Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 28 (1940)
Heft: 117

Artikel: Comment définir la théologie moderne?
Autor: Mauris, Edouard
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380388

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: 14.12.2025

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

COMMENT DÉFINIR LA THÉOLOGIE MODERNE ?

S'il est vrai que la définition de la théologie moderne présente certaines difficultés, nous pensons qu'il est possible d'obtenir une solution partielle en assignant au problème un caractère chronologique.

Frommel [1], en affirmant que les origines historiques et religieuses de la théologie moderne remontent au XVIe siècle, c'est-à-dire à la Réforme, exprime une opinion très généralement répandue. Ce jugement est corroboré par la thèse célèbre de Harnack : à partir de la Réforme, il ne saurait plus y avoir d'histoire des dogmes ; dans une fraction importante de l'Eglise chrétienne, tout au moins, la pensée théologique n'a plus le dogme pour objet. Sans doute, jusqu'à la fin du XVIIe siècle, plusieurs Eglises nées de la Réforme promulguent des dogmes — des affirmations doctrinales obligatoires —, mais ces élaborations n'ont qu'un intérêt restreint, l'apport qu'elles fournissent est sans originalité.

La théologie moderne est née d'une rupture ; elle se situe dans l'immense perspective ouverte par Luther. L'autorité de l'Eglise a été contestée, puis disjointe, entraînant le dogme dans son évanouissement ; à partir du XVIe siècle, les points de repère fournis à l'historien ne lui permettent plus de reconstituer une théologie liée au dogme et à son développement. La théologie n'est plus dogmatique, avec ce que le terme comporte de strictement confessionnel ; libérée, par la Réformation, de la discipline ecclésiastique qui lui imposait des secteurs déterminés et lui en interdisait d'autres, elle devient moderne.

N. B. Leçon d'ouverture du cours d'histoire de la théologie moderne, faite à la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne, le 15 avril 1940.

(1) *Etudes de théologie moderne*, p. 3-4.

Il faut se garder de voir dans cette transformation un processus transitif. L'éclipse de la théologie dogmatique n'entraîne pas l'avènement immédiat des nouvelles formes ; ces deux phases dépendent toutes deux de la crise générale qu'on appelle, suivant les domaines envisagés : la Renaissance ou la Réforme.

Nous obtenons ainsi une définition de la théologie moderne dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle ne brille pas par la précision. La théologie prendrait simplement sa source et sa place dans le vaste mouvement qui a provoqué un renouvellement quasi intégral des connaissances humaines.

*
* *

Les savants et les philosophes du XVIe siècle avaient affranchi l'esprit humain, sans avoir pu montrer comment il fallait le diriger. Leurs successeurs eurent la tâche de donner une structure à des recherches conduites en ordre dispersé. Avec Viète en géométrie, Conrad Gesner et Césalpin en histoire naturelle, avec Copernic surtout, on assiste aux premières démarches de la science moderne. A cette science il faut fournir un but et des méthodes. François Bacon s'y applique ; l'établissement de la méthode inductive lui permit de souligner l'unité de la science, malgré sa répartition en branches spéciales.

Cet effort de rénovation dépassa le stade de la création de sciences nouvelles ; on ne se contenta pas d'accumuler les acquisitions techniques, relatives au monde extérieur ; on comprit la nécessité d'un travail d'analyse et de critique, portant sur les conditions mêmes de l'activité de l'esprit, sur les méthodes les plus propres à assurer l'exercice de la raison, sur la validité des procédés d'investigation employés dans la constitution progressive du savoir. Au XVIIe siècle, cette masse de nouveautés se condense en un système, et devient cohérente grâce au génie de Descartes, le vrai fondateur, selon Hegel, de la philosophie moderne.

Et la théologie ? Entraînée par cette puissance qui jette les fondements d'un ordre nouveau, va-t-elle participer à la transformation générale ? Va-t-elle se déployer, à partir de la Réforme, et continuer l'effort créateur et fécond entrepris par Luther, Calvin et les chefs de file du XVIe siècle ?

