde.

Aussi, plus qu'une visée intentionnelle d'un Dieu insaisissable, à partir d'une expérience communautaire, captée par le plus grand des mystiques, sera-t-on autorisé à dire que la révélation chrétienne est bien Parole de Dieu faite chair et grâce à elle, message divin, humainement formulé, adressé à des témoins privilégiés et médiatement à la communauté humaine pour lui communiquer un dessein de salut et éclairer, par ce dévoilement de Dieu à l'œuvre dans l'histoire, son retour collectif vers Lui.

Intentionnalité et expression de la foi.

Pareille conception de la révélation ne semble pas rencontrer l'agrément de l'A. qui en dénonce l'insuffisance [18], mais nous allons voir les graves conséquences qu'entraîne cette fin de non-recevoir dans le rapport qui relie l'expression à l'intentionnalité de la foi : c'est le second point sur lequel nous voudrions formuler certaines réserves.

---

17. « Le fait Jésus implique bien les valeurs qu'on lui assigne. Mais celles-ci, s'originant dans le Verbe, sont des actes supratemporels. Pour en devenir participant, il faut non pas se confier à l'histoire, qui n'est qu'un signe, mais entrer dans l'intériorité et l'éternité de l'esprit » (*ib.*, p. 128). « Le jeu normal de la conscience incarnée (en qui le nouménal s'exerce comme fonction phénoménalisante) n'impose-t-il pas que le Verbe éternel soit projeté en Verbe historique? » (*ib.*, p. 280).

18. « On imagine parfois que des esprits exceptionnels, pris du sein d'Israël, ont capté dans la solitude des messages chiffrés tombés du ciel; ils les auraient recueillis et transmis en rencontrant une audience inégale. La réalité est autre et plus complexe... » (*La foi n'est pas un cri*, p. 42-43).

Pour l'A., en effet, Dieu ne parlant pas et ne faisant que susciter dans l'âme une intention qui Le vise par-dessus tout savoir (comment existerait-il un savoir de l'ineffable?), toute expression émane de la conscience elle-même. Sans doute, remarquons-le avec l'A., elle le fait sous l'emprise de cette intentionnalité; c'est là la norme, le vecteur invariant qui mesure la justesse des représentations, des schèmes, des notions. Elle en a même besoin : comment pourrait-elle sans eux orienter sa quête du divin? Mais ce n'est pas leur signification rationnelle qui importe ici, c'est leur aptitude à traduire correctement la visée initiale [19]. Or, notons-le, ces schèmes, ces notions, nécessaires au caractère social de la religion, sont empruntés aux milieux culturels où elle vit : c'est le corps, l'enveloppe, occasionnelle et précaire, encore que nécessaire, de l'intentionnalité créatrice. Ils peuvent être, ils sont probablement disparates entre eux, puisque empruntés à des milieux différents, mais la visée intentionnelle qui les soutient, leur confère l'unité. Certes, ils n'ont point, absolument parlant, partie liée avec elle; d'autres schèmes, d'autres notions conviendraient aussi bien, mais pourquoi les changerait-on, alors qu'une expérience déjà longue en a éprouvé et vérifié la commodité?

Pour l'A., cette expression de l'intentionnalité chrétienne commence très tôt, en fait dès le témoignage apostolique. Nous avons vu plus haut que la résurrection du Christ, dans la forme même où elle s'est exprimée chez les Apôtres, n'est qu'un schème de leur foi à la messianité. Le schème « immortaliste » dont se sert la pensée grecque aurait pu convenir également, bien qu'à l'expérience, il se révèle moins expressif [20]. Car ce qui cherche, au fond, à se traduire sous cette re-

19. « (La conscience) a besoin d'images et de catégories pour orienter sa quête de valeurs, y compris les valeurs du sacré et du divin. Dans la mesure où symboles et idées l'acheminent vers la reconnaissance du mystère, ils jouent correctement leur rôle. S'ils venaient à intercepter le regard, à arrêter l'intentionnalité religieuse au lieu de la porter, ils seraient à proscrire... En somme, qu'il s'agisse de dogmes, c'est-à-dire de notions pourvues d'une enveloppe intellectuelle, ou qu'il s'agisse de schèmes spontanés, de représentations jaillies de l'attitude religieuse concrète, on se trouve toujours en présence du même phénomène : une intention dynamique, vivante, se donne un corps expressif; elle en a besoin pour s'exercer; mais il est à son service, tandis qu'elle-même est au service des valeurs, non des expressions qu'elle forge pour les atteindre » (*Encycl. Franç.*, 19, 38, 12).

