
EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

CUADERNOS
DOCTORALES
DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad
de Navarra

DANIEL FÉLIX ONDOA TSILLA

La vérité chrétienne et ses
dimensions dans la pensée
du cardinal Jean Daniélou

VOLUMEN 73 / 2023

SEPARATA

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

VOLUMEN 73 / 2023

Mario VERA JUÁREZ

La Sagrada Escritura en las enseñanzas del pontificado de Juan Pablo II

5-78

Sacred Scripture in the Teachings of the Pontificate of John Paul II

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Vicente Balaguer

Astolfo Ricardo MORENO SALAMANCA

Dostoyevski en la Teología rusa del exilio y en la Teología católica del siglo XX

79-158

Dostoyevsky in the Russian Theology of the exile and in the Catholic Theology of the twentieth century

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Juan Luis Lorda

Daniel Félix ONDOA TSILLA

La verité chretienne et ses dimensions dans la pensée du cardinal Jean Daniélou

159-236

La verdad cristiana y sus dimensiones en el pensamiento del cardenal Jean Daniélou

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. César Izquierdo

Branislav BOROVSKÝ

Cristología espiritual en los escritos de Joseph Ratzinger a partir de tres elementos fundamentales: oración, corazón y comunión

237-318

Spiritual Christology in the writings of Joseph Ratzinger based on three fundamental elements: Prayer, Heart and Communion

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Pablo Blanco

Raymund FAJARDO ALCANTARA

The Ecclesiology and the Theology of Ministerial Priesthood in Fulton J. Sheen

319-408

La eclesiología y la teología del sacerdocio ministerial en Fulton J. Sheen

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Ramiro Pellitero

Edward Augusto VÉLEZ APONTE

La naturaleza de la conciencia moral en santo Tomás de Aquino y su evolución en la Teología

409-486

The nature of moral conscience in St. Thomas Aquinas and its evolution in theology

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Tomás Trigo

Universidad de Navarra
Facultad de Teología

Daniel Félix ONDOA TSILLA

La vérité chrétienne et ses dimensions
dans la pensée du cardinal Jean
Daniélou

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

Pamplona
2023

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 12 mensis ianuarii anni 2023

Dr. Caesar IZQUIERDO

Dr. Iosephus ALVIAR

Coram tribunali, die 8 mensis septembris anni 2021, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
D. nus Eduardus FLANDES

Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología
Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. LXXIII, n. 3

Présentation

Resumen: Este estudio de la verdad y sus dimensiones en el pensamiento del cardenal Jean Daniélou parte de una observación clara: el mundo moderno, desde el siglo XX hasta nosotros, está sumido en una profunda crisis en torno al concepto de «verdad». Este colapso se caracteriza por el rechazo de cualquier estructura que pretenda defender o poseer dicha verdad, como es el caso del cristianismo. De ahí la pregunta: ¿qué es lo que está provocando esta crisis actual del sentido de la verdad, tanto que al pronunciar esta palabra hoy estamos provocando un escándalo? ¿Por qué el hombre moderno es tan alérgico a la «verdad»?

El objetivo de esta investigación es volver a poner a Dios en el centro de la historia, devolverle su lugar en la sociedad actual. Y para ello es imprescindible tener un conocimiento claro y cierto de sus obras (*magnalia Dei*) en la historia, tal como las percibe la inteligencia humana, desde la religión natural, la metafísica y la fe, que son, para Daniélou, las dimensiones del real, y que permiten llegar a la verdad en su totalidad. Decir y asumir el derecho a ser cristiano en una civilización que pretende ser técnica y laica; reafirmar con fuerza la importante tarea encomendada a la Iglesia en el mundo actual, el deseo de ver la verdad de Cristo impregnar todo el universo para un desarrollo total del hombre en la creación, son logros importantes que subrayamos aquí como siendo esta constancia siempre vigente en la teología de Daniélou.

Palabras clave: Secularización, verdad, misión de la Iglesia.

Abstract: This study of the truth and its dimensions in Cardinal Jean Daniélou's thought starts from a clear observation: the modern world, from the twentieth century until the present, is mired in a deep crisis around the concept of «truth». This collapse is characterized by the rejection of any structure claiming to defend or possess the truth, as is the case with Christianity. Hence the question: what is causing this current crisis in the sense of truth, so that by uttering this word today we provoke scandal? Why is modern man so allergic to «Truth»?

The purpose of this investigation is to consider God's presence at the center of history and restore his rightful place in today's society. For this, it is essential to have a clear and certain knowledge of his works (*magnalia Dei*) in history, as the human intelligence perceives them, through natural religion, metaphysics and faith – dimensions of reality which, for Daniélou, make it possible to reach the truth in its totality. To affirm and uphold the right to be a Christian in a civilization that seeks to be technical and secular; to forcefully reaffirm the important task of the Church in the present world, with the desire to see the truth of Christ permeate the entire universe and thus propitiate the man's total development in creation – these are major achievements that we underline in our study as elements constantly present in Daniélou's theology.

Keywords: secularisation, truth, mission of the Church.

Le cardinal Daniélou, en témoin de la vérité, avait bel et bien conscience du caractère gênant de celle-ci dans un monde en profonde mutation, et il aimait ainsi à situer lui-même sa théologie dans le concret de la vie présente entre l'Éternité et le *temps*, parce qu'il recherchait avant tout la vérité avec la pleine conviction que, par l'intelligence, tout esprit humain ouvert peut l'atteindre,

une vérité non pas isolée et inaccessible, mais cette Vérité-là qui est venue à l'homme et qui s'est enracinée dans le temps tout en échappant au temps, cette Vérité-là qui transforme l'homme et le monde tout en restant substantiellement intacte, cette Vérité-là qui transcende le temps, Vérité immuable qui n'a de référent qu'elle-même. Et sans aucun doute pour Daniélou, cette Vérité est une personne concrète, Jésus-Christ qui est l'accomplissement parfait des promesses divines. Et le vrai défi pour le cardinal était celui de dire, mieux d'annoncer de façon lucide et convaincante cette vérité fondamentale à laquelle le Christ nous a introduit par son Incarnation, *ce geste de l'amour de Dieu* que les interventions divines dans l'histoire culminées en Lui, traduisent pour l'homme de ce temps.

Ainsi donc, dans cette étude, nous voulons revisiter cette épineuse question de la « vérité » en nous posant avec le cardinal la question de savoir : qu'est-ce qui fonde de nos jours la crise du sens de la vérité, au point qu'en prononçant ce mot aujourd'hui, dans un monde dit moderne, on fasse scandale ? Pourquoi le monde actuel est-il si réfractaire, si allergique à la « Vérité » au profit des « vérités » ? C'est cette préoccupation de Daniélou, présente dans son œuvre, qui constitue notre problématique et à laquelle nous voulons répondre dans ce travail scientifique, dans un contexte théologique aujourd'hui fortement marqué par le relativisme soutenant au nom de la laïcité et de la tolérance que, nul ne peut prétendre posséder la Vérité.

Cet extrait que nous présentons pour publication se réfère principalement à ce que nous considérons comme le centre de notre travail scientifique, et qui se constitue des chapitres trois et quatre. Logiquement donc, le présent texte se divise en deux parties. La première se veut une illustration de comment, pour le cardinal français, l'être humain, créé à l'image et ressemblance de Dieu, est capable, à partir de son intelligence, d'atteindre la vérité. Et la seconde sera une contemplation de la situation actuelle de l'Église dans son processus de rénovation et son dialogue avec le monde moderne, en montrant comment chez lui, l'Église tout en cherchant à « s'adapter » nécessairement aux conditions de la civilisation technique, se devait de se rester fidèle en assumant sa mission et son identité intrinsèques.

Index des Thèses

INTRODUCTION	13
I.	
BIOGRAPHIE ET ŒUVRE DE JEAN DANIELOU	24
1. ESQUISSE BIOGRAPHIQUE	24
1.1. Enfance et vie de famille	24
1.2. Vie universitaire	27
1.3. L'histoire d'une vocation	29
1.4. Formation théologique à Lyon Fourvière	30
1.5. L'influence d'Henri de Lubac	32
1.6. Thèse doctorale	34
1.7. Vie académique et universitaire	35
1.8. Daniélou et le Cercle Saint Jean-Baptiste	37
1.9. Expert au Concile Vatican II	40
1.9.1. Apport de Daniélou au concile	42
1.9.1.1. Participation à la Constitution Dogmatique <i>Dei Verbum</i>	44
1.9.1.2. Collaboration à la Constitution Pastorale <i>Gaudium et Spes</i>	46
1.9.1.3. Contribution à l'élaboration de la Constitution Dogmatique <i>Lumen Gentium</i>	47
1.9.1.4. Les religions et le dialogue interreligieux	48
1.9.2. La crise postconciliaire	50
1.10. Nomination au cardinalat	54
1.11. L'œuvre théologique de Jean Daniélou	55
1.11.1. Une œuvre pluridisciplinaire	57
1.11.2. Collaboration à des revues et collections de renom	62
1.12. Daniélou et <i>la nouvelle théologie</i>	64
2. LES TRAVAUX SUR L'ŒUVRE THÉOLOGIQUE DE DANIELOU	69
2.3.1. Travaux sur la théologie de l'histoire et la typologie biblique	71
2.3.2. Travaux sur la théologie sacramentaire	74
2.3.3. Travaux sur la théologie de la mission et l'ecclesiologie	75
2.3.4. Travaux sur la théologie des religions	77

II.	
SÉCULARISATION ET CRISE DE LA VÉRITÉ :	
ÉTAT DE LA QUESTION AU XX^e SIÈCLE	81
1. LA SÉCULARISATION AU XX ^e SIÈCLE	82
1.1. Approche historique et évolution sémantique de la sécularisation	86
1.1.1. Étymologie et sens historique de la sécularisation	86
1.1.2. La sécularisation comme processus historique	89
1.2. Le phénomène de la sécularisation : perception de Daniélou	93
1.2.1. La sécularisation : une négation radicale de la religion	97
1.2.2. La sécularisation : une négation du sacré	98
1.2.3. La sécularisation : une séparation entre le christianisme et la civilisation	100
1.3. Quelques conséquences de la sécularisation selon Daniélou	103
1.3.1. La dictature du modernisme	104
1.3.2. La perte du sens de la religiosité et de Dieu	106
1.3.3. Un univers anthropocentrique	107
1.3.4. La perte du mystère	108
1.4. La crise de la culture	111
1.4.1. Entre nature et culture : le danger du scientisme	111
1.4.2. Le marxisme	114
1.4.3. L'existentialisme athée	118
1.5. La crise de la foi dans la civilisation industrielle	122
1.6. Les deux guerres mondiales et leur impact sur la sécularisation du monde	126
1.7. Le Concile Vatican II et la modernité	129
1.8. La crise religieuse après le Concile Vatican II : le cas des théologiens de la mort de Dieu	133
1.8.1. Paul van Buren	136
1.8.2. William Hamilton et Thomas Altizer	137
1.8.3. Cox Harvey	140
2. SÉCULARISATION ET CRISE DE LA VÉRITÉ CHEZ DANIELOU	143
2.1. La légitime vocation de la science	143
2.2. Le parallèle entre les vérités immuables dans l'ordre de la science et de la foi	146
2.3. Sécularisation et crise de l'intelligence	147
2.3.1. Le subjectivisme	151
2.3.2. La contestation de l'autorité	152
2.3.3. Le refus de Dieu comme perversion de l'intelligence	153
2.4. Le pluralisme religieux et la remise en question de la vérité	155

III.

VERS UNE COMPRÉHENSION DE LA VÉRITÉ CHRÉTIENNE
ET SES DIMENSIONS CHEZ DANIELOU

	159
1. L'INTUITION THÉOLOGIQUE DE JEAN DANIELOU	161
1.1. La méthode « des correspondances »	161
1.1.1. La théologie de l'histoire	162
1.1.2. La typologie	163
1.2. La méthode du principe de la distinction ou irréductibilité des ordres	164
1.3. L'importance de ces méthodes dans la saisie du réel chez Daniélou	165
2. LE SCANDALE DE LA VÉRITÉ DANS UN MONDE SÉCULARISÉ	167
2.1. L'intelligence comme capacité humaine d'atteindre la vérité	167
2.1.1. L'intelligence selon Daniélou	167
2.1.2. L'objet de l'intelligence	170
2.2. Intelligence et vérité	171
2.2.1. La paresse de l'intelligence	172
2.2.2. Réconcilier l'intelligence et la vérité	173
3. ENTRE VÉRITÉ ET LIBERTÉ : LA PROBLÉMATIQUE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE EXISTENTIALISTE	175
3.1. Brève approche de la démarche de la phénoménologie existentialiste	175
3.2. Les limites d'une telle démarche	176
4. LA VÉRITÉ ET SES DIMENSIONS DANS L'ORDRE DE CONNAISSANCE DU RÉEL CHEZ DANIELOU	181
4.1. Approche de la notion de vérité	181
4.1.1. Considérations générales	181
4.1.2. La vérité comme témoignage fiable et crédible	182
4.1.2.1. La méthode dans la connaissance par le témoignage	183
4.1.2.2. Objectivité ou subjectivité dans l'ordre de la vérité	184
4.1.2.3. La substitution de l'efficacité à la vérité	185
4.1.3. Brèves considérations de la vérité dans la Bible	186
4.2. Les trois voies de la connaissance de la vérité/saisie du réel chez Daniélou	189
4.2.1. Religion naturelle ou connaissance de Dieu par le cosmos	190
4.2.1.1. La religion naturelle	190
4.2.1.2. Valorisation de la religion naturelle	192
4.2.2. La philosophie et la métaphysique : chemin vers la saisie du réel	195
4.2.2.1. Brève approche de la crise de la métaphysique	196
4.2.2.2. L'importance de la métaphysique dans la saisie du réel	198
4.2.2.3. La légitimité de la métaphysique dans la connaissabilité du réel	203
4.2.3. La foi comme mode de connaissance du réel chez Daniélou	205
4.2.3.1. La révélation comme auto-communication de Dieu :	
base de la foi chrétienne	206
a) La révélation cosmique	208
b) La révélation chrétienne	211
4.2.3.2. Valorisation de la révélation chrétienne	214
4.2.4. La civilisation chrétienne	216
4.2.4.1. Son approche de la civilisation chrétienne	217
4.2.4.2. Critiques à la thèse de Daniélou d'une civilisation chrétienne	220

IV.	
LA VÉRITÉ DU CHRIST : DEVOIR DE CHARITÉ ET FONDEMENT DE LA MISSION	228
1. L'ANNONCE DE LA VÉRITÉ : UN DEVOIR CHRÉTIEN DE CHARITÉ	232
1.1. Le sens de Dieu dans la société moderne	232
1.1.1. Dieu comme réalité souveraine	234
1.1.2. La sainteté de Dieu	237
1.1.3. L'existence comme appel à l'intimité avec Dieu	239
1.1.4. L'action atemporelle de Dieu dans le monde	240
1.2. La vérité du Christ comme devoir de charité envers la civilisation technique	242
1.2.1. Sortir l'homme d'une civilisation fermée sur elle-même	243
1.2.2. Inclusion de la civilisation technique dans l'histoire sainte	244
1.2.3. Le Christ, présence de Dieu à l'homme dans la civilisation technique	246
1.3. Le salut comme centre du dessein trinitaire	247
1.3.1. Le christianisme : dépassement des religions ?	249
1.3.2. Le Christ, vérité immuable et atemporelle	252
1.2.3. Le salut : centre du dessein trinitaire	255
2. LA VÉRITÉ DU CHRIST COMME FONDEMENT DE LA MISSION DE L'ÉGLISE	257
2.1. Les fondements de la mission de l'Église	257
2.1.1. La contemplation	258
2.1.2. La charité	259
2.1.3. L'aspect ecclésial	260
2.2. La vocation-mission de l'Église	262
2.2.1. La communication de la vie trinitaire	262
2.2.2. La finalité de l'Église : fidélité et sainteté	263
2.2.3. L'importance des sacrements dans la vocation-mission de l'Église	264
3. L'INCULTURATION : INCARNATION ET TRANSFIGURATION. L'URGENCE DE REPENSER LA QUESTION MISSIONNAIRE AUJOURD'HUI	267
3.1. Le dialogue de l'Église avec les cultures comme chemin d'incarnation du message chrétien	267
3.2. L'inculturation : Incarnation et Transfiguration, l'urgence de repenser la question missionnaire	269
3.2.1. L'incarnation : chemin vers une inculturation authentique du christianisme	270
3.2.2. L'inculturation : transfiguration de l'homme et des cultures	273
CONCLUSION	277
BIBLIOGRAPHIE	309

Bibliographie des Thèses

I. OUVRAGES DE JEAN DANIELÉLOU

A. Livres

- *Le signe du temple ou de la présence de Dieu*, Paris : Gallimard, 1942.
- *Platonisme et théologie mystique : Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris : Aubier, 1944.
- *Le mystère du salut des nations*, Paris : Seuil, 1946.
- *Dialogues avec les marxistes, les existentialistes, les protestants, les juifs, l'hindouisme*, Paris : Le Portulan, 1948.
- *Le mystère de l'Avent*, Paris : Seuil, 1948.
- *Culture et mystère*, Paris : Les Éditions Universitaires, 1948.
- *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris : Beauchesne, 1950.
- *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris : Seuil, 1951.
- *Sainteté et action temporelle*, Paris : Desclée, 1955.
- *Les saints païens de l'Ancien Testament*, Paris : Seuil, 1956.
- *Approches du Christ*, Paris : Grasset, 1960.
- *Scandaleuse vérité*, Paris : Fayard, 1961.
- *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée II*, Paris-Tournai : Desclée et Cie, 1961.
- *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris : Seuil, 1961.
- *Les laïcs et la mission de l'Église. Études et documents du Cercle Saint Jean-Baptiste*, Paris : Centurion, 1962.
- *Le chrétien et le monde moderne*, coll. « Le monde et la foi » 274, Paris : Desclée et Cie, 1959.
- *Au commencement (Genèse 1-2)*, Paris : Seuil, 1963.
- *Jean-Baptiste, Témoin de l'Agneau*, Paris : Seuil, 1964.
- *Évangile et monde moderne. Petit traité de moral à l'usage des laïcs*, Paris : Desclée, 1964.
- *L'oraison, problème politique*, Paris : Fayard, 1965.
- *Mythes païens, mystère chrétien*, Paris : Fayard, 1966.

- *Les Juifs. Dialogues entre Jean Daniélou et André Chouraqui*, Paris : Beauchesne, 1966.
- *L'avenir de la religion*, Paris : Fayard, 1968.
- *Tests, Attestation, Contestation, Détestation, Protestation*, Paris : Beauchesne, 1968.
- *Christianisme de masses ou d'élites. Dialogue entre DANIELOU, J. et JOSSUA, J-P.*, Paris : Beauchesne, 1968.
- *La Trinité et le mystère de l'existence*, Méditations Théologiques 3, Bruges : Desclée de Brouwer, 1968.
- *Désacralisation ou évangélisation ?* Paris : Beauchesne, 1968.
- *La Résurrection*, Paris : Seuil, 1969.
- *La foi de toujours et l'homme d'aujourd'hui*, Paris : Beauchesne, 1969.
- *La crise actuelle de l'intelligence*, Paris : Apostolat des Éditions, 1969.
- *Nouveaux tests*, Paris : Beauchesne, 1970.
- *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden : Brill, 1970.
- *Cristianismo y mundo contemporáneo*, AGUIRRE, A. (Trad.), Madrid: Ediciones Paulinas, 1970.
- DANIELOU, J. et al., *La respuesta de los teólogos*, Buenos Aires: Carlos Lohle, 1970.
- *Pourquoi l'Église ?*, Paris : Fayard, 1972.
- *La culture trahie par les siens*, Paris : Épi, 1972.
- *Et qui est mon prochain ? Mémoires*, Paris : Stock, 1974.
- *Le catholicisme : hier, demain*, en collaboration avec HONORÉ, J. et POUPARD, P., Paris : Buchet-Chastel, 1974.
- *Contemplation, croissance de l'Église*, Paris : Fayard, 1977.
- *Carnets spirituels*, Paris : Cerf, 1993.
- *Dieu et nous*, Paris : Grasset, 1956; *Dios y nosotros*, con una Introducción de IZQUIERDO, C., Biblioteca Teológica «Clásicos del siglo XX», Ediciones Cristianidad, Madrid, 2003.
- *Essai sur le mystère de l'histoire*, Préface DE LUBAC, H. et RONDEAU, M-J., Paris : Cerf, 2011.

B. *Articles, contribution, conférences, notes et lettres de Jean Daniélou qui apparaissent dans cette Thèse*

- Commentaire du P. Daniélou, « Á propos d'une déclaration de 38 théologiens », *DC* 1533 (1969) 121-122.
- Conférence « Dieu est-il contestataire ? », *Rencontres Internationales de Genève*, 9 (1969), *La liberté et l'ordre social*, XXII, Neuchâtel : Les Éditions de la Baconnière, 1970, 177-192.
- Conférence à la journée 1949, « La structure missionnaire de l'Église », *Bulletin des Amis du Cardinal Daniélou* 4 (1949) 6-7.
- « L'hérésie du XXe siècle : le christianisme areligieux », *DC* 65 (1968) 480.
- « La vérité de Dieu », *Bulletin des Amis du Cardinal Daniélou* 6 (03-1980) 1-13.

- « Le peuple chrétien selon Péguy », *Études*, 9 (1965) 175-186.
- « Le mystère liturgique, Intervention actuelle de Dieu dans l'histoire », *Bulletin des Amis du Cardinal Daniélou*, 8 (1982) 23-32 ; *Maison Dieu*, 79 (1964) 28-39.
- « Les orientations présentes de la pensée religieuse », *Études* 249 (1946) 5-21 ; *Bulletin des Amis du Cardinal Daniélou*, 21 (1995) 3-14.
- « Les divers sens de l'Écriture dans la tradition chrétienne primitive », *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 24 (1948) 120.
- « Le symbolisme des rites baptismaux », *Dieu Vivant* 1 (1943) 17-43.
- Lettre de Daniélou à Gunnel Vallquist du 13 janvier 1958, *Bulletin des Amis du Cardinal Daniélou*, 11 (1985) 42.
- «Presencia y trascendencia de Dios», in CENTRO CATÓLICO DE LOS INTELLECTUALES FRANCESES, *Mundo moderno y sentido de Dios*, Buenos Aires: Ediciones Criterio, 1957, 333-341.
- « Religion et civilisation. Réponse à quelques objections », *Études* 326 (1967) 418-431.
- « Signification de Teilhard de Chardin », *Études* 312 (1962) 145-161.
- « Trois lettres du P. Jean Daniélou », in RAGUIN, Y. (dir.), *Jean Daniélou 1905-1974*, Paris : Cerf, 1975, 11-19.
- « D'une extrémité à l'autre », *Communio*, 19 (1994) 9-11.

II. OUVRAGES SUR JEAN DANIELOU

- ALVA RODRÍGUEZ, I., *Cristianismo y religiones en el pensamiento de Jean Daniélou (1905-1974)*, Pamplona: EUNSA, 2007.
- BALDÉ, F.-M., « Inculturation et dégagement de l'Église parmi les nations », in FONTAINE, J. (dir.), *Actualité de Jean Daniélou*, Paris : Cerf, 2006, 197-201.
- BESSIRARD, M.-T., « D'une extrémité à l'autre : Jean Daniélou », in *Communio*, XIX, 3 mai-juin (1994) 81-99.
- CANEVET, M., « Une théologie des merveilles de Dieu », in RAGUIN, Y. (dir.), *Jean Daniélou 1905-1974*, Paris : Cerf, 1975, 13-25.
- DE BOYSSON, E., *Le cardinal et l'hindouiste, le mystère des frères Daniélou*, Paris : Albin Michel, 1999.
- DERVILLE, G., *Histoire, mystère, sacrements. L'initiation chrétienne dans l'œuvre de Jean Daniélou*, Perpignan : Desclée de Brouwer, 2014.
- FIGUEIREDO COSTA, F. R., *Cristo, misterio de alianza, en la teología de Jean Daniélou*, Tesis de doctorado, Universidad de Navarra (Pamplona) 2011.
- « Le Christ, clef de l'interprétation de l'Écriture : aspects de la typologie de Jean Daniélou », *De Magistro de Filosofia ano X* (Anápolis), 22 (2017) 81-93.
- FONTAINE, J. (dir.), *Actualité de Jean Daniélou*, Paris : Cerf, 2006.
- FREL, F., *Médiation unique et transfiguration universelle. Thèmes christologiques et leurs perspectives missionnaires dans la pensée de J. Daniélou*, Berne : Peter Lang, 1981.