Au contraire, après l'essor des premiers temps, elle semble épuisée. Elle traverse, pendant le XVIIe siècle, une longue période de léthargie. Il est juste de remarquer que ce début s'était déroulé,

pour la théologie, dans des conditions autres que celles offertes à la science et à la philosophie. La Réforme avait provoqué un déchirement, dont les conséquences se manifestèrent en politique par des luttes et des persécutions. D'autre part, les habitudes anciennes demeurèrent tenaces ; l'esprit de controverse, de discussion formaliste, subsistait. Les continuateurs de la Réforme n'ont plus d'élan. Luthériens et Réformés s'appliquent à fignoler des dogmes ; ils disputent, se disputent, et n'arrivent qu'à échafauder les linéaments d'une orthodoxie sans *pectus*.

Au XVIIe siècle, les sciences connurent un développement admirable ; c'est « l'époque », pour reprendre les termes de Cournot (1), « où les sciences abstraites... donnent tout à coup la clef de ce qu'il y a de plus fondamental, de plus simple, de plus grand, et par conséquent de plus imposant dans l'ordre de l'univers. Les lois générales du mouvement, l'action de la pesanteur, la théorie enfin de la figure et des mouvements des corps célestes,... voilà ce qu'établit... la merveilleuse alliance des spéculations abstraites et des observations judicieusement discutées... Les noms des grands hommes que ces découvertes rappellent sont des noms hors de pair ».

En philosophie, les remous provoqués par le cartésianisme n'étaient pas encore apaisés ; mais la fin du dogmatisme permettait un essor que les écoles et les systèmes n'entravaient plus. Que Descartes soit continué ou combattu, le mouvement, avec Locke et Hobbes, Spinoza et Leibniz, conserve son ampleur.

En Allemagne, en France ou en Hollande, cependant, la théologie reste inféodée à un état d'esprit et à des méthodes qui rappellent étrangement la scolastique : « Forme abstraite des développements, abus du raisonnement, triomphe du syllogisme, soumission servile à la lettre du canon biblique ou des symboles ecclésiastiques », déclare Lobstein (2). On cherche en vain, au milieu de ce fatras instantanément périmé, les moindres promesses d'une théologie moderne.

Pourtant, le déclenchement opéré par la Réforme devait aboutir, tôt ou tard, à des acquisitions positives sur le terrain théologique. Les premiers signes apparurent avec l'*Aufklærung*.

L'*Aufklærung* est un large mouvement qui associe les tendances

(1) *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes.* Livre III, ch. I (Boivin, 1934). Tome I, p. 220. — (2) « Essai d'une introduction à la dogmatique protestante », ch. III, § 1, dans la *Revue de théologie et de philosophie*, 1895, p. 347.

les plus diverses pour s'épanouir dans l'établissement du rationalisme ; il n'est pas seulement scientifique ; il comporte un aspect moral et social. Relativement à la théologie, il se présente comme une résultante de deux courants aussi dissemblables que possible : le piétisme et l'humanisme.

En Allemagne, on vit se dessiner assez tôt une réaction contre l'intransigeance et la sécheresse de l'orthodoxie ; Spener, Bengel, Zinzendorf marquent les différents aspects d'un réveil qui attribuait à la piété personnelle la place primordiale, et qui donnait à la foi vivante le pas sur l'adhésion à un *credo*.

Par ailleurs, le progrès des sciences et de la philosophie se fit sentir d'une manière toujours plus soutenue, et entraîna le discrédit des positions défendues par l'orthodoxie. Vers 1770, la théologie dite de la « transition », puis le mouvement néologique entraînèrent l'instauration en théologie des méthodes critiques, réservées jusqu'alors aux sciences profanes. La raison, considérée comme norme objective de la vérité, fait sauter le barrage plus ou moins étanche que le dogmatisme lui avait opposé jusqu'alors. Les méthodes scientifiques pénétraient en un domaine nouveau, où elles provoquèrent une manière de révolution ; les éléments traditionnels du christianisme fournis par la Bible et par l'Eglise sont soumis à contrôle et à vérification.

