

PONTIFICIA UNIVERSITAS LATERANENSIS

ACADEMIA ALFONSIANA

INSTITUTUM THEOLOGIAE MORALIS

STUDIA MORALIA

II

DESCLÉE & SOCII - EDITORES PONTIFICII

ROMA — PARIS — TOURNAI — NEW YORK

Imprimi potest

G. GAUDREAU, Sup. Gen. C.ss.R.

10 decembris 1964.

Curia Archiepiscopalis Perusina

Imprimatur

Perusiae, 20 decembris 1964

DOMINICUS DOTTORINI, Vic. Gen.

INDEX

VISSER J., c.ss.r., <i>Introductio</i>	7-9
BUIJS L., c.ss.r., <i>De Theologia morali et Sermone Montano</i>	11-41
ENDRES J., c.ss.r., <i>Genügt eine rein biblische Moraltheologie?</i>	43-72
KOCH R., c.ss.r., <i>L'imitation de Dieu dans la morale de l'Ancien Testament</i>	73-88
CAPONE D., c.ss.r., <i>Dissertazioni e Note di S. Alfonso sulla probabilità e la coscienza dal 1764 al 1769</i>	89-155
HORTOLANO A., c.ss.r., <i>La superconciencia moral cristiana</i>	157-173
O'SHEA K., c.ss.r., <i>Religious awe: an existential dimension of divine faith</i>	175-189
PETERS B., <i>La valeur morale de l'intimité personnelle. Un problème actuel posé à propos de l'influence pharmacologique délibérément exercé sur la personnalité</i>	191-254
O'RIORDAN S., c.ss.r., <i>The problem of pastoral theology</i>	255-275
DE MARGERIE B., s.j., <i>Mission des confesseurs et conscience sociale</i>	277-291
FORNOVILLE TH., c.ss.r., <i>Réflexions d'un croyant sur « La foi d'un incroyant »</i>	293-326
SAMPERS A., c.ss.r., <i>Quaedam de Academia Alfonsiana notitiae</i>	327-336
Index vol. I <i>Studio Moralia</i>	337

THEO FORNOVILLE, C.S.S.R.

REFLEXIONS D'UN CROYANT SUR
« LA FOI D'UN INCROYANT »

SUMMARIUM

Atheismus hodiernus in primis exposcit quod, una parte, autonomia absoluta personae humanae agnoscatur, altera autem parte ratio humana tamquam unicum veritatis criterium accipiatur. Negatio absoluti cuiuscumque generis apparet tamquam conditio sine qua non authenticae ethicae humanae. Volumen recenter a cl. Fr. Jeanson publici iuris factum nobis praebet exemplum typicum huius doctrinae.

Liber autem, quo auctor sincerum dialogum atheum inter et fidem christianam instituere intendit, magis ac magis aequivocatione fundamentali laborat. Secundum cl. auctorem aliquod dilemma ultime homini proponitur, scil. vel homo totaliter et integre hunc mundum acceptat, existentiam absoluti cuiuscumque generis negando, vel existentiam veritatis transcendentis agnoscit, funditus evertendo libertatem humanam.

Contradictione tamen dilemma ab auctore propositum laborat. Non agitur enim de absoluto negando vel acceptando; sine dubio illud in mundo praesens adest. Sed quaestio responsum requirit, scil. quomodo efficitur quod existentia absoluti non contradicat contingentiae radicali esse humani, sed eam plene et authentice stabiliatur. Ex experienciis humanis autem logice concluditur quod Transcendentia Personalis absoluto mere huic mundo immanenti preferenda est, sola etenim personalis transcendentia dignitatem personae humanae servare potest.

Le dernier livre de Fr. Jeanson¹, provoque chez le croyant des réactions diverses; le premier contact ne manque pas d'étonner quelque peu.

La *structure* du livre, que l'on pourrait résumer *de la théologie à la foi*, prête à tout le moins à une déplorable équivoque. Il semble bien que cette formule reflète l'itinéraire spirituel de

¹ FRANCIS JEANSON, *La foi d'un incroyant*, Paris, Ed. du Seuil, (1963).

l'auteur lui-même : ayant été baptisé et instruit dans le catéchisme, il a trouvé la vérité de son existence dans la seule foi à la praxis humaine conduisant à l'humanisation collective de notre monde. Pour un croyant sincère pourtant, la critique de la foi-croyance à partir de la théologie est un non-sens évident, et il a bien envie de retourner à l'auteur son propre reproche adressé aux théologiens de « se mordre la queue » (p.42). L'essence de la théologie, en effet, ne consiste pas à construire un système de croyances, mais à exprimer et à communiquer d'une manière réfléchie la dialectique d'une foi vécue. Pour tout fidèle, ce que le théologien est supposé d'être avant tout, Dieu n'est ni une condition a priori ni une conclusion théorique a posteriori, mais une réalité éprouvée existentiellement. Il est aisé de reprocher à la théologie son babil abstrait, son « penser de la non-pensée » (p.25), si on lui enlève d'abord son caractère humain existentiel.

En outre la position psychologique de l'auteur à l'égard des chrétiens croyants, au moins comme elle s'exprime à certains moments est plutôt déplaisante, voire offensante. Le croyant loyal se sent humilié par le reproche d'être « gentil » à l'égard de l'incroyant en se souvenant du conseil de Pascal de « commencer par plaindre les incrédules : ils sont assez malheureux, par leur condition. Il ne les faudrait injurier qu'au cas que cela servît... » (p.9). Même s'il est convaincu que la perspective chrétienne dépasse et enrichit tout ce qu'il y a de positif et de constructif dans la vision du monde de l'auteur, il ne l'affirme pas avec un « sourire plus ou moins indulgent » (p.150). D'ailleurs l'auteur se trouve bien dans la même situation, car à ses yeux la contestation athée est, elle aussi, un dépassement du Christianisme religieux.

Ces deux remarques initiales, plutôt défavorables, sont atténuées bien vite par une étude attentive de tout le livre. Ce qui frappe davantage chez l'auteur, c'est la sincérité indéniable, la loyauté intransigeante et le sens prudentiel de ses propres convictions. Dans sa critique, souvent sarcastique et mordante, de la théologie et de l'attitude croyante, l'auteur n'a pas l'intention de se dresser *contre* l'Eglise ; ce serait, à son avis, mal choisir le terrain et priver son entreprise de toute efficacité. Son but est vraiment *apostolique*, si on permet de laïciser ce terme. Il tâche de

comprendre le *fait humain* de la croyance et d'examiner ce qu'il peut signifier pour une existence authentique.

« Ce n'est point à elle (l'Église) que je m'adresse, qui d'ailleurs ne se soucierait guère de m'entendre; c'est à des hommes et à des femmes qui sont mes semblables, et dont il importe peu qu'elle les comptabilise sur ses registres pour les avoir baptisés, mais dont il m'importe beaucoup plus de constater qu'ils persistent en tout état de cause à se réclamer d'elle. Je veux ici prendre ce fait au sérieux, c'est-à-dire me garder de le considérer comme *explicable de part en part*. Puisque c'est un *fait humain*, il doit être *compréhensible*; et il n'y a pas de compréhension possible si l'on exclut toute référence à la liberté de la conscience en tant que telle, ou si l'on ne concède cette référence que pour la truquer aussitôt — en se bornant par exemple à déclarer d'emblée que la liberté est certes entrée en jeu, mais seulement, hélas! pour se renier. Car c'est peut-être bien ce qui c'est produit, mais je vois mal comment on s'en pourrait convaincre en demeurant soi-même extérieur au débat... Quant à savoir s'il m'est personnellement possible d'entrer dans ce débat, puis-je au moins obtenir de mon lecteur qu'il ne décide pas de m'en fermer la porte avant d'être allé jusqu'au bout de ce livre » (p.37).

L'auteur veut examiner si la foi chrétienne est « une mystification spiritualiste ou bien une force spirituelle susceptible de travailler le monde humain » (p.113), mais cela à partir d'une révision de cette même foi au nom du message lui-même. A cette fin il a étudié l'Écriture Sainte, surtout les Évangiles. La figure du Christ est, pour lui aussi, une force d'inspiration morale, dont il veut découvrir et annoncer à ses contemporains « jusqu'au bout, sans réticences ni réserves, le sens même de son sacrifice » (p.115). Car en dernière analyse il s'agit de réveiller les hommes, de provoquer chez eux « cette *exigence de liberté* qu'ils 'sont', mais qu'ils ont à reconnaître et à vivre » (p.119). Et il considère le message chrétien comme la proclamation de ce devoir moral.

On ne peut donc dénier à l'auteur une noble intention: sauvegarder les hommes de toutes les entraves extérieures qui puissent léser, aliéner, saper leur propre valeur humaine. Dans cette perspective il ne s'en prend pas exclusivement à la croyance catholique, mais à tous les « faux prestiges de l'Objectivité »:

« Si la contestation 'athée' peut avoir un sens, c'est dans la mesure où elle reproche à tous les dieux, indifféremment, de détourner les

hommes du long travail de la vérité en leur proposant une Vérité d'emblée réalisée, qui les attend quelque part — au Ciel ou sur la Terre, mais de toute façon 'à la fin des temps', à la fin de l'Histoire, à la fin des fins... » (p.158).

Ce qui frappe le plus chez l'auteur, c'est qu'il s'interroge continuellement lui-même en se rendant bien compte du caractère relatif de sa position. Dans son introduction déjà il se prononce en toute franchise :

« Je suis incroyant, il est vrai. Mais je dois prévenir d'emblée les croisés de l'un et de l'autre bord : ils ne trouveront en moi ni un allié ni même un complice. Je m'adresserai franchement aux croyants, sans rien chercher de dissimuler de mes stupeurs ou de mes refus devant telle ou telle de leurs attitudes : mais ce ne sera pas pour les attaquer, car je ne vois point en eux des adversaires. Et je m'adresserai tout pareillement aux 'incroyants' eux-mêmes. Si je devais cesser de considérer comme mes semblables, c'est-à-dire comme *des partenaires à vie*, tous ceux qui de part et d'autre se réclament d'un Absolu qui ne m'est rien, je me retrouverais bientôt dans le rôle d'Alceste, et contraint, pour finir, de me séparer de moi-même... Car il n'est pas si simple, après tout, de se concevoir tel ou tel. Je connais de prétendus athées qui n'ont apparemment tué Dieu que pour changer de Père : or il m'arrive de penser qu'ils ont plutôt perdu au change, et parfois même d'assez concernante façon. D'où tirerais-je l'assurance que cette aventure, sous une forme peut-être plus subtile, n'est pas aussi la mienne ? » (p.9-10).

