Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 30 (1942)
Heft: 125

Artikel: Théologiens et philosophes devant le problème de la révélation
Autor: Rochedieu, Edmond
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380421

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: 10.12.2025

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

THÉOLOGIENS ET PHILOSOPHES DEVANT LE PROBLÈME DE LA RÉVÉLATION

INTRODUCTION

Lorsque le président de notre Société romande de philosophie s'est adressé à moi pour introduire devant vous la discussion sur le problème de la révélation, j'ai répondu avec empressement. Non pas que je m'y crusse mieux préparé qu'un autre — plusieurs d'entre vous, tant parmi les théologiens que parmi les philosophes, apporteront certainement au cours de notre entretien d'aujourd'hui des contributions de valeur — mais pour une raison, comment faut-il la définir ? de sentiment intellectuel, si ces mots peuvent s'allier.

En effet, je suis profondément convaincu de la nécessité et de la possibilité d'une collaboration entre théologiens et philosophes qui, plus qu'on ne l'imagine, ont besoin les uns des autres, peuvent s'enrichir réciproquement. Ne faut-il pas croire à l'effort spirituel poursuivi, croire à la vie, conserver au ressort intérieur dont dépend notre pensée la force secrète, indispensable à l'essor même de cette pensée qui s'éteint lorsque disparaît toute espérance et toute consolation, toute certitude personnelle des réalités spirituelles ? Et d'autre part, que feraient les théologiens sans les armes forgées par la philosophie lorsqu'il s'agit pour eux de se défendre contre les attaques insidieuses de la pensée anti-chrétienne qui pénètre, déguisée, jusque dans les doctrines qu'ils professent ?

Mais une première condition me semble indispensable pour nous placer sous le signe d'une collaboration nécessaire et possible : nous devons être au clair sur nos positions respectives. Comme se plaît à le noter un philosophe catholique contemporain : un bon désaccord en philosophie vaut mieux qu'une apparence d'entente dans la con-

fusion [1]. Aussi ne craindrai-je pas de présenter des questions controversées en leur conservant leurs angles, parfois même en accentuant la rigueur de certaines thèses qui, habituellement, se présentent plus atténuées.

Encore un mot : il s'agit, par cette étude, d'introduire la discussion. Aussi m'appliquerai-je plus à bien poser les questions qu'à leur apporter des solutions définitives.

Notre plan comportera trois grandes divisions. D'abord des prolégomènes où, après avoir indiqué rapidement la nature du problème de la révélation, nous liquiderons quelques points accessoires pour n'en plus être embarrassé par la suite. Puis, dans une première partie, nous chercherons à définir la position actuelle du problème pour les théologiens. Dans une seconde partie, enfin, nous examinerons comment, à nos yeux, ce problème doit être posé, ce qui fera surgir des questions non seulement théologiques, mais philosophiques.

PROLÉGOMÈNES

§ 1. Le problème de la révélation et sa complexité.

A bien des égards, le problème de la révélation permet de préciser les limites entre la théologie et la philosophie.

En effet, si pour le théologien l'existence d'une révélation divine, donc surnaturelle, est une donnée presque inhérente à la foi, donnée sur laquelle il s'appuie pour édifier sa théologie, le philosophe conteste à la révélation ce caractère spécial par lequel elle serait une connaissance qui échapperait aux conditions habituelles du savoir humain. Pour le théologien, la révélation — qui se rencontre principalement dans la Bible, mais peut surgir ailleurs — est l'*ultima ratio* de toute argumentation ; pour le philosophe, toute assertion, même religieuse, même prétendûment révélée, reste justiciable d'un plus ample informé, doit être vérifiée, contrôlée, n'est vraie que jusqu'à preuve du contraire, bref n'est pas une notion acquise à tout jamais, dont on puisse affirmer qu'elle ne changera plus.

Enfin, si pour le théologien la révélation, parce que surnaturelle, ne peut pas être jugée selon les lois étroites de la raison, car elle dépasse les cadres humains et les fait éclater, le philosophe considère que tout,

(1) Etienne Gilson, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris, 1636, p. 7, 238.

dans les jugements et notions qui constituent la vie spirituelle de l'homme, doit obéir aux lois irréductibles de la raison, et qu'en prétendant se soustraire à cette obligation, le théologien risque fort de se placer en dehors de l'activité même de penser.

Ainsi donc le fossé est profond, infranchissable, semble-t-il, entre théologiens et philosophes lorsqu'ils abordent le problème de la révélation.

Pourtant cette opposition, pour nette qu'elle apparaisse au premier abord, constitue elle-même un problème, et ce, à un double titre, selon qu'on l'envisage du point de vue théologique ou sous son aspect philosophique. Du côté des théologiens, en effet, la notion de *révélation* passe à l'heure actuelle par une crise ; ou, si le mot semble trop fort, disons que la théologie réformée n'est pas encore parvenue à élaborer une doctrine de la révélation admise par la majorité de ceux qui y sont intéressés ; certes, des recherches se poursuivent [1], des études sont publiées qui nous acheminent vers plus de clarté ; pourtant la question reste en suspens et réclame encore cet ensemble de conclusions qui, répondant aux diverses objections, tiendra compte également des réalités de la foi.

Du côté philosophique, le désarroi est semblable, mais provient de la notion même de *raison*. Qu'est-elle ? quelles sont ses exigences, auxquelles la révélation doit se soumettre ? ce que tel philosophe considère comme rationnel, tel autre ne le taxera-t-il pas d'irrationnel ? Bref, le flottement dans l'idée que la philosophie contemporaine se fait de la *raison*, joint aux complications qu'y ajoute la notion d'*intuition* — et l'intuition, elle aussi, revêt plusieurs aspects — ne contribue guère à éclaircir les questions.

Mais voici que d'autres données se présentent encore, qui font dévier les discussions et empêchent d'apercevoir les vrais problèmes. Avant d'aborder le fond de notre sujet, il nous reste à écarter ces obstacles.

§ 2. Doctrines et dogmes révélés.

Disons sans ambages que la notion même de doctrine ou de dogme révélés est une notion fausse, et de plus, pas biblique. Le professeur

(1) Nous n'avons pu tenir compte de l'ouvrage d'Edouard Burnier, *Révélation chrétienne et jugement de valeur religieux*, Lausanne, 1942, sorti de presse après la rédaction de ces pages, ni de l'étude d'Henry Leenhardt, *Connaissance religieuse et foi*, Montpellier, 1941, dont nous n'avons pris connaissance que dernièrement.

Emil Brunner, dans son dernier ouvrage [1], montre le développement historique de cette conception. Au second siècle, pour se défendre contre le gnosticisme, l'Eglise a cherché une arme qui fût à la fois un moyen de sauvegarder la vérité qu'elle détenait et d'attaquer l'erreur qu'elle repoussait ; ce moyen pratique de dépister le faux, ce critère de la vérité religieuse, ce fut l'affirmation d'une *doctrine chrétienne divinement inspirée et donc infaillible*. Mais ces dogmes et doctrines, dans lesquels on voulut enfermer la révélation divine, ne correspondaient pas à ce que l'Eglise primitive avait entendu par révélation. Pour les premiers chrétiens, la révélation de Dieu s'imposait comme une relation de personne à personne. Cependant, l'idée nouvelle fit son chemin ; on confondit de plus en plus révélation et doctrine, et le croyant devint l'homme qui accepte les dogmes que l'Eglise lui présente comme révélés, au lieu d'être un fidèle saisi et converti par Jésus-Christ.

Or, en fait, dogmes et doctrines ne sont que l'expression intellectuelle de la foi, revêtus d'autorité par l'Eglise en vertu de son magistère. En d'autres termes, c'est l'Eglise qui estime nécessaire d'exiger l'adhésion des croyants à certaines vérités dogmatiques et qui, de sa pleine autorité, peut décider d'en faire une condition de salut.

Ainsi donc, pas d'assimilation de la révélation aux doctrines ou dogmes reçus par une Eglise. Et pourtant, comme nous le verrons plus loin, la révélation peut pénétrer dans une âme par le moyen d'une doctrine ou d'un dogme.

