

Zeitschrift:	Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber:	Revue de Théologie et de Philosophie
Band:	18 (1930)
Heft:	76
Artikel:	Le conflit du relativisme philosophique avec la théologie traditionnelle : à propos de Kant et de la crise de la pensée religieuse dans le protestantisme
Autor:	Miéville, Henri-L.
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-380183

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 02.02.2026

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

LE CONFLIT DU RELATIVISME PHILOSOPHIQUE AVEC LA THÉOLOGIE TRADITIONNELLE

A propos de Kant et de la crise de la pensée religieuse
dans le protestantisme.

La genèse de cet article demande quelques mots d'explication qui en fassent comprendre la structure et l'intention. En lisant une correspondance de journal nous sommes tombé sur l'un de ces jugements sommaires et inexacts sur Kant qui traînent chez nombre d'auteurs catholiques et même protestants : la philosophie critique serait un *subjectivisme*, et par là même inapte à collaborer efficacement au nouvel effort constructif que la pensée religieuse paraît vouloir entreprendre de nos jours pour assurer ses bases philosophiques. Qu'en est-il à cet égard ? Poser ce problème, c'était tenter de préciser le sens et la portée de la philosophie critique, c'était la considérer dans son aboutissement, qui est le *relativisme philosophique*, et la distinguer du système de Kant, sa première et imparfaite ébauche. C'était aussi l'envisager dans son rapport avec l'aristotélisme et certaines positions de la philosophie scolastique qui servent encore aujourd'hui de substructure à la théologie chrétienne. Mais comment n'être pas frappé de l'incompatibilité de ces positions avec les exigences de la pensée rationnelle ? Quoi de plus éloquent à cet égard que l'histoire de la théologie chrétienne et les vains efforts de tant de penseurs subtils pour surmonter des contradictions qui surgissent toujours à nouveau, dès qu'on s'établit sur le terrain du rationalisme précritique et sur celui du supranaturalisme hérité de la pensée mythique. La question que nous étions dès lors amené à poser était la suivante : la pensée religieuse protestante, qui porte en elle, croyons-nous, de plus réelles possibilités de renouvellement que

la catholique, parce qu'elle n'est pas liée à des formules et à des institutions proclamées infaillibles, peut-elle se dégager des formes intellectuelles anciennes pour s'élever à une synthèse qui satisfasse tout à la fois la raison et la conscience religieuse ?

Il va de soi que les réflexions qu'on va lire n'ont pas la prétention de traiter un aussi vaste et difficile sujet comme il mériterait de l'être. Ce sont de simples indications, de simples notes destinées à ceux qui ne peuvent se rallier à aucune des théologies qu'on essaie d'édifier sur le fondement posé par le rationalisme scolastique et le supranaturalisme traditionnel.

DE KANT ET DU RELATIVISME PHILOSOPHIQUE DANS LEUR RAPPORT
AVEC CERTAINES POSITIONS DE LA THÉOLOGIE TRADITIONNELLE.

La philosophie critique, le prétendu subjectivisme kantien tout d'abord.

Dépouillée d'éléments accessoires et caducs et ramenée à l'essentiel, la philosophie critique inaugurée par Kant consiste dans l'affirmation que l'objet de la connaissance quel qu'il soit — qu'il appartienne au devenir temporel, à l'ordre des « phénomènes », ou non — relève des mêmes lois fondamentales qui constituent l'entendement. Nous ne pouvons poser aucune existence qui ne soit, puisque nous la pensons, revêtue de formes intelligibles, engagée en des relations (comme le sont la relation de l'*autre* et du *même*, de la cause à l'effet, de l'un et du multiple d'où dérive l'ensemble des fonctions numériques, etc.) relations qui *se trouvent être les formes mêmes de la pensée*⁽¹⁾. C'est pour cela que le matérialisme est insoutenable qui prétend faire de la

(1) Cf. la remarquable étude de Heinrich Lanz, *Das Problem der Gegenständlichkeit in der modernen Logik*, Berlin 1912. L'idée que le donné n'est qu'un chaos de sensations auxquelles l'entendement *spécifiquement humain* imposerait des lois *qui lui sont étrangères* défigure grossièrement la pensée de Kant, comme l'a établi le magistral et classique ouvrage d'Alois Riehl, *Der philosophische Kritizismus*, Leipzig 1908. L'*idéalité* des formes de l'être et du devenir n'entraîne pas leur *subjectivité*, sinon les lois expérimentales devraient pouvoir se déduire des principes de l'entendement, des « catégories », ce que Kant n'admet pas. Elles n'en relèvent pas moins de ces principes et ne se conçoivent pas sans eux. Mais il est une critique que l'on peut faire à Kant, c'est de n'avoir pas distingué entre le temps et l'espace psychologiques, qui sont des formes *subjectives* de la perception, et le temps et l'espace mathématiques ou intelligibles, et d'avoir ainsi créé lui-même, *sur un point* qui n'est pas sans importance, une confusion entre la subjectivité des formes du connaître et leur idéalité, laquelle est le vrai fondement de la connaissance. Il en est résulté entre autres que la notion de « chose en soi », telle qu'elle figure dans les *Critiques*, a quelque chose de mal défini et de flottant.

matière une réalité en soi, une substance, *la* substance du monde.

Réciiproquement la pensée, séparée de son objet par un acte abstrac-
teur et posée *en soi et pour soi*, n'est qu'une forme vide; nous ne la
saisissons jamais qu'en fonction d'un objet distinct d'elle-même.

L'erreur du spiritualisme est donc inverse de celle du matérialisme. En posant l'esprit comme une substance, comme *la* substance génératrice du monde, lui aussi réalise une abstraction et s'engage dans l'inextricable mâquis où les théologiens se débattent depuis des temps immémoriaux, lorsqu'ayant placé au commencement des choses, sous le nom de Dieu, *la perfection pleinement réalisée*, ils s'ingénient vainement à «expliquer» comment il se fait qu'un univers imparfait ait pu, à *un inconcevable moment premier du temps*, procéder d'un Dieu dont l'absolue perfection totalement réalisée depuis l'éternité se suffisait pleinement à elle-même. Car il est trop évident que l'hypothèse de la chute d'Adam, même reculée de quelques millions d'années, même transformée en la chute d'une créature antérieure au monde actuel, est impuissante à lever la contradiction. Une chute morale ne peut être que l'acquiescement donné à des pensées, à des impulsions perverses; la chute présuppose le «mal», elle ne l'explique pas.

