Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 27 (1967)

Artikel: Anticipation et résurrection en philosophie de la religion

Autor: Widmer, Gabriel-Philippe

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883309

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: 12.07.2025

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

Anticipation et résurrection en philosophie de la religion

par Gabriel-Philippe Widmer

Depuis Kant, Hegel, Schelling et leurs successeurs, la question du statut de la philosophie de la religion est ouverte. La critique généralisée de Feuerbach, de Marx, de Nietzsche et de Freud la relance. En France, l'œuvre de Blondel se présente comme une philosophie «qui fut religieuse, non par accident, mais par nature, sans l'être pourtant par préjugé»[1]. Dans ses publications déjà abondantes, Henry Duméry reprend le projet du jeune Blondel. Il dresse un inventaire critique des résultats acquis. Il élabore une méthodologie rigoureuse de la philosophie de la religion sur des bases solides. Ses recherches sur le problème de Dieu, sur l'anthropologie, la grâce et la foi mettent en œuvre une méthode de compréhension (qui doit beaucoup à la phénoménologie) et de discrimination (proche de celle de l'analyse réflexive)[2]. L'originalité et la profondeur de cette entreprise ont soulevé des échos nombreux et souvent divergents parmi les spécialistes[3].

---

[1] V. Delbos dans sa Préface au livre de Th. Crémer, *Le problème religieux dans la philosophie de l'Action*, Paris, Alcan, 1912, p. VII.

[2] Henry Duméry, *Critique et Religion* – Problèmes de méthode en philosophie de la religion –, Paris, Sedes, 1957; Le *problème de Dieu en philosophie de la religion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1957; *Philosophie de la religion* – Essai sur la signification du christianisme –, Paris, PUF, 1957, 2 tomes; *Phénoménologie et religion* (Paris, PUF, 1958) résume les recherches antérieures, *La foi n'est pas un cri* (Paris, Seuil, 1959) répond aux critiques; *La tentation de faire du bien* (Paris, Seuil, 1956) en discute certains aspects pour un public plus large.

[3] Parmi les innombrables critiques, notons L. Malevez, *Transcendance de Dieu et Création des valeurs* – L'absolu et l'homme dans la philosophie de Henry Duméry, Paris, Desclée de Brouwer, 1958; Jean Mouroux, «La tentative de M. H. Duméry» in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 43, 1959, p. 95–102, A. Léonard, «La tentative de M. H. Duméry» id. p. 283–300, G. van Riet, «Idéalisme et christianisme – A propos de la philosophie de la religion de M. H. Duméry» in *Revue philosophique de Louvain*, 56, 1958, pp. 361–428, «Philosophie de la religion et théologie – A propos d'un nouvel ouvrage de M. H. Duméry» – id. 57, 1959, pp. 415–437; J. Pépin, *Les deux approches du*

La philosophie de la religion relève de la critique; elle participe de «la prise de conscience méthodique... de ce que fait la conscience, de ce par quoi et de ce grâce à quoi elle le fait»[4]. Dans cette perspective, «le but d'une critique de la religion... est de scruter, d'apprécier les démarches de la vie religieuse»[5], d'en mettre à jour les composantes, d'en dérouler la logique interne, en en examinant les expressions aux différents niveaux de la conscience. Le philosophe de la religion s'efforce donc de comprendre comment se constitue l'«objet religieux» à partir d'une réduction de l'intentionalité religieuse de la conscience; car c'est elle qui est donatrice de sens, quand elle vise l'Absolu au niveau des perceptions, de l'imagination ou de la raison. Comme philosophe, il ne se penche pas seulement sur des problèmes de genèse et de structures pour délier les sens intelligibles des pratiques, des rites, des mythes et des dogmes, il cherche aussi à rendre compte de l'activité constituante et opératoire de la raison dans ce domaine privilégié qu'est la religion, puisqu'il englobe l'homme et les groupes humains dans la totalité de leurs manifestations.

En découvrant les infra- et les intrastructures rationnelles des phénomènes religieux, le philosophe y déchiffre leur sens «manifeste», celui que la raison a déposé en eux; mais il ne se prononce pas sur le sens «initiatique», le sens révélé qui n'est accessible, comme sens «réservé» qu'au croyant bénéficiant de la grâce divine[6]. Car «la raison ne retrouve dans la religion que ce que la religion lui emprunte; elle est incapable d'y retrouver ce par quoi la religion dépasse la raison»[7]. Le philosophe de la religion n'empiète donc pas sur le terrain

---

christianisme, Paris, Ed. de Minuit, 1961, pp. 61–96; Henk van Luijk, *Philosophie du fait chrétien* – L'analyse critique du christianisme d'H. Duméry, Paris, Desclée de Brouwer, 1964; j'ai rappelé l'importance des travaux de Duméry dans «Synthèse chrétienne et exigence critique» in *Revue de théologie et de philosophie*, 8, 1958, pp. 203–217. Les études de Duméry sur Blondel sont aussi importantes pour la compréhension de son intention philosophique; j'en signale les principales: *La philosophie de l'Action*, Paris, Aubier, 1948; *Blondel et la religion*, Paris, PUF, 1954; *Raison et Religion dans la philosophie de l'Action*, Paris, Seuil, 1963.

[4] *Critique et Religion*, p. 186.

[5] *Ibid.*

[6] J'emprunte la distinction fondamentale «sens manifeste» – «sens initiatique» à H. Duméry, «Philosophie et religion» in *Bulletin de la Société française de philosophie*, 59, 1965, pp. 43–113.

[7] H. Duméry, *Raison et Religion dans la philosophie de l'action*, p. 535.

de l'apologète, du théologien qui lui livrent, cependant, du matériel pour ses investigations[8].

Parmi ces structures, il en est une qui est constitutive, semble-t-il, de tout phénomène religieux, celle de «surnaturel». Blondel la décélait au terme de son analyse des composantes de l'action, de la phénoménologie de la destinée; elle lui apparaissait sous la forme d'une notion qu'exigeait la logique de l'action, si elle ne voulait pas se condamner à l'absurde et au néant; mais la réalité correspondant à cette notion, l'action effective de «surnaturalisation», était suspendue à une gratuité transcendante absolument impraticable et inaccessible à l'homme. En effet, comme philosophe, je puis et même je dois envisager la notion de surnaturel comme la seule expression de la possibilité pour l'existence d'échapper à l'échec, à la mort, à l'anéantissement; je puis définir ce que devraient être les conditions d'une telle recréation de soi, mais personne n'est capable d'effectuer pareille surnaturalisation.