§ 3. Le caractère rationnel des dogmes et des doctrines.

Mais voici qu'apparaît, à propos de l'énoncé doctrinal de la foi, un problème purement philosophique auquel peut-être on n'a pas suffisamment prêté attention.

Les penseurs épris de cohérence philosophique reprochent à certaines doctrines chrétiennes (par exemple : la création *ex nihilo*, la Trinité, l'expiation substitutive, la double prédestination, etc.) leur caractère irrationnel, contradictoire, bref, leur incohérence. Mais on oublie que lorsque ces doctrines furent élaborées, puis admises et enfin reconnues comme seule expression adéquate de la foi, elles le furent précisément parce que l'Eglise avait le souci de la cohérence philosophique ; entraînée par la philosophie du moment et voulant

(1) Emil Brunner, *Offenbarung und Vernunft*, Zurich, 1941.

mettre le christianisme à la portée des intellectuels d'alors, la théologie édifia ces doctrines, non sans peine parfois, car la philosophie en vogue ne concordait pas nécessairement avec les vérités contenues dans la Bible. Mais enfin, l'adaptation fut entreprise et menée à chef, et le néo-platonisme des premiers siècles chrétiens, comme plus tard le réalisme scolastique ou l'idéalisme cartésien, furent pleinement satisfaits de ce revêtement intellectuel des dogmes chrétiens qu'attaquent maintenant, au nom de la raison, les philosophies modernes. Aussi peut-on affirmer, sans paradoxe, qu'en critiquant au nom de la cohérence philosophique les doctrines devenues articles de foi, le désaccord porte davantage sur l'élément philosophique de la doctrine que sur son contenu religieux. Dès lors, la question se pose : Pourquoi ce qui paraissait autrefois suprêmement rationnel et cohérent devient-il actuellement suprêmement irrationnel et incohérent, ne satisfaisant plus aux exigences de la raison ? « Suivant l'orientation choisie », note le professeur Arnold Reymond, « le rationnel et l'irrationnel, comme aussi le suprarationnel, seront différemment compris et répartis » (1).

§ 4. Les théories explicatives de la religion.

De nombreuses explications ont été proposées de la religion et des phénomènes qui s'y rattachent : le « bon sauvage », dont parlait Montaigne, fit fureur jusqu'au XVIIIe siècle, puis ce furent les diverses théories positivistes, sociologiques ou mythiques.

Ces nombreux essais ont mis au jour une foule de documents intéressants, opéré des rapprochements suggestifs. Pourtant n'oublions pas qu'il ne s'agit là que d'hypothèses, dont aucune n'a rencontré jusqu'à présent l'assentiment général, loin de là. Il est donc sage de ne pas les considérer comme des données acquises. Tout particulièrement la théorie mythique de la religion ne doit être utilisée qu'avec la plus extrême prudence. Certains auteurs au verbe prestigieux sont plus romanciers qu'historiens ; je pense, entre autres, aux ouvrages d'un Edouard Schuré dont le charme évocateur est prenant, ou à la verve d'un Salomon Reinach décrivant le sens qu'il faut donner à la Passion du Christ. Gardons-nous d'attacher à des suppositions hasardées la valeur de vérités contrôlées.

(1) Arnold Reymond, *La pensée et l'être*, p. 9, dans *Philosophie spiritualiste*, tome I, Lausanne, 1942. Nous tenons à remercier très particulièrement l'auteur de nous avoir communiqué les épreuves de cet important ouvrage.

PREMIÈRE PARTIE

Le problème de la révélation tel qu'il se pose à l'heure actuelle.

§ 1. La crise de la pensée théologique.

Dans un article récent, M. Jean de la Harpe écrivait ces lignes :

« ...que le théologien reprenne la question de la révélation et nous en donne une conception cohérente... afin de remplir la mission qui lui est impartie ». (1)

Nous sommes d'accord avec lui : il y a là une mission à laquelle le théologien se doit d'être fidèle. Mais, comme nous l'avons indiqué, une crise de doctrine subsiste à ce propos, et si le désarroi n'est pas nouveau, il s'est accentué ces dernières années. Pourtant des études récentes ont paru qui nous permettront de préciser dans ses grandes lignes la position actuelle de la théologie réformée, tout en sachant que des variantes existent, de droite et de gauche ; tandis que pour certains l'aspect surnaturel de la révélation passe au premier plan, d'autres insistent sur ses répercussions humaines et voient surtout ce qu'elle comporte de relatif.

§ 2. Les causes du désarroi.

Mais quelles sont les causes qui jetèrent le trouble dans la pensée théologique ? J'en distingue trois principales :

1. *La critique biblique.*

Au cours du XIXe siècle et au début du XXe, les exégètes protestants, par des méthodes toujours plus précises et délicates, obtinrent des résultats souvent remarquables, faisant mieux comprendre les livres bibliques, leur originalité, leur beauté, leur rôle en tant que documents religieux et reflet d'un milieu social.

Mais ces savants portèrent aussi leur attention sur les transformations subies par les textes de la Bible. Ils en vinrent à déceler, dans

(1) J. de la Harpe, « La personnalité divine », dans *Revue de théol. et de philos.*, 1941, p. 75.

des livres considérés jusqu'alors comme d'une seule venue, des rédactions successives et des rédacteurs différents. Dès lors, le problème de l'authenticité des écrits bibliques se posait dans des termes nouveaux : si les textes ne sont pas l'œuvre des auteurs sacrés, quelle est leur valeur, quelle créance peut-on leur accorder ? Et lorsque la critique biblique eut appliqué sa méthode aux Evangiles, des doutes inquiétants s'élevèrent que n'avaient pas connus les générations précédentes : tel passage des Evangiles, qui détonne dans l'ambiance générale de l'enseignement du Christ, est-il bien authentique? fait-il partie du message de Jésus à ses premiers disciples ? ne provient-il pas, au contraire, d'un rédacteur subséquent, bien intentionné sans doute, mais qui a déformé les paroles du Maître ? Et les récits de miracles, les allusions aux prophéties antiques réalisées dans la vie du Seigneur, ne seraient-ce point des adjonctions postérieures, ou tout au moins des arguments introduits pour convaincre les adversaires récalcitrants, fortifier la foi des néophytes, instruire les catéchumènes ? Les Evangiles synoptiques furent alors étudiés pour eux-mêmes, en laissant momentanément de côté le quatrième évangile, et l'on aboutit à l'hypothèse des deux sources : l'une, qui n'est autre que le fond de l'évangile de Marc, base même des évangiles de Matthieu et de Luc, l'autre, une source écrite très ancienne, contenant des paroles de Jésus, et dont les trois évangélistes firent usage, parfois en reproduisant le même texte, parfois en y puisant librement.

Pourtant une ombre planait sur ces travaux, bien qu'ils eussent été poursuivis dans un esprit de foi et de piété. Jamais, en effet, on ne parvint à un accord complet sur ces *logia*, ce recueil de textes primitifs qui constitue l'une des deux sources des écrits synoptiques. Bientôt d'ailleurs un autre problème, que l'on croyait écarté, s'imposait de nouveau : la valeur historique du quatrième évangile est apparue plus réelle qu'on ne l'avait soupçonnée, à tel point que certains critiques n'hésitent pas à donner la préférence aux écrits johanniques quand il leur faut préciser les événements importants de la vie du Seigneur.

Bref — et je m'écarterais de notre propos en allongeant cet exposé des vicissitudes de la critique biblique — la théologie protestante en arriva à la situation suivante, dont on comprendra aisément ce qu'elle a non seulement de paradoxal, mais de troublant : les pasteurs et les théologiens chargés d'expliquer la Bible et d'en mettre les enseignements à la portée de leurs contemporains, virent s'accumuler les difficultés dans la mesure même de leur loyauté intellectuelle.