Le XVIIIe siècle, le siècle des lumières, a certainement marqué le point de départ d'une théologie nouvelle ; il lui a conféré un rôle extrêmement variable, suivant les conceptions générales dont il s'inspirait. En distinguant la religion de la théologie, on a abouti à la religion naturelle, création spécifique et principal concept religieux de l'*Aufklærung* ; ce dernier n'a guère eu, selon Lachelier, qu'une existence artificielle et littéraire [1] ; il est vrai que la philosophie des lumières, en France notamment, n'a souvent vu dans la religion qu'une imposture, une superstition, un traditionalisme irrationnel. Mais en Allemagne, Leibniz, Wolf et Kant, pour ne citer qu'eux, ont cherché à maintenir une liaison entre religion naturelle et christianisme.

Le christianisme, considéré à travers le prisme de l'*Aufklærung*, est dépouillé de tout élément transcendental, et devient le véhicule d'un optimisme radical. La répudiation de la croyance au péché et à ses conséquences autorise l'expansion illimitée de la raison, qui, n'étant plus oblitérée, est capable d'atteindre valablement son objet ;

(1) C. Devivaise, « La philosophie religieuse de Jules Lachelier » dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, juillet-octobre 1939, p. 458.

sur le plan moral, on est conduit à la conception d'une inaltérable bonté divine, à laquelle correspond une non moins certaine bonté de l'individu.

L'application de la méthode historico-critique à la théologie provoqua en celle-ci une dilatation ; les cadres anciens craquèrent, pour faire place aux divisions réclamées par l'élargissement de l'enquête. A côté de l'exégèse et de la critique du texte, la théologie biblique, née de la distinction entre la Bible et le dogme, prit place parmi les disciplines historiques, avec la symbolique et les études particulières portant sur le peuple d'Israël, la vie de Jésus, le développement des dogmes et de l'Eglise. La théologie systématique se divisa en philosophie de la religion, apologétique, morale ; au point de vue pratique, on restait préoccupé par la lutte contre le déisme antichrétien et matérialiste.

*
* *

Renaissance — Réforme — *Aufklærung*. Auquel de ces moments faut-il rattacher les origines de la théologie moderne ? — A tous les trois. Il semble impossible, en effet, de délimiter une cause précise, de choisir un de ces échelons à l'exclusion des autres. La théologie moderne n'est pas un système ; elle ne peut pas être posée et définie autrement que par différenciation. Kant et Schleiermacher sont souvent considérés comme ses véritables initiateurs. Kant, en établissant le primat de l'obligation morale, et en plaçant dans la conscience l'absolu d'où seul se puisse tirer une preuve de l'existence de Dieu, — Schleiermacher, en insistant sur le sentiment de dépendance complète à l'égard du Tout, auraient donné à la théologie moderne ses caractères authentiques et ses principes constitutifs. C'est possible. Toutefois, après eux, il en est d'autres, Strauss, Baur, Rothe, dont l'œuvre est de la plus haute importance. Où faut-il s'arrêter ?

Nous touchons ici à la faiblesse du procédé chronologique. Il se révèle insuffisant, parce que, s'il ne nous permet pas de trouver à la théologie moderne un commencement, il nous autorise encore moins à lui fixer un achèvement.

Nous pouvons nous demander, par exemple, si nous vivons aujourd'hui dans l'aire de la théologie moderne. La question n'est pas tout à fait innocente ; elle pourrait provoquer des réactions assez diverses, car le caractère moderne de la théologie est devenu une appréciation en même temps qu'une ligne de partage. Ce moderne, qui a engendré la théologie de la conscience et le libéralisme, est digne

de tous les mépris et des excommunications majeures, — ce moderne, qui tient compte des progrès de la science et qui respecte les exigences individuelles de l'âme, est un bienfait permanent. Alors, suivant les uns, la théologie contemporaine n'est déjà plus moderne ; Dieu merci, nous sommes sortis de la passe dangereuse ! Pour d'autres, si la théologie ne demeure pas constamment moderne, elle est guettée par la sclérose intellectuelle et spirituelle, prête à retomber dans le panneau toujours ouvert de l'orthodoxie.