Pour beaucoup d'esprits ces conceptions, loin de fournir à la pensée religieuse une expression adéquate, n'ont plus qu'un intérêt historique, et ils s'étonnent qu'après dix-neuf siècles de spéculations théologiques contradictoires, on cède encore à cette sorte de vertige qui pousse à mettre en formules le mystère des origines et des fins, les termes mêmes du problème, tel qu'on le pose, étant inacceptables à la réflexion critique. C'est un fait curieux à noter que *sur le plan intellectuel du substantialisme* (base du supranaturalisme traditionnel), la moindre tentative d'édifier des doctrines théologiques «précises» (satisfaisant le goût du jour pour ce mélange de pensée mythique et de rationalisme qu'est la théologie médiévale) suscite des théories inconciliables (comme en christologie le trinitarisme et l'adoptianisme, comme le prédestinatianisme et la doctrine du péché originel ou encore le dualisme manichéen) et ressuscite infailliblement des querelles anciennes ou modernes (comme les discussions sur le miracle) qui ne peuvent être que sans issue. Nous ne saurions quant à nous voir une renaissance de la pensée religieuse en ce piétinement dans les vieilles ornières dont seul pourrait la tirer un renouvellement profond *de ses bases épistémologiques et psychologiques*.

Mais revenons à Kant et au reproche de subjectivisme qu'on lui fait et notons d'abord les deux sens de ce mot, qu'il convient de distinguer soigneusement : d'après l'une de ces acceptations ce qui est « subjectif » *n'a d'existence* que dans le sujet et non dans l'objet ; d'après l'autre ce qui est « subjectif » *n'a de valeur* que pour le sujet individuel et non pour la totalité des sujets. Une sensation est subjective dans le premier sens, une opinion peut l'être dans le second.

Kant n'a voulu être et n'a été « subjectiviste » ni dans l'un ni dans l'autre sens. Son effort ne va pas à montrer que l'objet, le réel, les êtres qui le constituent, Dieu, n'ont d'existence que dans le sujet, c'est-à-dire dans *notre* pensée, en tant que nous sommes *des* consciences particulières. Ce à quoi il vise, c'est tout le contraire. Mais il a compris que nulle connaissance de l'objet n'est concevable, si les lois suprêmes de la pensée qui règlent ses démarches fondamentales ne sont pas celles-là mêmes dont relève aussi l'objet. C'est seulement en se soumettant à ses lois propres, à ses *normes*, aux normes rationnelles, lorsqu'elle cherche à interpréter le donné expérimental, que la pensée pourra espérer connaître l'objet, c'est-à-dire les rapports qu'elle a avec l'objet, et non pas l'objet « en soi », posé sans rapport avec la pensée, ce qui est une notion vide de sens.

Or ces lois ou « formes » de la pensée qui rendent la connaissance possible ne sont pas pour Kant le fait de l'individu, ni celui de la race humaine seulement, ou de certains êtres dont la constitution serait particulière. Ce sont — exception faite pour les formes de l'espace et du temps — les lois ou les conditions de « toute pensée en général », de la pensée universelle, de la pensée cosmique, ou *divine* si l'on veut, pourvu que, en employant pour la désigner le langage religieux, on ne cède pas à l'illusion du spiritualisme classique qui transforme cette pensée, *artificiellement isolée de tout objet*, en « chose en soi », en substance génératrice du monde. C'est contre cette fausse transcendance, contre l'arbitraire subjectif des substantialismes de tout acabit et notamment du substantialisme spiritualiste des scolastiques, que sont dirigées les batteries de la *Critique*.

Sans doute Kant ne paraît pas être resté fidèle à ce point de vue, lorsqu'il construisit la métaphysique qui parachève sa *Critique de la Raison pratique*. Cette inconséquence, souvent relevée et parfois applaudie, a eu pour effet de masquer la véritable portée des thèses esquissées par la *Critique de la Raison pure*. Kant n'avait pu éliminer de son esprit la conception substantialiste (et précritique) de la

transcendance divine et il la réintroduisit dans son système par la petite porte des postulats de la *Raison pratique*, après l'avoir ruinée par les pénétrantes analyses de la *Critique de la Raison pure*. Mais le fait qu'il tenait cette notion en réserve pour lui faire figurer la réalité suprême, Dieu, devait avoir pour conséquence d'empêcher la métaphysique (essentiellement relativiste, antisubstantialiste) de la *Critique de la Raison pure* de s'affirmer pleinement ; elle créait un fâcheux dualisme, qui donne une allure claudicante et heurtée non pas au *criticisme*, mais au *système kantien*, dualisme qu'on peut résumer en ces termes : une théorie de la connaissance sans métaphysique et une métaphysique sans lien organique avec la théorie de la connaissance.

D'où il suit que le système kantien représente la première déviation — on en verra bien d'autres — que subit la philosophie critique dont Kant restera l'immortel promoteur — ou l'immortel restaurateur, car elle est déjà contenue en germe dans le relativisme ontologique de la dialectique platonicienne⁽¹⁾. Le système kantien résulte en effet d'un compromis entre le rationalisme critique et le substantialisme : première revanche du substantialisme vaincu dont les retours offensifs et multiformes, combattus avec plus ou moins de succès par la pensée critique en quête de perfectionnement, jalonnent toute l'histoire de la philosophie moderne depuis les idéalistes allemands jusqu'aux néo-thomistes en passant par le matérialisme, le monisme, le pluralisme et les divers avatars modernes du spiritualisme.

Quant à la question centrale que pose l'interprétation du criticisme kantien, celle des formes *a priori* de l'entendement qui sont tout à la fois les formes intelligibles de l'objet en tant que pensable et les lois de la pensée qui cherche à le connaître, nous ajouterons à leur sujet quelques remarques destinées à justifier l'emploi du mot « pensée cosmique, pensée divine » par lequel nous estimons qu'on peut en marquer la portée. Ces « conditions » de toute idée d'objet et de tout acte de pensée déterminant un objet ne sont pas comme on pourrait le croire de simples abstractions n'ayant qu'une existence « subjective ». Ce sont des *lois* (dont la formule seule est abstraite et d'ailleurs toujours plus ou moins inadéquate) ou, si l'on veut, des *actes*

(1) Voir l'exposé de M. René Berthelot dans *Platonisme et évolutionnisme* (Alcan, Paris) et voir aussi Jean Wahl, *Etude sur le Parménide de Platon* (Rieder, Paris). « Il y a dans le Parménide », dit cet auteur, « une critique de la théorie des idées séparées et matérialisées. » (p. 7)

en lesquels s'exprime et se perpétue l'élément universel de toute pensée, des *actes* ou des *formes* en un sens voisin du sens aristotélicien.