Doit-on s'étonner qu'une réaction se produisît ? Que ferait un professeur de philosophie chargé d'exposer les idées de Platon si, au moment de citer des textes importants, considérés pendant des siècles comme caractéristiques de la pensée platonicienne, il se trouvait arrêté par des remarques critiques lui prouvant que ces passages ne sont pas authentiques mais proviennent de rédacteurs postérieurs qui, très habilement, par des gloses disposées avec soin, ont introduit dans les dialogues des notions étrangères à Platon, voire absolument contraires à son enseignement ?

2. *L'histoire des religions.*

Une seconde cause du désarroi théologique me paraît être l'influence souvent dissolvante de l'histoire des religions.

Certes, cette discipline nouvelle, pleine d'intérêt, a ouvert de larges horizons, dont la théologie actuelle se passerait difficilement. Mais, en y regardant de près, on découvrira que tout n'est pas de bon aloi dans les apports de cette science. Et tout d'abord son point de départ : aucun spécialiste, si savant soit-il, ne pourra juger équitablement les religions auxquelles il reste totalement étranger puisqu'il ne les pratique pas. Ne vivant pas les religions qu'il étudie, l'historien des religions, ou bien les verra toutes du dehors, s'il est incrédule, n'y découvrant que des superstitions et des croyances sans grande valeur (« un ensemble de scrupules qui font obstacle au libre exercice de nos facultés », dira Salomon Reinach) ou bien, s'il est croyant, les comparera à celle qu'il pratique. Je sais bien que, par un désir intense de sympathie, on peut suppléer en une certaine mesure à cette incompréhension inévitable ; pourtant l'incompréhension subsiste et donne aux affirmations et aux conclusions de l'histoire des religions quelque chose d'artificiel qui tient à la nature même de cette étude.

Or, et ceci indépendamment de la valeur de leurs résultats, ces recherches ont troublé bien des théologiens, surtout ceux qui se contentèrent d'une étude trop rapide. Ils en retirèrent l'impression que les fondements mêmes de leur foi se trouvaient ébranlés : le christianisme, pour l'historien des religions, qu'est-il en effet sinon une religion parmi beaucoup d'autres ? et peut-on affirmer que cette forme de la piété humaine soit supérieure à d'autres croyances, qu'elle représente la religion définitive ?

Ainsi donc, cette discipline nouvelle, enseignée dans les facultés de théologie, eut souvent pour effet non de fortifier la foi, mais de l'énerver en posant des problèmes insolubles.

3. *L'influence hégélienne.*

Tout à l'heure, nous relevions l'un des raisonnements utilisés par la critique biblique : un passage est inauthentique, lorsqu'il n'est pas conforme aux idées générales du contexte. Ce critère fut appliqué par les exégètes du Nouveau Testament lorsqu'ils étudièrent la pensée du Christ. Tel texte, a-t-on dit, telle affirmation, telle remarque explicative ne font pas partie de l'enseignement de Jésus, car ils contredisent cet enseignement. On précisa les choses, et bientôt une théorie s'élabora, aux variations toujours brillantes, mais sur un thème au fond très semblable. On admit l'existence de deux tendances opposées : d'une part l'enseignement original du Christ, tel que les Synoptiques ou, mieux encore, le sermon sur la montagne (Matth. v-vii) le présentent, et d'autre part, l'enseignement de l'apôtre Paul, extrêmement différent, mais qui finit par triompher, à tel point que même dans les évangiles synoptiques certains versets doivent être considérés comme des infiltrations pauliniennes et par conséquent écartés comme inauthentiques. L'un des aspects les plus exagérés de ce point de vue se retrouve chez un exégète comme Guignebert, professeur en Sorbonne ; à ses yeux, le message de Jésus, strictement local et apocalyptique, ne s'adressait qu'aux seuls Juifs de Palestine ; mais un homme de génie, l'apôtre Paul, tout pénétré des doctrines syncrétistes des mystères orientaux, attribua de bonne foi ce mysticisme païen au prophète de Galilée, créant, en s'inspirant des mystères, l'adoration du Christ Sauveur ; dès lors le christianisme pouvait prendre son essor et l'Eglise se développer en suivant fidèlement l'enseignement paulinien.

D'autres exégètes, sans aller aussi loin, se contentèrent de voir dans l'Eglise chrétienne la synthèse plus ou moins réussie du message de Jésus et de l'enseignement de saint Paul. Mais peu importent d'ailleurs les nuances apportées à l'explication fondamentale. Ce qui nous intéresse ici, c'est avant tout la méthode. Or, cette méthode, dans ses outrances, est proprement hégélienne. L'histoire de la théologie protestante est là pour nous rappeler qu'il y eut effectivement une école hégélienne, comptant de nombreux exégètes de talent. Pour les tenants de cette tendance tout procède selon le rythme de la thèse et de l'antithèse. Et l'on voulut découvrir dans le christianisme primitif le même mouvement dialectique : à la thèse initiale, l'enseignement de Jésus, devait s'opposer une antithèse : ce fut saint Paul ; puis la syn-

thèse naissait d'elle-même, par la force interne des idées, et ce fut le christianisme des siècles suivants. Ainsi donc les différences entre saint Paul et les évangiles, différences que personne ne conteste, se transformèrent en une opposition radicale. Et l'on oublia que pendant des siècles les exégètes ne découvrirent point ces prétendues rivalités entre le paulinisme et l'enseignement synoptique ; bien au contraire, saint Paul apparaissait comme l'admirable commentateur des paroles du Seigneur, celui qui, dans un langage approprié, se faisant tout à tous, avait su s'adresser aux anciens Juifs comme aux anciens païens et dégager les conclusions pratiques et théoriques d'un message dont le caractère absolu rendait cette traduction nécessaire.

L'hégélianisme, artificiellement, par parti pris philosophique, n'a voulu voir dans le paulinisme que l'antithèse du message chrétien primitif. Envisager le Nouveau Testament sous cet angle, c'était fausser les perspectives du problème exégétique et provoquer, pour finir, une réaction souvent violente, souvent injuste.

§ 3. La réaction inévitable.

Si d'un seul regard nous embrassons la situation telle qu'elle se présentait pour maints théologiens formés par les méthodes de l'histoire des religions et de la critique biblique, et influencés par l'hégélianisme, que devient la révélation, cette *ultima ratio* de la théologie ? Les textes authentiques sont rares ; ceux qui le sont, combien de temps le resteront-ils ? L'enseignement du Christ, même le récit de sa vie, comment les dégager des influences étrangères qui les ont déformés : influence de l'apôtre Paul, intervention des rédacteurs, formes littéraires adoptées pour les besoins de la propagande chrétienne ? Et cette religion chrétienne, quelle place occupe-t-elle dans le fleuve immense des religions humaines ? ne serait-elle qu'une étape dans l'évolution générale, un anneau dans la chaîne du mysticisme ?

Les théologiens cependant, ne l'oublions pas, sont des croyants ; les doctrines qu'ils élaborent jaillissent de la réalité de leur piété. Or, tandis qu'intellectuellement le problème de la révélation s'obscurcit à leur vue, pratiquement, dans la vie journalière, ces mêmes théologiens sont les témoins de faits admirables : par la lecture et la méditation de la Bible, des hommes dévoyés retrouvent le respect d'eux-mêmes, et d'autres, par l'intervention soudaine d'un ami, par un retour inattendu sur eux-mêmes, par un changement subit et complet des idées auxquelles ils étaient le plus attachés, comprennent

enfin leur vrai devoir, accomplissent le geste de pardon ou de renoncement qu'aucun argument n'avait obtenu d'eux, obéissent à l'appel mystérieux qu'ils ne peuvent éluder.

Et c'est ainsi que la vérification pratique de la valeur absolue et de l'existence d'une révélation, dont intellectuellement ces théologiens ont cru reconnaître la relativité, les fait douter de ce relativisme. Il en résulte, chez beaucoup d'entre eux, une attitude hybride et oscillante, qui reflète leur trouble intérieur. Dans les discussions, ils aiment à s'appuyer sur des textes, mais si l'adversaire les presse, les accusant de biblicisme, ils protesteront et affirmeront leur plein accord avec les résultats généralement admis de la critique, quittes, l'instant d'après, à recourir de nouveau à l'autorité de la révélation.