- IZQUIERDO, C., *Introducción*, in DANIELOU, J., *Dios y nosotros*, Madrid: Cristiandad, 2003.
- LEBEAU, P., *Jean Daniélou*, Paris : Fleurus, 1967.
- JACQUIN, F., *Histoire du Cercle Saint Jean-Baptiste. L'enseignement du Père Daniélou*, Paris : Beauchesne, 1987.
- MASPERO, G. et LYNCH, J. (dirs.), *Storia e mistero. Una chiave di accesso alla teologia di Joseph Ratzinger e Jean Daniélou*, Roma: Edizioni Università Santa Croce, 2016.
- NICHOLAS, M., *Jean Daniélou's Doxological Humanism. Trinitarian Contemplation and Humanity's True Vocation*, Cambridge: James Clarke & Co, 2013.
- NKENLIFACK, V., *Le symbolisme et le discours sur Dieu : Éssai sur la théologie symbolique de Jean Daniélou*, Romae: Pontificia Universitas Sanctae Crucis, 2017.
- PASQUALE, G., *Jean Daniélou*, Brescia : Morcelliana, 2011.
- PEREIRA, M.B., *Las religiones no-cristianas a la luz de la revelación. Estudio analítico de la propuesta metodológica de Jean Daniélou en vistas a la comprensión del problema histórico de las religiones*, Romae: Universitas Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, 2010.
- PIZZUTO, P., *La teologia della rivelazione di Jean Daniélou: incluso su « Dei Verbum » e valore attuale*, Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 2003.
- RAGUIN, Y., « Le père Daniélou et l'esprit du Cercle Saint Jean-Baptiste », in RAGUIN, Y. (dir.), *Jean Daniélou (1904-1974)*, Paris : Cerf, 62-68.
- ROCCHETTA, C., *I sacramenti e la storia de la salvezza. Dai «magnalia Dei» ai «Sacramenta fidei» nel pensiero del Card. Jean Daniélou*, Roma : Pontificia Universitas Gregoriana, 1976
- RONDEAU, M.-J., « *Le vingtième anniversaire de la mort du cardinal Daniélou* », Bulletin des Amis 20 (1994) 42-50.
- « Préface », in JACQUIN, F., *Histoire du Cercle Saint Jean-Baptiste. L'enseignement du Père Daniélou*, Paris : Beauchesne, 7-10.
- « Les documents de l'activité conciliaire du Père Daniélou », *Bulletin des amis du cardinal Daniélou* 13 (1987) 1-21.
- « De revelatione et Verbo Dei – Schéma pour le chapitre I de la Constitution conciliaire sur la Révélation Divine », *Bulletin des amis du cardinal Daniélou* 11 (1985) 1-12.
- « Les travaux conciliaires du Père Daniélou – Autour de la Constitution sur l'Église », *Bulletin des amis du cardinal Daniélou* 16 (1990) 1-67.
- « Les travaux conciliaires du Père Daniélou – Autour de la Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes », *Bulletin des amis du cardinal Daniélou* 14 (1988) 7-39.
- SABIANI, J., « Un fidèle de Péguy », in RAGUIN, Y. (dir.), *Jean Daniélou 1905-1974*, Paris : Cerf, 131-133.
- SALES, M., « La théologie des religions non-chrétiennes du P. Daniélou », in RAGUIN, Y. (dir.), *Jean Daniélou 1905-1974*, Paris : Cerf, 38-56.
- SIAUVE, S., « Pédagogie spirituelle du cardinal Daniélou », in RAGUIN, Y. (dir.), *Jean Daniélou 1905-1974*, Paris : Cerf, 1975, 26-31.

- SIERRA POSADAS, J.A., *La tipología en Jean Daniélou (1905-1974)*, Roma: Università Santa Croce, 2010.
- TILLIETTE, X., « Le serviteur de la culture », in RAGUIN, Y. (dir.), *Jean Daniélou 1905-1974*, Paris : Cerf, 1975, 89-103.
- VALENTINI, D., *La teologia della storia nel pensiero di Jean Daniélou*, Roma: Libreria Editrice Università Lateranense, 1970.
- WITKO, K., *Dire la foi chrétienne à l'homme d'aujourd'hui : l'essai de Daniélou (1905-1974) ; son enjeu théologique pour notre temps*, Institut Catholique de Paris, 1995.

III. OUVRAGES COMPLÉMENTAIRES

- ALBERIGO, G., *Historia del Concilio Vaticano II – volumen III*, in VILANOVA, E. et autres (trads.), Salamanca-Leuven : Sígueme-Peeters, 2006.
- ALBERIGO, G. et autres, *Une école de Théologie*, Paris : Cerf, 1985.
- ALTIZER, T.J.J., et HAMILTON, W., *Radical Theology and the Death of God*, Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, 1966.
- ALTIZER, T. J. J., et HAMILTON, W., *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia: The Westminster Press, 1966.
- ANGANGA, M.M., *L'inculturation en procès. La lente maturation d'une Église Catholique romaine : Mbuji-Mayi.*, Collection « Ntuya kunyi » ? 2, Louvain-la-Neuve : Panubula, 2006.
- AUBERT, R., *La théologie catholique au milieu du XX^e siècle*, Tournai/Paris : Casterman, 1954.
- BERSTEIN, S., « Les guerres du XX^e siècle et le monde », *Le Débat* 154 (2009) 180-192.
- BISHOP, J., *Les théologiens de la mort de Dieu*, Paris : Cerf, 1968.
- BLANCO SARTO, P., *Vaticano II. Contexto, historia, doctrina*, Pamplona: EUNSA, 2016.
- CARRIER, H., *Lexique de la culture pour l'analyse culturelle et l'inculturation*, Tournai-Louvain-la Neuve : Desclée, 1992.
- CASANOVA, J.V., *Genealogías de la secularización*, Barcelona: Anthropos, 2012.
- CENTRO CATÓLICO DE LOS INTELECTUALES FRANCESES, *Mundo moderno y sentido de Dios*, Buenos Aires: Ediciones Criterio, 1957.
- CHENU, M.-D., *Une école de Théologie : Le Saulchoir*, Tournai : Établissements Casterman, 1937.
- COX, H., *La ciudad secular: secularización y urbanización en una perspectiva teológica*, 2.^a ed., LANA, J. L. (Trad.), Barcelona: Península, 1968.
- DHAVAMONY, M., *Christian theology of inculturation*, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997.
- *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología postmoderna*, GARCÍA-ABRIL, J. (trad.), Santander: Sal Terrae, 1985.
- DE LUBAC, H., *Mémoires sur l'occasion de mes écrits*, Œuvres complètes XXXIII-neuvième section, Paris : Cerf, 2006.

- DE LUBAC, H., *Carnets du Concile I*, Paris : Cerf, 2007.
- ERMONI, V., « Nécessité de la métaphysique », *Revue néo-scholastique* 51 (1906) 229-245.
- ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Entretiens*, Paris : Le Laurier, 1987.
- FOUILLOUX, E., *La collection « sources Chrétiennes » : éditer les Pères de l'Église au XX^e siècle*, Paris : Cerf, 1995.
- GEFFRE, C., « Désacralisation et sanctification », *Concilium* 19 (1966) 93-108.
- GRASSET, B.M.-J. « Le sens pascalien du mot esprit et les trois ordres », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 133 1 (2008) 4-29.
- GUARDINI, R., *Die Offenbarung. Ihr Wesen und ihre Formen*, Würzburg: Werkbund Verlag, 1940.
- HEGEL, G.W.F., *Theologische Jugendschriften*, NOHL, H. (éd.), Tübingen: Mohr-Siebeck, 1907.
- ILLANES, J.L., *Cristianismo, historia, mundo*, Pamplona: EUNSA, 1973.
- ILLANES, J.L. et SARANYANA, J.I., *Historia de la Teología*, BAC, Madrid, 2002.
- ILLANES, J.L., «Secularidad», in IZQUIERDO, C. et al. (eds), *Diccionario de Teología*, 1 ed, Pamplona: EUNSA, 2006.
- LACOSTE, J.-Y. (dir.), *Dictionnaire critique de Théologie*, Paris : Puf, 1998.
- LATOURELLE, R. et FISICHELLA, R. (dirs.), *Dictionnaire de Théologie Fondamentale*, Montréal/Paris : Bellarmin/Cerf, 1982.
- LEBOEUF, F., « Les théologies de la mort de Dieu », in *Revue des Sciences Religieuses*, 41 (1967) 129-149.
- MARTÍNEZ SÁEZ, S., *El proceso de la secularización*, Madrid: Rialp, 2018.
- MOLTMANN, J., « Die Wirklichkeit der Welt und Gottes Konkretes Gebot nach Dietrich Bonhoeffer », en *Die mündige Welt III*, München: Kaiser, 1960.
- MONCADA CERÓN, J.S., «Reflexión teológica sobre la Secularización», in *Revista del Centro de Investigación. Universidad La Salle*, vol. 10, 37 (2012) 1-6.
- MONOD, J.-C., *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2002.
- PASQUALE, G., *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, Bologna: Edizioni Dehoniane, 2002.
- PARENTE, P., «Nuove tendenze teologia», in *L'Osservatore Romano* 82 (1942) 1.
- POULAT, É., « La modernité à l'heure de Vatican II », in *Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965)*, Actes du colloque organisé par l'École française de Rome en collaboration avec l'Université de Lille III, l'Institut per le scienze religiose de Bologne et le Dipartimento di studi storici del Medioevo e dell'età contemporanea de l'Università di Roma-La Sapienza (28-30 mai 1986), Rome : École Française de Rome (1989) 809-826.
- RAHNER, K., « L'interprétation théologique de la situation du chrétien dans le monde moderne » (1954), in *L'Église face aux défis de notre temps. Études sur l'ecclésiologie et l'existence chrétienne*, THEOBALD, C. (dir.), Œuvres 10, Paris : Cerf, 2017.
- RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret*, Obras completas, Vol. VI/1, BAC, Madrid, 2015.
- REMOND, R., *Religion et société en Europe. La sécularisation au XIX^e et XX^e siècles (1789-1998)*, Paris : Seuil, 1998.

- REMOND, R., *Le XIXe siècle (1815-1914), Introduction à l'histoire de notre temps*, t. 2, Paris : Seuil, 1974.
- ROLDÁN GÓMEZ, I., «Aunque Dios no existiera. La crisis de la secularización», in *Thémata. Revista de filosofía*, 53 (2016) 311-323.
- RORTY, R., *Science et solidarité*, COMETTI, J.-P. (trad.), Paris : Éditions de l'Éclat, 1990.
- SARTRE, J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*, Paris : Nagel, 1946.
— *L'être et le néant*, Paris : Gallimard, 1948.
- SAYÉS, J.A., *Ciencia, ateísmo y fe en Dios*, 2 ed., Pamplona: EUNSA, 1998.
- SCHLEIERMACHER, F.D.E., *Sobre la religión*, Madrid: Tecnos, 1990.
- SCHMIDINGER, H., « Métaphysique et science », in *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, 41 (1994) 55-68.
- SERRANO VILLAFANE, E., «Cristianismo y marxismo (Liberación marxista y liberación cristiana)», in *Revista de Estudios Políticos* 206-207 (1976) 137-168.
- SESBOÛE, B., *La théologie au XX^e siècle et l'avenir de la foi. Entretiens avec Marc Lebourcher*, Paris : Desclée de Brouwer, 2007.
- SIRONNEAU, J.-P., *Sécularisation et religions politiques*, La Haye-Paris-New York : Mouton Éditeur, 1982.
- VAN BUREN, P., *The secular Meaning of the Gospel based on an Analysis of its Language*, New York: Macmillan, 1966.
- VELASCO, J.M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, 6 ed., Madrid: Cristianidad, 1997.
- VILANOVA, E., *Historia de la Teología cristiana*, t. III, Barcelona: Herder, 1992.
- WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, LEGAZ LACAMBRA, L. (trad.), Barcelona: Ediciones Península, 1969.
- YOUNÈS, M., *Pour une théologie des religions*, Paris : Desclée de Brouwer, 2000.

La vérité chrétienne et ses dimensions dans la pensée du cardinal Jean Daniélou

I. VERS UNE COMPRÉHENSION DE LA VÉRITÉ ET SES DIMENSIONS CHEZ DANIELOU

Notre objectif ici est une analyse critique de la vérité et ses dimensions, dans la perception de Daniélou, ainsi que la crédibilité du christianisme en tant que religion de la vérité face à la crise ambiante dans la société moderne. Pour ce faire, trois points en constituent la charpente. Premièrement, l'intuition théologique de l'auteur. Elle est la porte d'entrée à la compréhension de sa pensée dans son applicabilité. Deuxièmement, la notion de vérité, un scandale dans une société sécularisée. L'homme est capable d'atteindre la vérité notamment par l'intelligence, instance capable de l'y conduire. Et enfin, la notion de vérité et ses dimensions seront abordées.

1. L'INTUITION THÉOLOGIQUE DE JEAN DANIELOU

Il est reconnu dans le milieu théologique du siècle précédent que le cardinal français était un symbole fort du mouvement « la Nouvelle Théologie » encore appelée « la théologie du ressourcement ». Et ceci grâce à l'influence de ses recherches sur les Saintes Écritures et la théologie des Pères de l'Église, conjuguée avec sa sagacité et sa perspicacité intellectuelle pour comprendre les problèmes qui se posaient en son temps, et essayer d'y apporter des solutions, tout en respectant la saine doctrine de la foi catholique.

L'essentiel de son intuition théologique se trouve dans son livre *Le signe du Temple ou De la présence de Dieu*¹. En effet, selon qu'il le dit lui-même, il y a concentré toute sa théologie de l'histoire, son étude sur la succession des grands âges religieux, la période cosmique des religions dites païennes, la période juive, la période christique, la période ecclésiale et enfin l'eschatologie². Tous ces ordres traduisaient divers modes de la présence de Dieu, formant, en

même temps, un tout qui obéit à une marche ordonnée vers le but ultime qui est Dieu. C'est ce qu'il appellera, selon une expression aristotélicienne reprise par Grégoire de Nysse, *ἡ ἀκολουθία*, locution qui renvoie effectivement à un processus rythmé par une succession d'événements ou interventions divines selon une suite ou un ordre donné³. Il s'agit donc d'une intuition théologique qui se conçoit en terme de cycle, une succession d'époques qui partent de Dieu (alpha) à Dieu (oméga). Cette voie utilise, dans son mécanisme, deux clés de lecture qui lui permettent de distinguer la relation Dieu-monde dans leurs modes distincts de réalisation. C'est elle que choisit Daniélou. Mais comment procède -t-elle ?

1.1. « *Les correspondances* »⁴

Cette intuition est de type symbolique. Elle permet non seulement d'établir des parallèles entre diverses réalités ou divers modes ou plans d'existence, mais aussi elle libère l'esprit humain de la captivité et de l'étouffement, en lui permettant de passer d'un niveau de connaissance à un autre, en se basant sur l'intelligence dont le propre est de discerner et de comprendre. Théologiquement parlant cette instance a permis à Daniélou de discerner l'harmonie qui gouverne l'interconnexion entre l'histoire de la création/histoire profane et l'histoire du salut/histoire sainte selon l'économie du salut de Dieu accomplie par et en Jésus-Christ. Dans cet ordre de correspondances s'inscrivent donc d'autres intuitions théologiques fortes que sont la théologie de l'histoire et la typologie⁵.

1.1.1. La théologie de l'histoire

Le cardinal français la comprend comme un tout, car s'inscrivant dans la continuité de la pensée de l'Église, et a pour fondement l'étude des Pères de l'Église. Cette étude permet donc de mener une réflexion sur une vision chrétienne de l'histoire, en mettant un point d'honneur sur :

« L'essentiel du christianisme qui est d'être une histoire, d'être engagé dans une histoire, d'être cette dimension de l'histoire qu'est l'histoire sainte, l'histoire de ce que Dieu a fait et continue de faire au milieu de nous – on touche là l'objet, la substance même de la foi »⁶.

Bien plus, pour Daniélou, la théologie de l'histoire est incontournable parce qu'elle permet de rassembler tout en les hiérarchisant, ces différents courants traversant l'histoire religieuse, d'en faire une synthèse, une vision

d'ensemble intégrant cette dimension de la temporalité comme l'ont fait tous les grands systèmes modernes⁷. De ce fait, dans le dessein de Dieu ou économie du salut, l'histoire forme un tout organique, une succession ou une marche ordonnée dont le terme est, selon notre auteur, la récapitulation de toutes choses dans le Christ. Ainsi, pour illustration, les lois naturelles ne sont pas l'expression d'un destin aveugle, sinon d'une providence divine qui mène toutes choses à leur plein achèvement en Dieu⁸.

1.1.2. La typologie

À partir de son intérêt académique sur la pensée de Charles Péguy et de Paul Claudel, Daniélou prit conscience de la structure typologique de la pensée chrétienne, dont l'étude de la patristique finira par lui en dévoiler la forme traditionnelle⁹. Et s'il existe un aspect typique de l'œuvre de notre auteur structurant sa pensée de type symbolique, c'est bien la typologie. Et pour le cardinal, elle n'est ni patristique seulement, ni biblique, mais elle « fait partie du dépôt de la tradition »¹⁰. Et dans ce sens :

« Elle est la deuxième caractéristique fondamentale d'une théologie chrétienne de l'histoire. Loin de négliger ou d'annuler l'histoire, comme risque de le faire l'allégorie, elle la suppose et la confirme ; de même, elle n'annule pas la lettre de l'Écriture »¹¹.

De fait donc, la typologie, dans les travaux du cardinal, est un procédé qui a pour fondement un argument basique à partir duquel les Pères de l'Église ont institué leurs affirmations concernant la personne du Christ comme étant celui qui réalise ce qu'avaient annoncé les prophètes de l'Ancien Testament. Par voie de conséquence, « la relation des deux Testaments à ce niveau n'est le fait d'aucune école. Elle est le bien commun de l'Église. (...) Elle concerne la relation historique de deux moments du dessein de Dieu, et quand nous établissons les correspondances théologiques entre ces moments pour dégager les lois de l'action divine, nous l'appelons typologie, en nous conformant à l'usage des Pères »¹².

Dès lors, la typologie se veut une méthode basée sur l'interprétation qui opère un lien intrinsèque entre les deux Testaments, entendu qu'il existe une analogie fondamentale entre les œuvres de Dieu. Et par elle – la typologie – il se trouve une intelligibilité interne à la Bible que montre le plan de Dieu dans une merveilleuse harmonie, le Christ étant le centre et l'accomplissement du plan divin du salut. Dans cette perspective, cette approche est pour Daniélou, un élément essentiel et permanent des Pères de l'Église¹³.

1.2. *Le principe de la distinction ou irréductibilité des ordres*

Deuxième clé méthodologique de Daniélou. En théologie, l'intelligence est cette faculté-là qui permet à l'esprit « de discerner des niveaux, des plans d'existence, irréductibles les uns des autres. L'homme complet *étant celui-là* qui s'exprime à tous les niveaux »¹⁴. L'irréductibilité des ordres ou le principe de la distinction des ordres constitue le point d'appui de la voie de recherche théologique de notre auteur. Elle est, à cet effet, vitale pour l'intelligence et la vie de l'homme. Et ce principe de la distinction des ordres s'appuie donc sur la pluridimensionnalité du réel en vue de l'explorer dans son inépuisable totalité et de progresser dans sa découverte. Et c'est en restant fidèle au principe de la distinction des ordres, que l'intelligence humaine peut dès lors contempler le réel dans toute sa splendeur.

Par ailleurs, pour distinguer les divers ordres du réel, le cardinal a recouru au philosophe et mathématicien, Blaise Pascal, dans sa trilogie d'approches, à savoir l'esprit de géométrie pour la réalité matérielle : une façon principale d'appréhender le réel de la matière par la science tel qu'il se présente à l'esprit humain ; l'esprit de finesse pour tout ce qui relève de l'âme dans l'exploration de la réalité ultime de la destinée humaine ; et l'esprit de prophétie pour discerner dans l'histoire l'œuvre de l'Esprit Saint et y coopérer. Ces trois ordres, disons-le, d'abord radicalement différents, deviennent ensuite proprement hiérarchisés et complémentaires, parce que permettant de progresser dans l'intelligibilité du réel dans sa totalité¹⁵.

Et successivement donc, ces trois ordres correspondent au cosmos (monde de la physique ou *biosphère*), à l'intériorité (le monde de la vie intime de l'homme ou *noosphère*) et à la révélation (le monde de Dieu tel que Dieu lui-même se donne à connaître en Jésus-Christ ou *christosphère*)¹⁶ ; et chacune de ces réalités était irréductible et richement variée.

1.3. *L'importance de ces méthodes dans la saisie du réel chez Daniélou*

De par sa nature, l'esprit humain, mieux l'intelligence humaine peut saisir le réel, et atteindre la vérité. Ainsi, pour le cardinal, cette méthode aide l'esprit humain :

Premièrement, à différencier, à discerner et à comprendre le réel, et donc les divers modes de la présence de Dieu. Dès lors, ces derniers constituent, en quelques sortes, le cœur de sa sensibilité, mieux de sa pensée théologique, et donc manifestent à suffisance son intérêt en la capacité humaine d'at-

teindre la vérité, avec bien entendu le respect du principe de l'irréductibilité des ordres¹⁷.

Deuxièmement, à redonner son pesant d'or à l'analogie en affirmant et en reconnaissant que tout être vivant est un signe de la présence de Dieu, que toute créature porte en elle une marque ou quelque vestige de Dieu¹⁸. Et en ce sens, « le monde est un livre qui nous parle de Dieu »¹⁹. *Retrouver l'analogie*²⁰ était donc essentiel, puisque « l'analogie repose sur le caractère dialectique de la connaissance de Dieu. Elle ne se conçoit que dès lors que toute affirmation sur Dieu appelle l'affirmation contraire »²¹. Ce qui renvoie simplement à dire que ce que l'homme dit de Dieu par l'analogie n'est qu'une approche imagée partant de la nature, mais qui en soi ne dit pas réellement qui est Dieu. Et le cardinal français s'inspire de saint Thomas et du Pseudo Denys pour construire son approche analogique de la connaissance dialectique de Dieu :

« Bien sûr, saint Thomas l'a déjà dit, dès qu'on affirme quelque chose de Dieu, il faut aussitôt la nier, de peur qu'on ne l'entende en un sens univoque (...). Si ce que je dis de Dieu est déficient par rapport à ce qu'il est, ce que j'en dis n'en est pas moins vrai ou faux. Il faut retrouver l'analogie »²².

Et dans ce sens, le Pseudo Denys affirmait quant-à lui et tel que le reprend Daniélou que Dieu « est tout ce qui est et rien de ce qui est »²³. Par-là, le cardinal français militait en faveur d'une communion entre le naturel et le surnaturel, entre la théologie apophatique et la théologie cataphatique comme vrai chemin de connaissance de Dieu, car les images empruntées au monde de la matière peuvent donner à l'homme de se faire une idée de Dieu. Une telle démarche obéit plus à l'ordre de la grâce qu'à celui de la raison pure qui permet de passer, comme le faisait la théologie existentialiste de saint Thomas, du particulier pour atteindre l'existence absolue²⁴.

Dans cette optique, l'application de cette démarche théologique, par Daniélou, lui a permis de mieux percevoir le mystère de Dieu en Jésus-Christ tel que révélé dans l'histoire du salut. Ainsi mit-il l'accent sur la théologie de l'histoire. Autrement dit, pour rendre justice aux divers modes de présence de Dieu dans le monde, il était important de ne pas s'enfermer dans la révélation positive. Mais de partir plutôt du cosmos pour atteindre, à travers un processus de discernement des modes de présence de Dieu dans la création, la révélation définitive de Dieu en Jésus-Christ, « clef de David qui ouvre l'intelligence du dessein de Dieu »²⁵.

2. L'INTELLIGENCE COMME CAPACITÉ HUMAINE D'ATTEINDRE LA VÉRITÉ

Pour notre auteur, la valeur de l'intelligence humaine est indéniable pour s'approcher de la vérité et la connaître au détriment de tout le désespoir et l'affreuse indigence suscités par une pensée moderne sécularisée, notamment marxiste, qui n'y voyait qu'une notion relative avec une prétention claire de masquer « l'éclat de l'Éternelle Vérité »²⁶. De la sorte, l'esprit, dans sa quête de la vérité, ne peut aucunement se laisser ébranler, car l'homme est un sujet doté de la capacité de se connaître et de se transcender pour entrer en relation, et donc qu'il est naturellement ouvert à l'Absolu.

2.1. *L'intelligence selon Daniélou*

Le premier élément à souligner sur ce concept est que, malgré son usage récurrent dans maints écrits de Daniélou²⁷, une définition claire n'est pourtant pas énoncée. Or, quand il l'aborde, il la situe dans l'ordre de la finesse²⁸. Dans cette disposition, l'intelligence était perçue par lui comme une faculté, une capacité de l'homme à aller au-delà des réalités évidentes. Et l'homme n'étant pas seulement un être sensitif, mais plus encore un être réflexif, sa potentialité réflexive peut l'activer à aller trouver au fond de lui son exclusivité en tant qu'être doté de raison. C'est de l'ordre des « grandes expériences humaines »²⁹, fondamentales par lesquelles l'homme touche les limites de ses possibilités ; arrive au niveau des réalités essentielles non observables par les sens ni explicables scientifiquement, mais qui pourtant participent de son vaste monde intérieur et qui font sa dignité. Bref, l'intelligence permet à l'homme de pouvoir atteindre ces réalités fondamentales et essentielles, source de son originalité, l'esprit juste parce qu'intelligent étant celui-là qui sait discerner chaque ordre des grandeurs de façon spécifique³⁰.

Deuxièmement, l'intelligence est pour Daniélou, ce moyen, cette possibilité dont dispose l'esprit humain d'aller côtoyer les vérités éternelles avec une rigoureuse certitude, et d'en pouvoir rendre compte dans la vérité et l'efficacité de son action. Dans ce sens, un être humain intelligent c'est celui qui est capable de passer outre les stéréotypes ou clichés, qui a la capacité de contemplation et de saisie du réel, ainsi que celle de dénoncer partout et avec force les infidélités à ce réel³¹. On comprend donc par-là qu'un homme intelligent, ou mieux un intellectuel est une personne éclairée et d'action ; un savant attentif et responsable, apte à apporter « une vision de l'homme qui donnerait un sens aux virtualités qui sont celles de notre monde »³².

Troisièmement, l'intelligence est la compétence, la prédisposition « de reconnaître ce qui est vrai (...) de connaître la réalité inépuisable et non de lui substituer des systèmes artificiels. Il ne faut pas remplacer cet usage honnête de l'intelligence par un usage pervers de l'intelligence »³³. Elle est, en fin de compte, pour notre auteur, un don de « l'Esprit Saint rendant capable de comprendre et d'aimer ses voies, en nos vies, autour de nous, dans l'histoire du monde »³⁴. En ce sens elle est un mode fiable et réel de saisie du réel. Elle a son objet. Mais lequel ?

