

Joseph Moingt

CROIRE
AU DIEU
QUI VIENT

I. DE LA CROYANCE
À LA FOI CRITIQUE

Gallimard

DU MÊME AUTEUR

Aux Éditions du Cerf

L'HOMME QUI VENAIT DE DIEU, 1993.
DIEU QUI VIENT À L'HOMME, t. I, Du deuil au dévoilement de Dieu, 2002.
DIEU QUI VIENT À L'HOMME, t. II-1, De l'apparition à la naissance de Dieu, 2005.
DIEU QUI VIENT À L'HOMME, t. II-2, De l'apparition à la naissance de Dieu, 2007.
FIGURES DE THÉOLOGIENS, 2013.

Aux Éditions Desclée de Brouwer

LES TROIS VISITEURS. Entretiens sur la Trinité, 1999.
LA RÉMISSION DES PÉCHÉS, 2004.
FAIRE BOUGER L'ÉGLISE CATHOLIQUE, 2012.

Aux Éditions du Seuil

LA PLUS BELLE HISTOIRE DE DIEU : QUI EST LE DIEU DE LA BIBLE ?,
avec Jean Botterau et Marc-Alain Ouaknin, 1997 ; repris en « Points », n° 684, 1999.

Aux Éditions Bayard

L'ÉVANGILE DE LA RÉSURRECTION. Méditations spirituelles, 2009 ; réédition en
2014.

Aux Éditions du Temps présent

CROIRE QUAND MÊME. LIBRES ENTRETIENS SUR LE PRÉSENT ET LE
FUTUR DU CATHOLICISME. *Entretiens de Karim Mahmoud-Vintam et Lucienne
Gouguenheim*, 2008 ; repris en « Champs essais », n° 1099, 2013.

Aux Éditions Salvator

L'ÉVANGILE SAUVERA L'ÉGLISE, 2013.

CROIRE AU DIEU QUI VIENT I

JOSEPH MOINGT

CROIRE
AU DIEU QUI VIENT

I

DE LA CROYANCE
À LA FOI CRITIQUE

essai

nrf

GALLIMARD

AVANT-PROPOS

Août 2007. Projet

À l'heure où je commence ce livre, au creux d'un été incertain dont le climat changeant ébranle nos plus fermes certitudes sur la belle apparence des choses et le bon ordre du monde ("mais où va-t-on ? il n'y a plus de saisons !"), une chaîne de radio s'emploie à tromper l'ennui des estivants, contraints à rester enfermés, en dissertant sur la religion et plus particulièrement sur les croyances chrétiennes. C'est un spectacle affligeant sous le rapport du respect dû à la raison humaine de voir des esprits superficiels s'emparer des sujets les plus sérieux, sur lesquels ont écrit, souvent avec crainte et tremblement, les plus beaux esprits, les plus grands penseurs, historiens et savants de l'humanité, en traiter du haut de leur incompetence, sur la base d'une information de pacotille ("il semblerait établi que Jésus ait étudié en Inde une dizaine d'années"), prendre les plus graves questions par leurs plus petits côtés ("est-il vérifié que des morts soient sortis de leurs tombeaux à l'heure où Jésus expirait ?"), nullement pour s'en moquer, mais pour faire étalage de leurs profondes réflexions ("le jour où on mettrait la main sur le cadavre de Jésus, il est à craindre que le christianisme ne s'effondrerait"), puis passer la parole à des auditeurs empressés de faire connaître leurs réponses à des questions dont ils ne savent même pas si elles se posent vraiment, ni dans quelles limites ni en quels termes. — Mais peut-être ne faudrait-il pas incriminer la bêtise humaine, quand elle tire vanité de son incroyance, sous peine de jeter sur elle le même discrédit, qui rejaillirait sur la religion, quand elle transmet et voudrait imposer ses croyances ? Voilà qui m'amène à de plus sérieuses motivations d'entamer un nouveau livre.