Mais *voisin* seulement et non identique, car la conception aristotélicienne de la forme est viciée par un substantialisme latent : chez Aristote la *forme* se trouve en effet identifiée avec l'être, du moment que la *matière*, en tant que non informée, est conçue comme un non-être. C'est ce qui engagera les scolastiques à disjoindre la forme de la matière qu'elle informe, à poser — en flagrante contradiction avec leur point de départ aristotélicien — un Dieu préexistant au monde qu'à un moment donné il crée. La forme et la matière, de même que l'essence et l'existence, ne se conçoivent qu'en fonction *l'une de l'autre, comme deux aspects inséparables de l'être tel qu'il s'offre à la connaissance de l'intelligence*. C'est donc proprement se contredire que de faire de la première la cause génératrice ou le principe de la seconde (comme cela est impliqué dans la notion de *création ex nihilo* d'une part, qui prétend rendre compte des existences finies, et dans *l'argument ontologique* d'autre part, où l'existence de l'être infini se tire de son essence).

Notons enfin que si le Stagirite prête à la forme une fonction qui n'est pas celle d'un simple abstrait (l'abstrait se définissant comme une idée de classe qui retient ce qui est commun à plusieurs individus ou à des classes de moindre extension), les idées de classe, les abstraits, jouent néanmoins un rôle éminent parmi les formes de la métaphysique aristotélicienne. C'est encore un point où la philosophie critique, appuyée sur les conceptions qui se sont avérées fécondes de la science expérimentale et de la mathématique, rompt avec l'aristotélisme : les formes intelligibles ne sont pas des types immuables d'êtres dont la pensée pourrait se saisir *par le procédé de l'abstraction*, ce sont des synthèses ou des lois qui permettent d'interpréter, de « penser » le devenir dont elles sont pour ainsi dire la trame permanente. Des « jugements synthétiques a priori » (pour parler le langage kantien) sont à la base de tout effort constructeur de la pensée dans quelque domaine que ce soit, dans le domaine esthétique et moral aussi bien que dans le domaine restreint des sciences physiques et mathématiques. (Selon la remarque de Henri Poincaré la notion de *groupe* et celle de *série infinie* reposent sur des jugements de cet ordre, et il en est de même de la notion de *fait* : la constatation d'un fait, *l'expérience*, n'est possible que s'il existe des lois communes à la pensée et au devenir qui permettront de concevoir les faits comme des réalités,

de les distinguer les uns des autres et de déterminer leurs rapports.) Il convient seulement de se rappeler, lorsqu'on parle de ces lois — dont la terminologie kantienne fait des « formes ou principes *a priori* de l'entendement » — que ce terme n'a pas le sens qu'on lui prête d'ordinaire. *A priori* ne veut pas dire : qui procède du sujet *et n'appartient pas à l'objet*, mais : qui est impliqué dans les démarches fondamentales de la pensée toutes les fois qu'elle cherche à se faire une idée *vraie* d'un objet de tel ou tel ordre.

Il résulte de ces observations que les formes intelligibles, pour n'être pas des « substances » (des réalités qui pourraient être posées « en soi »), puisque la pensée ne se laisse pas séparer ontologiquement de son objet, n'en sont pas moins *des réalités* et cela en un sens éminent, puisqu'elles sont l'élément intelligible des choses, puisque notre esprit qui les pense (ou qui s'efforce de les penser distinctement) *ne voit le monde s'éclairer, les choses s'ordonner et la vie prendre un sens et une beauté que par cette participation à la pensée universelle, à la pensée cosmique ou divine, participation qui est proprement l'acte religieux.*

C'est donc méconnaître on ne peut plus fondamentalement la portée de l'idéalisme critique que d'y voir un subjectivisme, comme si, pour Kant, le sujet ne pouvait rien affirmer au delà de sa réalité propre ou de celle de l'espèce humaine dont il fait partie, et comme si, pour le philosophe de Kœnigsberg, les lois de l'entendement n'étaient pas de nature universelle en un sens *non spécifiquement humain* : le vrai est vrai et l'objet posé par le jugement vrai est réel non pas pour le sujet seulement qui le pense, ou pour une certaine espèce de sujets pensants, mais pour toute pensée. Ce qui est individuel, subjectif et sujet à l'erreur, ce sont les opérations intellectuelles des divers sujets, c'est l'usage qu'ils font ou ne font pas des règles de la raison.

La conséquence, si l'on veut bien y réfléchir, c'est qu'il n'est aucune vérité que l'homme puisse penser « seul », sans l'aide de Dieu. Mais les conceptions qu'il se fera de Dieu seront *nécessairement* justiciables des lois de la raison.

C'est parler *en subjectiviste* que de réclamer en faveur de la connaissance religieuse le privilège douteux d'être soustraite aux conditions communes de la connaissance, à cette *exigence d'unité, de liaison et d'harmonie* qu'est essentiellement la raison.

Il n'ensuit pas que le « cœur » n'ait point son mot à dire, lorsqu'il s'agit pour nous de prendre conscience non pas seulement des données

de notre expérience, mais des fins de notre être. Toute intuition des valeurs spirituelles, toute volonté de perfection relève à la fois de la pensée et du sentiment. Mais s'il faut que le cœur s'allie à la raison, il est nécessaire que dans cette alliance les droits de l'un et de l'autre soient respectés, que la raison ne confonde pas certaines de ses constructions historiques avec ses lois éternelles, et que le cœur ne cherche pas à corrompre la raison.

Il provoquerait ainsi ou perpétuerait au sein de la pensée, chez les plus sincères et les plus scrupuleux, un conflit meurtrier. Car la raison est de Dieu, et ses lois, quoi qu'on en puisse dire, ne sont pas ployables à merci.

