

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 15 (1965)
Heft: 3

Artikel: Philosophie, Mythe et foi chrétienne
Autor: Duméry, Henry / Barthel, Pierre
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380835>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 03.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

PHILOSOPHIE, MYTHE ET FOI CHRÉTIENNE

Dans son ouvrage Interprétation du langage mythique et théologie biblique (Leiden, Brill, 1963), Pierre Barthel expose la philosophie de la religion de Henry Duméry, à laquelle il consacre un chapitre (p. 199-285). Il en donne une interprétation et une critique qui faussent, selon Henry Duméry, l'intention et l'esprit de son entreprise. Philosophe, Duméry use d'une technique rigoureuse pour discerner les structures rationnelles de toute théologie, sans lesquelles la foi chrétienne serait un cri. Herméneute, Barthel décèle les présupposés de toute théologie kérygmaticque, qui, seule à ses yeux, permet de résoudre les problèmes soulevés par la nécessité d'une démythologisation. Dans un échange de lettres, l'un et l'autre précisent, chacun selon son optique, ses méthodes et son orientation, les raisons d'être de la philosophie de la religion et de la théologie, à la lumière de leurs rapports et de leurs différences. En ce domaine, où règnent actuellement chez les philosophes, et plus encore chez les exégètes et les dogmaticiens, tant de confusions si funestes à la poursuite de leurs travaux, le présent débat revêt une urgence et une importance indéniables. Il est d'autant plus significatif qu'il est mené par le chef de file du renouveau de la philosophie de la religion en France et par un connaisseur averti des courants herméneutiques germaniques et anglo-saxons. Leur correspondance éclaire leurs écrits auxquels elle renvoie et invite le lecteur à s'y rapporter.

Lettre à P. Barthel

Paris, le 13 février 1964.

Cher Monsieur,

Je viens de lire votre ouvrage. La documentation est riche, précise et précieuse. Votre mérite est grand de faire le point sur la préhistoire de la problématique du « mythe » en théologie et sur la façon dont Bultmann a été conduit à élaborer son herméneutique. De même, on vous sait gré de tirer au clair les principes d'interprétation de Tillich et d'entrer dans les analyses de Ricœur. Enfin, on est très intéressé par votre projet d'une théologie kérygmaticque.

En ce qui me concerne, je ne puis que vous remercier de votre attention et de votre courtoisie. Malgré vos réserves, j'ai senti une sympathie, une générosité, qui m'ont touché. Vous êtes de ceux avec qui le dialogue est agréable, parce qu'ils y apportent un désintéressement profond, un esprit d'accueil authentique. J'ai cependant été

choqué — permettez-moi cette franchise — par un passage où vous justifiez l'anathème, où vous le justifiez avec une bonne conscience qui me déconcerte. Je ne crois pas que l'on puisse condamner sans entendre le prévenu. Et dans le cas il se peut qu'on lui prête des positions qui ne sont pas les siennes.

Un malentendu nous sépare. Si je ne me trompe, vous défendez une théologie qui s'enracine dans l'affirmation chrétienne initiale, qui la recueille dans son intégrité, dans son intégralité aussi, avec ses enveloppes « mythiques » et son point d'appui « mythohistorique ». Et vous exigez qu'on dégage le sens chrétien du sein même de ce donné, en désimpliquant ses couches symboliques, en restant docile à l'esprit de foi qui en est le véritable constituant. Contre une théologie kérygmatische de ce genre, je n'ai jamais rien dit (ce sont d'autres formes de kérygme que j'ai critiquées). Votre entreprise me paraît légitime. J'estime même qu'elle est la seule méthode à pouvoir expliciter *du dedans* la façon dont le message chrétien s'élabore, se développe et se comprend lui-même comme valeur de vie.

Mais c'est là une théologie. Or j'ai voulu faire autre chose : non une théologie, mais une philosophie — une philosophie qui réserve par principe la dimension théologique à laquelle vous tenez, à laquelle vous consacrez votre effort et votre talent. Il n'est pas surprenant que vous mesuriez la distance d'une lecture philosophique du christianisme à sa lecture théologique. Si la première disait tout ce que la seconde dit, la seconde serait inutile. C'est parce que la première reste déficiente que la seconde vous paraît si urgente. Elles ne se concurrencent pas, parce qu'elles ne sont pas menées sur le même plan.

Mon dessein est le suivant : je cherche ce que présupposent dans la raison des « prises de sens » proprement religieuses (par définition, par hypothèse, ces prises de sens ont une portée spécifique, irréductible ; elles renvoient à des valeurs qui transcendent toute réflexion philosophique). C'est pourquoi j'ai besoin, comme philosophe, d'un support transcendantal qui garantisse que l'attitude de foi n'est pas du fidéisme, qu'elle emploie (en le dépassant, en le débordant de toutes parts) un rapport de l'homme à l'Absolu qui est d'essence métaphysique et qu'on doit établir en raison. C'est le sens de ma théorie du moi relié à l'Un ; le sens aussi d'une anthropologie où toutes les fonctions du moi se trouvent fondées sur une visée de transcendance, nouées entre elles parce qu'elles concourent toutes à soutenir et à exprimer cette visée.