Car je ne voudrais pas laisser croire que l'idée m'en est venue en

écoutant, ou plutôt en l'entendant sans y prêter vraiment attention, l'émission de radio à laquelle je faisais allusion. Elle s'était glissée en moi après la parution, en avril 2007, du dernier volume de mon ouvrage, *Dieu qui vient à l'homme*, peut-être parce que je me demandais à quoi j'occuperais le temps qu'il me restait à vivre, si court que je puisse le présumer. À dire vrai, quand je prêtais l'oreille à cette idée, aucun sujet ne m'attirait en particulier ; après avoir écrit ce livre et le précédent, *L'homme qui venait de Dieu*, j'avais le sentiment d'avoir fait, pour ainsi dire, le tour de la révélation chrétienne, par ses sommets et dans ses grandes lignes assurément, suffisamment toutefois pour ne pas éprouver l'envie de reprendre tel ou tel point dont j'avais traité et d'en parler à nouveau plus en détail ou d'une autre façon. J'aurais pu choisir sans grande peine quelque sujet plus particulier et plus technique, à peine abordé dans ces livres si ce n'est pas du tout, mais je ne me sentais aucun goût pour le faire, si d'aventure l'un ou l'autre s'offrait à mes méditations. Peut-être faut-il avoir un puissant désir d'écrire, quoi que ce soit, avant de le fixer sur un sujet précis, mais, s'il s'emparait de moi, je n'avais curieusement envie que de réécrire ce que j'avais déjà écrit, et à nouveau en forme de totalité. Il arrivait en effet qu'on me demandât, comme un service à rendre à mes lecteurs, ou dans le but d'en attirer d'autres, de faire une synthèse de ce que j'avais écrit, allégée des développements et débats d'ordre exégétique, historique, philosophique, théologique ou bibliographique, réduite à l'exposé de mes propres réflexions, de ce que j'avais voulu soutenir ou démontrer. Mais, chaque fois que j'envisageais la possibilité de le faire — furtivement, car l'idée d'un résumé simplifié ne me séduisait guère —, la tentation s'insinuait en moi qu'il y avait moins besoin de réécrire que de repenser à frais nouveaux ce que j'avais écrit. Ce sentiment pénible d'autocritique me venait à l'occasion de relectures partielles, des survols que je devais faire de mes livres pour les présenter à divers auditoires, car j'éprouvais de telles difficultés à exposer oralement et brièvement ce dont j'avais longuement traité par écrit, à en ressaisir le sujet par son fil directeur, à le recentrer sur sa trame essentielle, à aller droit aux résultats de mes recherches, que je me demandais avec inquiétude, non seulement si j'avais trouvé les bonnes solutions, mais même si je m'étais posé les bonnes questions, si j'étais bien allé au fond des problèmes. Je ne manquais pas de me rassurer, en relisant plus attentivement mes problématiques et en me disant que : les "mystères" de la foi, par définition, sont obscurs et ne se prêtent pas aux démonstrations imparables ni aux explications lumineuses. Mais je ne tardais pas à m'aviser que les obscurités qui revenaient m'assaillir ne

portaient pas sur des points particuliers, mais sur la foi que j'engageais dans l'analyse que j'en faisais, en général, sur la manière dont je posais ses objets sous la lumière de la raison pour en éprouver la validité et l'intelligibilité, et sur la pensée de la foi qui en résultait ; et le besoin en même temps que la possibilité de ressaisir globalement la révélation chrétienne sous l'angle du rapport réciproque de la raison et de la foi commençaient à se préciser dans mon esprit.

La théologie envisage ce rapport plus habituellement, et prioritairement, dans le sens unilatéral qui va de la foi à la raison. Car elle définit la foi comme une lumière d'intelligence, donnée par Dieu, qui a son propre champ d'objets de connaissance, l'Écriture "révélée", et des instruments appropriés pour les faire connaître, la tradition et le magistère de l'Église ; cela posé, elle professe que la foi est en droit de solliciter et en puissance d'obtenir le consentement de la raison, puisqu'elle la conduit à la vérité à laquelle la raison de l'homme a été prédisposée par son créateur ; et la théologie admet pour le même motif que foi et raison se prêtent un mutuel concours, inégal cependant, soit que la foi éclaire des vérités naturellement mais difficilement accessibles à la raison, soit qu'elle l'utilise pour expliciter et argumenter ses propres vérités. Cela étant admis par hypothèse, il reste que la lumière de la foi n'est pas discernable en elle-même (si ce n'est dans des cas extraordinaires de visions ou de paroles tombées du ciel?), que rien ne devient objet de foi qui ne soit d'abord donné à penser à notre esprit sous mode de concepts et de représentations, et que tout assentiment accordé par lui à une vérité qui lui est présentée de la part de Dieu s'énonce sous la forme d'un jugement de la raison. En conséquence, qu'est-ce qui garantit au croyant, qui admet une vérité "de foi catholique", qu'elle vient réellement de Dieu ou qu'il obéit pleinement à la "parole de Dieu", alors qu'il introduit son propre *discernement* dans son adhésion à cette vérité, sous la forme de *réserves* importantes, quand il a de sérieux motifs de penser qu'elle n'est pas contenue telle quelle dans l'Écriture, ou que le magistère a mal interprété tel énoncé scripturaire, ou que la tradition le comprenait tout autrement, ou que tel fait allégué dans un évangile comme un point d'histoire manque de crédibilité, ou pour tout autre motif dûment pesé ? Ces questions-là se posent principalement et inévitablement aux théologiens, et c'est par elles que je me sentais interpellé quand je devais parler sur mes livres, après l'avoir été si souvent en les écrivant, au point d'éprouver le besoin de me soumettre à une nouvelle épreuve de vérité et d'examiner si *la* foi que j'y avais exposée