Il y revient à la fin de son livre ; après avoir distingué entre l'essence d'une *attitude* humaine fondamentale et la *personne* qui la vit, il conclut :

« Ainsi est-il possible de décrire l'essence d'une attitude, de désigner le choix fondamental qui la constitue. Mais s'il importe tout autant, bien entendu, d'essayer de comprendre comment il se fait que ce choix soit celui de telle ou telle existence concrète, du moins doit-on demeurer conscient de l'impossibilité d'une compréhension totale et, par suite, d'un jugement tant soit peu autorisé qui porterait sur la personne elle-même. On peut tenter de *provoquer* la liberté d'autrui en critiquant ses paroles ou ses actes, en contestant l'attitude qui les sous-tend, mais on ne saurait se rendre juge de cette liberté » (p.164).

Et pour ce qui regarde l'avenir du christianisme, on est vraiment étonné d'entendre de la bouche d'un athée convaincu une conclusion si nuancée :

« de trop nombreux hommes ont déjà découvert par eux-mêmes que Dieu ne pourra exister *pour eux* que par la grâce d'une lutte quotidienne, au cours de laquelle ils ne sauraient compter que sur leurs propres et communes ressources.

C'est ce qui me ferait dire, moi qui ne suis pas chrétien, que le christianisme n'est pas fatalement condamné à dépérir; et que peut-être même il pourrait aller jusqu'à reprendre vie, s'il redevenait capable d'inciter les hommes à se dépasser les uns vers les autres *au nom d'une commune exigence qui les concernerait tous*. Mais ce serait au prix de leur annoncer enfin que Dieu est réellement parmi eux, *c'est-à-dire en chacun d'eux* — et que chacun d'eux n'en est transcendé qu'autant qu'il a lui-même à se transcender dans ce perpétuel effort de reconnaissance d'autrui » (p.177-8).

*
*
*

Le problème de la foi étonne l'auteur, il le préoccupe. La foi n'est pas une attitude vitale propre aux seuls croyants. D'ailleurs ces termes et tant d'autres (incroyance, religion, athéisme, etc.), qui se rapportent au même problème sont trop ambiguës; leur signification étymologique et leur contenu se recourent en plusieurs sens. Et pourtant, c'est « par eux, mais aussi à travers eux » (p.10) qu'il s'agira de se comprendre mutuellement. En tout cas le problème de la foi nous pose des questions existentielles qu'il faut soumettre à une épreuve décisive.

« Entre le 'fidèle' et l'"infidèle', la frontière pourrait bien être assez indécise et mouvante... Le fidèle se définit-il par la *croyance* ou par la *foi*? Ces deux termes ne désignent-ils pas des attitudes de sens inverse? Toute foi n'implique-t-elle pas un constant effort d'incroyance, et la vérité de toute incroyance ne réside-t-elle pas dans une certaine foi? Est-il possible enfin de concevoir une foi suffisamment brûlante pour n'être pas à tout moment plus ou moins transie de crédulité, plus ou moins dégradée en croyance? » (p.10).

Si toute introduction d'un livre est en quelque manière une postface ou une conclusion, mieux vaut ne pas trop insister pour le moment sur les positions catégoriques que l'auteur y occupe quant aux notions de l'Absolu et de la Création. Convenons avec l'auteur sur ce point de ne pas vouloir « dissiper un mystère ... irréductible » (p.15). Pour notre part nous sommes convaincus que la foi-croyance, elle aussi, ne peut se comprendre et s'élucider

qu'à partir de la condition humaine, qui est dans l'espace, dans la durée, dans l'être.

Le corps du livre comprend trois parties, dont les titres mêmes sont éloquents.

1. *Dieu-Concept, ou l'Évangile selon sainte Scolastique.*

L'auteur part du fait que pour la grande masse des croyants « l'alpha et l'omega de l'enseignement religieux, c'est le catéchisme à l'état pur » (p.21, n.1). Tout ce que la grande masse sait et comprend de la réalité de Dieu se réduit à ces formules abstraites, apprises par cœur sur les bancs de l'école : par la raison humaine on peut prouver que « l'existence du monde exige un Créateur... qu'une Intelligence toute-puissante est à l'origine de l'ordre dans ce monde » (p.19). Et puisque cet Être Absolu nous est connu dans son existence, on peut et doit affirmer aussi quelques caractéristiques ou attributs qui Lui sont propres : l'Être par excellence, l'éternité, la spiritualité pure, l'immutabilité, la personnalité, la bonté, la sagesse et la justice infinies, etc. Mais un tel Dieu nous semble, de fait, étranger à notre monde humain, à la réalité profonde de nos soucis et nos problèmes vécus ; toute attention que nous prêtons à ces concepts c'est du temps volé à nos occupations et à nos tâches terrestres. Et c'est pourtant ce Dieu-concept qui s'impose — toujours selon l'auteur — comme l'objet formel de la théologie.

« Ainsi se referme le cercle. Si Dieu est mort dans ce monde où nous sommes, il n'en faut point incriminer les libertins, les marxistes, les existentialistes et autres mécréants : les penseurs catholiques lui avaient déjà réglé son compte. Dieu vivant, véritablement vivant dans le cœur des hommes, ce serait le règne, anarchique ou scandaleux, de la simplicité d'esprit ; mais l'ordre exige (rendons à César les enfants de César...) un Dieu-concept, un Dieu-momie, un prestigieux Cadavre sur lequel de sages initiés puissent indéfiniment poursuivre leurs pieuses autopsies. Dieu est mort, vive la theologie ! » (p.21).

Il serait hypocrite de vouloir dénier tout fondement à ce reproche ; l'enseignement religieux porte la tare d'un formalisme rationaliste ; les vérités religieuses, concernant l'existence et la

réalité de l'ordre surnaturel, n'ont souvent aucun rapport avec la vie concrète et quotidienne des croyants; elles n'exercent aucune influence sur leur existence. La pratique religieuse se réduit, chez une grande partie d'entre eux, à un automatisme irréfléchi, sans portée aucune sur la conduite personnelle.

Pourtant le catéchisme ne s'arrête pas à ces « vérités éternelles »; il traite aussi de *la vie chrétienne*: les tâches à accomplir dans notre vie personnelle, à réaliser dans nos rapports avec Dieu et avec nos prochains dans toutes les dimensions de la vie sociale et politique. Ce n'est pas l'enseignement non-adapté seul qui est responsable de l'inefficacité dans la pratique de cette vie chrétienne; il y a aussi la faiblesse morale des hommes en face des exigences héroïques qu'une telle conception de vie impose à leurs entreprises terrestres. En outre, n'oublions pas que, même dans notre monde contemporain, la réalité de la vie chrétienne n'est pas lettre morte: un pourcentage élevé de croyants pratique la foi religieuse dans leur vie individuelle et sociale. Certes, l'auteur ne nie pas cette réalité, mais il en cherche l'inspiration ailleurs que dans la croyance en Dieu et en l'Église. C'est ici précisément qu'on pourrait lui reprocher de postuler une distinction ou plutôt une opposition radicale entre cette croyance et la foi dans l'incarnation des valeurs morales dans un monde désacralisé.

Ces premières remarques concernant l'enseignement religieux ne sont pour l'auteur que le point de départ qui le conduit au cœur même de sa discussion théologique. La théologie, « science sacrée », est une science impossible par manque d'objet adapté à la raison humaine². Il nous semble inutile de poursuivre une discussion sur

² Dans toute sa discussion théologique l'auteur ne fait pas l'impression d'une grande érudition.

Il commente la définition de la théologie de S. Thomas sans donner aucune référence.

Tous les autres textes d'anciens théologiens, il les emprunte au seul livre du P. DANIELLOU, *Dieu et nous*, Grasset, 1956, livre qu'il a « préféré à tous les autres (dont il n'en mentionne aucun!) parce qu'il touche l'ensemble des problèmes que pose le rapport à Dieu » (26, n. 1; 33, n. 1; 34, n. 1). Plus loin il cite quelques affirmations catégoriques des œuvres de CLAUDE TRESMONTANT, *Les Idées maîtresses de la Métaphysique chrétienne, La Métaphysique du Christianisme et la Naissance de la Philosophie chrétienne, Etudes de Métaphysique biblique*. (48, n. 1; 49, n. 1, 2).

Du côté protestant il s'inspire principalement de ROLAND DE PURY *Qu'est-ce que le Protestantisme?* (Les Bergers et les Mages, 1961) (53, n. 1) et GUSTAVE MALÉCOT,

ce point avec l'auteur ; elle est condamnée d'avance à rester stérile, puisque pour lui la théologie positive coupe d'avance tout contact avec une foi intimement vécue. C'est son unique optique d'où il voit et juge la théologie. De ce point de vue son œuvre se nourrit de notions théologiques d'enfant de cœur, c'est-à-dire de notions construites a priori et comprises dans un sens absolument *univoque*. Rien de plus facile alors que d'accumuler les contradictions et les non-sens.

Certes, il existe des traités de théologie vains et démodés, qui méritent tous les reproches de l'auteur. Mais ce qui semble in pardonnable c'est de voir dans ce « babil théologique » (p.23) l'essence même de la théologie. Des interprètes superficiels ou incompetents de l'ontologie sartrienne n'ont-ils pas commis la même erreur, parce qu'ils ne comprennent rien au sens dialectique des notions de *pour-soi* et *d'en-soi* et qu'ils poussent si loin leur incompréhension de cette ontologie que la conclusion « l'homme est une passion inutile »³ leur semble être l'affirmation d'un amoralisme universel ? L'auteur qui est spécialiste de la pensée sartrienne comprendra la portée de cette comparaison. Il répondra peut-être : l'ontologie sartrienne entend décrire la dialectique existentielle de notre condition humaine terrestre, tandis que la théologie enseigne une Pensée impensable, un Réel inexistant, puisque Dieu n'a aucun rapport avec notre existence concrète et sociale ici-bas. Mais c'est là une distinction gratuite. Car, — on le remarquait plus haut déjà — une théologie authentique cherche à exprimer et à communiquer d'une manière réfléchie la dialectique d'une foi vécue consciemment. Elle se base sur la certitude fondamentale de la présence de Dieu dans toute l'histoire humaine, individuelle et sociale. Cette assurance donne le sens ultime à notre destinée et en même temps oriente toutes nos investigations

Une réflexion théologique sur la science, dans *Christianisme social*, mars-avril 1961, (55, n. 1).

Enfin, dans cette même première partie il cite encore HENRI DUMÉRY, *Foi et Interrogation*, (Collection « Notre Monde ») Téqui, 1953, (56, n. 1), pour condamner, par la bouche d'un catholique, « cet objectivisme qui fait échec à l'esprit vivant », « cette idolâtrie d'une vérité-chose », ce Dieu enfin « qui serait l'arsenal des vérités éternelles » (56). Il revient à cette œuvre au pp. 71 sq., mais dans un autre contexte que la critique de la théologie positive.

