

PLURALITE DES TRADITIONS RELIGIEUSES ET REVELATION  
DU DIEU UNIQUE  
OU  
COMMENT PENSER L'EXPERIENCE DE LA REVELATION

"Ce qui annoblissait le Christ c'était l'amour; ce qu'il était, il l'avait reçu de lui à titre de fief; il n'était pas le propriétaire de l'amour ainsi qu'il l'est dans toutes les représentations superstitieuses. Le concept de l'amour est un concept autonome que je n'obtiens pas en l'abstrayant de la vie du Christ; au contraire je ne reconnais cette vie que *parce que* et *lorsque* je la trouve en accord avec la loi, avec le concept de l'amour." Ainsi s'exprime Feuerbach dans *L'ESSENCE DU CHRISTIANISME*. De cette observation il conclut à l'impossibilité, pour la raison, d'adhérer à la religion du Christ. Car il entend cette religion comme l'exaltation de l'amour dans la seule personne du Christ. Or une telle exaltation s'oppose, pense-t-il, à l'amour que cette même religion prétend dans le même temps proposer comme la valeur la plus haute. En effet, explique Feuerbach, "tout amour fondé sur un phénomène particulier contredit ... l'essence de l'amour, puisque ce dernier ne supporte pas de limite et triomphe de toute particularité..."<sup>2</sup>

Quoi qu'il en soit des positions propres à Feuerbach il me semble que sa démarche, ici, est assez exemplaire de la difficulté qu'on rencontre à penser la révélation de Dieu quand elle se présente comme la révélation de l'amour. Cette difficulté tient à la fois à son fond et à son fait : elle consiste en ce qu'il s'agit de la révélation de l'amour, et aussi en ce que cette révélation se présente dans la *particularité* d'un événement.

Au cours de cette conférence je voudrais honorer, sous son double aspect, la difficulté que je viens de mentionner. Mais, en procédant ainsi, j'ai bien conscience d'introduire tout au plus au sujet qui m'a été proposé. Celui-ci était énoncé en ces termes : PLURALITE DES TRADITIONS RELIGIEUSES ET REVELATION DU DIEU UNIQUE. Or, pour traiter ce sujet, je me donne pour tâche de dégager les conditions qui permettent, de façon générale et, en quelque sorte, a priori, de penser l'expérience de la révélation.

Au seul énoncé de mon propos on peut déjà pressentir la possibilité que je suppose et que je demande qu'on veuille bien admettre. Pourrions-nous parler de révélation si nous n'avions pas déjà admis que, dans la religion par exemple, un rapport peut s'établir entre Dieu et nous ? Certainement pas. Mais, une fois ce point accordé, encore faut-il entendre sous quelle modalité ce rapport est expérimenté. S'agit-il d'une

---

<sup>1</sup> Ludwig Feuerbach - *L'ESSENCE DU CHRISTIANISME*. Traduit de l'allemand par Jean-Pierre Osier avec la collaboration de Pierre Grossein. Présentation de Jean-Pierre Osier. Paris, François Maspero, 1968, p.422.

<sup>2</sup> Ludwig Feuerbach - *op. cit.* p.423

expérience qui s'apparente à la perception ? Si, comme on le montrera, il n'en est rien, si le dialogue, et non pas la perception, rend compte d'une telle expérience, qu'est-ce donc que ce dialogue et, surtout, comment nous permet-il d'approcher la pensée d'un rapport, au moins possible, de Dieu à l'homme ? Enfin, si du possible on passe au réel, si de la religion ou dans la religion on accède à la révélation, que devient ce dialogue ?

---

"D'une manière générale, écrit Bergson, nous estimons qu'un objet qui existe est un objet qui est perçu ou qui pourrait l'être. Il est donc donné dans une expérience réelle ou possible. Libre à vous de construire l'idée d'un objet ou d'un être comme fait le géomètre pour une figure géométrique, mais l'expérience seule établira qu'il existe effectivement en dehors de l'idée ainsi construite. Direz-vous que toute la question est là, et qu'il s'agit précisément de savoir si un certain Etre ne se distinguerait pas de tous les autres en ce qu'il serait inaccessible à notre expérience et pourtant aussi réel qu'eux ? Je l'admets un instant, encore qu'une affirmation de ce genre, et les raisonnements qu'on y joint, me paraissent impliquer une illusion fondamentale. Mais il restera à établir que l'être ainsi défini, ainsi démontré, est bien Dieu. Allèguerez vous qu'il l'est par définition, et qu'on est libre de donner aux mots qu'on définit le sens qu'on veut ? Je l'admets encore, mais si vous attribuez au mot un sens radicalement différent de celui qu'il a d'ordinaire, c'est à un objet nouveau qu'il s'applique; vos raisonnements ne concerneront plus l'ancien objet; il sera donc entendu que vous parlez d'autre chose. Tel est précisément le cas, en général, quand la philosophie parle de Dieu. Il s'agit si peu du Dieu auquel pensent la plupart des hommes que si, par miracle, et contre l'avis des philosophes, Dieu ainsi défini descendait dans le champ de l'expérience, personne ne le reconnaîtrait. Statique ou dynamique, en effet, la religion le tient avant tout pour un Etre qui peut entrer en rapport avec nous..."<sup>3</sup>

