

*In memoriam* : André Dumas ( 1918-1996)

## **André Dumas disciple de Barth, héritier de Bonhoeffer et théologien de la grâce**

par Bernard DUPUY

Qui peut imaginer André Dumas absent ? Il ne peut être loin de nous. Il avait une telle chaleur communicative, une telle générosité dans la foi, partagée, offerte à tous, qu'il nous paraît toujours présent et que chacun se souvient personnellement d'avoir été son ami.

Sa foi s'enracinait dans une responsabilité et une résolution. Quel que soit le lieu où il était appelé à témoigner, il acceptait toujours ce qui lui était demandé pour ne jamais manquer à autrui. Il avait un style, un ton, une authenticité qui ne trompait pas. Sa foi était sans cesse quête intellectuelle, «espérance de ce qu'on ne voit pas» (He 11,1), et sa parole n'était jamais en posture doctrinale mais toujours tendue dans l'exercice du discernement. Avec le recul du temps, tout ce que nous avons vécu avec lui paraît marqué de l'ordre de l'événement spirituel.

Ouvert à tous, il gardait cependant une sorte de secret sur lui-même. Bien qu'ayant beaucoup rencontré André Dumas et ayant animé avec lui nombre de sessions, il me semble n'avoir jamais tout su sur lui. Il était si humble quant à lui-même qu'il ne se mettait jamais en avant. Ainsi c'est tout à la fin de sa vie que j'ai su, grâce à Lucien Lazare, quelle avait été son action pendant la guerre, bien qu'il n'en parlât jamais. Il avait alors perçu la menace qui planait sur les juifs et, au camp de Rivesaltes, s'était engagé pour les aider à échapper aux poursuites dont ils étaient l'objet. Quand son action fut connue, il reçut la médaille des Justes de Yad

Vashem <sup>1</sup>. Il était de ceux qui savaient que la barbarie existe, qu'elle peut être proche et ne peut pas être vaincue si l'on ne s'engage pas personnellement pour la combattre.

Il croyait profondément que toute action qu'il nous est donné d'accomplir relève toujours de la prière, de la grâce. Barthien dès sa jeunesse, il le restera fondamentalement, même s'il le fut à la fin par tempérament, plus librement, sans s'attacher à des formules. *Parole de Dieu, parole humaine* avait été le bréviaire de sa jeunesse. Il a toujours gardé le don extraordinaire de dire des choses simples à propos des questions difficiles, de parler avec sobriété de façon à être compris de tous. C'était un délice de l'écouter parler. On ne perdait pas un seul mot et, quand il avait terminé, on aurait voulu l'entendre encore. Pourtant, on se tromperait si on ne savait que cette admirable facilité avait été acquise au prix d'un labeur de tous les instants. Sa culture était immense, ses lectures innombrables. Chez lui, dans son tout petit bureau où il s'appliquait à répondre à toutes les lettres, il croulait sous les livres. Accessible aux doutes, aux failles de la vie, il était à tout instant à la tâche, à l'écoute du monde qui se fait.

Sa pensée n'était pas bâtie sur des leçons apprises. Il lui fallait toujours se garder en présence du Tout Autre et se tenir au cœur du discours de la culture commune de sorte que la Parole de Dieu vienne hanter ou bousculer le langage. Il lui fallait rencontrer le risque pour que se dessine une promesse. Chaque vérité qu'il proférait sortait de sa bouche fraîche comme une découverte, toujours livrée à même la vie, rarement parée du prestige du concept, forte de tout son poids éthique.

Je pense que, dans sa réflexion théologique, la pensée de Dietrich Bonhoeffer fut après celle de Barth celle qui laissa sur lui la trace la plus profonde. Quand les lettres réunies dans *Résistance et soumission*, le journal et enfin les écrits de Bonhoeffer furent connus, André Dumas se sentit en complète affinité avec lui. Il lui a consacré un de ses livres les plus élaborés, aimant cette pensée lucide, combative, affrontée au danger, où la foi est en recherche, convoquée à la décision <sup>2</sup>. Il s'est appliqué à la défendre contre les interprétations faciles qu'on en a données et contre les déformations qu'on lui a fait subir. Théologien de la parole mais aussi de la décision, Dietrich Bonhoeffer avait été condamné à mort, pour haute trahison, avec l'amiral Canaris, le 8 avril 1945, par un tribunal d'exception nazi. Il fut pendu la nuit même dans le camp de concentration de Flossenbourg où

1. Cf. «André Dumas reçoit la médaille des Justes des Nations», dans *Christianisme au XX<sup>e</sup> siècle*, 1995, n°481.