20. « Le schème du ressuscité n'est, somme toute, qu'un index de transcendance spirituelle. Il n'est pas sûr que les schèmes « immortalistes » dont se sert la pensée grecque, soient meilleurs pour exprimer la victoire de l'âme sur la mort biologique. Et en tout cas la question n'est pas de décider où se trouve la formule la plus adéquate pour marquer la supériorité de l'esprit sur le corps. Elle est de savoir si oui ou non on admet la primauté du principe spirituel sur la matière, de l'éternité sur le temps. Chacune à sa façon, la foi chrétienne et la philosophie grecque ont tenu à affirmer cette primauté. On ne verra donc pas une erreur dans le schématisme, au premier abord déconcertant, mais finalement très expressif, de la résurrection » (*ib.*, 19, 38, 11). N'est-ce pas trop peu dire? Le schème de résurrection, avec réanimation du corps du Christ, devenu pneumatique, n'est-il pas apparu à saint Paul comme lié essentiellement au message qu'il avait reçu mission de proclamer à tous, Juifs et Gentils? C'est sur ce point

présentation, c'est uniquement la primauté du principe spirituel sur la matière, de l'éternité sur le temps; or, à leur façon, la foi chrétienne et la philosophie grecque ne l'ont-elles pas affirmé toutes deux?

On mesure sans doute la portée de ces affirmations quand on songe que les schèmes, selon M. Duméry, embrassent la quasi-totalité du dogme chrétien, depuis la naissance virginale, en passant par la théorie du Logos, jusqu'à l'enfer et le ciel [21]; disons tout de suite et l'A. y insiste, qu'il n'est pas question de les abandonner, puisqu'en des situations données, ils ont préservé l'invariant de la visée de Dieu; pourtant, on aurait tort de lier absolument à ces enveloppes fragiles — de soi désintégrables — le dynamisme d'une foi qui ne rejoint Dieu qu'en s'appuyant momentanément sur elles. On ne peut, en effet, d'après M. Duméry, ériger un schème au niveau d'une vérité absolue, puisqu'il n'est pour l'intelligence qu'un tremplin imaginatif capable de lui faire viser une valeur religieuse qui la dépasse et est au-delà de toute représentation [22].

On devine sans doute ici que cette conception du dogme s'inspire d'une épistémologie qui sépare radicalement les niveaux d'intelligibilité et dénie à l'avance toute signification « noétique », valable pour qualifier l'Absolu, aux représentations sensibles ou imaginatives que la Parole de Dieu a pu assumer pour traduire son mystère. En dernier ressort, n'est-ce point une doctrine de l'analogie révélée, qui fait, ici, singulièrement défaut?

On imagine sans peine la raison. Si les symboles ou les schèmes sont uniquement des projections sur le plan imaginatif de la conscience, éprise de l'Absolu et incapable de le représenter correctement, on ne voit pas, en effet, quelle valeur définitive on pourrait leur reconnaître. Mais si Dieu lui-même, à travers les prophètes et le Christ, inspire leur choix et les charge de convoyer pour nous le mystère, ne leur confère-t-il pas, en dépit de leur inadéquation radicale, une valeur expressive, « révélatrice » de son être, que l'intelligence pourra discerner à la lumière de la foi qui nous rend connaturels à Lui [23]?

---

précis qu'il se heurta à la mentalité grecque « immortaliste », dans son discours aux Athéniens (*Actes*, XVII, 32-34), mais loin de le « transposer », il s'y attacha plus que jamais comme au fondement même de sa foi: « Si le Christ n'est pas ressuscité, vaine est votre foi! » (*I Cor.*, XV, 14 et 17).

21. « Comme foi religieuse, comme structure d'existence, (le christianisme) garde toute son unité : car il se résume dans l'identification au Christ dans l'adoration du Dieu de Jésus. Il a beau manier les schèmes les plus disparates : naissance virginale, péché d'origine, expiation par le sang, préexistence du Verbe, changement de l'homme par la grâce, enfer, ciel, tout cela n'est que représentations dérivées au service d'une même foi intentionnelle » (*Encycl. Franç.*, 19, 38, 11).

22. « Ce qui différencie les schématismes, ce n'est pas la croyance, c'est la culture. ... L'intentionnalité religieuse... se définit par la valeur où elle tend, non par le choix de ses expressions, ni par sa rigueur réflexive » (*Philosophie de la religion*, t. I, p. 125-126).