Une issue devait être trouvée. Voyons dans quelle direction les théologiens la cherchèrent.

§ 4. La position actuelle de la théologie réformée.

Qu'en est-il, tout d'abord, de l'identification de la révélation avec la Bible ?

1. *La révélation et la Bible.*

Disons immédiatement que la théologie ne confond pas la révélation et les Saintes Ecritures. Le biblicisme, s'il existe encore, a été abandonné par les théologiens réformés, et la théopneustie telle que Gaussen l'enseignait ne se pratique plus. Parmi les théologiens actuels, Karl Barth n'est pas un littéraliste.

« L'exégète théologien, déclare-t-il, doit se placer *dans l'attente* que ce texte (de l'Ecriture sainte) lui devienne un témoignage de la révélation. *Dans l'attente!* c'est tout ce que l'on peut dire ici. Que le théologien perçoive ce témoignage comme tel et que, dans son explication, il le rende perceptible comme tel, ceci n'est pas en son pouvoir. Dans la Bible, elle aussi, la révélation parle seulement quand et là où Dieu le veut » (1).

« Car si la Bible veut être prise absolument au sérieux, elle ne veut jamais être prise à la lettre » (2).

La Bible, qui est le témoignage de la révélation, demeure toutefois la source de notre connaissance et de notre expérience chrétienne ; à ce titre elle nous est particulièrement précieuse, « mais il importe »,

(1) Karl Barth, *Révélation, Eglise, Théologie*, p. 51. — (2) Karl Barth, *Parole de Dieu et parole humaine*, p. 108 ; cf. p. 252, 109.

comme l'écrit un de nos collègues, « de retrouver derrière le témoignage celui à qui il est rendu, au delà de la parole écrite, la vérité ineffable » (1).

Le professeur Emil Brunner, dans son ouvrage *Offenbarung und Vernunft*, explique cela par une image :

> « De même qu'une vitre n'est pas faite pour que nous la regardions, mais pour que nous puissions regarder dehors au travers, de même nous ne devons pas croire à la Bible, mais, *au travers* de la fenêtre de la Bible, contempler et recevoir la lumière de Dieu. Nous ne devons pas croire à l'Ecriture, mais il nous faut, dans la foi au Christ, reconnaître et expérimenter la Parole de l'Ecriture comme Parole de Dieu. »

Cependant il faut distinguer entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Pour le chrétien, l'Ancien Testament apparaît toujours, bien qu'à des degrés divers, suivant la théologie qu'on adopte, comme une préparation, une introduction au Nouveau Testament. Sans le judaïsme de l'Ancien Testament, Jésus n'aurait pas été le Christ, puisque la notion même de Messie n'eût pas existé. Dans ces écrits, Dieu se révèle de bien des manières : par des visions, par des rêves, dans des théophanies, par le moyen des lois qui donnent au peuple d'Israël son caractère propre, par cette conviction des Israélites d'avoir été choisis par Dieu pour des fins religieuses. Et les personnalités qui bénéficient de ces révélations, que ce soit Moïse ou les prophètes, nous apparaissent comme ayant reçu le don d'interpréter les événements, d'y découvrir la main de Dieu, les révélations de sa justice, de sa colère, de son amour. Aux yeux du théologien chrétien cependant — et ceci différencie son attitude de celle du Juif pieux — l'Ancien Testament devient aussi la préface du Nouveau. Dieu s'y révèle en préparant le peuple juif pour qu'au moment fixé par lui le Christ y naisse et apporte la Bonne Nouvelle au monde. Pourtant, pour qui ne se contente pas de la piété juive, l'Ancien Testament reste incomplet, la révélation ne brillant de tout son éclat que dans les livres du Nouveau Testament, car c'est là, et là seulement, que nous trouvons le témoignage d'une révélation totale de Dieu, incarné en une personne, le Christ.

(1) Henri GERMOND, « Réflexions sur l'Eglise et l'Etat », dans *Revue de théol. et de philos.*, 1942, p. 13 s.

« La révélation », écrit le professeur Leenhardt, « est l'acte de Dieu par lequel il établit entre sa personne et la personne humaine une relation par le moyen de laquelle son autorité divine est reconnue comme telle » (1).

« La foi évangélique repose d'aplomb sur la conviction qu'une telle intervention de Dieu dans le monde, en vue de se faire connaître, est possible théoriquement et réelle historiquement » (2).

« La révélation de Dieu en Jésus-Christ », ajoute le même théologien, « est tout le contraire d'une vérité abstraite, statique, morte. Elle est une relation, établie par Dieu lui-même, un mouvement dans lequel Dieu se fait connaître comme celui qui cherche l'homme, qui aime l'homme et l'appelle à le connaître comme tel et à l'aimer. Le Dieu de Jésus-Christ est vraiment connu pour ce qu'il est, lorsque l'on reconnaît en lui celui qui a fait en Jésus-Christ tout ce qu'il fallait pour se faire connaître » (3).

Et le distingué professeur précise sa pensée :

« La révélation, c'est Jésus-Christ et non pas un dogme ou un ensemble de dogmes. Dieu pour se faire connaître ne nous a pas envoyé un livre, il est venu lui-même mystérieusement en Jésus-Christ (4). ...C'est pourquoi, également, nous devons nous raidir contre la tentation de transférer à la Bible ce qui est strictement vrai de Jésus-Christ et de lui seul. Il n'est pas sans inconvénients graves de dire que la Bible est la révélation de Dieu » (5).

Toutefois, et cette remarque a son importance :

« La doctrine de la révélation n'est pas un article d'exportation, elle n'est vraie qu'à l'intérieur de l'Eglise, c'est-à-dire pour la foi, parce que là seulement elle a un sens » (6).

Bref :

« Par tout ce qui est dit de Jésus-Christ dans la Bible et par tout ce que Jésus-Christ dit lui-même, Dieu nous rencontre, Dieu nous parle. La Bible devient le lieu de cette rencontre dans laquelle la révélation historique devient pour nous une réalité actuelle » (7).

2. *Le témoignage du Saint-Esprit.*

Mais, demandera-t-on, comment la révélation, qui est éternelle, qui dépasse donc les catégories du temps et de l'espace, s'insère-t-elle dans le cadre de l'histoire, d'abord dans la personne du Christ, puis, par le témoignage de la Bible, dans nos vies particulières ?

A la première question, la théologie réformée répond que si Dieu ne nous est connu réellement qu'en Jésus-Christ, c'est précisément parce que la révélation étant une relation de personne à personne,

(1) Franz LEENHARDT, *La foi évangélique*, Genève, Labor, 1941, p. 15. — (2) *Ibid.*, p. 12. — (3) *Ibid.*, p. 22. — (4) *Ibid.*, p. 29. — (5) *Ibid.*, p. 29. — (6) *Ibid.*, p. 28. — (7) *Ibid.*, p. 31.

Dieu, pour sauver les hommes, s'est révélé en la personne de Jésus-Christ.

Pour la deuxième question, les théologiens réformés font intervenir ce que Calvin a appelé le *témoignage intérieur et secret du Saint-Esprit.* Cette action mystérieuse et toujours imprévisible de l'Esprit Saint donne au texte biblique son caractère de révélation. Toutefois nous remarquons que dès le début, et chez Calvin lui-même, cette doctrine a manqué de netteté. Le professeur Neeser le note en ces termes :

« Calvin a le sentiment que la révélation de Dieu ne saurait être enchaînée ni dans une organisation ecclésiastique, toujours humaine, ni dans la lettre d'un livre sacré, humaine elle aussi. Sur ce dernier point, il ne va pas jusqu'au bout de la thèse de la liberté divine. L'Ecriture sainte, enseigne-t-il, sera le lieu de la révélation divine pour ceux en qui aura agi le témoignage du Saint-Esprit. Mais, à ses yeux, ces derniers possèdent dans l'Ecriture sainte une permanente révélation... qui, en fait, se confond avec la lettre elle-même. Calvin n'accuse-t-il pas constamment ceux de ses adversaires qui restent insensibles à l'autorité d'un argument scripturaire de résister à Dieu lui-même ou au Saint-Esprit ?... Ne se comporte-t-il pas dans la discussion en homme qui disposerait *de façon définitive*, dans la lettre des textes sacrés, de la révélation surnaturelle ? » (1).