Il m'a paru opportun de citer tout au long ce passage des *DEUX SOURCES DE LA MORALE ET DE LA RELIGION*. J'en retiens avant tout ce que je propose de nommer sa *positivité*. J'entends par là d'abord la conception que Bergson se fait d'un objet. Pour lui, un objet ne se distingue pas d'un être. Il s'agit toujours d'"un objet qui existe". Mais il y a un critère de l'objectivité et de l'existence. Ce critère c'est l'expérience que nous faisons ou que nous pouvons faire de cet être et de cet objet par la perception. Si, dans l'être et dans l'objet, quelque chose empêche ou interdit que nous en fassions l'expérience par la perception, alors l'être et l'objet demeurent. Mais ils ont perdu leur positivité. Ils sont devenus un être et un objet qui ne dépendent que de l'idée qu'on s'en fait, de la construction qu'on en présente par le raisonnement ou la démonstration, bref, de la définition qu'on s'en donne.

---

<sup>3</sup> Henri Bergson - *LES DEUX SOURCES DE LA MORALE ET DE LA RELIGION*. Oeuvres. Edition du Centenaire. Paris, Presses Universitaires de France, 1959, p.1180

Nous avons à faire à "un objet nouveau", non plus à "l'ancien objet". En fait, indépendamment du nom qu'on peut donner à l'objet et à l'être en question, par exemple le nom de Dieu, on a, très radicalement, modifié la conception même qu'on se faisait d'un objet et d'un être : on a abandonné le critère qu'on s'était donné pour décider de son objectivité et de son existence, à savoir son aptitude à entrer "dans une expérience, réelle ou possible". Il ne s'agit plus d'"un objet qui est perçu ou qui pourrait l'être." Or, selon Bergson, Dieu est un être ou un objet qui relève d'une perception au moins possible. Il est tel, en tout cas, dans ce qu'il nomme "la religion". "Statique ou dynamique, en effet, la religion le tient avant tout pour un Etre qui peut entrer en rapport avec nous."

Ainsi se précise la pensée de la positivité. D'une part, l'insistance porte maintenant sur la possibilité de l'expérience : Bergson parle d'"un Etre qui peut entrer en rapport avec nous." Non que la réalité éventuelle de cette expérience soit mise en doute. Mais il suffit ici à Bergson d'en marquer seulement la possibilité. En revanche, le champ dans lequel se rencontre cette possibilité d'une expérience de Dieu, Bergson l'affirme comme une réalité, présente dans l'histoire c'est le champ de la religion. Enfin, cette expérience est présentée d'après l'idée que s'en forme la religion elle-même. En effet, c'est la religion, et non seulement l'observateur de la religion, qui entend cette expérience comme celle d'un rapport que Dieu peut instituer de lui à nous. En tout cela nous ne quittons pas l'ordre de la positivité. Il y va toujours du fait d'une expérience, possible certes, mais dans la religion, qui, elle, existe réellement dans l'histoire, et, qui plus est, d'une expérience où nous concevons comme possible au moins l'établissement d'un rapport entre Dieu et nous, et d'un rapport dont Dieu aurait l'initiative. Quant au sujet, à celui qui dit *nous*, il est, lui aussi, bien réel, et il importe peu, en un sens, qu'il se reconnaisse lui-même pris dans ce rapport ou qu'il se contente d'observer que d'autres que lui, les hommes religieux, s'affirment pris dans un tel rapport. Car, pris ou non comme terme de ce rapport, toujours nous observons le fait de l'affirmation de ce rapport.

Mais s'agit-il encore d'un rapport avec "un objet qui est perçu ou qui pourrait l'être" ? L'affirmation d'un rapport, au moins possible, entre Dieu et nous n'a-t-elle pas pris la place de la possibilité ou de la réalité de la perception de cet être, de cet objet, que la religion nomme Dieu ? En bref', ne sommes-nous pas passés de l'expérience, possible ou réelle, de Dieu, à l'expérience, assurément réelle, effective, de l'affirmation, vécue ou enregistrée, d'un rapport possible entre Dieu et nous ?