23. Sur cette analogie de la foi, on peut se référer au beau livre du P. de Moré-Pontgibaud, *Du fini à l'infini*, en particulier aux chapitres V :

S'il ne fallait leur reconnaître qu'un rôle de « fusées porteuses », aptes à soutenir la conscience incarnée dans son incessante montée vers Dieu, pourquoi l'Eglise les vénère-t-elle comme des expressions « authentiques » de sa foi et les conserve-t-elle indéfiniment dans son dépôt? Pourquoi ne pourrait-on les changer, s'ils sont, en fait, interchangeables? Leur efficacité en un temps est-il gage d'une efficacité pour *tous* les temps? On ne voit pas comment dénier à une humanité plus cultivée le droit, ne disons pas de « démythologiser » l'Evangile, mais de remplacer ces représentations, naïves aux yeux de certains, par des symboles plus affinés, si, dans son progrès vers l'intériorité spirituelle, elle ne peut plus s'en accommoder. L'A. ne donne pas ni ne laisse entrevoir de réponse satisfaisante à ces questions.

Sans doute, estimera-on aussi que la reconstitution historique du fait évangélique, qui appuie ses intuitions de base, montre parfois quelque liberté prise avec les textes. On a déjà pu en juger par tout ce qui est dit des apôtres, doués d'une inventivité vraiment prodigieuse, d'un sens théologique très averti, puisque ce sont eux qui ont structuré le message de Jésus et, avec un instinct d'adaptation surprenant, lui ont donné cette forme exemplaire qu'on pourrait difficilement dépasser [24]. Cette interprétation ne semble guère conciliable avec le portrait peu flatteur que les évangiles et les Actes, même après la Pentecôte, nous laissent entrevoir des premiers témoins du Christ.

Jésus et l'Eglise.

Il est un point dans cette construction ingénieuse, que je voudrais relever, c'est la manière dont l'A. envisage la fondation de l'Eglise par Jésus. On peut y apprécier l'adresse avec laquelle il a su tourner à son avantage une difficulté classique. A en croire une certaine exégèse indépendante, rien ou presque rien n'affleure, au niveau des textes évangéliques, d'une intention explicite du Christ de fonder une Eglise et voici qu'elle surgit, toute structurée, quelque temps après sa mort. On sait qu'au début du siècle, les écoles libérale et eschatologiste avaient fondé sur ce procès de carence leurs conclusions opposées, mais également négatives.

Au centre de l'analogie révélée et VI : Extensions de l'analogie révélée (pp. 119-169, spécialement les pp. 161-165).

24. Cette dialectique spontanée des apôtres est fréquemment exaltée par l'A. : « On vante le courage des apôtres qui, le jour de la Pentecôte, annoncent le Ressuscité. Mais c'est là leur cri de délivrance, la conclusion heureuse à laquelle ils sont parvenus. Leur vrai courage est dans leur intelligence de la Passion; il est dans la croix aimée, surmontée, comprise; il est dans le calvaire accueilli sous le signe de la résurrection... Il y a dans ce mouvement de pensée, dans cette suite d'événements, quelque chose de si intrépide, de si audacieux, de si religieusement tonique, qu'on y reconnaîtra sans peine l'Esprit inspirateur de la Pentecôte ». Et, plus bas, à propos de la résurrection : « J'estime que les hommes qui ont introduit ce concept, iranien d'origine, puis sémitisé, dans la synthèse chrétienne, ont **rendu à la religion un service inappréciable** » (***La foi n'est pas un cri***, p. 88-89).

L'Eglise répond-elle à une intention de Jésus? Qui le prouvera en s'appuyant sur des textes lacuneux? Qu'importe, répond l'A., cette absence apparente d'intention psychologique de la part du Christ, il suffit que l'Eglise corresponde à son intentionnalité. Si la reprise délibérée de son expérience et de sa visée personnelle de Dieu fonde vraiment l'Eglise, ne faut-il pas dire qu'elle découle de ce qu'il a été et de ce qu'il a fait? Ne s'inscrit-elle pas dans la ligne même de son intentionnalité originelle? Par conséquent, ne doit-elle pas être portée à son compte, si Dieu se sert de lui comme d'un médiateur de sa « révélation »? Sans doute, mais le Christ l'a-t-il voulue consciemment? Question peu pertinente, pense l'A. Ne suffit-il pas que Jésus soit à l'origine et comme l'occasion du mouvement qui la fonde pour qu'on doive lui en reconnaître la paternité? Est-il requis du phénoménologue religieux de rechercher dans la biographie du Christ l'événement contingent, sans doute inaccessible, qui inaugure un mouvement, alors qu'il s'agit avant tout d'examiner les structures? Reconnu Seigneur par les siens à la lumière de la Pentecôte, le Christ fondait l'Eglise.