Nous avons là, nous semble-t-il, l'origine de la perpétuelle ambiguïté qui pèse sur la doctrine réformée de la révélation et dont les théologiens ont grand'peine à se débarrasser, bien que, dans le calvinisme strict, la difficulté ait été éludée par la croyance à la prédestination.

Cette connaissance par le Saint-Esprit a ceci de particulier qu'elle est à la fois actuelle dans notre être intérieur et historique dans le témoignage biblique, ce qui l'empêche de verser dans un illuminisme qui ne tiendrait aucun compte de la Bible. En un seul acte, la révélation devient en nous la foi au Christ et la foi à l'Ecriture qui en rend témoignage.

3. *Révélation naturelle et surnaturelle.*

Y a-t-il en dehors de la Bible, une révélation générale naturelle ? On le sait, cette question oppose depuis plusieurs années deux des chefs de la pensée protestante contemporaine, les professeurs Karl

(1) Maurice NEESER, « Théologie et philosophie chez Karl Barth », dans *Revue de théol. et de philos.*, 1935, p. 248 s.

Barth et Emil Brunner. Le premier est intransigeant sur ce point : puisque l'Ecriture sainte est l'unique source de révélation, il n'y a pas de révélation générale, pas plus dans la nature que dans la conscience morale ou dans l'histoire. Il n'y a qu'une seule révélation qui, elle, est parfaite : la révélation en Jésus-Christ [1]. Le second estime au contraire que la théologie ne peut que reconnaître l'existence d'une révélation naturelle et générale, dont tant de textes bibliques font mention. Mais il admet, comme Karl Barth, que cette révélation naturelle ne suffit pas au salut et que la révélation en Jésus-Christ dépasse infiniment toute autre révélation. Le professeur zuricois relève à ce propos que la révélation naturelle est non seulement incomplète, mais impersonnelle, et que la révélation surnaturelle, seule parfaite, a pour trait dominant d'être personnelle, puisqu'elle passe par des personnalités.

Et cela nous ramène à notre définition de la révélation : une relation de personne à personne, donc une expérience religieuse personnelle dans laquelle Dieu se fait connaître à l'homme ; en Jésus-Christ elle est parfaite, complète, mais elle peut exister incomplète, moins parfaite.

4. *Révélation et raison.*

A l'heure actuelle, ce ne sont pas seulement les théologiens qui parlent de deux genres de vérité : l'une impersonnelle, reconnue de tous, l'autre personnelle, mais qui doit être vécue. Opposant la vérité scientifique à celle de la métaphysique, M. Frutiger montre le savant réduisant le qualitatif au quantitatif et obtenant une représentation du monde « aussi déshumanisée, aussi dépersonnalisée que possible », tandis qu'au contraire le métaphysicien met l'accent sur « l'irréductibilité du contingent, de l'individuel, du qualitatif, de l'humain » [2].

Or, ce que les philosophes disent de la connaissance métaphysique, les théologiens l'attribuent à la révélation. Révélation et philosophie ne sont donc pas aussi opposées qu'on le prétend. D'ailleurs, un calviniste comme le professeur Lecerf rappelle que pour Calvin la raison, lorsqu'elle ne cherche pas à dépasser ce qui est humain, n'erre pas, en vertu même de la grâce commune départie à toute créature

(1) Voir Edmond GRIN, « Un conflit doctrinal au sein de la théologie dialectique » dans *Revue de théol. et de philos.*, 1935, p. 283. — (2) Perceval FRUTIGER, « Les deux ordres de la vérité », dans *Revue de théol. et de philos.*, 1942, p. 33.

humaine [1]. « La Bible », déclare aussi Karl Barth, « pourra s'entendre admirablement avec toute philosophie digne de ce nom » [2].

Mais le théologien, estimant sa position supérieure à celle du philosophe, aura toujours tendance à affirmer que la révélation, vérité personnelle, inclut la vérité impersonnelle et abstraite, sans que la réciproque soit possible. Les déficiences de la connaissance rationnelle seront d'autant plus sensibles que les problèmes examinés se rapprocheront davantage des problèmes religieux et concerneront le salut de l'âme, si bien que les divergences entre la connaissance basée sur la foi et celle qu'inspire la seule raison, considérables en métaphysique et en morale, seront minimes dans les sciences et inexistantes dans les questions formelles.

Les plupart des théologiens, sous une forme ou sous une autre, insistent sur cette incapacité de la raison à saisir les vérités religieuses, parce qu'atteinte dans son intégrité par le péché. Pour les uns — telle est la position de Karl Barth — la chute ayant détruit totalement en l'homme l'*imago Dei* [3], la raison reste totalement impuissante à comprendre Dieu ; pour d'autres — le professeur Lecerf, par exemple — le péché a vicié la raison humaine, mais sans la détruire, et cette opinion, assure-t-il, est celle de Calvin. Les sciences, les arts, la philosophie, les institutions sociales et religieuses sont des effets ordinaires de la grâce commune, la faculté d'invention et le génie en étant des effets extraordinaires [4].

« Nous croyons », déclare M. Lecerf, « que, hormis les cas de maladie mentale ou physique, la raison peut fonctionner formellement d'une manière correcte. Une contradiction formelle est donc pour nous une marque d'erreur... En cela, nous sommes conséquents avec nous-mêmes, parce que les sens et la raison, d'après notre foi, sont des instruments de connaissance voulus de Dieu, efficaces lorsqu'ils s'exercent dans le domaine pour lequel ils sont faits. Pour nous, la grâce commune en maintient l'intégrité chez ceux qu'elle dispense des infirmités et de la maladie » [5].

Mais, ajoute encore le professeur de Paris, les théologiens calvinistes « sont fondés aussi à nier que les sens saisissent tout le réel, et à refuser à la raison le droit de se considérer comme source et comme norme de tout le réel » [6].

Ces affirmations contredisent-elles absolument les conclusions de la philosophie contemporaine ? Je ne le pense pas.

(1) Auguste LECERF, *Introduction à la Dogmatique réformée*, I, p. 115 s.— (2) Karl BARTH, *Parole de Dieu et Parole humaine*, p. 108. — (3) Edmond GRIN, *article cité*, p. 287. — (4) Auguste LECERF, *ouvrage cité*, I, p. 115 — (5) *Ibid.*, p. 116 s. — (6) *Ibid.*, p. 117.

5. *Le conflit entre la révélation et la raison.*

Pourtant des conflits surgissent entre les affirmations de la révélation, même comprise sans aucun littéralisme biblique, et les données de la raison. Doit-on accorder son assentiment à toute déclaration qui se prétend révélée ? n'y a-t-il pas un triage à opérer ? et la raison n'a-t-elle aucun rôle dans cet examen ?

Le théologien, défendant ce qu'il considère comme révélé, le fera, la plupart du temps, avec les arguments suivants :

a) L'évidence de la vérité révélée vient de Dieu, et la connaissance que nous en avons a sa source dans une communication personnelle de Dieu. En douter, c'est refuser *a priori* la possibilité d'une connaissance transcendante par révélation et nier toute connaissance autre que la connaissance rationnelle. Ce doute est une forme du péché et il faut le combattre comme tel, en l'amenant à la lumière de Dieu.

b) La foi étant l'expérience d'un entretien avec Dieu, la révélation qui en découle ne pourra jamais être soumise à une vérification de caractère rationnel.

c) Le croyant combattu dans sa foi doit à son tour attaquer le douteur. C'est parce que l'homme a trop confiance en l'autonomie de sa raison qu'il se croit en droit de repousser ce que cette raison ne peut admettre. Or il faut que la foi ébranle cette fausse conviction d'une autonomie de la raison et fasse comprendre aux philosophes qu'il existe une vérité d'un autre ordre, ayant ses faits et sa logique propres. La victoire sur le doute commence lorsque l'homme reconnaît que vouloir être son propre maître, même intellectuellement, constitue le péché capital. La repentance doit faire son œuvre jusque dans l'intelligence : alors seulement la révélation s'imposera comme vérité. Tel est le renouvellement de l'intelligence dont parle saint Paul dans l'épître aux Romains (XII, 2).