Si tel est le cas - et il semble bien que tel soit le cas -, alors l'objet de l'expérience n'est plus Dieu, mais le rapport, possible ou effectivement réalisé, qui va de Dieu à nous. Nous continuons bien à ne pas concevoir un Dieu qui ne pourrait pas entrer en rapport avec nous. Notre Dieu reste bien celui de la religion. Mais ce n'est pas sur lui-même que

porte notre expérience d'homme religieux ou d'observateur de la religion : elle porte sur l'affirmation du rapport possible de Dieu à nous. C'est de cette affirmation-là que nous faisons l'expérience dans la religion : c'est elle qui est l'objet ou l'être de l'expérience, vécue ou seulement observée comme du dehors.

Que reste-t-il alors de l'expérience d'"un objet qui est perçu ou qui pourrait l'être" ? Plus précisément, quand nous affirmons que Dieu peut entrer en rapport avec nous, que reste-t-il de la perception elle-même dans une telle expérience d'affirmation ? En effet, peut-on soutenir qu'une affirmation relève de la perception ? Non, bien sûr, sinon en un sens très large. Car une affirmation est l'objet d'une énonciation, et l'affirmation énoncée est elle-même l'objet d'une réception. Mais cette dernière n'est, à aucun titre, une perception, à moins de prendre ce terme en un sens tellement large que nous en viendrions à oublier ce qu'il entre de jugement dans la réception d'une affirmation. Et s'il y a du jugement dans la réception d'une affirmation, c'est parce que, déjà dans l'énonciation de l'affirmation, le jugement porté sur l'expérience, vécue ou seulement observée, est la forme même de cette expérience: littéralement, ce qui lui donne d'être cette expérience-ci, et non pas cette expérience-là. Ici, par exemple, nous jugeons que Dieu peut entrer en rapport avec nous.

Ainsi donc un jugement, et non pas une perception, préside à la réception de l'affirmation, vécue ou seulement observée, d'un rapport qui irait de Dieu à nous. Quelque chose se produit bien, arrive, et même nous arrive, mais cet événement est lui-même d'emblée jugé, et jugé comme la survenue d'un rapport de Dieu à nous. En somme, nous jugeons, c'est-à-dire nous affirmons, que nous-mêmes ou d'autres jugent, c'est-à-dire affirment, qu'un rapport est établi ou peut l'être de Dieu à nous.

Quel profit tirons-nous de l'analyse que nous venons de faire ?

Cette analyse nous conduit à nommer avec précision l'objet ou l'être dont nous faisons ou pouvons faire l'expérience dans la religion. Cet objet ou cet être n'est pas Dieu lui-même, mais le rapport, possible ou réel, qui va de Dieu à nous, et même, plus exactement encore, l'affirmation ou le jugement qu'un tel rapport est possible ou réel. Mais, en outre, la façon dont nous en sommes venus à cette dernière formulation est riche d'un enseignement qu'il nous faut maintenant dégager.

Nous avons mis en évidence le moment où l'affirmation est énoncée, puis reçue, et, dans l'énonciation comme dans la réception de l'affirmation, nous avons distingué un jugement qui affirme, c'est-à-dire qui prononce un oui, qui acquiesce. En cela consiste l'originalité de l'expérience que nous pouvons retenir. Or ce mouvement ou ce moment d'acquiescement, ce oui accordé, n'est pas sans importance pour entendre à qui ou à quoi l'acquiescement lui-même et le oui sont adressés. Sans doute l'objet de l'acquiescement a-t-il reçu une dénomination nous acquiesçons à l'affirmation qu'un rapport de Dieu à nous

est possible ou même réel. Mais il ne suffit pas que nous nommions ainsi l'objet auquel nous acquiesçons pour que nous concevions clairement en quoi consiste cet objet. Encore faut-il, pour l'entendre vraiment, que nous en cherchions et que nous en trouvions la raison dans cet acquiescement lui-même, dans le oui accordé. Car nous pouvons attendre de la forme d'acquiescement elle-même, de l'acquiescement comme mouvement de l'esprit, que nous soit livrée l'intelligence de ce à quoi nous disons oui. Ainsi se dessine la direction de la démarche que nous allons suivre maintenant. Nous montrerons que la forme d'acquiescement est cela même qui permet de comprendre ce qui se rencontre dans la religion, à savoir l'affirmation qu'un rapport de Dieu à nous est possible.