était vraiment *ma* foi, ce que je crois, ou si celle-ci, inversement, était tout à fait celle-là, ce que croit l'Église.

Il ne s'agit pas ici de troubles de la foi, portant sur tel ou tel point de la doctrine chrétienne, comme tout croyant peut en éprouver, troubles qu'il repousse comme des "tentations" ou qu'il s'emploie à dissiper par des études appropriées du point qui lui fait difficulté. D'abord je ne vois pas à quel titre je pourrais ou même devrais intéresser des lecteurs à mes difficultés personnelles de croire ceci ou cela ; ensuite il s'agit, comme je l'ai dit, de questions qui se posent à propos de n'importe quel point de cette doctrine, à l'intersection de la foi de l'Église et de la foi d'un individu, disons, plus précisément, de *ma* foi de théologien, à condition de la comprendre dans le sens objectif d'un discours de foi. Car la question de la vérité se pose de façon très particulière à celui qui est qualifié et mandaté, non expressément pour *enseigner* la foi (ce qu'il faut croire, charge réservée dans l'Église catholique au pape et aux évêques), mais pour exposer ce que l'Église enseigne (la foi que tous les catholiques sont censés professer). J'avais bien l'intention d'expliquer dans mes livres cette foi universelle, et non ce que j'en aurais retenu ou accommodé à ma convenance, et j'ai souvent dit, en ce sens, que je ne cherchais pas à dire ce que je croyais ni comment je croyais, mais ce que croit l'Église et tel qu'elle le croit. Cela ne m'empêchait pas, tout en gardant fermement cette intention, de vérifier avec soin les sources, les preuves, les définitions, les interprétations alléguées par les autorités enseignantes ou par les théologiens "autorisés" (par elles), puis d'éliminer tout ce qui s'avérait infondé, invérifiable ou improbable et d'élaborer mes propres explications en place de celles que j'estimais insoutenables ou aberrantes. J'agissais ainsi dans le double souci de la fidélité due à l'Église et de la vérité due à mes lecteurs et d'abord à moi-même, à ma propre conscience de croyant raisonnable et instruit.

C'est pourtant dans cette cohérence voulue et supposée entre foi et vérité que s'insinuait mon trouble, entre l'objectivité de *la* foi universelle et les réserves de *ma* foi, car je devais bien me rendre compte que je ne croyais pas absolument tout ce qu'*enseigne* l'Église ni exactement comme elle l'enseigne — sauf à donner au syntagme "la foi de l'Église", visée dans sa portée universelle, une compréhension plus large, moins formaliste et moins autoritaire que celle d'enseignement, une signification identifiable au *sensus fidelium*, au sens de la foi des croyants guidée par la prédication de l'Église, telles qu'elles se déploient l'une et l'autre dans la totalité de la tradition et la diversité de ses voix ; et au syntagme "l'enseignement de l'Église", visé dans le

catalogue officiel de ses énoncés successifs, une extension plus restreinte et moins exigeante que celle de foi, en tant qu'il codifie l'expression publique de la foi en gardant la marque ineffaçable de la contingence historique de ses énoncés, liés à des débats anciens et à des cultures particulières.