2. André DUMAS, *Dietrich Bonhoeffer. Une théologie de la réalité*, Paris, éditions Labor et Fides 1968.

il était détenu. On sait qu'il a fallu attendre plus de cinquante années, le 1<sup>er</sup> août 1996, pour qu'à la demande des étudiants de l'Université de Hanovre il soit réhabilité par un tribunal de Berlin. Pourquoi cette durée si longue ? Ce temps écoulé démontre le temps qu'il faut pour que la puissance de l'Esprit se manifeste, pour que la vérité d'une œuvre se livre, forgée au cours des luttes et au prix de la solitude. Bonhoeffer, dès le 1<sup>er</sup> avril 1933, s'était dressé le premier et seul, directement face au mal. Il avait dénoncé à la radio l'usage de la notion de «Führer». «L'image du Führer (guide), lançait-il, glisse dangereusement aujourd'hui vers celle de Verführer (séducteur). La fonction du chef est en train de se déifier pour livrer une caricature de Dieu». Tandis qu'il prononçait cette phrase, l'antenne lui était coupée, avec la complicité des autorités de l'Église ... Au même moment, il se met à rédiger un mémoire sur l'Église et il aborde la question juive. La lucidité et l'audace de cette brochure paraissent aujourd'hui encore extraordinaires. Alors que la majorité du peuple allemand subit l'emprise d'un pouvoir qui le fascine, il prend la parole et s'écrie : «Ouvre la bouche en faveur de ceux qui sont réduits au silence !» (Pr 31, 8). Le message est le même que celui des évangiles: «Heureux ceux qui sont persécutés pour la justice, le royaume des cieux est à eux !». Bonhoeffer, cependant, joint intentionnellement sa voix à la parole biblique et proclame cette règle que «l'Église est redevable sans limite d'un service envers les victimes de tout ordre social, même lorsqu'elles n'appartiennent pas à la communauté chrétienne». La défense des juifs, livrés collectivement au mépris, devient pour lui «l'impératif catégorique de l'heure». Certes l'Église se reprend et se rassemble pour protester. Elle entend obtenir le refus du «paragraphe aryen» (qui implique l'exclusion des paroisses de l'Église protestante allemande des chrétiens et des pasteurs d'origine juive) et prend la défense du pouvoir de l'Église face à la mainmise de l'État. Mais elle s'épuise dans cette résistance, à laquelle elle n'est pas préparée, et se limite à la protection de sa spiritualité et de son culte sans percevoir encore tous les enjeux.

Comme l'a souligné André Dumas, Bonhoeffer fut presque isolé, seul enraciné dans la foi et à s'exprimer. Quand, à la suite de la Déclaration de Barmen, sa protestation prend une dimension confessante et qu'il écrit: «Dans l'Église nous n'avons qu'un seul autel, c'est l'autel du Très-Haut, devant lequel toute créature doit fléchir les genoux ... Celui qui veut autre chose, qu'il s'écarte, il ne peut être avec nous dans la maison de Dieu !», il n'est pas suivi et doit s'exiler à Londres. Au cours des années qui s'écourent, lui qui était très exigeant sur les qualités de la vie en communauté, il deviendra de plus en plus conscient des contradictions auxquelles est astreinte l'Église quand elle doit prononcer une parole publique, et il

confiera à son disciple Eberhardt Bethge sa parole célèbre : «Seul celui qui crie avec les juifs a le droit de chanter du grégorien». Les convictions éthiques de Bonhoeffer, devant la menace de mort qui pesait sur lui, lui permirent de comprendre quelque chose aux périls pesant sur les juifs et se forgèrent au cours de ces années de combat. Elles le conduisirent à sa critique célèbre de la notion même de «religion» qui entrave la décision de la foi et conduit plus souvent à se taire qu'à témoigner.

L'ouvrage consacré par André Dumas à Bonhoeffer, théologien de la «réalité» et du «monde adulte», manifeste à quel point il a pu se sentir proche de cette pensée et en être influencé. Chez Karl Barth, la dominante de la foi se concentrait surtout dans le «non» au monde, non qui ouvre à la révélation, qui se développe en intériorité et appelle à la confession. Dumas reconnut, après Bonhoeffer, qu'il fallait en outre faire confiance à la voix capable de prononcer le «oui»<sup>3</sup>. Oui, comme extériorité et comme assignation, dirait-on aujourd'hui, d'où procède à la fois une vocation et une éthique. Il faut témoigner dans le monde chaque jour du réel de la création, qui appelle à la responsabilité. Les enjeux ne sont pas mineurs et peut-être, tout en demeurant barthiens, Bonhoeffer et Dumas ont-ils sans le savoir ouvert tout un autre pan de la réflexion chrétienne. Ils ont développé l'autre pôle de la théologie. Ils ont montré que la vie de l'homme est à double dimension ; elle consiste à rencontrer Dieu et l'homme : *car tous deux ont à être révélés*.

A partir de cette double perception, André Dumas a repensé la christologie. Le Christ n'est pas pour lui un individu. Il n'est pas une subjectivité propre, énigmatique, à laquelle nous devrions adhérer arbitrairement. Il est le député de la communauté humaine, qui prend sur lui la destinée de son peuple et celle du monde. Né dans une famille, passé par l'enfance, Jésus est aussi engagé dans la réalité, dans l'*effectivité* pour employer le terme de Bonhoeffer, il est pris par la maturité du monde. C'est à la suite d'un Christ ainsi compris que le disciple entre dans la «sui-vance» de Jésus. Dans cette perspective christologique André Dumas allait aborder tous les problèmes de l'Église en notre temps. Parmi les très nombreux articles à partir desquels s'est forgée sa pensée sur l'Église et son unité, je voudrais rappeler deux importantes études, rédigées vers 1950, l'une sur l'ouvrage de Jean-Louis Leuba, *L'institution et l'événement*<sup>4</sup>, l'autre sur celui d'Yves Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*<sup>5</sup>, ouvrages parus presque en même temps.

3. Voir, sur ce point, l'hommage à André Dumas publié par Paul RICŒUR, sous le titre «Le discernement des esprits», dans *Réforme* du 6 juillet 1996.