Cela étant, je ne cherche nulle part à ramener le Dieu biblique à l'Un plotinien. Ce serait une confusion de genres ; ce serait ridicule. Autant déclarer que saint Thomas résorbe le Dieu mosaïque, ou le Dieu-trinité, dans le Moteur immobile d'Aristote. Une chose est de

mettre en place, dans l'ordre philosophique, une relation de l'esprit à son principe. Autre chose est d'analyser une révélation de Dieu, une révélation historique et positive, qui délivre un enseignement d'autre portée. Cependant, si le premier travail fait défaut, je ne vois pas comment une affirmation religieuse peut impliquer (sur un plan inférieur, mais proportionné à la réflexion rationnelle) une motivation critique.

J'ai peur, à ce propos, que vous ne confondiez le verbe *réduire* (au sens technique) avec *dissoudre* ou *supprimer*. *Réduire* veut dire *fonder* (comme le suggérait déjà la *resolutio* des doctrines médiévales), fonder dans le domaine métaphysique, ce qui n'exclut pas, à d'autres points de vue, des instances fondatrices plus hautes. Je n'identifie pas le Dieu vivant, révélé, à l'Un. Je dis que si l'esprit n'a pas fondamentalement rapport à l'Absolu, la religion ne recouvre aucune assise de raison. Mais il est clair que la connaissance de Dieu par révélation transcende cette infrastructure.

De même, quand je « réduis » l'empirique au transcendantal, je n'anéantis pas l'empirique (ce serait vain et dérisoire) ; je ne l'anéantis pas, je *l'établis*. C'est-à-dire que toute symbolisation rattache ses représentations à une signification motivée, authentifiée. De la sorte, il y a justification de la pensée symbolique, de la pensée opérante et spontanée, et non démystification.

De même encore, si je « réduis » une constitution religieuse à ses attaches de raison, cela ne revient pas à la faire rentrer de force dans ce qui n'est pas elle ; cela ne signifie pas que je l'altère ou que je l'amointris. Cela signifie qu'elle est sous-tendue par un conditionnement rationnel dont la philosophie dégage le bien-fondé. Démarche que le philosophe répète à propos de n'importe quelle proposition dogmatique.

Vous êtes inquiet, voire scandalisé, parce que je ne retrouve pas la plénitude d'affirmation des dogmes. Comment la retrouverais-je ? je ne la cherche pas ; je tiens qu'un philosophe n'a pas à la chercher parce qu'il ne dispose d'aucun moyen de la découvrir. En revanche, le philosophe lit un sens humain du christianisme ; il le lit, ou tente de le lire, selon une génétique et une éidétique solidaires, en se demandant ceci : à quelles conditions la symbolique chrétienne peut-elle prendre corps dans l'histoire et dans la culture, tout en usant librement de ses matériaux expressifs, tout en les utilisant pour instituer une expérience *sui generis* et pour structurer un message dont le sens plein n'est assimilé que par le croyant ? Réponse : ces conditions sont celles que le kérygme chrétien préexige pour n'être pas un non-sens au regard de la raison ; ou encore elles concernent une sémantique de l'agir humain, une logique transcendentale de l'action, qui décide de la validité des formes et des contenus que doit respecter toute

activité de conscience pour n'être pas en contradiction avec ce que prescrit le jugement rationnel. Là encore, je ne veux pas dire que la dogmatique religieuse tire sa valeur intrinsèque de sa conformité aux exigences d'une critique philosophique. Non ; je veux dire que la dogmatique, tenue pour transrationnelle, reste raisonnable ; et j'essaie de montrer qu'une « prise de sens » logico-transcendentale, une « prise de sens » formellement cohérente et fondée dans la logique immanente à l'agir vécu, existe — irréfutable — par-dessous les « prises de sens » proprement religieuses. En d'autres termes, je rappelle en philosophe aux philosophes qu'aucune affirmation chrétienne n'est en défaut par rapport à la logique concrète (et pas seulement formaliste). Religieusement, c'est ne rien faire (du moins, de façon directe). Critiquement, c'est faire quelque chose.

J'ai appliqué cette technique à plusieurs dogmes. Il y a un appareil irréprochable dans la formule trinitaire, dans l'énoncé christologique, dans la sotériologie, dans la proclamation pascale, etc. Vous m'opposez que je ne récupère pas intégralement la divinité du Révéléateur, l'efficacité du Calvaire, la factualité salutaire de la Résurrection. Voulez-vous dire qu'en philosophe je devrais déclarer : Jésus est l'homme-Dieu, le sacrifice de la Croix rachète l'humanité, la Résurrection est un fait et une valeur vrais ? Non, le philosophe n'a pas à se substituer au croyant. Il ne peut que chercher à éclairer quelques-uns des mécanismes de pensée qui ont joué pour faire advenir l'identification christologique, l'interprétation du Vendredi saint à la lumière de Pâques. Dites-moi que mon exégèse est fautive ou lacuneuse : cela est possible. Mais ne dites pas que j'ai voulu mordre sur le mystère de Jésus ou bien que j'ai voulu valoriser les événements de son histoire en y projetant des représentations subjectives, infondées, survenues après coup. La théorie de la mentalité projective n'avait pas pour but de plaquer un subjectivisme rétroactif sur des faits mal établis, voire légendaires. Elle était destinée à prouver que si une conscience, avec les moyens dont elle est naturellement pourvue, prétend obtenir des perceptions religieuses sans se poser des questions en esprit de religion, elle restera incapable de saisir le religieux comme religieux. Ce faisant, elle ne cède pas au subjectivisme (la notion d'intentionnalité conjure d'ailleurs ce travers) : elle comprend que les valeurs, les affirmations de la religion, ne sont pénétrées que par les yeux de la foi. Le philosophe n'ayant pas à usurper ce regard (mais il le justifie en raison, je viens de le marquer), se borne à une tâche plus humble : il montre que l'édification du christianisme n'a trahi nulle part les réquisits d'une raison qui se veut, à son rang, autonome, rigoureusement critique. En somme, il aboutit, comme l'a dit M. Henri Gouhier à propos de Bergson, à instaurer une « christologie philosophique » qui est à cent lieues de la

christologie dogmatique, mais qui, du moins, l'assure contre les coups d'éventuels négateurs, contre les dénégations de l'esprit moderne que chacun de nous porte en lui-même.