³ JEAN-PAUL SARTRE, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 18^e ed. (1949), 708.

sur elle. La théologie authentique participe donc de la dialectique existentielle en même temps qu'elle la fonde en lui découvrant la source ultime de sa vérité historique. Une théologie pareille aspire à la compréhension *humaine*, c'est-à-dire « avec l'humble patience des entreprises humaines » (p.31), de Dieu *en tant* qu'il est entré dans l'histoire humaine par la Création et l'Incarnation, *en tant* que son intelligibilité pour nous participe de la dialectique de notre existence active. Certes, la question capitale et ultime : *comment fonder cette assurance même de la présence de Dieu?*, reste encore ouverte. Il faut examiner encore s'il est possible à l'homme terrestre, voué à ses tâches humaines, d'y reconnaître une dimension divine et s'il est à même d'illuminer, à partir de ces tâches, le sens de cette reconnaissance elle-même. Dans la lumière de cette position on comprendra que les théologiens qui parlent de Dieu dans le pur abstrait, aussi bien que l'athée qui n'accepte pas la possibilité d'une dimension divine existentielle, se trouvent, tous deux, en dehors du problème réel qui se pose à la réflexion ou au recueillement théologique authentique. Les premiers substituent à cette réalité divine « une démarche (intellectuelle) qui se fonde sur de simples jeux de mots » (p.27). Mais l'athée, qui essaie de comprendre la réalité de la foi chrétienne, sait fort bien que toute réflexion sur la dimension divine de notre existence doit se comprendre, nécessairement, « par... et à travers des mots » (p.10); il devrait se rendre compte dès lors que cette compréhension ne peut que se cristalliser en quelque sorte dans des formulations, qui resteront d'autant plus inadéquates qu'elles tendent à exprimer les dimensions les plus ambiguës de notre existence terrestre. Pour les uns et les autres ce texte de Gabriel Marcel donne à réfléchir :

« on ne peut philosopher authentiquement qu'avec tout soi-même. Et c'est pourquoi l'orgueil ne peut qu'égarer le métaphysicien et engendrer en lui la prétention de s'égaliser à Dieu — que ce soit à la façon des athées, et il y a alors substitution, ou à la façon des plus mauvais théologiens qui n'ont même pas conscience de ce que leur entreprise comporte de sacrilège, je parle ici des théologiens qui n'ont jamais soupçonné tout ce qui se trouve impliqué dans l'idée de l'ineffabilité de Dieu »⁴.

⁴ GABRIEL MARCEL, lettre préface dans ROGER TROISFONTAINES, S.J., *De L'Existence à l'Etre. La philosophie de Gabriel Marcel*, Louvain, Nauwelaerts, 14.

Inutile d'insister davantage sur cette première partie du livre. On retrouve à chaque page le même malentendu : toute parole sur Dieu, d'où qu'elle provienne (théologie catholique, protestante, magistère) est dénuée de tout sens, puisque Dieu est inexistant en dehors de l'ordre exclusivement et indépassablement relatif du monde humain.

Gardons-nous cependant d'accuser l'auteur de mauvaise volonté ou de fanatisme anti-religieux. S'il a longtemps insisté sur des aspects différents et des oppositions internes de la théologie chrétienne, c'était avec l'unique souci de déblayer le terrain, afin d'arriver à une position définie où enfin tous les hommes, capables de réfléchir sur les vrais problèmes humains, pourraient se faire entendre et se comprendre mutuellement.

« je ne voulais pas affronter la foi chrétienne avant d'en avoir nettement distingué ce qui m'apparaît, en tout état de cause, incompatible avec quelque foi que ce soit. Mais il n'en faudrait pas conclure que j'attribue aux protestants le monopole de la foi chrétienne : tout au contraire, en ce point même où nous voici parvenus, et dans la perspective d'une protestation *chrétienne* contre le catholicisme, je crois voir se poser enfin des problèmes concrets et s'amorcer une dialectique réelle entre la doctrine de Rome et celle de l'Église réformée. Et c'est à partir de là, de cette possibilité entrevue d'un dépassement simultané de l'une et de l'autre (de l'une vers l'autre et réciproquement), que commencerait peut-être à se manifester les chances d'un dialogue entre la foi d'un chrétien et celle d'un athée » (p.62).

2. *Dieu-Incarnation, ou les lettres de créance de la foi.*

Quoiqu'il en soit de l'existence d'un Dieu Transcendant, une chose est évidente : il faut chercher la réponse au problème de la foi dans le monde humain, où elle est vécue dans toutes ses manifestations historiques. Ici elle nous apparaît dans sa vraie nature générale, à savoir d'être *un mode de vie humaine*. « La foi c'est toujours la foi de quelqu'un, d'une conscience incarnée, qui a des problèmes à résoudre du fait même de sa présence au monde » (p.65). Mais en tant que vécue et considérée sous cet angle existentiel, la foi se manifeste encore dans une double perspective.

a) Option entre la « foi en la Vérité » ou la « vérité de la foi ».

Il n'y a d'autre critère pour découvrir la dimension authen-

tique de la foi que *notre condition humaine*, cette attitude spécifique où n'importe qui d'entre nous « établit avec les autres hommes des rapports de compréhension qui lui permettent d'attribuer un sens à ses propres comportements » (p.66). Cette attitude s'exprime par le *dialogue*, c'est-à-dire les « échanges des subjectivités » (p.67). Or des consciences ne *s'échangent* pas en paroles abstraites, mais dans une dialectique vécue où elles ne se saisissent que du point de vue d'une interaction signifiante. Nul homme ne se comprend dans sa situation terrestre que dans la mesure où il y rencontre d'autres consciences, qui elles non plus ne se comprennent qu'à partir de leur commune situation dans le monde, qu'elles humanisent ou qu'elles signifient ensemble par leur travail, leurs entreprises. Il faut souligner de plus le fait caractéristique que cette reconnaissance de notre humanité « se concrétise le plus souvent sous la forme de méconnaissances diverses » (p.67). C'est que notre être même se trouve ontologiquement désaxé en tant qu'il y a en chaque homme une ambiguïté indépassable entre ce qu'il tend à *être* et ce qu'il *réalise* concrètement comme liberté contingente. Cette situation ontologique nous reporte « le plus souvent sur des faux-semblants, sur des apparences d'être, qui nous laissent toujours profondément insatisfaits » et nous amène à « ne pas savoir où nous en sommes » (p.68).

Dans ce contexte la foi, qui implique la tâche de devenir pleinement homme, se manifeste dans son authenticité. Elle devient une manière d'être d'une conscience incarnée, non par un système de pensées, mais « par l'action sur soi de la conscience elle-même - action qu'on désigne généralement sous le terme de 'réflexion' » (p.69). Mais la réflexion déviara inévitablement, si elle n'entreprend pas activement l'unification personnelle et commune de notre monde humain; car ce monde ne peut s'humaniser que « dans l'unité d'un même effort de réflexion » (p.69) des consciences individuelles. Or cet acte, par lequel une conscience *individuelle* entend assumer dans les rapports avec ses semblables la responsabilité personnelle de ses efforts pour rendre notre monde plus humain, est en réalité un *acte de foi*. Car cet acte ne consiste pas à croire qu'il nous est possible de travailler pour un monde plus humain; il est l'assurance, l'approbation de cette entreprise elle-même. La foi vécue — et il n'y en a pas d'autre — est donc es-

sentiellement le « pari, sur lequel je jouerai le sens de ma vie » (p.70). Et ce pari ne se base sur aucune vérité a priori; il faut « parier que ce pari même a un sens, et n'en démordre point jusqu'à la fin des temps... » (p.70).

La foi n'est pas une question *qui se* pose à la conscience; la conscience *elle-même se* la pose et elle ne laisse plus que le choix « entre la résignation à l'absurde et la décision d'agir en tant que pouvoir signifiant » (p.70). Vécue dans des situations toujours concrètes et toujours dépassées, cette foi n'a d'autre appui qu'elle-même; elle puise son efficacité dans la fidélité au pari qu'elle « engage sur sa propre ressource » (p.71).

D'emblée se manifeste le drame de la foi authentique, puisque cette « propre ressource » ignore sa propre Source. Cela n'est ni surprenant ni nuisible. Car l'exercice de cette foi trouve toute sa force dans le fait « qu'elle s'accepte d'emblée radicalement démunie » (p.71). La « bonne foi » doit être notre constant souci.

Ici s'articule, selon l'auteur, la divergence entre sa position et celle de Henry Duméry, dans son livre *Foi et Interrogation*, bien que leur conception de la vraie foi se rapproche à plusieurs points de vues. Aussi pour Duméry la foi est-elle *interrogative* et *agissante*, et il dit expressément « croire à la vérité, c'est la faire, c'est venir à la lumière dans le risque, l'incertitude, le tâtonnement » (p.72). Mais Duméry étant croyant, « faire la foi » présuppose pour lui un don de Dieu auquel il faut croire. D'où notre auteur conclut : « Il y a donc une *vérité de la foi*; la seule façon d'y croire, c'est de la faire; et la seule façon de la faire, c'est d'y croire, 'par Dieu' » (p.72). Ainsi se manifeste entre les deux auteurs une « radicale opposition » (p.72), qui se situe dans la ressource même de la foi. Pour notre auteur « la foi fonde sa propre ressource sur son action même », tandis que pour Duméry « la foi fonde son action sur (sa ressource, qui est) cette Vérité » (p.72). Ainsi la foi d'entreprise pleinement humaine devient une croyance en un « Unique Révéléateur de tout vérité, Sens de tout sens, Source de toute ressource » (p.72). La possibilité de tout accord n'est pourtant pas définitivement exclue. Car, la ressource de la foi nous débordant dans les deux cas, « pourquoi la foi en cette ressource ne serait-elle pas foi en Dieu » (p. 73)? Ou en d'autres mots, « il s'agit de savoir si la *foi-croyance*, orientée vers son propre fondement,

est ou n'est pas compatible avec la *foi-action*, qui n'accède à sa vérité qu'au prix de l'effectuer dans le monde» (p.73). Tout dépendra ici de savoir comment on peut et doit concevoir le rapport entre la foi de l'homme et cette Vérité Absolue, et en second lieu quel sens ou quel contenu l'on peut donner à cette Vérité. On doit exclure d'emblée tout retour à un Dieu-concept, théologique ou philosophique; un tel Dieu « ne peut jamais être que la créature de ceux qui le définissent comme leur Créateur » (p. 74). Si Dieu fonde notre foi humaine, il doit être *réel* avant d'être pensé. Or il ne pourra se manifester dans sa réalité aux hommes qu'en tant qu'il *se révèle* soi-même dans notre monde humain, qu'il se met donc au niveau de notre propre existence terrestre. Il s'ensuit, en dernière analyse, que seul un Dieu-incarné pourra se révéler aux hommes comme Dieu réel.