2.2. *L'objet de l'intelligence*

Daniélou croyait : « très profondément à la qualité de l'intelligence, à son aptitude à saisir le réel, au pouvoir qu'elle a d'atteindre, au-delà des phénomènes physiques, certaines réalités humaines, au sens profond de la personne et du cœur, certaines vérités d'ordre métaphysique »³⁵. Ce qui voudrait dire qu'il y a, en l'homme, une dimension spirituelle (dans le sens original du mot), ferment de réalités objectives qui s'imposent par elles-mêmes, indubitables, échappant par le fait même à toute expérience empirique et scientifique, et que seule l'intelligence peut rendre compte, dans la « totalité de leur être ». L'objet de l'intelligence est donc purement « l'être », sa saisie dans sa totalité.

Pour ce faire, la recherche de la saisie du réel s'opère sur deux pistes : l'expérience scientifique et les grandes expériences humaines. En effet, le monde scientifique, objectivité oblige, ne saurait être un monde autarcique et auto-suffisant, enfermé sur ses certitudes subjectives, puisqu'il y a et il y aura toujours des choses qui résistent et résisteraient à ce pouvoir de la science et donc ne pouvant être explicables scientifiquement. De ce point de vue, la « méthode scientifique prétendument moderne », soutenait Daniélou, bien qu'elle soit un point de départ dans une certaine intelligibilité du monde³⁶, ne nous fera jamais atteindre des réalités d'un autre ordre, en particulier rencontrer Dieu, et encore moins l'homme. De même à l'intérieur même de l'expérience humaine, il y avait une possibilité de capter des réalités certaines et peut-être même encore plus certaines que celles de la science, lesquelles s'imposent à l'homme à l'intérieur de lui-même, mais avec, à la fois la sensation qu'elles ne viennent pas de lui, qu'elles le dépassent³⁷.

Ainsi donc, dans les grandes expériences humaines comme l'amour, la responsabilité, la mort, subsistent des évidences fondamentales qui non seulement rendent impossible la possibilité de pouvoir tout expliquer, mais aussi sont porteuses de certitudes encore plus denses et graves. Celles-ci se réfèrent aux choses essentielles qui échappent à la science, et font parties de la dimension

mystérieuse de la personne humaine qui ne peut jamais être l'objet d'étude scientifique. C'est à ces grandes expériences humaines que se situent les plus grandes certitudes de la vie de l'homme, que se fonde la société humaine, et que l'amour, la parole donnée, l'honneur, le compromis, la fidélité ont également leur socle³⁸. On l'aura donc compris, l'intelligence, selon notre auteur, est un outil indispensable pour accéder à la vérité. Elle est donc sa servante.

2.3. *La paresse de l'intelligence*

Elle est la tentation de vouloir appliquer la méthode scientifique à tous les domaines, mieux encore d'imposer « l'esprit de géométrie (...), aux choses de l'homme et aux choses de Dieu »³⁹. Ce fut l'erreur du positivisme moderne. Elle laissait transparaître, à bon escient, une certaine paresse dans l'homme moderne qui abandonnait aveuglément sa destinée à la science, pensant avoir trouvé en elle la réponse à tous ses problèmes. L'intelligence était ainsi confinée dans les laboratoires scientifiques oubliant toutefois, à en croire le prélat français, « qu'avec la géométrie on ne rencontrera jamais que la géométrie »⁴⁰.

De la même manière, surenchérit-il, « tant qu'on n'analyse que des structures on ne rencontrera jamais une liberté »⁴¹. Il était donc clair que malgré toute la rigueur dont une expérience scientifique pouvait faire montre dans son procédé, elle ne conclura jamais en l'existence d'une liberté prouvée comme issue de cette expérimentation, bien que la liberté puisse être l'objet d'une connaissance objective. Sous cet angle, étant donné la variété de domaines et de niveaux de connaissance, la connaissance objective selon Daniélou devait inclure en plus de l'esprit de géométrie, non seulement l'esprit de finesse pour tout ce qui avait trait à l'âme et dans l'exploration de la réalité ultime de la destinée humaine, mais aussi l'esprit de prophétie pour discerner dans l'histoire l'œuvre de l'Esprit Saint et à y coopérer⁴².

2.4. *Réconcilier l'intelligence et la vérité*

« L'oubli de Dieu est la perversion de l'intelligence, si être intelligent c'est connaître la réalité »⁴³. L'énoncé est théologique. Une proposition de Daniélou appelant de tous ses vœux à « harmoniser » l'intelligence et la vérité. La démarche amènerait à dépasser un certain nombre de difficultés comme celle qui, selon l'intelligence moderne, posaient les méthodes scientifiques comme normes de toute vérité⁴⁴. Ainsi allait s'écrouler ce dogmatisme scientifique contre lequel notre auteur s'insurgeait, étant donné que la vérité transcende la

science et ses critères non applicables à tous les domaines de la vie, spécialement chez l'homme dans son intériorité et sa dimension spirituelle. À titre illustratif, les données de la foi chrétienne, notamment la révélation et la résurrection : Elles ne sont pas si évidentes dans l'immédiat par rapport aux propositions mathématiques ou aux lois de la physique. Donc elles sont inaccessibles à la raison humaine. Cependant, elles participent de la vie intime de Dieu et de la collaboration gratuite à laquelle nous sommes appelés en Jésus-Christ. Dans ce contexte, la raison formelle de la foi n'est pas l'évidence de l'objet connu, qui d'ailleurs dépasse l'entendement humain, mais plutôt la véracité et la crédibilité de Celui qui nous le fait connaître : Jésus, et après Lui l'Église.

Par ailleurs, dans ce rituel de réconciliation préconisée entre intelligence et vérité, dominer toute opposition stérile entre les deux instances se pose en exigence et garde-fou. Évidemment, « si l'intelligence n'est pas seulement activité de l'esprit, la vérité n'est pas non plus réalité brute qui s'impose, pure facticité de l'être à la façon sartrienne. La vérité est la saisie par l'intelligence de son accord avec l'être et la transparence de l'être à l'esprit »⁴⁵. Ce qui voudrait dire en clair que le fondement même de l'intelligence c'est la connaissance de l'être tel qu'il est et se présente, et non de vaines élucubrations abstraites et nébuleuses. L'intelligence a pour objet la recherche de la vérité et sa saisie, c'est sa nature existentielle puisque la vérité lui est intrinsèque. Et pour notre auteur, il était plus que crucial de redonner à l'intelligence ses lettres de noblesse pour qu'elle reste fidèle à sa vocation d'être la lumière de la vérité et redevienne par le fait même cette « lumière dont les hommes ont besoin pour éclairer leur marche »⁴⁶.

En somme, Daniélou manifeste sa profonde « confiance dans la valeur de l'intelligence et dans sa capacité d'appréhender, selon son ordre, l'objectivité du réel »⁴⁷. Le réel lui-même étant objectif et souverain, la vérité s'imposerait dès lors en tant que « transparence de l'intelligence à elle-même dans une lumière qui lui est plus intérieure qu'elle-même »⁴⁸. Et dans ce sens, la notion de liberté s'imposerait nécessairement, à son tour, à celle de la vérité en tant que la liberté humaine était la vérité première et unique que devait rechercher tout humanisme authentique.

3. LA VÉRITÉ ET SES DIMENSIONS DANS L'ORDRE DE CONNAISSANCE DU RÉEL CHEZ DANIELLOU

Chez Daniélou, la recherche de la vérité devait d'être contrôlée par nos sens en science, par notre intelligence en philosophie et en métaphysique, et par la fiabilité-crédibilité d'un témoin honnête et compétent, comme l'est

l'expérience de foi chrétienne issue de la révélation. Par cette entreprise, il voulait amener à comprendre clairement que c'était l'intelligence qui conduisait à la vérité et donc au seuil de la foi et la rendait crédible. Ces données étaient plus que jamais indispensables et incontournables pour comprendre la notion de vérité chez Daniélou et avoir ainsi une vision claire des dimensions qui en découlent. C'est ce que nous voulons faire ressortir ici.

3.1. *Approche de la notion de vérité*

« Je crois qu'il y a un instinct qui nous avertit de ce qui est vrai, juste, qui donne le sentiment de toucher le réel. Je crois qu'il faut être fidèle à cet instinct »⁴⁹.

Il sied de souligner avant tout que, comme pour le concept de l'intelligence, chez Daniélou, celui de la vérité n'a pas non plus d'approche définitionnelle évidente. Cependant, l'homme étant un être intelligent, il est donc capable de chercher et de connaître la vérité. Saisir le réel, c'est cela être dans la voie de la vérité. Dans sa présentation, la vérité s'exige comme un tout. Vers elle convergent tous les champs de la connaissance. Bien plus, dans un souci de conformité entre ce qui est dans notre pensée et le réel, la vérité appelle nécessairement l'intelligence humaine à se soumettre avec humilité à la réalité, à la rechercher pour la reconnaître telle qu'elle est au niveau naturel tout comme au niveau révélé. Ce qui permet d'établir une différence fondamentale entre la connaissance sensitive et la connaissance intellectuelle.

Une connaissance est dite sensitive ou sensible quand elle s'intéresse aux phénomènes physiques dans leur action sur les organes des sens. Elle se limite purement au niveau du physique. Et la connaissance intellectuelle ou intellectuelle est, pour sa part, le propre de l'homme, de son intelligence, et de sa capacité à aller au-delà du physique, du sensible. Elle permet de connaître la nature intime et intelligible des choses, c'est-à-dire ce que la chose est, ce qui la constitue dans son être. Dans cet ordre d'idées, les deux niveaux de connaissance contribuent, à divers ordres à la saisie du réel dans sa totalité⁵⁰, rendant ainsi l'homme capable, par son intelligence, de rechercher la vérité et de la trouver pour desceller les traces de la présence de Dieu dans le monde à travers ce que Daniélou se complait à appeler « Histoire sainte », entendu comme, non pas ce que fait l'homme, mais comme ce que fait Dieu pour le salut du genre humain⁵¹. Bref, c'est l'histoire du salut qui part de la création jusqu'à la résurrection de la chair et du nouveau cosmos⁵² telle que comprise dans la Bible.

3.1.1. Brèves considérations de la vérité dans la bible⁵³

« La vérité du Dieu de la Bible est moins sa réalité contemplée sans voile et délectant l'intelligence en la mettant en possession du Premier Intelligible – que la fidélité du Dieu vivant sur laquelle l'homme peut s'appuyer de tout son poids »⁵⁴.

Cet extrait se veut formatif et informatif à la fois. Il révèle, à l'opposé de la vision séculière du scientisme philosophique marxiste et existentialiste de l'époque du cardinal, que la vérité n'est pas l'apanage de la seule science moderne. Elle est aussi biblique à travers toute la révélation. Dans ce contexte, la vérité appartenant à l'Écriture Sainte et consignée en Elle, n'est pas à soumettre aux outils ni aux appareils et paramètres de ladite scientificité moderniste. Elle y résiste. Et c'est en cela que réside son originalité. Néanmoins, elle s'impose et se pose en summum et fondement de toute existence, en particulier celle du chrétien dans sa quête de Dieu. Ce lien entre vérité et Saintes Écritures est vérifié et rendu par Daniélou de la manière suivante:

« [Dans la Bible] (...) la vérité tient une place prépondérante et y présente un contenu très défini. Être dans la vérité, c'est pour l'esprit donner aux choses l'importance qu'elles ont dans la réalité. Or, ce qui est souverainement réel est Dieu. Être dans la vérité sera donc reconnaître cette souveraine réalité de Dieu. (...) La vérité sera de confesser l'infini majesté et sainteté divines »⁵⁵.

De cet avis autorisé, il est clair que la vérité est la reconnaissance de la souveraineté de Dieu. Elle en appelle à une adéquation de l'intelligence humaine à l'intelligence divine⁵⁶. C'est pourquoi l'intelligence est au service de la vérité. C'est elle qui aide l'homme à entrer pleinement « dans les voies de Dieu, coopérer à son dessein, aider Dieu à réaliser son œuvre en nous et dans le monde »⁵⁷. Dans ce sens, loin d'être une idéologie, la vérité est plutôt une application pratique, concrète de la coopération de l'homme à l'œuvre de Dieu. Dans la Bible donc, « l'image qu'évoque le mot vérité n'est pas celle de la transparence d'un objet qui devient lumineux à l'intelligence, mais celle de la solidité de quelque chose sur quoi on peut s'appuyer »⁵⁸.

Dès lors, dans cette logique du cardinal de l'approche biblique de la vérité, la connaissance de foi qui dérive de la Bible n'est pas liée à l'évidence de l'objet connu, mais à la valeur du témoin qui le fait connaître, d'où le fait que le symbole biblique de la vérité de Dieu soit le Rocher sur lequel effectivement l'on peut s'appuyer : symbole de solidité, de refuge inébranlable. C'est

cette solidité absolue de la Parole révélatrice qui est rendue en hébreu par אמת (emet) et vérité en français.

Pourtant, cette même vérité de Dieu est également restituée dans la Bible par d'autres vocables hébraïques. Notamment, צדקה (tsedeq) la justice de Dieu, entendue comme la fidélité de Dieu en la réalisation de ses promesses, de ses engagements ; אהבה (hèsèd) l'amour qui est la suprême révélation de Dieu et signe d'une union (alliance) fidèle, stable entre Dieu et son peuple ; et אף (Qetseph) la colère de Dieu. Il s'agit de l'expression de la réaction d'une sensibilité saine face à tout ce qui est vil, bas, mesquin ; et donc aussi l'expression de l'intensité de la vie divine, d'où l'appel incessant à la conversion et à la sainteté.

Enfin de compte, ce que le monde moderne tendait à offrir était, du point de vue du cardinal français, une dévaluation de cette vérité biblique, aboutissant ainsi à une relativisation de la vérité ; simplement parce que la modernité ne croyait plus en la vérité ; elle ne mettait plus l'intelligence au service de la recherche de celle-ci. Or, là où Dieu se révèle pleinement dans la révélation positive comme principe premier et ultime de toute chose, dans le monde moderne « c'est l'arbitraire d'une volonté particulière qui décrète le bien et le mal et contre laquelle il n'y a aucun plan de recours »⁵⁹.

De ce qui précède, l'évidence est que le XXe siècle, vu par Daniélou, était un monde permissif ; un univers dans lequel s'épanouissait le refus de la vérité et s'imposait la volonté d'affirmation de soi au détriment de Dieu ; un monde où seule la « vérité scientifique » avait force de loi parce qu'elle libérait l'homme du mythe de l'existence d'un Dieu, et le positionnait en protagoniste exclusif de son destin. En ce cas de figure, l'unique pensée de l'existence d'une vérité absolue était énergiquement combattue ; et la conséquence logique était, comme nous l'avons déjà relevé, une perversion de l'intelligence et une dépréciation de la vérité⁶⁰. Et pour y faire face, notre auteur, soucieux de conduire l'humain à la connaissance du réel par son intelligence, proposait une démarche à trois voies.

3.1.2. Les trois voies de la connaissance de la vérité/saisie du réel chez Daniélou

En lien avec sa méthodologie de recherches, Daniélou rend justice à la théologie de l'histoire par l'usage d'un chemin à trois pistes de la connaissance de Dieu. Dans cette optique et en accord avec *Gaudium et Spes*, la vision anthropologique mise en application par Daniélou se veut alors totale. Intégrale. Car incluant dans son humanisme authentique trois dimensions fondamentales – non négociables⁶¹ – de l'homme. Et la première dimension en lien ici

avec le cosmos est entendue comme la soumission/ domination du monde dans un sens profondément biblique ; ensuite la communauté/ communion inter fraternelle en tant qu'effort de construire à divers niveaux une vraie harmonie humaine et spirituelle avec des valeurs, en l'occurrence l'amour, l'amitié, la paix... ; et, enfin, la relation avec la transcendance, avec Dieu. Il s'agit de la dimension d'adoration. Composante essentielle de l'édification de la société. Comme nous pouvons le constater, l'homme, dans l'approche élaborée par Daniélou, est un tout, et pour atteindre la vérité, il a besoin de remplir toutes ces trois dimensions, qui le constituent, pour son plein épanouissement individuel et social. C'est ce que nous allons démontrer dans les pages à suivre.

a. *Religion naturelle*⁶² ou connaissance de Dieu par le cosmos

Dans la conviction de notre auteur, l'esprit humain et l'âme humaine, lorsqu'ils ne sont pas soutenus par la révélation, aboutissent seulement à des affirmations claudicantes et contradictoires parce que, ce que l'homme peut savoir par nature de Dieu à partir des choses sensibles est foncièrement limité et imparfait, pendant que ce que Dieu est en lui-même continue d'être pour lui une véritable chimère inaccessible par une quelconque force humaine. Qu'entend donc Daniélou par religion naturelle ?

a.1. La religion naturelle

Rappelons brièvement que la pensée de notre auteur est une prise de position claire au milieu de la polémique créée par la théologie protestante allemande dite libérale. En effet, Schleiermacher⁶³ affirmait l'impossibilité de la connaissabilité de Dieu par l'homme, et donc que sa relation avec Dieu relevait purement d'un sentiment de dépendance propre à toute religion de manière universelle, sentiment que le christianisme avait simplement l'avantage d'exprimer de manière beaucoup plus parfaite que les autres religions. Et Karl Barth en revanche, avec sa *théologie dialectique*, affirmait Dieu au détriment de l'homme, c'est-à-dire que Dieu ne pouvait être l'objet de raisonnement théologique malgré les capacités réelles de la raison et de l'intelligence humaines. Dieu était le Tout Autre (*Deus absconditus*), et la raison humaine ne pouvait accéder à son mystère. La religion naturelle était donc inapte à dire Dieu, aucune connaissance de Dieu n'était dès lors possible en dehors du Christ⁶⁴.

Face à cette négation-dépréciation de la raison humaine de connaître et de justifier rationnellement la foi en Dieu, Daniélou y voyait une démission de l'intelligence. Ce qui pour lui était insupportable et inacceptable, parce que « l'intelligence est aussi engagée dans le drame du salut »⁶⁵. D'où son combat

en faveur de la défense de l'intelligence comme capacité humaine de saisir les réalités d'un ordre distinct qui vont au-delà de la physique⁶⁶.

Pour le cardinal donc, le premier ordre dans la connaissance de Dieu est le cosmos ou *biosphère*. Son point de départ est inscrit, selon Daniélou, dans les expériences fondamentales de l'existence humaine à travers la beauté, la vérité, le bien, l'amour, etc. Certes, tout humain, normalement constitué, a déjà vécu l'expérience d'une réalité qui le dépasse, vivant en lui indépendamment de lui et s'imposant à lui. Cette réalité envahissante de l'homme, le heurtant, qui n'est pas lui mais vit en lui, qui le pousse à faire l'expérience de la rencontre avec quelque chose ou quelqu'un qui le dépasse, est pour le cardinal français ce qui est appelé « connaissance de Dieu » par la raison ou « connaissance naturelle » de Dieu. C'est donc dire qu'en tout homme il y a une prédisposition naturelle qui l'ouvre au mystère, et qui implique que la religion naturelle soit antérieure à toute révélation et permette de parvenir à certaines vérités ou certitudes logiques⁶⁷.

C'est pourquoi, dans cette dynamique, jamais l'homme, pour s'accomplir, ne cessera de se rechercher en vue d'une expérience de la rencontre avec Dieu, laquelle lui est constitutive tant sur le plan social qu'individuel⁶⁸. Dès lors, la connaissance naturelle de Dieu par l'humain est en quelque sorte, à notre humble avis, un appel intérieur qui lui est adressé. Mû par la raison, il pourra faire l'apprentissage d'un face-à-face avec la Transcendance car, « c'est un aspect constitutif (...) d'être religieux, c'est-à-dire capable de reconnaître par l'intelligence et de ratifier par l'amour sa relation à la divinité »⁶⁹.

En somme, la rencontre avec l'Absolu est, du point de vue autorisé du cardinal jésuite, un parapet à tout risque de mutilation d'une de ces composantes de la personne humaine. La société moderne se devait donc nécessairement, pour toutes ces raisons évoquées et malgré ses succès et avancées scientifiques, de compter avec cette dimension religieuse constitutive de l'homme, pour lui permettre de se développer dans son entièreté⁷⁰. Cependant, reste la question du poids de cette religion par le biais du cosmos.

a.2. Valorisation de la religion naturelle⁷¹

« Rien de plus inexact (...), que de regarder la religion comme un stade primitif et transitoire, traversé par l'humanité au cours de son enfance. Plus l'homme sera homme, plus il sera nécessaire de savoir et de pouvoir adorer (...). Le phénomène religieux est une grandeur cosmique irréversible »⁷².

Dans son approche théologique des religions non chrétiennes, notamment avec sa théorie de l'accomplissement où il analyse, d'une part, les re-

ligions comme une sorte de préparation évangélique, et, d'autre part, leurs expressions comme participant à la grande richesse de la création, Daniélou s'alimentait à suffisance de la Bible et des Pères de l'Église⁷³ pour leur valorisation.

Le dialogue établi par Daniélou avec les religions païennes entre dans sa perception de l'homme en tant qu'être ontologiquement religieux et qui, dans sa quête de la Transcendance, a perçu le divin « à travers ses manifestations. Ce que [l'historien des religions] Mircea Eliade appelle des hiérophanies »⁷⁴. Celles-ci pouvaient être, en ce qui les concerne, des phénomènes de la vie du cosmos et des gestes humains traduisant la présence du sacré par des rites et des mythes comme « l'expression d'une expérience fondamentale, par laquelle l'homme touche ce qui le dépasse. (...). C'est enfin à l'intérieur de lui-même, dans l'expérience de ses limites et de son absolu à la fois, que l'homme perçoit la présence en lui d'une réalité divine, qui n'est pas lui et qui cependant agit en lui »⁷⁵. D'où l'optimisme de Daniélou porté sur l'univers de la religion naturelle vu par lui comme un des domaines privilégiés de l'expérience humaine ; l'expression historique du fait religieux dans l'humanité et du génie religieux de chaque peuple dont le but fondamental est de mettre en exergue comment l'humanité a reconnu Dieu à travers le monde et l'a cherché au-delà de ce même monde⁷⁶.

Dans cette logique, le fait religieux, dans sa manifestation en tant que religion naturelle, est l'expression de la richesse de la création : signe que les religions non-chrétiennes s'inscrivent dans l'ordre de la raison naturelle, à travers une « alliance cosmique »⁷⁷, entendue comme la manifestation de Dieu dans la nature, symbolisée par l'épisode de Noé (Gn9, 8-17) ou alliance noachique⁷⁸. Toutefois, ajoute Daniélou, elles sont déjà orientées et ordonnées vers la manifestation personnelle de Dieu dans l'histoire. Et c'est à ce titre qu'il affirme que la religion naturelle « constitue le fond religieux valable persistant à travers toute l'humanité non chrétienne d'avant et d'après le Christ sous les perversions des paganismes »⁷⁹. Ceci pour dire que « si une certaine Vérité de la religion naturelle persiste dans les paganismes, cette vérité y est partout pervertie »⁸⁰ simplement parce que la religion naturelle s'est arrêtée à travers les mythes aux hiérophanies, sans arriver à distinguer Dieu de sa création, sans chercher à passer par elle pour atteindre la transcendance, Dieu⁸¹. En cela, les religions n'étaient pas seulement des « pierres d'attente », mais aussi des « pierres d'achoppement »⁸².

Enfin de compte, il ressort que dans toute civilisation quelle qu'elle soit, l'homme a toujours cherché à découvrir et à reconnaître sa relation avec la transcendance « à travers certains phénomènes naturels, dans les mo-

ments essentiels de l'existence humaine ou encore au cœur de l'expérience morale »⁸³. Simplement dit, la religion naturelle est l'expression d'une révélation de Dieu qui parle à toute âme humaine dans le cosmos, la conscience et l'esprit⁸⁴. Pour faire court, dans la typologie de Daniélou, l'alliance cosmique s'inscrit dans la préparation de l'alliance historique⁸⁵, elle en fait partie, étant donné qu'il n'est pas possible à la religion naturelle d'atteindre par elle-même des vérités essentielles de foi ou d'expliquer des mystères liés à des vérités fondamentales de foi. Dès lors, l'alliance cosmique devient périmée, non pas détruite, mais assumée par l'irruption dans l'histoire de l'alliance abrahamique, couronnée par l'alliance christique, au point où les vérités de la théologie naturelle étaient tout simplement selon notre auteur, des préambules de la foi. Qu'en est-il dès lors de la philosophie et de la métaphysique ?

b. *La philosophie et la métaphysique : chemin vers la saisie du réel*

Tout d'abord, Daniélou pensait que le rejet de la philosophie et de la métaphysique⁸⁶ était lié au développement de l'esprit scientifique et à la prédominance des disciplines scientifiques dans l'enseignement universitaire, ce qui amena beaucoup d'esprits à ne considérer comme critères de certitude que ceux des sciences positives, le reste étant de l'approximation sans aucune certitude, de pures affabulations issues de la fécondité délirante de l'esprit humain. Cependant, et c'était un secret de polichinelle que pour notre auteur, les sciences positives n'avaient pas le monopole de la saisie du réel ; leurs compétences étaient partielles et leurs méthodes insuffisantes pour être appliquées à l'homme en ce qui concernait la saisie de son intériorité⁸⁷. C'est à ce titre qu'il convoquait l'esprit de finesse des métaphysiciens⁸⁸ pour l'intelligibilité de l'homme, non seulement dans sa dimension mystérieuse, mais aussi dans sa capacité de connaître Dieu et de l'aimer. Mais que retenir de cette crise de la métaphysique, un autre chantier de recherches du cardinal français ?

b.1. Brève approche de la crise de la métaphysique

Comme nous venons de le souligner, les progrès scientifiques et mathématiques, qualifiés de sciences exactes, grâce à une observation dite attentive et consciencieuse du monde, ont fortement contribué à la mise à mort de la métaphysique. Elle était désormais considérée comme un mot désuet qui avait longtemps exercé sur les esprits un irrésistible ascendant, séduisant tant de générations de penseurs, et les tourmentant avec son lot de mystères. Mais fort heureusement, pouvait-on dire, l'esprit scientifique s'était soustrait à ce

pénible cauchemar, renversant ainsi l'idole de son superbe piédestal et montré que le Dieu qu'on avait longtemps adoré n'était qu'une ombre, qu'une illusion.

