NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

91 N° 4 1969

Foi, croyance, religion

Henri DE LUBAC (s.j.)

p. 337 - 369

https://www.nrt.be/en/articles/foi-croyance-religion-1381

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Foi, croyance, religion.

Prise dans la plénitude de son acception, la foi présente un ensemble de caractères qui la distinguent de la simple croyance. De tous les modes de connaître, elle est paradoxalement, en elle-même, le plus ferme et le plus assuré, — quoique toujours libre et toujours menacé. Tandis qu'une croyance quelconque peut seulement être plus ou moins ferme, la foi, qui comme telle est ferme, est aussi toujours susceptible de degrés de profondeur bien divers. Car elle n'est pas seulement un mode de connaître. Elle est tout autre chose qu'une simple conviction : un acte essentiellement personnel, qui engage, s'il est bien compris, le fond de l'être. Elle l'oriente tout entier. Aussi a-t-on pu dire qu'elle est « synthèse totale [1] ». De plus, si la foi se fonde, comme bien d'autres croyances, sur un témoignage, ce témoignage est d'une nature unique : il est le témoignage de Dieu ; il ne demeure pas, comme les témoignages humains, totalement extrinsèque à l'esprit qui le reçoit. Car Dieu n'est pas extérieur à l'être qu'il crée : s'il est bien, en un sens, le « Tout Autre », par cela même il n'est pas le « pur autre » : il est, disait l'abbé Monchanin, « tout autre que l'autre ». Sa transcendance engendre une présence intime. « Source transcendante des esprits, il est aussi leur lien immanent, il est cette Puissance à qui *seule* l'homme peut et doit accorder une obéissance absolue, un sacrifice de soi sans limites ; il est la Puissance qui pousse au Bien *en tant que telle* [2] ». Comme le dit encore Paul Tillich à propos de la foi des Prophètes, il est « le fondement créateur de toutes choses, toujours présent en tout, toujours créant et détruisant, toujours senti plus près de nous que nous ne le sommes nous-mêmes, en même temps que toujours inaccessible... [3] ». Sa

1. Maurice Nédoncelle, *Conscience et Logos*, Paris, Ed. de l'Epi, 1961, p. 181.
2. George Tyrrell, *La révélation en tant qu'expérience*, conférence (inédite) du 26 mars 1909.
3. Cité par Georges Tavard, *Initiation à Paul Tillich*, Paris, Ed. du Centurion, 1968, p. 55.

voix retentit à la fois au dehors et au dedans de celui qu'il appelle à croire, et c'est en ce sens que l'on peut dire que l'expérience de Dieu, qui est expérience du sacré, ou plus précisément du sacro-saint, n'est pas simple expérience d'altérité. D'autre part, si l'on pouvait parler de croyances au pluriel, il est clair qu'on ne peut parler de foi qu'au singulier. Enfin, la foi est essentiellement une réponse : la réponse, qui ne peut être divisée, à la Parole de Dieu qui révèle et qui, en révélant, se révèle. Par une croyance quelconque, nous croyons à un homme ; par la foi, nous croyons bien à Dieu, mais aussi, et plus profondément, plus totalement, par un acte d'une tout autre nature, nous croyons *en* Dieu. Notre foi, c'est notre réponse à son appel [4] ; même à ne l'envisager que sous son aspect noétique, elle est acte, *non seulement de connaissance, mais de reconnaissance* [5]. *Fecisti nos ad te , Deus, - credimus in te.* « Dieu, tu nous as faits pour toi, - nous croyons en toi. » Nous te donnons notre foi.

On peut maintenant s'en rendre compte : l'antinomie que nous pouvons observer dans notre vocabulaire français n'est qu'apparente. Si, aux deux substantifs, croyance et foi, ne correspond qu'un seul verbe, deux formes bien différentes de cet unique verbe « croire » leur correspondent respectivement, selon la manière dont lui est joint son attribut.