Pour sortir d'embarras, il faudrait reconnaître que le terme de théologie, à lui seul, est ambigu. Il est trop riche, il comprend trop de choses qui devraient être séparées. Pendant longtemps, la théologie n'a été, selon l'expression de Paul Chapuis, « que l'analyse et la défense des affirmations confessionnelles » (1). Or, elle englobe actuellement des disciplines variées, qui se sont développées à une cadence inégale, qui n'entretiennent pas entre elles une cohérence solide. L'histoire de la théologie, depuis le début du XIXe siècle, c'est une série de courbes ; à les vouloir suivre toutes à la fois, on aboutit à la plus fâcheuse des dispersions.

Dans ces conditions, adoptons la solution la plus simple, serait-on amené à dire. Prenons les différentes branches de la théologie, les unes après les autres, et suivons-les dans leur développement historique. La théologie moderne se ramènerait ainsi à une série de monographies séparées sur les avatars de la dogmatique, de l'histoire des dogmes, de l'ecclésiologie, etc.

Ce schématisme n'aurait pas grande utilité, car il méconnaît une donnée essentielle du problème : nous sommes en face d'un enchevêtrement extraordinairement complexe, et il s'agit de respecter le réel. Les réactions réciproques, d'une discipline à l'autre, ont été assez nombreuses pour que tout découpage artificiel soit interdit. C'est justement dans cette interpénétration que nous trouvons une issue. Au-dessus des tâches particulières à chaque branche de la théologie, il existe des courants plus généraux, venus du dedans ou du dehors, qui ont déterminé les orientations et les modifications.

En tant qu'historien, notre but est d'étudier les variations et les développements, d'examiner les effets et de rechercher les causes. Nous n'avons pas à faire de la théologie désirable, à déplorer certaines interventions, à regretter des influences. C'est pourquoi nous admet-

(1) « Les caractères de la théologie moderne », dans la *Revue de théologie et de philosophie*, 1895, p. 279.

tons qu'il est bien difficile de se cantonner hermétiquement sur le plan théologique. Les facteurs qui confèrent à un moment de l'histoire de la théologie son caractère propre se sont considérablement diversifiés ; et ce serait laisser échapper les plus importants, en maintes occasions, que de s'arrêter net en deçà de la barrière théologique. Nous l'avons dit : les courants sont venus du dedans, — et du dehors. Il est inutile de s'attrister à l'avance des constatations que nous ferons ; elles sont catégoriques, à tel point qu'elles nous permettent de saisir le caractère essentiel de notre discipline :

la théologie est moderne du moment où elle est amenée à se confronter avec la philosophie, devenue indépendante.

*
* *

Les incidences de la philosophie sur la théologie, de plus en plus nombreuses vers la fin du XVIIIe siècle, deviennent régulières au siècle suivant ; mais, là encore, les fluctuations sont innombrables et dessinent toute une gamme de nuances ; de la compénétration la plus subtile et la plus étroite à la séparation retentissante, de la collusion à la collision.

Le rationalisme de l'*Aufklærung* avait provoqué une première tension, mais ses excès mêmes lui enlevaient une partie de son efficacité. Les théologiens de la transition, pour défendre le christianisme contre les attaques du déisme, empruntèrent des armes à leurs adversaires ; après eux, les néologues hésitèrent passablement devant le problème crucial de la Révélation ; c'est à ce sujet, en définitive, que la pensée théologique du XVIIIe siècle se partagea : le rationalisme vulgaire nie toute révélation ; le supranaturalisme cherche à maintenir le contenu de la foi chrétienne, tout en attribuant une valeur aux démarches de la raison.

L'avènement du criticisme kantien rejeta dans l'ombre la plupart des conceptions de l'*Aufklærung*, dont le mécanisme et l'intellectualisme étaient devenus insoutenables, et il exerça sur la théologie une influence très profonde. Après Kant, la philosophie idéaliste de Fichte, Schelling, Hegel laisse également des traces marquantes, à tel point qu'un des tournants de la théologie, au XIXe siècle, est représenté par la réaction de Ritschl contre la métaphysique. Ritschl, en exigeant un retour à l'histoire, a débarrassé la théologie de nombreux éléments spécifiquement philosophiques, dont l'infiltration et l'adoption avaient été systématiquement encouragées par les par-