La notion de «surnaturel» peut être examinée comme un schème qui favorise la représentation d'un ordre transcendant et perfectionnant l'ensemble des principes constitutifs groupés sous le nom vague et changeant de «nature». Elle peut désigner aussi une réalité qui se substituerait dans un avenir imprévisible à celle de l'économie présente. Dans un cas, le schématisme vertical prime; dans l'autre, c'est le schématisme horizontal qui l'emporte. Nous aurions alors une double visée dans la conscience religieuse, celle d'une éternité, qui serait le fondement ultime, la source première et dernière de toute temporalité, et celle d'un «eschaton», qui serait la fin, le «telos» d'une

[8] «Lorsque la philosophie est réduite à une critique rationnelle, à une méthode d'analyse déterminatrice, elle a une portée théorétique, non une portée sotériologique. C'est en quoi, elle laisse place à la religion» id. op. p. 551. Nulle confusion entre théologie et philosophie, ni séparation, mais distinction dans les objets et les méthodes. Une méthode de confrontation risque de les confondre (cf. l'augustinisme); une méthode réductrice de type positiviste les sépare et finit par évacuer la théologie; une méthode de compréhension et de discrimination respecte les exigences de la raison et sauvegarde, en les réservant, les mystères de la foi: la philosophie de la religion n'est pas une philosophie religieuse, un substitut d'une doctrine de salut, elle est une critique de la raison œuvrant dans la sphère du religieux. Cf. nos articles «Théologie réformée et philosophie de la religion chrétienne» in *Revue de théologie et de philosophie*, 10, 1960, p. 202–226 et «Critique philosophique de la religion et dogmatique évangélique» in *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, Paris, 1966, pp. 144–160.

histoire. Pour récupérer l'intelligible de cette double visée, le philosophe de la religion y discerne la manière de penser qu'elle implique. La conscience qui vise l'éternité à travers une démarche régressive de la pensée sur elle-même, opère une conversion à son origine; elle suit un mouvement ascensionnel qui l'ouvre à son fondement; elle suit une méthode «anagogique». A la suite de Plotin et des néoplatoniciens, Augustin s'exercera à l'anagogie comme le prouvent ses dialogues et encore ses *Confessions*[9]. H. Duméry use de ce détour pour fonder son affirmation de Dieu, l'Un transcatégorial, au-delà de toutes déterminations et de toutes conditions[10]. Mais la conscience qui vise l'eschaton à travers une démarche prospective de l'action, opère un dépassement vers sa fin; elle suit une démarche que je qualifierai de «proleptique». Nous ne pouvons préjuger des rapports entre ces deux manières de penser, de leurs conséquences sur l'élaboration d'une philosophie de la religion. Je me contenterai de faire quelques remarques encore provisoires sur la seconde, puisque la première a été déjà très étudiée.

* * *

Le problème des relations entre l'éternité et l'eschaton soustend celui du surnaturel. L'anagogie postule la possibilité de s'unir au principe à travers des réductions successives. On peut se demander si la phénoménologie ne caresse pas un tel idéal, lorsqu'elle scrute l'intentionnalité de la conscience[11]. Mais on peut aussi se demander si la démarche proleptique ne résulte pas d'une certaine méfiance à l'égard de cette éventuelle union avec le principe.

Certains courants du judaïsme intertestamentaire, comme le pharisaïsme et l'essénisme, puis le christianisme de la génération apostolique insistent sur la résurrection. Elle est la condition nécessaire pour entrer dans le Règne de Dieu; elle est un signe que les temps eschatologiques ont commencé. Comme concept, elle entre dans un ensemble de notions «existence présente – mort – résurrection – existence future» qui sont lourdes d'équivoques; elle apparaît comme

[9] Dom Olivier du Roy (*L'intelligence de la foi en la Trinité selon s. Augustin*, Paris, Etudes augustiennes, 1966) a remarquablement défini l'anagogie augustinienne, puis son progressif remplacement par l'analogie.

[10] H. Duméry (*Le problème de Dieu* . . . p. 87ss.) oppose l'ontologie à l'hénologie. Il défend une métaphysique de l'Un.

[11] cf. André de Muralt, «Les deux dimensions de l'intentionnalité husserlienne» in *Revue de théologie et de philosophie*, 8, 1958, pp. 188–202, «L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité» id. 10, 1960, pp. 265–284.

un des moments décisifs d'une logique, dont le déroulement doit conduire l'humanité et la créature à l'achèvement de leur destinée.

Cet ensemble de notions structure non seulement la prédication apostolique, par exemple, mais rythme aussi l'existence du croyant. Ces notions se chargent de sens au gré des circonstances et des mentalités qu'elles traversent. Elles se sédimentent selon des apports d'origine diverse. Elles traduisent à leur manière la réponse du croyant à l'exigence d'absolu qui le travaille; elles l'aident à prendre conscience de sa conversion, de son passage de l'ancien ordre de choses au nouvel ordre de promesses et d'espérance. Les thèmes que recouvrent, aux yeux du croyant, les notions d'«existence présente», de «mort», de «résurrection» et de «vie future» trouvent un écho dans le passé, dans cette histoire d'Israël qui remonte à travers les alliances jusqu'aux origines; ils se projettent aussi sur l'avenir, où cette histoire recevra son dénouement.

On le voit, ces notions cernent approximativement un type de réalité qu'aucune expression, qu'aucun langage, celui du geste, celui du mythe, celui de l'épopée, celui de la réflexion, ne parviennent à traduire adéquatement. Les réalités, que ces concepts signifient avec plus ou moins de bonheur, les débordent comme elles embrassent l'existence de ceux qui les conçoivent. Pourtant ces notions sont indispensables à celui qui cherche à se rendre présent à cette histoire que le précède et à cet achèvement qui l'attire. Tout se passe comme si l'«idée», l'enchaînement logique de ces notions balisait le chemin qui mène aux «faits» vécus et crus d'une manière réfléchie, auxquels ces notions renvoient; l'idée médiatise l'accès aux faits pour celui qui n'est plus le contemporain de la sortie d'Egypte, de la crucifixion du Christ ou des apparitions du Ressuscité. De médiatrice, l'idée devient normative: elle détermine ce qui doit être en fonction de ce qui a été et de ce qui devra être; elle est le droit auquel la situation présente doit se conformer si elle veut être une reprise et un dépassement du passé, une annonce et une préfiguration encore inchoative du futur. C'est elle qui m'interdit de détacher les considérations sur la vie présente et la mort, des convictions sur l'existence future et la résurrection; elle assure à la fois la continuité des notions et leur décrochement les unes par rapport aux autres en leur conférant leur irréversibilité: existence présente ⟶ mort ⟶ résurrection ⟶ vie future.