4. Jean-Louis LEUBA, *L'institution et l'événement*, Neuchâtel, éditions Delachaux et Niestlé 1950.

5. Yves M.J. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, coll. Unam sanctam n° XX, Paris, éditions du Cerf 1950.

Le rapprochement entre ces deux livres n'est pas fortuit : tous deux tentent d'approfondir et de résoudre les problèmes de l'unité de l'Église en les rattachant aux fondements de la Parole biblique.

L'ouvrage de Jean-Louis Leuba parut, dès sa parution, comme *epoch-making*. Il répondait à la volonté alors exprimée par l'Église catholique de prendre sa part dans l'effort œcuménique et il était rédigé avec les meilleures intentions, celle de mettre en évidence l'accord nécessaire entre l'ancien et le nouveau, entre la tradition et l'inspiration, en un mot entre les tendances «catholiques» et les tendances «protestantes» dans l'Église du Christ. Ce binôme était apparu à la Conférence œcuménique d'Amsterdam et il affleurait déjà, par-delà tous les problèmes particuliers, comme la catégorie qu'il fallait surmonter <sup>6</sup>. Elle va le demeurer pendant les décennies suivantes. Elle demeure centrale aujourd'hui. J.-L. Leuba résolut d'entrer dans le cœur de ce débat en recourant aux deux termes-clefs, sans cesse invoqués, d'institution et d'événement, en mettant en question leur aspect trop général et systématique ainsi que les corollaires dogmatiques qui en découlent et en faisant appel pour cela à l'exégèse de la Bible. Les intentions de l'auteur ne sauraient être contestées. Mais la tâche était ardue et l'issue lourde de conséquences. André Dumas fit apparaître que cette analyse contenait bien les enjeux d'une réflexion essentielle. J.-L. Leuba partait de la problématique, alors dominante, de Barth <sup>7</sup>, qu'il faisait sienne mais à qui il reprochait de s'en tenir au *sola gratia*, d'où résulte une incapacité à fonder le côté durable, institutionnel et juridique de l'Église. La *Dogmatique* de Barth est toujours «événementielle». Mais, demandait Leuba, cela est-il définitif et cela procède-t-il d'une véritable exégèse ? Est-ce conforme au statut de la parole de Dieu ? Est-ce en ce sens exclusif qu'il faut dire que la Bible est pour nous «parole de Dieu» ? J.-L. Leuba se demandait si cette thématique n'était pas marquée par le spiritualisme luthérien de Sohm, par les oppositions dialectiques de l'école de Tubingue sur l'Église primitive et par les antithèses historiques de Harnack, plus que par une écoute directe de la volonté de Dieu.

On connaît les développements que Barth s'est attaché à tirer du couple vétérotestamentaire Saül-David comme typique des démêlés de l'élection dans la Bible. Il révélerait que, après l'élection, il n'y a jamais de rejet définitif. Il manifesterait le lien incontournable et la solidarité mystérieuse entre l'élus et le rejeté, solidarité qui a son origine dans la dualité entre les deux frères Caïn et Abel, puis entre Ésaü et Jacob. La

6. Cf. *Conférence d'Amsterdam. L'Église universelle dans le dessein de Dieu*, éditions Delachaux et Niestlé 1949, vol.I, p.196.

7. Karl BARTH, *Dogmatique*, vol II, chap. VIII, § 32 à 35.

confrontation se poursuit antithétiquement dans la naissance des deux États: Israël, né dans une apostasie, et Juda, mis à part au nom de la fidélité, et elle se retrouve jusque dans le Nouveau Testament sous la forme du débat entre les douze apôtres et Saul, le véritable remplaçant de Judas, devenu saint Paul. Cette alternance a été présentée par Barth comme la loi obligatoire des reprises du projet divin et de l'obéissance à l'Esprit au travers d'une histoire qui demeure humaine. Leuba, souscrivant à ce schéma, y voyait une nécessité structurale, une complémentarité interne du plan de Dieu, qui pouvait être reçue comme la clef de l'œcuménisme contemporain<sup>8</sup>.

Cette réflexion biblique demeurerait pour Leuba décisive pour la lecture du Nouveau Testament. Elle est inscrite au cœur de l'événement christique et dans le rapport entre Israël et l'Église. Jésus, né Juif mais mort en livrant un témoignage de sa vie et de sa mort qui donne naissance à la foi chrétienne, est à la fois rejeté et confessé, devenant ainsi à la fois pierre d'achoppement et pierre d'angle. D'autre part, le couple rejet-élection se retrouve dans le couple endurcissement-accomplissement, nécessaire pour l'élucidation du rapport entre le peuple juif et l'Église. En Jésus lui-même se concentrent une ligne de continuité de type dynastique, support du messianisme royal, et une attente, imprévisible, immédiate, de type prophétique, toutes deux typiques de l'histoire d'Israël. J.-L. Leuba apportait ici beaucoup de réflexions bien construites et fines sur la tension biblique et sa permanente résolution entre ces deux courants présents au sein de l'histoire d'Israël, attirant en particulier l'attention sur le cas de la tribu de Benjamin, où se trouvait l'antique village de Bethléem et où sera bâtie Jérusalem, qui est détachée d'Israël pour se rallier à Juda et qui est posée comme signe d'unité pour surmonter les divergences, comme gage institutionnel d'une unité à venir, qui est arrachée à l'ordre prophétique pour contraindre Juda à briser son particularisme. Il n'y a jamais de place dans la Bible, en revanche, pour des garanties particulières, définitives, qui pourraient dégénérer en légalisme. Un esprit d'étroitesse, restaurateur, sclérosé, aurait même peut-être, selon Leuba, trouvé son symbole dans l'œuvre post-exilique d'Esdras et de Néhémie, dans une entreprise qui annonce déjà la fin, qui n'a plus d'avenir, sinon au bénéfice d'un congrégationalisme pieux, respectable, mais sans issue.