Mon respect de l'affirmation religieuse considérée en tant que telle aurait pu vous apparaître à partir de ma définition de la philosophie comme critique de la vie. La philosophie accomplit une besogne restreinte, à portée universelle : elle formalise l'action humaine, elle en dévoile la logique transcendentale ; mais elle n'équivaut d'aucune façon à l'agir en acte. S'appliquant à l'action religieuse, elle en dégage la structuration logico-rationnelle, parce que cette structuration court sous n'importe quelle « prise de sens » axiogénique, même sous les « prises de sens » ordonnées à la saisie de valeurs surnaturelles. Elle ne va jamais au-delà. Elle n'entreprend sur aucune valeur en exercice, sur aucun sens valorisé. Elle ne retient que le sens logico-transcendental, fondé sur le dynamisme naturel de l'action naturelle — dynamisme qu'elle ne vit pas (c'est le sujet concret qui en est doué), qu'elle suppose où il est : dans l'action.

Aussi bien êtes-vous conduit à me rejeter du côté de l'épistémologie. Vous avez raison de le faire, puisque le philosophe n'élabore qu'une critériologie de l'action vécue, en fonction d'une logique intérieure à cette action. Toutefois n'en concluez pas, vous y êtes porté, que je me coupe de l'existential. Non : l'existential est la logique de l'existence ; à ce titre, il est aussi bien existential. Encore un coup : la logique de l'agir est l'agir même ; le philosophe ne peut que le formaliser, mais le sujet vivant en vit et doit en vivre. Tout cela, bien entendu, dans l'ordre métaphysique. Il ne s'agit pas expressément de religion.

Quand on passe à la religion, vous tenez qu'une conversion philosophique à l'Un n'équivaut pas à la conversion religieuse, et que ma manière de voir dissout la conscience du péché comme elle méconnaît les réalités de la grâce. Il y a ici, je le crains, plusieurs méprises. D'abord, je m'essaie à une thématization philosophique de la conversion spirituelle, mais la conversion effective (même lue, comme je fais, dans ses éléments de raison) n'est pas philosophique : elle est vécue ; par là, elle transcende la philosophie, exactement comme l'action transcende toute philosophie de l'action. Ensuite, ma mise en thème de la conversion motive *rationnellement* une saisie de l'Un, ou du Principe (peu importe le nom ici, et vous semblez oublier que l'*Un* chez Plotin n'est pas pris du nombre *un*, ni du transcendantal *un*), non en fonction des opérations de l'intelligence-intelligible, mais à partir de l'Un lui-même, de l'Un en tant qu'irréductible à sa présence, à sa causation au sein du dérivé (ou à sa création de l'autocréateur). En termes théologiques (pour faire comprendre ma pensée), il n'y a pour la créature de récupération possible du Principe comme principe que

par détachement de son autonomie de créature, c'est-à-dire par renoncement et par ouverture à la grâce. Vous me faites nier la nécessité de la foi et du surnaturel pour communier à Dieu, dans l'instant même où je la souligne. Cela dépasse-t-il la lettre des *Ennéades* ? Ce n'est pas sûr ; car Plotin estime qu'on ne peut apercevoir le Principe qu'avec ses yeux à lui. De toute manière, je ne suis pas asservi à un système (je ne suis ni plotinien, ni husserlien, bien que redevable à Plotin, à Husserl, à tant d'autres). Constamment j'aborde la notion de surnaturel comme spécificateur indispensable d'un ordre de vie qui n'est pas celui de la morale ou de l'activité rationnelles. Quant au péché, je n'ai rencontré cette catégorie qu'en passant, de biais ; j'ai renvoyé à plus tard un examen systématique. Je me demande comment vous arrivez à me prêter toute une théorie de la faute, à partir de remarques incidentes. Je me demande aussi pourquoi vous prenez le terme *extase* (qui sous ma plume avait le sens technique de dépassement de l'intelligible ordinal) comme synonyme de l'expérience des mystiques, avec la complexité de comportement qui caractérise cette expérience. Je me demande enfin ce qui vous a fait croire que je refuse un autodiscernement critique de l'acte théologique. J'ai seulement établi que la critique philosophique est une chose (elle seule dégage et fonde en raison, par les voies de la raison, les présuppositions transcendantales de tout acte, religieux ou pas) et que la critique théologique, immanente à la conduite de foi, est autre chose (elle consiste à expliciter les fondations religieuses d'une action religieuse et à leur soumettre les fondations de raison que cette action appelle ou prérequiert).