Même pour un athée un tel Dieu n'est pas démuné de tout sens; il peut mettre à l'épreuve sa propre foi dans l'humanisation du monde et la protéger contre la vaine certitude de se « savoir *être* dans le vrai » (p.75). De plus, même s'il est convaincu que ce recours à un Dieu-incarné constitue tout de même un détour quand il s'agit de vivre notre foi humaine, l'athée doit reconnaître: 1° que le détour par Dieu peut parfois exclure des détours humains qui ne répondent plus à la foi vécue; 2° qu'il y a des hommes qui trouvent dans ce détour la force morale pour humaniser notre monde — et « il faudrait avoir l'esprit malade pour le déplorer, surtout quand on n'est pas soi-même tenu d'en passer par là » (p.75) —; 3° qu'il faut au moins examiner l'attitude *existentielle* de ceux qui tiennent ce détour pour essentiel. Or pour les chrétiens le « Christ sensible », le « fait Jésus » donne le sens concret et vécu à ce Dieu de leur foi, en qui donc la foi-croyance et la foi-action se synthétisent. Mais si par le Christ, vrai homme, la grâce de Dieu arrive au monde humain, le cœur du débat se concrétise enfin dans cette double question: « Qu'est-ce qu'un vrai homme? Qu'est-ce que la grâce de Dieu? » (p.77)

b) Ainsi l'option initiale entre une « foi en la Vérité » ou la « vérité de la foi » s'exprime en deux dilemmes plus concrets, dont le premier s'interroge sur la figure du Christ: « fils de Dieu ou fils de l'homme? » (p.79)

A tout homme incombe le devoir de s'humaniser. Or, cette tâche est essentiellement intersubjective et historique; on n'arrivera jamais à une véritable humanité que par les efforts communs progressivement repris et enrichis. Comment dès lors le Christ peut-il être considéré comme la *nouvelle humanité*, et comment ce message peut-il atteindre les hommes réels? Tout dépendra ici de la manière de comprendre la vraie portée de l'humanité du Christ, fût-il même Dieu.

Le Christ est un homme concret, situé historiquement, c'est-à-dire dans un complexe temporel et spatial déterminé. Pourquoi cet homme est-il reconnu, par soi-même et par des générations postérieures, comme Dieu-incarné? C'est la Révélation ou la Parole de Dieu qui en témoigne. Sans reconnaître aucun crédit à l'Ancien Testament et son exégèse, parce que son « autorité » se base uniquement sur une « interprétation doctrinale », l'auteur se réfère, pour comprendre le sens de « la Parole de Dieu » au seul Nouveau Testament. Encore faut-il distinguer ici entre la figure du Christ, qui « paraît suffisamment attestée par la qualité des paroles qui lui sont attribuées (et peut importe alors qu'il y ait un ou quatre évangélistes pour le rapporter » (p.82), et la Tradition apostolique qui a interprété le sens de ces paroles en tant qu'elles sont à réaliser. Nous laissons de côté les efforts d'exégèse auxquels l'auteur se livre; c'est aux spécialistes d'évaluer cette entreprise. Le nœud du problème se résume ainsi: si Jésus est « fils de Dieu », il reste à savoir de quel Dieu, et s'il est « fils de l'homme », on doit se demander jusqu'à quel point il était vraiment homme? Le critère, qui déterminera la réponse, reste toujours le même: ce Dieu doit être *réel, révélé, incarné*, « pour que les hommes puissent lui être fidèles sans avoir à abdiquer la liberté même d'où procède *pour eux* toute valeur, y compris celle de leur éventuelle fidélité » (p.93). Ce critère pourtant ne peut être reconnu *objectivement*: « il n'y a et ne peut y avoir aucune preuve objective de la réalité d'un objet de foi » (p.93). Il ne reste, en fin de compte, qu'une seule réponse possible: ce n'est pas un Dieu Transcendant qui pourra fonder la divinité du Christ, mais cette divinité doit « se fonder sur Jésus lui-même, en tant qu'il s'efforce de la rendre manifeste à ses frères humains » (p.94).

Le Christ, vrai Dieu, vrai homme, voilà donc le problème de

sa personnalité. Or tout ce qui regarde l'ordre humain terrestre est assujéti à une dialectique de réalisation par négations, c'est-à-dire « selon une succession indéfinie de dépassements dont chacun doit être à son tour dépassé » (p.94). De ce point de vue il est absolument impensable que le Christ soit la *réalisation concrète de l'humain* ou « l'humanisation effective de ce monde » (p.94), parce que l'homme ne se réalise qu'intersubjectivement et historiquement dans ce monde. Cette réalisation matérielle ne peut être que le produit, jamais définitif d'ailleurs, de la praxis humaine.

La *divinité* de Jésus ne peut être comprise, dès lors, que dans l'*ordre spirituel*. Ici nous nous trouvons devant un choix ultime : ou bien Jésus est « la mise en scène de l'attitude spirituelle la plus propre à favoriser l'humanisation du monde réel » (p.95) ; ou bien on conçoit sa personnalité comme « la spiritualisation magique » (p.95) de notre ordre humain, qui par le fait même se volatilise dans l'irréel. Il est évident que seul le premier choix s'impose comme vrai ; il réalise dans notre monde *une attitude morale* qui suscite en tout homme, vivant cette foi dans le Christ, un appel constant à transformer la société, pour qu'y règne toujours davantage la reconnaissance réciproque de tous les hommes. Dans une telle perspective le Christ est « la *manifestation* de la Ressource » (p.95) de notre humanité commune ; celle-ci ne se réalise que progressivement et reste, inévitablement et foncièrement, ambiguë, « car sa signification ne cesse d'être contestée par les divers conditionnements qu'exerce encore sur les comportements individuelles l'essentielle dislocation du contexte social » (p.96).

Dans cette perspective l'auteur oppose une fin de non-recevoir à tout phénomène surnaturel dans la vie terrestre du Christ, notamment l'Annonciation, la virginité de Marie, la Transfiguration, les miracles, la Résurrection, et il conclut :

« Jésus réellement homme, fils de l'homme, c'est la chance de Dieu. Jésus "Fils de Dieu", thaumaturge et ressuscité, ce n'est qu'un nouvel avatar de l'interventionnisme maniaque dont "témoigne" l'Ancien Testament. D'un côté, la possibilité d'une action spirituelle ; de l'autre, la suite d'un grand feuilleton religieux, pour téléspectateurs particulièrement masochistes.

Si Jésus a vécu et s'il est mort pour que s'opère une transformation radicale dans le rapport des hommes à Dieu, il ne faut pas lui attribuer l'attitude et les procédés mêmes du Magicien qui

fut son Père — dans la tête de ses contemporains, et sans doute aussi, plus ou moins, dans sa propre tête: si Jésus est un homme qui a voulu faire exister le vrai Dieu, il ne faut pas lui voler sa mort... » (p.99).

Comment alors ce message de Jésus se communique-t-il aux hommes, si sa signification divine se limite à son existence terrestre historiquement déterminée? C'est ici que se pose le second dilemme concret, concernant le Dieu-incarné: « Grâce divine ou chance d'humanisation? »

L'auteur reconnaît immédiatement que sur ce point « vont se trouver concentrées toutes les formes possibles d'incompréhension entre croyants et incroyants » (p.101). Qu'est-ce au fond cette « grâce de Dieu » qui fait de nous des hommes à l'image du Fils de Dieu, « pour le temps et pour l'éternité » (p.101)? La grâce du pardon des péchés, originel et autres, est un dogme à classer parmi les inanités de la théologie positive. Si Dieu « se préoccupe de racheter mon âme, ne serait-ce point qu'il se reproche de l'avoir d'abord vendue? En quoi ce trafic me concerne-t-il? » (p.105) Dans le monde humain il n'y a qu'un dogme, c'est-à-dire une certitude éclatante qui s'impose dans toutes nos expériences propres, c'est que nous sommes des êtres *libres*. Et cette liberté est le seul caractère absolu de notre existence. Seul dans sa lumière les notions religieuses reçoivent leur signification pleinement humaine: la *création*, « c'est la totale indépendance de l'homme à l'égard » du Créateur-Fantôme; le *péché* indique « l'obligation faite aux hommes d'inventer et de réaliser l'humanité à partir de l'espèce humaine »; « le *salut*, c'est l'image de ce qui se produirait si tous les hommes se redressaient d'un même mouvement, ayant ensemble repris courage », de leur renoncement en faveur d'un Dieu-Sauveur; la *grâce*, « c'est quand un homme en aide un autre à reprendre courage: à reprendre sens » (p.107). Même l'*amour* ne peut manifester dans notre monde humain sa grandeur et son importance que s'il est vécu, en pleine conscience, par des libertés en situation.

« il me semble bien que si je me sentais aimé de Dieu, non seulement Dieu se mettrait à exister pour moi mais j'oublierais aussitôt ses allures démiurgiques, ses scènes de Grand-Guignol, ses farces et at-trapes, son Serpent et ses anges — toute cette **M**achinerie enfin

dont le plus exécrable mélodramaturge d'Hollywood se reprocherait de faire usage, fût-ce pour la plus rentable de ses "réalisations". Mais comment un être fini peut-il se sentir aimé d'un Amour infini? » (p.107)

L'amour n'existe pas pour nous ou il est à la mesure de notre humanité, qui est essentiellement « contingence charnelle et pouvoir signifiant » (p.108). C'est dans la réciprocité de cette situation que les hommes peuvent réaliser un règne d'amour qui reste toujours une entreprise grandiose, car il s'impose comme la tâche la plus significative qui embrasse toute notre personnalité individuelle et sociale. Un tel amour transcende la forme « la plus abjecte du 'salut': celle qui consiste, très précisément, à se sauver... » (p.108). Dans cette ligne de pensée l'auteur comprend les paroles du Christ sur l'amour de Dieu pour les hommes: « Jésus ne s'est pas sauvé: il est allé jusqu'au bout de son sacrifice » (p.109), et il nous a enseigné par sa vie qu'aimer Dieu c'était aimer son prochain. C'est la radicale ambiguïté que Jésus-homme a vécu: par son amour pour les hommes, jusqu'au sacrifice de sa vie, il a incarné le divin et donné le pouvoir à tout homme de « reconnaître Dieu », c'est-à-dire de réaliser soi-même et de reconnaître en d'autres hommes cette force suprême de vouloir collaborer à l'humanisation progressive de notre monde terrestre. C'est là l'unique leçon que nous pouvons tirer de ce message d'amour que Jésus nous a enseigné en le réalisant dans notre situation humaine.