Lorsque je crois *en* Dieu, lorsque je lui donne ma foi, lorsque, en réponse à son initiative, je m'en remets à lui par le fond de mon être, il s'établit entre lui et moi un lien de réciprocité d'une telle nature que le mot de foi a pu être appliqué à chacun des deux partenaires : « la foi des deux parties », a écrit saint Jean de la Croix, non sans hardiesse, à propos du rapport de l'âme croyante avec Dieu [6]. Il s'agit en effet de « la rencontre de deux personnes, se portant l'une vers l'autre dans une plénitude de présence, une totalité d'engagement [7] ». De fait, « en son sens primitif et naturel, le mot *foi* éveille l'idée de ' fidélité loyale ' [8] » et évoque le don réciproque des époux. Telle est bien l'analogie sous laquelle l'Ecriture nous invite à penser la rencontre de l'homme et de Dieu [9], — quoique le mot de

---

4. Cfr M.-D. CHENU, *Foi et religion,* dans *Etudes philosophiques,* juillet-septembre 1966.

5. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Esquisse d'une dialectique de l'esprit*; *Oeuvres,* t. 7, Paris, Ed. du Seuil, 1964, p. 155.

6. *La Vive Flamme,* strophe 1, n. 4 : « La foi des deux parties se confirme, lorsque se confirme celle de l'âme en Dieu ». Cfr Louis COGNET, *Histoire de la spiritualité moderne,* Paris, Aubier, 1967, p. 142.

7. PAUL-MARIE DE LA CROIX, O.C.D., *L'évangile de Jean et son témoignage spirituel,* 1959, p. 299.

8. F. MALLET (= M. BLONDEL), *La foi et la science,* dans *Revue du clergé français,* 1er août 1906, p. 3.

9. Cfr CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Cinquième catéchèse,* c. 1 : « Dieu est appelé fidèle (πιστός) ... Vois à quelle dignité tu es promu, devant être appelé du même nom que Dieu. » (*PG,* 33, 505 A).

foi suggère en outre le plus souvent ce qui ne peut être dit que de l'homme : soumission, confiance totale, attente du secours de Dieu, appui pris sur les gages qu'il a donnés de son amour et de sa fidélité ; d'un mot : Amen à Dieu [10].

Si, par tous les caractères qui viennent d'être rappelés, la foi se distingue de la simple croyance, elle ne l'exclut pas pour autant. Elle la comporte, elle ne peut se passer d'elle. Distinguer deux termes en présence, les opposer même l'un à l'autre pour mieux discerner leurs traits respectifs, n'est pas exclure ou condamner l'un d'eux. Essentielle au christianisme, l'union intime, en un même acte, de ce que nous désignons par croyance et par foi, est indissoluble. Autant la distinction des deux concepts est éclairante, autant la dissociation des deux choses serait mortelle. La foi fait participer les croyances qu'elle inclut à ses propres caractéristiques, et en revanche, une prétendue exaltation de la foi par l'élimination des croyances est en réalité sa ruine. Passer « des croyances à la foi », cela peut être un beau programme, si l'on entend par là qu'il ne suffit pas d'avoir « des croyances », d'adhérer à « des vérités » pour être chrétien, qu'il faut encore vivifier ses croyances et les unifier dans un acte qui engage tout l'être ; mais si l'on voulait signifier qu'il faut abandonner les premières pour trouver la seconde, les remplacer par une foi qui n'aurait plus d'objet, ce serait un leurre.

On a écrit beaucoup plus justement que « le péril pour le chrétien serait d'oublier l'unité de la foi au profit de la multiplicité des croyances [11] ». Peut-n'être n'est-ce plus aujourd'hui le péril le plus à craindre pour les esprits en mouvement ; mais c'est indubitablement la tendance de nombreux chrétiens de tous les temps, qui ne voient guère dans leur religion qu'une série de choses à croire, accompagnée d'une série de préceptes et d'interdits. C'est le rôle de l'éducation chrétienne de les faire accéder à une compréhension meilleure, au premier chef en leur montrant l'unité des croyances dans la foi. Rappelons-nous ici la substance même du *Credo*. La Trinité se révèle à nous dans ses œuvres — création, rédemption, sanctification —, et c'est à travers ses œuvres, auxquelles nous croyons, ce n'est qu'à travers ses œuvres, que notre foi l'atteint. C'est en réponse au don que Dieu nous a fait de lui-même en ses œuvres, que nous nous donnons à lui en retour. Pour ne pas demeurer formelle et vide, pour exister, la foi se nourrit donc de la croyance, qu'elle suppose, qu'elle intègre et qu'elle englobe. « L'obéissance de la foi », comme dit saint Paul, comporte nécessairement un acte d'adhésion intellectuelle à une

10. Cfr AUGUSTIN, *In psalm. 32, 2, sermo 1, n. 9* : « Fidelis homo est credens promittenti Deo ; fidelis Deus est exhibens quod promisit homini. » (*CCL*, 38, 254).