André Dumas perçut immédiatement la portée et les possibles conséquences de cette exégèse séduisante, qui pouvait être à juste titre invo-

8. Jean-Louis LEUBA, «Le problème de l'Église chez Karl Barth» dans *Verbum Caro* 1 (1947), n°1, pp.4-25; *id.*, «Le dualisme Israël-Juda», dans *Verbum Caro* 2 (1947), n°4, pp.172-190.

quée dans un but œcuménique <sup>9</sup>. Elle permettait à Leuba, à la fois de stigmatiser l'unilatéralisme de Luther et d'un certain protestantisme, invoquant Paul contre Pierre et les Galates contre Jacques (tendance d'origine marcionite, qui n'est pas nouvelle) <sup>10</sup>, et de réproucher le décret du Saint-Office de 1647 réduisant la présidence de l'Église au seul Pierre à l'exclusion de Paul (tendance organisatrice, qui est ancienne <sup>11</sup> : déjà 2 P 3,15-16 amorce cette évolution). André Dumas fit valoir cependant que la thèse de Leuba n'allait pas sans quelques naïvetés ou durcissements, comme s'il était possible de sonder après coup les intentions divines, comme s'il y avait toujours un suivi opérationnel des interventions verticales de la grâce dans l'horizontalité des dispositions charnelles. Une telle exégèse optimiste, eudémoniste, risque de séduire au nom de préoccupations dites œcuméniques mais qui sont en réalité externes aux réalités de la grâce. On risque d'en venir à présenter l'action de Dieu comme «l'institution» et celle de l'Église comme «l'événement» survenu après elle, et à faire de Jésus Christ la résolution des antinomies, un simple moment de synthèse sans prendre en considération le drame des divisions et la tension eschatologique de l'histoire. Il serait plus exact, nota André Dumas, de regarder l'histoire d'Israël comme «histoire sainte», si ce terme peut avoir un sens, et l'Église comme l'édification à partir du monde, depuis l'origine jusqu'à la fin des temps, du «corps du Christ» <sup>12</sup>. L'Église n'est pas le simple horizon de l'histoire, qui viendrait à coup sûr comme sa résolution. D'autre part, la durée de l'Église ne va pas sans cette ouverture sur la vie éternelle qui la détache, sans l'en couper, de l'histoire sainte. Leuba tend à considérer la communauté judéo-chrétienne comme représentative de l'institution et la communauté pagano-chrétienne comme l'événement survenu après coup. Il ne faut pas scinder les temps. Selon André Dumas, l'histoire juive est sainte de bout en bout ; elle révèle les œuvres de la grâce ; mais elle s'arrête à la mort du dernier apôtre ; elle inclut Marie et Josphé, et Jésus lui-même, et va jusqu'à Paul inclus ; les Onze ont eu beau élire Matthias, c'est l'événement qui fait du juif Saul-Paul le dernier apôtre qui achève de constituer l'Église. D'autre part, la construction du corps du Christ ne se restreint pas à l'Église historique, elle est déjà à l'œuvre en

9. André DUMAS, «Remarques sur une exégèse "œcuménique" » dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 30 (1950), pp.311-323.

10. Cf. Jean-Louis LEUBA, *op.cit.*, p. 68.

11. Oscar Cullmann avait peu auparavant souligné que la tradition apostolique liée au Christ devait être distinguée de toute la tradition ultérieure. Cf. O. CULLMANN, «Paradosis et Kyrios» dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 30 (1950), pp. 12-30.

12. *Art. cit.*, p.318.

Abraham (« De ces pierres, je pourrais faire des fils à Abraham ») : l'Église commence d'exister avec les brebis «perdues» d'Israël, elle a commencé avec Abel et même depuis Adam, déchu lui-même avant de devenir par Seth le germe de l'humanité nouvelle. On comprend alors pourquoi le but et la fin de toute l'action humaine, l'œuvre suprême confiée à Israël, l'édification du Temple de Jérusalem n'a plus de place, une fois instauré cet édifice «qui n'est plus de main d'homme» et qui est le corps du Christ ressuscité. La communauté judéo-chrétienne faisait preuve d'un attachement certainement louable au passé, aux patriarches, à la Loi et aux prophètes, qui doivent demeurer la référence de la communauté nouvelle, à ses origines, mais en s'attachant au Temple, aux hommes et aux institutions qui en dépendaient, elle risquait de se fermer aux initiatives de Dieu, à son propre avenir. Pour Israël lui-même, au sein duquel depuis plusieurs générations déjà le Temple était devenu un objet de questions et de conflits, une mutation allait se produire. Quoi qu'il en fût de l'intervention étrangère, le Temple allait se muer, de lieu de culte, en référence pour un culte nouveau à venir. Les institutions culturelles juives avaient eu leur raison d'être et elles la gardaient. Mais une rupture instauratrice était nécessaire pour fonder la nouveauté et sauver la permanence même de l'Alliance. Ceci, il est vrai, ne sera pas l'objet d'une déclaration de Jésus lui-même. Ce sera la portée secrète et cachée de ses paroles et de ses actes, une conséquence entrevue par Paul et qu'il reste à l'Église de mettre en œuvre et d'accomplir pour démontrer que la grâce n'atteint pas seulement Israël mais le monde.