---

On sait quelle identité Platon établit entre juger et parler. Invité par Théétète à déclarer ce qu'il appelle penser, Socrate s'exprime en ces termes : "Une conversation que l'âme poursuit avec elle-même sur ce qui est éventuellement l'objet de son examen. A vrai dire, c'est à la façon d'un ignorant que je te présente cela : le fait est que cette image, que je me fais de l'âme en train de penser, n'est rien d'autre que celle d'un entretien, dans lequel elle se pose à elle-même des questions et se fait à elle-même des réponses, soit qu'elle affirme, ou qu'au contraire elle nie; mais, une fois que, ayant mis dans son élan plus de lenteur ou plus de vivacité, elle a enfin statué, c'est dès lors la même chose qu'elle déclare en mettant fin à son indécision, voilà ce que nous tenons pour être son opinion, son jugement. Par suite, juger, j'appelle cela "parler", l'opinion, le jugement, je l'appelle une "énonciation de paroles", qui à la vérité ne s'adresse pas à autrui, qui ne se fait pas non plus au moyen de la voix, mais silencieusement et en se parlant à soi-même..."<sup>4</sup>

Ainsi le jugement, selon Platon, serait un arrêt, quelque chose comme un repos, un acquiescement, mais aussi un acte de parole, parce que juger se produit à l'intérieur d'une pensée qui est un entretien continu. De ce fait, juger est à la fois une façon de penser et une manière de parler. Le dialogue est la forme même de la pensée ou, si l'on préfère, la structure en acte qui rend compte de son exercice.

Si l'on accepte cette conception de la pensée et du jugement comme d'un dialogue, on pourrait estimer qu'avec elle on a trouvé ce que l'on cherche. On aurait rencontré ce qui explique l'expérience faite, dans l'affirmation religieuse, d'un rapport possible entre Dieu et nous. Cette expérience, comme toute pensée, serait structurée à la façon d'un dialogue. Mais, dans ce dialogue, on ne s'adresserait pas même à soi-même. Sans voix, en silence, un rapport, comme quand on parle, s'établirait entre Dieu et nous. L'expérience religieuse exporterait hors de ses limites l'expérience de la perception d'un objet ou d'un être, et surtout, hors de ses

---

<sup>4</sup> Platon - *THEETETE*, 189 e - 190 a. Oeuvres complètes. Traduction nouvelle et notes par Léon Robin avec la collaboration de M.J Moreau. Bibliothèque de la Pléiade. Paris. Gallimard, 1950, t.II, p.158.

limites, l'expérience même du dialogue entre des interlocuteurs dans la société. Passant par l'épreuve du silence, elle prolongerait un dialogue déjà commencé sans le moyen de la voix, sans la présence d'autrui, dans l'intériorité de la pensée. Allons plus loin même. L'expérience religieuse, à la place d'autrui, rencontrerait l'être à qui l'homme religieux donne le nom de Dieu.

Ainsi les conditions du dialogue réel, dans la vie sociale, seraient à la fois retrouvées et transformées. Elles seraient retrouvées, parce que l'âme ne serait plus seule avec elle-même, comme c'est le cas dans le dialogue de la pensée. Elle n'est plus engagée dans une fiction de dialogue, puisqu'elle se trouve liée à un interlocuteur censé être réel. Mais les conditions du dialogue sont aussi transformées. En effet, non seulement l'interlocuteur, Dieu, est supposé réel, mais il est absent - sa présence n'est qu'affirmée : elle n'est pas perçue -, et l'âme, en dialogue avec lui, reste seule cependant avec elle-même, comme lorsqu'elle pense. Ajoutons enfin que, dans ce dialogue, fait de questions et de réponses, il semble bien que l'initiative revient à l'âme, qui, la première, interroge, tandis que Dieu répondrait.

Cette dernière observation laisse supposer qu'avec cette conception du dialogue nous n'avons sans doute pas atteint à la structure en acte qui permettrait de penser l'expérience religieuse comme celle de l'affirmation d' "un Etre qui peut entrer en rapport avec nous."

N'examinons pas la légitimité d'une exportation de l'expérience dialogale hors des limites entre lesquelles elle s'exerce tant dans la société que dans la vie de la pensée. Si nous pouvons négliger cet aspect, c'est parce que, en raison de la positivité qui inspire notre démarche, nous sommes prêts à accepter l'affirmation d'une expérience qui déborde les conditions ordinaires du dialogue. Pour que nous puissions prendre acte de l'affirmation d'une telle expérience sans en contester la légitimité, il faut et il suffit qu'elle se présente comme un fait tant pour l'homme religieux que pour l'observateur de la religion. Or tel est bien le cas.