11. Jean LACROIX, *Histoire et mystère*, p. 124. Cfr *Vatican II, la Révélation divine*, Paris, Ed. du Cerf, 1968, t. I, pp. 290-291.

série de croyances, ou, pour parler plus objectivement, une croyance à une série d'actes, dont la connaissance est reçue par le moyen de la prédication apostolique : ceux-là mêmes qui, dans le *Credo*, accompagnent la mention de chacune des trois Personnes. Notre foi elle-même, en effet, est adhésion à cette Parole de Dieu qui, pour se dire et se faire entendre de nous, dans notre condition terrestre, se fragmente en s'objectivant, et c'est ainsi seulement que nous la rejoignons en son unicité. Faisant alors abandon de toute condition, la foi « renonce radicalement à circonscrire le domaine de son adhésion [12] ».

Foi et croyance, foi et religion : ces deux couples de notions sont étroitement liés. Qui dissocie l'un des deux, dissocie l'autre par le fait même [13]. Pas plus qu'elle n'exclut la simple croyance, la foi ne s'oppose à la religion, en ce sens qu'elle tendrait à la détruire. Elle aussi, elle l'intègre, la purifie, lui donne tout son sens. Pour s'opposer à la religion au nom de la foi avec quelque apparence de raison, il faut commencer par donner à la religion une définition étroite et péjorative ; définition tendancieuse, arbitraire, qui se heurte à l'usage constant de la tradition chrétienne depuis l'origine et qui n'est pas justifiée non plus par l'explication étymologique la plus courante. La religion établit un lien entre l'homme et la divinté [14] ; ce lien n'est pas forcément à concevoir comme (faussement) établi sur l'initiative de l'homme, résultat illusoire de son ambition, ni comme étant de nature incompatible avec la foi. La religion établit aussi un lien entre les croyants : or cela est éminemment vrai dans le cas du christianisme, qui rassemble ses fidèles en Eglise, qui les unit mystiquement dans le corps du Christ et qui veut rassembler tous les hommes dans une unité « catholique ». La « religion chrétienne », qui est empiriquement une religion parmi d'autres, est pour le chrétien la religion par excellence, la perfection de la religion. Il n'y a dans cette manière traditionnelle de s'exprimer aucune concession à la superstition ou à l'idôlâtrie [15].

12. Hans Urs von Balthasar, *La foi du Christ*. Coll. « Foi vivante ». Paris, Aubier, 1968, p. 105.

13. Pas plus que la religion ne vit sans croyances, les croyances ne vivent sans la religion. Et croyances et religion sont également nécessaires à la vie de la foi.

14. Les deux mots grecs les plus proches de « religio » dans la langue chrétienne sont θρησκεία et εὐσέβεια ou θεοσέβεια l'un traduisant plutôt le culte objectif et l'autre le sentiment de piété et d'adoration. Cfr *Ac 17*, 23 et *26*, 5 ; Epîtres pastorales et *2 P*. Dans *Tit 1*, 1, « la vérité selon la piété » est « la vérité religieuse ». Dans *1 Tm 3*, 9 et *3*, 16, « mystère de la foi » et « mystère de la piété » sont à peu près équivalents. Cfr Cyrille de Jérusalem, *Cinquième Catéchèse*, c. 12 : τῆς εὐσέβειας γνῶσιν (*PG*, 33, 524 A) ; Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse*, n. 14 et 15 (Daniélou, *SC*, 1 ter, 114-115) ; n. 166 (212-213) : τῆς κατ'εὐσέβειαν ἀρετῆς = de la vertu de religion. Jean Chrysostome, *Sur l'incompréhensibilité*, 2 : τὰ τῆς εὐσεβείας δόγματα (*SC*, 28, 116).