Leuba avait conclu son ouvrage en proposant cette thèse : « Nier l'événement avec l'hérésie judaïsante, c'est nier le renouvellement de l'Alliance, la liberté de Dieu ; mais nier l'institution, c'est l'hérésie marcionite, c'est nier la permanence de l'Alliance »<sup>13</sup>. Il esquissait bien les termes d'une alternative qui s'est manifestée historiquement, mais il fondait la mission de l'Église sur cette alternative, sur la permanence et la complémentarité de l'Église judéo-chrétienne et de l'Église pagano-chrétienne<sup>14</sup>. Il fondait alors l'Église de l'avenir sur le double fondement de la succession apostolique et de l'inspiration du Saint-Esprit, d'un catholicisme éternel et d'un protestantisme éternel, qui ne doivent pas se résorber mais se maintenir et qu'il faut reconnaître comme «complémentaires et non incompatibles». Tout ceci est si charpenté qu'on pouvait bien y voir

13. *Op.cit.*, p.124.

14. Complémentarité qui fut exprimée au cours des premiers siècles par l'adage rappelant que l'Église est composée *ex circumcissione* et *ex gentibus*. Cf. l'article de Bernard SESBOUË, «Ecclesia ex circumcissione, Ecclesia ex gentibus» dans *Istina* 36 (1991), pp.182-201.

une description du mouvement œcuménique à l'œuvre dans l'Église depuis ses origines, si ce n'est depuis les origines d'Israël, et qui trouve son expression dans les temps qui sont les nôtres.

Pourtant, remarque André Dumas, derrière le brillant, derrière l'équilibre des formules, les faits sont têtus, les oppositions demeurent. Les analyses proposées par Leuba paraissent plutôt descriptives que définitives. D'ailleurs elles ne répondent pas absolument à la situation originelle.

L'institution à laquelle nous nous référons aujourd'hui n'est pas exactement celle que désignait J.-L. Leuba en l'identifiant à l'Israël historique c'est-à-dire aux judéo-chrétiens et l'événement n'est pas réductible à l'entrée des païens dans l'Alliance, qui serait ainsi pour l'Église comme une seconde source donnant validité à une spécifique Église pagano-chrétienne, comme l'avaient supposé un moment certains Pères apologistes. Pour André Dumas, l'«institution», au sens canonique du terme, c'est l'histoire de l'élection ; elle va d'Abraham à Matthias, elle rassemble tous ceux à partir de qui se fait entendre toujours à nouveau la parole de Dieu. Elle est constituée par les prophètes qui annoncent Jésus-Christ, par les témoins qui l'ont vu et reconnu et par les apôtres ( tous juifs ) qui l'ont annoncé. L'«événement», c'est tout ce que Dieu, par sa grâce, a pu et peut susciter parmi les hommes ; il dépasse les limites de l'Église historique, il va d'Adam et Ève jusqu'à la fin des temps. Il fallait, pour en témoigner, qu'Abraham l'hébreu fût qualifié, rencontrât Melchisedeq et changeât de nom et que Paul, le dernier appelé, continuât d'affirmer sa judaïcité au sein de l'Église pour appeler les Gentils et qu'il annonçât la mystérieuse assumption finale du peuple juif. Scandale que cet événement qui répond au scandale de l'institution et de l'élection originelle d'un peuple particulier <sup>15</sup>. Scandale qui ne peut dépendre que de la grâce divine et qui à vues humaines contredit l'institution et ceux même auxquels il s'adresse. Ce scandale pour les Juifs est d'ailleurs folie pour les Gentils qui se croient investis pour succéder à Israël, comme s'il y avait place pour un *novus Israel*, et comme s'ils étaient déjà détenteurs infailibles des vérités dernières, alors que nous ne sommes, comme disait Bonhoeffer, que dans des réalités avant-dernières.

Ce débat n'est pas sans conséquence sur la façon de comprendre la relation entre Israël et l'Église et sur l'interprétation de Rm 9-11. Pour Leuba, la «racine» qui nous porte serait l'Église de Jérusalem, au cœur de laquelle a été reconnu, à partir d'Antioche, l'événement paulinien. Après

15. Ces réflexions sont à mettre en relation avec l'exégèse du verset «Et tout Israël sera sauvé» (Rm 11,26). Bien que ce qui est sauvé soit, au moment du salut, selon la formule d'Isaïe, appelé un «reste» (Rm 9, 27), c'est tout le peuple d'Israël qui est ici considéré par l'apôtre Paul dans la formule citée.