Voilà, *grosso modo*, ce que répondrait un théologien aux philosophes faisant des objections à la valeur même de la révélation. Il nous reste à examiner ce que vaut cette réponse.

DEUXIÈME PARTIE

Le problème de la révélation tel qu'il doit être posé.

§ 1. Un problème mal posé.

Tant que le problème est posé dans ces termes, aucune confrontation ne sera possible entre les thèses des philosophes et celles des théologiens ; la discussion se poursuivra, s'éternisera, mais n'aboutira pas. Les philosophes auront l'impression que les théologiens se dérobent dès qu'on les presse — ce qui est faux —, qu'ils manquent de loyauté — ce qui est injuste —, que leurs motifs de croire sont autres que les arguments qu'ils avancent et qu'en fin de compte, quoi qu'ils en disent, leur attitude reste celle du biblicisme littéraliste. De leur côté, les théologiens reprocheront aux philosophes de faire fi de la vie religieuse — ce qui n'est pas le cas —, de n'admettre que la démonstration logique — ce qui est inexact —, et finalement de ne pas connaître l'expérience religieuse personnelle, le témoignage intérieur du Saint-Esprit — ce qui, pour le moins, est une affirmation peu charitable.

Si nous voulons avoir quelque chance de nous comprendre et de collaborer, le problème de la révélation doit être posé dans d'autres termes, et tout d'abord dédoublé :

1. Sommes-nous certains de l'existence d'une révélation ? soit le problème de la réalité de la révélation.

2. Dans quels termes, par quels mots exprimerons-nous la révélation ? soit le problème de l'explicitation de la révélation [1].

Nous examinerons d'abord le second point, non pas qu'il soit plus important que le premier, mais parce qu'il est plus directement en rapport avec notre étude et qu'à son propos règnent les malentendus les plus nombreux et les plus tenaces, mais aussi les plus susceptibles d'être dissipés.

(1) Cf. Arnold Reymond, « Philosophie et théologie dialectique », dans *Revue de théol. et de philos.*, 1935, p. 271 : « Il nous semble pour notre part que M. Brunschvicg met le doigt sur la vraie question : la foi s'appuie-t-elle sur un révélé authentique ? Pour y répondre, force nous est d'examiner les rapports de la raison et de la foi ».

§ 2. Explicitation de la révélation — La question de vérité.

La révélation — qu'on en admette ou non la réalité, peu importe pour le moment, puisqu'il s'agit ici de sa formulation — représente pour l'intelligence un « donné » qu'il lui faut traduire en termes compréhensibles pour chacun.

« Il va sans dire », écrit le professeur Arnold Reymond, « que le « survenu » ne peut devenir objet de foi que dans la mesure où, sous une forme ou une autre, il s'explicite en éléments notionnels qui en aucun cas ne doivent le nier. Seulement, comment s'opère cette explicitation ? Là est le problème redoutable entre tous » (1).

Redoutable en effet, car au lieu d'apercevoir immédiatement la réponse, nous voyons au contraire les questions se multiplier.

Dès l'abord un premier problème se présente, celui de la *vérité* : si telle expression biblique ou telle doctrine est choisie de préférence à d'autres, n'est-ce pas parce que le théologien l'estime mieux en accord avec la révélation, avec cette expérience personnelle d'un rapport avec Dieu par le Christ, donc plus *vraie*, puisque la vérité d'un jugement consiste précisément en son accord complet avec le réel qu'il doit traduire ?

Que faire, lorsque le même donné religieux — en l'occurrence la même expérience religieuse des rapports entre Dieu et l'homme — s'explicite de deux manières différentes, se traduit par deux doctrines inconciliables ? Comment savoir laquelle des deux notions est la vraie, c'est-à-dire laquelle correspond exactement à la révélation ? Et ce problème, inévitable, s'imposera un jour ou l'autre à la réflexion du théologien, car, ainsi que le remarque M. Frutiger,

« Une inspiration d'en haut ne peut rester pure de tout mélange humain. Fatalement, elle devra s'insérer dans les cadres de notre univers mental et de notre langage » (2).

Quelques exemples illustreront notre pensée.

Premier exemple. — La sainte Cène.

Catholiques et protestants, partant des mêmes textes, et donc du même témoignage à la révélation en Jésus-Christ, aboutissent les uns à l'eucharistie et à l'affirmation du miracle de la transsubstantia-

(1) Cf. Arnold Reymond, « Philosophie et théologie dialectique », dans *Revue de théol. et de philos.*, 1935, p. 279. — (2) Perceval Frutiger, *article cité*, dans *Revue de théol. et de philos.*, 1942, p. 28.

tion, les autres, suivant les Eglises auxquelles ils se rattachent, à la consubstantiation, à la communion mystique en Christ ou à l'idée d'une simple commémoration. Pourquoi ces différences ? Proviennent-elles de ce que les uns sont pénétrés et éclairés par le témoignage de l'Esprit, et les autres pas ? Remarquons, à cet égard, que le calvinisme traditionnel invoque l'autorité de la raison et le témoignage des sens pour repousser la transsubstantiation [1].

Deuxième exemple. — La prédestination.

Mais allons plus profond. Voici deux calvinistes qui discutent du mystère de la double prédestination, celle des élus et celle des réprouvés, dans ses rapports avec la chute. L'un est *supralapsaire* : à ses yeux, le décret divin de l'élection et de la réprobation est logiquement antérieur au décret qui a voulu la chute d'Adam. L'autre théologien est *infralapsaire* : il estime que le décret de l'élection est logiquement postérieur au décret général de la Providence dans lequel rentre aussi la chute. Ces deux théologiens professent la même croyance au témoignage intérieur du Saint-Esprit, tous deux sont des croyants sincères, tous deux s'appuient sur les mêmes témoignages bibliques, usant d'une même traduction [2]. Comment expliquer leurs divergences, puisque pour tous deux il s'agit d'une *révélation* au sens précis indiqué plus haut, la Bible devenant le lieu, l'occasion, le moyen d'une révélation de Dieu par le témoignage intérieur du Saint-Esprit ? Trois solutions se présentent : 1. la vérité n'est exprimée que par l'un des adversaires ; dans ce cas l'autre se soumettra ; le cas se produit, mais il est rare ; 2. les deux adversaires se considèrent chacun dans le vrai : c'est le cas le plus fréquent, mais il ne satisfait personne, ni les deux théologiens, ni les gens du dehors ; 3. les deux thèses en présence sont également fausses : c'est ce qu'affirmeront les catholiques, les indifférents et les antiprédestinatiens ; mais c'est méconnaître la loyauté intellectuelle des deux interlocuteurs et préjuger de la valeur du problème qu'ils ont posé. Reste une quatrième solution : chercher ailleurs que dans le témoignage intérieur du Saint-Esprit l'origine du conflit. Cet « ailleurs » n'est autre que le problème de la connaissance religieuse.

(1) Auguste LECERF, *Introduction à la Dogmatique réformée*, I, p. 117. — (2) Cf. l'argumentation de Pierre MAURY « Election et foi » dans *De l'élection éternelle de Dieu* (Genève, Labor, 1936), p. 183-200.

§ 3. La connaissance religieuse.

N'est-ce pas transformer le problème de la révélation en un problème épistémologique ? Sans doute. Mais j'ai la conviction qu'il faut en passer par là, si nous voulons pouvoir nous comprendre entre théologiens et philosophes.

La connaissance religieuse — on l'a maintes fois répété — n'est qu'une question liminaire, qui ne mène qu'au seuil de la dogmatique et des grandes questions de la foi. Mais il peut arriver qu'en négligeant cette étude préliminaire, on risque de manquer le seuil, puis l'entrée de la dogmatique et ne jamais pénétrer réellement dans l'édifice ; en d'autres termes, on s'imagine traiter à fond les problèmes théologiques, mais l'on s'achoppe à des questions mal posées, à des affirmations encombrées d'éléments étrangers et qu'on aurait dû écarter dès le début.