Ce point précisé (sous réserve d'ajouts éventuels), mon trouble s'exprimerait assez bien dans ce dilemme : ou bien je m'étais résigné, à regret, à m'écarter de l'enseignement de l'Église parce que je jugeais qu'elle ne disait pas la vérité de la foi exactement comme elle aurait dû le faire, ou bien, malgré mes réticences, je n'étais pas allé au bout de mes prétentions à la vérité pour m'en tenir au dire commun des chrétiens, quitte à l'entendre autrement dans mon for intérieur. Ce dilemme est représentatif du double jugement que je craignais de devoir porter, alternativement, sur mon travail de théologien — soit en prenant le point de vue, dans le premier cas, de censeurs orthodoxes, pour qui les critères de vérité de la foi ne peuvent être tirés que de l'enseignement officiel de l'Église, car tout autre discernement, venu de la raison naturelle, est inapte à en juger ; soit en m'adressant, dans le second cas, le reproche de lecteurs rationalistes, selon lesquels un croyant, résolu à le demeurer, n'est pas capable d'une authentique recherche de vérité, quelque apparence qu'il en donne et quelque soin qu'il en prenne, dès lors qu'il s'en remet à une autorité censée être supérieure à celle de la raison mais invérifiable.

Comment sortir de ce dilemme, étant donné ma conviction d'avoir voulu accorder, sans les mélanger, les critères autonomes de la foi et ceux de la recherche rationnelle de la vérité ? Deux principes me paraissaient propres à justifier cet accord : d'une part et du point de vue d'une saine théologie, en tout assentiment de foi s'exerce un jugement de la raison naturelle, qui ne prétend pas juger la vérité révélée en elle-même, mais seulement vérifier l'authenticité de sa provenance et la justesse de son expression ; d'autre part et d'un point de vue philosophique, il n'est pas de recherche rationnelle qui ne prenne appui sur des présupposés, ou qui ne soit enclose dans un champ culturel qui la relativise ou dont les résultats ne soient d'avance soumis au jugement futur de quelque tribunal savant. Ces deux principes appelleraient une discussion plus ample, mais qui ne s'impose pas à titre préliminaire, puisqu'elle ne dispenserait pas d'une vérification de leur mise en pratique dans le travail théologique.

Encore convient-il d'ajouter que quelques exemples particuliers ne suffiraient pas à cette vérification, qui devrait porter sur la globalité

de la foi pour un motif facile à comprendre, même s'il est susceptible, lui aussi, de plus larges développements : toutes les propositions de la foi ont Dieu pour sujet et pour objet, pour auteur et pour terme, Dieu qui déploie son intelligibilité dans la totalité et l'unité de la révélation pour se faire connaître de l'homme autant que celui-ci en est capable ; il s'ensuit que ces affirmations n'épuisent leur sens et ne prennent leur pleine validité que dans la mesure où elles s'ajustent, s'éclairent, se complètent, se justifient les unes les autres et où elles portent toutes ensemble témoignage, par leur harmonie, à l'unique et simple vérité de Dieu. Voilà pourquoi j'éprouvais le désir, non de reprendre un par un les divers points de la doctrine chrétienne abordés dans mes ouvrages, mais de vérifier l'accord global de ma démarche, dans et malgré ses incessantes allées et venues entre affirmations doctrinales et interrogations critiques, avec la simplicité présumée de la foi au Dieu qui se révèle dans la communion de l'Église. Ainsi me venait l'idée d'écrire un nouveau livre, à la première personne, qui aurait pour objet, éventuellement pour titre : *Ma foi d'homme chrétien*.

Pourquoi d'"*homme chrétien*" et pas seulement de "chrétien" ? Parce que la foi ne s'épuise pas à dire ce qu'elle croit de Dieu ni ne s'exprime en totalité dans une visée objective de la divinité, elle dit aussi quelque chose, d'essentiel, du sujet croyant et de sa quête de Dieu, elle dit ce que l'homme attend de Dieu et pourquoi il met sa confiance en lui : une certaine vérité de l'homme s'énonce dans sa foi en Dieu et se cache dans les énoncés objectifs de la foi. Le chrétien qui éprouve le besoin de vérifier et d'attester la vérité de sa foi ne prétend pas se convaincre de son bien-fondé au moyen d'arguments rationnels, pas plus qu'il ne peut espérer qu'un interlocuteur incroyant reconnaisse la rationalité d'une démarche de foi que celui-ci serait impuissant à faire sienne. Mais le croyant se convainc fondamentalement de la vérité de son *acte de croire* en éprouvant que la foi lui donne des raisons de vivre, de l'énergie pour vivre, de justes orientations de vie ; et c'est avant tout en dévoilant à d'autres l'enracinement de sa foi dans son existence qu'il pourra les convaincre au mieux qu'elle est réellement pour lui une expérience vraie et un parcours dûment réfléchi de vérité.