Or le substantialisme dont s'inspire le supranaturalisme religieux correspond à un stade que la raison humaine a dépassé : le substantialisme, en métaphysique comme en psychologie, c'est le rationalisme d'hier, celui de la pensée mythique plus ou moins matinée de spéculation abstraite. Il ne faut pas vouloir imposer, pour l'interprétation de la vie spirituelle, *le rationalisme d'hier à la raison d'aujourd'hui*. C'est là un procédé dangereux que l'autorité dont ils se constituent les prisonniers peut bien imposer aux théologiens et aux philosophes catholiques (on sait que le pape a expressément condamné toute interprétation symbolique des dogmes romains), mais que repoussera une pensée affranchie des chaînes du passé et soucieuse de respecter ses propres normes dans la gestion du précieux héritage qui lui a été légué⁽¹⁾.

LA QUESTION DE LA FINALITÉ.

Le lecteur se sera peut-être demandé ce que devient, dans une philosophie qui veut éviter l'écueil du substantialisme, la notion de finalité. Le problème des fins n'a-t-il pas un rapport étroit avec le problème religieux ? Quelle est la place qui revient à la notion de finalité dans une ontologie relativiste ?

Les remarques suivantes tenteront de répondre sommairement à cette question.

On ne saurait définir la finalité qu'en l'opposant au mécanisme. Il y a finalité partout où il y a synthèse de ce qui coexiste dans l'espace et se suit dans le temps, *unification dans un acte de pensée*

⁽¹⁾ On trouvera l'exposé de vues analogues aux nôtres dans la brochure de MM. Jean Piaget et Jean de la Harpe intitulée : *Deux types d'attitudes religieuses. Immanence et transcendance*. Genève 1928.

d'une multiplicité spatiale et d'une succession temporelle ; la finalité est un processus d'intégration, qui n'est jamais achevé, générateur d'actes et d'états nouveaux, et s'opposant comme tel à la simple répétition mécanique du passé. Un être vivant se distingue d'une simple réaction chimique, parce qu'il a (sous une forme rudimentaire ou plus ou moins perfectionnée) une mémoire qui détermine et diversifie son comportement. Il y a une finalité dans le monde pour autant que cette *intériorité de l'être qui se recueille en soi parce qu'il recueille en soi* se réalise sous des formes de plus en plus riches et harmonieuses : les plus hautes que nous connaissons étant, au-dessus des sociétés naturelles, les sociétés spirituelles.⁽¹⁾

La finalité ainsi conçue apparaît comme une *valeur*, comme une perfection désirable ; elle ne cesse d'être liée d'une certaine manière à son contraire, au mécanisme. Etant un acte qui ne saurait se perpétuer qu'en se renouvelant, un passage jamais définitivement achevé de la dispersion à la concentration, elle ne peut se réaliser que s'il existe une tendance contraire de l'être vers l'extériorité réciproque de ses parties ou de ses états, vers la dispersion (dont la forme ou le schéma le plus clairement saisissable est la dispersion spatiale, l'impénétrabilité des corps qui ne peuvent occuper le même lieu). La vie spirituelle n'est pas unité sans multiplicité, sans extériorité ; elle n'est pas une unité toute faite, elle est essentiellement une conquête. Ajoutons que le mécanisme, lui non plus, n'est pas extériorité pure, puisqu'il obéit à des lois (lois mécaniques, lois de la probabilité), puisque l'espace, qui en est le schème, possède une structure. *Ainsi le mécanisme et la finalité relèvent l'un et l'autre, mais à des titres divers, des deux formes complémentaires de l'être, la forme d'intériorité et la forme d'extériorité* : entre la matière et l'esprit il n'existe nulle part de coupure franche, de séparation radicale ; il y a implication réciproque.

S'il en est ainsi, s'il y a réciproque implication de la matière et de l'esprit, du mécanisme et de la finalité, l'un et l'autre se réalisant sous des formes qualitativement diverses, *mais qui ne cessent pas de se conditionner mutuellement*, il est évident que la finalité ne peut

(1) Dans les sociétés spirituelles, l'intériorité croissante (l'unité dans la diversité) se réalise sous la forme d'un consensus des esprits et vise à *l'universalité*. Ce qui est vrai est vrai en principe pour tout esprit qui pense ; la beauté, la justice, la charité tendent comme la vérité à rendre possible la communion des sensibilités, des intelligences et des volontés pour qu'il en résulte une large et féconde harmonie.

englober le Tout. *Elle n'est concevable que si le mécanisme, si le hasard*⁽¹⁾ *sont également réels.* Il n'y a de finalité dans le monde que s'il n'y a pas de Providence *au sens traditionnel de ce mot.* Car la Providence, telle que la conçoit le créationnisme supranaturaliste, exclut le hasard.

Il est vrai qu'on croit parfois pouvoir concilier ces deux notions en disant que Dieu *permet* les cruautés, souvent atroces, que nous appelons des hasards malheureux. Mais ce n'est là qu'un subterfuge : permettre ce qu'on aurait le pouvoir d'empêcher, c'est en assumer la responsabilité, c'est le vouloir. La conception traditionnelle de la Providence ne nous laisse d'autre choix que d'expliquer par le péché d'Adam (ou d'une créature antérieure aux premiers hommes) les souffrances raffinées, les destructions sauvages que la nature inflige aux êtres vivants — mais nous mépriserions un père qui croirait être juste en pratiquant la loi du talion, en répondant à l'offense par des coups et des tortures —, ou bien il faudrait voir dans ces mêmes événements l'expression de la paternelle sollicitude du Créateur. Révoltante affirmation, paradoxe énorme, dont l'absurdité ne touche au sublime que lorsqu'elle est l'expression à la fois héroïque et naïve d'une âme qui triomphe de la souffrance en l'acceptant.

A cette ruineuse alternative la pensée n'échappe que si elle rejette l'ontologie substantialiste, fondement philosophique du théisme traditionnel, si elle se rend compte qu'il convient de n'attribuer à la notion de finalité qu'une portée *relative*, et que c'est la détruire que de nier le hasard et de supposer que la finalité règne seule dans le monde.