tisans de Hegel. Il a opéré un redressement, mais la purification désirée a-t-elle été accomplie parfaitement ? Le retour à la théologie historique était incapable d'éliminer absolument la philosophie. Chassée par une porte, la métaphysique rentre d'un autre côté. Comme l'a remarqué M. le professeur H. Meylan, « l'absence de tout préjugé a été, pour de nombreux théologiens protestants, la condition indispensable de la réussite de leurs travaux... En fait, la *Voraussetzungslosigkeit* dont on a tant parlé se montre ici plus illusoire que jamais Quelles que soient les tendances de l'historien, toujours il aborde son sujet avec certaines présuppositions qui sont ancrées au fond de son esprit. Exiger qu'il en fasse abstraction, croire qu'il peut faire « comme si » elles n'existaient pas, c'est se leurrer, et tromper les autres, par surcroît » (1).

L'école libérale, en rompant avec l'ontologie pré-criticiste, postule, à la suite de Schleiermacher, la primauté de la conscience religieuse sur les autres facultés humaines. Une seule autorité absolue nous reste, celle d'une obligation morale attestée par la conscience : la formule est de Pétavel-Ollif. L'intention était patente de repousser les prétentions de l'orthodoxie et du rationalisme, en affirmant non les droits de la raison, mais ceux de l'Esprit, en distinguant la foi de l'expression de la foi, la vie de la formule. Cependant, comme l'historicisme, le libéralisme ne peut prétendre, malgré les apparences, à fonder une théologie pure de tout alliage philosophique ; qu'il le veuille ou non, son exclusion de la transcendance le fait se rattacher implicitement à la métaphysique de l'idéalisme.

La même constatation nous est fournie par l'école dialectique, dont Maurice Blondel a indiqué que « le trait le plus saillant est la négation même de tout caractère philosophique, de toute expression dogmatique, de toute initiative proprement humaine » (2). La Parole de Dieu n'est pas justiciable de la philosophie ; elle se situe sur un plan autre que celui de l'explication logique et rationnelle, ou de l'apologétique. Cependant, si l'on pousse à la limite l'incommensurabilité entre Dieu et l'homme, il devient impossible d'attribuer à la créature ce minimum de positivité sans quoi la Parole de Dieu « resterait nécessairement en dehors de toute conscience et de tout discernement humain »3.

(1) « Remarques sur la méthode historique et son application à l'histoire des dogmes », dans la *Revue de théologie et de philosophie*, janvier-juin 1940, p. 31 et 36. — (2) « Quelques grandes orientations de la pensée de Karl Barth », dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*. Décembre 1933, p. 218. — (3) *Ibid.*, p. 220.

Cette positivité, réclamée par Gabriel Marcel [1], a été admise par le barthisme, semble-t-il ; mais on ne peut s'empêcher de penser que c'est au prix d'une contradiction interne ; accorder à l'homme une consistance, si minime soit-elle, c'est le revêtir du même coup d'une autonomie, même embryonnaire, c'est laisser réapparaître les problèmes posés par la liberté et la connaissance.

*
* *

Pour établir les grandes lignes du mouvement théologique, nous ne pouvons faire abstraction de la philosophie. Nous ne dirons pas que l'histoire de la théologie moderne est fonction du développement de la philosophie. Ce serait sous-estimer l'importance des causes internes de cette histoire. Mais, pour éclairer l'une, nous serons appelés fréquemment à recourir à l'autre. « Le savant et le philosophe peuvent ignorer le Dieu des théologiens », dit Victor Monod, « mais le théologien ne peut, sans grand péril, ignorer le Dieu des savants et des philosophes. »

Le problème de la science nous fournit à cet égard une illustration frappante.

Vers la fin du siècle dernier, combien de théologiens, exégètes, historiens, dogmaticiens, ont-ils emboîté le pas derrière le cortège triomphal du naturalisme scientiste ? Avec un décalage assez sensible, du reste, la théologie s'est empressée de suivre le courant issu du positivisme, qui assurait aux chercheurs le *nec plus ultra* de la certitude. Le fait était l'objet d'un fétichisme qui attribuait à la vérité scientifique une qualité supérieure. « L'expérience seule détruit l'expérience », avait déclaré Taine, « car les objections théologiques ou sentimentales n'ont pas de prise sur un fait » [2]. A quoi font écho les affirmations de F. Puaux, qui écrivait dans la *Revue chrétienne* : « Se souvenir que ce siècle est celui de l'expérimentation scientifique et de la biologie est un devoir pour le penseur chrétien... Il faut qu'il sache faire comprendre que la lutte contre le fait scientifiquement établi est une tâche au-dessus des forces humaines » [3].