En effet, sans essayer de faire ici une étude systématique de ladite crise, mais dans le but de mieux introduire dans le combat de Daniélou en vue du rétablissement de la métaphysique dans ses droits, nous pouvons nous permettre de dire que, moins que Descartes et Hume dans leurs théories de la connaissance, Kant⁸⁹ est celui qui certifia la mise à mort de la métaphysique en déclarant son objet inconnaissable, inaccessible à la raison. Ainsi donc, à partir d'une analyse des différentes facultés de l'esprit, il concluait que notre connaissance ne saurait dépasser les limites de l'expérience. Une science n'était possible qu'à la condition que son objet puisse être connu. En affirmant que l'objet de la métaphysique était inconnaissable, bien qu'il existe, Kant la rayait du cadre des sciences rationnelles. Pour lui, le *noumène* était inconnaissable simplement parce que l'on était dans l'impossibilité de sortir, mieux de franchir la sphère du monde phénoménal. C'était-là en quelque sorte la conclusion de sa sévère critique de la raison pure, même si par la suite il reconnut l'existence d'une certaine raison pratique⁹⁰ comme fondement de la moralité issue de l'autonomie du sujet, permettant de postuler l'existence de Dieu comme souverain Bien. Cependant, à la suite de Kant, ses adeptes, parmi lesquels l'idéaliste allemand Hegel⁹¹, ont achevé l'œuvre de déconstruction et de destruction de la métaphysique en l'expulsant de l'asile qu'elle avait trouvé dans la vie pratique.

Logiquement héritier de cette culture antimétaphysique, le positivisme déclara par conséquent la métaphysique incompatible avec sa méthode et ses procédés, puisque n'était admis dans la recherche scientifique que le procédé expérimental. La connaissance était donc liée à l'expérience faite des objets affectant directement nos sens. Mais comme l'objet de la métaphysique (le noumène, la substance, l'absolu) par sa nature, dépassait le domaine de l'expérience sensible, il était estimé inutile, voire contraire à toutes les règles de la science que de courir après cette chimère. Le positivisme rejetait donc la métaphysique au nom des lois psychologiques qui régiraient la connaissance humaine. Il n'y avait, pour le dire ainsi, rien au-delà des réalités sensibles, sinon le néant. Et le cardinal français pensait que ce qui avait discrédité la métaphysique était son identification à celle de saint Thomas telle qu'appliquée dans l'enseignement catholique⁹², en omettant délibérément que la métaphysique était un vaste monde dans lequel il n'y avait pas de révolution copernicienne puisque « Aristote n'a pas rendu Platon périmé, ni Kant saint Thomas »⁹³.

b.2. L'importance de la métaphysique dans la saisie du réel chez Daniélou

L'entreprise du cardinal français dans sa démarche théologique marquée par le principe de la distinction des ordres, l'a amené légitimement à trouver dans la métaphysique le support nécessaire permettant à l'esprit humain de faire l'expérience des réalités supérieures. En effet, même si le Dieu des philosophes était pour lui l'un des signes de contradiction dans la pensée religieuse, il estimait cependant que la théologie chrétienne depuis saint Thomas jusqu'au Concile Vatican II, a toujours affirmé et défendu la possibilité d'une connaissance de Dieu et de ses attributs par la raison⁹⁴.

Rappelons que Daniélou se voulait phénoménologue, et pas philosophe⁹⁵ au sens stricte du mot entendu comme un attachement à un système. Il était « beaucoup plus attiré par une attitude d'esprit qui se fonde sur une perception intellectuelle intense »⁹⁶ de la réalité des choses. Il se sentait conduit au réel tel qu'il se présentait à lui, sans essayer aucunement de le déformer, mais plutôt d'y adhérer pour mieux le comprendre, le contempler et l'aimer⁹⁷. D'où sa conviction selon laquelle « la crise de l'intelligence moderne a été et reste pour une grande part une crise de la métaphysique »⁹⁸, simplement parce que l'homme moderne s'était éloigné de « l'évidence des premiers principes et de ce qui était nécessairement déduit »⁹⁹ propre à l'homme antico-médiéval, pour s'installer dans une espèce de confort et de paresse que lui offrait la certitude des sciences physiques et mathématiques. Et c'était-là le grand obstacle à la connaissance non seulement métaphysique mais aussi à l'adhésion de la foi.

En effet, tout se jouait ici au niveau des méthodes propres à la science et à la métaphysique. Évidemment, pendant que la science, dans sa vision du monde physique était obnubilée par l'exigence de certitude et procédait par mesures, statistiques et constats pour nous révéler le réel de la matière¹⁰⁰, la métaphysique n'avait besoin elle que de la rigueur et de l'adhésion sans réserve de l'intelligence¹⁰¹. Et cela, parce que simplement elle avait en elle la capacité de démontrer que l'essence divine subsiste en ses entrailles en tant que personnalité infinie par une connaissance implicite, et c'est ce qui faisait que la Révélation pouvait conduire la métaphysique à découvrir de nouvelles vérités, sans qu'elles ne cessent d'être strictement métaphysiques¹⁰². Et point n'est besoin de rappeler que l'objet de l'intelligence était l'être dans sa totalité, et c'est là la fonction fondamentale de la métaphysique, la recherche de l'être.

Et pour dire l'être des choses, pour saisir l'être, pour rencontrer Dieu et l'homme, la métaphysique se sert de l'intelligence pour partir du monde inanimé et ainsi laisser apparaître le monde animé avec l'homme comme son couronnement ; et découvrir qu'il y a quelque chose de fondamentalement

incontournable ayant un sens déterminé. Celui-ci permet donc d'accéder à des réalités certaines et plus fiables que celles de la science, parce qu'elles s'imposent à l'homme dans son intériorité tout en ne venant pas de lui, des réalités qui le dépassent, qui le transcendent¹⁰³. C'est en cela que pour notre auteur, l'esprit humain était capable d'atteindre le réel et que la métaphysique était la voie royale pour aller à Dieu à partir de la certitude la plus évidente : « celle de l'existence même, la mienne, celle des autres, celle du monde », parce qu'au fond, exister c'est ce qu'il y a de plus réel, mais aussi ce que l'homme disposait le moins car le tenant de quelqu'un d'autre qui était lui-même la source même de l'existence¹⁰⁴.

Ainsi, en complément, force est de réaliser que la recherche de l'être même des choses, était du ressort inclusif, non exclusif – c'est-à-dire en corrélation avec d'autres disciplines ou champs de connaissance – de la philosophie et de la métaphysique, comme disciplines qui permettent d'aller au-delà des apparences, dans le strict respect dans chaque domaine des lois qui étaient les siennes¹⁰⁵. Dès lors, il est important de souligner que le but recherché par notre auteur en associant la philosophie et la métaphysique dans sa démarche théologique¹⁰⁶, était de montrer la « sacralité » de l'intelligence en tant que suprême expression de la création de Dieu¹⁰⁷, et qu'en cela l'exercice de la raison humaine conduisait nécessairement à une meilleure compréhension de l'histoire du salut ; et celle-ci permet une réflexion spéculative sur des faits historiques singuliers pour découvrir et décrire les « merveilles de Dieu », lesquelles ont pour finalité de nous introduire dans le mystère de son intimité, et permettre à l'homme de mieux se comprendre comme un tout dans sa vocation surnaturelle.

C'est en tout cas, pensons-nous, la visée de l'étude sur « le Dieu des philosophes » faite par Daniélou. Il cherchait, assurément, à mener de manière progressive, et ce par la raison, à la possibilité de connaître le Dieu transcendant, tout en lui reconnaissant pourtant un caractère éminemment personnel. Sa préoccupation, loin de chercher à savoir si l'existence de la philosophie n'avait jamais conduit l'homme à Dieu, était plutôt celle de savoir, quel était le statut de la philosophie à l'intérieur d'une perspective théologique ? Il était question de vérification sur le bon ou le mauvais usage de la philosophie, puisqu'il y a un faux Dieu des philosophes, et inversement il y a une vraie philosophie de Dieu¹⁰⁸.

Telle est la stratégie de la méthodologie théologique de Daniélou, dans sa liberté de penser en vue d'atteindre le réel et sa vérité intrinsèque à partir de l'intelligence. Pour ce faire, il n'y avait rien dans le concept de personne – en parlant de la personnalité divine – qui dise autre chose que la perfection de

l'être qui est « en soi » dans tous les niveaux de perfection qu'elle contient¹⁰⁹. C'était une conviction profonde du cardinal pour qui la philosophie est une voie d'accès ou mieux dispose des voies d'accès à la connaissance de Dieu. Mais il sied d'abord d'en établir la légitimité. Comment, dès lors, le jésuite français arrive-t-il à établir la possible connaissabilité de Dieu à partir de la métaphysique ? L'élément suivant répond.

b.3. La légitimité de la métaphysique dans la connaissabilité du réel

La métaphysique a pour objet, comme nous l'a fait remarquer Daniélou, l'absolu, la substance, l'intelligibilité de l'être en tant qu'être. C'est ce bien-fondé qui doit être rétabli. Il permet à l'homme de vérifier et de prendre conscience qu'il n'est pas, en lui-même, la source ou la raison de son existence ; et que celle-ci n'est existence qu'en ce qu'elle trouve son fondement dans une existence source, principe ou réalité absolue à laquelle toute réalité participe¹¹⁰.

Dans cette optique, et à en croire notre auteur, le rôle de la métaphysique est normatif. Il s'opère dans la structuration et la coordination des connaissances acquises par l'esprit humain (l'homme étant conscient de n'être pas le principe de son existence) ; et la principale fonction de ce dernier consiste précisément à montrer qu'il y a « une unité foncière de la métaphysique (...)». Le pluralisme n'est pas au niveau de systèmes parfaitement hétérogènes qui ne seraient chacun que l'expression de la singularité individuelle. Il y a une unité de l'objet, il y a une unité de l'esprit, il y a une unité de la démarche¹¹¹. En cela, la métaphysique contribue à ramener toutes les sciences humaines à l'unité dans la recherche de la vérité, ou du moins à dégager certaines idées universelles qui nous permettent de les grouper et de les relier les unes aux autres. Étant donné que le réel est Un, toutes les sciences doivent se coordonner pour mieux le saisir. Daniélou redoutait la disgrâce et décriait :

« Le grand danger aujourd'hui serait une dissociation entre le domaine des réalités objectives, où la science serait seule souveraine, et celui des aspirations subjectives, qui relèveraient de la philosophie. Or ceci est faux. Ce sont les mêmes réalités qui relèvent à la fois de la science et de la philosophie, mais à des niveaux différents »¹¹².

Dans cette optique, en effet, la philosophie a toujours joué un rôle de cohésion et de normalisation dans l'histoire en ce qui est de l'exploration de l'être, car soutient Chmidinger Heinrich, « avec le discours sur le transcen-

dant se présente donc nécessairement un indice de la totalité du réel »¹¹³. C'est ce que notre auteur désigne par *philosophia perennis*. Il l'explicite dans la tirade qui suit :

« Par ses seules ressources un certain nombre d'affirmations valables dans la pensée antique, qui a confirmé et perfectionné ces acquisitions à la lumière de la révélation des grands philosophes juifs (...). Ce qui est arrivé c'est qu'elle doit perpétuellement rejaillir de l'expression d'une époque, qu'elle doit être perpétuellement conçue et renouvelée, qu'elle ne doit jamais devenir une tradition scolaire coupée de l'expérience vécue et qu'elle doit perpétuellement chercher un stimulant chez ceux qui l'ont développée de façon géniale »¹¹⁴.

Dès lors, il appartient à la métaphysique de fixer les normes, les notions communes qui régissent tout le domaine du savoir, et relient les différents champs de connaissances. En revanche, la supprimer, revient à enlever le ciment qui attache les pierres de l'édifice. C'est détruire toute la vitalité qui unit et anime la saisie du réel dans sa totalité¹¹⁵. Ainsi, au regard de Daniélou, le refus de la métaphysique devient alors un corollaire de l'athéisme vu qu'elle implique la reconnaissance d'un donné qu'on ne peut s'en procurer soi-même, mais qu'on reçoit d'un autre. De la sorte, logiquement, la métaphysique est acceptation du réel, c'est-à-dire de Dieu, contrairement à l'absurdité du monde voulue par l'athéisme¹¹⁶ et à la prétention de la science d'être la seule voie logique pour saisir le réel. C'est ce qui nous amène à aborder la thématique de la révélation chrétienne en tant qu'autorévélation de Dieu, chemin pour accéder à Dieu, à sa connaissance ; et c'est elle, cette Révélation, qui est l'objet de la foi¹¹⁷.

c. *La foi comme mode de connaissance du réel chez Daniélou*

« Il n'est pas nécessaire d'être chrétien pour croire en Dieu, il l'est pour croire que Dieu est venu parmi les hommes. Aussi n'est-ce pas sur l'opposition entre foi et religion que Daniélou construisait son raisonnement, mais sur celle de Révélation et de religion »¹¹⁸.

Cette réflexion de Jacquin Françoise nous ramène à la souche de la pensée du cardinal français. Elle nous resitue dans le contexte du dernier siècle où les explications scientifiques éliminaient les explications religieuses, la religion et donc la foi étaient considérées comme irréversiblement dépassées¹¹⁹. C'était ignorer le statut épistémologique de la foi. Pour sa part, Daniélou, choqué et peiné, revient sur la question. Il stipule que la foi se pose en un mode de

connaissance du réel, lequel mode est différent de ce réel qui ne se limite pas à la réalité sensible, mais touche également à la réalité suprasensible. Le dire de cette manière est donc déjà affirmer le statut épistémologique de la foi. Mais comment procède-t-elle, en tant que moyen d'accès avec certitude à la connaissance de la vérité, non pas une vérité en marge ou contraire à celle de la science, mais de la vérité dans sa totalité ? De même, quelles en sont ses implications dans la vie concrète de l'homme ?

c.1. La révélation comme auto-communication de Dieu :
base de la foi chrétienne

Nous voulons d'entrée de jeu affirmer la centralité christologique dans la théologie de la révélation de Daniélou, et ceci parce qu'il a participé au mouvement du renouveau théologique de son temps. Pizzuto révèle à cet effet que Daniélou a subi l'influence de Léonce de Grandmaison et Romano Guardini¹²⁰. Du théologien jésuite Léonce de Grandmaison, Daniélou a été profondément marqué du fait que, la personne du Christ est au centre de l'histoire, et l'Évangile nous met en contact avec un Jésus historique, homme de son temps dont le comportement dévoile progressivement sa divinité¹²¹. Et de Romano Guardini, il ne déduit pas seulement la distinction entre révélation et religion, mais bien plus il se situe dans la même lignée d'une claire orientation christologique, à travers la figure de Jésus-Christ dans le Nouveau-Testament comme manifestation (Épiphanie) du Père, au point où toute la vie du Christ est révélation et c'est l'essence même du christianisme, affirme Pizzuto¹²².

Ceci dit et fort de cet héritage, dans son approche anthropologique, Daniélou soutenait que l'homme, en soi, est un être « essentiellement religieux » ; et la religion était et est l'expression du génie religieux d'un peuple. Cependant, il tranchait sur le vif que la révélation chrétienne n'était en aucun cas l'expression du génie culturel d'un peuple¹²³. Le penser était une totale méconnaissance de ce qu'était la révélation chrétienne. Mais où situe-t-il la spécificité de cette dernière par rapport à la religion ?

Premièrement, la révélation chrétienne est perçue, par le cardinal français, à travers un mouvement qui va de Dieu à l'homme, contrairement à celui des religions naturelles qui va en sens inverse, c'est-à-dire de l'homme à Dieu. Dans ce sens, l'essence de la révélation chrétienne réside dans le fait que c'est Dieu qui vient à la rencontre de l'homme. C'est un geste de Dieu à l'égard de l'homme¹²⁴. Il vient combler l'abîme existant entre les deux et que l'humain ne pouvait remplir. Il était donc quasi impossible de franchir cet abysse si Dieu, Lui-même, ne faisait pas le pas envers l'homme.

Secondement, la révélation est le fait de reconnaître que dans la trame de l'histoire humaine se notent des interventions divines, signes que Dieu agit dans notre histoire¹²⁵. En ce sens, elle est « un témoignage rendu à un évènement, à des évènements, qui constituent l'histoire sainte. (...) un témoignage rendu à des actions de Dieu, à des irruptions du Verbe dans l'histoire »¹²⁶. C'est donc dire que l'histoire de l'humanité est le récit des révélations successives dont chacune constitue, comme l'affirme Daniélou, une nouvelle étape dans la connaissance de Dieu et à travers lesquelles l'homme s'élève de gloire en gloire¹²⁷. Et la première de ces étapes c'est la révélation cosmique.

c.1.1. La révélation cosmique

Il est important de rappeler que la théologie des religions non chrétiennes¹²⁸ élaborée par Daniélou s'inscrit dans sa conception de la théologie de l'histoire, également nommée histoire sainte, entendue comme les irruptions de Dieu dans l'histoire du salut à travers ses œuvres (*Magnalia Dei*). Et cette histoire a commencé avec la création du cosmos. Ainsi, de son point de vue théologique toutes les religions du monde sont une forme de préparation évangélique ; des sortes de « pierres d'attente »¹²⁹ à l'accomplissement réalisé par et en Jésus-Christ. Et pour bâtir cette vision de la révélation cosmique, il s'est inspiré des travaux des auteurs suivants : Rudolph Otto, Mircea Eliade et Louis Bouyer, tous ses contemporains¹³⁰.

De ce qui précède, le cardinal conclut que la révélation cosmique est la première étape de l'histoire des révélations. Néanmoins, elle n'est pas la révélation chrétienne, encore moins la révélation abrahamique. Sinon elle est la révélation de Dieu dans l'univers (cosmos)¹³¹, à travers les gestes de l'homme (le sacré)¹³². Par conséquent, l'univers des grandes religions païennes appartiennent aux réalisations historiques du paganisme éternel. Il manifeste visiblement le génie respectif de chaque peuple, en opposition aux religions dites du livre¹³³.

Dans cette logique le caractère panthéiste, manichéiste, polythéiste, idolâtrique... lié aux religions cosmiques s'inscrit dans leur tendance criarde de traiter la réalité humaine comme un absolu digne d'adoration par des rites et des cultes entraînant une dissolution de la divinité dans un absolu impersonnel. Ainsi notre auteur arrivait à la conclusion selon laquelle les religions cosmiques en particulier et les religions païennes en général, n'étaient que des formes perverses d'une étape primaire de la connaissance de Dieu¹³⁴.

En définitive, cette approche fit dire à Michel Sales que la révélation cosmique était le fondement divin de la religion¹³⁵, et que cette alliance dite cosmique serait donc voulue par Dieu pour servir de fondement à l'alliance

historique, en ce sens que la première sert de socle nécessaire à l'autre, mais l'intervention gratuite de Dieu dans l'histoire inaugure un ordre nouveau qui détermine une discontinuité encore plus grande que la continuité. La révélation cosmique était donc imparfaite et incomplète¹³⁶.

c.1.2. La révélation biblique ou révélation positive

La spécificité de la révélation chrétienne est qu'elle se pose et s'impose en « un événement unique, « hapax » (...). Si cet événement est unique, on comprend que la révélation chrétienne soit nécessairement unique »¹³⁷. Son originalité est qu'elle n'est, en aucun cas, l'expression du génie religieux des chrétiens, puisque dans son essence elle vient de Dieu. Critiquement parlant, elle est totalement aux antipodes et, en même temps, dans un ordre différent des religions cosmiques ou païennes, de sorte que dans la Bible, son unicité commence avec l'alliance abrahamique, s'intensifie avec l'alliance mosaïque et trouve sa culmination dans l'alliance christique.

En effet, pour Daniélou, « les faits historiques de la Révélation juéo-chrétienne bousculent de fond en comble les penchants naturellement religieux de l'homme »¹³⁸, simplement parce que ce n'est plus l'homme qui va à la rencontre de Dieu, sinon c'est le mouvement inverse, Dieu qui cherche l'homme¹³⁹. Bien plus, le jésuite français pensait qu'il était impossible d'établir un lien entre la révélation primitive énoncée dans la Bible, avec toutes les vérités éparses présentées par les religions non chrétiennes¹⁴⁰.

Or, établit-t-il encore, il existe, en dehors de la révélation positive, une Providence divine à l'endroit de la nature (Ps. 19,1), et une Parole de Dieu adressée à toute la terre par le monde visible (Jb 38-39)¹⁴¹. Toutefois, la révélation positive permet de voir que la Bible est le document dans lequel sont consignées les grandes œuvres de Dieu – *magnalia Dei* –¹⁴² ; et c'est dans la familiarité avec le déroulement de l'histoire du salut contenue dans la Bible que se dévoilent peu à peu les mœurs du Dieu vivant comme l'expression d'une puissance, d'une sagesse et d'une miséricorde qui dépassent infiniment ce que nous pouvons concevoir¹⁴³, notamment à travers les notions de fidélité, justice, amour, colère.

Dans cette circonspection, cadre la révélation positive, Daniélou affirmait que la religion biblique proprement dite a chronologiquement et méthodiquement commencé comme forme primaire et générale de la religion avec l'alliance abrahamique¹⁴⁴. En effet le cardinal français écrivait qu'avant l'événement unique de l'Incarnation, dans la logique de réaliser dans sa plénitude le mystère du salut du monde et des nations, le Verbe de Dieu commença par préparer ses chemins tout au long de l'histoire, avec, notamment, l'élection

d'Abraham et de sa descendance. De sorte que, une fois venu le temps de l'avènement du Christ, l'humanité eut été rendu capable d'entrer dans son mystère et de le comprendre.

Ainsi, d'après Daniélou, la figure du Père des multitudes (Abraham) est le point de départ absolu de la préparation de la venue du Christ. Et cela, à travers sûrement : le caractère unique de son élection, les mystères de sa vie – désignés « les grands sacrements » par le cardinal français – en préfiguration aux sacrements de Jésus, et sa théologie de l'histoire comme, à la fois, figure fédératrice entre les peuples juif, chrétien et musulman, et symbole de succession des peuples dans le plan de Dieu et de la vocation à l'évangélisation du monde¹⁴⁵.

Dès lors, la révélation biblique, en même temps qu'elle redressait la religion naturelle et restituait ses symboles à leur vrai sens, marquait aussi une étape décisive dans l'histoire de l'humanité et du salut. Notre auteur l'explique de cette manière :

« Dieu ne se révèle plus seulement par la régularité des cycles cosmiques, mais par la singularité des événements historiques. Ces événements historiques, qui sont autant d'actes créateurs, sont ceux qui constituent l'histoire sainte : l'élection d'Abraham, la sortie d'Égypte, la royauté davidique, l'incarnation du Christ, sa résurrection, les sacrements de l'Église, le dernier jugement »¹⁴⁶.

Quelle correspondance entre toutes ces interventions créatrices de Dieu dans son déploiement dans l'histoire du salut ! En conséquence, la symbolique biblique se veut une symbolique proprement historique parce que marquant une affinité avec tous les moments de l'histoire sainte. Nous recourons encore à son herméneutique théologique :

« Ce sont les mêmes mœurs divines qui se manifestent aux différents plans de l'histoire. Sans rien enlever à la valeur unique des événements divins, elle leur confère une intelligibilité propre qui les soustrait à la facticité. Elle a aussi valeur d'argument et constitue la prophétie, en quoi Pascal reconnaissait, après les Pères, la preuve essentielle de la Vérité du christianisme »¹⁴⁷.

De ce qui précède, retenons que la révélation biblique, entendue comme dévoilement des actes de Dieu dans sa marche avec l'humain, est une réalité radicalement nouvelle. Elle ne s'oppose pas au monde de la création visible. Elle constitue, en revanche, une étape radicalement nouvelle dans la réalisation du plan salvifique de Dieu, de sorte qu'avec « la révélation abrahamique et plus encore avec la révélation christique, la religion naturelle, qui a été bonne, est périmée »¹⁴⁸. Cela ne veut pas dire qu'elle est sans valeur ni rejetée, Daniélou

signifiait simplement par-là que la religion mosaïque et christique ne détruisait pas la religion cosmique, mais qu'elle l'assumait¹⁴⁹. Et cela, parce que la révélation biblique « a besoin de la symbolique cosmique pour ressaisir la totalité de la réalité, mais elle doit toujours veiller à ne pas se laisser assimiler par elle »¹⁵⁰.

c.1.3. Valorisation de la révélation chrétienne

Alors que, d'une part, Nathan Söderblom¹⁵¹ et de William Ernest Hocking¹⁵² minimisaient la révélation chrétienne en la réduisant à une forme éminente du sentiment religieux comme le faisait déjà Schleiermacher ; et d'autre part, Rudolf Bultmann¹⁵³ réduisait, lui, la révélation à une simple interpellation existentielle, c'est-à-dire que ce qui importe en Jésus ce n'est pas qui il est, encore moins ce qu'il a dit et fait, mais simplement son message à travers lequel Dieu invite à une authenticité d'existence radicale et de conversion ; et bien que s'accordant que la révélation chrétienne est une réalité radicalement différente de celle des religions naturelles¹⁵⁴, le cardinal français, pour sa part, prend position.