15. Apologie d'Apollonius devant le juge (*Actes grecs*) : « Si je suis devenu

Ni les grands humanistes, ni les grands Réformateurs ne font exception à cet usage universel. Ni Luther, ni Calvin, ni Zwingli ne connaissent entre les deux mots de foi et de religion le genre de contradiction qui paraît aujourd'hui capital à quelques-uns de leurs disciples. Calvin, notamment, semble avoir particulièrement aimé le mot de religion. Il le rapproche du mot de piété : « Nous ne dirons pas que Dieu soit connu, où il n'y a ni religion ni piété ». Il oppose volontiers la religion, « la vraie religion », « la pure religion », « la droite religion », qui est aussi « la vraie piété », à la superstition : celle-ci, au lieu de se tenir dans les limites fixées par Dieu, « fait un amas superflu de choses vaines » ; elle pervertit la religion ou tout au moins l'abâtardit en y mêlant « des erreurs et faussetés ». Dans la religion au contraire se trouve « une sagesse céleste » [16], qui consiste à demeurer « suspendu à la seule bouche de Dieu ». Calvin déclare lui-même qu'il a voulu « restaurer la religion » ; à son arrivée à Genève, il s'est réjoui d'y voir « la religion constituée ». Il admire qu'il y ait « une semence de religion plantée en tous par inspiration secrète de Dieu » et que même les hommes tombés dans l'abrutissement « retiennent toujours quelque semence de religion ». Il parle aussi bien, d'ailleurs, objectivement, de « la religion judaïque » que de la religion chrétienne. Il s'indigne de voir un Lucrèce aboyer comme un chien « pour anéantir toute religion », mais il sait aussi que c'est là une entreprise impossible, car « il est plus aisé de rompre toute affection de nature que de se passer de religion ». Enfin, pour lui, « la religion est propre aux enfants de Dieu » [17].

Si, en notre siècle, un Karl Barth a critiqué avec âpreté la « religion » au nom de la foi, ce fut en un sens particulier, dans une intention polémique correspondant à une certaine situation précise [18]. Il visait avant tout le protestantisme libéral du dix-neuvième siècle et sa « religion » tout humanisée, noyée dans la « culture » ; religion pervertie, devenue un phénomène purement anthropologique ; religion « déguisée », précisait-il encore, « camouflage qu'emprunte l'orgueil humain » pour renouveler à sa manière l'aventure des Titans ; œuvre de l'*homo religiosus incurvatus in se* ; « christianisme do-

---

«θεοσεβής», c'est pour ne plus adorer les idoles... » Cfr le Père Calmette, sur certains passages des Vedas qu'il vient de découvrir : « Nous en retirons déjà de grands fruits pour l'avancement de la religion. »

16. Comparer LACTANCE, *Divinae Institutiones*, 1. 4, n. 4 : « Non potest nes religio a sapientia separari, nec sapientia a religione secerni » (Ed. S. Brandt, *CSEL*, 19, 1890, 282). Calvin lui-même se réfère à Lactance : « Nous avons à conclure avec Lactance qu'il n'y a nulle religion si elle n'est conjointe avec la vérité. »

17. *Institution chrétienne* (*Corpus Reformatorum*, vol. 31, Brunsvigae, 1865), pp. 43-66, 77-87, 106, 141.

18. Cfr Henri BOUILLARD, *Karl Barth*, t. I, *Genèse et évolution de la théologie dialectique*, Paris, Aubier, 1967, pp. 53-60, 137-156, 203, etc.

mestiqué » par des hommes oublieux à la fois de la transcendance divine et du scandale de la Croix [19]. Préparée de longue date, au sein du protestantisme, avant même l'*Aufklärung*, par une certaine théologie dont la faute originelle était « le mépris du Christ », cette « religion » moderne avait « cédé au démon ». D'où la dissolution du christianisme en notre siècle. Barth entendait réagir. Il luttait à la fois contre le « rationalisme kantien » qui réduisait toute révélation à « l'actualisation de la raison morale » et contre la doctrine inverse héritée de Schleiermacher qui voulait, dit-il, « trouver l'alpha et l'oméga de la théologie dans la religion considérée comme un sentiment humain [20] ». Ce qu'il attaquait directement, c'était la postérité de ces deux doctrines, qu'il résumait dans les noms de Hegel, de Strauss et de Feuerbach, ainsi que de Ritschl et de Troeltsch. Il voyait une telle « religion » devenir un « christianisme sans le Christ », condamné à une mort rapide [21]. A l'exaltation d'une parole anonyme et indéterminée, toute intérieure et cachée, il opposait donc, dans sa grandeur et son intégrité, l'obéissance à la Parole de Dieu, objective, explicite et nettement déterminée. Il rétablissait le principe dogmatique. De la sorte, on a pu dire qu'il a « sauvé la substance religieuse du protestantisme à une époque tourmentée » : comme l'événement devait bientôt le montrer, c'est en partie « grâce à la théologie dialectique que le protestantisme allemand a été capable de résister au mysticisme germanique » des années 30, nouvel avatar de cette « mystique de l'immanence » aux formes sans cesse renouvelées [22].