« Si vous ne voulez pas faire du Christ une Idole, un sous-Yaveh, le Fils un peu demeuré d'un Dieu des Armées qui n'aurait même pas osé lui conférer la moindre légion, il vous faut admettre qu'il fut un homme d'abord, et qu'il ne fut *dieu* qu'en tant qu'homme: en tant qu'il *se donna tout entier*, 'corps et âme', dans l'*espoir* de faire apparaître à ses semblables la prodigieuse efficacité de la *foi vécue*. Si la charité, l'espérance et la foi ont un sens pour les hommes, je ne pense pas que ce soit pour avoir été déclarées 'vertus théologiques'. Car *théologal* signifie: qui a Dieu pour objet. Or ce sont justement des 'vertus' qui ne sauraient avoir que l'*homme* pour objet: *vertus* des hommes vis-à-vis des hommes *dans leur essentielle finitude*, et quels que soient les dépassements que tel ou tel d'entre eux parvient à *indiquer* à partir de cette contingence qu'il est. » (p.115-6)

3. *Dieu fils des hommes, ou la foi sans garanties.*

Le pari de la foi doit être vécu. Un dernier problème capital s'impose dès lors à notre réflexion : comment cette vérité de « Dieu fils des hommes, ou la foi sans garanties » (p.117) peut-elle éclairer et inspirer notre engagement?

a) Tout d'abord il s'agit de découvrir l'objet véritable du pari de la foi : quel sens ce message du Christ attribue-t-il à notre existence en tant qu'elle se met à l'œuvre dans le monde des hommes? Doit-on parler d'un « Dialecte chrétien ou d'un christianisme dialectique? » (p.119)

La foi doit être un rappel à la vie; elle doit provoquer en nous l'exigence de la vie authentique, l'exercice de notre liberté ambiguë. De cette liberté qui n'est jamais sûre d'avance de réaliser ce qu'elle vise, qui porte en soi la possibilité de se renier partiellement en cours de route, mais aussi la force de se dépasser et de tendre vers un idéal, symbole de nos possibilités concrètes.

Cette « exigence de liberté, le message chrétien le proclame! » (p.119), car il vise une conversion totale de notre attitude à l'égard de la *Loi* en tant que celle-ci nous empêche précisément de réaliser notre destinée en pleine responsabilité personnelle. Saint Paul nous dit que la *Loi* « a été comme un pédagogue pour nous conduire au Christ ». Mais n'oublions pas que « toute pédagogie implique un malentendu » (p.120), car elle parle un langage d'enfants qui donne, dans son sens littéral, « une fausse idée de l'âge adulte » (p.120). C'est donc reconnaître que les grandes valeurs chrétiennes, l'amour, la grâce, le salut, exigent une réalisation qui dépasse le sens qu'elles avaient dans l'Ancien Testament.

Mais cette dialectique entre l'Ancien et le Nouveau Testament, reconnu dans le message chrétien lui-même, revêt-elle un caractère définitif? Certainement pas du point de vue de l'existence humaine, qui est l'être par qui et pour qui toutes les valeurs restent toujours perfectibles.

« Si la Parole de Jésus est un dépassement dialectique de celle de Yaveh, si la foi est antithèse de la Loi, ne sommes-nous pas explicitement conviés, par la Message lui-même, à dépasser le Message, à nous interroger sur ce que devrait être l'antithèse de cette foi devenue thèse? » (p.121)

L'histoire du « salut » exige que la foi chrétienne demeure une conversion sans cesse renouvelée ; et si Jésus-Messie est apparu une fois pour toutes dans notre monde humain, c'est que désormais les chrétiens eux-mêmes doivent « convertir leur propre foi, sans plus compter sur le moindre miracle » (p.122). La structure dialectique de nos efforts d'humanisation du monde exige le dépassement de l'Ancien Testament vers le Nouveau. De même le message chrétien cesse d'être vrai, se condamne à n'être qu'un « dialecte chrétien », dès le moment où il veut se faire passer comme l'accomplissement final de notre salut, dont les règles pratiques sont prescrites par un magistère quelconque. Vivre la loi de l'amour — « aimez-vous les uns les autres » —, c'est inventer l'amour *in concreto* dans les situations déterminées de notre histoire humaine actuelle, en d'autres mots c'est renouveler, librement et dans des dimensions imprévisibles, le message chrétien lui-même.

« La leçon positive qu'on peut tirer de son Message (de Jésus), c'est que la Vie n'est d'abord qu'exigence de sens et qu'il appartient à chacun de reconnaître en lui cette exigence, en s'efforçant de donner sens à sa propre vie parmi les autres. En se déclarant à la fois Dieu et frère de tous les hommes, il les libérait du Père, et par conséquent de toute culpabilité ; il les jetait tout vifs dans une histoire réelle qui 'était' déjà la leur, mais qui ne pourrait l'être vraiment qu'en le devenant jour après jour, au fur et à mesure qu'ils entreprendraient de lui donner sens. Devenu Père et Fils, Dieu n'était plus ni Père ni Fils : il n'était plus qu'Esprit, il n'était plus que cette exigence et cette ressource de foi dont le bouleversant rappel se proposait aux hommes à travers le sacrifice librement consenti de l'un d'entre eux. Et ce sacrifice, qui leur restituait l'innocence originelle en faisant d'eux des orphelins, les conviait à se rendre fraternellement responsables de l'humanisation progressive du monde entier. » (p.126)

b) La réalisation dialectique de l'amour, voilà donc le contenu de la foi chrétienne authentique. Mais quelle est alors sa structure essentielle : « Amour Absolu ou reconnaissance progressive ? » (p.129) Ou, formulé en d'autres termes : « le monde sera-t-il finalement vaincu parce que Jésus l'a dit, ou Jésus l'a-t-il dit pour inciter les hommes à le vaincre ? » (p.129). L'opposition entre ces deux termes est radicale. Le premier interprète l'Amour statiquement et par le fait même, coupe court à toute possibilité de

son dépassement dialectique. Le second en revanche ouvre la possibilité d'un dynamisme où l'amour se traduit en exigence véritablement humaine.

L'auteur analyse le sens de ce dilemme dans plusieurs registres existentiels, en prenant pour thème certaines paroles évangéliques : le précepte de « changer de joue » (p.130), c'est-à-dire l'amour de la non-violence ou le devoir « d'aimer quelqu'un quoi qu'il fasse » (p.132); l'amour spirituel qui s'oppose à la chair en tant que « l'attachement à la chair est inimitié contre Dieu (Paul) » (p.139); la grâce de l'Amour, communiqué par un Dieu, « Absence omniprésente » (p.150). Dans toutes ces dimensions il s'agira précisément de dépasser cette foi-croyance vers une foi-action, c'est-à-dire de mettre notre foi à l'œuvre en l'appliquant aux nécessités toutes concrètes de notre existence, de convertir nos vérités en force active. Car la vraie grâce, c'est le hasard et la chance de rencontrer des hommes qui vivent à l'unisson de nos aspirations vitales, qui nous aident à comprendre davantage le sens existentiel de ces aspirations et nous assistent efficacement, par leur dévouement et leur générosité, à mettre en pratique cette vérité découverte ensemble. Notre salut se joue au présent : donner un sens à notre vie et lutter pour ce but par des moyens humains.

« Négation des Valeurs divines vers une exigence de 'valorisation' concrète du monde humain; négation de la Vie éternelle vers une véritable acceptation de notre finitude; négation de la culpabilité et du salut selon Dieu, vers une innocence qui se veut de plus en plus responsable, vis-à-vis des autres consciences, du sens qu'elle s'efforce de donner à ses entreprises : *telle est la démarche nouvelle qui apparaît dialectiquement requise à partir du moment où l'homme a été capable de concevoir la nécessité de l'Incarnation.* La paix n'est pas au ciel, il n'y aura point de paix en nous, point de réconciliation de chacun avec lui-même et avec les autres, aussi longtemps que nous n'aurons pas su *prendre Dieu en charge*, assumer enfin notre exigence d'humanité. » (p.150)

On peut se demander de quel droit au fond l'auteur nous suggère dans ces pages une opposition radicale entre les termes du dilemme : « Amour Absolu ou reconnaissance progressive » ? Ne serait-il pas plus fidèle à son propre mode de penser, s'il les reconnaissait comme termes d'une dialectique de dépassement, de sorte que la parole de Jésus quant au « monde finalement

vaincu » soit la promesse inhérente à notre situation terrestre toujours contingente, qui rend le travail humain — dialectique lui aussi de plusieurs manières — apte à vaincre le monde progressivement. Même pour un *croyant* il est impossible de se reconnaître dans les interprétations des paroles de l'Évangile telles que l'auteur nous les présente du point de vue de la *croissance*. Ainsi « changer de joue » ou l'amour de la non-violence n'est pas une abdication, mais l'appel à une force morale qui dépasse la violence physique égoïste. « Aimer son ennemi » ce n'est pas se livrer lâchement à l'opresseur, mais exige une attitude constante de dignité humaine qui ne se laisse pas entraîner par des sentiments de haine et de représaille, même pas dans la punition des coupables. « Aimer quelqu'un quoiqu'il fasse » n'est pas synonyme de non-violence systématique, d'indifférence à ce qu'il fait ; cet amour ne dispense personne de combattre, efficacement, l'injustice et ceux qui la pratiquent, et il *exige* de chaque homme, dans chaque contexte social concret, les moyens adaptés à ce combat. « L'attachement à la chair comme inimitié contre Dieu » n'est pas synonyme de condamnation de nos valeurs corporelles et sexuelles. Le mariage est un sacrement ! C'est la reconnaissance d'une *hiérarchie* des valeurs personnelles, où les valeurs corporelles doivent être vécues dans leur ordination vers la survie personnelle, où notre existence corporelle se manifestera dans d'autres dimensions qu'ici sur terre. L'amour et le pardon n'ont rien à voir, pour le croyant sincère, avec cette caricature de « l'amour quoiqu'il en soit... cette entreprise de désincarnation qui tente vainement de se fonder sur la *mauvaise foi* d'une conception magique de la grâce » (p.135). Son persiflage, développé en termes si amers dans les pages 134-5, et résumé dans la « méthode SATAN (Sanctification Assurée par Thérapeuthique Auto-Négative) » (p.135) ne touche en rien la *croissance religieuse* authentique. En un mot, on se trouve une fois de plus devant le même malentendu : l'identification d'une morale dégénérée chez certains croyants avec LA morale d'un christianisme religieux authentique.