En effet, avec la révélation positive, soutient-il, Dieu a parlé de façon explicite à l'homme après l'avoir préparé en le rendant capable de l'écouter et de reconnaître sa voix. Ainsi donc, la révélation biblique n'étant pas un traité de Théologie, elle ne saurait donc pas avoir pour but de prouver l'existence de Dieu, sinon de dire et de reconnaître les interventions et les manifestations historiques de Dieu¹⁵⁵. Et c'est à travers ces manifestations ou cette révélation que l'homme sait qui est Dieu : son identité. Autrement dit, la connaissance de Dieu qu'offre l'Ancien et le Nouveau Testament n'est pas un discours sur Dieu. Mais une histoire des actions de Dieu ; des Merveilles de Dieu ; de ce Dieu qui est venu à la rencontre de l'homme pour le faire participer de sa vie divine : une histoire des événements historiques qui racontent les actions de Dieu depuis la création du monde, avec : Abraham, Noé, Élie, Jésus-Christ, et les Apôtres¹⁵⁶.

Comme on peut l'observer, Daniélou comprenait et expliquait la révélation positive à partir d'une perspective personaliste en tant que conséquence de l'amour de Dieu envers l'homme, résultat de sa volonté pleine d'amour de se donner et de se manifester dans l'intimité de sa personne¹⁵⁷. Un amour qui révèle la vie intime de Dieu à laquelle l'homme est invité à participer. Et étant un être personnel, Dieu se donne à connaître dans la manifestation volontaire de son amour¹⁵⁸. Que devient alors dans ce cas la révélation chrétienne ?

Elle est d'abord et surtout don d'amour de Dieu ; et l'on ne peut connaître Dieu qu'en l'aimant. Dès lors, l'amour s'impose en jauge et mesure de la connaissance de Dieu¹⁵⁹. Quant à la foi qui se nourrit de cet amour divin, elle offre la capacité de connaître Dieu et de l'aimer en retour. Et sans nier l'im-

portance de la raison, Daniélou atteste que la foi et l'amour sont déterminants dans la dynamique de la connaissance personnelle¹⁶⁰.

Pour le cardinal, devenir chrétien ne signifie pas changer de religion, mais, consiste à faire le grand saut de l'amour par la foi en passant « du plan de la religion à celui de la foi »¹⁶¹, c'est-à-dire se déplacer vers la vérité¹⁶² car, surenchérisait Daniélou : « le christianisme n'est pas une certaine vision du monde. Il n'est pas un système que nous acceptons parce qu'il nous convient. L'unique question est de savoir si quelque chose est arrivé. (...) Est-ce que le Christ est ressuscité ou non ? »¹⁶³.

Point de doute que la foi se fonde en la réponse qui est donnée à cette question. Et la réponse positive à la présente interrogation est d'engager tout son être, avec toutes ses facultés intellectuelles à croire en ses vérités de foi : c'est se donner totalement à la Parole du Christ¹⁶⁴. C'est accepter d'être témoin pour mieux entrer dans une relation personnelle avec Dieu ; être capable de témoigner parce qu'au préalable nous avons cru et vu que cette foi fait de nous des témoins du Témoin authentique qui, par sa Parole, nous dit être le Verbe de Dieu fait chair. Dans la personne du Christ, la révélation est pleine et définitive. Il n'y a donc plus une autre révélation à attendre, la révélation chrétienne n'étant pas une étape religieuse à dépasser¹⁶⁵.

Au regard de tout ceci, il nous est loisible de déduire en quoi et sur quoi le cardinal français posait les bases de la civilisation chrétienne, fruit de l'incarnation effective du message chrétien et donc de la vérité du Christ dans la culture de chaque peuple avec lequel il entre en contact.

4. LA CIVILISATION CHRÉTIENNE

Cette thématique est reprise par notre auteur dans un article intitulé « Le peuple chrétien selon Péguy »¹⁶⁶ et dans son ouvrage *L'oraison problème politique*¹⁶⁷, et lui valut des critiques des pères dominicains Claude Geffré et Jean-Pierre Jossua¹⁶⁸. Mais qu'est-ce que le cardinal français entend vraiment par civilisation chrétienne ? Laissons-nous guider par l'appréciation dans la rubrique suivante.

4.1. *Approche de la civilisation chrétienne*

Il s'agit, dans le discernement de notre auteur, d'une culture ou d'une civilisation dans laquelle le sacré et le religieux ont un rôle incontournable à jouer en tant que fondement de la foi authentique, car il n'y a, à son avis, aucun

antagonisme entre « le domaine de l'homme intérieur et celui de la civilisation »¹⁶⁹. Autrement dit, Daniélou s'opposait, sur ce thème, à une réduction de la foi à son seul caractère personnel au détriment de son caractère social ou communautaire (*christianisme personnel et christianisme sociologique*¹⁷⁰) : tendance dissociant radicalement la foi de la civilisation, et juxtaposant sans interférence une religion personnelle et une société laïque. Ceci fut, au goût du cardinal, du point de vue de Paul Lebeau, une solution ruineuse pour la société et la religion¹⁷¹. Or la civilisation chrétienne avait pour lui le mérite de bâtir les institutions conformément à la Loi divine de sorte que les mœurs soient imbibées de l'esprit du Christ venu arracher notre humanité de sa misère en la transfigurant et en la faisant ainsi passer à un autre plan, celui de l'aménagement de la Jérusalem céleste et sa gloire. Il était donc purement dégradant de vouloir réduire, pour le jésuite français, le christianisme à un idéal terrestre et le Christ à un philanthrope¹⁷².

Pour Daniélou, et ce à la suite de Péguy, une liaison essentielle entre le christianisme et le peuple est indéniable. Dans cette optique, le christianisme était en droit de s'interroger sur les conditions qui rendent possible un peuple chrétien dans lequel il embrasserait l'immense foule des saints et des pécheurs, pour une « race chrétienne » authentique¹⁷³. C'est dire que le message chrétien avait besoin de s'incarner véritablement et profondément dans un peuple ; le peuple étant la terre profonde, qui témoigne et qui, à long terme, produit des saints à partir des pécheurs de tout bord le formant.

Ainsi donc pour avoir ce peuple chrétien, créer des conditions le rendant possible était une nécessité. Par exemple si « la foi chrétienne demeure vivante en Russie, c'est parce que le peuple russe a été, au long des siècles, christianisé en ses profondeurs »¹⁷⁴, et a de ce fait préservé l'unité entre l'aspect personnel et l'aspect social de la vie religieuse. Partant, christianiser un peuple revient à trouver une adéquation entre le volet personnel et communautaire ou social de la foi, car il est important que la foi fasse partie de la civilisation¹⁷⁵. Ce qui fera que le christianisme reste accessible à tous (*la foi des masses* ou *peuple chrétien*¹⁷⁶) sans pour autant être un frein à l'engagement personnel de chacun ; et cela parce que : « nous avons perpétuellement le devoir de faire que cette immense masse des hommes accède à un christianisme de plus en plus personnel »¹⁷⁷.

Cependant, peut-on affirmer que le christianisme serait lié à une quelconque civilisation particulière ? Absolument pas, d'après le cardinal. Et cela parce le Christ est venu sauver tout homme et tout l'homme. De ce fait, d'une part, pour s'accomplir pleinement, la civilisation a plus que jamais besoin du christianisme pour soigner en elle la blessure du péché ; et, d'autre part, le

christianisme a besoin de la civilisation pour consacrer au Seigneur toutes les réalités humaines qui s'y trouvent¹⁷⁸. D'où l'utilité, suivant notre auteur, de découvrir ce qu'il appelait « les points d'insertion du sacré dans l'expérience de l'homme de la civilisation technique », pour que la Parole de Dieu puisse l'atteindre profondément selon les mécanismes actuels de son expérience religieuse. C'est dans cette logique qu'il posait non seulement la resacralisation comme la condition *sine qua non* pour un christianisme populaire, celui des masses dans la civilisation technique. Un tel christianisme se veut ferment d'une coopération effective à la croissance de l'œuvre de Dieu ; il convoque la société civile ou l'État de garantir la liberté religieuse et les conditions de son existence en vue d'orienter la création vers les fins que Dieu lui a assignées¹⁷⁹, et ainsi construire la vraie cité dans laquelle l'homme a sa maison et Dieu la sienne¹⁸⁰. Ce fécond projet ecclésial est si bien exprimé dans les trois articulations qui structurent la pensée ci-après :

« La première, que le christianisme n'est pas une secte de purs, mais une foule de pécheurs ; la deuxième, que le christianisme n'est pas seulement une adhésion personnelle, mais aussi une tradition sociale, qui se transmet à travers la famille, la race, la nation ; la troisième, qu'il n'y a pas de séparation entre religion et civilisation (ce qui est l'erreur des ' modernes '), mais que le temporel a une dimension sacrée »¹⁸¹.

4.2. *Critiques à la thèse de Daniélou d'une civilisation chrétienne*

Cette conviction de notre auteur n'était pas du goût de tous. Elle était jugée conservatrice voire même utopique dans un monde en pleine mutation, où le christianisme devait plutôt s'accommoder, mieux se cantonner à son domaine de définition purement et simplement spirituelle et personnelle. Avant même que Daniélou publia son ouvrage, Karl Rahner déjà déclarait en des termes non équivoques que :

« Les hommes ne seront plus chrétiens par la simple force de l'habitude, de la tradition, de l'histoire ou de l'ordre établi. Encore moins par le fait que la foi imprégnerait universellement la société. Au contraire, si nous exceptons l'influence exercée par les parents chrétiens, l'ambiance de la famille, ou des petits groupes restreints, les hommes ne seront plus capables d'être chrétiens si ce n'est grâce à une foi vraiment personnelle, qu'ils devront sans cesse conquérir »¹⁸².

Dans le même ordre d'idées, Karl Rahner, rebondit sur le sujet en ajustant davantage sa pensée sur la situation du chrétien dans le monde. La tirade qui suit en donne le condensé :

« S'agissant de la vie du monde, de la vie profane, on ne pourra jamais employer des expressions telles que ' la ' culture chrétienne, l'époque chrétienne. Une telle assertion ne signifie pas seulement : selon la doctrine catholique, il y a en tout temps l'Église et l'État, l'Histoire du Salut et l'Histoire du monde, la nature et la grâce, et il est impossible, il n'est pas dans l'ordre, que ces réalités ainsi accouplées se recouvrent adéquatement. La phrase ci-dessus signifie bien plutôt : on ne peut jamais tirer des principes chrétiens en matière de foi et de morale un monde tel qu'il ne saurait y en avoir d'autres possibles au regard de ces lois idéales. Qu'il s'agisse de l'État, de l'Économie, de la Culture, de l'Histoire (...) il n'y a, en principe, aucun impératif concret dont on puisse dire en s'appuyant sur la doctrine chrétienne qu'il serait le seul bon »¹⁸³.

Ce n'est pas tout. La conclusion de ce théologien allemand, contemporain du cardinal français, était sans appel. Elle s'inscrivait dans l'optique de déconstruire toute idée d'une culture chrétienne. En voici la portée dans la déclaration ci-après :

« Cette hypertrophie du souci de ce monde vient, elle aussi, de l'esprit de ghetto, du refus de reconnaître que l'on vit en Diaspora. On veut trouver dans le christianisme le biais par lequel on pourra l'accommoder au goût de tout le monde. Le résultat, c'est qu'il y a une fois de plus des catholiques qui le sont sur le plan de la culture, de la politique, de la morale bourgeoise..., mais qui ne veulent pas l'être selon la foi. Ne persévère à la longue, en Diaspora, que celui qui croit vraiment à la vie éternelle et aux promesses de Dieu »¹⁸⁴.

Comme nous pouvons le remarquer, par cette position, Rahner militait pour un christianisme personnel ou d'élites.

Un autre son de cloche critique est à mettre à l'actif de Claude Geffré. Ce dernier en effet, dans un article au titre fort évocateur « Désacralisation et sanctification »¹⁸⁵, reprochait au cardinal de n'avoir pas levé bon nombre d'ambiguïtés autour de la notion du sacré avant d'en faire la condition d'un christianisme populaire¹⁸⁶. Évidemment, dans son livre *L'oraison, problème politique*, que nous avons déjà évoqué en amont, le cardinal récusait toute séparation simpliste entre le spirituel et le temporel, le sacré et le profane, le chrétien et le politique. Il préconisait comme préalable à la sanctification une resacra-

lisation du monde. C'est-à-dire un retour au sacré originel pour restaurer la chrétienté. Ce contre quoi Geffré s'insurgeait.

Pour lui, la sacralisation n'était pas la sanctification. Et cela pour une seule raison : la distinction entre un « sacré relationnel », c'est-à-dire religieux, qui serait le vrai sacré. D'où son appellation « sacré originel » ou « créationnel », qu'il entendait comme la « vérité de l'homme comme mystère communicationnel avec Dieu dans les autres »¹⁸⁷. Le sacré étant, dans ce sens, une dimension de communion de la nature relationnelle de l'homme et qui respecte le profane. Et un « sacré magique » qui est « un en-soi » s'opposant au profane, autre en-soi¹⁸⁸, fruit de la confusion entre le vrai sacré religieux et le sacré de la magie/tabou. Claude Geffré le désignait par « sacré institutionnel ». Il est l'ensemble de tout ce qui est institué et qui constitue la partie visible et sociale de la pratique religieuse, et qui implique l'existence des fonctions spécifiques ou une activité spécifique¹⁸⁹.

Pour sa part, Daniélou ne se plia guère à l'argumentation de Geffré. Il pensait qu'il y avait en l'homme une dimension constitutive qui faisait que, comme créature, il se recevait de Dieu (sacré originel), et la religion n'était que la libre ratification de cette relation originelle. Dans cette optique, rien n'était strictement profane puisque cette relation originelle pénètre la totalité de la vie humaine ; rien n'étant étranger à Dieu en l'homme¹⁹⁰. Voilà pourquoi il se refusait de ne voir dans le sacré que la dimension intérieure d'une vie profane comme le soutenait Geffré, mais bien plutôt il y discernait une complémentarité, une interdépendance entre le sacré originel et le sacré institutionnel. Dès lors, si des sphères de l'activité humaine, des symboles, des institutions étaient sacralisés, cela était l'expression visible du sacré originel, lequel s'appauvissait et disparaissait sans le support du sacré institutionnel dans son expression visible, sociale, mystique à travers ses représentations (symboles, images, mythes), ses institutions (rites d'initiation, de communion, de réconciliation), et son intériorisation (ascèse et mystique)¹⁹¹.

Une troisième voix est celle de Jean-Pierre Jossua qui remettait en question la thèse fondamentale de Daniélou pour un christianisme populaire. Jossua fait remarquer, dans sa critique que, la sacralité, dans sa dimension relationnelle homme-Dieu-semblables, ne devait pas occulter l'essentiel de cette relation qui est la conversion et l'adhésion libre de la foi avec un engagement total de l'homme. De ce pas, soutenir un plaidoyer pour un christianisme populaire n'est recevable que s'il est fondé, non sur une sacralité externe basée sur une religion de culte et d'adoration, mais bien sur le socle d'une vraie foi personnalisée et consciente¹⁹², les valeurs humaines pouvant être réellement plus « pierre d'attente que les religions ».

Pour ce théologien et historien dominicain donc, on ne pouvait pas tout bâtir sur la sacralité externe, car à titre illustratif, « un athée qui adhère à la vérité et veut l'amour autant qu'il le peut est mille fois plus près du royaume qu'un homme ' religieux ' que son culte dispense d'être homme dans le monde des hommes »¹⁹³. D'autre part, rejetant aussi la thèse militant pour la christianisation des institutions ou du moins que le cadre soit propice à la chrétienté pour la possibilité d'un christianisme populaire, Jossua arguait que le chrétien avait le devoir de créer au sein de la société des structures crédibles et vraies basées sur l'Évangile sans avoir besoin d'un cadre sociologique propice ou de l'appui de l'État.

En somme, même s'il était plus favorable à un christianisme de masses que d'élites, le religieux dominicain soutenait tout de même que le sacré de la foi n'enlève rien à la profanité du monde, car ce qui compte ici-bas c'est le « christianisme-charité » et son réalisme, et non d'abord une sacralité externe et sans consistance¹⁹⁴. Mais quelle fut la réaction de Daniélou face au dominicain ?

En réponse à Jossua qu'il considérait comme « le plus vif de ses critiques »¹⁹⁵, notre auteur réaffirmait que le christianisme n'était pas seulement personnel, mais bien aussi communautaire. Dans ce sens, « développer la dimension personnelle (...) sans méconnaître la réalité et la valeur de la dimension sociologique », se veut une nécessité. Dès lors, une communauté chrétienne, un peuple chrétien, n'est possible que par l'évangélisation de la culture/civilisation elle-même, telle fut la conversion de Constantin qui rendit possible l'émergence effective d'un peuple chrétien. Dans cette réplique, Daniélou était favorable à un christianisme des masses avec ses inconvénients qu'à de petites communautés vivantes (christianisme d'élites) dans un monde hostile aux masses. La Chine et l'Inde où, bien qu'ayant des communautés chrétiennes vivantes, ne sont pas devenus des peuples chrétiens à cause de cette absence de cadre sociologique.

Par ailleurs, revenant sur l'importance du cadre sociologique, notre auteur fait remarquer qu'il est absolument indispensable pour que le christianisme soit accessible à la masse. Qu'il ne soit pas simplement toléré et confiné dans la sphère de la vie privée (*christianisme aseptisé, sans conséquence sur la société*), mais plutôt partie prenante de l'édification de la société dans laquelle il a son mot à dire ; parce que le religieux est une dimension constitutive de l'épanouissement social de l'homme (*christianisme incarné*). D'où la nécessité constante et permanente d'un dialogue entre l'Église et le monde, selon le vœu du Concile Vatican II¹⁹⁶.

* * *

Au cours de ce chapitre, nous avons vu, dans un premier temps, que pour Daniélou, l'accès à la vérité était conditionné par le principe de la distinction des ordres, porte d'entrée à la saisie du réel dans sa totalité. Pour ce faire, le rôle de l'intelligence était capital en tant que pilier de l'esprit humain dans sa quête de la vérité. Ainsi, il existe une nécessaire communion entre intelligence et vérité dans la recherche de la connaissance vraie du réel dans toute sa splendeur et sa totalité.

Par la suite, en partant d'une analyse de la notion de vérité, nous avons montré la nécessaire compénétration ou unité entre la religion naturelle, la métaphysique et la foi dans la même quête de connaissance de la vérité dans la pensée du cardinal jésuite. Et dans ce sens, nous avons pu établir la connaissabilité de Dieu dans une action conjointe de la foi et de la raison. Les deux scrutent l'histoire du salut à travers le témoignage que Dieu fait de Lui-même en Jésus-Christ.

Enfin, partant de ces vérités de foi fondées sur l'auto-communication de Dieu, le cardinal français laissait entrevoir son vœu de voir émerger une civilisation chrétienne, une « race » chrétienne. Fort donc de cet enrichissement, nous pouvons explorer à présent la question de la vérité en tant que devoir de charité dans la pensée de Daniélou.

II. LA VÉRITÉ DU CHRIST : DEVOIR DE CHARITÉ ET FONDEMENT DE LA MISSION

Dans la vision de Daniélou, la vérité de la personne du Christ et son œuvre sont la source de la vocation missionnaire de l'Église. L'Incarnation du Fils de Dieu et le vécu du message évangélique se posent en une nécessité vitale, dans la spécificité propre à chaque culture – l'inculturation – en vue de sa Transfiguration. Il n'est pas question d'un protocole systémique d'une quelconque occidentalisation limitante de ce message.

Dès lors, l'inculturation qui se présente comme la réponse inédite, originale d'une culture particulière à l'évangélisation, est un processus par lequel le message chrétien s'injecte dans une culture donnée, s'incarne, y prend racine pour la rénover de l'intérieur en produisant de nouvelles richesses, des formes inédites de pensée, d'action, de célébration. Et ces fleurs portées par l'inculturation dans une région donnée, constituent tout autant un héritage pour l'Église universelle¹⁹⁷.

Il est pour nous question ici dans un premier temps, de nous focaliser sur l'annonce de la vérité du Christ comme devoir de charité. Deuxièmement, de

montrer comment la « vérité » du Christ constitue le fondement de la mission de l'Église. Le dernier moment sera consacré, quant à lui, à l'inculturation : accolade entre Évangile et Culture qui ouvre l'homme au salut en Jésus-Christ.

1. L'ANNONCE DE LA VÉRITÉ : UN DEVOIR CHRÉTIEN DE CHARITÉ

« Le message *du Christ* n'a de chance d'être accueilli dans sa vérité divine et surnaturelle que s'il apporte un sens à l'expérience de l'homme qui vit son destin dans un monde livré au changement et à l'évolution des cultures »¹⁹⁸.

Cette affirmation théologique stipule que le christianisme, religion de la vérité, comporte en lui-même, de façon intrinsèque, un impérieux devoir de charité : annoncer « la vérité du Christ » au monde afin que son message salvifique arrive jusqu'aux extrémités de la terre¹⁹⁹. Et pour saisir les enjeux de la mission chrétienne, Daniélou distingue deux réalités essentielles : « l'homme à qui l'Église doit annoncer la Bonne Nouvelle et l'Église elle-même »²⁰⁰.

Dit autrement, l'Église, dépôt des mystères du Christ se voit habitée par deux instances. Il y a en amont l'Évangile du Christ, qui est son message. C'est-à-dire tout ce que le Christ a fait et dit. L'Église en est la gardienne autorisée. En aval, il y a la culture de l'homme. Ce qui le constitue, ce qui fait qu'il soit ce qu'il est. Or cet homme, nous le savons, ne vient jamais de nulle part, mais toujours de quelque part. Il est pris par Dieu dans une situation donnée, à un moment déterminé de sa vie, dans un environnement précis²⁰¹. Bref dans sa culture. Donc l'humain est un être « culturellement situé ». Le message du Christ ne le rejoint que là où il est, dans son bosquet, dans sa situation existentielle.

Dès lors, la vérité du Christ devient alors une nécessité vitale dans la mesure où elle se pose et s'impose en un devoir implacable de charité du chrétien pour le monde, car « l'action doit être la fécondité de la vérité, la foi qui opère dans la charité »²⁰². Le premier devoir de charité du christianisme vis-à-vis de la société moderne, était donc de remettre la question du sens de Dieu au centre de tout projet sociétal, l'homme étant essentiellement un être religieux.

1.1. *Le sens de Dieu dans la société moderne*

« C'est la pire misère de notre époque sans doute, que ce Dieu souverainement réel lui soit devenu si absent, que ce Dieu souverainement aimable lui soit devenu si indifférent. Retrouver le sens de Dieu, le rendre à notre époque, c'est la tâche première des chrétiens d'aujourd'hui »²⁰³.

1.1.1 Dieu comme réalité souveraine

L'humain, nous l'avons souligné avec Daniélou dans le chapitre précédent, est un être intelligent. Doté d'aptitude, il est habilité à appréhender le réel, à le discerner tel qu'il se présente, dans sa totalité. Et ce réel n'est pas une réalité abstraite. Il est plutôt « souverain » en tant qu'il est l'existence de la valeur dans sa constante personnelle²⁰⁴. Dans cette logique, seul « Dieu est ce qui est souverainement réel. Il est la Source, le Fond, l'Abîme de la réalité »²⁰⁵.

En clair, Dieu est cette réalité-là qui me dépasse en s'imposant à moi, sans contrainte aucune, mais simplement parce qu'elle me transcende, parce qu'elle est souveraine. Saisir, s'approprier cette réalité souveraine est l'expression même de la volonté de Dieu traduite par la dynamique de l'Alliance, celle formulée « dans la Loi, dans la Thora, dans la loi naturelle d'abord inscrite dans toute conscience, dans la loi juive ensuite, dans la loi évangélique enfin »²⁰⁶.

En outre, confesser majestueusement le réel, existant et subsistant par Lui-même, est loin d'être pour l'homme, assis dans ses valeurs culturelles, une quelconque aliénation, moins encore une démente. Cela n'entraîne non plus aucun asservissement. Bien au contraire, c'est un indicateur à l'homme de ses propres limites ; un chemin pour découvrir qu'il ne saurait être l'ultime instance ; qu'il existe des valeurs qui le dépassent et qui le sortent de sa prétention d'être « la source du Vrai et du Beau, du Bien et du Mal. Le danger pour l'homme c'est finalement d'être livré à l'homme et à son arbitraire »²⁰⁷.

De ce qui précède, le processus de construction de la société moderne exige : La reconnaissance d'une autorité devant laquelle l'humain est responsable, l'adhésion à une transcendance permettant une universalité authentique et fondamentale des valeurs aux dépens des volontés particulières et arbitraires humaines. Et cette ultime et transcendante instance de communion et de dignification de l'homme n'était autre que Dieu, le souverainement, terriblement et adorablement réel²⁰⁸.

En somme, la société moderne se devait donc de se construire avec le Souverain réel. C'est dans ce protocole que se trouve, inscrite, la réalisation intégrale de l'homme et son plein épanouissement au sein de sa culture, laissant ainsi apparaître la créature dans son néant et Dieu dans sa souveraine réalité. Dès lors les choses seront mises et remises à leur place²⁰⁹. Néanmoins, admettre que Dieu est souverainement réel, c'est aussi admettre qu'il est saint.

1.1.2. La sainteté de Dieu

« La sainteté est Dieu même. C'est le nom qui exprime ce qui le constitue proprement (...) Mais en disant qu'il est saint, nous voulons dire qu'il est autre chose que tout ce que nous pouvons connaître, qu'il est le Tout-Autre »²¹⁰.