Jérusalem et Antioche, «l'événement» aurait continué de se produire à Rome, Wittenberg, Cantorbéry, Genève et où encore, peu importe, pourvu que le lien avec la racine demeure <sup>16</sup>. Qui ne voit qu'ici les juifs ont disparu, et comme racine et comme référence, de cette séquence qui annonce une Église aux «branches» nombreuses mais qui serait plutôt l'image de l'Arbre qui perd ses «branches» ? Hans Lietzmann avait déjà rappelé que en Rm 11,16, il est clair que la «racine» dont parle saint Paul, ce sont les patriarches juifs, c'est Israël, ce sont les juifs *en totalité*, non pas seulement grâce au fait que certains d'entre eux ont cru, mais de par leur élection éternelle, pour ce motif mystérieux et plus dur à entendre qu'ils sont l'objet d'un appel et d'une responsabilité propres, qui demeurent. Barth a bien compris aussi que la «descendance» d'Abraham veut dire ce qu'elle signifie : non pas seulement le point d'arrivée, mais toute la lignée, tous les juifs, croyants ou non, qui participent de la sainteté de la racine. De même les «saints» d'Ep 2,12 désignent le peuple d'Israël <sup>17</sup>. Rien de tout cela ne doit être dit au mépris des judéo-chrétiens ni ne conduit à les négliger. Mais ils ne sont pas là en vue simplement d'une conciliation des antinomies qui se firent jour entre juifs et non-juifs, mais bien, avant toute chose, parce qu'ils portent jusqu'à nous «l'institution», qui est l'élection d'un peuple. Un peuple qui a commencé avec Abraham, auquel devait appartenir Jésus, le juif, l' élu d'entre les élus, l'homme véritable, celui vers qui se tournent nos regards et que nous pouvons suivre. Un peuple auquel appartient encore Paul, comme dit André Dumas, le «moindre» et le «dernier des institués» <sup>18</sup>. Mais ne faisons pas, ajoute-t-il aussitôt, de l'Église une nouvelle institution, une nouvelle référence pouvant succéder et «se substituer à celle, unique, des juifs» <sup>19</sup>.

Ainsi, selon André Dumas, le débat historique et œcuménique peut être véritablement posé. Prétendre que l'Église serait une institution voulue par le Christ pour qu'il apporte *ensuite* sa grâce, ce serait l'arracher à l'ordre de l'événement. Ce rappel devrait couper court aussi à un recours juridique exclusif, trop humain, à la «succession apostolique». Il y a bien une tradition apostolique, mais c'est un simple fait, une référence ordinaire, non une institution, non un principe d'ordre et de durée, car seule la référence canonique, biblique constitue la norme de l'Église. Voici dès lors la conclusion d'André Dumas :

«Autant l'œcuménisme des Églises et de l'Église à base biblique nous apparaît essentiel aujourd'hui, autant nous pensons qu'il s'égarerait à

16. *Ibid.*, p.320.

17. L'expression vient de Dn 7, 18-25; 8, 24.

18. *Ibid.*, p.321.

19. *Ibid.*, p.321.

rechercher une (telle) voie médiane complétant les formes prophétiques du protestantisme par les formes institutionnelles du catholicisme. Le vrai débat se situe à une toute autre profondeur qu'à ce niveau de complémentarités. Il est affaire de principes et non de modes d'existence, même si ces derniers s'apparentent à certains modes d'action de Dieu dans la Bible. S'il ne s'agissait que de réunir un catholicisme «pétrinien» au protestantisme «paulinien» et à une orthodoxie «johannique», nous serions terriblement coupables et légers de continuer ces oppositions formelles. Mais, nous le savons bien, il s'agit de savoir si l'Église deviendra une institution sacrée, ayant avec la promesse inaliénable quelque peu sa pérennité en elle-même, donc en dehors de la constante grâce de Jésus-Christ, ou si l'Église n'aura pas d'autre existence que de redevenir constamment l'événement appuyé sur la seule institution de son Seigneur, édifiée sur le seul fondement des apôtres et des prophètes. Tout arrangement entre une transcendance réduite au rôle d'inspiration et une immanence élevée à la dignité de tradition, nous aveuglerait sur la profondeur de cette alternative et servirait donc finalement mal la cause du vrai œcuménisme, aussi bien chez les catholiques que chez les protestants »<sup>20</sup>.

Faudrait-il, demande Dumas, redouter que l'Église soit de l'ordre de l'événement ? Jean-Louis Leuba semble le craindre. Il

« redoute pour l'Église une existence instable et désincarnée. Mais au lieu de dégager le protestantisme des équivoques du *corpus christianum* (ce que le catholicisme vivant recherche pour lui-même, évidemment de manière pragmatique, puisqu'il n'a pas le droit dogmatique de le faire de manière fondamentale), les écrits (contemporains sur l'œcuménisme) nous invitent à les reconsidérer parmi nous ! Ne nous proposent-ils pas alors des inventions aussi arbitraires que la restauration post-exilique pour aller aux mêmes échecs ? »<sup>21</sup>.

À peine André Dumas avait-il publié cette étude critique de l'ouvrage de J.-L. Leuba qu'il rencontrait un second maître-livre qui abordait, au fond, les mêmes questions, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, du Père Yves Congar. Au centre de cette grande étude historique, il y avait un jugement porté sur Luther spirituel, paulinien, augustinien, puis occamiste, nominaliste et enfin réformateur. André Dumas accorde au P. Congar son analyse de fond : «Je crois qu'il faut d'abord reconnaître l'ambiguïté de ce spiritualisme, qui tente la Réforme<sup>22</sup>, comme le fixisme des formes

20. *Ibid.*, pp. 321-322 .

21. *Ibid.*, p.322.