De telles notions s'enracinent dans une existence vécue qui leur

donne leur positivité. La prédication de l'Evangile qui les recueillent et les met en œuvre se traduit dans les faits: elle suscite le rassemblement des fidèles en des communautés qui forment l'Eglise, elle forge une histoire, celle des témoignages rendus à l'œuvre rédemptrice de Jésus, le Christ, sous la forme d'un service fraternel, d'une vie sacramentaire, d'une catéchèse et d'une dogmatique. Alors ces notions «disent quelque chose» de précis à ceux qui participent de l'œuvre de Dieu dans l'histoire, en devenant coouvriers avec Lui: elles leur disent leur destinée à partir du destin exemplaire de Jésus. Car, s'ils passent par la mort de la Croix, ils ressusciteront comme lui et participeront à sa gloire.

Dans ces conditions, peut-on dire quelque chose d'intelligible de la notion de «résurrection»? Apparemment, cette notion est paradoxale, ne désigne-t-elle pas une réalité qui, par définition, se situe hors du pensable? Peut-on parler d'un acte hétérogène aux lois fondamentales de toute activité, d'un acte qui échappe à la spatio-temporalité connaissable? Si la réalité de la résurrection est hors-pensée et hors-discours, peut-elle être signifiante? Le philosophe de la religion s'interdit de rejeter les témoignages relatifs à la résurrection comme inintelligibles; il s'efforce au contraire d'en désenvelopper les significations manifestes: la victoire sur la mort et sa fatalité, qui était conçue comme le salaire de la révolte de l'homme contre Dieu, le triomphe de l'innocent et du juste rejeté par son peuple sur les puissances destructrices, la promesse d'une survie pour les élus. En effet, le Christ de Dieu ne peut demeurer le prisonnier de la mort, ses fidèles ne peuvent être les victimes d'une corruption irrémédiable, si l'on prend soin de déchiffrer la prédication évangélique à la suite des prophéties de l'Ancien Testament.

La question de la réalité de la résurrection reste sans réponse dans une philosophie de la religion qui use de la réserve suspensive, de l'«épochè». Il n'est nullement question de rationaliser le sens révélé que confesse le croyant, à la suite des témoins dont il reconnaît l'autorité. En dégageant le sens manifeste, je ne réduis nullement le paradoxe de la résurrection de Jésus-Christ; je montre seulement que la raison est à l'œuvre en ce qu'elle le situe dans le contexte plus large de la logique de la foi biblique. Si la raison restait étrangère à cette démarche de la foi, la résurrection ne «dirait plus rien» ni au croyant du XXe s., ni à l'incroyant de toujours. Aussi la résurrection n'est pas une notion suspendue à une illumination, à un phantasme de l'imagination, à un parler en langue; elle traduit à sa manière une loi:

la mortification, la souffrance, la destruction peuvent être les conditions d'un renouvellement, la décréation, celle d'une recréation[12].

Ai-je besoin de souligner que cette loi reste hypothétique? Elle rend compte d'une anticipation. Le philosophe comme tel ne peut se prononcer sur la résurrection exemplaire du Christ; il tient compte seulement de la réalité intramentale de l'ensemble notionnel, d'où la résurrection tire son sens manifeste et sa place, et non point des réalités extramentales dont parle le théologien avec le secours d'une grâce spéciale. Il ne pourrait s'y référer si de telles réalités ne s'exprimaient dans des langages (apocalyptique, historique, mythique...) dont il peut, tout en demeurant philosophe, déchiffrer certaines propositions. Cependant, ces langages ne rendent pas l'essentiel de la Bonne Nouvelle, car «la foi pascale ne repose pas sur des représentations mentales capables de s'objectiver. Elle repose sur une conviction dont le fondement réaliste fait toute la force. En accord avec la croyance juive à la résurrection..., elle sait que la mort n'a pas le dernier mot, que les trépassés revivent et revivront, que le messie notamment... ne peut rester prisonnier du sépulcre. Par là, ne craignons pas d'en prendre conscience, elle atteint un plan de réalité, un ordre de vie, que seule une croyance contraire, c'est-à-dire une croyance matérialiste, pourrait mettre en doute[13].» Avec la résurrection effective, la transmutation des valeurs s'opère sur le fond d'une foi qui, philosophiquement, apparaît à l'opposite de la foi matérialiste; un commencement radical est de nouveau possible, puisque l'obstacle du néant total est renversé[14].

---

[12] Blondel rend en ces termes la force anticipatrice de la souffrance: «... la souffrance n'est pas seulement une épreuve; elle est une preuve d'amour et un renouvellement de la vie intérieure comme un bain rajeunissant pour l'action. Elle nous empêche de nous acclimater en ce monde, et nous y laisse comme en un malaise incurable... la souffrance, c'est le nouveau, c'est l'inexpliqué, l'inconnu, l'infini, qui traverse la vie comme un glaive révélateur» (L'*Action*, 1893, Paris, PUF, 1950, p. 381, cf. mon étude «Maurice Blondel, Philosophe du renouvellement», in *Existence et Nature*, Paris, PUF, 1962, pp. 187–197).

[13] H. Duméry, *La foi n'est pas un cri*, p. 79, cf. pp. 76–87.

[14] Les infra-structures de la notion «résurrection» comporte l'hétérogénéité et la transcendance de l'esprit sur la matière: «Quant à juger illusoire et trompeuse, la croyance à la résurrection, seuls peuvent se le permettre ceux qui résorbent la spiritualité de l'homme dans la biologie et qui refusent d'accepter le schème de résurrection comme indicatif de survie», H. Duméry, *Phénomonologie et religion*, p. 39. Il y a incompatibilité entre l'affirmation de la possibilité de la résurrection et celle d'un matérialisme conséquent, négateur

Au terme de cette première approche, on constate que la notion de résurrection fait partie d'un ensemble au sein duquel elle revêt une signification. Cet ensemble récapitule au niveau formel une histoire et un destin, ceux d'un peuple en quête d'une patrie. Les promesses et les prophéties annoncent d'abord une cité terrestre parfaite et idéale, puis, à travers les épreuves de l'exil et de l'occupation, une cité céleste, dont Dieu sera le souverain et dont les membres viendront de toutes les parties du monde. L'espérance s'épure; l'Evangile y contribue d'une façon décisive. Le messianisme néotestamentaire modifie radicalement celui de l'ancienne Alliance, sans rompre avec lui. C'est au cours de cette modification que la résurrection apparaît comme l'une des conditions d'entrée dans le Règne à venir. Désormais, la voie directe vers l'éternité est fermée pour écarter les tentations du gnosticisme si menaçant au début de l'ère chrétienne; la seule voie ouverte dans la direction du Règne à venir passe par le détour de la mort historique et de la résurrection exemplaire de Jésus-Christ, auxquelles les croyants doivent participer. Or cette participation n'est pas seulement celle d'une initiation aux sacrements du baptême et de l'eucharistie comme le préconisaient et le pratiquaient les gnostiques trop enclins à se croire parvenus à l'immortalité; elle est celle d'une imitation des souffrances du Christ, de son amour pour les hommes, de sa volonté de changer les relations sociales. L'éternité doit être conquise en faisant l'histoire. Elle ne la surplombe pas, ni ne l'achève; elle y réside d'une manière énigmatique dans la mort-résurrection du serviteur de Dieu; elle doit s'y faire jour progressivement au fur et à mesure que l'Evangile transforme l'homme, ses sociétés et son univers[15]. On comprend alors l'importance d'une manière de penser pro-

de toute transcendance; cela ne signifie pas que le spiritualisme de type platonicien soit le support notionnel nécessaire de la notion de résurrection comme il l'est pour la croyance en l'immortalité de l'âme qui fusionnera avec celle en la résurrection dès le II e s . . . Chez Paul, il n'y a pas dualisme ontologique corps – âme; mais continuité des structures éthiques fondées sur le Christ: les actions déterminent l'existant, elles seront soumises à l'épreuve du jugement (I Cor. 3.10–15).