Ce finalisme-là, sous sa forme populaire, conçoit l'évolution de l'univers comme un acheminement vers un but qui serait le terme final du devenir. Et il se heurte alors à de nouvelles contradictions. Si l'univers a un but, s'il marche vers un achèvement, comment se fait-il que ce but ne soit pas déjà atteint? — Vous répondez que l'univers a commencé, qu'il ne dure pas depuis l'éternité. — Soit, il faudrait alors que l'on pût concevoir un moment premier et un moment dernier du temps. Mais un moment du temps ne se conçoit que comme un passage de l'avant à l'après. Il y a contradiction à supposer l'ins-

(1) On appelle hasard le croisement en un point de plusieurs séries de causes dont la convergence en ce point ne découle d'aucune loi et ne peut être prévu que comme une *probabilité* de coefficient plus ou moins élevé ou plus ou moins faible. Par exemple les chances d'accident au croisement de deux routes ou à un passage à niveau.

tauration ou la suppression de l'ordre temporel *à partir d'un moment donné.*

Sans doute l'ordre temporel n'englobe pas tout l'être. A l'ordre temporel s'oppose l'ordre des valeurs supratemporelles, celui des idées et des vérités, le passage d'un de ces ordres à l'autre constituant l'essence même de la vie de l'esprit. Mais ce passage ne peut être conçu comme mettant fin au temporel pour lui substituer l'éternel. Si l'esprit est une réalité perdurable, c'est précisément parce que ce mouvement ne saurait jamais s'achever, se parfaire, parce qu'il y a réciproque implication du temporel et de l'éternel, et que l'esprit pur désincarné de toute matière n'est qu'une abstraction, comme la matière *pure* dépouillée de toute forme, c'est-à-dire de toute spiritualité, échappant à toute loi, la matière extériorité pure.

De tout cela il résulte que la perfection (en tant que *valeur* ou que *fin*) ne peut être considérée comme *réalisée* en Dieu. Rapportée à l'Etre absolu, au Tout, elle ne peut être conçue que comme une *virtualité éternellement présente*, ou si l'on préfère ce langage, comme une forme, mais qui ne s'actualise jamais totalement dans les formations infiniment variées de la nature, à travers les stades multiples de l'immense évolution du monde.

Terminons ces réflexions sur la finalité en considérant l'un des modes sous lesquels elle tend à se réaliser et que nous appelons *la beauté*.

Il n'y a pas de beauté *en soi*. Un visage n'est beau que dans et par l'acte de celui qui le contemple, mais, d'autre part, cet acte n'est pas possible sans une donnée qui le sollicite et qui le prépare. L'acte du sujet n'est pas tout, il ne crée pas la beauté *e nihilo*, sinon la beauté d'un visage serait ou pourrait être la même que celle d'un autre, très différent du premier. Or, Pascal l'a dit, « à mesure que l'on a plus d'esprit, l'on trouve plus de beautés originales ». Ainsi un visage contient de la beauté virtuelle. Ces virtualités, l'opération de celui qui contemple l'objet les fait passer à l'acte, il les polarise, si l'on peut ainsi dire, selon la loi propre de sa sensibilité et de son intelligence : l'homme collabore avec la nature, avec Dieu ; la partie achève le tout qui est présent en elle, mais elle reste partie, et cet achèvement en appelle d'autres, et ne met fin à rien. En langage religieux et imagé : l'homme exauce Dieu en même temps et par le fait même que Dieu exauce l'homme.

Il n'y a pas, disions-nous, de beauté *en soi*, ni de perfection en soi.

Si Dieu était la beauté en soi, la vérité, la bonté, la perfection en soi, qu'en résulterait-il?

La création apparaîtrait comme totalement superflue et dépourvue de sens. Si la beauté, toute beauté, ainsi que toute perfection étaient achevées en Dieu dès avant la création du monde, à quoi bon appeler à l'existence un univers qui n'en pouvait contenir qu'un pâle reflet? Et si le monde peut s'élever à la même plénitude de perfection que Dieu, qu'est-ce que cette sorte de doublement de l'être et comment le monde créé se distinguera-t-il encore de Dieu?

Telles sont les impossibilités auxquelles nous accule la conception traditionnelle de la transcendance divine, lorsque nous envisageons le problème de la finalité. Une fois de plus, nous constatons qu'elle ne satisfait pas à l'exigence rationnelle de cohérence. Il n'y aurait qu'un recours contre ces conclusions, le recours à l'autorité: «Taisez-vous, raison orgueilleuse!» — Orgueilleuse? lorsqu'elle se soumet à sa discipline intérieure, à ses normes intangibles?... Que ce langage est peu religieux au fond, et comment n'y pas voir l'aveu d'une défaite.

MYSTIQUE ET MYTHOLOGIE.

Un grand poète contemporain a écrit: « Je crois en un monde spirituel *non pas séparé de ce monde, mais qui en est la signification*. A chaque reprise d'haleine nous devons avoir conscience du fait que nous vivons en Dieu »⁽¹⁾. Cette remarquable profession de foi, où s'équilibrent la lucide exigence rationnelle et le sens mystique, n'est-elle pas en frappant accord avec la position que nous oblige à prendre le relativisme critique, dès que l'impossibilité de tout réalisme substantialiste a été clairement aperçue? Notre relation avec l'univers *en tant qu'il est pensée* sera éminemment personnelle, mais la pensée universelle n'est pas une personne que l'on puisse imaginer sur le modèle de la personnalité finie que nous sommes. Nous prenons conscience de sa réalité souveraine dans l'acte même par lequel nous nous élevons à la vie spirituelle; elle besogne en nous comme en tous les êtres; elle est, au tréfonds de nous-mêmes, cet autre moi, ce moi profond qui dépasse les moi particuliers pour les relier dans une même pensée, dans une même aspiration, *ce moi qui est encore nous-mêmes et qui est coextensif au Tout*. C'est avec lui que nous sommes sollicités de nous accorder, de nous confondre, lorsque notre pensée,

(1) Cité par Mme E. PIECZYNSSKA dans son livre : *Tagore éducateur*.

aspirant à connaître, tend à s'identifier avec son objet ou quand s'éveille en nous le sens des harmonies satisfaisantes, le besoin, l'*exigence* tour à tour exaltante et troublante du beau et du juste, l'idéal d'une fraternité agissante : autant de formes que peut prendre l'acte d'amour et de foi qui nous relie au non-moi spirituellement, c'est-à-dire religieusement et réellement, par les puissances conjointes de notre être et de l'Etre total.