Ces lignes datent de 1895. Vingt et un ans auparavant, Emile Boutroux avait déclenché la réaction contre le naturalisme, en publiant sa thèse : *De la contingence des lois de la nature*. Il y soumettait à une critique sévère soit les principes de la science positive, soit la nature

(1) *Ibid.*, p. 212. — (2) *Essais de critique et d'histoire*, préface de la seconde édition. — (3) *Revue chrétienne*, 3me série, Tome I, p. 3-4.

des lois auxquelles elle aboutit ; et il découvrait, au lieu de cette hiérarchie de nécessités prônée par Taine, une contingence, c'est-à-dire l'attestation d'une construction de l'esprit.

La critique de la science s'est révélée d'une remarquable fécondité pour la philosophie. La théologie, qui avait trouvé dans le positivisme des points d'appui jugés irrécusables, fut tout heureuse d'enfourcher l'évolutionnisme de Spencer, quand elle s'aperçut que les beaux jours du déterminisme étaient révolus.

Ici encore, elle a suivi, et avec un retard singulier, les transformations de la philosophie. Ce que nous voulons souligner, c'est que la critique de la science a été faite par des philosophes, non par des théologiens ; livrée à elle-même, il eût été difficile à la théologie de se sortir de peine, à supposer qu'elle ait jamais discerné clairement les dangers que le positivisme lui faisait courir.

Par ailleurs, en comparant l'histoire de la théologie et celle de la philosophie, nous pensons obtenir ce qui nous paraît être un avantage : nous serons en droit de travailler dans un champ plus large ; nous ne nous limiterons pas au courant de la Critique, et nous irons prendre l'air en dehors de l'Allemagne. Loin de nous l'idée de rabaisser la valeur et la signification des travaux qui ont renouvelé la théologie dans la première moitié du XIXe siècle ; loin de nous la tentation d'être étonné par l'hégémonie allemande dans le domaine de la pensée religieuse. Nous nous demandons, toutefois, s'il ne serait pas utile d'étudier les mouvements philosophiques qui, sans avoir d'influence directe sur les techniques théologiques, ont apporté aux problèmes religieux une contribution dont la théologie a profité.

La thèse récente de M. Rochedieu [1] a mis en lumière, pour ceux qui auraient pu l'ignorer, la vigueur et la clarté du spiritualisme français. Quels que soient les courants auxquels on les rattache, il est incontestable que des penseurs comme Maine de Biran et Renouvier ont quelque chose à dire au plus modeste des théologiens. Sans doute, ils ne se sont pas occupés de questions de critique, pas plus que Lachelier ou Boutroux. Mais ils ont penché sur le problème de la vie ou de la connaissance des regards pleins d'acuité et de lucidité ; ils ont abordé le problème de Dieu, aussi, avec une probité devant laquelle les théologiens devraient faire mieux que de s'incliner respectueusement, de loin.

(1) *La personnalité divine. Comment faut-il l'envisager?* Genève, éd. Labor, 1939.

L'espèce de réprobation qui tombe sur les philosophes est un mystère. Par exemple, on peut demander pourquoi il serait plus utile de s'occuper de Marheineke, qui s'essaie à justifier la Révélation au moyen de la dialectique hégélienne, que de Lagneau, dont les cent cinquante pages sur l'existence de Dieu représentent une méditation perspicace et humaine à la fois, du plus haut intérêt. Est-ce parce que l'un a été pasteur, professeur de théologie, et l'autre un profane ? Il serait curieux que, dans une histoire des idées, on s'arrêtât à la condition des auteurs plutôt qu'à la signification profonde de leur pensée, à leur originalité, à leur richesse.

La théologie est gardienne de la Révélation, dira-t-on. Mais quand elle tolère que la Révélation soit galvaudée dans des manipulations, hégéliennes ou autres, éperdûment intellectualistes, elle s'enlève à elle-même le droit de juger de haut les efforts des philosophes (1).