[15] «Seul le christianisme a fait de la mort elle-même le salut. Toutes les religions de sauveur prêchent la vie qui émane de la mort, qui en surgit; l'Evangile de la croix proclame le salut *dans* la mort. La perte totale de la puissance en devient le suprême épanouissement; le pire désastre, le salut. Ce que les religions à mystères passaient sous silence ou déploraient, le christianisme le proclame comme étant la plus haute félicité. La mort anéantit la mort» (G. van der Leeuw, *Phénoménologie de la religion*, Paris, Payot, 1948, p. 104).

leptique pour comprendre le schème de résurrection et le distinguer du schème d'immortalité de l'âme.

* * *

Il est difficile de saisir la manière de penser d'un Paul, rare témoin de la première génération apostolique, dont nous avons conservé quelques écrits; les témoignages plus nombreux de la seconde génération nous déterminent souvent dans la compréhension de l'évangile paulinien. Pourtant, ces témoignages lui doivent beaucoup, quoiqu'ils attestent déjà des changements. Un texte de l'Epître aux Hébreux illustre ce moment de transition, où, sous l'influence du philonisme, la prédication se mue en sagesse et annonce déjà la catéchèse théologique des siècles subséquents. «Or la foi est la garantie («upostasis») des biens qu'on espère, la preuve des réalités qu'on ne voit pas» (11. 1). Cette définition de la foi ouvre un vaste développement sur son rôle dans la connaissance qu'ont eue de l'avenir certains Pères, certains «Anciens» de l'histoire d'Israël, Abel, Enoch, Noé, Abraham... «Pour l'avoir possédée, ajoute l'auteur de l'Epître, les Anciens ont obtenu un témoignage favorable» (v. 2). Il poursuit, toujours fidèle à ses modèles alexandrins et à leur idéal de sagesse: «C'est par la foi que nous reconnaissons que le monde a été formé par la Parole de Dieu, en sorte que ce qu'on voit n'a pas été fait de choses visibles» (v. 3)[16].

La foi, cette «possession anticipée» est définie comme «upostasis», comme «quelque chose de sous-jacent aux conditions visibles et qui garantit une possession future»[17]. Elle s'enracine dans le passé où se dressent les chevaliers exemplaires de la foi; elle est tournée vers l'avenir dont elle pressent les signes anticipateurs au cœur du présent[18].

---

[16] cf. Fr. Bovon, «Le Christ, la foi et la sagesse dans l'Epître aux Hébreux» à paraître in *Revue de théologie et de philosophie*, 17, 1968.

[17] C. Spicq, «L'exégèse de Hébr. 11. 1 par s. Thomas d'Aquin» in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 31, 1947, p. 233; cf. *L'Epître aux Hébreux*, Paris, Gabalda, 1953, tome II, p. 337 ss.

[18] Cf. parmi d'autres, un texte apocryphe de la fin du Ier. s. ap. J.-C.: «Est-ce que tu penses que c'est là la Cité au sujet de laquelle j'ai dit: «Je t'ai gravée sur la paume de mes mains (Es. 49. 16)»? Ce n'est pas cette cité, dont les bâtiments se trouvent maintenant devant vous, qui est la Cité (future), celle qui est (déjà) révélée auprès de moi, celle qui est déjà préparée à l'avance ici (au ciel), depuis le temps où je pris la décision de créer le Paradis et la montrai à Adam avant qu'il ne péchât; mais lorsqu'il eût transgressé le commandement, cette Cité fut éloignée de lui tout comme le Paradis. Après ces événements je la montrai à mon serviteur Abraham de nuit au milieu des morceaux

S. Thomas ne s'y est pas trompé, lui qui découvrait que «la foi, connaissance surnaturelle, est l'ébauche de la vie éternelle, comme les principes d'une science contiennent virtuellement la conclusion»[19]. Calvin non plus, quand il commente le terme «subsistence» («upostasis»): «... nous sçavons qu'on n'espère pas les choses qu'on ha entre mains, ains celles qui sont encore cachées, ou pour le moins la jouissance desquelles est remise à un autre temps... La foy... est l'appuy ou la possession en laquelle nous mettons le pied ferme. Mais de quelles choses? De choses absentes, lesquelles tant s'en faut qu'elles soyent à nos pieds, que mesme elles surmontent de beaucoup la capacité de nos entendemens.... Car l'Esprit de Dieu nous découvre les choses cachées, desquelles nulle cognoissance ne peut parvenir jusqu'à nos sens. La vie éternelle nous est promise: mais cependant nous sommes morts. On nous tient propos de la résurrection bien-heureuse: mais cependant nous sommes environnez de pourriture...[20].» Ne serait-il pas intéressant, à la lumière de ces deux commentaires, d'examiner le rôle de l'analyse des structures épistémologiques dans l'un et l'autre? Notons seulement que, pour l'Aquinate, la foi comporte un type de connaissance d'un autre ordre que celle de la *lumen naturale*, tandis que, pour Calvin, elle est une forme de certitude relative à l'eschaton, inséparable de la patience à en attendre la manifestation.

Ancrée dans l'histoire sainte et ouverte sur la parousie, la foi entre dans la composition de cette sagesse, qui s'élabore déjà au cours de la seconde moitié du Ier siècle dans les cercles alexandrins à partir de la littérature sapientiale du judaïsme. La recherche d'une sagesse en régime de foi chrétienne s'imposait, puisque le retour du Christ tardait, que les gnoses faisaient sentir leur pression sur les communautés et que l'Evangile pénétrait des milieux profondément hellénisés. Ce mouvement ne fera que s'accentuer au cours des siècles; la position de Clément d'Alexandrie est à cet égard significative.