22. Cf. Martin LUTHER, *Von der Konzilien und der Kirchen* ( 1531).

menace la Contre-Réforme. L'ecclésiologie de Luther reste en attente du jour où l'Église romaine entière se laisserait réformer»<sup>23</sup>. Mais voici le point où André Dumas se sépare du Père Congar: ce dernier suggère que Luther se fonderait en définitive sur l'Ancien Testament alors que l'Église catholique s'appuierait sur le Nouveau. Luther en appellerait à l'Alliance au sens vétérotestamentaire, tandis que l'Église soulignerait que le Nouveau Testament regarde l'Alliance nouvelle et définitive comme un «testament» dont la garantie repose sur les apôtres et sur Pierre. Voilà revenu et revivifié par Luther le vieux débat historique, qui divisait déjà Augustin et Jérôme. C'est le conflit originel entre Pierre et Paul, mais inversé, Pierre étant regardé non plus comme l'apôtre des Juifs face à l'apôtre des Gentils mais comme la voix et le garant de la nouveauté apportée par le Christ tandis que Paul serait le témoin de la voix permanente de l'Alliance ancienne. Pour André Dumas, ce point est central dans l'ouvrage du Père Congar et il est celui où, après d'excellentes considérations, nouvelles et éclairantes sur le passé, sur les réformes et sur l'institution de l'Église, il doit être critiqué. «Se dire comme Église fondé de pouvoir de l'institution divine, en sorte que Dieu soit lié en elle à une fidélité qui exclue sa liberté, à la différence de l'Alliance vétérotestamentaire, n'est-ce pas, écrit André Dumas, interdire l'événement, n'est-ce pas se retrouver dans le plan où Jésus doit entrer en conflit avec les chefs religieux du peuple élu ? ». Et n'est-ce pas demeurer enfermé dans la distinction que les exégètes et les ecclésiologues du dix-neuvième siècle avaient professée et que Leuba avait encore reprise : la dialectique des judéo-chrétiens et des pagano-chrétiens, du principe catholique et du principe protestant, devenue celle de l'institution et de l'événement ? N'est-ce pas là, dit André Dumas, « parler comme un théologien protestant libéral qui transporte dans la Bible ses propres problèmes » ? Certes, il est vrai, le prophétisme juif n'avait pas craint de critiquer les prêtres du Temple. Mais

«Jésus n'a jamais reproché aux pharisiens d'être essentiellement les hommes d'un autre temps, les réactionnaires d'une tradition intégriste... Jésus, qui confirme dans le Sermon sur la montagne le moindre iota de la loi et des prophètes, se dresse contre la tradition des scribes et des pharisiens avec la même exagération intentionnelle qu'Amos contre les sacrifices. Et les deux fois, cette intention n'est pas sociologique. Elle ne justi-

23. « Le testament fait à l'Église est-il de même ordre que l'Alliance conclue avec Israël ? » dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 32 (1952), pp. 230-240. Avant de les publier, André Dumas avait communiqué ses critiques au P. Congar qui les avait accueillies et A. Dumas avait répondu, « très reconnaissant que ces quelques pages vous aient paru utiles dans notre grand dialogue, qui meurtrit, réveille et déjà en lui-même rapproche ».

fierait pas l'outrance de l'attaque. Elle est dogmatique. Jésus et les prophètes combattent, par-delà l'inauthenticité des conduites, que dénonçait seul au seizième siècle Erasme, et aujourd'hui le Père Congar, cette mutation de la promesse divine en possession religieuse, dont les prêtres de Béthel et les pharisiens furent les témoins les plus flagrants. Il nous paraît bien symptomatique que le sens, profondément dogmatique et exemplaire de l'opposition entre Jésus et les pharisiens, ait été ainsi masqué par le biais de la sociologie religieuse »<sup>24</sup>.

Or, selon André Dumas, le débat œcuménique se situe sur un terrain autrement plus grave, que nous ne pouvons pas éviter, et qui suppose d'abord que l'on ait pris la mesure de la réclamation des pharisiens face au sacerdoce du Temple. Il doit tenir compte aussi du changement et du repli de ces derniers quand survint l'événement qui les appelait à la liberté. Selon André Dumas,

« Le motif de la destruction du Temple, qui fut le grand signe de condamnation de l'ancien Israël perverti et la cause directe de la mise à mort de Jésus, n'est traité que comme une glose réformatrice, alors qu'il devrait être une constante mise en question de l'ecclésiologie se rejudaïsant au cours des siècles. Jésus ne chercha pas seulement à réformer la mentalité, les structures sociologiques du pharisaïsme, mais il voulut le détrôner de cette situation de maîtres, de pères et de directeurs (Mt 23, 8-10), où il s'était impudemment et imprudemment installé contre la liberté des croyants et contre l'autorité de Dieu lui-même. De même, la Réforme voulut beaucoup plus que dénoncer la sclérose structurale de l'Église ou son inauthenticité morale, qui sont les tentations mineures inhérentes à tout organisme terrestre, mais la détrôner de sa maîtrise des pouvoirs divins, maîtrise dont elle usait contre la liberté chrétienne et contre l'intervention divine »<sup>25</sup>.

Mais, pour le Père Congar, il est exclu que l'Église du Christ ait eu et ait jamais une telle *prétention* et il est a priori impossible que revienne au sein de l'Église, même sous le couvert d'intentions réformatrices, la tendance pharisienne, c'est-à-dire un prophétisme visant à définir la règle et aspirant au pouvoir ( cf. Mt 23,2). « Depuis l'Incarnation, écrit-il, Dieu ne se donne pas seulement comme Parole, mais en réalité et, comme le disent les Pères à propos du Saint-Esprit, *quant à la substance* »<sup>26</sup>. Le don

24. *Ibid.*, p.234.