Pourtant les analyses de l'auteur témoignent d'une sincérité et d'un souci d'authenticité émouvants ; elles s'inspirent d'un amour admirable pour les hommes tels que nous les rencontrons dans les situations contingentes de notre vie.

« Faites-moi donc la grâce de ne pas m'aimer en mon absence!... Assurez-vous d'abord que l'autre est là, qu'il est en mesure de vous entendre ... ne vous dites rien sur lui, ni qu'il est pécheur, ni même qu'il est sauvé: attendez qu'il se dise. Peut-être a-t-il après tout, lui aussi, quelque chose à vous dire... Peut-être a-t-il autre chose à vous demander que cet amour de principe dont si charitablement vous l'avez déjà gratifié. Peut-être sa conception du salut diffère-t-elle de la vôtre... Et si la vôtre enfin ne pouvait prendre sens qu'en fonction de la sienne — et réciproquement? Car vous êtes avec lui sur le même bateau, et c'est ensemble que vous parviendrez au port, ou bien ensemble que vous ferez naufrage. Ne vous flattez point de pouvoir enseigner l'amour; l'amour ne s'enseigne pas, il est là, au cœur de chaque homme. » (p.151)

L'amour humain universel, il faut le voir toujours concrètement dans notre unique situation réelle, à savoir notre existence terrestre, dont la mort et l'Absurde ne font que délimiter « la courbure propre de l'espace humain » (p.153). Bien que, une fois de plus, l'auteur exclue d'une telle perspective la possibilité d'une survie personnelle et la signification d'un Dieu Transcendant, nous devons en tout cas reconnaître — en tant que croyants — qu'il dépeint ici le terrain authentique où tous les hommes, croyants ou incroyants, doivent se rencontrer et s'entr'aider à vivre leur existence.

« accepter consciemment l'existence, *choisir de vivre* et donner par là même à la vie, déjà, une ébauche de sens. Répondre à la question 'à quoi bon?' en pariant qu'on se rendra de plus en plus capable d'y répondre. Ici prend fin le règne de Dieu, ici commence l'aventure humaine. *Ici se pose le problème moral.* » (p.154)

c) « Morale selon Dieu ou entreprise humaine? », dernier dilemme, mais le plus important, puisqu'il nous conduit au cœur même de nos tâches humaines.

« Si Dieu n'existe pas, il n'y pas de Morale » (p.155). Encore une fois, ce verdict nous semble très ambigu, car il veut insinuer, en même temps, le non-sens humain de son contraire, à savoir: reconnaître Dieu nous engage inévitablement dans une Morale juridique et formaliste. En tant que croyant, on peut pleinement se rallier à la thèse de l'auteur selon laquelle « l'attitude morale ne saurait être abstraite de ses engagements dans des situations réelles. Il n'y a pas de morale *a priori*, puisqu'il n'y a pas de valeurs universelles. Il n'y a pas un seul précepte qu'on puisse tenir pour

absolument valable — à moins qu'il ne soit susceptible d'interprétations contradictoires » (p.156). Mais le pari qu'il veut imposer comme inéluctable entre une imitation « historique détemporalisée » (p.158) des comportements du Christ, ou le devoir d'en revivre, « sous des formes éventuellement différentes, le sens profond » (p.157), ne nous semble pas du tout conluant. On n'arrive pas à comprendre pourquoi la seconde interprétation ne pourrait être acceptée en toute sincérité que par l'athée? Tout revient à savoir si n'importe quelle référence à Dieu détourne, inévitablement, « les hommes du long travail de la vérité en leur proposant une Vérité d'emblée réalisée, qui les attend quelque part » (p.158)?

Mais suivons notre auteur dans ses analyses ultérieures. Le critère de tout engagement moral et l'ampliation du sens de notre histoire humaine collective. « *Il y a du sens* (nous avons un passé, une histoire), *mais le Sens est à faire* et nous devons considérer qu'il ne sera jamais 'fait' » (p.159). Cet énoncé dépasse une fois de plus, semble-t-il, les prémisses. Formulant la même difficulté comme un peu plus haut, mais en sens inverse, on se demande comment une intelligence contingente peut décréter une impossibilité *de droit* que le Sens ne sera jamais « fait »? On peut être complètement d'accord quand il s'agit de notre situation terrestre *hic et nunc*; mais est-ce l'unique dimension de notre existence même? Déclarer *absolue* la relativité dépasse déjà, d'une certaine manière, la pure relativité de nos situations concrètes. Nous reviendrons sur cette idée dans la conclusion.

N'empêche que notre condition est relative; elle est une entreprise d'humanisation qui n'est réelle que dans une réalisation continue. Sa vérité se trouve dans le « rapport entre le processus de l'entreprise et la fin du processus » (p.160). Mais cette fin n'est que l'« exigence finalisante », le symbole du sens vécu de nos efforts continuels. La vérité est donc, du point de vue humain terrestre, immanente à l'entreprise; elle est la garantie d'authenticité morale de nos efforts présents et remet notre vie dans nos propres mains.

« L'attitude morale ne consiste pas à se vouloir responsable de tout vis-à-vis de tous, ce qui reviendrait à ne l'être pratiquement de rien vis-à-vis de personne: elle exige seulement (et c'est déjà énorme) que nous ne reculions pas devant les différentes formes de mise à l'épreuve que la vie nous propose tour à tour. » (p.160)

Cette attitude morale comporte donc, essentiellement, la nécessité de l'erreur; notre prise sur les tâches collectives à remplir n'est jamais absolue. L'acceptation de cette évidence doit nous prémunir contre la peur. Car « la peur, c'est l'impuissance morale. » (p.161) Ou bien elle nous rejette sur notre seule individualité, ou bien elle nous anéantit devant un Absolu étranger. En tout cas elle est l'acte qui nous prive de nos responsabilités contingentes et nous pousse dans la croyance à une garantie non-humaine, c'est-à-dire « à la Toute-Puissance de Dieu — à la radicale impuissance des hommes — dans les affaires humaines » (p.162). Agir sous l'emprise de la peur, c'est choisir « la magie contre le risque d'exister » (p.162). Ainsi l'attitude morale authentique se restreint aux seules perspectives de notre existence terrestre, assumée librement dans un engagement d'humanisation collective et efficace de notre monde; y reconnaître un rôle à n'importe quel Absolu, transcendant ou dépassant notre contingence historique, c'est aliéner l'homme de sa vraie humanité.

La condamnation de l'attitude contraire, qui est propre aux croyants, ne porte pas pour autant préjudice à *la personne* qui la vit. En effet, il n'existe aucun critère objectif pour juger une liberté concrète; car toute liberté est essentiellement engagée par de multiples conditionnements, dans un monde chargé lui-même de sens multiples. En dernière analyse *il s'agit d'un pari* et l'auteur est assez loyal pour reconnaître qu'« une véritable conversion est requise pour passer du pari sur l'existence de Dieu au pari sur l'existence de l'homme, tout comme lorsqu'il s'agit d'effectuer le saut en sens inverse » (p.165). Sa critique de l'attitude chrétienne n'est dès lors qu'un « appel à la liberté d'autrui, appel qui implique donc, déjà, *la reconnaissance de cette liberté* » (p.165). Ainsi nous revenons à la position centrale de l'auteur où il définissait l'acte de foi comme un pari de l'existence, sollicitée par une multiplicité de sens divergents, où la liberté humaine doit s'engager, totalement démunie, pour collaborer à l'humanisation de ce monde. Dans cette situation originelle tous les hommes sont solidaires; c'est la signification humaine de *la communion des Saints*. Mais ce sens humain ne veut pas dire pour l'auteur — et ici sa loyauté est vraiment admirable — la « simple transposition du registre sacré au registre profane » (p.166), car *ces deux registres s'entrecoupent*

dans notre monde humain, étant donné « que non seulement nos actes mais nos pensées elles mêmes, *et jusqu'à celles que nous n'exprimons pas*, ont une incidence sur autrui » (p.166). Grâce à cette communion réelle un vrai dialogue reste toujours possible entre les hommes.

Le Christianisme, dans notre monde d'aujourd'hui, *semble* voué à un échec total, « puisqu'il s'est montré incapable de faire régner l'amour sur ses propres fidèles et qu'il les a constitués en une communauté séparée, sans obtenir pour autant qu'ils soient reconnus par le reste du monde » (p.168). Mais si l'Eglise catholique a perdu la partie, « on peut toutefois se demander s'il ne subsiste pas aujourd'hui, pour le christianisme, une certaine chance » (p.169). Car, si pendant quatre siècles l'Eglise Romaine et l'Eglise Réformée se sont livrées à des combats stériles sur le terrain de leurs dogmes respectifs, elles sont confrontées aujourd'hui à « un processus d'unification du monde ... par une action proprement humaine et qui ne se réclame d'aucun patronage divin » (p.170). Ce fait d'universalisation du monde, qui se joue dans l'histoire profane et se réalise par « ces innombrables hommes qui ne sont pour la plupart ni protestants ni catholiques, mais dont les souffrances et les luttes constituent le plus juste, le plus irrécusable *rappel au monde* pour nos belles âmes de métaphysiciens bourgeois - avec ou sans Dieu » (p.176), remet en question pour tous les fidèles *la Parole chrétienne*. Le christianisme se trouve donc, historiquement, en face d'un appel à une conversion en profondeur. Notre auteur athée ne la croit pas impossible; il a même le sentiment « qu'elle est voulue, et déjà plus ou moins vécue, par un grand nombre de chrétiens » (p.171).

Certes la condition *sine qua non* de cette conversion c'est, d'après son point de vue, de mettre à la place de « l'impuissance d'une foi croyante les risques d'une foi agissante » (p.171). Et la différence entre les deux consiste en ceci que la croyance est une collection de vérités définitives tandis que la foi est un travail humain qui exige, essentiellement, un dépassement dialectique de toute valeur réelle. Dès lors la base de ce dépassement ne saurait être une « hiérarchie, interprète patenté d'une naïveté populaire dont elle use et abuse selon ses propres besoins » (p.173); elle doit être *le peuple chrétien*, la communauté des fidèles. Tout

dépendra donc des rapports actifs entre les membres de l'Église, de la manière dont ils vivront leur communauté « s'orientant vers la constitution d'une chapelle (fût-elle gigantesque) ou vers une effective catholicité » (p.174). On peut appeler cette réforme une trahison, mais elle est une trahison qui inspire, à travers les formes d'un conformisme stéril, une exigence de fidélité à l'esprit qui l'anime.