---

side victmes, et je la montrai de nouveau à Moïse sur le mont Sinaï, lorsque je lui montrai la similitude (l'image) du tabernacle et de ses ustensiles. Et maintenant, elle est à disposition déjà près de moi tout comme le Paradis . . .» (*Apocalypse syriaque de Baruch*, 4. 2–7).

[19] cf. s. Thomae Aquino, *De veritate*, q. 14, a. 2 résumé in C. Spicq. art. cit. p. 231.

[20] Jehan Calvin, *Commentaire sur le Nouveau-Testament*, Paris, Meyrueis, 1855, p. 485.

Dans son commentaire d'Hébreux 11. 1, Clément donne les raisons qui le conduisent à adhérer aux témoignages bibliques; il y discerne, comme tout philosophe de la religion, leur part d'intelligibilité: «Comment... une âme pourrait-elle accueillir jamais la contemplation extraordinaire de ces choses (– celles de la foi –), si le refus de croire à l'enseignement résiste, à l'intérieur d'elle-même? La foi, que les Grecs calomnient parce qu'ils la jugent vaine et barbare, est une anticipation volontaire («prolepsis ekousios»), un assentiment religieux[21].»

En réponse aux objections philosophiques sur la foi, Clément définit sa modalité proleptique, n'a-t-il pas traduit «upostasis» par «prolepsis ekousios» en transgressant partiellement le sens originaire de ce terme et en lui conférant une nouvelle signification? «Comment donc, si croire c'est conjecturer («upolambanein»), les philosophes se figurent-ils que les idées qui viennent d'eux sont sûres? Car ce n'est pas une conjecture («upolepsis»), l'assentiment qu'on donne librement avant la démonstration, quand il est donné à quelqu'un qui tient fermement (à Dieu digne de foi, puisqu'Il est, comme le révèle le Logos, fidèle –). Or qui peut être plus puissant que Dieu? L'incrédulité, au contraire, est une conjecture faible et négative en faveur de la proposition opposée (– il n'y a pas de Dieu –), comme la difficulté à croire est l'attitude qui accepte difficilement la foi. Et la foi est une conjecture («upolepsis») libre, un préjugement («prolepsis») sage avant l'appréhension, mais (aussi) une attente de (cette appréhension) à venir; or dans les autres cas, l'attente est une opinion sur un objet incertain, mais dans le cas d'une vraie confiance, c'est un jugement ferme sur quelque chose[22].»

Clément étudie donc la foi dans ses structures intelligibles à partir du double problème de l'origine des notions et des modalités de l'assentiment. Il cherche à déceler cette logique de la foi qui sert d'assise rationelle à la sagesse, en se référant aux investigations philosophiques. C'est dans un sens technique qu'il use du terme «prolepsis»: «...Epicure qui s'est beaucoup plus soucié du plaisir que de la vérité, suppose

---

[21] Clément d'Alexandrie, *Les stromates* – stromate II –, trad. Cl. Mondésert, Paris, Cerf, 1954, Sources chrétiennes 38; le fragment cité se trouve chap. II, éd. cit. p. 38.

[22] *Id. op.*, stromate II, c. VI, 28; éd. cit. p. 55; cf. Introduction à ce vol. due au P. P.-Th. Camelot, pp. 12–19; du même auteur, *Foi et gnose* – chez Clément d'Alexandrie –, Paris, Vrin, 1944, pp. 23–42.

que la foi est une préconnaissance («prolepsis») de l'esprit (Epicure: *Fragments* 255); et il explique cette préconnaissance comme l'attention dirigée sur quelque chose d'évident et sur le concept évident de l'objet; il affirme que personne ne peut ni faire une recherche intellectuelle, ni poser un problème, ni non plus avoir une opinion, et pas même faire une réfutation sans préconnaissance»[23]. N'est-il pas piquant de constater l'origine épicurienne de «prolepsis» reconnue par Clément? Epicure, n'est-il pas le type du philosophe incrédule? Bon tacticien, Clément combat l'incrédulité avec ses propres armes, sans masquer le caractère volontaire et libre de l'acte de foi et son ouverture sur l'avenir, sans diminuer son indice très particulier d'évidence.

Le terme de «prolepse», auquel recourt Clément pour définir l'«upostasis» d'Hébreux 11. 1, ne se rencontre pas seulement chez les épicuriens, mais aussi chez les stoïciens. Démocrite serait le premier à en avoir fait usage[24]. Leibniz et Kant l'utiliseront à leur tour dans des acceptions et des contextes différents. Dans ses *Nouveaux essais sur l'entendement*, l'auteur de *La Théodicée* se penche, entre autres, sur le problème de l'origine des idées; point intéressant, il range Paul parmi les platoniciens; le passage mérite d'être cité: «Il s'agit de savoir si l'âme en elle-même est vide . . . si tout ce qui y est tracé vient uniquement des sens et de l'expérience, ou si l'âme contient originairement les principes de plusieurs notions et doctrines que les objets externes réveillent seulement dans les occasions, comme je le crois avec Platon et même avec l'école, et avec tout ceux qui prennent dans cette signification le passage de s. Paul (Rm. 2. 15), où il marque que

[23] *Id. c.* IV, 16, éd. cit. p. 45. Dans la suite, Clément en s'appuyant sur Sagesse 25.9, Es. 7.9 (le fameux texte qui, dans sa transcription grecque, a servi de fondement à l'*intellectus fidei* «Si vous ne croyez pas, vous ne comprenrez pas non plus»), sur le *fragment* 18 d'Héraclite (Diels), sur trois textes de Platon (*Lois* V, 730 b-c, *Euthydème*, 291 d, *Politique*, 259 a–b) met en lumière le rôle de la foi dans la connaissance intellectuelle. Pourrait-on dire en vertu de cette pré-connaissance qu'est la foi, qu'il y a une perception de la foi? M. Merleau-Ponty ne le laisse-t-il pas entendre? Sur la communauté de connaissance entre Grecs et chrétiens chez Clément, cf. M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise* – de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie, Paris, Seuil, 1957, p. 227s.

[24] cf. F. Enriquès, *L'évolution de la logique*, Paris, Chiron, 1926, p. 26ss, qui souligne l'importance de Démocrite pour la compréhension de la prolepse, le passage de son acception épicurienne à son acception stoïcienne, sa reprise par Gassendi dans le *De logicae origine et varietate*.

la loi de Dieu est écrite dans les cœurs. Les stoïciens appelaient ces principes *notions communes*, *prolepses*, c'est-à-dire des assomptions fondamentales, ou ce qu'on prend pour accordé par avance...[25].»

Kant soumet la doctrine d'Epicure à la critique, en examinant les «anticipations de la perception» au niveau des *a priori* de la connaissance empirique, postulés par l'épicurisme pour rendre compte de l'anticipation. Il limite le sens de ce dernier terme en vertu du rôle déterminant de toute expérience en ce domaine. Il faut donc user de la prolepse et mettre en œuvre la manière de penser proleptique avec beaucoup de prudence[26].