Si c'est ainsi que se doit entendre l'acte religieux, notre relation avec Dieu est de telle nature, à tel point constitutive de notre personne que toute mythologie (le *surnaturel* au sens traditionnel de ce mot) se trouve impropre à le définir. Le surnaturel c'est l'esprit, mais l'esprit indissolublement uni au monde ou à la « nature » dont il représente, symbolisées par un concept de notre intelligence dissociante et finie, l'unité intelligible, les inépuisables possibilités d'organisation, de sublimation ou de « signification ». Aussi le dogme le plus profond du christianisme est-il le dogme de l'*incarnation*, compris dans un sens plus large que ne le fait le supranaturalisme étriqué de la théologie traditionnelle⁽¹⁾. Dieu présent dans l'immense déploiement des forces de la nature, dans toute ascension des êtres vers des formes plus hautes, d'une spiritualité plus riche. L'*incarnation*, condition et prélude de la « rédemption », de la libération des énergies spirituelles, telle qu'elle se consomme dans l'acte religieux qui est *accession à l'être par l'adhésion à l'Etre considéré comme le principe ou la source de toute valeur* (de toute beauté, de toute vérité, de toute harmonie), cette adhésion n'étant pas acceptation passive, mais efficace collaboration, mais intérieure appropriation (« toutes choses sont à vous ») à l'œuvre éternellement inachevée de la création⁽²⁾. Le « mal » enfin, voulu de Dieu et *nécessaire* dans les limites qui lui sont assignées : le

(1) Le Christ, rayonnante incarnation du principe de l'amour ! Mais la vie déborde l'amour tel qu'il l'a vécu, et comporte, dans les sociétés civilisées, d'autres valeurs essentielles auxquelles Jésus semble être resté étranger. Or la divinité ne se peut définir qu'en fonction de la totalité des valeurs. Le Christ de la tradition évangélique n'a pas eu un mot pour encourager les instincts constructeurs qui sont à la base de la civilisation, qui perpétuent la famille, créent les sciences et les arts, assurent la domination de l'homme sur la nature et jettent les fondements de l'Etat en définissant le juste et l'injuste, en organisant la force publique pour le maintien de l'ordre nécessaire. — (2) Une semblable attitude implique dans certains cas une rupture violente et douloureuse avec le passé (une « conversion », comme dit le langage religieux), rupture nécessaire pour que triomphe la vie de l'esprit, pour que devienne prépondérante la tendance vers l'intériorité croissante, vers l'unité, mais qui ne saurait entraîner à aucun moment la totale élimination des états et des actes qui tendent à la différenciation, à l'opposition des espèces et des individus.

mal, c'est-à-dire la tendance qui divise, qui oppose et suscite la lutte et la haine : la forme d'extériorité de l'être constamment et à tout degré *présupposée* par celle d'intériorité, le concours de *l'une et de l'autre* étant nécessaire pour créer la possibilité d'une évolution, d'un progrès⁽¹⁾. Ce mystère fondamental de l'Etre (qui fait que chacun de ses modes nous apparaît comme la résultante variable de deux mouvements contraires, de deux tendances opposées et complémentaires), il semble que la plupart des religions l'aient pressenti en assignant au mal une origine *suprahumaine*. Le Christ n'a-t-il pas dit : « Il est nécessaire que les scandales arrivent »? Et la prière qu'il a enseignée à ses disciples ne contient-elle pas cette demande étonnante : « Ne nous amène pas dans la tentation »? Dieu joue ici le même rôle que la mythologie religieuse attribue à Satan. Nous sommes en présence de traductions diverses d'une même intuition profonde⁽²⁾. Or cette intuition paraît inconciliable avec la notion traditionnelle de la transcendance divine. Car si l'on suppose que la perfection, que le bien ont pu résider en Dieu antérieurement à la création du monde, si l'on admet qu'ils ont pu être en toute plénitude sans que le mal fût, alors le drame du devenir, la tragédie humaine, telle que nous la vivons, devient une superfluité, et la «création» dresse contre Dieu le plus formidable des réquisitoires⁽³⁾.

(1) Nous dirons qu'il y a progrès quand il y a prédominance de la tendance vers l'intériorité, orientation vers une fin qui est la réalisation du maximum d'unité dans le maximum de diversité. Une semblable fin ne peut d'ailleurs être posée (nous l'avons montré plus haut) que comme un terme idéal : elle est comparable à l'asymptote d'une courbe et permet de définir le *sens positif* du devenir, sans lui fixer de limite. — (2) On méconnaît la justesse de cette intuition et l'on ne propose qu'une sorte de plat rationalisme mythologisant, lorsqu'on imagine, pour « expliquer » le mal, la chute de Satan. Une pareille hypothèse contient un cercle manifeste : elle explique la chute par une séduction démoniaque et cette séduction par une chute ! Elle est vicieuse en outre parce qu'elle n'ose pas faire remonter à Dieu l'initiative de ce que nous appelons en bloc « le mal », c'est-à-dire d'un certain comportement que nous devons condamner en tant qu'hommes non pas comme n'ayant pas dû être, mais comme ne devant plus faire loi à partir du moment où nous concevons un idéal supérieur (« C'est la loi qui crée le péché », a dit saint Paul avec profondeur). Car notre destinée d'hommes est de nous éléver au-dessus des stades inférieurs de l'être où l'égoïsme (base nécessaire de toute évolution biologique et psychique) règne encore sans être combattu ni sublimé comme il le sera plus tard, lorsque l'individu, né à la vie collective, deviendra plus complexe par le fait que la société s'installera pour ainsi dire dans sa pensée, modifiant sa sensibilité et suggérant à son intelligence l'idée d'une loi plus respectable que celle du caprice individuel, la loi du bien général. — (3) Non seulement le bien n'est pas une réalité qui puisse être posée antérieurement au devenir (comme si l'*être* pouvait précéder le *devenir* et se séparer de lui), mais — ainsi que nous l'avons déjà dit — l'on ne saurait en faire le terme final de l'évolu-

Ainsi certaines vérités fondamentales que pressent la conscience religieuse, loin de trouver dans le langage du supranaturalisme traditionnel une traduction qui ne soit pas une trahison, ne se peuvent, semble-t-il, formuler d'une façon cohérente que si l'on quitte le terrain du substantialisme scolastique pour celui d'une ontologie relativiste.