La réplique barthienne était unilatérale [23]. Saine et nécessaire en son principe, elle ne s'est pas gardée de tout excès. Toutefois, dès le premier volume de sa monumentale *Dogmatique* (1932), Barth admettait, en prenant le mot dans son acception plus large, ou d'abord plus neutre, que si la religion « devait dialectiquement être détruite dans sa convoitise », elle devait « aussi être justifiée dans sa réalisation par la grâce » :

> « ... Affirmer que la religion est 'assumée' par la révélation ne veut pas dire qu'elle est purement et simplement niée... La révélation possède le pouvoir de rendre la religion vraie... Il y a plus encore : car comment pourrions-nous affirmer qu'elle possède ce pouvoir si elle ne l'avait déjà manifesté en fait ? En d'autres termes, il existe une vraie religion, —

19. *Dogmatique* (trad. Fernand RYSER), Genève, Labor et fides, vol. IV. t. 1 (1966), p. 162, t. 2, pp. 113-114, 137, 298.

20. Peut-être fut-il injuste pour Schleiermacher, dont le « sentiment de dépendance » paraît bien être à l'opposé de la prétention titanesque.

21. *Dogmatique*, vol. I, t. 2 (trad. F. RYSER) 1954, pp. 81, 113, 134-135, 139. Dans le *Römerbrief*, Barth avait déjà soutenu sa thèse avec violence.

22. Hasso JAEGER, *Mystique protestante et anglicane*, dans *La Mystique et les mystiques*, par André RAVIER, Paris, DDB, 1965, pp. 349-353. Cfr H. E. WEBER, *Glaube und Mystik*, 1927, p. 54.

23. André DUMAS, *La parole dans la tradition protestante*, dans *Lumière et vie*, 88, 1968, p. 39.

comme il existe des pécheurs justifiés. Et, à condition de nous en tenir fermement à cette analogie, ... il nous sera permis d'affirmer sans plus d'hésitation : *la religion chrétienne est la vraie religion*[24] ».

C'était déjà rétablir l'équilibre, en reconnaissant que la religion, naturelle à l'homme créé par Dieu et fait pour Dieu mais entraînée avec lui dans le péché, pouvait être purifiée et christianisée. Plus tôt encore, dès 1922, rendant compte du *Römerbrief*, Rudolf Bultmann avait pu écrire, non sans quelque raison : « ce livre veut démontrer l'indépendance et l'absoluité de la religion[25] ». Dans la suite, il apparaîtra mieux encore qu'il est impossible d'enfermer la pensée barthienne dans une antithèse inspirée par les circonstances. Barth déclarera lui-même ne pas vouloir persister « dans l'attitude de rupture » qu'il avait d'abord adoptée. Plus tard encore, il expliquera que sa réaction contre la « religion » du libéralisme « avait un caractère critique et polémique » ; il avouera qu'un tel renversement « n'était pas le dernier mot de la vérité » et que dans sa manière de le promouvoir il n'avait eu « que partiellement raison[26] ».

Dans un autre contexte que celui des jeunes années de Barth, mais toujours par allusion à l'histoire et à la situation intérieure des Eglises protestantes, Dietrich Bonhoeffer a repris l'antithèse barthienne, — d'ailleurs avec des inflexions nouvelles. Cependant, sachant l'ambiguïté des mots, il avait soin le plus souvent de mettre ce mot de « religion », comme ses dérivés, « religieux », « religiosité », entre guillemets. Malgré cette précaution, sa pensée a été travestie. Max Thurian le rappelle à juste titre : pas plus que Barth, Bonhoeffer n'a préconisé « un christianisme sans religion, c'est-à-dire sans liturgie, sans mystère, sans prière ; christianisme intellectuel et moral, vie selon un évangile dépouillé de toute contemplation, existence de générosité devant Dieu[27] ... », — ou tout simplement, comme chez d'autres,

24. *Dogmatique*, vol. I, t. 2, p. 115 ; cfr p. 133. C'est nous qui soulignons.