« Le choix positif de trahir est le véritable facteur de maturation des consciences humaines à travers le temps. Le rôle du traître, au sein de tout monde clos, de toute chapelle, est ainsi de parler, parmi les fidèles, le langage d'une fidélité autre, en référence à d'autres hommes qui le parlent au dehors. Ce qui apparaît comme une infidélité selon le type d'appartenance officiellement admis, tend alors vers une fidélité supérieure qui tôt ou tard sera reconnue comme telle, mais qui doit presque toujours être assez longuement vécue dans le doute et le déchirement. » (p.176)

Ce dialogue entre catholicisme et protestantisme ne sera *véritable* que s'il s'inspire d'une double exigence; « l'exigence 'protestante' d'une spiritualité vécue par les libres consciences et l'exigence 'catholique' de son insertion massive et organisée dans le cours de l'histoire. » (p.177) Et il ne sera efficace que s'il affronte l'ambiguïté même de la Parole, c'est-à-dire s'il décide de vivre le pari « de livrer Dieu aux hommes; en prenant le risque de comprendre que Dieu lui-même l'a voulu » (p.177).

*
**

En achevant ainsi son examen du phénomène de la foi, tel qu'il est vécu dans notre monde contemporain, l'auteur nous présente sa propre profession de foi athée.

Le premier article résume son humanisme absolu: « Je crois qu'il n'y a ni Dieu ni Diable au-delà des hommes, ni Bien ni Mal, ni Vrai ni Faux » (p.181). Il n'y a que le monde humain où seul nous incombe le devoir de collaborer ensemble afin de créer, progressivement, en luttant solidairement et sans faire appel à d'autres ressources qu'à celles de notre humanité contingente, un monde toujours meilleur que celui que nous avons trouvé sur notre route. Dans cette entreprise commune « il ne faut croire qu'à ce qu'on parie de réaliser » (p.183).

Et puisqu'aucune foi humaine ne peut se vider totalement d'une certaine croyance, l'auteur aussi s'expose à ce risque et il choisit de

« croire à l'éventuel triomphe de cette force prodigieuse qui ne cesse de travailler l'histoire des hommes, et dont aucun d'entres eux ne dispose vraiment — et qu'il faut bien qu'on dise *surnaturelle*, puisqu'elle leur permet de maîtriser la nature et de transcender *ensemble*, progressivement, *leurs ressources individuelles*.

L'univers est peut-être 'une machine à faire des dieux'. Mais la vraie foi consiste à parier que l'espèce humaine est capable d'incarner Dieu, de le réaliser, d'en finir avec Lui en inventant sa propre humanité.

Délire prométhéen? Non; plutôt même l'inverse, en quelque sorte... Car si le délire est irresponsable, le pari est un *engagement*. Et l'on sait par ailleurs que Prométhée, qui était dieu, voulait faire concurrence à Zeus en créant les hommes: mais les hommes sont déjà là, je suis l'un d'eux, et seule m'intéresse cette immense et aventureuse entreprise *qui est la nôtre*, en vue d'accéder à nous-mêmes — de dieu en dieu et de proche en proche — jusqu'à nous sauver, peut-être, de tout dieu. » (p.183)

Mais ici nous touchons enfin au dilemme le plus fondamental, qui sous-tend tous les autres et dont l'auteur ne semble pas se rendre compte. Ce dieu dont on doit se sauver est-ce le Dieu Transcendant du christianisme, ou est-ce, au contraire, notre propre transcendance sans-aucune-issue, c'est-à-dire notre contingence érigée elle-même en Absolu inavoué? L'acceptation lucide de ce dilemme peut atténuer les oppositions radicales que nous avons rencontrées tout au long de ce livre. Car ses termes, le second aussi bien que le premier, exige la reconnaissance d'un certain absolu. Au fond donc, il ne s'agit pas d'opter pour ou contre l'absolu, mais il s'agit d'examiner comment l'absolu, loin de contredire la contingence indépassable de notre existence terrestre, fonde celle-ci dans sa complète authenticité.

Conclusion.

Impressionné par cette confrontation loyale et sincère d'une conviction athée avec la foi chrétienne, le croyant éveillé au problème de sa propre foi se pose la question: quoi répondre? comment confronter de son point de vue cette foi-athée avec la foi-religieuse?

Il nous semble que l'auteur lui-même a suggéré, à plusieurs reprises, la réponse la plus efficace, — bien qu'il n'en saisisse pas toute la portée et tout le contenu⁵ —, à savoir : mettre en œuvre la *vie chrétienne* dans notre monde humain, dans notre existence *terrestre*. La foi-croyance doit être une foi-action ; elle est *don* de Dieu, mais tout aussi essentiellement *réponse* à Dieu. Dans cette double perspective, unie dans une même attitude, se trouve d'ailleurs le sens profond de la personnalité historique du Christ lui-même. En tant que *fijs de Dieu* il est don suprême de Dieu à l'histoire de l'humanité ; en tant que *fijs des hommes* il est la réponse à Dieu ; la Résurrection et la Pentecôte consacrent ce sacrement de sa personnalité comme prototype de toute vie humaine chrétienne.

Cette vie chrétienne, — synthèse dialectique de la foi-croyance et de la foi-action, — elle aussi ne peut s'engager dans notre monde que dans un *pari moral*. Elle ne se justifie complètement par aucun raisonnement, par aucun système de pensée, par aucune explication intellectuelle. Pour s'en convaincre il suffit d'ouvrir tant soit peu les yeux sur le monde où nous vivons : tant de valeurs

⁵ Il est un fait que les athées de gauche estiment les chrétiens qui combattent avec eux pour l'instauration d'un régime de justice sociale et humaine dans les rapports de l'économie politique, de la colonisation, de l'intégration des races. Mais, en général, ils ne se rendent pas compte que les motifs les plus profonds de leur commune action diffèrent profondément, voire même essentiellement. La plupart des amis de gauche considèrent la foi de leurs camarades chrétiens comme un accident sans importance dans leurs entreprises communes. Mais à des moments dramatiques d'une action sociale révolutionnaire les plus clairoyants des intellectuels athées reconnaissent que « dans la question sociale, on ne peut jamais compter sur eux (les catholiques) jusqu'au bout » (MERLEAU-PONTY, *Sens et Non-sens*, 352). Sans entrer en discussion sur ce point, la raison fondamentale de cette opposition n'est pas, comme M. Merleau-Ponty interprète la pensée de Pierre Hervé, que le catholicisme « c'est un appareil, une institution ou un mouvement, qui a sa logique d'ensemble et qui fonctionne, à n'en pas douter, dans un sens réactionnaire, malgré certains textes et malgré les sentiments des individus, ou même à la faveur de l'équivoque qu'ils créent » (id, 351-2). Le malentendu se trouve dans la dialectique même du Christianisme où le sens de la personnalité humaine et ses rapports sociaux est reconnu et vécu dans des dimensions essentiellement différentes de la dialectique historique des athées. Pour le Christianisme la dialectique terrestre (individuelle, sociale, économique, historique, etc.) dans son ensemble n'est pas close en soi comme totalité ; elle est la thèse d'une dialectique transcendante dont l'antithèse est la dimension divine de notre existence terrestre (l'Absolu non-thématisable fondant toute thématization concrète), qui se manifeste comme nouvelle exigence d'intelligibilité de cette totalité même. Cfr. Plus loin dans notre conclusion.

particulières contredisent le mode de vie chrétienne; tant de civilisations se basent, avec une évidence jamais mise en question, sur une échelle de valeurs temporelles et même éternelles qui s'opposent à celle du christianisme.

Est-ce à dire que nous sommes condamnés à nous jeter dans le combat les yeux fermés, par peur de nous éveiller en plein non-sens? Aussi peu que les non-croyants. La foi elle-même, nous engageant corps et âme dans cette vie terrestre, nous assure aussi que sa vérité est accessible à nos intelligences contingentes. Et quant au dialogue avec les non-croyants il existe ce large domaine qu'on appelle les « *preambula fidei* », où une réflexion philosophique concrète est à même de dévoiler, d'élucider les dimensions existentielles authentiques de la vie chrétienne.

Pour ce qui regarde l'étude présente de Fr. Jeanson nous voudrions insister quelques moments sur la portée philosophique de ce dilemme ultime où nous reconnaissons, dans notre existence terrestre, la présence indéniable d'un certain absolu, que l'auteur n'arrive pas à reconnaître. Notre critique dès lors n'aura d'autre but que d'explicitier et de nuancer davantage quelques implications du pari de la foi, dont l'auteur n'a pas tenu suffisamment compte.

Il nous semble d'abord que sa profession de foi athée implique une contradiction « *in actu exercito* ». Au cours de notre exposé nous avons, à plusieurs reprises, mis en doute une position de l'auteur, parce qu'elle exagérait l'incompatibilité des termes d'un dilemme proposé. Dans chacune de ces positions concrètes on découvre une même conviction centrale: une fin de non-recevoir d'un absolu quelconque dans notre vie concrète, essentiellement et indépassablement contingente et relative. C'est le *Leitmotiv* de l'auteur partout où il parle des vérités de la foi-croyance: Dieu Transcendant, Création, Salut éternel, Rédemption définitive du Christ, etc. Même sur le terrain purement profane il ne reconnaît non plus un quelconque absolu; l'Histoire, l'Univers, le Temps et l'Espace infinis, l'Être lui-même, ne sont que des pseudo-idées, creuses comme le Néant. Or cette position, — commune à tous les existentialistes athées — apparemment si fondée, inclut un illogisme latent. Car le pari de la foi, athée ou croyante, se base sans aucun doute sur le fondement d'un engagement absolu, tout comme l'affirmation philosophique de notre indépassable con-

tingence se dessine sur l'horizon de ce que Husserl a appelé le « Seinsglaube » ou l'« Urdoxa » du monde comme totalité ⁶. Les thèmes — si chers à notre auteur — de la *liberté humaine totalement indépendante*, du *pari de la foi* dans l'humanisation du monde, n'incluent-ils pas, incontestablement, cette référence à un absolu pré-réflexif ? C'est donc reconnaître que dans l'existence humaine contingente, aussi bien pratique que réfléchie, on se heurte à une double affirmation existentielle, dialectiquement imbriquée, à savoir : l'affirmation vécue d'un absolu non-thématisable, et l'affirmation d'une contingence concrète indépassable qui, elle, embrasse tout le domaine de la thématization. S'il est vrai que la foi-croyance est trop facilement portée à affirmer thématiquement l'absolu, l'attestation athée, de son côté, commet l'illogisme de nier l'absolu pré-réflexif pour la simple raison qu'il se refuse à toute thématization de la part d'une existence contingente. Contre l'une et l'autre position il semble, au contraire, indéniable que toute thématization humaine n'est possible et ne peut être reconnue comme explicitation contingente et toujours dépassable d'un réel inexhaustif que sur l'horizon d'un absolu non-thétique-en-personne.