Toutes ces pensées étaient en moi à l'état de pressentiments, non de claires évidences, mais je voyais bien que l'épreuve de la vérité de la foi devait passer par une confrontation avec la vérité de l'existence, la conscience de ce qui est humain, le destin de l'humanité — et tel

était le type de réflexion que je projetais d'engager dans l'examen de la foi d'un *homme chrétien*.

Novembre 2008. Réorientation

Diverses occupations m'ont détourné jusqu'à maintenant du projet ci-dessus esquissé tout en me permettant de le mûrir, du fait que mes activités de parole ou d'écriture, depuis la rentrée 2007 jusqu'à l'automne 2008, étaient mobilisées par des questions qui tournaient presque toutes principalement autour de la vérité de la foi. Cependant, l'orientation prise entre-temps par mes réflexions ne pouvait plus s'inscrire dans la ligne exacte où s'engageait la suite de ce projet, que j'ai supprimée. Non que ma pensée se soit donné des objectifs différents, mais en ce sens que les questions qui m'étaient posées ici et là m'incitaient à porter mes recherches sur les difficultés auxquelles s'affronte de plus en plus la foi des chrétiens d'aujourd'hui, à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Église, plus directement que sur la démarche de mes ouvrages précédents, à partir d'une situation objective et générale de crise plutôt que d'une remise en cause de mes propres positionnements et pratiques théologiques. Il s'agirait moins d'un changement de problématique que d'une mise en perspective nouvelle, qui me ferait aborder les mêmes questions que celles que j'avais envisagé de traiter, mais autrement que je ne l'avais initialement prévu, par des cheminements et sous des angles d'attaque différents.

Traitant de *Dieu qui vient à l'homme*, j'avais pris pour toile de fond le spectacle de la mort de Dieu offert depuis les Temps modernes par la montée de l'athéisme ou d'une incroyance triomphante, voire militante, qui s'était lentement muée en indifférence paisible et généralisée. Je donnerai volontiers pour horizon au livre projeté la situation interne de crise de la foi chrétienne, une foi mal assurée, incertaine de ses objets et de ses critères, inquiète de ses lendemains. Le discours officiel de l'Église n'aime pas ce mot de "crise", justement parce qu'il émet un doute sur la bonne santé de la foi. Sans la déprécier d'aucune façon, comment ne pas s'enquérir, cependant, de son état de santé, quand s'élèvent dans son sein de si vifs conflits : par exemple, entre ceux qui fondent l'expression de leur foi sur la "nouveau-té" de Vatican II, ouverte à de justes recherches, et ceux qui l'interprètent dans la ligne de la "continuité", en la ramenant au passé ; ou entre ceux qui cherchent à vivre leur foi dans l'ouverture au monde et ceux qui préfèrent la célébrer dans l'enclos des liturgies traditionnelles. On objecterait avec raison que les conflits n'ont jamais manqué dans

l'Église, souvent plus violents que ceux d'aujourd'hui. Mais les querelles du passé mettaient en cause des points particuliers du dogme, de la liturgie ou de la discipline, tandis que les dissentiments du présent opposent des conceptions religieuses globalement et fondamentalement antithétiques, comme peuvent l'être l'acceptation ou le rejet de la laïcité, le goût ou l'aversion pour le changement ou pour l'immobilisme, le primat donné au questionnement ou à l'autorité. À travers de telles dissensions se font jour une perte des repères identitaires, une rupture de la communion, une mutation de l'attitude croyante, ainsi que le laissent entendre des mises en garde inquiètes émanant des instances ecclésiales. Cet état de choses est fatalement aggravé par la situation minoritaire et dégradée de nombreuses communautés chrétiennes, non seulement isolées au sein d'une société indifférente aux questions et aux pratiques religieuses, mais encore en perte continue de fidèles, de prêtres et d'ouvriers apostoliques, sans recrutement en vue, sans jeunesse nombreuse et prometteuse, sans lendemains assurés, souvent sans espérance. Il serait étonnant que de nombreux chrétiens, tout en résistant fermement à l'étreinte de l'incroyance environnante, ne s'interrogent pas sur le bien-fondé et les motivations de leur propre foi, car une foi qui paraît dépourvue d'avenir perd beaucoup de sa capacité de garder la confiance de ses fidèles.