M. Goguel marquerait sans doute son accord sur une pareille interprétation, si proche de la sienne, et qui laisse intacte sa position libérale foncière [25]. A ce compte-là, en effet, ne faut-il pas dire que l'Eglise est, en réalité, fondée sur la foi dans le Christ, sur la valeur de son exemple, mais l'élément institutionnel qui la structure n'est-il pas affecté du même indice de relativité que nous avons reconnu aux dogmes [26]? Qui me dira si les apôtres ont bien traduit l'intention du Christ, en réassumant les cadres juifs d'une économie désormais périmée, alors que Jésus avait prêché un universalisme qui en brisait à l'avance les limites? Que dire des emprunts ultérieurs faits aux autres cultures, en particulier à l'Empire romain, « avec sa manie ou son génie

25. Goguel écrit : « Il se pourrait que Jésus n'ait ni voulu ni prévu l'Eglise et que celle-ci, pourtant, soit née de son action et qu'elle ait été la forme sans laquelle son œuvre aurait entièrement avorté.

» Les forces qui ont agi ont leur source dans la personne et dans l'action de Jésus. L'idée et le fait de l'Eglise sont nés parce que Jésus avait polarisé la vie religieuse de ses disciples autour de sa personne. » (*L'Eglise primitive*, 1947, p. 16).

26. En fait, c'est ce que l'A. reconnaît dans l'article déjà cité de l'*Encyclopédie* : « Il vient un moment où la religion recontre la culture, la société, les institutions; elle y prend place, elle s'y implante, elle n'a de cesse qu'elle ne s'y soit donné un corps nouveau. Cela produit les dogmes, la discipline, l'organisation ecclésiastique. On peut estimer que le christianisme eût été différent s'il avait trouvé devant lui une autre culture que l'hellénisme, une autre société que celle du monde méditerranéen, d'autres principes institutionnels que ceux de l'empire romain avec sa manie, ou son génie de la centralisation. En fait, il les a trouvés et en a profité. C'est pourquoi il a les traits d'Alexandrie, d'Antioche et de Rome. Pourtant, même s'il était né sous d'autres cieux, s'il avait grandi dans une autre ambiance, s'il s'était abreuvé à d'autres sources, il aurait encore éprouvé le besoin de s'organiser, de se réfléchir, d'entrer dans des cadres institutionnels et culturels » (19, 38, 13).

de la centralisation » ? Le rabbi Jésus pouvait-il prévoir cette extension de son œuvre ? On reste perplexe, en effet, s'il ne s'agit que d'un prophète, même du plus grand, et non de l'architecte divin de l'œuvre du salut. Cette chute progressive d'une intentionnalité spirituelle dans une institution, qui se fait plus complexe à mesure qu'elle vieillit, est-ce au Christ de saint Jean qu'on doit l'attribuer ?

S'il ne l'a pas prévue, mais s'est contenté de proposer aux siens une attitude spirituelle que ses épigones se chargeraient de structurer, après lui, au gré des situations historiques, peut-on dire vraiment que Jésus a fondé l'Eglise comme institution ? Supposons même que celle-ci ne soit qu'une reprise intentionnelle par ses disciples de sa vie et de sa visée de Dieu, encore faudrait-il reconnaître au Christ, pour l'en rendre responsable, une conscience de la valeur universelle et exemplaire de son expérience religieuse et un discernement surprenant pour l'enclore et la transmettre à ses disciples dans une structure définitive et assimilable à tous. Mais n'est-ce point postuler chez lui une conscience qui transcende le temps et les temps, parce qu'il les domine, en un mot, une conscience divine [27] ? N'est-ce point nous ramener là, une fois de plus, au mystère ontologique du Christ, au mystère de son être dont on croyait pouvoir faire précision ?