Tâchons quand-même de faire ressortir plus positivement la portée existentielle de cet absolu indéniable dans notre existence. La philosophie contemporaine est dominée par le thème de l'intentionnalité : l'homme est ek-sistence, essentiellement ouvert sur l'autre ; uniquement dans ce commerce significatif de sa transcendance vers l'autre, le sujet est à même de donner un sens à sa propre existence. Sur le niveau de la praxis morale, l'intentionnalité se manifeste dans le travail humain collectif, le processus ascendant d'humanisation de notre monde.

Notre auteur, fidèle à sa conviction marxiste, comprend ce processus d'humanisation comme l'instauration d'un système économico-social où la rareté des biens matériels sera éliminée toujours davantage et où tous les hommes seront reconnus, effectivement, comme des êtres libres et responsables de leur propre vie. Dans ce combat les hommes s'unissent entre eux, à travers toutes les vicissitudes de méprises et de méconnaissances propres à notre

⁶ Dans *Studia Moralia* I, p. 168 sq., nous avons démontré, à l'aide de textes de Sartre et de Merleau-Ponty, cette présence pré-réflexive de l'absolu dans notre existence contingente.

condition contingente, par l'entente, la fraternité, le dévouement, la générosité, l'amour. Mais la signification morale de chaque vie personnelle en rapport avec les autres n'est valable qu'en fonction de cette mission commune ou collective d'humanisation; partant la morale privée est démunie de tout sens.

Pourtant, il nous semble que la praxis humaine, qu'elle se manifeste n'importe où et n'importe comment, ne peut pas entièrement se comprendre dans les tâches collectives qu'elle assume et accomplit dans le monde; car celles-ci encore se réfèrent au sens fondamental de cet engagement responsable lui-même⁷. Le plus grand malentendu entre l'existentialisme athée, socialement orienté vers une politique de gauche, et le christianisme ne consiste nullement dans une différence d'orientation sociale. L'Eglise catholique, même dans sa hiérarchie, évolue sans aucun doute, dans sa doctrine aussi bien que dans sa pastorale, vers une démocratisation. Et cela en fonction précisément d'un ressourcement de la révélation évangélique. Notre auteur lui-même l'a reconnu explicitement (p.171, 176). Le malentendu réside au contraire dans le rapport existentiel entre la *personne* et la *collectivité*, entre le *je* et le *nous*. Pour l'exprimer dans une formule de Fr. Jeanson lui-même, le malentendu se trouve dans le sens existentiel de « cette exigence de liberté » que nous sommes, mais que nous avons « à reconnaître et à vivre » (p.119). Son troisième article de foi personnelle ne laisse aucun doute à ce sujet; il ne fait qu'exprimer à sa façon la vérité ontologico-morale de tout existentialisme athée:

« Je crois que nous avons à exister selon nous-mêmes et à donner sens à notre vie en la vivant, et qu'*aucun d'entre nous n'est rien* et ne possède rien, mais qu'*ensemble nous pouvons tout* » (p.181)⁸.

C'est reconnaître une priorité existentielle *exclusive* au *nous* à tel point que toute signification du *je* se dissout dans la collectivité. C'est discriminer la dignité de la personne humaine pour la refouler dans une morale collective où son unicité inamovible disparaît. C'est la raison pour laquelle l'existentialisme athée refuse

⁷ L'auteur lui-même y insiste à plusieurs reprises. Cfr. e.g. p. 70.

⁸ Nous soulignons.

toute norme objective à la conduite strictement individuelle; pour lui la morale individuelle est un leurre!

Or, comment nier que tout projet humain collectif s'enracine dans *l'engagement individuel*, et en dernière analyse se fonde sur lui; comment ne pas comprendre que l'historicité de notre liberté pratique, s'orientant vers l'humanisation collective de notre monde social, trouve sa force morale authentique et originelle dans la conviction et l'activité de la personnalité individuelle? En dernière analyse donc c'est à l'égard du présent personnel de nos expériences intensément vécues *hic et nunc*, que le philosophe doit se poser la question fondamentale du sens de l'existence, de sa liberté, de son action sociale. Ce n'est pas un retour à une vie intérieure idéaliste où le sujet est coupé de toutes ses attaches au monde extérieur, mais c'est l'acte de se recueillir devant le mystère de la plus profonde *réalité* qui nous est accessible, parce qu'elle nous constitue: le Je-incarné. Or, ce Je-incarné, critère de toute vérité humaine, n'est pas une évidence claire et distincte; il se pose en question à soi-même. La réflexion philosophique doit pénétrer et dé-couvrir la structure ontologique de cette question que tout homme *est* pour soi-même, et qui se manifeste en toute sa vigueur dans les expériences vitales les plus personnelles, telles que l'amour, l'engagement définitif, la souffrance et tant d'autres.

Réfléchissons un instant sur l'exemple très concret du mal. Combien de fois n'avons-nous pas entendu des raisonnements de révolte contre la souffrance: « Comment croire en Dieu quand il fait souffrir des innocents? ». Il est facile d'opposer raisonnement contre raisonnement et de démontrer que ce Dieu inculpé n'est certainement pas le Dieu-amour-tout-puissant, que ces affirmations de révolte sont en dernière analyse une revendication de l'Absurde; car le mal lui-même s'y impose comme ultime raison de l'existence, qu'on le place en un Dieu quelconque ou qu'on le considère en soi.

Une réflexion concrète, qui ne veut pas éluder les dimensions vécues du mystère de notre existence, doit tâcher de repérer le sens réel de ces expériences du mal ou de la souffrance dans la vie humaine elle-même. Certes il faut se rendre compte que la revendication de l'Absurde reste toujours possible à une liberté contingente, qu'une souffrance intensément vécue concentre même

le psychisme humain sur cette tentation du non-sens d'une existence sans issue. Mais une réflexion rassérénée et approfondie se retourne contre une telle tentation : l'Absurde ne peut pas être vécu réellement ; sa revendication n'est qu'une *expression manquée* d'une révolte qui ne se reconnaît pas. Car l'Absurde contamine de son propre non-sens toute revendication. Ce ne serait que dans un suicide lucide, si jamais il était possible, que l'Absurde se revendiquerait vraiment dans l'anéantissement de sa propre signification. L'Absurde n'est que l'occultation de l'Espérance.

Mais alors où en sommes-nous ? Au point précisément où l'existence humaine se manifeste dans sa dimension la plus profonde, où il devient impossible de parler encore à la troisième personne, même si on réfléchit sur l'expérience d'un autre ! Car, ne pouvant rapporter le mal à aucune raison extérieure, l'homme souffrant se retrouve soi-même comme la question, démunie de toute responsabilité étrangère mais vécue à la première personne toute concrète : « que suis-je ? »⁹. De ce point de vue cette question, traduisant réflexivement l'expérience de la souffrance, se manifeste comme un *appel* existentiel à une valeur intérieure qui dépasse les dimensions ontologiques du seul appel en tant que tel. Mais cette *valeur transcendante* n'est pas un autre tout court, il ne s'identifie non plus au moi individuel, car aucun de ces aspects séparés ne

⁹ Dans ces quelques lignes nous tâchons d'interpréter, dans le contexte de l'expérience du mal, une des idées fondamentales de la philosophie de Gabriel Marcel : « Réflexion sur la question : que suis-je ? et sur ses implications. Quand je réfléchis sur ce qu'implique la question *que suis-je ?* globalement posée, je m'aperçois qu'elle signifie : cette question même, quelle qualité ai-je pour la résoudre ? et par conséquent : toute réponse (à cette question) *venant de moi* doit être révoquée en doute.

Mais cette réponse, un autre ne pourra-t-il me la fournir ? Immédiatement une objection surgit : la qualité que cet autre peut avoir pour me répondre, la validité éventuelle de son dire, c'est moi qui la discerne : mais quelle qualité ai-je pour opérer ce discernement ? Je ne puis donc me référer sans contradiction qu'à un jugement absolu, mais qui en même temps me serait plus intérieur que le mien propre ; pour peu en effet que je traite ce jugement comme *extérieur* à moi, la question de savoir ce qu'il vaut et comment l'apprécier se pose inévitablement à nouveau. Par là la question se supprime comme telle et se convertit en appel. Mais peut-être dans la mesure où je prends conscience de *cet appel en tant qu'appel*, suis-je amené à reconnaître que cet appel n'est possible que parce qu'au fond de moi il y a quelque chose d'autre que moi, quelque chose de plus intérieur à moi-même que moi-même - et du même coup l'appel change de signe ». *Etre et Avoir*, Aubier, (1935), 180-1. Ce même texte est repris dans *Du Refus à l'Invocation*, Gallimard, 5^e éd. 1940, 92-3, et commenté plus loin, 103-5.

peut répondre ni de la mise en question de l'homme souffrant ni de la conversion de la question en appel. Du fait même cet appel, que nous sommes, « changé de signe »¹⁰, car il ne lui reste qu'une seule signification existentielle possible : *d'interrogation* qu'il était, l'appel se manifeste maintenant comme *l'affirmation* du métaphysique dans notre existence personnelle. La souffrance dès lors n'est ni défaite ni triomphe ; elle est appel à un engagement libre et créateur de sens humain sur fond d'un transcendant-immanent, d'un absolu non-thématisable.

Est-ce l'affirmation d'un Dieu Transcendant présent dans l'histoire de l'humanité ? Il n'y a aucune raison pour le nier, bien que toute raison ne soit pas à même de le reconnaître. Certes, par pur raisonnement on peut tout aussi bien le nier que l'affirmer ; c'est que notre liberté engagée collabore à découvrir la vérité que chaque homme vit dans l'épreuve de sa propre personnalité. Mais un homme qui tâche de vivre cette invocation du transcendant dans l'imbrication de ses expériences les plus profondes, l'amour et la mort, la souffrance et la générosité, la trahison et la fidélité, l'engagement et ses défaillances morales, ne se contentera pas facilement d'un absolu purement intra-mondain, qui en dernière analyse engloutit tout de même sa personnalité dans une nuit sans issue. Car notre avenir, puisqu'il est une dimension ontologique de notre existence *hic et nunc*, s'enracine dans notre présent et le marque du sceau de son sens ou non-sens définitif. L'homme donc, pleinement éveillé à la dialectique des « profondeurs de l'être »¹¹, vécue dans son existence incarnée, ne pourra que faire le pari du Toi-Absolu, garantie métaphysique de sa personnalité individuelle et sociale.

Mais ici nous arrivons aux limites des « preambula fidei », et la réflexion philosophique doit céder la place au *témoignage de l'engagement religieux*.

Roma, Academia Alfonsiana.

¹⁰ GABRIEL MARCEL, *Etre et Avoir*, 181.

¹¹ GABRIEL MARCEL, *Du Refus à L'invocation*, 89.