La foi des personnes est, en effet, étroitement solidaire de celle qui est professée, officiellement et autoritairement, par l'institution dont elles sont membres. Or l'enseignement de l'Église catholique est de plus en plus contesté dans la société civile et cette contestation, qui se répercute chez les fidèles, accroît fortement leur trouble. Le plus grave n'est pas la discussion de tel ou tel point du dogme, de la morale ou de la discipline, ce qui a toujours eu lieu, ainsi que je viens de le dire, c'est le doute porté sur la foi en tant que telle, sur l'acte de croire et sur les supports dont il se réclame, parole de Dieu, livres inspirés, tradition sainte, magistère pourvu d'autorité divine. Dans une société où les croyants font exception, du moins apparemment, la foi fait figure d'exception culturelle, d'opinion en marge de la rationalité commune, sinon en rupture avec elle, de gnose ésotérique rebelle aux contrôles de la science, de fidélité têtue à une tradition en voie d'épuisement, d'obéissance aveugle à une autorité sacrée, d'autant plus repoussée par l'ensemble de la population qu'elle voudrait s'exercer sur toutes les consciences et même s'imposer aux lois de l'État : tant de suspicions provoquent les chrétiens à jeter un regard critique sur leur propre foi.

Il est vrai que, de nos jours, le christianisme n'est plus le seul repré-

sentant de la foi religieuse dans nos contrées, il s'en faut ; d'autres religions ont pris des couleurs et donnent de la voix, elles réclament et obtiennent une place reconnue dans l'espace public, elles se font respecter. Mais la concurrence à laquelle elles se livrent et même l'appui mutuel qu'elles s'accordent, en se recommandant toutes de la foi en Dieu et souvent d'une Écriture reçue de lui, ne contribuent pas à crédibiliser devant l'opinion publique une croyance si diversement partagée ni tant de révélations étrangères les unes aux autres. La confrontation conduit les chrétiens à examiner ce que leur foi a de commun et de différent avec celle des autres croyants, quant à sa nature, son origine, ses sources, ses régulations, quelle vérité lui est propre, quel est son propre rapport à la vérité cherchée ou reconnue par la raison naturelle. Les catholiques, plus particulièrement, sont portés à s'inquiéter du statut de la vérité dans l'Église, au vu de tant de conflits d'interprétation de l'Écriture ou de la Tradition, d'organisation du pouvoir ou d'orientation de l'institution, de conflits entre sa hiérarchie et ses savants, historiens, exégètes, théologiens ou juristes : comment est-il décidé chez elle, selon quels critères et par quelles instances, de ce qui appartient à la vérité de la foi, et quel est le souci, en tout cela, d'être en accord avec les critères éprouvés du savoir contemporain sur des matières comparables ? En bref, quel souci de la vérité, de son contrôle et de sa vérification, habite les affirmations de la foi ?

Mon intention n'est pas de répondre, une par une, aux objections contre la foi entendues de nos jours dans l'Église ou au-dehors, comme pour la mettre à l'abri de toute contestation, car je n'ai pas renoncé à mettre à l'épreuve mon propre rapport à la vérité engagé dans mon discours de croyant. Si la relecture de mes livres a réveillé (plutôt qu'éveillé) en moi maintes questions, ainsi qu'il est indiqué au début de cet avant-propos, c'est qu'il n'est pas toujours facile au croyant de se situer avec assurance entre ce qu'il tient pour vrai selon la foi de l'Église, et aussi en accord avec les exigences de vérité du savoir contemporain sur les points où il peut être consulté, et ce qui est reçu pour vraie foi dans le discours commun de l'Église en vertu de ses propres procédures, volontiers exclusives de tout contrôle étranger. La référence à la situation actuelle de la foi chrétienne ne fait qu'élargir à l'Église, prise comme institution d'un *faire-croire*, l'examen de mon *acte de croire*, en tant qu'il est engagé dans un double rapport à la vérité professée par l'Église et à celle que tient la raison commune.