La deuxième propriété de Dieu qui parle par elle-même en faveur d'une fusion parfaite entre sa Parole et l'homme situé dans la culture de la société moderne, est la sainteté. Il s'agit, selon l'expérience profonde des grands mystiques, de l'intensité d'existence. Celle-ci « n'est que la première expression de la réalité de Dieu, car cette existence est en même temps sa valeur »²¹¹. Proclamer que Dieu est cet Être de souveraine valeur dévoile toute la misère humaine. Et ceci parce que « la sainteté de Dieu, quand elle s'approche de nous, nous fait prendre conscience de notre immense impureté et de notre infinie misère. Elle fait surgir alors en nous un besoin de purification, afin de pouvoir nous unir au Très Saint »²¹². Cette affirmation montre à suffisance la crainte existentielle de l'homme moderne. Pour échapper au dictat de sa conscience qui l'interpelle à faire humblement face à sa finitude, à sa misère, il préfère s'enfermer dans l'orgueil de la puissance éphémère et ô combien destructrice que lui confère la science et la technique.

Bien plus, la sainteté révèle la gloire de Dieu. L'éclat de sa majesté n'est rien d'autre que l'expression de sa souveraine grandeur²¹³. Dans cet ordre d'idées, la sainteté de Dieu étant un appel à la sainteté de l'homme, celui-ci doit avoir pleine conscience que « les œuvres que Dieu inspire évoluent au rythme de la grâce... »²¹⁴. La société actuelle a besoin, dans son déploiement optimal, de se fonder sur une valeur sûre et stable qu'est la sainteté de Dieu. À travers un processus de conversion et de remise en question, pour sortir de la dictature de l'égoïsme et découvrir véritablement qui est Dieu, et ainsi répondre à son appel à partager son intimité d'amour.

1.1.3. L'existence comme appel à l'intimité avec Dieu

Dieu est intensité d'existence, et dans l'immense densité de son amour, il partage cette vie avec sa créature. C'est donc un appel qui trouve son fondement dans le fait même d'exister, étant entendu qu'exister « était déjà être en relation avec Dieu, dans la mesure où nous sommes des créatures, c'est-à-dire des êtres qui ne se tiennent aucunement d'eux-mêmes, mais qui se reçoivent totalement d'un Autre »²¹⁵, l'existence humaine étant un don. L'homme n'est aucunement principe de sa propre existence. Il l'a reçue, il ne la possède pas,

car l'on ne saurait posséder ce que l'on n'a pas en propriété. Or l'homme contemporain dans sa prétention à se suffire, et à ne dépendre de personne d'autre que de lui, a plongé dans « le péché mortel de l'humanité collective d'aujourd'hui »²¹⁶.

En effet, la prétention à la suffisance a fonctionné en se répandant comme un poison mortel. Il a tué l'homme moderne dans son être, dans ce qui fait le principe même de son existence : le dialogue « avec Dieu par lequel nous recevons de lui à chaque instant tout ce que nous sommes et par lequel nous avons à répondre à la grâce par l'action de grâce »²¹⁷. Dans ce mécanisme, le dialogue demeure essentiel, voire vital pour établir une relation permanente avec Dieu, le souverainement réel, le Très Saint. Il permet d'introduire l'homme dans l'intimité même du Dieu d'amour qui se donne sans réserve dans le mouvement éternel de la vie trinitaire, laquelle vie inonde et construit la communion fraternelle au sein de la société.

Dès lors, la vie sociale authentique est faite de dépouillement et de renoncement. L'homme ne possédant rien en propre, sait, de par son intelligence et sa nature, qu'il dépend radicalement de Dieu. Et cette dépendance est celle qui devrait, entre autres : inspirer son action, humaniser la civilisation technique, faire prendre conscience de la nécessité absolue de la fonder sur Dieu²¹⁸. C'est donc un appel à une prise de conscience effective que cette appartenance de l'humain à Dieu s'inspire fondamentalement de l'action atemporelle de ce même Dieu dans le monde. Un Dieu agissant dans la culture de l'homme, dans ses technologies, dans ses us et coutumes, dans toute la nature, fruit de son acte créateur.

1.1.4. L'action atemporelle de Dieu dans le monde

La radicale dépendance de l'homme à l'égard de Dieu, a pour objectif d'amener le premier à savoir déceler toute présence du second en lui et dans la nature ; et ce, à travers l'irruption de Dieu dans l'histoire du monde. Ainsi l'humain, avec tout ce qui le constitue, acceptera de se laisser introduire dans une dynamique de coopération au dessein admirable de Dieu fondé sur son amour incommensurable. C'est là toute la valeur du sens de Dieu telle que comprise par le christianisme comme « ce geste de Dieu qu'est l'Incarnation, par lequel l'Amour de Dieu est venu chercher l'homme là où il était pour l'attirer peu à peu à lui »²¹⁹.

Dans ce sens, la coopération à laquelle l'homme est appelé par Dieu réside dans un mouvement qui consiste à reconnaître l'action de Dieu dans notre histoire, dans notre culture. Il est question, ce faisant, d'être sensible

à ses merveilles dans le fil de notre existence quotidienne, de telle sorte que l'homme, à travers son action dans le monde, sache qu'il est tout simplement coopérateur, collaborateur de Dieu dans le déroulement de l'histoire sainte dans laquelle il n'a jamais cessé de vivre. Dès lors, nous affirmons que l'action temporelle de l'homme dans le monde s'inscrit dans la dynamique de l'action atemporelle de Dieu. C'est-à-dire que l'action de l'homme est fondamentalement ancrée dans le désir de Dieu et dans la mission qu'Il lui a confiée, celle de poursuivre l'œuvre de la création.

Et dans cette logique, nous retenons, avec Daniélou, que l'homme de la société moderne doit savoir que Dieu n'est pas un rival, sinon que lui homme, n'est que « créateur » à côté du « Créateur » de l'univers²²⁰. Voilà pourquoi, discerner l'action divine dans le monde, la reconnaître et y découvrir sa volonté est le résultat cohérent du sens de Dieu et de sa présence incontournable dans l'accomplissement de l'histoire du salut. Et cette reconnaissance, pour sa part, se manifeste par une adhésion de foi de l'homme à l'œuvre de Dieu qui continue de se réaliser au milieu de nous, et dont le Christ en est l'accomplissement, l'incarnation même de la charité divine pour l'humanité.

1.2. *La vérité du Christ comme devoir de charité envers la civilisation technique*

Comme nous l'avons évoqué avec Daniélou, le projet de la sécularisation fut l'éviction de Dieu de la société moderne ; la disparition de la religion en général et du christianisme en particulier. En outre, l'âge de la technique et l'humanisme athée ont marqué ce paysage et se sont imposés en fondements d'un monde séparé de Dieu. Une question cependant : quel lien a existé entre les deux ? Qui a engendré l'autre : est-ce la civilisation technique ou l'humanisme athée ? Dit autrement, il y aurait-il incompatibilité de nature cette civilisation et le fait religieux ?²²¹

Là-dessus, discernement oblige, l'impact de la civilisation technique sur la mentalité de l'homme moderne est indéniable. Il a été considérable. Déterminant. Il a détourné l'humain de sa vocation surnaturelle. En ce cas, pouvons-nous théologiquement soutenir que la civilisation technique serait en marge de l'histoire sainte ? Et si c'est le contraire qui se vérifie, comment faire acte de charité en « disant » Dieu, en annonçant à l'homme moderne le Christ, son Maître et Seigneur, qui est au centre et qui fait le centre de toute l'histoire ?

1.2.1 Sortir l'homme d'une civilisation fermée sur elle-même

L'être humain de ces deux derniers siècles vit dans une fixation sur lui-même. Il est devenu le centre de son histoire. Il prétend écrire celle-ci, cependant en marge de Dieu. Il s'établit, réellement et continuellement, en unique et ultime référentiel dont les œuvres chantent la gloire. Le cardinal français avait bien raison quand il notait :

« [En faisant] *Vivre l'homme dans un univers qui est celui de ses propres œuvres* (...) il se trouve ainsi entouré de réalités qui lui renvoient partout sa propre image (...) et que, dans ce miroir, c'est lui-même qu'il contemple et lui-même qu'il admire (...). En ce sens, le savant apparaît (...) comme le grand héros du monde moderne, celui qui tient entre ses mains tous les secrets de la puissance »²²².

Quoi de plus évident que dans un univers où la technologie est couronnée reine, la religion qui dénonce les abus de ses pratiques soit vouée à la mort ! Son certificat de décès est vite signé parce qu'elle est considérée comme un frein à l'épanouissement de l'homme moderne ; alors que celui-ci pense avoir pris le contrôle du monde et prétend pouvoir tout expliquer par la science et tout faire par la technique. Point de doute que le monde de la technique qui, détournait ainsi l'homme de Dieu, continue encore aujourd'hui son opération. Il se constituait en obstacle majeur à la présence de Dieu au sein de la société. Son hymne à l'homme n'a pas changé. Il lui chuchote qu'il a plus besoin de la technique que d'une vaine, limitante et aliénante relation avec la transcendance.

Exactement : « *le monde de la technique enferme l'homme dans l'homme et dans le pouvoir de l'homme* (...). La technique garde quelque chose d'irréremédiablement superficiel (...). Il y a une misère essentielle dont aucune technique ne libèrera jamais l'homme, et qui est celle de la mort et du péché »²²³. Ceci ne pouvait être mieux dit. Il est plus qu'urgent pour le christianisme de sortir l'homme de cette prison narcissique pour l'ouvrir à Dieu. Qu'il l'aide à établir une relation authentique faite d'amour et d'adoration, car « notre époque a besoin qu'on restitue, à la matière et aux situations qui semblent les plus banales, leur sens noble et originel, qu'on les mette au service du Royaume de Dieu, qu'on les spiritualise, en en faisant le moyen et l'occasion de notre rencontre continue avec Jésus-Christ »²²⁴. La mission essentielle du judéo-christianisme est celle de faire connaître et d'aimer Dieu, simplement parce que la civilisation n'est pas en marge de l'histoire sainte²²⁵.

1.2.2 Inclusion de la civilisation technique dans l'histoire sainte

Ce serait une erreur monumentale et un péché mortel de penser que Dieu est contre la technologie moderne inventée par l'humain. C'est oublier, à contrario, que la civilisation technique est nécessairement convoquée, avec ses acteurs et ses outils, à faire partie de l'histoire sainte, puisque c'est Dieu lui-même qui a établi l'homme maître du créé²²⁶. Dès lors, sortir l'homme de l'emprise absolue et aliénante de ses inventions destructrices, revient à le faire passer, par la mort et la résurrection du Christ, à un autre ordre d'existence, celui de l'incorruptibilité, transformant ainsi, par les énergies de l'Esprit, cette misère spirituelle faite de servitudes biologiques dans laquelle la technique avait l'enfermé²²⁷.

De ce qui précède, ajoutons, avec Daniélou, que « ce n'est pas en effet les conditions techniques ou les influences idéologiques qui marquent finalement une époque, mais les profondeurs d'expérience humaine et divine qui y éclosent »²²⁸. Au cas contraire, l'histoire de la civilisation technique risque de n'être qu'un récit apparent, tissé de prétentions, déniaient toute appartenance à la vraie histoire « par laquelle Dieu forme en ce monde les âmes éternelles qu'il destine à son royaume »²²⁹. Or, Dieu se sert de la civilisation technique comme d'un instrument pour la réalisation, dans sa plénitude, de l'histoire sainte. D'où le caractère immuable du Christ comme *fons et culmen* de la révélation, présence de Dieu au cœur même de la civilisation technique.

1.2.3. Le Christ, présence de Dieu à l'homme dans la civilisation technique

« Il n'y a pas de civilisation qui ne soit religieuse. Inversement, une religion de masse n'est possible que soutenue par la civilisation. Or, il nous semble qu'aujourd'hui, trop de chrétiens acceptent la juxtaposition d'une religion personnelle et d'une société laïque. Une telle conception est ruineuse tant pour la société que pour la religion »²³⁰.

Cet extrait, de Daniélou, nous conduit à établir l'équation suivante : le christianisme et la société occidentale, « une chance réciproque »²³¹. Indubitablement, la religion chrétienne est celle qui a permis de construire la société occidentale sur des valeurs stables et transcendantes. Ces dernières sont restées et demeurent encore valables pour sortir l'homme actuel de sa prison humaniste technologique, le rendant esclave et bouleversant totalement sa mentalité. Or, entre la religion et la « civilisation », la relation est celle de la

réciprocité ; une nécessaire dépendance. L'une est l'atout de l'autre, et inversement.

Bien plus, dans cette optique, le rôle du christianisme est celui de socle à la civilisation technologique. Il lui revient l'institutionnalisation de la société actuelle autour des valeurs chrétiennes, parce que c'est le Christ qui rend Dieu présent au monde ; c'est en Lui que Dieu vient à notre rencontre. Évidemment, le Christ « nous soulève au-dessus de nous-même pour nous permettre de pénétrer dans le monde de Dieu, si difficile à atteindre autrement »²³². Il est celui qui nous introduit dans l'intimité de Dieu.

En outre, le monde moderne et sa civilisation technique ont plus que jamais besoin de la présence du Christ pour soigner en eux les blessures causées par le péché. Tel est l'itinéraire du plein épanouissement de l'homme et de tout homme²³³. Dieu continue à porter le même regard sur la civilisation d'aujourd'hui et celle de demain, comme il l'a porté sur les civilisations précédentes²³⁴. Cette permanence de Dieu au cœur de la vie humaine, que nous approuvons, est ainsi signifiée par Daniélou :

« S'adapter à nous pour nous adapter à lui, pour nous rendre capables de comprendre, d'aimer, de goûter les choses de Dieu, nous donnant une autre intelligence pour comprendre ce que nous ne pouvons comprendre, nous donner un autre cœur pour aimer ce que notre cœur n'aime pas naturellement »²³⁵.

En définitive, le salut de l'homme, tout l'homme, constitue le centre du dessein trinitaire.

2. LA VÉRITÉ DU CHRIST COMME FONDEMENT DE LA MISSION DE L'ÉGLISE

« La contemplation est liée à la mission, parce que c'est dans la mesure où on a réalisé ce que Dieu est et à quel point le fait de connaître et d'aimer Dieu est constitutif d'un humanisme total et d'une existence complète, qu'on souffre et qu'on est surpris de ce que Dieu ne soit pas connu et ne soit pas aimé »²³⁶.

En tant que Corps mystique du Christ²³⁷, l'Église est en même temps une réalité visible qu'on peut méconnaître mais pas ignorer. Elle est une institution ayant sa façade extérieure, et donc loin d'être « une chose « nébuleuse et désincarnée » (...) Ce n'est pas une « entité vaporeuse » ! Mystère vécu dans la foi, elle n'en est pas moins une réalité de ce monde. (...) elle s'insère dans le tissu social dont elle modifie la texture... »²³⁸. Dans ce contexte, son rôle au

sein de la civilisation technique n'est pas le moindre. Il lui est intrinsèquement lié parce que socle de sa mission et de sa présence dans la société. Comme on peut le remarquer, malgré les multiples tensions apparentes avec la société civile, se réclamant de plus en plus laïque et les diverses tentatives de la faire taire, c'est dans l'Église et « (...) en elle que Dieu recrée et réforme le genre humain. (...) Elle est libre (...) et elle nous rend libres, de cette liberté que nous a acquise le Christ »²³⁹.

2.1. *Les fondements de la mission de l'Église*

La mission inhérente à l'Église, selon le pasteur Daniélou, est l'annonce de la vérité de Dieu. Tel est son devoir fondamental. Car, « Dieu est intervenu dans l'histoire en nous apportant le seul principe capable de nous unir : Jésus-Christ, indissolublement révélateur et rédempteur. L'Église, son Épouse, en est dépositaire, avec la mission de répandre cette révélation et cette rédemption »²⁴⁰. Dans cette optique, Dieu est « ce » qu'il « faut » faire connaître. Seule la foi y accède par la contemplation. Il s'est pleinement révélé en Jésus-Christ afin d'amener l'homme à une relation intime avec la trinité. Face à un monde profane, moderne et sécularisé, l'Église se devait de porter le témoignage de la foi chrétienne dans un dialogue loyal et honnête²⁴¹. La contemplation est donc pour le cardinal jésuite, le pilier fondamental de la mission. Mais qu'est-ce à dire ?

2.1.1. La contemplation

« L'esprit apostolique n'est authentique que dans la mesure où il s'enracine profondément dans l'esprit de contemplation, et comment il n'est que l'efflorescence, l'épanouissement de la vie de louange. C'est la contemplation de Dieu qui suscite en nous le désir de Le faire connaître et aimer »²⁴².

Ce magnifique extrait nous redit sur quel axe Daniélou situe la contemplation, dans sa réflexion sur Dieu. Elle est à la racine, à la base de tout esprit missionnaire. Notre auteur reste convaincu qu'on ne peut oser annoncer et parler de Dieu que si on avait une certaine expérience de Lui, si on Le connaissait. Et ce n'est que dans une authentique contemplation que Dieu se donne à connaître et se fait aimer. C'est Lui qui ouvre le cœur à la mission, à la prise de conscience de son absence dans le monde et au désir fort de réparer cet état des choses en amenant l'humanité à entrer dans cette intimité avec Lui.

Un cœur qui fait l'expérience de Dieu dans la contemplation souffre, disait Daniélou, « de voir que les hommes l'ignorent totalement (le monde athée), ou le méconnaissent sous sa forme plénière (religions païennes, islam, judaïsme) »²⁴³. La mission, qu'on peut simplement appeler le désir de faire connaître et aimer Dieu, s'enracine profondément dans la contemplation. Pour ce faire, celui qui voudrait se faire « grand missionnaire » doit avoir un besoin absolument vital, celui d'être un grand contemplatif pour se laisser d'abord saisir, puis introduit, et enfin guidé par l'Esprit « au plus épais de l'existence humaine ' et faire ' coïncider cette pâte humaine énorme et pesante avec le mouvement même de l'amour de Dieu, de l'Esprit, qui essaie de la soulever »²⁴⁴ ; il aurait ainsi la capacité de toucher par la grâce divine, l'âme de la personne à convertir dans l'humilité la plus totale.

2.1.2. La charité

« La source de l'apostolat n'est pas une nécessité, mais une exigence d'amour... »²⁴⁵.

Convaincu que l'esprit missionnaire est avant tout un service de charité ouvrant à la miséricorde spirituelle envers les autres, Daniélou atteste que la charité naît d'une prise de conscience effective de la misère des âmes, c'est-à-dire un dénuement existentiel aliénant, différent cependant de la misère corporelle ou physique qui, loin d'être dépréciée est en elle-même un devoir social et essentiel propre du chrétien. De ce fait donc, accorder plus d'importance au corps qu'à l'âme était, pour ce prélat, renoncer à la mission première du chrétien, à savoir l'annonce de la vérité du Christ qui libère l'homme de la servitude du péché²⁴⁶.

Autrement dit, le devoir du service temporel en vue de soulager les souffrances des corps est un impératif catégorique pour le chrétien. Mais il n'est pas, pour autant, l'essentiel de la mission du chrétien dans le monde. Dès lors, il ne faut donc pas réduire la charité chrétienne seulement à un service d'assistance physique. Laissons-nous éclairer par l'auteur à ce sujet :

« Ce que les chrétiens ont d'abord à apporter aux autres, c'est Dieu. Agir autrement serait donner l'impression que la misère spirituelle est moindre que la misère des corps, alors qu'elle est plus grande (...) les souffrances morales sont infiniment pires que les souffrances physiques, parce qu'elles atteignent l'être dans ses abîmes les plus profonds »²⁴⁷.

Il est possible de souffrir physiquement et être heureux. Mais il est impossible de souffrir spirituellement, être profondément meurtri dans son es-

prit, dans son âme, et prétendre au bonheur. La charité missionnaire consiste donc à apporter Dieu à l'homme pour le guérir dans son âme malade, soulager le corps n'est qu'un supplément.

2.1.3. L'aspect ecclésial

Un des fondements de l'esprit missionnaire est, selon l'expert conciliaire, l'aspect ecclésial. Qu'est-ce à dire ? Il s'agit de l'universalité de l'Église ; de son ouverture aux valeurs qui se trouvent chez les autres et l'effort à fournir pour faire éclater ce qu'il peut y avoir d'étroit en elle. Certes : « de ce point de vue, il est essentiel à l'esprit missionnaire d'avoir le sens d'une certaine relativité des incarnations du christianisme et une ouverture à d'autres formes d'incarnations que la nôtre, en prenant conscience que le christianisme ne s'identifie pas à notre forme occidentale »²⁴⁸. En claire, l'universalité n'est donc pas l'uniformité.

En effet, le caractère universel de l'Église enrichit le christianisme alors que, l'uniformité l'appauvrit²⁴⁹. Ainsi, éliminer tout résidu de colonialisme spirituel de l'esprit missionnaire s'est voulu exigeant. Le jésuite français déclarait : « la majorité des chrétiens de France sont intimement persuadés de la supériorité de leur christianisme sur celui des Africains et sont scandalisés quand on leur dit que ceux-ci ont quelque chose à leur apporter »²⁵⁰. Cette conviction de notre auteur doit plus que jamais résonner avec force dans l'aujourd'hui du christianisme pour en finir avec toute prétention ou velléité d'évidentes supériorités dans le vécu chrétien dans sa riche diversité. En effet, l'esprit missionnaire suppose d'entrer véritablement en dialogue avec les cultures autres que la culture occidentale, dans un esprit de respect de la dignité de l'autre et de patience permettant au christianisme de s'incarner proprement dans ses cultures, pour les transformer, non suivant des mécanismes occidentalisés, mais suivant des mécanismes propres à ces cultures de peur de fausser lamentablement l'inculturation qui n'est rien d'autre qu'un processus qui entre bien évidemment dans l'esprit de l'ἀκολουθία si cher à notre auteur.

3. L'INCULTURATION : INCARNATION ET TRANSFIGURATION. L'URGENCE DE REPENSER LA QUESTION MISSIONNAIRE AUJOURD'HUI

L'essence du christianisme, dans la pensée de Daniélou, nous l'avons vu, est catholique. C'est-à-dire ouvert au monde et l'embrassant dans sa diversité²⁵¹. Bien plus, l'annonce de l'évangile caractérise fondamentalement le temps

de la mission. La question essentielle porte sur comment annoncer le message évangélique, car le christianisme se devait de réaliser dans les civilisations actuelles du monde ce qu'il réalisa jadis avec le monde gréco-romain dans les premiers siècles de notre ère. Et cela puisque : « Tant que la parole de Dieu n'a pas pénétré profondément chaque civilisation, tant qu'elle ne s'est pas exprimée dans son langage propre avec les formes de sa pensée, de sa philosophie, de son art, tant qu'elle n'en a pas ressaisi et consacré les richesses latentes, nous pouvons dire qu'il y a quelque chose qui manque »²⁵². Ainsi, poser la problématique de l'inculturation, dans les traces du cardinal jésuite français, se veut une démarche à la fois épistémologique et théologique de proposer des voies d'incarnation de la vérité du Christ dans toute culture, l'Église étant « la patrie de toutes les valeurs »²⁵³.

3.1. *Le dialogue de l'Église avec les cultures comme chemin d'incarnation du message chrétien*

De prime abord, il convient de souligner que par le mot « dialogue », notre auteur, fidèle à l'esprit du Concile²⁵⁴, entend la nécessaire existence d'une relation de coopération entre l'Église et le monde dans le respect de ce qu'il appelait « les autonomies réciproques »²⁵⁵.

Ce dialogue entre l'Église et le monde n'étant rien d'autre que la prolongation du « dialogue originaire et exemplaire qui est celui de Dieu et de l'homme »²⁵⁶. Dans cet esprit, l'Église se doit d'aller à la rencontre des différentes cultures du monde pour que le message incontournable qu'elle leur apporte puisse s'incarner véritablement ; car, ce qu'il y a d'irremplaçable en Jésus-Christ c'est qu'Il « nous libère du mal, de la misère spirituelle, du péché, de la mort. (...) La mission, c'est de l'annoncer et le communiquer. (...) L'Incarnation est le geste de Dieu venant saisir l'homme pour le délivrer et le sauver »²⁵⁷.

En outre, la nécessité de ce « dialogue » réside dans le discernement à faire entre l'Évangile du Christ et le christianisme, « appareil » porteur de ce message. La distinction est capitale puisque la tentation de s'établir ou de s'ériger en unique modèle chrétien n'a malheureusement pas épargné les missionnaires. Ainsi a vu jour, dans bien des pays où le christianisme a été amené, la disgracieuse pratique de l'imposition du modèle chrétien occidental comme paradigme devant régir une vie authentique dans le Christ.

Dès lors, il était plus qu'urgent de sortir de ce christianisme fermé sur lui-même et qui se présentait comme étant la propriété de certains, lesquels pensaient et professaient que c'était leur religion. Cette attitude a affaibli la

religion chrétienne. Elle lui a fait perdre son efficacité et son caractère catholique. Raison pour laquelle Daniélou déclarait : « il faut que notre catholicisme embrasse le monde et que, soit dans notre prière, soit dans l'orientation de nos curiosités, nous vivions sur ce plan, à la mesure du monde. Si nous faisons cela, le christianisme sera vraiment cette atmosphère respirable, ce plein air qu'il doit être »²⁵⁸.

Dans cette perspective, le christianisme se doit d'entrer en dialogue avec tout homme, quel que soit son origine culturelle. De ce dialogue, il en sortirait enrichi comme quand il était entré en contact avec le monde gréco-romain et avait « adopté certaines formules culturelles qui étaient celle de ce monde, il s'est servi de la philosophie grecque et de l'ordre romain pour exprimer son message »²⁵⁹. De cette manière, l'incarnation dans les différentes cultures du message évangélique que l'Église doit porter au monde, ne sera pleinement réalisée que si le christianisme assume ce qu'il y a de meilleur dans chaque civilisation du monde pour y opérer une authentique *metanoia*. Celle-ci permettrait à ladite civilisation de se nourrir du Christ et de son évangile, et ainsi arriver à son accomplissement parfait. C'est tout le sens de la catholicité du christianisme qui fait de lui non seulement la véritable religion, mais aussi la religion de tous les hommes²⁶⁰.