25. « Certes, Barth ne parle pas en ce sens de la religion..., mais il ne doit pas y avoir entre nous de querelle de mots... » Cité par James M. Robinson, *Le kérygme de l'Eglise et le Jésus de l'histoire* (trad. Etienne de Peyer), Genève, Labor et fides, 1961, p. 23, note 3.

26. *L'humanité de Dieu* (1956), pp. 7, 8, 14. On rapprochera les formules barthiennes de formules courantes dans le catholicisme, par exemple celle-ci de Louis Bouyer, *Le rite et l'homme*, p. 28 : L'Incarnation nous conduit non « à une disparition de la sacralité naturelle, mais à sa métamorphose ». Tout catholique sera également d'accord avec M. Gabriel Widmer lorsqu'il dénonce une « idolâtrie » ou une « idéolâtrie » dans une théologie qui méconnaîtrait « la réalité essentielle » en prétendant faire naître Dieu en quelque sorte du sentiment, de l'imagination ou de la foi ; de même que serait pure « idéologie » une philosophie qui ferait en quelque sorte dériver l'Etre de la raison, de l'expérience ou de l'intuition : *Théologie et philosophie*, dans *Revue de théologie et de philosophie*, 1968, p. 375. On remarquera la parenté de ces remarques avec la critique de l'« idéosophie » instituée par M. Jacques Maritain, dans *Le Paysan de la Garonne*.

27. Max Thurian, *La foi en crise*, Taizé, 1968, p. 76. Cfr René Marlé,

vague « foi en l'avenir », utopie politique. Bien au contraire. Pour s'en rendre compte, il suffit de le lire, et dans ses écrits de prison comme dans ses œuvres antérieures.

Certes, nous voyons bien que la crainte de l'immanentisme s'infléchit parfois en un refus de toute intériorité qui rend injuste à l'égard de la spiritualité catholique, favorise une certaine sécheresse d'âme et peut mettre obstacle à l'approfondissement de la foi. D'autre part, la doctrine catholique est moins absolue sur la corruption de la nature, et par conséquent son jugement sur les religions non chrétiennes est moins négatif ; la théologie catholique se méfie des antithèses trop radicales, même quand il s'agit de rétablir dans toute sa force une vérité méconnue, et son langage use moins communément de jeu dialectique et de paradoxe [28] ; enfin, les ecclésiologies, est-il besoin de le rappeler, diffèrent, — et nous ne minimisons rien de ces différences. Mais, sur le point capital ici en question, les pensées sont convergentes. Ceux au contraire qui reprennent aujourd'hui, en empruntant les mots de Barth et de Bonhoeffer, l'antithèse de la religion et de la foi, quand ils ne le font pas dans une confusion extrême, le font souvent en un tout autre sens et un tout autre esprit. Ils prennent en réalité le contrepied de ce que Barth et Bonhoeffer lui-même avaient voulu. C'est une véritable inversion [29]. Alors que Barth, en particulier, protestait contre tout « relâchement touchant l'objectivité de la foi », alors qu'il cherchait à ranimer la foi au Dieu personnel et transcendant ainsi qu'à la révélation de Jésus-Christ dans des consciences envoûtées par l'immanentisme [30], nous voyons aujour-

---

Dietrich Bonhoeffer... (1967). Sur la « religion » d'après Barth et Bonhoeffer : Gustave THILS, *Christianisme sans religion ?*, Casterman, 1968, pp. 14-20 et 28-36. Du même : *Désacralisation et sécularité*, dans *Au service de la Parole de Dieu*, Gembloux, Duculot, 1968, pp. 395-405.