Mon intérêt se porte donc sur l'énonciation subjective (ou

intersubjective) du *croire* plus immédiatement que sur ses énoncés objectifs. Il n'est cependant pas possible d'appréhender la foi en elle-même en faisant totalement abstraction de ses objets, car elle ne s'énonce pas seulement en disant "je crois" ou "nous croyons", mais en ajoutant ce à quoi elle croit. Ainsi, si l'on s'en tient au Symbole des Apôtres, la foi chrétienne s'énonce en disant : "Je crois en Dieu, ou au Christ, ou à l'Esprit Saint, ou à l'Église, ou à la vie éternelle" ; ou plus exactement, elle ne s'énonce de façon complète et spécifique qu'en disant tout cela à la fois, non du seul fait de passer successivement d'un objet à un autre, mais de les embrasser tous ensemble dans le jaillissement de l'acte de croire, dans sa visée globale et son tracé intentionnel ; ou, quand elle s'arrête à un seul énoncé, elle ne peut s'y définir tout entière qu'en y présupposant tous les autres selon un certain ordre d'articulation entre eux, comme si elle disait, par exemple : "Je crois à l'Esprit Saint qui conduit à la vie éternelle ceux à qui il révèle Dieu dans le Christ." Le fait que tous ces énoncés s'appellent mutuellement avec des intentionnalités et des liaisons précises, qu'ils "symbolisent" tous ensemble, indique que la foi chrétienne n'est pas un simple soupir de sensibilité, une vague aspiration, mais postule une *pensée*, une certaine intelligibilité, une logique secrète que nous devons exhumer et dont nous aurons à discerner de façon critique la prétention à la vérité. L'auto-implication des objets de la foi les uns dans les autres fait la difficulté de les aborder les uns après les autres, au risque de répéter inutilement ou d'amputer arbitrairement ce qui unit chacun d'eux aux autres. Par contre, le fait de s'arrêter à chaque article de la foi, pris séparément, permet d'examiner l'acte de croire chaque fois sous un angle particulier, du point de vue d'une modalité singulière de son énonciation, de sa visée ou de sa motivation, et pose donc le rapport de la foi à la vérité d'une manière différente d'un énoncé à l'autre.

Ainsi, quand j'énonce le premier article du Credo, *Je crois en Dieu*, vient immédiatement à l'esprit la question de savoir ce que je désigne par ce mot, comment je parviens à connaître Dieu, ou s'il se révèle de lui-même, par parole, vision ou pure intuition, et quel rapport il y a entre cette connaissance de Dieu et toutes les autres que j'acquiers par mes perceptions ou raisonnements ; on commence alors à discerner quel type d'appréhension de la vérité est impliqué dans l'acte de croire, selon que Dieu se laisse approcher, à la mesure des moyens de l'homme, ou qu'il s'en approche de sa propre initiative, au moyen de quelque intervention dans l'histoire. La foi chrétienne présente à cet égard une difficulté singulière quand elle affirme que Dieu s'est

révélé dans un homme, ce qui projette le problème de sa vérité sur le plan de la vérité historique. — Mais la difficulté se renforce, dès qu'on passe au deuxième article, *croire au Christ*, du fait que Jésus n'est pas censé seulement révéler Dieu présent en lui mais se révéler réciproquement lui-même présent en Dieu ; on se heurte du coup au conflit sans cesse renaissant entre la vérité de Jésus connue par les procédures historiennes et sa vérité théologique professée par le dogme : épreuve radicale de vérité pour la foi chrétienne, qui ne peut abandonner sans se renier ni la divinité de Jésus ni son historicité humaine, et qui ne peut pas plus "transfigurer" son histoire sans se déjuger au regard des critères communément admis de la recherche historique. — La question se déplace alors vers l'acte de *croire à l'Église*, qui se met elle-même en cause en tant qu'Église du Christ, engendrée et sanctifiée par lui, quand elle proclame sa foi en lui : de quelle expérience de la vérité du Christ tire-t-elle la certitude de sa propre identité ? D'où lui vient l'autorité d'imposer de croire en elle à ceux qui croient au Christ ? Et jusqu'où s'étend son pouvoir de dire à ceux-là et aux autres hommes la vérité sur le Christ et sur l'homme ? Ces questions mettent en débat le statut de la vérité dans l'Église, avec son lourd contentieux, aussi vieux que les conflits de pouvoir à l'intérieur comme à l'extérieur d'elle-même, des conflits qui obèrent si lourdement aujourd'hui la communion des chrétiens à la foi de l'Église. — Mais ce détour par l'Église ne doit pas faire oublier la *foi au Saint-Esprit*, mentionnée avant elle par le troisième article du Symbole et si souvent absorbée par la foi dans l'Église ; la mention de l'Esprit, appelé aussi "Esprit de vérité" et "de liberté", parce qu'il a été chargé par le Christ de guider ses disciples "vers la vérité tout entière" et répandu par lui "en toute chair" et "sans mesure", "en ces temps qui sont les derniers", spécifie le rapport du croire des chrétiens à la vérité en l'introduisant dans une dimension spécifique du temps et de l'espace, temps ouvert sur l'éternité, espace affranchi de toutes limites, en sorte que la vérité de la foi et du salut échappe à toute possession définitive et exclusive.