On s'accorde aujourd'hui à reconnaître que le langage apocalyptique et le projet eschatologique d'une prédication comme celle de

[25] *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Avant-propos, 3, Paris, Flammarion, 1935, p. 10. Leibniz précise: «. . . si quelques événements peuvent être prévus avant toute épreuve qu'on en a faite, il est manifeste que nous y contribuons en quelque chose de notre part . . . Il ne suit pas que ce qui est arrivé, arrivera toujours de même» (ibid.). Il commente plus loin. «Il est bien vrai de voir arriver à l'avenir ce qui est conforme à une longue expérience du passé, mais ce n'est pas pour cela une vérité nécessaire et infaillible . . . La raison est seule capable . . . de trouver des liaisons certaines dans la force des conséquences nécessaires, ce qui donne souvent le moyen de prévoir l'événement sans avoir besoin de l'expérimenter» (id. p. 12).

[26] «On peut appeler anticipation toute connaissance par laquelle je puis connaître et déterminer *a priori* ce qui appartient à la connaissance empirique, et, sans aucun doute, c'est bien le sens qu'Epicure donnaît à son terme de prolepsis. Mais, comme il y a dans les phénomènes quelque chose qui n'est jamais connu *a priori* et qui constitue ainsi la différence propre entre l'empirique et la connaissance *a priori*, savoir la sensation (comme matière de la perception), il s'ensuit que cette dernière est proprement ce qu'on ne peut anticiper. Nous pourrions, au contraire, appeler anticipations des phénomènes les déterminations pures dans l'espace et dans le temps sous le rapport de la forme aussi bien que de la quantité, puisqu'elles représentent *a priori* ce qui ne peut jamais être donné qu'*a posteriori* dans l'expérience. Mais supposé qu'il se trouve pourtant quelque chose qu'on puisse connaître dans toute sensation considérée en tant que sensation en général (sans qu'une sensation particulière puisse être donnée), on devrait nommer à bon droit ce quelque chose anticipation dans un sens exceptionnel, parce qu'il paraît étrange d'anticiper sur l'expérience en cela même qui en constitue précisément la matière, que seule elle est à même de fournir. Et c'est ce qui se passe réellement ici». *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 1944, p. 168. H. Duméry se rapporte à ce passage in *Critique et Religion*, p. 114, sans examiner pour elle-même la manière de penser proleptique comme significative de l'intentionalité religieuse de la conscience, bien qu'il en tienne compte dans ses autres ouvrages (surtout dans *La foi n'est pas cri*).

l'Evangile comporte une manière de penser proleptique[27]. La foi anticipe sur ce qui n'est pas encore, en s'appuyant sur des signes préfiguratifs qui appartiennent soit au passé (les Anciens de l'Epître aux Hébreux), soit au présent (les sacrements du baptême et de l'eucharistie). Une notion comme celle de résurrection contient une préconnaissance qui, sous le choc de la prédication pascale et ses promesses de vie éternelle, revêt une actualité toute nouvelle. On ne connaît pas le «comment» de la résurrection. Nul ne peut se représenter cette activité de la puissance de Dieu. Car personne n'en a l'expérience. La résurrection, par exemple, – il en irait de même pour la vie éternelle –, désigne une réalité transphénoménale que nous ignorons encore; et pourtant cette notion nous donne une possibilité de nous en approcher. N'est-ce pas ainsi, à partir des mots même que les poètes chantent les dieux, la mer, les cités disparues et les villes de rêve? Chez eux, aussi, le dynamisme de l'imagination et la chaleur (ou la froideur) du sentiment s'emparent de ces prénotions, de ces préconnaissances comme d'excitants et de stimulants; puis, s'y abandonnant, ils se laissent guider par elles dans les dessins ou les fresques sonores de l'imaginaire. Les mots parlent là où l'expérience se tait. D'une manière plus précise, les mots parlent d'une autre façon, là où l'expérience de la présence immédiate se dérobe sous la pression du futur, sous l'attrait de l'expérience de l'inédit. Le terme «résurrection» fait choc pour celui qui, plongeant son regard sur l'abîme de la crucifixion, est pris de vertige et sombre dans la désespérance; il est le futur, la terre ferme, l'espérance; il devient la réalité suprême qui se découpe sur un fond d'irréalité. N'en va-t-il pas de même pour le poète: ses mers, ses cités lui demeurent interdites, et pourtant elles sont plus réelles à ses yeux que celles de son horizon quotidien?

La foi est une «connaissance» proleptique; la gnose qui, selon un

---

[27] Cf. W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1964, pp. 157, 187ss.: C'est la structure à la fois doxologique et proleptique des énoncés relatifs à la divinité de Jésus qui les distingue des formulations mythiques sur cette même divinité. Proleptique modifie mythique: le mythe cherche un modèle originaire (par exemple: un Adam céleste pour origine de l'Adam terrestre), la prolepse dépiste le transcendant dans l'histoire (par exemple: Dieu dans l'homme Jésus). Sur la différence entre «eschatologie proleptique» et «eschatologie réalisée», cf. H. V. Martin, «Proleptic Eschatology», *Expository Times*, 51, 1939 – 1940, pp. 88 ss; O. Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung*, Upsal, 1932, p. 197; Ed. Schweizer, *Theologisches Wörterbuch zum -N. T.*, 6, p. 426.

Clément, devrait en reprendre les affirmations au niveau des intelligibles, est encore proleptique. Toutes deux sont tournées vers ce qui n'est pas encore et qui sera un jour, puisque ce futur s'annonce dans des signes et des notions qui parlent et disent quelque chose. Toutes deux sont paradoxales, puisqu'elles se considèrent comme des anticipations d'un eschaton tout autre. On ne peut réduire le caractère paradoxal de cette façon de penser, sous peine de la ramener soit à un empirisme applatissant, soit à un rationalisme spéculatif. En effet, le croyant risque de projeter sur l'avenir son monde empirique, en en inversant les valeurs, comme si l'eschaton devait lui apporter les compensations de ses privations, de ses souffrances présentes; il subit alors sans critique les séductions de l'imagination. Ou bien, le croyant construit un eschaton selon les règles de son entendement à l'aide de notions épurées et délestées de tout contenu biblique; il se laisse prendre aux ruses de la raison. Dans les deux cas, l'utopie qui est une hybridation de mythique et de rationnel, se substitue à la prolepse avec sa dimension paradoxale; une foi oblique, honteuse de sa pauvreté essentielle, remplace la foi conjointe à l'espérance.