28. Cfr Paul RICOEUR, *Tâches de la communauté ecclésiale dans le monde moderne* : « Je ne pense pas que la foi puisse exister hors d'une reprise et d'une correction indéfinie du véhicule religieux. Dès l'origine, la foi d'Israël est une lutte contre la religion, dans et par la religion. La lutte pour le nom de Yahvé contre les idoles des Baals... se déploie à travers des institutions qui sont à la fois l'obstacle et le véhicule de la prédication... Sans le culte de l'Eglise, la mort de la religion n'est plus que platitude, l'irréligion y devient non-foi, — non-foi de l'homme livré au bien-être et au non-sens de sa modernité. » Dans *La théologie du renouveau*, congrès de Toronto, 1967, (1968, Montréal-Paris), t. 2, p. 58. Ou Paul TILLICH, *L'Etre nouveau* (trad. SAINT), 1969, p. 38 : « C'est la puissance spirituelle de la religion que de permettre à ce qui est religieux de considérer sans crainte la vanité de la religion. »

29. Mutatis mutandis et sans conséquences comparables, l'histoire de la théologie offre d'autres exemples de ces retournements de sens : ainsi pour le mot même de théologie, qui finit par être opposé à « mystique » après avoir désigné à peu près ce que désignera ce dernier mot ; ainsi pour l'expression « corpus mysticum », passée de l'Eucharistie à l'Eglise.

30. *Dogmatique*, vol. I, t. 2, 2 (1954), pp. 84-85, etc. Cfr BOUILLARD, *op. cit.*, p. 232. De telles oppositions de mots, note judicieusement Georges COTTIER, O.P., « n'ont de l'importance que pour autant qu'on ne perd pas de vue la définition précise que leur donnent leurs auteurs. » *L'athéisme religieux*, dans *Nova et*

d'hui, sous le couvert des mêmes vocables, se propager une critique de la religion qui avalise toutes les négations des « théoriciens du soupçon » ; nous voyons s'opérer de nouveau, au nom d'une « foi adulte » (!), « le passage de la transcendance à l'immanence [31] », ou, en termes plus simples, de la foi chrétienne à l'athéisme.

Sans vouloir toujours aboutir à une négation si radicale, cherchant même à s'en garder, soucieux d'une transcendance plus parfaite, un certain purisme de la foi, qui peut au premier abord paraître le fruit d'une haute exigence spirituelle, emprunte la voie qui y conduit. Refusant tout « avoir » comme toute « sécurité », vidant la foi de tout élément « religieux » estimé trop humain, trop intéressé, trop lourd et trop impur, il n'est, au mieux, qu'une fiction d'intellectuel. Une foi qui peu à peu en vient à ne plus comporter ni signe extérieur, ni culte, ni institution sociale, ni référence à l'histoire, ni croyance objectivement formulée, ni sentiment, ne correspond plus à la foi ni du chrétien moyen, ni de l'homme d'Eglise, ni du saint. Aucun fidèle de Jésus-Christ, depuis vingt siècles, n'a réalisé pareille vue de l'esprit ; aucun n'y a même tendu. Très éloignée de l'enseignement de l'Ecriture comme de la tradition vécue, elle suppose une double méconnaissance, et de la nature humaine, et du caractère universel du christianisme, qui doit être « prêché à toute créature ». Privée non seulement de tout support, mais des éléments dont elle se nourrit, la foi meurt, asphyxiée [32]. Dieu même disparaît de son horizon. Jésus-Christ, si l'on y pense encore, n'est plus qu'un lointain initiateur. Il ne reste plus qu'une idéologie sans consistance, qu'on l'appelle « ouverture sur l'avenir », ou de quelque autre nom qu'on veuille la désigner. C'est honnêteté de reconnaître ainsi qu'on parle d'autre chose que de la foi chrétienne.

Ce qui demeure vrai, c'est que pour une phénoménologie exacte il ne suffirait pas de distinguer les diverses religions, en y comprenant le christianisme, comme les espèces diverses d'un même genre. Il ne suffirait pas non plus de distinguer, d'un point de vue dogmatique, vraie religion et fausses religions. Comme beaucoup d'autres mots du vocabulaire religieux, en effet, le mot même de religion est fortement analogique. Ce n'est pas sans fondement que le monde politico-religieux qui vit naître et grandir les premières Eglises chrétiennes

31. C'est ce que constate M. Roger GARAUDY : « Le christianisme sans religion, c'est le passage de la transcendance à l'immanence. » *Peut-on être communiste aujourd'hui ?*, Paris, Grasset, 1968. Du même, voir la *Portface* à J. GIRARDI, *Marxisme et christianisme*, Desclée, 1968, p. 314.