En somme, je crois que vous m'avez attribué des intentions et des méthodes qui ne sont pas les miennes. Je crois aussi que, mise à part une note de rattrapage, vous n'avez guère tenu compte des explications, des corrections, que j'ai apportées à mes essais de 1957. Ma surprise est que vous paraissiez ratifier les objections qui m'ont été faites dans les débuts. Ces objections reposaient sur une incompréhension à peu près totale de ce qu'est une philosophie réflexive, une logique transcendentale, une ontologie formelle, une radicalisation critique de la perception, de l'action, des constitutions de sens, quelles qu'elles soient. Mais je pensais avoir fourni, depuis, maints éclaircissements. En n'y faisant que des allusions brèves, vous contribuerez à accréditer la fable qui me prête un antidogmatisme sommaire, un antithéologisme d'humeur, voire une rationalisation du sens religieux qui revient à tuer la foi comme foi. Avouez que je suis plutôt victime, et qu'en tout cas j'ai lieu de m'estimer incompris. Je ne dis pas cela par opportunité, comme vous l'insinuez au moins une fois. Je dis cela en toute sincérité. Il est bien vrai que vous me faites courir un danger aussi réel que celui qui m'a été fatal. Mais ce n'est

pas cela que je considère. A la rigueur, je puis faire effort pour réfuter certains contresens. Pourtant, je ne puis éviter que des non-philosophes, ou des philosophes trop peu préparés à entrer dans les problématiques nouvelles, lisent les textes à rebours. De toute façon, il y a plus important que les accidents du travail ; il y a le travail lui-même. Si nous persistons à décourager l'entente de ceux qui, de points de vue complémentaires, abordent l'étude du problème religieux, nous ne servirons ni la raison ni la religion. Parce que je sais que vous désirez, au contraire, unir les efforts et rapprocher les consciences, je ne doute pas que vous saisissez toute occasion de me donner acte des mises au point formulées ici. Je ne vous invite pas à écrire ce qui ne répondrait pas à votre conviction. Je vous serais obligé de signaler ce que mes recherches auraient d'acceptable si on les reçoit dans le sens où je les mène.

En résumé, je souscris à votre idée de déployer de l'intérieur l'annonce chrétienne ; je m'intéresserai de fort près à sa réalisation. Je ne vois pas pourquoi vous refuseriez un concours voisin, plus limité : celui qui vise à faire saillir une précompréhension transcendente des éléments qui permettent l'inscription du message religieux dans notre culture et dans notre logique, *en tant qu'humaines*. Vous dites quelque part que ma théorie de la créativité des significations, des valeurs, expulse ce que vous nommez l'agir souverain de Dieu « in Spiritu sancto ». C'est mal me comprendre : l'homme ne peut créer que du déterminé ; s'il est déterminant, il est également déterminé, fini. Par conséquent, l'influx du Principe (à mes yeux comme aux vôtres) ne saurait être compromis par une créativité dérivée ; en quoi la transcendance de la religion reste toujours réservée, préservée. En complément, on peut et on doit rendre à l'homme bien des médiations, même lorsqu'on estime qu'elles se subordonnent à ce qui n'est rien de l'homme. Si vous admettiez ces formules, nous ne nous opposerions pas ; nous aurions une perspective commune.

Dès maintenant, vous avez ma reconnaissance et ma sympathie. Je suis sûr que l'ouvrage annoncé, celui où votre pensée personnelle se déploiera à l'aise, sera un trait de lumière pour beaucoup.

Veillez agréer...

HENRY DUMÉRY.

Réponse de P. Barthel

Strasbourg, le 7 novembre 1964.

Cher Monsieur,

Notre dialogue a donc pour sujet général la lecture herméneutique moderne des représentations par lesquelles s'exprime la foi chrétienne. En tant que philosophe, vous entendez faire apparaître le

fondement logico-rationnel du matériau expressif chrétien. Pour ce faire, vous mettez en œuvre une démarche phénoménologique et transcendantale dont vous avez exposé minutieusement le mécanisme dans vos passionnants ouvrages. Le but que vous poursuivez est, me semble-t-il, triple :

1) montrer que l'on peut être chrétien en plein XX^e siècle sans cesser d'être philosophe, ou en d'autres mots : que le langage de la foi n'est pas absurde, même au regard de l'incroyant, de l'athée, à condition, bien sûr, qu'ils sachent en découvrir le fondement logico-rationnel ;

2) faire la preuve que la lecture heureuse de ce fondement opère une purification du langage de foi, en particulier en rappelant le niveau de conscience auquel se situe par sa naissance le matériau analysé ;

3) « faire saillir une précompréhension transcendantale des éléments qui permettent l'inscription du message religieux dans notre culture et dans notre logique, *en tant qu'humaines* » (selon vos propres termes).

Pour ma part, je crois faire œuvre utile en menant une enquête de type phénoménologique qui tente de saisir l'eidos des représentations en cause, de montrer la manière et les raisons qui ont présidé à l'annexion par la foi chrétienne naissante des représentations religieuses d'origine préchrétienne, d'indiquer le bouleversement opéré par cette annexion, et enfin, de dégager le sens eschatologique que prennent ces représentations annexées. Le but de cette enquête ? Dire les raisons et les conditions qui font du langage religieux chrétien traditionnel un langage qu'il nous appartient de redécouvrir dans sa fraîcheur et puissance d'évocation symbolique et non le témoin d'un « Weltbild » dépassé qu'il faudrait démythologiser.

Nos deux démarches devraient s'accorder au niveau de la description et de la réduction phénoménologiques, de la recherche psychogénétique et du niveau de conscience qui a vu naître les représentations analysées ; ceci quand bien même vous avez pris pour objet d'étude l'expression catholique romaine de la foi chrétienne — dont le « Denzinger » donne la pensée normative — alors que mon souci est de pénétrer le témoignage que le Nouveau Testament (relisant l'Ancien) rend à la foi chrétienne.