Enfin de compte, « le christianisme doit s'adapter au génie culturel de chaque peuple, en assumer les valeurs qui s'y trouvent (...) afin d'enrichir l'Église pour la plus grande gloire de Dieu »²⁶¹. Voilà pourquoi Daniélou pensait qu'il était absolument nécessaire et urgent de repenser la question missionnaire, en posant l'Incarnation et la Transfiguration comme les deux paradigmes permettant au message chrétien de s'enraciner véritablement dans chaque culture du monde de façon originale et particulière. C'est tout le processus de la christianisation hérité de Péguy dont notre auteur se faisait l'écho.

3.2. *L'incarnation : chemin vers une inculturation authentique du christianisme*

« Ceci nous ouvre évidemment un immense champ de réflexion ; parce que dans la mesure où nous étudions ces civilisations (...), le problème se pose pour nous de voir quels sont les aspects qui précisément peuvent s'incorporer au christianisme et doivent se prolonger en elles. Ceci nous demande un grand travail de dépouillement à l'égard de tout ce qui en nous est occidentalisé, puisque notre christianisme est occidentalisé. Or, il est accidentel pour le christianisme d'avoir été occidentalisé. Il faut que nous sachions dégager ce qui est vraiment le message essentiel de l'Évangile et puis le mettre en contact avec les civilisations pour voir dans quelle mesure il s'incarnera en elles »²⁶².

Dans l'esprit missionnaire entrevu par le cardinal telle que l'explicite fort bien la citation ci-dessus, l'Incarnation est une donnée essentielle en tant qu'elle « est le paradigme herméneutique qui nous permet de comprendre (...) la mission de l'Église en ce monde, et ses enjeux »²⁶³. En effet, si Jésus-Christ, Verbe de Dieu, s'est fait homme, c'était pour venir chercher les hommes²⁶⁴, et de ce fait « le point de départ de tout apostolat, c'est d'aimer comme le Christ aime, c'est-à-dire d'un amour qui atteint dans l'autre ce que le Christ aime en lui. (...). Aimer dans les âmes ce que l'Esprit essaie d'accomplir en elles, être de connivence avec cette action de l'Esprit qui cherche à réaliser un certain chef-d'œuvre en toute âme humaine »²⁶⁵.

Dans cette optique, l'Incarnation ne signifie donc pas apporter aux autres ce qu'ils n'ont pas, ni les rendre semblables au missionnaire, ni non plus les réduire à son schème culturel considéré comme unique et divinement « révélé ». Mais il s'agit simplement de les aider en les rendant capables d'éclorre, au contact de l'Évangile, dans leur originalité ; dans ce qu'ils sont appelés à être, pour être ce que le Christ attend d'eux selon leur vocation proprement particulière, car en tout homme travaille efficacement la grâce divine. Pour ce faire, la charité missionnaire doit essentiellement se fonder dans l'épanouissement des âmes²⁶⁶.

Du point de vue épistémologique, nous ne pouvons que communier à cette approche missionnaire de Daniélou dans sa dynamique de l'Incarnation. Comme le dit Saint Paul, *le Christ nous a été semblables en toutes choses à l'exception du péché* (Hb4, 15)²⁶⁷, ce qui voudrait dire qu'il a été parfaitement homme sans artifice ni faux-semblant, pour transformer véritablement notre nature humaine qu'il a assumée. Dit autrement, la vérité de notre salut est intimement liée à l'Incarnation du Fils de Dieu, au fait qu'il ait réellement assumé notre condition humaine ; qu'il ait été pleinement un homme de son temps, sujet à toutes les limitations physiologiques et biologiques. La conséquence missionnaire de cette Incarnation du Christ est donc que le christianisme doit, dans son développement « continuer de s'incarner dans les civilisations et dans les peuples successifs qu'il rencontre. C'est pourquoi, dès après la mort du Christ, nous voyons des apôtres juifs (...) aller vers les païens, se dépouiller de leur judaïsme, s'efforcer de penser en Grecs, d'exprimer l'évangile dans les termes qui pouvaient toucher les Grecs »²⁶⁸. De cette manière, l'authenticité missionnaire réside dans le fait de ne pas fausser l'évangélisation ; et pour sa part, le christianisme a réellement besoin de s'incarner dans les cultures qu'il embrasse par un amour authentiquement christique et, dans chaque civilisation particulière, un effort d'incarnation du message universel de l'Évangile doit être mené²⁶⁹.

Enfin de compte, l'incarnation suppose un autre effort de dépouillement et d'acceptation de la limitation. Car, de même que le Christ s'est anéanti (κατάβασις) en se dépouillant non pas de sa divinité, mais de ses prérogatives divines, ainsi le missionnaire devait renoncer « à toutes les richesses de sa propre culture, de sa propre civilisation, pour vivre dans un milieu dont les usages lui seront souvent étrangers et difficiles d'accepter. S'il n'y avait pas cet aspect d'anéantissement, l'incarnation du missionnaire ne serait pas dans la ligne de celle de Jésus »²⁷⁰. C'est donc cette κατάβασις missionnaire qui rend possible la glorification et le salut du peuple qui embrasse l'Évangile en le menant progressivement à la transfiguration, à la déification (Ανάβασις).

3.3. *L'inculturation : transfiguration de l'homme et des cultures*

De même que pour l'Incarnation, l'inculturation a comme point paroxysmique, selon Daniélou, la Transfiguration de l'homme dans sa culture. Dans la personne et l'œuvre de Jésus-Christ, réside l'accomplissement du dessein de Dieu dans sa plénitude. Par lui, Dieu entre définitivement dans l'histoire humaine et entraîne l'homme à sa suite afin qu'il coopère à son dessein admirable d'amour ; et la foi, en ce cas, consiste précisément à reconnaître la possibilité de voir surgir ce dessein d'amour divin dans le monde²⁷¹. Quant à la notion de présence, elle renvoie, pour notre auteur, à des interventions de Dieu dans l'histoire du salut culminées dans l'Incarnation du christ, par laquelle notre humanité participe dès lors de la vie trinitaire. Le Christ est essentiellement et fondamentalement révélation et présence de Dieu dans notre histoire, une présence agissante, vivante et efficace, réalisation et accomplissement du dessein d'amour divin²⁷², lieu de rencontre entre Dieu et l'homme²⁷³.

Dans cette dynamique, la Transfiguration représente pour le jésuite français, la plénitude d'un processus (ἀκολουθία) commencé à la création et manifesté dans l'Incarnation, lequel, affirmant la valeur de notre réalité dans le temps et dans l'espace, inaugure l'étape finale de la gloire. L'Incarnation apparaît comme le moyen par lequel Dieu opère en Jésus-Christ la glorification et le salut de l'humanité ; et la Transfiguration, elle, devient le baromètre de la vérité et de la conformité de toute chose avec le dessein de Dieu²⁷⁴. Dès lors, le Christ ayant assumé totalement notre humanité, l'a également transformée « par la vie divine qui est en Lui, et par là la libère de ses misères, de la mortalité, de l'ignorance, des servitudes et en fait cette humanité glorieuse qui est le but poursuivi »²⁷⁵. Cela équivaut à dire que la transformation par laquelle notre humanité est inondée de vie divine (divinisation, déification),

le Christ l'opère parce qu'il est réellement Dieu né de Dieu. Et le chrétien devient lui aussi un être incarné et transfiguré, un homme unique et universel, « C'est pourquoi, comme le Christ, il doit vivre face aux autres hommes, en regardant avec amour chacun de ceux qui l'entourent ainsi que l'humanité tout entière »²⁷⁶.

Bien plus, c'est en transfigurant l'homme que le message du Christ sera capable de s'enraciner dans une culture donnée pour la transformer, en y dégageant de manière lucide ce qui est bon et donc susceptible d'être assumé, de ce qui est mauvais et donc qui devait être rejeté, et pour cela il fallait avoir le sens du Christ²⁷⁷. Le but étant ici de réaliser l'harmonie des différentes valeurs au sein des cultures, d'harmoniser la culture et le christianisme²⁷⁸, pour le plein épanouissement et la divinisation de l'homme, la transfiguration de ses valeurs religieuses et de l'univers.

* * *

Au demeurant, et nous sommes d'accord avec Daniélou que, nonobstant les grandes mutations du monde de notre temps, l'annonce du Christ, Chemin, Vérité et Vie, est un devoir inhérent du chrétien et de l'Église en vue d'une Incarnation effective de ce message dans chaque culture, avec comme objectif majeure la Transfiguration de celle-ci. Évidemment, une véritable inculturation doit s'inscrire nécessairement dans cette dynamique qui lui était si chère pour la réussite de la mission. Par conséquent, le terme de la mission est le fait que la vérité du Christ soit pleinement et particulièrement assumée par chaque culture du monde pour la transformer de l'intérieur ; qu'elle ne soit point prisonnière d'aucune culture puisque la vérité du Christ les dépasse toutes ; et l'Église étant au-dessus de tous les particularismes, en aucun cas le christianisme ne serait la propriété d'aucune civilisation particulière, il tisse plutôt entre les différentes cultures du monde des liaisons toujours neuves.

Notes

1. Gallimard : Paris, 1942.
2. Cf. DANIELOU, J., *Et qui est mon prochain ? Mémoires*, Paris : Stock, 1974, pp. 109-110.
3. Cf. DANIELOU, J., *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris : Cerf, 2011, pp. 236-246.
4. Cf. DANIELOU, J., *Scandaleuse vérité*, Paris : Fayard, 1961, p. 72.
5. Nous listons ici quelques ouvrages références dans lesquels Daniélou applique cette méthode : – *Essai sur le mystère de l'histoire* ; *Le signe du temple ou De la présence de Dieu* ; *Sacramentum futuri : études sur les origines de la typologie* ; *Bible et Liturgie. La théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église* ; *Les Symboles chrétiens primitifs*.
6. Cf. DANIELOU, J., *Et qui est mon prochain ? Mémoires*, p. 91.
7. Cf. DANIELOU, J., *Et qui est mon prochain ? Mémoires*, p. 91.
8. Cf. DANIELOU, J., *Essai sur le mystère de l'histoire*, Préface DE LUBAC, H. et RONDEAU, M-J., Paris : Cerf, 2011, pp. 236-237.
9. Cf. NKENLIFACK, V., *Le symbolisme et le discours sur Dieu : essai sur la théologie symbolique de Daniélou*, Romae: Pontificia Universitas Sanctae Crucis, 2017, p. 141.
10. DANIELOU, J., *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris : Beauchesne, 1950, p. 258.
11. GUGGENHEIM, A., « La théologie de l'accomplissement de Jean Daniélou », in *Nouvelle Revue de Théologie* t. 128, 2 (2006) 245.
12. DANIELOU, J., *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée II*, Paris-Tournai : Desclée et Cie, 1961, p. 184.
13. Cf. FIGUEIREDO COSTA, F.R., « Le Christ, clef d'interprétation de l'Écriture : aspects de la typologie de Jean Daniélou », in *De Magistro de Filosofia anno X*, Anápolis, 22 (2017) 82.
14. DANIELOU, J., *Scandaleuse vérité*, p. 72. Voir aussi DANIELOU, J., *Et qui est mon prochain ? Mémoires*, pp. 122-125.
15. Voir l'intéressante étude sur la théorie de la distinction des ordres de Pascal : GRASSET, B., « Le sens pascalien du mot esprit et les trois ordres », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 133, 1 (2008) 4-29.
16. Cf. UDÍAS VALLINA, A., «El pensamiento cristológico y la evolución en Teilhard de Chardin», in *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 63, Serie especial n° 1, 238 (2007) 583-604. Voir aussi DANIELOU, J., *Et qui est mon prochain ? Mémoires*, pp. 123-124.
17. Cf. DANIELOU, J., *Et qui est mon prochain ? Mémoires*, pp. 136-137.
18. Cf. DANIELOU, J., *Mythes païens, mystère chrétien*, Paris : Fayard, 1966, p. 63. Dans le même ordre d'idée, Henri de Lubac affirme qu'au fond de toute nature humaine, et donc de tout homme, est scellée l'image de Dieu comme une empreinte qui constitue en lui et malgré lui, comme un appel secret à l'Objet de la révélation, pleine et surnaturelle, apportée par Jésus-Christ. Et cette image de Dieu en l'homme est l'expression de sa nature rationnelle, de son intelligence, de sa volonté et de sa liberté. Cf. *Le mystère du surnaturel*, Paris : Aubier, 1964, pp. 107-108.

19. *Ibid.*
20. Cf. DANÉLOU, J., *L'avenir de la religion*, Paris : Fayard, 1968, p. 62.
21. NKENLIFACK, V., *Le symbolisme et le discours sur Dieu : essai sur la théologie symbolique de Danié-
lou*, p. 78.
22. DANÉLOU, J., *L'avenir de la religion*, pp. 61-62 ; voir aussi *Mythes païens, mystère chrétien*,
pp. 65-69.
23. DANÉLOU, J., *Dieu et nous*, Paris : Grasset, 1956, p. 54.
24. Cf. DANÉLOU, J., *Mythes païens, mystère chrétien*, p. 68.
25. DANÉLOU, J., *Approches du Christ*, Paris : Grasset, 1960, pp. 197-198. Cette expression de
Clef de David, est tirée du livre de l'Apocalypse 3,7 et celui d'Isaïe, 22, 22.
26. *Ibid.*, p. 7.
27. Cf. DANÉLOU, J., *La crise actuelle de l'intelligence*, Paris : Apostolat des Éditions, 1969 notam-
ment et singulièrement la deuxième partie intitulée « L'intelligence en crise », pp. 41-63.
Voir aussi *Scandaleuse vérité*, plus précisément l'approche intitulée « Le scandale de la véri-
té », pp. 9-28.
28. Cf. DANÉLOU, J., *Et qui est mon prochain ? Mémoires*, p. 133.
29. DANÉLOU, J., *La crise actuelle de l'intelligence*, p. 50.
30. Cf. DANÉLOU, J., *Scandaleuse vérité*, p. 81.
31. Cf. DANÉLOU, J., *Et qui est mon prochain ? Mémoires*, p. 140.
32. DANÉLOU, J., *Nouveaux tests*, Paris : Beauchesne, 1970, p. 16.
33. *Ibid.*
34. SIAUVE, S., « Pédagogie spirituelle du cardinal Daniélou », in RAGUIN, Y. (dir.), *Jean Daniélou
1905-1974*, Paris : Cerf, p. 26.
35. DANÉLOU, J., *Et qui est mon prochain ? Mémoires*, p. 137.
36. Cf. DANÉLOU, J., *La crise actuelle de l'intelligence*, pp. 46-47.
37. Cf. *ibid.*, p. 49.
38. Cf. *ibid.*, p. 52.
39. *Ibid.*
40. *Ibid.*
41. *Ibid.*
42. Cf. CANEVET, M., « Une théologie des merveilles de Dieu », in RAGUIN, Y. (dir.), *Jean Da-
niélou 1905-1974*, pp. 13-14.
43. DANÉLOU, J., *La culture trahie par les siens*, Paris : Épi, 1972, p. 71.
44. Cf. DANÉLOU, J., *Le chrétien et le monde moderne*, coll. « Le monde et la foi » 274, Paris :
Desclée et Cie, 1959, pp. 7-8.
45. DANÉLOU, J., *Scandaleuse vérité*, p. 27.
46. *Ibid.*, p. 28.
47. LEBEAU, P., *Jean Daniélou*, Paris : Fleurus, 1967, p. 130.
48. DANÉLOU, J., *Scandaleuse vérité*, p. 28.
49. « Textes et lettres de Jean Daniélou », in RAGUIN, Y. (dir.), *Jean Daniélou 1905-1974*, p. 125.
50. Cf. DANÉLOU, J., *Et qui est mon prochain ? Mémoires*, p. 123.
51. Cf. *ibid.* p. 133.
52. Cf. DANÉLOU, J., *Essai sur le mystère de l'histoire*, p. 34.
53. Nous sommes appuyés dans l'élaboration de cette approche biblique des ouvrages de Danié-
lou : *Dieu et nous* notamment dans les pages 121-149 de la partie intitulée « Le Dieu de la
Foi », et *Essai sur le mystère de l'histoire* dans les pages 147-164 du chapitre premier de la partie
intitulée « Magnalia Dei ».
54. DANÉLOU, J., *Essai sur le mystère de l'histoire*, p. 148.
55. DANÉLOU, J., *Scandaleuse vérité*, p. 16.

56. Cf. *ibid.*
57. *Ibid.*
58. DANIELOU, J., *L'avenir de la religion*, pp. 30-31.
59. DANIELOU, J., *Scandaleuse vérité*, p. 23.
60. Daniélou va jusqu'à parler de divorce entre l'intelligence et la vérité. Cf. *ibid.*, p. 26.
61. Cf. DANIELOU, J., *La foi de toujours et l'homme d'aujourd'hui*, Paris : Beauchesne, 1969, p. 69 ; voir aussi *L'oraison, problème politique*, Paris : Fayard, 1965, p. 84, où il analyse des problèmes capitaux de l'Église et de la théologie dans le monde actuel.
62. Il est important de mettre en relief ici le fait que, bien qu'en reconnaissant la possible connaissabilité de Dieu par la nature et donc de l'existence d'une « religion naturelle », Daniélou se méfiait tout de même de cette expression ambiguë et obscurcie par les discussions théologiques. Et se proposait de ne parler de religion naturelle qu'au sens où c'est par « sa manifestation dans « la nature », c'est-à-dire dans le monde visible » que réside la possible connaissance du Dieu vivant. Cf. DANIELOU, J., *Les saints païens de l'Ancien Testament*, Paris : Seuil, 1956, p. 9 ; voir aussi *Dieu et nous*, p. 41 où il dit ouvertement préféré parler de « religion païenne » en lieu et place de « religion naturelle », parce que les religions non bibliques étaient essentiellement des élaborations humaines.
63. Cf. SCHLEIERMACHER, F.D.E., *Sobre la religión*, discurso segundo, Madrid: Tecnos, 1990, pp. 27-38.
64. Cf. DANIELOU, J., *Dieu et nous*, p. 106 ; NKENLIFACK, V., *Le symbolisme et le discours sur Dieu : essai sur la théologie symbolique de Jean Daniélou*, p. 81 ; voir aussi IZQUIERDO, C., *Teología fundamental*, 4 ed, Pamplona : EUNSA, p. 207 ; ILLANES, J.L. et SARANYANA, J.I., *Historia de la Teología*, BAC, Madrid, 2002, p. 360.
65. DANIELOU, J., *L'avenir de la religion*, p. 44.
66. Cf. DANIELOU, J., *Mythes païens, mystère chrétien*, p. 56.
67. Cf. DANIELOU, J., *La foi de toujours et l'homme d'aujourd'hui*, pp. 67-68.
68. Cf. SALES, M., « La théologie des religions non-chrétiennes du P. Daniélou », in RAGUIN, Y. (dir.), *Jean Daniélou 1905-1974*, p. 38.
69. DANIELOU, J., « Christianisme et Religions non chrétiennes », *Études*, 321 (1964) 326.
70. Cf. DANIELOU, J., *La foi de toujours et l'homme d'aujourd'hui*, p. 69.
71. Pour lever tout équivoque, nous voulons notifier ici que par « religion naturelle » Daniélou entendait toute religion en dehors de la révélation historique, ou simplement religion païenne, le païen étant essentiellement l'homme de la religion naturelle contrairement à l'athée. Cf. DANIELOU, J., *L'oraison, problème politique*, p. 83 ; nous renvoyons aussi à *La foi de toujours*, p. 74-75.
72. Notre auteur faisait sienne cette affirmation de Teilhard de Chardin dans son article : « Signification de Teilhard de Chardin », *Études* 312 (1962), p. 150.
73. Cf. ALVA RODRÍGUEZ, I., *Cristianismo y religiones en el pensamiento de Jean Daniélou (1905-1974)*, Pamplona: EUNSA, 2007, pp. 123-129. Dans ces pages de sa thèse doctorale, l'auteur revient sur ces bases scripturaire et patristique et leur impact dans la théologie des religions de Daniélou.
74. DANIELOU, J., *L'oraison, problème politique*, p. 85. Voir aussi *Essai sur le mystère de l'histoire*, p. 132.
75. *Ibid.*, pp. 85-86. Daniélou y affirme que « ce qui caractérise en effet l'ensemble des religions, c'est qu'elles atteignent quelque chose de Dieu à travers son action dans le cosmos visible, c'est-à-dire dans son action créatrice et providentielle, et non dans ses interventions historiques qui apparaîtraient seulement avec Abraham ».
76. Cf. *ibid.*, p. 87. Et dans le même sens, Daniélou conclut tout aussi que « la religion naturelle est le domaine privilégié de la symbolique religieuse ». voir aussi *Essai sur le mystère de l'histoire*, p. 133.

77. DANIELOU, J., *Les saints païens de l'Ancien Testament*, p. 17.
78. Pour Daniélou, l'alliance noachique est la manifestation de la fidélité de Dieu à la promesse faite à Noé à travers la régularité des cycles cosmiques, le cours normal des astres et la succession des saisons. Cf. *Dieu et nous*, p. 46.
79. DANIELOU, J., *Essai sur le mystère de l'histoire*, p. 133.
80. *Ibid.*
81. Cf. *ibid.*, p. 134.
82. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Le christianisme et les religions*, 1997, n° 4.
83. SALES, M., « La théologie des religions non-chrétiennes du P. Jean Daniélou », in RAGUIN, Y. (dir.), *Jean Daniélou 1905-1974*, p. 39.
84. Cf. DANIELOU, J., *Dieu et nous*, p. 74.
85. Daniélou affirme ici que « la typologie, ou symbolique historique (...) ne laisse pas en dehors d'elle le domaine cosmique. Tout au contraire, elle apparaît comme une interprétation totale de la réalité... ». Cf. *Essai sur le mystère de l'histoire*, p. 137.
86. Daniélou reconnaissait vivre dans une époque où la métaphysique avait été complètement mise de côté, et que dans la pratique, le positivisme des sciences humaines tendait à se convertir en un type unique de culture... Cf. DANIELOU, J. et al., *La respuesta de los teólogos*, Buenos Aires: Carlos Lohle, 1970, p. 29.
87. C'est pourquoi il affirmait que : « la science, les sciences humaines se donnent l'illusion de récupérer la dimension de l'homme intérieur, mais elles n'atteignent que des conditionnements de l'homme, et non l'homme lui-même ». Cf. DANIELOU, J., *Et qui est mon prochain ? Mémoires*, p. 139.
88. « Où sont les métaphysiciens, les moralistes, les écrivains (...) qui donnent à une époque une image de l'homme où l'homme se reconnaît ? ». *Ibid.*
89. Cf. VELASCO, J.M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, 6 ed, Madrid: Cristiandad, 1997, pp. 23-24. L'auteur affirme dans ces pages que l'ouvrage de Kant, *La religion dans les limites de la raison*, est celui qui résume le mieux et dans lequel culmine toutes les interprétations antérieures de ses prédécesseurs dans leurs théories de la connaissance.
90. En parlant de cette raison pratique kantienne, comme d'une preuve de l'existence de Dieu et des implications de la conscience morale, notre auteur la pense valable sans que fut rendu caduque la preuve de saint Thomas de la finalité par exemple. Cf. DANIELOU, J., *La culture trahie par les siens*, p. 76.
91. Cf. VELASCO, J.M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 24.
92. Cf. DANIELOU, J., *La culture trahie par les siens*, p. 75.
93. *Ibid.*, p. 76.
94. Cf. DANIELOU, J., *Dieu et nous*, p. 75.
95. Daniélou affirmait son aversion instinctive de tous les systèmes et disait que : « C'est sans doute pour cela que je ne suis pas philosophe : toutes les systématisations me paraissent gauche le réel ». Cf. DANIELOU, J., *Et qui est mon prochain ? Mémoires*, p. 64.
96. *Ibid.*, p. 122 ; notre auteur disait se rendre non pas au raisonnement, mais à ce qui s'imposait à lui de manière indubitable, sans aucun réductionnisme et sans non plus rien mélanger. *Ibid.*, p. 64.
97. Cf. *ibid.*, p. 124.
98. DANIELOU, J., *Scandaleuse vérité*, p. 10.
99. *Ibid.*
100. Cf. DANIELOU, J., *Et qui est mon prochain ? Mémoires*, p. 123.
101. Cf. DANIELOU, J., *Scandaleuse vérité*, p. 10. Le cardinal français reconnaissait derechef que les certitudes métaphysiques étaient d'un tout autre ordre que les certitudes mathématiques, et n'avaient pas non plus le même critère d'évidence. Cf. *Dieu et nous*, p. 76 ; et plus il ajoute que

- l'exigence philosophique est une exigence d'intelligibilité, car face au désordre apparent des choses, l'esprit philosophique cherche à fixer un ordre, établir les séquences, montrer l'enchaînement des choses. Au-delà des réalités concrètes, il cherche à percer le mystère même de l'Être. *Ibid.*, p. 81.
102. Cf. DANIELOU, J., *Dieu et nous*, p. 92.
 103. Cf. DANIELOU, J., *La crise de l'intelligence aujourd'hui*, p. 44.
 104. Cf. DANIELOU, J., *Tests, Attestation, Contestation, Détestation, Protestation*, Paris : Beauchesne, 1968, p. 47 ; pour Daniélou, la métaphysique permet à l'intelligence de comprendre qu'au-delà des formes particulières d'exister, il y a une forme absolue d'exister qui est la source d'existence de tout ce qui existe. Ce qui mène à l'ontologie, entendue comme la forme suprême de la pensée qui touche la réalité d'exister dans sa source première qui est le fait même d'exister, d'être réel. Cf. DANIELOU, J., *Mythes païens, mystère chrétien*, pp. 68-69.
 105. Cf. DANIELOU, J., *Et qui est mon prochain ? Mémoires*, pp. 122-123. Il faut souligner ici que notre auteur avait une vision d'un univers pluridimensionnel eu égard à l'immense richesse du réel. Dans ce sens, seule la distinction des ordres permettait d'explorer le réel dans sa totalité.
 106. Daniélou affirmait que : « la théologie n'est pas d'abord spéculative, mais concrète, descriptive d'un ordre de relations théandriques (...) ; elle ne nous introduit pas en Dieu lui-même, mais dans ce domaine des rapports de Dieu et de l'homme qui est celui de l'Incarnation ». Cf. DANIELOU, J., *Et qui est mon prochain ? Mémoires*, p. 133.
 107. Cf. DANIELOU, J., *Tests, Attestation, Contestation, Détestation, Protestation*, pp. 47-48.
 108. Cf. DANIELOU, J., *Dieu et nous*, p. 75.
 109. Cf. *ibid.*, p. 94.
 110. Cf. DANIELOU, J., *Mythes païens, mystère chrétien*, p. 69.
 111. DANIELOU, J., *La culture trahie par les siens*, p. 76.
 112. *Ibid.*, p. 21.
 113. SCHMIDINGER, H., « Métaphysique et science », *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, 41 (1994) 58.
 114. DANIELOU, J., *La culture trahie par les siens*, p. 77.
 115. Cf. ERMONI, V., « Nécessité de la métaphysique », *Revue néo-scholastique* 51 (1906) 233-234.
 116. Cf. DANIELOU, J., *La culture trahie par les siens*, pp. 77-78.
 117. Cf. DANIELOU, J., *Dieu et nous*, p. 111.
 118. JACQUIN, F., *Histoire du cercle saint Jean-Baptiste. L'enseignement du Père Daniélou*, Paris : Beauchesne, 1987, p. 213.
 119. Cf. DANIELOU, J. et al., *La respuesta de los teólogos*, p. 22.
 120. Cf. PIZZUTO, P., *La teología della rivelazione di Jean Daniélou. Influsso su Dei Verbum e valore attuale*, Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 2003, pp. 268-272. À Guardini et à de Grandmaison, il convient d'ajouter Oscar Cullmann pour qui il « avait une dette particulière » en plus d'être son ami, et dont il avait aussi subi l'influence. LEBEAU, P., *Jean Daniélou*, p. 66 et p. 71.
 121. Cf. DANIELOU, J., « Préface », de GRANDMAISON, L., *La personne de Jésus et ses témoins*, Paris : Beauchesne, 1957, p. 7.
 122. Cf. PIZZUTO, P., *La teología della rivelazione di Jean Daniélou. Influsso su Dei Verbum e valore attuale*, pp. 269-270.
 123. Daniélou vibre ici en phase avec Romano Guardini qui disait que la révélation du Christ n'était ni un haut sommet de la religiosité, ni une forme élevée de sagesse, sinon l'incarnation de Dieu en la personne de Jésus-Christ. Cf. GUARDINI, R., *Die Offenbarung. Ihr Wesen und ihre Formen*, Würzburg: Werkbund Verlag, 1940, p. 88.
 124. Cf. DANIELOU, J., *L'oraison, problème politique*, p. 89.
 125. Cf. DANIELOU, J., *La foi de toujours et l'homme d'aujourd'hui*, pp. 89-90.