En conclusion, force nous est de reconnaître que l'essai de M. Duméry, en dépit de ses réels mérites, nous laisse quelque peu insatisfait dans l'interprétation qu'il nous présente de la première confession de foi chrétienne : le Christ est Seigneur et il est vraiment ressuscité (*Rom.*, X, 9). Peut-être un critique de la religion se devait-il de chercher à expliquer ces affirmations centrales du kérygme. L'A. s'y est essayé, mais tout en multipliant les emprunts aux hypothèses séduisantes que les esprits les plus ingénieux de notre temps ont imaginées pour rendre compte de ce fait, il nous paraît avoir révélé l'insuffisance de toute construction qui ne repose pas sur ce fondement simple et solide de l'« événement », seule explication cohérente de l'adhésion de foi. Sans doute serait-ce là franchir les frontières de la phénoménologie. On peut, certes, à partir d'elle, chercher à éclairer la structure de la foi et de la religion chrétienne ; il ne suffit pas néanmoins de montrer qu'elles sont liées à l'histoire et à la psychologie religieuse pour les accréditer — on ne ferait que vérifier, en ce cas, une loi

27. Comme tout s'éclaire, alors, dans les silences apparents de l'Ecriture, si Jésus, étant Dieu, a prévu l'avenir du Royaume qu'il instaure, en a disposé lui-même l'accroissement, en se contentant de déposer dans les hommes qu'il s'est choisis les germes d'une œuvre que le Saint-Esprit ferait mûrir en son temps ? Au reste, il ne manque pas dans les évangiles d'indices manifestes d'une volonté du Christ de fonder l'Eglise. Outre les textes explicites de saint Matthieu, dont l'authenticité résiste à tous les efforts de la plus exigeante des critiques, outre la structure ecclésiologique de ce même évangile, la chose, sinon le mot, est inscrite dans la texture même de leur témoignage.

générale; — il faut aller plus profond et justifier le fait ou du moins la possibilité d'une *positivité divine,* ce que l'A. eût été, nous semble-t-il, en peine d'établir à partir de la notion de transcendance qui lui sert de point de départ.

Car ce qui me paraît percer, par endroits, dans les exigences intellectuelles qui inspirent la tentative de M. Duméry, c'est une sorte de crainte instinctive de voir se contaminer la pureté du transcendant : l'Absolu court le danger, quand il daigne s'unir à notre immanence, de déchoir de son inaccessible solitude; l'intentionnalité de l'esprit, quand elle s'incarne dans les notions et dans les mots, risque de s'enliser dans la superstition [28]; une religion spirituelle, quand elle se structure en institution, est guettée par la sclérose de la magie et du système... Voilà pourquoi l'intentionnalité religieuse, qui revêt ces téguments protecteurs pour durer dans l'histoire, n'a jamais avec eux partie liée. L'impact même de l'histoire, si fortement souligné dans cet essai, ne serait si volontiers reconnu que... pour qu'on s'en préserve et qu'on sache reconnaître, dans le christianisme, la primauté absolue de l'intention spirituelle, commune à toutes les mystiques, sur toutes ses expressions.

Nous reconnaissons volontiers et apprécions, comme il se doit, cette intention profonde de l'A. de sortir le christianisme du ghetto spirituel où le confine trop souvent encore la pensée philosophique, hantée néanmoins de nos jours par le problème religieux. L'ouvrage de M. Duméry rendra, à cet égard, d'éminents services, ne serait-ce que par le souci de légitimer, en face d'une raison volontiers niveleuse, la spécificité de l'attitude religieuse et de ses catégories propres et la vérification critique qu'il en propose dans le « fait » chrétien. Dans cette reconstitution, nous n'avons, en somme, que souligné certaines ambiguïtés, dues, sans doute, à la concision voulue de l'expression et, en partie, au point de vue critique adopté par l'A. Il est possible qu'on ne puisse dirimer par la seule critique des structures chrétiennes, au moins par une critique qui se donne une base aussi étroite, les prétentions du christianisme à être la religion unique de l'humanité. Avoir écrit un livre pour nous mettre en tentation de le croire, mérite déjà tous nos éloges.

Eegenhoven-Louvain Georges DEJAIFVE, S. J.
95 chaussée de Mont-Saint-Jean.

28. « Si l'idée se donne un schème, ce schème sera toujours trop étroit... Si la conscience s'hypnotise sur le schème, si elle confisque l'idée, elle devient victime de son imprudence ou de sa naïveté... Il faut reconnaître tout ensemble la nécessité du schème et son insuffisance... » Il faut faire des schèmes, « non pas un *signum quod,* mais un *signum quo,* non l'objet de la visée mais son instrument. Autrement l'intentionnalité religieuse, loin de se rapporter à son objet, qui est le mystère de Dieu, se fixerait, par exemple, sur des notions abstraites ou, à l'opposé, sur des événements historiques, les unes et les autres coupés du contexte où peuvent leur être conférés sens et valeur. Ainsi naît la superstition. » (***Philosophie de la religion,*** t. I, p. 127 et 128).