Toutefois la connaissance religieuse elle-même n'est qu'un cas particulier d'un genre plus vaste : la *théorie de la connaissance*. Or, sur ce point, la théologie doit se mettre à l'école de la philosophie. En effet, la pensée théologique réformée s'est maintenue, jusqu'à nos jours, dans les eaux kantiennes, néo-kantiennes, néo-criticistes, empruntant parfois à Hœffding telles de ses données, ou se sentant attirées ces derniers temps par la phénoménologie existentialiste. De plus, certains *a priori* hégéliens restaient à l'arrière-plan : la notion d'une Pensée qui se confond avec la révélation, l'imprécision logique qui permet de passer du relatif humain à l'Absolu divin par des syllogismes qui frisent parfois le jeu de mots.

Il importe que la théologie tienne compte davantage des travaux philosophiques contemporains. Parmi les penseurs qui peuvent apporter le plus, dans ce domaine, je n'en citerai qu'un, non seulement parce qu'il est de chez nous, mais parce qu'il a ouvert une voie qui, sans rien sacrifier de la foi chrétienne ni de la pensée philosophique, permet une collaboration efficace entre philosophes et théologiens ; je veux parler du professeur Arnold Reymond. Je n'ai pas l'intention d'exposer ici toute la philosophie de notre vénéré maître ; il y faudrait une conférence nouvelle. Mais il convient cependant de rappeler très rapidement certaines de ses conclusions, qui sont comme des jalons marquant un chemin sûr.

§ 4. Les bases d'une théorie de la connaissance.

1. *Vérité et jugements vrais.*

« La vérité ne saurait se séparer de l'acte de juger, c'est-à-dire d'une activité notionnelle qui consiste en jugements non seulement explicites, mais implicites » (1). Tout jugement pourra donc « être défini comme une position fonctionnelle de la pensée vis-à-vis d'une position de réalité » (2) ; en d'autres termes, la réalité étant donnée, notre pensée établit à son propos un jugement qui en dépend étroitement. Cela étant, « le jugement vrai désigne pour la pensée une position fonctionnelle *unique* par rapport à son *donné*... (Par exemple, si le donné est deux fois trois, le jugement vrai sera deux fois trois égale six) ; le faux marque au contraire vis-à-vis d'un même donné un nombre indéfini de positions fonctionnelles déterminées : deux fois trois égale quatre, ou cinq, ou sept, etc..., (tout nombre, excepté six) » (3).

2. *La raison.*

La raison, qui règle l'activité de juger, ne pourrait pas atteindre au jugement vrai, si elle ne possédait pas un double pouvoir : d'abord de *déduction* et de *coordination*, puis ensuite d'*appréciation* (4). Or, et nous insistons sur ce point, cette affirmation d'une double activité de la raison nous paraît de première importance si, de la connaissance en général, on veut pouvoir passer à la connaissance religieuse. En effet, si « le *pouvoir de déduction*, considéré en lui-même, est l'objet de la logique » (5) et réclame l'étude de toutes les formes « qui caractérisent l'activité de pensée... le pouvoir *appréciatif* de la raison porte au contraire sur ce qui se présente immédiatement comme réel » (6).

Cette appréciation de la réalité qui nous entoure se fait « suivant des normes que la raison ne crée pas arbitrairement de toutes pièces, mais qu'elle élabore en fonction du *perçu* et du *vécu* » (7).

Or, « la norme... dépend aussi bien des positions spécifiques du réel que d'un idéal choisi comme point de repère pour apprécier ces positions. Cet idéal lui-même est élaboré par la raison qui au contact de la réalité vécue dégage les lignes directrices... Toute

(1) Arnold Reymond, « La pensée et l'être », dans *Philosophie spiritualiste*, t. I, p. 196. Cf. *Revue de théol. et de philos.*, 1935, p. 272, et 1941, p. 152. — (2) *Revue de théol. et de philos.*, 1935, p. 272. — (3) *Philosophie spiritualiste*, t. I, p. 115. — (4) *Philosophie spiritualiste*, t. I, p. 116-117 ; cf. p. 102, 8, 164, et dans *Revue de théol. et de philos.*, 1935, p. 272. — (5) *Ibid.*, p. 116 s. — (6) *Ibid.*, p. 117. — (7) *Ibid.*, p. 8.

norme est ainsi fonction à la fois de ce qui est et de ce qui est devant être. Chaque genre de connaissance se rapporte alors à un genre de réalité et aux normes qui lui sont propres » (1). Il y a donc « divers types de vérité suivant les positions de réalité... que l'on envisage et suivant les procédés de vérification par lesquels on s'assure que le vrai est atteint. Ces procédés de vérification exigent en particulier que l'on soit devenu familier avec l'objet du jugement. Cette condition va de soi dans le domaine moral ou religieux ; un moraliste qui n'a jamais pratiqué l'honnêteté, la courtoisie, la charité, est incapable de savoir en quoi elles consistent vraiment » (2).

De même, ajouterons-nous, pour étudier les problèmes que pose la religion, il faut connaître les vérités dont elle traite autrement que par ouï-dire. D'ailleurs Bergson n'a-t-il pas préconisé une méthode semblable dans *Les Deux Sources*, lorsqu'il invite les philosophes à interroger les mystiques ?

3. *La connaissance religieuse.*

Les principes logiques qui président à l'activité de juger et qui se rattachent au *pouvoir de déduction* de la raison, sont irréductibles (3) ; en particulier, les principes d'identité, de non-contradiction et du tiers exclu ne peuvent être enfreints sous peine d'arrêter toute activité normale de la pensée. Le théologien devra donc les respecter, s'il veut être compris des hommes auxquels il s'adresse ; mais il va de soi que, s'il doit éviter le contradictoire, il pourra user de formes logiques telles que l'opposition ou le raisonnement par l'absurde.

D'autre part, le *pouvoir appréciatif* de la raison réclamera, pour l'établissement des *normes* et des procédés de vérification, tous les soins des spécialistes de chaque discipline. C'est là, en particulier, quand il s'agira des questions morales et religieuses, que ce pouvoir rationnel dépendra, note M. Arnold Reymond, « de certaines conditions qui, si elles ne sont pas remplies, pourront le fausser. La passion, la déchéance morale en particulier le diminue dans son intégrité, et c'est en quoi la raison peut être dite, non pas corrompue, mais égarée par le péché » (4).

(1) Arnold Reymond, *Philosophie spiritualiste*, t. I, p. 164. — (2) *Ibid.*, p. 117, et *Revue de théol. et de philos.*, 1935, p. 273. — (3) *Philosophie spiritualiste*, t. I, p. 126, 185. — (4) *Revue de théol. et de philos.*, 1935, p. 274.

C'est ici également — et nous prolongeons les thèses de M. Arnold Reymond — que la théorie de la connaissance rejoint ce que le calvinisme appelle le *principe de l'analogie de la foi* (terme emprunté à saint Paul, Rom. XII, 6), selon lequel on admet pour l'interprétation de la tradition révélée, soit écrite, soit orale, une norme doctrinale offerte par la foi, prise au sens de doctrine [1]. Pour établir des normes qui permettront à la raison de juger de la vérité des jugements d'ordre religieux, le sujet pensant doit avoir une intimité réelle avec l'objet de ces jugements, autrement dit il doit connaître par expérience personnelle la vie religieuse et la révélation chrétienne sur laquelle elle s'appuie, comme aussi le témoignage de cette révélation que représente la Bible. C'est par analogie à ce donné, en demeurant fidèle au Christ et à la source écrite qui nous le fait connaître, en étant éclairé de plus par le témoignage intérieur du Saint-Esprit, que le théologien trouvera et corrigera les normes qui permettront de distinguer entre les jugements conformes à ce donné et ceux qui ne le sont pas.