Mais d'accord sur le principe d'une reprise réflexive et critique des représentations chrétiennes, nous ne le sommes plus dès l'exécution du projet. Je regrette, en vous lisant, de vous voir « réduire » les représentations chrétiennes au point de les exténuer, de les rendre incapables de servir désormais au témoignage de la foi chrétienne.

De votre côté, vous avez en me lisant le sentiment que je ne comprends pas le terme « réduire » en son sens husserlien et trahis votre pensée au moment où je m'efforce de la traduire. « Je crois, écrivez-vous, que vous m'avez attribué des intentions et des méthodes qui ne sont pas les miennes. » Mais, bien loin de vous en offusquer, vous m'offrez le dialogue. Comment ne pas vous en remercier, moi qui déjà vous dois tant de leçons ?

a) Le premier point de nos désaccords se situe donc au niveau de la réduction phénoménologique. Je ne conteste ni les principes, ni la méthode, mais les résultats de votre réduction transcendantale. Prenons un exemple relativement facile : vous réduisez la foi en la résurrection (du Christ d'abord, des croyants ensuite) à l'affirmation de la « présence de l'éternité au temps », et présentez le résultat de cette réduction comme l'infrastructure logico-rationnelle de cette représentation.

Etonné de ce résultat, je constate — en théologien — que le fondement logico-rationnel ainsi dégagé ne peut plus porter la foi en la résurrection du Christ, et encore moins la théologie de la résurrection, de quelque manière qu'on l'arrange, sans que celles-ci fassent tout aussitôt figure de mythologoumènes.

Vous me répondez avec force que la réduction philosophique n'a pas à se soucier de retrouver « l'exacte teneur du dogme », qu'il lui suffit de « lire un sens humain du christianisme ». Ce principe est indiscutable. Mais on peut poser la question de savoir si la réduction transcendantale, menée différemment, ne fournirait pas un autre « sens humain », sens sur lequel pourrait encore s'appuyer la foi et la pensée chrétienne. Je vais m'y essayer rapidement.

Si je vois bien, la notion de résurrection vient des cultes agraires dans lesquels l'homme revivait en lui-même, et avec la nature, le renouveau du printemps. Il célébrait, et faisait advenir tout en un, la victoire, l'épanouissement de la vie s'arrachant à la mort de l'hiver. Ces mythes furent diversement repris à un niveau de conscience plus différencié, qui semble avoir déjà distingué entre la fausse objectivation qu'avait entraînée la célébration des mythes agraires (croyant faire advenir le printemps) et la visée allégorique, ou mieux symbolique, de l'intention initiale. En parlant de « résurrection » le myste désigne maintenant une sorte de mutation intérieure de la personnalité passant d'une « mort spirituelle » à une vie « supérieure », voire « divine ». Pour l'historien des religions, persuadé que les religions positives sont issues d'un animisme faisant de l'univers une lecture magique indifférenciée, la notion de résurrection est née du retour à la vie « pré-mortem » d'hommes, morts en apparence, auxquels quelque force magique a permis de revenir à la vie, de « ressusciter ».

L'évangile de Jean, on le sait, parle d'une telle résurrection à propos de Lazare, l'élément magique étant remplacé par la prière du Fils et son omniscience. Le Christ johannique assure aussi que celui qui croit au Christ est « passé de la mort à la vie » (Jean 5 : 24). L'épître aux Ephésiens dit que les chrétiens ont été « ressuscités » avec le Christ et sont déjà « assis » au-dessus des Puissances angéliques (Ephés. 2 : 6). Saint Paul trouve dans le grain confié à la terre en vue de moissons à venir (I Cor. 15 : 35 sq.), un parallèle symbolique à la résurrection des chrétiens au dernier jour.

Mais tout en assumant ainsi cette gamme préchrétienne de sens, la foi chrétienne la transcende en affirmant que la résurrection du Christ fut un événement sans témoin et indemne de toute intervention magique, un événement qui témoigne, par ces caractères mêmes, d'une irruption dans le temps de la puissance divine ultime, qui, au « dernier jour » transformera un monde enfin libéré de la « servitude de la corruption ». D'où l'appellation « eschatologique » donnée à la résurrection du Christ d'abord, à celle des chrétiens ensuite, puisque cette dernière doit, elle aussi, s'accomplir grâce à la seule, unique et ultime intervention souveraine de Dieu. Notons enfin que la « métamorphose » (le mot est de saint Paul) qu'opère la foi vécue dans le croyant — le faisant passer de la mort à la vie — est elle aussi un événement eschatologique puisqu'elle est provoquée par le même Agent, secrètement déjà présent en ce monde, dans et par l'Eglise.

Opérons maintenant la réduction transcendantale de ces représentations. L'eidos, que cette réduction met en évidence, exprime le triomphe de la vie sur la mort et célèbre la vie comme la valeur suprême. La question est évidemment de savoir s'il faut réduire davantage encore et dire que « le sens humain » fourni par la réduction transcendantale est l'affirmation d'une présence de l'éternité au temps, non celle d'une victoire de la vie sur la mort.

L'étude de la source psycho-génétique de cette gamme de représentations me semble confirmer le résultat de ma réduction. En effet, on en est venu à parler de résurrection en fonction du problème de la vie et de la mort, non en fonction de la relation temps-éternité. (Même dans le bouddhisme où la valeur suprême est — à l'inverse du christianisme — l'extinction de la vie, le problème du temps reste, me semble-t-il, un problème secondaire. Le temps n'est jamais qu'une manifestation de la vie.)