L'homme ne saurait vivre spirituellement sans une religion, sans une *mystique*; mais si la mystique est de tous les temps, la mythologie porte une date et appartient à une phase déterminée de l'histoire humaine, phase périmée pour la partie intellectuellement la plus évoluée de l'humanité. Le mythe d'un Dieu préexistant à l'univers et qui le crée à un moment donné, puis « intervient » de temps en temps par des miracles, ajoutant son action toute-puissante à celle des « causes naturelles »⁽¹⁾, le mythe de la fin du monde et du jugement dernier, toutes les conceptions de cet ordre, *prises au pied de la lettre* et non pas considérées comme un langage symbolique, parfois admirable et parfois puéril, caractérisent la manière de penser de ceux qui ne peuvent concevoir le divin que *sous les espèces de l'imaginable et du fini*. Tant que l'humanité sera ce qu'elle est aujourd'hui, il y aura sans doute des esprits qui passeront par ce stade ou qui s'y fixeront. Mais il n'est guère probable que l'humanité tout entière se ralliera jamais autour d'une mythologie triomphante. Cela supposerait une régression intellectuelle et morale⁽²⁾ dont les conséquences seraient

tion universelle : il ne peut être posé *comme venant après le devenir* et constituant alors à lui seul l'être de l'univers. Ces deux suppositions reposent sur la même artificielle disjonction de concepts qui ne prennent un sens que par leur réciproque implication (l'être et le devenir, le temporel et l'éternel). Lors donc qu'on invoque *le mystère* en faveur des conceptions de la théologie traditionnelle et qu'on intime à la raison l'ordre de se soumettre, on oublie que c'est en faveur d'un mystère déjà façonné, déjà interprété par cette même raison que l'on voudrait constituer un privilège d'intangibilité. Le réalisme conceptuel (qui disjoint ce qui dans la réalité s'implique), le substantialisme, sont des procédés de pensée et des constructions qui caractérisent le rationalisme précritique : ils constituent un stade de l'évolution intellectuelle où la spéculation philosophique (et religieuse) *accepte sans discussion et prend pour des données les dissociations opérées par le langage*.

(1) Où sont les limites de ce qu'on peut appeler « nature » ? et qu'est-ce qui permet de dire que certains événements requièrent, pour se produire, outre le concours des « causes secondes », une intervention « spéciale » de la « cause première », alors que d'autres s'expliquent par le jeu des forces naturelles « laissées à elles-mêmes » ? Quel esprit de formation scientifique et moderne ne sent la fragilité extrême de ces distinctions artificielles et n'aperçoit le naïf réalisme conceptuel dont elles dérivent ? — (2) Car le supranaturalisme conduit logiquement au système de l'autorité et à toutes ses conséquences : l'affaiblissement de l'autonomie morale et de la loyauté de la pensée (*Wer sich selber nicht glaubt, a dit Nietzsche, lügt immer*), l'intolérance.

redoutables. Aussi ne pouvons-nous pas nous empêcher de regretter qu'au lieu d'aider les esprits à dégager certaines valeurs spirituelles de l'enveloppe mythique où une tradition, à tant d'égards vénérable, les a enfermés, certains théologiens, assez écoutés aujourd'hui, pensent sauver la mystique par la mythologie. Ils favoriseront ainsi des formes puériles et malsaines de piété et jettent dans d'insolubles conflits intérieurs ceux qui, les ayant suivis et s'étant d'autre part pénétrés des sévères exigences de la pensée rationnelle, tenteront de faire l'unité dans leur esprit. Loin d'acheminer l'humanité tâtonnante vers plus d'unité, on la divise plus profondément et l'on crée les plus graves malentendus sur l'objet même de la religion, lorsqu'on subordonne la mystique à la mythologie, fût-ce à une mythologie « chrétienne ».

LA CRISE DE LA PENSÉE RELIGIEUSE DANS LE PROTESTANTISME.

Nous ne nous dissimulons pas la portée de la question soulevée. Il y a un quart de siècle — sous l'influence d'un kantisme mal compris — on croyait encore assez communément pouvoir séparer la religion de la métaphysique : le sentiment religieux, la « conscience religieuse » suffisait à tout. Aujourd'hui un esprit religieux qui aspire à une certaine clarté de pensée sait qu'il ne peut pratiquer la neutralité en métaphysique. C'est la découverte que les générations montantes ont faite ou refaite après d'autres ; c'est ce qu'elles sentent fortement. « La religiosité dépourvue d'une pensée claire qui la soutienne et l'exprime », a dit Nietzsche, « me dégoûte. » Nous comprenons aujourd'hui cette vive réaction d'un des maîtres de la pensée moderne. On ne peut avoir une foi religieuse, une mystique, et éviter de se prononcer sur les problèmes fondamentaux de la métaphysique. Il faut choisir. Il faut être pour ou contre la mythologie, pour ou contre le réalisme substantialiste (ou rationalisme précritique) et ce qu'ils entraînent à leur suite dans la façon de comprendre la religion et la piété. Pour ou contre la doctrine de la création, du miracle, de la révélation (au sens traditionnel qui est supranaturaliste), pour ou contre la notion traditionnelle de la prière.

Nous croyons ne pas nous tromper en déclarant que nous touchons là au point névralgique de ce qu'on peut appeler la crise de la pensée religieuse — crise qui ne date pas d'hier, car il s'agit du conflit séculaire de « mentalités » diversement évoluées, de formations intellectuelles et morales plus ou moins profondément divergentes. Dans la

période que nous traversons et depuis que le modernisme catholique a été maté ou tout au moins bâillonné par l'autorité — *pacem appellant ubi solitudinem faciunt* —, la crise paraît affecter plus gravement le protestantisme. En un temps où l'on demande que les attitudes se définissent clairement, il est plus divisé, il parle moins haut et moins net : il hésite, il ne choisit pas. Comment choisirait-il ? il n'a pas de tête, il est multiple. Est-il étonnant que la barque de saint Pierre attire à elle des inquiets que séduit la perspective d'une navigation sans péril, en eau calme : remettre en d'autres mains, en des mains que l'on croit infaillibles, le gouvernail de sa pauvre embarcation !