32. « A vouloir n'affirmer que la transcendance divine et la liberté insondable de l'esprit, observe fort justement M. Jean-Louis LEUBA, comment ne pas aboutir à confondre Dieu et le néant ? Si Dieu s'est donné à nous, ... il faut bien que nous puissions le recevoir. » *A la découverte de l'espace œcuménique*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1967, p. 231, note 1 ; et p. 212 : « L'Eglise ne saurait renoncer à formuler sa foi, faute de quoi son témoignage devient obscur et ambigu. »

se sentit déconcerté, choqué, ne trouvant point à leur appliquer les catégories usuelles. Or, ce qui distingue la religion chrétienne de toute autre conception religieuse, ou de tout autre organisme religieux, avant même l'examen détaillé de ses croyances ou de ses autres éléments, c'est précisément qu'elle est fondée sur la foi [33]. Cela vaut aussi bien par rapport aux grandes religions asiatiques que par rapport aux anciens cultes du bassin méditerranéen [34]. « La foi, dit très bien le R. P. Chenu, introduit une nouveauté radicale dans l'univers de la religion [35] ». Tout cet univers en est transformé. — Mais nous n'en dirons pas moins que l'acte de foi est un acte essentiellement religieux. Il est l'acte religieux fondamental, celui qui, en réponse à l'initiative divine, fonde la vraie religion, c'est-à-dire qui établit l'homme efficacement dans son vrai rapport à Dieu. En lui le mouvement de la religion naturelle, toujours inefficace et le plus souvent dévié, trouve le principe qui le redresse et l'achève en le transfigurant. Nous ne voyons pas de raison valable de ne pas continuer à dire avec saint Ambroise qu'il n'y a rien de plus religieux que de confesser sa foi et d'exhorter à la foi [36] ; ou de ne pas continuer à prier Dieu comme le fait saint Hilaire au terme de son grand ouvrage sur la Trinité, dont le titre primitif était « Sur la foi » : « Conserve en moi, je t'en prie, hors de toute corruption, cette religion de ma foi [37] ». Nous ne déprécierons donc pas la religion dans le vain désir d'exalter la foi qui l'accomplit.

69 - Lyon Henri DE LUBAC, S.J.
4, Montée de Fourvière

33. On pourra donc dire en d'autres termes, — proches de ceux de Barth, — que le christianisme n'est pas d'abord une religion : il est « d'abord autre chose », il est « une action salvifique de Dieu » ; mais « il a exercé une influence sur la religion, en l'aidant à se purifier, en contribuant à la dégager de ses obscurités ». Aussi le problème pratique est-il « non de purifier le christianisme de l'élément religieux », ce qui serait le déshumaniser et le désincarner, « mais de purifier cet élément religieux lui-même » (J. DANIÉLOU, *L'oraison problème politique*, Paris, Fayard, 1965, p. 102).

34. Si le bouddhisme, lui aussi, se place nettement à part, c'est en vertu de tout autres caractères. Rien ne lui est plus étranger que la foi, au sens chrétien.

35. M.-D. CHENU, *Foi et religion*, dans *Etudes philosophiques*, juillet-septembre 1966. Car la foi suppose « un événement, et nous ne sommes plus dans la nature mais dans l'histoire... Dieu n'est pas conçu ni appelé par une utilité : l'amour est gratuit ». Peut-être cependant ces oppositions sont-elles, au moins dans les mots, trop radicales. Il y a en effet nature et nature ; et ce n'est rien enlever à l'histoire, ni à la gratuité de l'amour divin, ce n'est pas non plus introduire Dieu pour quelque « utilité », que de reconnaître avec saint Augustin et saint Thomas que Dieu a fait l'homme pour lui et qu'il a mis en l'homme le désir de le trouver.

36. *De fide ad Gratianum*, l. 1, c. 4 : « Mallem quidem cohortandi ad fidem subire officium, quam de fide disceptandi ; in altero, enim religiosa confessio est, in altero incauta praesumptio » (Ed. O. FALLER, *CSEL*, 78, p. 6).

37. *De Trinitate*, I, 12, c. 57 (*PL*, 10, 471 A). Cfr c. 55 : « Magna enim erga res tuas religio est » (469 A).