La foi vit du paradoxe, mais elle quête la vision. Elle se manifeste d'abord au niveau du préréfléchi, de l'antéprédicatif, mais son «objet» se présente à elle comme étant au-delà de toute réflexion, de tout acte d'attribution. Elle ne peut se passer cependant d'une connaissance si provisoire, si déficiente soit-elle. La foi donne naissance à une gnose d'attente, dont la structure principale est la prolepse. On devrait s'interroger sur les rapports entre la prolepse et la perception. Peut-on dire, par exemple, que l'auteur d'Hébreux 11 et Clément perçoivent la réalité de cette espérance dont la foi leur donne une préconnaissance et une sorte de garantie? L'avertissement de Kant sur la sensation en tant que sensation en général et sur ce «quelque chose de connaissable» qui s'y trouverait, doit être pris au sérieux, sous peine de réduire la prolepse à une illusion. La foi comporte une «perception» de la réalité espérée que les prénotions (comme celles de résurrection, de vie éternelle) médiatisent très imparfaitement.

La structure proleptique n'est pas seulement constitutive d'une prédication comme celle de l'Evangile et sa doctrine des sacrements; elle l'est aussi des conduites des croyants qui s'en réclament et de l'institution ecclésiale qu'ils mettent en place. Elle est donc inscrite dans les faits qui l'expriment non seulement aux niveaux du discours et du rite, mais aussi à ceux des comportements individuels et communau-

taires. Ainsi la structure proleptique revêt une positivité: la foi liée à l'espérance détermine des attitudes et des sentiments, informe des projets et des options, modèle une mentalité et une praxis. Elle opère dans l'histoire, tout en ayant son centre de gravité dans l'eschaton. Sur ce point, la distinction d'avec le mythe est totale: la foi à base de prolepse cherche les aménagements d'une «praxis» et non point les combinaisons d'une théogonie et d'une cosmogonie dans le cycle du retour éternel.

L'examen de la structure proleptique de la foi nous conduit à des conclusions analogues à celles de l'analyse de l'ensemble «vie actuelle – mort – résurrection – vie éternelle»: refus de toute gnose qui offrirait l'éternité à bon marché, instauration de l'histoire qui est la condition du cheminement vers l'eschaton. La vie actuelle, la mort n'ont pas leur fin en elle-même; elles ne sont pas autosuffisantes, parce qu'elles ne sont pas intelligibles par elles-mêmes. La résurrection, la vie éternelle comme les notions précédentes n'ont pas de sens, si elles sont considérées isolément. La vie présente débouche sur la mort; à moins d'admettre un circuit fermé (vie–mort–vie–mort...), on peut supposer que la mort est la possibilité de l'apparition d'une autre réalité. Cette hypothèse entraîne celle de la résurrection et de la vie éternelle; elle est sous-jacente à la foi chrétienne qui l'affirme, cette fois-ci, comme réalité dans la prédication de l'Evangile. Cette supposition est également à l'origine de la manière proleptique de penser que met en œuvre la «sagesse» chrétienne d'une manière originale par rapport à l'épicurisme et au stoïcisme. Plus encore, cette hypothèse détermine une nouvelle conception, une conscience inédite de l'histoire.

* * *

Il n'est plus question d'une histoire qui s'écoulerait entre une genèse et une apocalypse. Le christianisme a certes failli admettre une telle conception de l'histoire où tout est prédéterminé comme dans un scénario. Il a failli enserrer l'histoire entre les limites figées d'une proto*logie* et d'une eschato*logie*, et par conséquent l'évacuer; mais le heurt des gnoses avec leurs théogonies et leurs cosmogonies l'a fait réfléchir. Au fond, le christianisme se méfie de toute attention dirigée exclusivement sur la genèse et l'apocalypse, de tout discours sur ce qui échappe à toute connaissance. Il ne veut pas être une protologie et une eschatologie, mais une sagesse, une manière d'exister, en inscrivant

l'eschaton dans la trame de l'histoire. Il dénonce le discours sur l'origine et la fin comme l'auteur des pires illusions et il préconise l'action transformatrice de la contingence en fonction de l'eschaton. Le croyant laisse à Dieu le soin de régler l'origine et la fin, puisqu'Il en est le maître; il fait porter tout son effort sur un actuel, que la foi en Dieu rend apte à une transformation. Une fois le souci de la protologie et de l'eschatologie mis entre parenthèses, il est possible de faire l'histoire, d'y prendre ses responsabilités. Cette possibilité repose sur une manière proleptique de penser qui conduit à une différenciation de la temporalité (l'immédiat senti, perçu, vécu, pensé, le remémoré, le projeté, *intentio*, *attentio*, *exspectatio*).

Dans cette perspective, l'histoire revêt une importance capitale; elle est le milieu où l'homme conquiert sa liberté en s'affranchissant des phantasmes des protologies et des eschatologies. Elle n'est plus seulement l'ensemble des expériences et des témoignages où je puise et recueille les significations de l'ensemble «vie actuelle – mort – résurrection – vie éternelle»; elle est aussi l'occasion d'un dépassement de ces expériences et d'un approfondissement de ces témoignages en vue de leur faire jouer un rôle dans la préparation de l'avenir. L'histoire exige une sagesse, si elle doit être l'œuvre de l'homme. L'auteur de l'Epître aux Hébreux, Clément en étaient convaincus, nous l'avons noté; c'est pour cette raison qu'ils ont examiné le contenu intelligible de la foi en même temps qu'ils proclamaient ses mystères, les signes précurseurs de la manifestation plénière de son objet. Cette sagesse s'appuie sur une manière de penser proleptique, car elle est fondée sur la certitude de l'anticipation de ce qui n'est connaissable ni par les sens ou la raison, ni par expérience ou les témoignages, de ce qui est seulement cru et espéré. Cette sagesse ne sait qu'imparfaitement, puisqu'elle est inséparable de l'histoire qui l'exige; elle sait dans la mesure où elle est capable d'interpréter les prénotions et de dégager la logique des préconnaissances. C'est ce que firent, dans des environnements historiques déterminés, l'auteur de l'Epître aux Hébreux, Clément d'Alexandrie et les théologiens, en empruntant leur organon logique à l'épicurisme, au stoïcisme, au platonisme, à l'aristotélisme... ; ils ne craignirent pas l'éclectisme, la littérature sapientiale d'Israël leur en donnait l'exemple, et l'histoire ne se plie jamais aux modèles d'une doctrine exclusive et rigoureuse.