Le Symbole de la foi trace ainsi le parcours que pourrait suivre notre analyse du croire chrétien, parcours historique en même temps que logique — historique, puisqu'il enracine la foi au Christ dans une croyance en Dieu qui lui est largement antérieure et la prolonge dans l'actualité de l'Église tout en interrogeant l'avenir que lui prépare l'Esprit, et logique, en tant que ce parcours devrait permettre d'examiner les différentes modalités que prend l'acte de croire selon la diversité des objets sur lesquels il se porte. Ces objets, il est vrai, le

Symbole les présente comme des personnes : Père, Fils, Esprit, auxquelles s'ajoute une collectivité personnifiée : l'Église. L'acte de croire, cependant, quoiqu'il soit caractéristique de l'attitude religieuse, ne s'y confine pas absolument, il s'en faut : bien des gens "croient" au bonheur, à l'amour, à la science, des philosophes grecs croyaient à l'immortalité de l'âme, des incroyants d'aujourd'hui croient à certaines "valeurs". Plus encore, c'est l'acte fondamental de la socialité humaine, qui retourne une personne vers une autre : chacun "croit" en quelqu'un d'autre, et nous devons nous demander si la forme "personnalisée" du Credo n'a pas son origine la plus lointaine dans ce retournement.

Aussi convient-il d'examiner tout d'abord le croire dans sa plus grande généralité. Car, même en restant dans l'espace religieux, la foi ne se définit pas exclusivement par sa tension vers Dieu, mais plus largement par l'espérance d'un salut, l'attente d'un au-delà ou d'un futur. On peut se risquer à dire, sous bénéfice d'analyses ultérieures, que la foi, avant de se fixer sur Dieu, est mue par l'attente et l'espérance de quelque chose à venir, dans cette vie ou dans l'autre : les Justes d'Israël espéraient vivre de longs jours comblés de biens, les Sages de la Grèce aspiraient à la "vie bienheureuse", et le Symbole des chrétiens culmine dans l'espoir de la "vie éternelle". Sans doute est-ce de Dieu que ces bienfaits sont attendus, mais souvent l'espoir de les recevoir est la motivation principale de la foi mise en lui, et il arrive que cet espoir survive à la perte de la foi : on entend des gens déclarer qu'ils ne croient plus en Dieu, mais qu'ils croient à l'au-delà. Nous postulerons donc que la foi se pose initialement en elle-même sous le mode de *croire à un salut*.

C'est sous cet aspect-là que l'acte de croire se prête le plus à suspicion sinon à dérision : il n'énonce rien de précis ni de ferme, il ne dit pas à quoi il croit ni pourquoi, il n'engage à rien, il paraît se résoudre en cri de détresse. Le mot de "salut" n'est guère plus apprécié : il montre l'homme en état de manque, de culpabilité, de démission de ses propres responsabilités, aliéné dans le désir imaginaire d'une "autre vie". Mais il ne faut pas s'arrêter à cette caricature du croire et du salut : l'espérance est aussi ce qui met l'homme en marche, ce qui l'arrache à la répétition stérile et paresseuse du passé, ce qui soutient la marche en avant de l'humanité, le courage de l'innovation, ce qui lui ouvre un avenir meilleur ; et l'attente d'un salut, semblablement, comme on le voit dans le cas de plusieurs "messianismes", mobilise les forces des hommes au service d'utopies généreuses et fécondes, de grands projets dont beaucoup d'autres tireront profit. Avant même de se tourner vers Dieu et vers un au-delà, cette attente s'adresse à