25. André DUMAS, « Le Testament fait à l'Église est-il du même ordre que l'Alliance conclue avec Israël ? », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 32 (1952), p. 234.

26. L'expression grecque évoquée est, littéralement, *kath'hexin*, « quant à l'*habitus*, quant à la manière d'être ( spirituelle) ». Le Père Congar évoque ici le témoignage conjoint des Églises d'Occident et d'Orient. Cf. *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, pp. 414-432.

qui lui est fait est le don de l'Esprit. Tout le problème entre protestants et catholiques est placé à ce niveau très élevé. C'est un problème de discernement des esprits et, pour cela aussi, l'institution nous a été donnée. A quoi Dumas répond que nous n'avons pas aujourd'hui, comme chrétiens, plus de *garanties* que les pharisiens eux-mêmes <sup>27</sup>. Notre garantie, c'est la Bible elle-même. Créer une opposition entre un « régime » prophétique et un « régime » apostolique de l'Église ferait un grave tort à l'unité du dessein de Dieu et à la vie de l'Esprit car cela mettrait en concurrence non pas promesses et accomplissement, mais eschatologie et ontologie. En effet, si l'on suivait le P. Congar, Dieu parlerait juste aux prophètes, mais il se donnerait aux apôtres, Dieu *soufflerait* en Israël, mais il *habiterait* dans l'Église.

« Mais alors, pourquoi Jean, 1,14 parle-t-il justement de l'habitation du Logos incarné comme d'un *eskênôsen*, d'une habitation sous une tente, parallèle immédiat avec le Tabernacle vétérotestamentaire ? Pourquoi le Saint-Esprit est-il appelé vent, souffle, flamme, et jamais substance, acquisition, donné ? » Nous sommes ici, en plein a priori exégétique et malheureusement l'ecclésiologie du catholicisme nous paraît reposer sur cet a priori insoutenable, car l'apostolicité de l'Église consiste en l'accomplissement de son prophétisme, mais non en la substitution à ce prophétisme eschatologique d'un nouveau mode, ontologique, de l'action de Dieu parmi les hommes » <sup>28</sup>.

La discussion inaugurée en 1950 sur l'institution et l'événement pour tenter de situer la différence entre catholicisme et protestantisme paraît donc à André Dumas avoir conduit à une impasse parce qu'elle était insuffisamment biblique. Elle conduit à un conflit dogmatique sans issue et, même s'il est vrai que le propos du P. Congar paraît plein de sagesse au plan pastoral en voulant faire place aux inspirations individuelles, elle laisse paradoxalement trop le champ libre à des spiritualismes incontrôlés, aux mouvements ici joachimites ou là charismatiques et aux bouillonnements perceptibles dans un certain catholicisme contemporain.

Cet échange entre deux théologiens soucieux de promouvoir l'unité de l'Église va au plus profond. Il n'a rien perdu de son actualité. Il se conclut entre eux par un dialogue sur la fonction du théologien dans l'Église. Constatant de part et d'autre que le temps des apôtres est clos, c'est aux docteurs que le Nouveau Testament a reconnu la tâche de guider les

27. Sur la position respective des pharisiens et des chrétiens, on a toujours intérêt à relire les réflexions de Paul Ricœur parues dans *Finitude et culpabilité*, vol II, Paris, éd. Aubier 1960, pp.115-134 puis dans la revue *Sens*, 1980, pp. 3-17.

28. *art. cit.*, p. 235, note 5.

fidèles. Pour le P. Yves Congar, cette tâche est remise aux évêques, selon Rm 12,28 et Ep 4,11 ; le théologien particulier devrait donc œuvrer avec humilité, dans la soumission à la hiérarchie <sup>29</sup>. Mais, objecte André Dumas, tout n'est pas dit ainsi car il risque d'en résulter une atteinte à la liberté chrétienne. «La position bien connue du catholicisme à l'égard de la Bible tient à ce point : la Bible tire son autorité de l'Église et des évêques, elle ne la leur donne pas. Elle est Parole de Dieu incluse dans l'Église et non la constituant» <sup>30</sup>. Par-delà cette opposition qui demeure sur le critère fondamental de la foi, les docteurs, souligne André Dumas, se distinguent par des tempéraments personnels liés à leur appartenance confessionnelle et ils sont appelés, en se rencontrant, à mieux connaître leurs limites et à mieux annoncer la Parole de Dieu:

« Espérons qu'en vieillissant avec les siècles, les protestants, qui n'ont encore que quatre cents ans, apprendront cette modestie, que confère l'expérience, et cette tranquille recherche permise aux adultes. Les protestants risquent d'être abrupts et secs, les catholiques mystifiables ou mystifiants » <sup>31</sup> .

Voilà qui est bien dit. La quête commune, partagée, de la vérité, André Dumas la pratiqua toute sa vie. C'est ce dont témoignent les pages qui suivent, où nous le laisserons exprimer sa foi évangélique dans ce style simple, épuré, lumineux, qui lui fut propre.

29. Cf. *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, pp.450-479.

30. *art. cit.* p. 236, note 6.

31. *Ibid.*, p. 239, note 13.