126. DANIELOU, J., *L'oraison, problème politique*, p. 89.
127. Cf. DANIELOU, J., *La foi de toujours et l'homme d'aujourd'hui*, p. 76.
128. Cf. MESLIN, M., « Jean Daniélou et les religions non chrétiennes », in FONTAINE, J. (dir.), *Actualité de Jean Daniélou*, Paris : Cerf, 2006, p. 155-157. Dans cet article, l'auteur décrit les sources, les influences et les développements de la réflexion de Daniélou sur les religions non chrétiennes.
129. *Mystère*, p. 51.
130. Cf. RUDOLPH, O., *Le Sacré*, Paris : Payot, 2015 ; ELIADE, M., *Traité de l'histoire des religions*, Paris : Payot, 1953 ; BOUYER, L., *Le rite et l'homme*, Paris : Cerf, 2009.
131. Cf. DANIELOU, J., *La foi de toujours et l'homme d'aujourd'hui*, pp. 76-80.
132. Cf. *ibid.*, p. 80-83.
133. Cf. *ibid.*, p. 83-87.
134. Cf. *ibid.*, p. 87.
135. Cf. SALES, M., « La théologie des religions non-chrétiennes du P. Jean Daniélou », in RAGUIN, Y. (dir.), *Jean Daniélou 1905-1974*, p. 39.
136. Cf. DANIELOU, J., *Dieu et nous*, p. 49.
137. DANIELOU, J., *L'oraison, problème politique*, p. 89. C'est ce qui fait dire à Daniélou que la révélation positive signifiait deux choses : que Dieu agit et qu'il parle. Cf. DANIELOU, J., *Mythes païens, mystère chrétien*, p. 112.
138. JACQUIN, F., *Histoire du cercle saint Jean-Baptiste*, p. 213.
139. Dans cette même logique, Romano Guardini affirmait déjà que la révélation et la foi, entendue comme rencontre entre Dieu et l'homme dans l'histoire, ouvrent la porte à une union authentique, laquelle trouve son paroxysme en Jésus-Christ, Épiphanie du Dieu vivant en qui converge et s'accomplit toute réalité. Cf. ILLANES, J.L. et SARANYANA, J.I., *Historia de la Teología*, p. 353.
140. Cf. DANIELOU, J., *Dieu et nous*, p. 45.
141. Cf. *ibid.*
142. Cf. DANIELOU, J., *Essai sur le mystère de l'histoire*, pp. 147-164. Dans ces pages, Daniélou expose sa théologie des merveilles de Dieu.
143. Cf. *ibid.*, p. 147.
144. Cf. DANIELOU, J., *Dieu et nous*, p. 41. Il convient d'ajouter que dans la figure et l'élection d'Abraham, l'auteur y entrevoit le caractère de la nouvelle religion, c'est-à-dire celle de la Bible, avec comme optique l'attente des événements historiques futurs. Cf. Idem, *Trilogía de la salvación*, Madrid: Los libros del Monograma, 1964, p. 124. C'est ce qui fait dire à Derville Guillaume que, Daniélou en situant le commencement de l'histoire sainte avec Abraham, voulait simplement spécifier le début d'une humanité meilleure parce qu'éclairée par la révélation positive, en préfiguration au salut opéré en et par Jésus-Christ. Cf. *Histoire, mystère, sacrements. L'initiation chrétienne dans l'œuvre de Jean Daniélou*, Perpignan : Desclée de Brouwer, 2014, pp. 100-101.
145. Cf. DANIELOU, J., *Dieu et nous*, pp. 119-120.
146. DANIELOU, J., *Essai sur le mystère de l'histoire*, p. 135.
147. *Ibid.*, pp. 135-136.
148. *Ibid.*, p. 137.
149. Cf. *ibid.*, pp. 137-138.
150. *Ibid.*, p. 139.
151. Cf. *The Nature of Revelation*, 2 ed, New York: Oxford university Press, 1930 et *Natürliche Theologie und Religionsgeschichte*, Leipzig: Hinrichs, 1913. L'auteur, tout en acceptant la variété historique de l'expérience religieuse, souligne que toute religion est positive en ce sens qu'elle est un ensemble concret de rites, de coutumes et de traditions, et non pas une conclusion de la raison.

152. Cf. *Living Religions and World Faith*, Londres: Allen and Unwin, 1940. Il souligne ici, la dualité de la religion positive qui, en même temps qu'elle s'efforce vers éternel, est aussi limitée par des situations historiques. D'où un conflit entre la pure rationalité de l'universel et l'élément irrationnel lié aux situations particulières dans laquelle elle émerge, c'est-à-dire qu'elle s'enracine nécessairement dans les caractéristiques historiques propres à chaque peuple selon le lieu où il se trouve.
153. Nous renvoyons principalement à son ouvrage *Offenbarung und Heilsgeschehen*, Beiträge zur evangelischen Theologie, t. 7, München, 1941. Daniélou y revient aussi. Cf. *Essai sur le mystère de l'histoire*, p. 265.
154. Cf. DANIÉLOU, J., *Essai sur le mystère de l'histoire*, p. 116.
155. Dans ce sens, Oscar Cullmann disait déjà avant Daniélou que la succession des interventions de Dieu constitue réellement et véritablement une histoire du salut, puisque impliquant un processus par lequel Dieu manifeste son pouvoir quand il veut et comme il veut, car ces interventions font parties de toute une pédagogie divine ayant pour sens et finalité la réalisation du salut en et par Jésus-Christ. Le Christ étant le centre de l'histoire. Cf. ILLANES, J.L. et SARANYANA, J.I., *Historia de la Teología*, p. 366-367.
156. Cf. DANIÉLOU, J., *Mythes païens, mystère chrétien*, p. 109.
157. Cf. *ibid.*, p. 101.
158. Cf. *ibid.*, p. 102.
159. Cf. *ibid.*, p. 105.
160. Cf. *ibid.*, p. 114.
161. JACQUIN, F., *Histoire du cercle saint Jean-Baptiste*, p. 213.
162. Cf. DANIÉLOU, J., « Christianisme et religions non chrétiennes », *Études* 321 (1964) 326-327.
163. DANIÉLOU, J., *Scandaleuse vérité*, p. 92.
164. « La foi correspond à ce genre de certitude. Elle est fondée sur le fait qu'il y a une parole sur laquelle nous avons le droit d'engager toute notre intelligence et toute notre vie. C'est la parole de Jésus-Christ. Avoir la foi, c'est croire que nous avons le droit, en toute lucidité, en toute honnêteté, en toute responsabilité, d'engager la totalité de notre vie et celle des autres sur la parole de Jésus-Christ ». Cf. DANIÉLOU, J., *L'avenir de la religion*, p. 31.
165. Voilà pourquoi, à titre illustratif, Daniélou, dans ses dialogues avec André Chouraqui, disait : « En tant que chrétien, je dois vous annoncer Jésus-Christ, et je ne souhaite qu'une chose, c'est que vous le reconnaissiez, ce qui ne m'empêche pas de respecter profondément les valeurs du judaïsme ». *Les Juifs. Dialogue entre Jean Daniélou et André Chouraqui*, Paris : Beauchesne, p. 104.
166. *Études*, 9 (1965) 175-186. Ce terme renvoie selon Péguy à une réalité permanente qui ne saurait être niée simplement parce qu'on jugerait le christianisme dépassé, puisqu'il y a « une chrétienté interne, un interne chrétien qui toujours le même recommence tout le temps ». PEGUY, C., *Un nouveau théologien*, cité par LEBEAU, P., *Jean Daniélou*, p. 140.
167. Cf. DANIÉLOU, J., *L'oraison, problème politique*, pp. 43-54.
168. Cf. SCHLEGEL, J.-L., « La révolution dans l'Église », *Esprit*, 5 (2008) 57.
169. LEBEAU, P., *Jean Daniélou*, p. 141.
170. Cf. « Religion et civilisation. Réponses à quelques objections », *Études* 3 (1967) 427.
171. Cf. LEBEAU, P., *Jean Daniélou*, p. 141.
172. Cf. DANIÉLOU, J., *L'oraison, problème politique*, p. 45.
173. Cf. LEBEAU, P., *Jean Daniélou*, p. 143.
174. *Ibid.* p. 145.
175. Cf. *Christianisme de masse ou d'élite, dialogue entre Jean DANIÉLOU et J-P. Jossua*, Paris : Beauchesne, 1968, p. 16.
176. Cf. *ibid.*, p. 18.

177. *Ibid.*, p. 12.
178. Cf. DANIELOU, J., *L'oraison, problème politique*, pp. 53-54.
179. Cf. *ibid.*, p. 132.
180. Cf. *ibid.*, p. 26.
181. SABIANI, J., « Un fidèle de Péguy », in RAGUIN, Y. (dir.), *Jean Daniélou (1905-1974)*, pp. 132-133.
182. RAHNER, K., « Chrétiens de demain » (coll. le concile vous parle), *Fidélité* (1965), cité par LEBEAU, P., *Jean Daniélou*, p. 138.
183. Idem, « L'interprétation théologique de la situation du chrétien dans le monde moderne » (1954), in *L'Église face aux défis de notre temps. Études sur l'écclésiologie et l'existence chrétienne*, THEOBALD, C. (dir.), Œuvres 10, Paris : Cerf, 2017, p. 369.
184. *Ibid.*
185. *Concilium*, 19 (1966) 93-108.
186. Cf. *ibid.*, p. 101.
187. *Ibid.*, p. 102.
188. Cf. *ibid.*, p. 100.
189. Cf. DANIELOU, J., et POZO, C., *Iglesia y secularización*, BAC, Madrid, 1973, pp. 8-9.
190. Cf. « Religion et civilisation. Réponse à quelques objections », p. 422. Voir aussi *Gaudium et Spes*, 19.
191. Cf. *ibid.*, pp. 424-425.
192. JOSSUA, J.-P., « Documents : J. Daniélou, L'oraison, problème politique », in *Christianisme de masse ou d'élite, dialogue entre Jean Daniélou et J.-P. Jossua*, p. 78.
193. *Ibid.*, pp. 77-78.
194. Cf. *ibid.*, p. 80.
195. « Religion et civilisation. Réponse à quelques objections », p. 418.
196. Cf. *ibid.*, pp. 422-423. Nous avons ici fait une synthèse de ces deux pages. Cf. *Gaudium et spes*, 40-45.
197. Cf. « Préface », in ANGANGA M.M., *L'inculturation en procès. La lente maturation d'une Église Catholique romaine : Mbuji-Mayi.*, Coll « Ntuya kunyi ? » 2, Louvain-la-Neuve : Panubula, 2006, p. 7.
198. DANIELOU, J.; HONORE, J., POUPARD, P., *Catholicisme Hier-Demain*, Paris : Buchet-Chastel, 1974, pp. 151-152.
199. Un certain nombre d'ouvrages de Daniélou, à titre illustratif *Le chrétien et monde moderne*, pour ne citer que celui-là, revient sur cette affirmation théologique. Il y aborde la question de l'identité de la foi chrétienne face à la mentalité contemporaine ; la défense de la liberté et du droit à être chrétien aujourd'hui et pas autre chose, avec les attentes humaines légitimes attendues du chrétien, tout comme l'espérance que suscite la foi chrétienne. C'est essentiellement aux pp. 7-21 et 58-70.
200. BALDÉ, F.-M., « Inculturation et dégageement de l'Église parmi les nations », in FONTAINE, J. (dir.), *Actualité de Jean Daniélou*, p. 197.
201. Nous voulons ici renvoyer à titre d'illustration à l'appel d'Abraham par Dieu dans la Bible. Cf. Gn 12-17.
202. DANIELOU, J., *Scandaleuse vérité*, p. 13.
203. DANIELOU, J., *Sainteté et action temporelle*, Tournai : Desclée et Compagnie éditeurs, 1955, pp. 7-8.
204. Cf. DANIELOU, J., *La culture trahie par les siens*, p. 46.
205. DANIELOU, J., *L'avenir de la religion*, p. 42.
206. DANIELOU, J., *La culture trahie par les siens*, p. 46.
207. *Ibid.*, p. 47.
208. Cf. « Presencia y trascendencia de Dios », in CENTRO CATÓLICO DE INTELLECTUALES FRANCESES, *Mundo moderno y sentido de Dios*, p. 334.

209. Cf. DANIELOU, J., *Contemplation, croissance de l'Église*, Paris : Fayard, 1977, p. 9.
210. DANIELOU, J., *Sainteté et action temporelle*, Paris : Desclée, 1955, p. 7.
211. DANIELOU, J., *L'avenir de la religion*, p. 46.
212. *Ibid.*, p. 47.
213. Cf. *ibid.*, p. 48. La Constitution Dogmatique *Dei Verbum*, parlant en son numéro 13 de *La condescendance de Dieu*, rappelle fort à propos que « Dans la Sainte Ecriture, se manifeste donc, la vérité et la sainteté de Dieu demeurant toujours intactes, l'admirable 'condescendance' de la Sagesse éternelle pour que nous apprenions l'inexprimable bonté de Dieu, et quelle immense adaptation de langage il a employée, prenant un soin très attentif de notre nature ».
214. ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Entretiens*, Le Laurier, Paris, 1987, point 68.
215. DANIELOU, J., *L'avenir de la religion*, p. 49.
216. *Ibid.*
217. *Ibid.*, p. 50.
218. Cf. *ibid.*, pp. 52-53.
219. *Ibid.*, p. 54.
220. Nous faisons nôtres, ici, les paroles de RATZINGER, J., *Creación y pecado*, Pamplona: EUNSA, 2005, p. 63.
221. Cf. DANIELOU, J., *Scandaleuse vérité*, pp. 128-129.
222. *Ibid.*, p. 130-131.
223. *Ibid.*, pp. 134-135.
224. ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Entretiens*, point 114.
225. Cf. DANIELOU, J., *Les Juifs. Dialogues entre Jean Daniélou et André Chouraqui*, Paris : Beauchesne, 1966, p. 57.
226. Cf. DANIELOU, J., *Essai sur le mystère de l'histoire*, p. 98.
227. Cf. DANIELOU, J., *Scandaleuse vérité*, pp. 135-136.
228. DANIELOU, J., *Essai sur le mystère de l'histoire*, p. 100.
229. *Ibid.*, p. 101.
230. DANIELOU, J., *L'oraison, problème politique*, p. 8.
231. Nous prenons cette formule, que nous avons adaptée pour la circonstance, à KABASELE LUMBALA, F., *Le Christianisme et l'Afrique. Une chance réciproque*, Paris : Karthala, 1993.
232. DANIELOU, J., *Contemplation, croissance de l'Église*, pp. 12-13.
233. Cf. DANIELOU, J., *L'oraison, problème politique*, p. 53.
234. Cf. DANIELOU, J., *La foi de toujours et l'homme d'aujourd'hui*, p. 161.
235. DANIELOU, J., *Contemplation, croissance de l'Église*, p. 14.
236. *Ibid.*, pp. 133-134.
237. Cf. *Lumen Gentium* 7.
238. DE LUBAC, H., *Méditation sur l'Église*, coll. Foi Vivante n° 60, Paris : Aubier-Montaigne, 1968, p. 139.
239. *Ibid.*, p. 145.
240. BALDÉ, F.-M., « Inculturation et dégageant de l'Église parmi les nations », in FONTAINE, J. (dir.), *Actualité de Jean Daniélou*, p. 198.
241. Cf. DANIELOU, J. et JOSSUA, J.-P., *Christianisme de masse ou d'élite*, p. 3. Voir aussi « D'une extrémité à l'autre », in *Communio*, XIX, 3 (1994) 9-11.
242. DANIELOU, J., *Mystère du salut des nations*, p. 137.
243. DANIELOU, J., *Contemplation, croissance de l'Église*, p. 134. Voir aussi BESSIRARD, M.-T., « D'une extrémité à l'autre : Jean Daniélou », in *Communio*, XIX, 3 (1994) 81-99.
244. *Ibid.*, p. 135.
245. DANIELOU, J., *Mystère du salut des nations*, p. 138.

246. Cf. DANÉLOU, J., *Contemplation, croissance de l'Église*, p. 137.
247. *Ibid.*, p. 138 ; C'est dans cette orientation que le Pape Benoît XVI rappelait fort à propos que ce que Jésus avait apporté au monde n'était rien d'autre que Dieu. Ce Dieu qui se dévoilait progressivement depuis Abraham en passant par Moïse et les prophètes ; ce Dieu qui avait montré son visage à Israël et qui s'est révélé pleinement en Jésus-Christ. Jésus a apporté Dieu et par là la vérité sur notre destin et notre origine. Cf. RATZINGER, J., *Jésus de Nazaret*, Obras completas, Vol. VI/1, BAC, Madrid, 2015, p. 139.
248. DANÉLOU, J., *Contemplation, croissance de l'Église*, p. 142.
249. Cf. *Gaudium et Spes*, 58,3.
250. DANÉLOU, J., *Contemplation, croissance de l'Église*, pp. 142-143.
251. Cf. DANÉLOU, J., *Mystère du salut des nations*, p. 14.
252. Conférence à la journée 1949 sur « La structure missionnaire de l'Église », in *Bulletin des Amis*, 6-7 (1949) 8.
253. BALDÉ, F.-M., « Inculturation et dégagement de l'Église parmi les nations », in FONTAINE, J. (dir.), *Actualité de Jean Daniélou*, p. 198.
254. Cf. *Gaudium et Spes* 19 et 40.
255. DANÉLOU, J., *Pourquoi l'Église ?*, Paris : Fayard, 1972, p. 128.
256. *Ibid.*, p. 129. Cf. *Ecclesiam suam* 82.
257. DANÉLOU, J., *Contemplation, croissance de l'Église*, p. 141.
258. DANÉLOU, J., *Mystère du salut des nations*, p. 14.
259. *Ibid.*, p. 19.
260. Cf. *ibid.*, p. 20.
261. BALDÉ, F.-M., « Inculturation et dégagement de l'Église parmi les nations », in FONTAINE, J. (dir.), *Actualité de Jean Daniélou*, p. 198.
262. *Ibid.*, p. 56.
263. BALDÉ, F.-M., « Inculturation et dégagement de l'Église parmi les nations », in FONTAINE, J. (dir.), *Actualité de Jean Daniélou*, p. 198.
264. Daniélou parle ici de l'Incarnation comme d'un « geste de Dieu (...) par lequel l'Amour de Dieu est venu chercher l'homme là où il était pour l'attirer à lui ». *L'avenir de la religion*, p. 54.
265. DANÉLOU, J., *Contemplation, croissance de l'Église*, p. 150.
266. Cf. *ibid.*, p. 151.
267. Le développement lié à cette affirmation est tiré de *Gaudium et Spes* 22.
268. DANÉLOU, J., *Mystère du salut des nations*, p. 80.
269. À cet effet, *Gaudium et Spes*, 58, 4 rappelle que : « La Bonne Nouvelle du Christ rénové constamment la vie et la culture de l'homme déchu : elle combat et écarte les erreurs et les maux qui proviennent de la séduction permanente du péché. Elle ne cesse de purifier et d'élever la moralité des peuples. Par les richesses d'en-haut, elle féconde comme de l'intérieur les qualités spirituelles et les dons propres à chaque peuple et à chaque âge, elle les fortifie, les parfait et les restaure dans le Christ ».
270. *Ibid.*, p. 82.
271. Cf. DANÉLOU, J., *L'avenir de la religion*, pp. 54-55.
272. Cf. DANÉLOU, J., *Essai sur le mystère de l'histoire*, pp. 147-164.
273. Cf. DANÉLOU, J., *Approches du Christ*, p. 106.
274. Cf. FREI, F., *Médiation unique et Transfiguration universelle*, p. 206.
275. DANÉLOU, J., *Mystère du salut des nations*, p. 83.
276. ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Quand le Christ passe*, Paris : Tequi, 1975, point 106.
277. Cf. DANÉLOU, J., *Mystère du salut des nations*, pp. 87-88. Ici se trouve l'enseignement de *Nostra Aetate*, notamment en son numéro 2.
278. Cf. *Gaudium et Spes* 59 et 62.

Index des Excerptum

PRÉSENTATION	161
INDEX DES THÈSES	163
BIBLIOGRAPHIE DES THÈSES	167
LA VÉRITÉ CHRETIENNE ET SES DIMENSIONS DANS LA PENSÉE DU CARDINAL JEAN DANIELOU	175
I. VERS UNE COMPRÉHENSION DE LA VÉRITÉ ET SES DIMENSIONS CHEZ DANIÉLOU	175
1. L'INTUITION THÉOLOGIQUE DE JEAN DANIELOU	175
1.1. « Les correspondances »	176
1.2. Le principe de la distinction ou irréductibilité des ordres	178
1.3. L'importance de ces méthodes dans la saisie du réel chez Daniélou	178
2. L'INTELLIGENCE COMME CAPACITÉ HUMAINE D'ATTEINDRE LA VÉRITÉ	180
2.1. L'intelligence selon Daniélou	180
2.2. L'objet de l'intelligence	181
2.3. La paresse de l'intelligence	182
2.4. Réconcilier l'intelligence et la vérité	182
3. LA VÉRITÉ ET SES DIMENSIONS DANS L'ORDRE DE CONNAISSANCE DU RÉEL CHEZ DANIELOU	183
3.1. Approche de la notion de vérité	184
4. LA CIVILISATION CHRÉTIENNE	201
4.1. Approche de la civilisation chrétienne	201
4.2. Critiques à la thèse de Daniélou d'une civilisation chrétienne	203
II. LA VÉRITÉ DU CHRIST : DEVOIR DE CHARITÉ ET FONDEMENT DE LA MISSION	207
1. L'ANNONCE DE LA VÉRITÉ : UN DEVOIR CHRÉTIEN DE CHARITÉ	208
1.1. Le sens de Dieu dans la société moderne	208
1.2. La vérité du Christ comme devoir de charité envers la civilisation tech- nique	212
2. LA VÉRITÉ DU CHRIST COMME FONDEMENT DE LA MISSION DE L'ÉGLISE	215
2.1. Les fondements de la mission de l'Église	216

3. L'INCULTURATION : INCARNATION ET TRANSFIGURATION. L'URGENCE DE REPENSER LA QUESTION MISSIONNAIRE AUJOURD'HUI	218
3.1. Le dialogue de l'Église avec les cultures comme chemin d'incarnation du message chrétien	219
3.2. L'incarnation : chemin vers une inculturation authentique du christianisme	220
3.3. L'inculturation : transfiguration de l'homme et des cultures	222
NOTES	225
INDEX DES EXCERPTUM	235