Cette formulation de l'« eidos » présente, pour le théologien, un avantage indéniable. Elle justifie le réemploi des représentations du cycle religieux symbolique de vie-mort-résurrection (représentations qui répondent à l'angoisse existentielle la plus profonde, la plus archaïque de l'homme, par ses résonances symboliques quasi infinies) dans l'expression de la foi chrétienne.

Vous me renverrez, je pense, à la philosophie moderne pour laquelle le problème fondamental est celui du temps, non celui de la vie. Ce renvoi montre que notre dialogue a atteint la limite qui court entre toute philosophie logico-rationnelle et toute théologie chrétienne. Le théologien juge volontiers qu'en abandonnant la métaphysique et en laissant à la biologie le soin de répondre au problème ultime que pose la Vie, la philosophie moderne a jeté l'enfant avec le bain dans lequel la scolastique l'avait plongé ; le problème du temps, pour important et délicat qu'il soit, apparaît dans cette perspective comme un problème de remplacement qui est loin de compte avec celui de la vie. Fort de cette conviction, le théologien demandera au philosophe de ne pas passer la frontière qui court entre la philosophie logico-rationnelle et la théologie, et de respecter la frange rationnellement irréductible qui borde les deux domaines, frange où est réservé le mystère dernier et premier de la Vie.

Le philosophe, à son tour, juge les propositions ontologiques chères au théologien, comme rationnellement impensables. Fort de cette certitude, il demandera donc au théologien de refréner sa soif métaphysique et de purifier sa curiosité ontologique. L'histoire de la théologie montre assez combien les avertissements du philosophe furent — et demeurent — nécessaires. Mais quoi qu'il en soit, la philosophie logico-rationnelle ne peut pas contraindre le théologien à renier sa vocation de témoin du « Dieu Vivant » et du « Prince de la Vie ».

Voilà, illustré d'un exemple un peu rapide, ce qui me faisait dire que votre « réduction » ruine facilement les représentations religieuses qu'elle entend fonder, les rendant inutilisables au-delà de la parenthèse de réduction critique. On pourrait multiplier les exemples sans changer grand-chose aux résultats. Bien que d'accord sur les principes et la méthode, nos perspectives, en fin de compte, divergent suffisamment pour que le dialogue soit des plus utiles.

b) Ma réponse, au reproche d'avoir mal entendu votre réduction de la notion de péché, ne peut être que l'excuse de vous avoir attribué une thèse que vous n'avez qu'amorcée en parlant du retournement de la conscience de faute en conscience de pardon.

c) Ma critique de votre traduction en langage épistémologique de la référence au Dieu Créateur, Sauveur et Rédempteur qui devient l'« Un transordinal et transcatégorial », vous laisse à nouveau douter de mon esprit et de ma culture philosophiques.

Mon argument est celui d'un théologien qui croit devoir avertir le philosophe qu'il est en train de laisser sa philosophie réflexive et critique, son souci du noyau logico-rationnel, se muer en une philosophie religieuse. Je retrouve, en effet, dans votre usage de la référé-

rence à l'Un transordinal et transcategorial la même ambiguïté que dans l'usage qu'en fait Plotin. Chez Plotin l'Un est bien une grandeur religieuse, c'est-à-dire une valeur qui ne peut être posée que par une démarche typiquement et exclusivement religieuse, que rien n'impose comme rationnelle, même si, clef de voûte d'un système philosophique, elle en assure l'harmonie logique. L'affirmation que l'Un transordinal et transcategorial se confonde avec le Même, m'apparaît comme une autre transposition philosophique du paradoxe qui domine la confession de foi au Dieu chrétien, à la fois transcendant et immanent, paradoxe qui témoigne à sa manière de l'irréductibilité du mystère divin au moment même où il est confessé. Ce paradoxe tire sa force, et sa survie, de l'élément « extatique » (au sens tillichien du terme) qui porte le témoignage rendu au Dieu vivant. Or cet élément « extatique » fait — par définition ! — défaut à une philosophie logico-rationnelle critique. Il ne peut être récupéré — et le paradoxe qu'il exprime avec lui — que par une philosophie religieuse.

d) Ma critique de votre emploi du terme « extase » est de la même veine. K. Jaspers a, comme vous-même, placé l'extase au sommet de la scala gnoséologique. Mais il avoue sa philosophie comme religieuse. Vous soulignez, il est vrai, dans votre lettre que vous vous souciez, en sus de la reprise réflexive et critique, de « l'inscription du message religieux dans notre culture et notre logique, *en tant qu'humaines* ». Il était inévitable — il est proprement impensable — que votre reprise réflexive et critique, non seulement s'appuie sur une anthropologie et une théorie de la perception, mais encore n'écrive une vaste synthèse philosophique. Mais la mutation de votre philosophie critique en philosophie religieuse semble, elle aussi, inévitable, dès que vous entreprenez de faire entrer dans cette synthèse le message religieux du christianisme. Or toutes les philosophies religieuses ont mauvaise presse dans le camp de la théologie, comme tout ce qui est parathéologique.

Il m'importe peu de m'associer à ceux qui vous accusent d'antidogmatisme et d'antithéologisme. L'auteur et l'apologète d'une synthèse philosophique aussi remarquable de la pensée moderne qui se retrouvent en vous mérite des réponses moins faciles. Vous êtes cet interlocuteur difficile dont un théologien soucieux de lecture herméneutique ne peut se passer.