A vrai dire, ce qui nous retient d'accepter cette conception du dialogue, c'est sa nature même, l'idée qu'on s'en fait comme d'un jeu de questions et de réponses, et d'un jeu où la question, la nôtre, est première, attend et suscite la réponse, qui toujours est seconde. Ces conditions sont tout à fait acceptables sans plus d'examen dans le dialogue social ou même quand on passe de celui-ci au dialogue intérieur, comme le fait Platon. Mais on ne peut plus accepter de telles conditions dans l'expérience dialogale de la religion. Là, en effet, l'initiative est attribuée à l'interlocuteur nommé Dieu, par ceux qui font cette expérience comme par ceux qui l'observent.

Quelque chose d'essentiel manque donc à la forme de dialogue proposée par Socrate à Théétète. Plus exactement encore, c'est la composition d'une telle forme de dialogue qui doit être substantiellement modifiée. Elle doit perdre l'intellectualité qui la caractérise du fait que, dans un tel dialogue, tout est

affaire de questions et de réponses, d'affirmations et de négations, comme il est normal, du reste, dans une procédure dont l'enjeu est le savoir. Il faut remplacer cette intellectualité par ce que je propose de nommer *un trait d'existence*. Or un tel trait apparaîtra dans la forme de dialogue lorsque les gestes qui composent le dialogue ne seront plus questionner et répondre, mais parler et écouter.

Ecouter n'est pas répondre, et parler n'est pas questionner. Ecouter et parler forment un couple d'actes inséparables, immanents l'un à l'autre, au point que le sens de l'un est lié au sens de l'autre : parler se dirige vers écouter, écouter se dirige vers parler. Ainsi écouter donne, à la lettre, son sens à parler, et réciproquement. Pas de parole sans écoute, au moins virtuelle. Pas d'écoute sans parole possible. Il s'agit moins de parler de quelque chose ou d'écouter quelque chose, que de parler et d'écouter, sans plus. Il s'agit même moins que quelqu'un parle et que quelqu'un d'autre écoute, que, pour chacun, de parler et d'écouter à la fois : parole d'une écoute, écoute d'une parole. Chacun des deux actes appartient aussi à l'autre. Les gestes précèdent les contenus et même les sujets. C'est parler-écouter, écouter-parler, qui est premier. Tout ordre de succession naît de cette unité primordiale, fondatrice à tout moment de l'existentialité du dialogue en humanité. Car s'il y a une expérience dans laquelle l'humanité est présente, c'est bien celle-là. Non pas expérience d'objet, si par ce mot nous devrions entendre quelque chose qui nous ferait face. Expérience d'être, si l'on veut, parce que c'est bien l'expérience de l'être qui est nôtre. Expérience plutôt de notre condition, de la condition de notre être. Car, si l'on comprend bien ce terme, prégnant, de condition, son emploi nous invite ici à saisir en lui la fondation incessante de ce que nous sommes sur un pacte entre parler et écouter.

Faut-il nommer religieuse une expérience de ce genre ? Pourquoi pas, en effet ? Cependant, il me paraît préférable de tenir la religion pour ce qui vient reconnaître après coup, rendre manifeste, confirmer cette expérience, fondatrice, d'écouter et de parler. Car l'intervention de la religion dans l'expérience fondatrice de l'humanité ne s'accomplit pas sans la transformer. On ne retiendra ici qu'un seul exemple, à vrai dire décisif, de cette transformation.

Quelque représentation qu'elle s'en donne, quelque émotion ou quelque conviction qu'elle y associe, la religion prononce le nom de Dieu. Elle introduit donc un sujet dans l'unité primordiale de parler et d'écouter. Mais elle est bien embarrassée toujours pour assigner à Dieu l'un des deux actes plutôt que l'autre. Car, dans la religion, Dieu écoute tout comme il parle. Si nous venions à l'oublier, la prière et le commandement nous le rappelleraient. Et si l'homme religieux tient Dieu pour "un Etre qui peut entrer en rapport avec nous" - oui, qui peut seulement ! -, c'est, semble-t-il, pour ne pas cesser de s'étonner d'appartenir à une existence où parler et écouter vont tellement ensemble que leur union, ou même leur unité, concernerait Dieu lui-même. Mais, en associant le nom de Dieu à ce pouvoir ou à cette possibilité, sans aller plus loin, l'homme religieux entend peut-être

signifier qu'il pourrait en être autrement, qu'il ne va pas de soi qu'il en soit ainsi ou, si l'on veut, que cette condition n'est pas naturelle, mais donnée, reçue.

Il y aurait donc religion lorsque nous acquiesçons à l'expérience d'un dialogue dont Dieu peut - et peut seulement ! - avoir l'initiative, mais d'un dialogue tel que parler et écouter n'y reviennent pas plus à Dieu qu'à l'homme, puisque ce couple d'actes constitue l'expérience, fondatrice de notre humanité, dans laquelle nous sommes toujours déjà pris entre naître et mourir.