Mais une condition est encore requise pour être à même d'établir ces normes et de les utiliser : la vie entière du théologien doit être dominée par l'amour, il doit aimer son prochain et aimer Dieu dans son prochain. « L'amour est de Dieu, et quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu » (I Jean IV, 7), écrivait déjà saint Jean.

Mais toujours il faudra, en usant des normes établies par la raison fonctionnant comme pouvoir appréciatif, confronter les résultats acquis avec le donné objet du jugement, donc avec la révélation et le témoignage qu'en apporte la Bible.

4. *Jugements d'existence et jugements de valeur.*

Un autre point de départ qui permettra une collaboration plus réelle entre théologiens et philosophes, c'est l'abandon de la distinction entre jugements d'existence et jugements de valeur. « Au premier abord », écrit le professeur Arnold Reymond, « la séparation ainsi effectuée entre l'existence et la valeur semble justifiée ; mais à notre sens, elle est une erreur capitale qui a faussé pour une large part les démarches de la pensée philosophique durant le XIXe siècle et jusqu'à nos jours » [2].

En effet, par cette distinction, on préjuge de la portée ontologique

(1) Maurice NEESER, *Le symbole des apôtres et la foi réformée*, p. 10. — (2) Arnold REYMOND, *Philosophie spiritualiste*, t. I, p. 167.

du jugement. Il est entendu, dès l'abord, qu'un jugement de valeur ne peut énoncer qu'une appréciation inconsistante, dénuée de toute attache avec ce qui existe : tel serait le cas des disciplines morale et théologique. Au contraire, les jugements d'existence, comme en connaissent les sciences, sont considérés comme portant seuls sur la réalité objective. Or « tout jugement », remarque M. A. Reymond, « est à la fois d'existence et de valeur » (1). En conséquence, des jugements d'ordre moral et religieux ne sont nullement inférieurs aux jugements d'ordre scientifique ; la connaissance religieuse, comme la connaissance scientifique et philosophique, a pour objet un donné auquel le sujet pensant confère une valeur. Certes, une différence existe entre ce qu'on a appelé jugements de valeur et jugements d'existence ; mais cette différence porte sur autre chose que l'opposition entre la valeur et l'existence.

Remarquons d'ailleurs que le professeur Dupréel, de Bruxelles, arrive à des conclusions très approchantes dans son récent ouvrage *Esquisse d'une philosophie de la valeur*.

§ 5. Rationnel et irrationnel.

Un dernier problème doit être mentionné : celui de l'irrationnel. Que feront le philosophe et le théologien, lorsque, ayant défini exactement le rationnel, ils rencontreront de l'irrationnel dans ce donné qu'est la révélation, ou plus exactement lorsque des jugements qui explicitent la révélation — textes bibliques, dogmes ou doctrines — se présenteront comme irrationnels ? Faudra-t-il les écarter parce qu'irrationnels ? faudra-t-il leur trouver, dans le rationnel, un plan de rationalité qui, à la fois, les intègre dans le rationnel et leur conserve leur caractère spécifique ? (2) Doit-on reconnaître, comme le propose M. de la Harpe, l'existence de mystères positifs, qui ne sont pas l'expression de notre ignorance, et qui « à la limite de notre effort rationnel et soumis à ses exigences... correspondent cependant à des réalités psychiques et morales qui ne peuvent s'intégrer que partiellement à cet effort rationnel et relèvent, pour le reste, de la vie même de la personne morale ? » (3). Y a-t-il, dans la personnalité, ainsi que le

(1) Arnold Reymond, *Philosophie spiritualiste*, p. 282. — (2) Jean de la Harpe, « La personnalité divine », dans *Revue de théol. et de philos.*, 1941, p. 74. — (3) Jean de la Harpe, « Individuel et collectif dans la foi religieuse », dans *Revue de théol. et de philos.*, 1941, p. 226 s.

suggère M. Thévenaz, « un réduit inviolé (parce qu'inviolable), un saint des saints, sorte de présence réelle et d'attirance indicible au plus profond de moi, — dont je puis accepter ou refuser d'assumer les appels » (1) ?

§ 6. L'EXISTENCE DE LA RÉVÉLATION.

Pour terminer cette esquisse dont nous sentons toute l'insuffisance, il nous reste à reprendre la première question que nous avons formulée en dédoublant le problème de la révélation : Sommes-nous certains de l'existence même de la révélation ?

Il s'agit là, me semble-t-il, d'une question essentiellement philosophique. Et je remarque immédiatement que bien des philosophes, qui voient dans toute vérité une sorte de révélation dépassant l'humain et sa relativité, ne feront aucune difficulté à admettre la réalité d'une révélation.

Au fond, toute foi chrétienne, et par conséquent toute théologie, suppose un certain réalisme : la révélation est un contact réel et personnel avec Dieu, un événement survenu dans la vie du croyant. Mais lorsque le théologien pense sa foi, souvent il a recours à des philosophies non réalistes : à l'idéalisme cartésien, au criticisme kantien, au romantisme hégélien. Une telle attitude, qui m'apparaît comme une inconséquence, n'est pas sans danger, car les systèmes philosophiques produisent inévitablement les conséquences de leurs prémisses. Dans la perspective kantienne, Dieu reste un postulat de la raison pratique ; dans l'hégélianisme, la raison se suffit à elle-même et exclut toute révélation, étant elle-même révélation de la Pensée absolue.

Le protestantisme, dès son origine, a rejeté, par crainte d'un retour au catholicisme, tout réalisme sous sa forme thomiste. A-t-on agi judicieusement ? La question peut se poser, d'autant plus que nous avons pu constater les effets souvent néfastes du criticisme et de l'idéalisme philosophique dans la théologie réformée. Actuellement, de bien des côtés, se dessine un retour au réalisme, un réalisme modéré. Non seulement un théologien calviniste tel que M. Lecerf le préconise (2), mais un philosophe comme M. Arnold Reymond n'hésite pas à affirmer « qu'un certain dualisme et un certain réalisme est donc impliqué dans l'activité même de juger » (3).

(1) Pierre THÉVENAZ, à propos de Miéville, « Le problème de la personne », dans *Revue de théol. et de philos.*, 1941, p. 269. — (2) Auguste LECERF, *Introduction à la Dogmatique réformée*, I, p. 120-139. — (3) Arnold REYMOND, *Philosophie spiritualiste*, t. I, p. 223.

Nous croyons aussi qu'une attitude réaliste — qu'il faudra préciser — est la seule position philosophique compatible avec la foi chrétienne ; sinon la révélation elle-même, n'apparaissant plus comme la réalité par laquelle Dieu se fait connaître à l'homme, devient une illusion ou une construction intellectuelle sans fondement. Il importe donc que le théologien choisisse avec soin la philosophie qu'il adoptera.

CONCLUSION

Et cela nous fournit notre conclusion. Oui, le théologien doit être attentif au choix qu'il fait d'une philosophie, car toujours il restera tributaire d'un système métaphysique, consciemment ou inconsciemment. De leur côté, les philosophes, qui ne sont pas de purs esprits préoccupés uniquement d'abstractions, mais qui sont hommes aussi, doivent veiller ; si les arguments qu'ils développent tuent en eux la foi aux vérités spirituelles les plus hautes, un déséquilibre se produira ; d'ailleurs, est-ce le fait d'une bonne méthode philosophique que d'écarter systématiquement une partie de la réalité ou d'en déformer l'étude par un préjugé défavorable ?

Mais il n'en reste pas moins que la tâche particulière des uns et des autres n'est pas la même. Et devant le problème de la révélation, si les philosophes ont le droit de rappeler aux théologiens la nécessité de se soumettre aux lois irréductibles de la raison, les théologiens de leur côté feront œuvre utile en précisant les normes qui permettront d'écarter les jugements faux et de coordonner les jugements vrais, pour que cette révélation qu'ils ont mission de faire connaître soit, dans un monde qui s'écroule, la force active qui le redressera et le sauvera, non seulement en agissant sur les ignorants, mais en apportant aux sages la confiance et l'espérance.

Nyon, mai 1942.

Edmond ROCHEDIEU.