A vous lire, recevez...

P. BARTHEL.

Réplique à P. Barthel

Paris, le 29 novembre 1964.

Cher Monsieur,

Votre réponse du 7 novembre 1964 me fournit l'occasion d'une importante mise au point.

Vous avez l'impression que je ramène le contenu du message pascal, l'annonce de la Résurrection, à l'affirmation de la présence de l'éternité au temps. Et vous objectez qu'il s'agit d'une affirmation différente : « celle d'une victoire de la vie sur la mort »¹. Vous montrez en outre comment « les représentations du cycle religieux symbolique de vie-mort-résurrection » ont été réemployées, mais chargées d'un sens neuf, pour exprimer la foi à l'événement de Pâques. Car s'il est vrai que cette foi assume la « gamme préchrétienne » de certaines représentations, elle « la transcende en affirmant que la résurrection du Christ fut un événement sans témoin et indemne de toute intervention magique, un événement qui témoigne [...] d'une irruption dans le temps de la puissance divine ultime [...] ». C'est pourquoi vous reconnaissez une portée « eschatologique » soit à la résurrection du Christ, soit à la « métamorphose » du fidèle, soit à la résurrection générale.

En somme, vous estimez que j'exténue dans une formule philosophique (l'éternité présente au temps) un dogme dont l'originalité, la singularité, sont irréductibles, dont le sens profond est de faire éclater dans des événements privilégiés « la seule, unique et ultime intervention souveraine de Dieu ».

Vais-je vous surprendre ? Je ratifie pleinement votre théorie du réemploi des représentations, de leur transformation par et dans la croyance chrétienne² : celle-ci en expulse, vous le marquez bien, le naturalisme, la magie, le faux allégorisme (le symbolisme que vous défendez est tout autre chose qu'un jeu d'images, qu'un esthétisme religieux). Il est parfaitement exact que la proclamation pascalle renvoie à un événement et que cet événement doit être qualifié d'eschatologique, puisque l'action divine y opère mystérieusement : elle y est présente, mais d'une façon incompréhensible pour l'*homo viator*, d'une façon qui ne livrera son secret qu'au terme, dans la gloire, non dans la pénombre de la vie terrestre. Un raisonnement analogue

¹ En fait, *Philosophie de la religion*, II, p. 82, parle également de « vraie vie ». Et *La foi n'est pas un cri*, 2^e éd., p. 82, parle de « victoire sur la mort ».

² Cf. *Philosophie de la religion*, II, p. 166, sur l'intégration et le dépassement du mythe.

peut concerner le passage de la mort-péché à la vie de grâce, ou encore la résurrection au dernier jour ¹.

Autrement dit, votre lecture en style eschatologique me paraît juste. Sans nul doute elle est plus accordée aux textes, à leur lettre, à leur esprit, que toutes les traductions qu'on en pourrait donner en style philosophique. Si un philosophe n'en convenait pas, c'est qu'il saisirait mal quel usage vous faites des catégories religieuses et de leurs schèmes. Vous les maintenez au service d'une intentionnalité vivante. Vous ne les changez pas en concepts spéculatifs, comme s'il s'agissait d'élaborer un langage et un système métaphysiques. D'un mot, vous respectez, en ce qu'elles ont de spontané, la symbolique et l'expérience religieuses. De cela je ne puis que vous féliciter.

En contrepartie je souhaiterais obtenir l'aveu que je poursuis un dessein légèrement différent. Lorsque je cherche la signification « réduite » d'une croyance — entendez du logico-expressif qui porte cette croyance — je m'efforce de dégager des présupposés rationnels qui ne transparaissent pas forcément dans son énoncé. Avec vous je suis persuadé que, culturellement parlant, le couple de termes mort-résurrection s'appuie sur un arrière-fond mythique que les historiens des religions, les exégètes, les théologiens eux-mêmes, tentent de restituer ou de conjecturer. Avec vous encore je suis persuadé que le kérygme pascal opère une mue de ce matériau expressif, qu'il le repense en fonction d'un fait précis, d'un événement exemplaire, où il discerne le plus grand et le plus décisif des miracles : celui grâce auquel la révélation juive devient révélation christocentrique, devient (ou va devenir) le christianisme. Mais toutes ces indications — d'ailleurs capitales — recouvrent d'humbles substructures de raison, qu'il importe d'explicitier.

J'entends par substructures de raison, non pas seulement les fournitures culturelles que la religion nouvelle avait à sa disposition

¹ La théorie eschatologiste (que ce soit au sens imaginatif — le plus superficiel —, que ce soit au sens ontologique, celui que je viens de caractériser) est souvent étendue à l'histoire de Jésus tout entière, à son enseignement, à son action, à sa fondation de la communauté, etc. On donne alors à entendre que la christologie est une lecture de la foi, au niveau où celle-ci perçoit une causalité divine dont aucun déchiffrement de faits ne rend compte selon la méthode historique et critique. J'ai toujours dénoncé cette superposition d'une gnose religieuse et d'un historicisme scientifique. Si le *fait Jésus*, en lui-même et par lui-même, ne décide pas de la christologie la plus pure, si la symbolique chrétienne ne déploie pas « les significations du contenu réel d'une histoire réelle » (*Philosophie de la religion*, II, p. 167-168), la fondation du christianisme sera postérieure à Jésus (Paul ou Jean, Paul et Jean). Peu importe donc, en un sens, les représentations eschatologiques qui meublaient la psychologie de Jésus ou de ses disciples. Par-dessous ces représentations, il faut supposer et s'efforcer de retrouver un *punctum movens* qui retourne le futurisme juif en actualisme du salut. Autrement, le christianisme est une construction qui suit l'expérience de Jésus, mais n'en suit pas.