Mais qu'est-ce donc que l'acquiescement à l'expérience d'un tel dialogue ? C'est en nous efforçant de définir la nature de cet acquiescement que nous pourrions enfin montrer ce que signifient à la fois le concept et le fait de la révélation.

---

On se souvient que, dans la religion, l'objet ou l'être, dont nous faisons ou pouvons faire l'expérience, n'est pas Dieu, mais l'affirmation qu'un rapport est possible de lui à nous. Ainsi, dans la religion, nous acquiesçons à la possibilité d'un tel rapport. Pas d'expérience religieuse sans un tel acquiescement. Mais, puisque celui-ci se donne à l'intérieur d'une expérience plus large, commune à tous, l'expérience d'écouter et de parler, comment discerner l'originalité de l'expérience religieuse au sein de l'expérience dialogale ? Comment la première se dégage-t-elle de la seconde sans l'abandonner ? ( et comment, du reste, pourrait-elle l'abandonner sans se supprimer elle-même, sans cesser d'être expérience d'humanité ? )

Quand on l'approche de cette façon-là, il semble bien que l'acquiescement, si essentiel à l'expérience religieuse, ne puisse plus lui-même se présenter autrement que sous les espèces du dialogue. Il faut, en effet, que l'expérience d'écouter et de parler accueille en elle, là où elle est la loi commune, en humanité, une certaine figure, bien singulière, qui soit l'incarnation, en dialogue, de l'acquiescement religieux. Mais où trouver cette certaine figure, singulière ?

Oui, nous disons bien : où la trouver ? car cette figure ne se déduit pas, abstraitement, de l'exigence qu'on a qu'elle existe. Elle se rencontre. Et, quand on estime l'avoir rencontrée, alors il reste à vérifier si elle correspond bien à l'attente qu'on avait d'elle - à moins que, plus véritablement, seule la rencontre effective de cette figure dans l'histoire n'induisse à formuler, comme rétrospectivement, l'attente qu'on pouvait ou qu'on aurait pu avoir qu'elle existât ! Car, ici encore, la positivité commande à la réflexion, la précède et l'habite toujours. Ainsi la loi qui régit notre démarche, loi de positivité, mais réfléchie, de retour sur le donné, est la même qui régit l'expérience vécue d'un acquiescement religieux.

Essayons donc de dessiner cette figure dans laquelle s'incarne en dialogue l'acquiescement religieux. Un texte encore peut



nous aider à poursuivre notre route. Nous le prendrons dans la PREMIERE EPITRE DE JEAN. "Quant à nous, nous aimons, parce que lui, le premier, nous a aimés."<sup>5</sup>

Laissons provisoirement de côté le fait qu'il soit ici question de l'amour. Ne retenons d'abord, dans cette proposition, que l'énoncé d'une expérience dans laquelle un effet, notre conduite, est rapporté à une cause antécédente, la conduite d'un autre à notre égard. Et sans doute sommes-nous fondés à procéder ainsi. Car la priorité de l'amour d'un autre, *lui*, est expressément marquée. Aussi bien, dans cette ligne, et pour situer cette consécution dans l'ordre du dialogue, on peut conclure que l'amour que nous donnons est la suite ou l'effet de l'amour que nous avons reçu; qu'en amour nous sommes toujours devancés par *lui*; que cette antériorité, qui marque l'amour même, permet que naisse la distinction de *lui*, qui aime, et de *nous*, qui aimons aussi. Sans doute. Toutes ces observations sont justifiées. Elles sont toutefois encore insuffisantes.

Le défaut, plus que l'erreur, de ces observations réside en ce que le "nous aimons" n'y est considéré que comme un effet et une suite. Or, pourtant, ce "nous aimons" est, lui aussi, une initiative autant qu'une conséquence, un don autant qu'un accueil. Il y a dans notre geste d'aimer de l'inconditionné. D'être un effet et une suite, sous un certain rapport, n'empêche pas notre amour d'être absolu, sous un autre rapport. Car s'il y a une relation entre l'amour qu'il a eu, *lui*, pour nous, et notre amour - pour qui, du reste ? -, cette relation est telle que la priorité, qui caractérise le premier terme, affecte aussi le second. Ainsi notre amour, quoiqu'il soit reçu, peut aussi être appelé premier, puisqu'il est aussi donné. Bref, la priorité apparaît comme un élément constitutif de l'amour lui-même, de tout amour, en quelque sujet qu'il survienne. La priorité n'est pas une propriété qui reviendrait à celui-ci, pas à celui-là. Dès qu'un sujet aime, dès qu'il est sujet à l'amour, il est vrai de dire de lui, à la fois, et qu'il a été précédé dans l'amour qu'il donne, et aussi qu'il donne en premier de l'amour. Sinon, le rapport ne serait plus un rapport d'amour, il ne relèverait plus d'un mouvement où donner et recevoir, écouter et parler, tout en se répartissant en deux fonctions distinctes, sont des actes essentiellement unis. Car telle est l'efficace de l'expérience de parler-écouter, d'écouter-parler, dans laquelle nous sommes pris en humanité, qu'elle affecte aussi le rapport d'amour. Ce dernier, à vrai dire, n'en est qu'une forme encore, la plus pure, ou qu'un moment, celui où le dialogue est le moins lesté d'intellectualité, de savoir, le plus libre de l'alternance de questionner et de répondre, le plus intense en charge d'existence.