Si nous envisageons l'époque contemporaine, le devoir de confrontation paraît également nécessaire. Car la théologie — ensemble des affirmations qui cherchent à expliciter les données de la Révélation chrétienne — n'est jamais au terme de son effort.

La philosophie, depuis le début du siècle, s'est infléchie en des sens bien différents. Nous n'avons pas à les décrire ici, mais nous désirons relever, en passant, l'intérêt que présentent les questions épistémologiques. Le scientisme n'est plus qu'un souvenir, sauf quand il se survit en certaines formes d'un rationalisme exaspéré. Le problème de la connaissance a été repris, sous la double action de l'idéalisme critique et des découvertes des sciences exactes, et il a reçu des interprétations dignes de la plus vigilante attention ; qu'il soit permis d'en signaler une, celle que propose le fonctionalisme, auquel M. André Burnier a consacré des remarques pénétrantes (2).

* * *

Est-ce à dire que ces indications sommaires constituent la base d'un programme, qui s'avèrerait, dès l'abord, démesurément ambitieux ? Le premier coup d'œil jeté sur la tâche qui nous attend suffit

(1) A notre connaissance, l'histoire du libéralisme religieux en Suisse romande n'a jamais été écrite. Elle nous semble comprise naturellement dans une discipline telle que la nôtre ; et elle serait d'autant plus indiquée que le caractère principal de notre tradition est précisément de ne pas séparer la théologie de la philosophie. — (2) « Quelques remarques sur les conditions métaphysiques du fonctionalisme », dans la *Revue de théologie et de philosophie*, avril-juin 1937, p. 97 ss.

à nous ramener à l'humilité la plus élémentaire. Pourquoi cacher, cependant, que le grand intérêt que nous voyons à l'histoire de la théologie moderne est qu'elle nous conduit au problème capital des rapports de la théologie et de la philosophie, mieux : qu'elle est capable d'éclairer le débat ?

Si, un jour, il est élucidé, ce sera par un cheminement dont nous ne connaissons que les premiers pas, et il importe peu, après tout, que le but nous paraisse proche ou lointain ; l'essentiel n'est-il pas que nous ayons besoin de plus de lumière ?

Certains penseront que c'est perdre son temps que de discuter avec les philosophes, que l'on compromet ainsi la dignité de la théologie dans des aventures où la pensée mondaine lui tend des pièges. Nous ne pensons pas que la théologie puisse maintenir ou revendiquer une place plus éminente en condamnant *a priori*, en excluant sans examen, en se repliant sur elle-même. Ce faisant, elle oublie qu'elle n'est qu'une connaissance approchée, et elle s'identifie illégitimement à la Réalité ineffable qu'elle a pour mission de traduire le moins mal possible.

Face à sa double tâche — rester disponible, rester fidèle — la théologie se sentirait bien pauvre si elle n'avait à compter que sur ses seules ressources. Elle assume une responsabilité redoutable, mais elle possède un privilège unique ; René Guisan les a définis en quelques mots, que nous rappelons avec une gratitude émue : « Comme au siècle passé, l'idéalisme philosophique se dresse en face du christianisme, et lui demande ses titres et ses preuves. C'est à la théologie chrétienne de répondre. Il faut lui rendre la conscience de ce qu'elle est. La théologie... n'existe qu'en fonction de l'Eglise et dans la mesure où existe une Eglise ; elle n'est pas l'exercice d'une fonction naturelle de l'individu en quête de la vérité » (1).

C'est bien cela. Sans l'Eglise, hors de l'Eglise, la théologie n'est qu'un jeu, et elle n'obéit à sa vocation que dans la mesure où l'Eglise subsiste en elle comme sa propre conscience. La théologie est liée à l'Eglise, non pas parce qu'elle le veut bien, mais parce qu'il n'y a pas d'autre moyen pour elle d'être sanctionnée, reconnue, et de participer à la promesse :

« A vous le mystère du royaume de Dieu a été révélé, mais à ceux du dehors, tout leur est présenté sous forme de paraboles. » (*Marc* IV, 11.)

Edouard MAURIS

(1) René Guisan, *Reliquiæ. Cahiers de la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne*, VII, 1935, p. 84.