Faut-il trouver, dans cette tendance à l'éclectisme, l'un des motifs de l'adoption par la théologie chrétienne de la manière de penser pro-

leptique? Le motif déterminant, j'ai essayé de le montrer, est à rechercher dans un type de foi liée à l'espérance; mais le fait que des écoles aussi différentes que l'épicurisme et le stoïcisme aient étudié et mis en œuvre la prolepse, a dû jouer un rôle chez un éclectique comme Clément. Ne cherchait-il pas, en effet, à fonder en raison la notion de foi, pour répondre aux objections des grecs, des philosophes, des incrédules? Ne cherchait-il pas à savoir ce qu'il croyait, à communiquer ce qu'il pensait savoir de sa foi? Pour ce faire, il introduisait, comme ses prédécesseurs, l'activité rationnelle au cœur même de la foi sans pour autant la rationaliser, puisqu'il mettait en lumière la structure proleptique de l'acte de croire. Le théologien de tous les temps reprend cette tâche; il doit à son Eglise une sagesse pour son temps. Il peut emprunter son organon logique et épistémologique à Descartes, à Kant, à Hegel ou à Heidegger, mais ne sera-t-il pas conduit comme Clément à mettre l'accent sur la structure proleptique quitte à gauchir ses modèles?

Le philosophe de la religion n'a pas à se prononcer sur la valeur de cette sagesse, sur sa conformité à l'Evangile, sur son efficacité, sur ses rapports avec l'attente de la résurrection et du Règne de Dieu, ce sont là tâches de théologiens; mais il doit, comme spécialiste de la critique de la raison, discerner en cette sagesse le rôle et la place de l'activité rationnelle, pour savoir si cette sagesse est, par certains de ses aspects, fondée en raison, promue à l'universalité et susceptible d'être communiquée. Sans cette reprise critique, la sagesse évangélique virerait vers une doctrine ésotérique, détachée de l'histoire et enfermée dans sa *Schwärmerei;* la prolepse n'aurait alors plus sa raison d'être, car la tension entre l'eschaton et l'actuel sous les traits du politique, du social et du culturel serait retombée, l'union avec Dieu étant déjà réalisée.

Est-ce que la notion de résurrection peut être fondée en raison, se demande le philosophe? Son analyse de la manière de penser proleptique le conduit à une réponse affirmative; elle démontre, en effet, le processus par lequel le théologien tente d'universaliser le message évangélique et grâce auquel il le fait servir à l'élaboration d'une sagesse. J'étais parti d'un ensemble de notions «vie actuelle–mort–résurrection–vie éternelle», de leur idée, de leur enchaînement tels qu'ils se dégagent des témoignages bibliques et ecclésiastiques; puis j'avais été amené à envisager le fait que recouvre l'intentionnalité de la conscience religieuse, c'est-à-dire la manière spécifique de penser en

régime de foi, la proleptique; maintenant, je débouche sur l'essence de ces notions, sur celle de résurrection en particulier; leur statut d'universalité se dévoile à moi au terme de cette investigation. Je comprends en quoi un concept, comme celui de résurrection, n'est pas seulement constitutif de celui d'eschaton, mais comment il est aussi normatif d'une sagesse exigée par ce temps. Un tel concept, considéré comme essence, m'apparaît comme le régulateur de la foi et de l'espérance, celui qui les oriente et celui qui les qualifie. Avec les notions qui lui sont conjointes, il se manifeste comme l'une des pièces maîtresses de cette architectonique d'une sagesse évangélique toujours provisoire, toujours à reprendre dans ses structures contingentes, mais permanente et tranhistorique dans sa visée de l'eschaton. De l'idée au fait et du fait à l'essence, je suis passé de l'ordre intentionnel à l'ordre ontologique; j'ai donc fondé en raison ce qui, dans l'affirmation de la résurrection, relève de la raison.

Mais une telle essence, étant donné son mode de manifestation et de constitution, diffère des autres essences de la sphère «religieuse». Elle prétend englober l'univers des intelligibles et des intelligences, puisqu'elle se présente comme la condition du renouvellement et de la recréation de cet univers. Du même coup, l'affirmer, c'est reconnaître la précarité des relations entre les intelligibles et les intelligences, entre l'univers des idées et la société des esprits, c'est procéder à leur désabsolutisation pour conférer le titre d'absolu à leur principe. Prendre au sérieux l'essence «résurrection», c'est donc refuser toute forme de platonisme qui identifie le monde des intelligibles et des intelligences à Dieu ou qui lui donne un statut d'absolu, c'est admettre que ce monde est suspendu à la pure générosité de l'Absolu libre et souverain. L'essence «résurrection» nous renvoie, à travers la conversion dialectique de l'idée au fait, à l'Absolu sans lequel il n'y aurait ni passé, ni présent, ni eschaton. Il n'y a donc pas de possibilité d'union directe et immédiate avec ce principe radicalement transcendant, mais seulement une approche à travers des démarches anticipatives ou anagogiques, voire analogiques.

Le statut des relations entre les intelligibles et les intelligences est provisoire, même s'il se découvre comme tranhistorique. Il n'est pas absolu, sinon l'anticipation ne pourrait être fondée en raison, ni pensée; car tout serait déterminé et fixé une fois pour toutes, et ce qui serait indéterminé demeurerait inconnaissable, la notion de résurrection, par exemple, serait totalement inintelligible (comme condition

d'une recréation). Dans ces conditions, la raison apparaît comme une fonction critique de la foi; elle l'empêche de tomber dans l'illuminisme et de s'égarer dans les protologies et les eschatologies; elle lui donne de s'universaliser, en se constituant, grâce à elle, en sagesse. Mais, la foi se dévoile à son tour comme une fonction critique de la raison; elle la rend attentive à la nécessité pour elle de s'autolimiter pour éviter les écueils de la divinisation et de l'absolutisation; elle lui découvre, sous le choc de l'essence de résurrection, la précarité de son activité constituante et l'exigence de se fonder toujours à nouveau pour ne pas s'enliser dans les produits de son activité constituée. Cette double fonction critique peut s'exercer, parce que l'anticipation, la manière de penser proleptique, est possible au cœur même de la dialectique de l'idée (ou du droit) et du fait (ou de l'existence réfléchie). Plus encore, cette double fonction doit être mise en œuvre, non seulement parce que la conversion («meta*noia*») à l'Absolu l'exige, mais aussi parce que, sans elle, l'essence «résurrection» serait privée de signification, n'ayant plus une portée universalisable.

Dans les limites qu'elle s'est prescrites, la philosophie de la religion parvient donc à délier le sens intelligible de la notion de résurrection, tout en préservant ses significations révélées; elle lui reconnaît son statut d'essence dans le cadre d'une manière de penser proleptique; elle discerne sa nécessité au cœur de la logique qui structure le destin de l'homme ouvert sur l'eschaton, dans ses expressions et formulations contingentes (apocalyptiques, mythiques, «historiques», sacramentelles, théologiques...). Quant à l'acte résurrectionnel lui-même, sa réalité échappe à la compréhension et à l'analyse discriminatoire du philosophe. elle est reconnue par une instance d'un autre ordre, la foi; elle relève de Dieu.