dans le monde méditerranéen, mais les mécanismes, les procédés de pensée, qui pouvaient lui servir à les mettre en œuvre. Si les responsables du témoignage apostolique, si déjà certains cercles du judaïsme antérieur à Jésus, ont pu vivre d'une mystique de résurrection, c'est parce que leur spiritualité s'ouvrait à une religion de salut personnel et qu'elle se référait à un Dieu maître du temps, maître de l'histoire, maître des individus et des éléments ¹. C'est dans cette ligne que le triomphe sur l'échec suprême, sur la mort, pouvait être affirmé. Si maintenant un philosophe se demande à quelle condition la croyance à ce genre de victoire peut être plus qu'un sursaut du moi, plus qu'une illusion vitale, il répondra, je pense, comme je l'ai fait : à condition qu'il y ait dans le temps plus que le temps, à condition que l'éternité lui soit immanente, à condition que la loi d'incarnation des personnes ne coïncide pas de tous points avec l'universelle condamnation à la mort biologique.

C'est tout ce que j'ai voulu signifier en déclarant qu'à la base des représentations de résurrection il y a la conviction que l'éternité informe et sauve le temps, disons mieux, qu'elle sauve *du* temps. Je ne prétends certes pas que le dogme de la résurrection de la chair, ou la foi au Ressuscité, tiennent tout entiers dans cette espérance, dans cette certitude. Je prétends que celui qui pense en matérialiste, celui qui résorbe la temporalité dans un pur devenir, sera incapable de trouver un sens quelconque à la notion de résurrection.

Bien entendu, c'est là une position métaphysique, position classique, presque banale. Ceux qui ont une autre philosophie (même informulée) voient les choses différemment. Il existe même des croyants qui refusent de concéder quoi que ce soit à cette thèse. Ils n'ont que faire de cet éternisme grec qui a failli contaminer l'Écriture. Pourtant, je ne crois pas que ce soit un hasard si très tôt les intellectuels chrétiens ont fait se joindre, malgré l'hétérogénéité de leurs schèmes, croyance à l'immortalité et croyance à la résurrection. On peut juger délicate la conciliation de ces deux perspectives. Est-on sûr, en sacrifiant l'une ou l'autre, de ne pas appauvrir l'eschatologie religieuse ?

De toute façon, quand on recherche un noyau de vérité rationnelle au cœur des mystiques de survie, il faut ou bien déclarer qu'il n'y en a pas, ou bien dire en quoi il consiste. Mais si l'on se persuade qu'on vient d'en découvrir un, je ne vois pas en quoi cela ruine la superstructure dogmatique, en quoi cela menace ce qu'elle a d'original, de spécifique ou de transcendant.

Il me semble, au contraire, saisir assez bien que des hommes qui croyaient à la résurrection en général ont pu penser dans ce schéma-

¹ Cf. *Philosophie de la religion*, II, p. 83 ; *La foi n'est pas un cri*, 2^e éd., p. 80.

tisme le triomphe de leur maître sur la mort. A défaut de cette préparation spirituelle, la réanimation d'un cadavre ne leur aurait livré aucun enseignement religieux. C'est ce que j'ai expliqué naguère, sans songer que ces remarques de bon sens pouvaient offusquer la foi ou gauchir les récits évangéliques.

En tout cas, le rappel que je viens de faire établit au moins une chose : à savoir que la « réduction » considérée ne touche ni à l'affirmation dogmatique (le Christ est ressuscité, tous les hommes ressusciteront à leur tour) : cette affirmation est du ressort de la foi, ni même à l'originalité des reprises que la croyance chrétienne effectue sur un symbolisme plus ancien : ces reprises modifient le sens, parce qu'elles l'appliquent à une « factualité » sans équivalent, selon des modalités inédites. En revanche, ne pas accorder que la recherche d'un fondement rationnel a sa raison d'être, son style, ses buts, ce serait vouloir borner l'exigence philosophique ; ce serait, de surcroît, vouer la foi au fidéisme. La réduction critique ne compromet pas les représentations religieuses. Elle les fonde rationnellement. Quant à les fonder religieusement, ce n'est pas son office. A quoi servirait la théologie ?

Volontairement, je me borne à l'exemple de la résurrection. Car la difficulté a été jouée au point le plus sensible. Il y aurait beaucoup à dire sur le danger qu'une philosophie fait courir à la positivité religieuse en esquissant elle-même une manière de religion. Mais la philosophie de l'action dont je m'inspire conjure ce péril : elle dit les conditions qu'un acte religieux doit remplir pour satisfaire à la raison (elle semble alors mesurer la religion) ; mais elle dit aussi que l'une de ces conditions est la « déprise » de soi, la dépossession intérieure. Je répudie tout impérialisme philosophique, parce que l'action va plus loin que la réflexion, parce qu'elle seule peut s'ouvrir et s'offrir, sans ramener ce qu'elle vise à ce qu'elle détermine. La réflexion problématise le mystère. L'action en vit.

Je ne sais si ce développement nous rapprochera. Il m'a semblé pourtant que l'objection soulevée m'obligeait à adopter votre regard, à lever les yeux vers ce que votre générosité et votre rigueur m'incitaient à voir.

Veillez agréer...

HENRY DUMÉRY.