En somme, l'amour n'interroge ni ne réplique, n'appelle ni ne répond : il donne tout ensemble et il reçoit, il écoute et il parle, son accueil est un don, son écoute, une parole. Dans l'amour nous atteignons à un acte unique, plus

---

<sup>5</sup>I Jn. IV, 19

élémentaire que la dualité des chemins qui conduisent jusqu'à lui. Les deux gestes qui composent l'amour ont le même âge, si l'on peut dire, et si l'un est le père de l'autre, il n'est pas plus ancien que son fils.

On le conçoit mieux sans doute à présent : il n'est pas indifférent que le développement de parler et écouter en donner et recevoir nous apparaisse dans cette figure unique que nous appelons l'amour. Aussi nous faut-il maintenant dégager de cette figure ce qu'elle nous apprend sur l'acquiescement religieux.

Dans l'œuvre que nous avons déjà citée Jean a donné la formule de cet acquiescement : "Et nous, nous avons connu et nous avons cru l'amour que Dieu a en nous. Dieu est amour, et celui qui demeure dans l'amour, c'est en Dieu qu'il demeure, et Dieu demeure en lui."<sup>6</sup>

Nous ne quittons pas l'ordre de la positivité : "nous avons connu et nous avons cru." Mais l'expérience mentionnée n'est plus celle de la possibilité ou du pouvoir qu'a Dieu d'entrer en rapport avec nous. L'accomplissement de ce rapport est maintenant affirmé et, dans ce rapport, l'acquiescement que nous lui donnons s'exprime en une connaissance qui se précise en foi. Quant au rapport lui-même, il est nommé en des termes qu'il convient de bien entendre : "l'amour que Dieu a en nous." Qu'est-ce à dire ?

Sauf à ne pas conserver la signification que nous avons reconnue au concept de l'amour, nous ne pouvons comprendre que ceci : l'amour que Dieu a en nous est celui qu'il nous donne et que nous recevons, mais aussi, inséparablement, celui que nous donnons et qu'il reçoit de nous. Dans cet échange d'amour Dieu naît pour nous et nous naissons pour lui ou, mieux, dans la terminologie de Jean, non moins dynamique mais référant moins à une histoire, Dieu demeure en nous et, du même mouvement, nous demeurons en lui. Sans doute. Mais, pour qu'il en soit ainsi, encore faut-il qu'un tel rapport d'amour se trouve institué, qu'il ait été posé, au moins une fois et quelque part dans le monde. S'il y a une priorité - et il y en a bien une assurément ! -, elle n'est donc pas dans l'amour de Dieu pour nous, en tant que cet amour précéderait le nôtre et serait plus ancien que lui. Elle n'est pas davantage, bien entendu, dans notre amour pour lui, en tant qu'il précéderait le sien, qui du coup serait plus jeune que le nôtre. La priorité consiste dans le fait même de l'établissement par Dieu d'un rapport qui va de lui à nous. Quand l'institution de ce rapport est envisagée par nous du côté de Dieu, si l'on peut s'exprimer ainsi, nous lui donnons le nom de révélation. L'envisageons-nous de notre côté, nous lui donnons alors le nom de foi. Dans la révélation Dieu donne et reçoit de l'amour. Dans la foi nous donnons et nous recevons de l'amour. Car l'amour est dans la foi comme dans la révélation, comme il est en Dieu et en nous, et il s'y rencontre avec ses deux fonctions, inséparables l'une de l'autre, de donner et de recevoir, d'écouter et de parler,

---

<sup>6</sup> I Jn. IV, 16

fonctions entre lesquelles n'intervient aucun ordre de priorité.