Le protestantisme sans doute représente le grand principe de l'inviolabilité de la conscience individuelle. Force immense, même en ce temps de faible spiritualité, impérissable lettre de noblesse. Mais la liberté de conscience n'est pas une conception du monde et de la vie, une philosophie, une religion. S'il n'avait été porteur d'un autre trésor, générateur d'une mystique, d'une philosophie religieuse — non pas totalement nouvelle, mais novatrice cependant, adaptée à une phase nouvelle de l'évolution humaine, la phase moderne — il ne serait pas né, il n'aurait pas vécu. Mais aujourd'hui le moment est venu pour lui de clarifier sa pensée, de la dégager de sa gangue, de la dresser devant l'humanité comme une belle statue aux lignes simples et franches. C'est ce que beaucoup sentent obscurément. D'autres se sont mis à la tâche. Comment ne pas saluer ces efforts, et comment, en toute modeste sincérité, ne pas s'inquiéter de la direction que souvent ils prennent ?

Si le protestantisme est un principe religieux positif et constructeur et s'il veut être autre chose qu'un mélange confus, il faut qu'il se décide pour ou contre la métaphysique que la tradition catholique a engendrée et qui ramène à elle infailliblement par la force de sa logique interne, métaphysique dont nous avons caractérisé la structure intellectuelle, et dont les réformateurs protestants étaient encore si profondément pénétrés.

S'il croit pouvoir pactiser avec elle, ce qu'il n'a cessé de faire au cours de son histoire, comment ne voit-on pas le flagrant état d'infériorité où il se met vis-à-vis de son puissant adversaire ? Sur le terrain du réalisme substantialiste ou du supranaturalisme traditionnel, il est battu d'avance. Le catholicisme offre à cet égard non seulement les essais les plus poussés de systématisation théorique, de rites opérants, mais une variété étonnante de miracles, d'intercesseurs divins

infiniment séduisants pour les âmes sensibles à l'affabulation mythique du divin. Le protestantisme n'administre le merveilleux qu'au compte-goutte. Il fait un choix arbitraire et variable (sans oser toujours l'avouer) parmi les miracles bibliques. Il hésite sur la manière de concevoir l'efficacité et le sens même de la prière (prière-élévation, ou prière-demande d'intervention miraculeuse⁽¹⁾). Il semble retenu par des scrupules, il tâtonne, il cherche vainement un principe qui lui permette d'admettre le surnaturel (au sens traditionnel de ce mot, et tel qu'il découle de la conception mythique et scolastique de la transcendance divine), mais de ne l'admettre que *jusqu'à un certain point et dans certains cas*, de manière à satisfaire aux exigences de deux points de vue opposés, entre lesquels les esprits sont partagés.

La vérité est qu'il a perdu la règle dont il se servait autrefois : la croyance en l'inaffabilité du livre biblique, le dogme de l'inspiration littérale. Cette règle s'est brisée entre ses mains. Et il ne possède pas — fort heureusement d'ailleurs — le seul moyen qui lui permettrait d'y suppléer, en maintenant, en dépit des objections d'une raison mûrie et d'une science avertie, le système du supranaturalisme théologique ; ce moyen n'est autre, en effet, que l'autorité souveraine qui ploie les consciences et tranche sans recours possible.

Telle est, nous semble-t-il la situation où le protestantisme se trouve présentement. S'il fait retour à la métaphysique scolastique, il se condamne à restaurer graduellement dans sa pratique religieuse et dans sa doctrine les éléments du culte et de la dogmatique catholiques qu'il avait éliminés comme incompatibles avec son principe religieux positif, qui est le contact immédiat, la relation directe de l'âme avec Dieu, pleinement réalisée par le Christ sans aucun appareil miraculeux. Or cela suppose — les adversaires catho-

(1) On organise des prières publiques pour faire cesser les persécutions religieuses en Russie ; pourquoi pas pour faire cesser les inondations meurtrières en France, ou l'atroce famine en Chine, ou encore pour faire tomber la pluie après une longue sécheresse, pour que diminue le nombre des accidents sur une route dangereuse ? La sourde résistance du bon sens et de la raison empêche le protestant supranaturaliste de pousser jusqu'au bout la logique de son système religieux. Aussi bien, s'il s'y abandonnait, serait-il obligé de reconnaître qu'il a une part directe de responsabilité dans tout le mal qui se commet sur la terre et dans les calamités qui la désolent. Une prière plus fervente faite avant qu'il ne fût trop tard aurait peut-être arrêté le déchaînement de la guerre ou celui de la révolution bolchévique ou l'incendie de ce cinéma où viennent de périr des centaines d'enfants. Idée vraiment affolante pour qui s'y attachera de toute sa conviction, mais qu'on a généralement soin d'écartier pour ne retenir du supranaturalisme que ce qui flatte le sentiment sans heurter trop brutalement la raison.

liques du protestantisme l'ont bien vu, se montrant ainsi plus clairvoyants que beaucoup de protestants — cela suppose une définition de la divinité, une conception de la spiritualité excluant la transcendance au sens que lui donnent la pensée mythique et le rationalisme théologique des scolastiques qu'elle a marqué de son sceau.

Mais si le protestantisme, conscient du danger qu'il court en étant infidèle à lui-même, s'oriente vers une doctrine claire, conforme à son principe profond, et, par là même, en accord avec les exigences de la pensée rationnelle, ne s'exposera-t-il pas à perdre ceux de ses adhérents — et ils sont nombreux — dont la pensée et la sensibilité sont restées imprégnées des formes de piété et de doctrine d'un christianisme catholiconisant ?

Et pourtant il faut choisir. Il devient de moins en moins possible de s'arrêter à une position intermédiaire. Le protestantisme aspire à s'organiser, à prendre corps, à se donner une doctrine cohérente. S'il recule devant le choix qui s'impose, comment évitera-t-il de donner cette impression de *demi-mesure* qu'il produit si souvent. « Le protestantisme », a dit un critique qui ne mâchait pas ses mots, « cette forme intellectuellement malpropre du christianisme ! » La question de toute gravité qui se pose aujourd'hui à la pensée religieuse de formation protestante, la voici : il s'agit de savoir si l'avenir donnera raison à ce jugement sévère. Le protestantisme est-il capable d'évoluer comme toute pensée vraiment vivante, ou bien, n'ayant d'autre ambition que de « revenir à ses origines » comme le lui conseille un traditionalisme sénile, ne fera-t-il, au lieu de prendre une plus claire conscience de son principe, que tournoyer sur place au bout de la chaîne qui rive tant d'esprits à la métaphysique médiévale et aux pratiques d'une piété qu'inspirent encore les survivances de la pensée mythique ?

Henri-L. MIÉVILLE.