Quant à la nouveauté de la révélation et de la foi par rapport à la religion, elle consiste en ce que, en allant de celle-ci à celles-là, on passe de l'acquiescement à du possible à l'acquiescement à du réel. Mais qu'il s'agisse du rapport conçu comme possible ou conçu comme réel, il est toujours tenu comme un rapport d'amour au sens que nous donnons ici à ce concept. D'une certaine façon, il ne peut pas être autre qu'un rapport d'amour, à moins que nous l'entendions comme un dialogue où l'on questionne et où l'on répond, où l'on s'occupe surtout de savoir, ainsi que le comprend Platon; à moins encore que nous l'entendions comme une expérience, où l'on perçoit un être ou un objet, qu'on nomme Dieu, pour parler comme Bergson. Mais s'il s'agit bien d'acquiescer à l'affirmation d'un rapport, au moins possible, de Dieu à nous; s'il s'agit bien d'un acquiescement vécu sous les espèces d'un dialogue où l'on reçoit et, simultanément, donne, parce que l'on écoute et aussi on parle, alors on comprend que ce rapport ne puisse être que d'amour.

---

Avant de conclure en considérant à nouveau la difficulté soulevée par Feuerbach, résumons notre démarche.

En définitive, l'expérience de la révélation ne peut pas être pensée sous la modalité de la perception. Car l'être ou l'objet dans la révélation, et déjà dans la religion, n'est pas Dieu lui-même, mais bien le rapport de Dieu à nous. Or ce rapport n'est pas perçu, mais affirmé dans un jugement. Quant à ce jugement lui-même, il n'est pas d'ordre intellectuel, comme celui que nous prononçons, dans le silence de la pensée, lorsque nous en venons à nous arrêter sur une proposition au cours d'un dialogue intérieur, fait de questions et de réponses. Comme en tout jugement, nous acquiesçons, certes, mais à un dialogue où, simultanément, nous écoutons et nous parlons, délogés sans cesse de l'écoute par la parole que nous prononçons, et de la parole par l'écoute que nous accordons.

Mais puisque l'acquiescement à un tel dialogue est l'expérience fondatrice de notre humanité, l'originalité de la religion et de la révélation, voire de la foi, s'y dissoudrait, s'il suffisait, sans plus, de cet acquiescement. Celui-ci doit encore prendre la figure de l'amour. Car c'est dans cette figure-là seulement que parler et écouter, donner et recevoir, apparaissent comme ce qu'il y a de commun à Dieu et à l'homme, sans qu'on puisse jamais décider qui, le premier, de Dieu ou de l'homme, parle ou écoute, donne ou reçoit, c'est-à-dire, en définitive, aime. Mais c'est aussi dans cette figure de l'amour que nous expérimentons que, si Dieu est en nous et nous en. Dieu, et si nous sommes dans l'amour, jamais cependant l'amour n'est en nous ou nous en lui sans que Dieu, le premier, ne l'y mette ou ne nous y mette. Or cette expérience-là est celle même de la révélation et de la foi. Elle n'est jamais seulement possible. Elle est toujours seulement réelle. Elle n'est jamais

générale, mais toujours particulière, à moins de rester à jamais possible, de ne devenir jamais réelle.

Ici nous retrouvons Feuerbach. Avec lui nous sommes tout disposés à admettre que le Christ n'est pas "le propriétaire de l'amour", et cela parce que "le concept de l'amour est un concept autonome que je n'obtiens pas en l'abstrayant de la vie du Christ; au contraire je ne reconnais cette vie que *parce que* et *lorsque* je la trouve en accord avec la loi, avec le concept de l'amour."<sup>7</sup> Mais nous ne voyons pas de raison de conclure de là à l'impossibilité d'adhérer à la religion du Christ en raison de sa particularité. Certes la religion du Christ ne serait pas qualifiée pour solliciter notre adhésion, si elle soutenait de sa particularité son exaltation de l'amour. Mais tel n'est pas le cas.

La religion du Christ n'exalte l'amour que pour discerner en lui la forme que prend, la seule forme que peut prendre la réalité du rapport de Dieu à l'homme. Or l'institution d'un tel rapport, puisqu'elle est tenue pour effective, ne peut être que particulière, même lorsque le rapport qu'elle instaure est un rapport d'amour. Car seule une particularité, datable localisable, peut attester un événement. Bref, si l'amour est toujours "loi" ou "concept", comme le rappelle opportunément Feuerbach, la réalité, dans l'expérience, du rapport de Dieu à l'homme, jusque dans l'amour, ne peut être qu'événement, et c'est la particularité de cet événement-là que célèbre la religion du Christ, non pas la particularité de l'amour.

Guy LAFON

---

<sup>7</sup> Ludwig Feuerbach. *op. cit. ibid.*