

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

Artikel: Réponse à quelques critiques à propos d'"Orientation"
Autor: Neeser, Maurice
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380423>

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: 31.01.2026

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

RÉPONSE A QUELQUES CRITIQUES A PROPOS D'« ORIENTATION »

Ces quelques pages vont étonner. Il n'est guère dans les habitudes de voir une Revue admettre un *pro domo* de ce genre.

Assurément la préface d'une seconde édition éventuelle, ou, comme on me l'a aimablement suggéré, une seconde édition qui referait de pied en cap, en lui donnant l'ampleur d'un livre, l'esquisse hâtive intitulée *Orientation*, se fussent mieux prêtées aux réflexions qui vont suivre. Mais la perspective d'une réédition paraît actuellement exclue. Et je ne serais nullement disposé à modifier dans son ensemble un exposé certes serré, mais mûrement réfléchi. Restait le refuge du silence, solution modeste et tentante. Si prétentieuse qu'elle puisse paraître, cette mise au point m'a paru indispensable. Le manifeste dont on a relevé l'allure personnelle avait en effet, dans la pensée de son auteur, l'ambition d'intéresser non seulement le monde des théologiens mais celui des philosophes ; et aussi, d'une manière générale, ceux qui dans nos Eglises prêtent leur attention aux problèmes centraux de la pensée et de la vie religieuse. Une année, ou à peu près, ayant passé, et la discussion à peine engagée paraissant près de s'éteindre, je pouvais songer à brosser un rapide tableau de l'accueil reçu par le petit livre L'occasion se trouverait par là-même de répondre à quelques objections, et de dissiper — s'il se pouvait — un ou deux malentendus. J'exprime au directeur de cette *Revue* toute ma gratitude pour l'hospitalité dont il me donne ici une preuve très particulière.

* * *

Les brèves pages intitulées *Orientation* n'eussent pas songé, même en des temps moins troublés, à attirer l'attention de l'univers. Trois ou quatre journaux de Berne, Bâle ou Zurich ont bien voulu s'y arrêter un instant. Le protestantisme français se recueille. Nous n'avons du reste rien à lui enseigner. Nous avons tout à apprendre de lui et de l'épreuve par laquelle il

passe (1). Les circonstances ont donc restreint l'action de la brochure à la Suisse romande.

La plupart des exposés sont très courts. Plusieurs se bornent à une analyse objective et renoncent à prendre parti. Quelques-uns, ceux qui émanent de plumes laïques — je les attendais avec une vive espérance — trahissent de l'embarras, ou l'avouent. M. Ed. Burnier, dont on sait qu'il est à la fois théologien et philosophe, laisse entendre, dans un article accueilli en juin par *In Extremis*, que je n'aurais fait ni de bonne théologie ni de bonne philosophie. Les philosophes de métier ont été muets. Par indulgence ? Il se peut. Et j'ai mécontenté l'un et l'autre des grands mouvements théologiques actuels, sans attirer personne dans cet au-delà des partis où j'entendais montrer qu'est la constante de l'Eglise réformée.

Un échec. Je devais m'y attendre. Je m'en consolerais, si j'osais me dire le disciple fidèle d'un maître qui a saisi, de façon si poignante, le caractère « scandaleux », aux yeux du « monde », de l'Evangile de Jésus-Christ.

Au vrai, parmi ceux dont j'ai reçu le sentiment, soit par la voie des journaux soit en des lettres personnelles, il en est qui me disent, et parfois de façon très accentuée, leur sympathie. Leur nombre, et le caractère souvent tout spontané de leur témoignage, seraient de nature à m'encourager. Ils le sont. Ensemble nous reconnaissons cette évidence : la vie profonde de l'Eglise réformée, au travers de tous les siècles, est dans le message du salut par la foi en notre Seigneur Jésus-Christ. C'est ce message, source de la vie de l'Eglise, qui est aussi la vraie source de sa pensée, donc de sa théologie. Mais — et voici l'un des points vitaux du débat — une théologie offerte, en son centre du moins, par le passé ; une théologie donnée, en ses traits essentiels du moins ; et une théologie qui pousse l'affirmation de la grâce jusqu'au point où cette dernière implique l'abdication de toute philosophie humaine, est-elle digne d'intérêt ? Le jeu normal de nos facultés intellectuelles n'exige-t-il pas cette continuité de l'effort, cette recherche sans cesse renouvelée, ces sondages à perte de vue dans l'inconnu qui, de l'avis de certains de mes contradicteurs, semblent être, hélas ! l'essence de la pensée protestante ? Mes contradicteurs s'indignent ou s'attristent ; il leur arrive de sourire. Et ce sont des intelligences éprises de théologie. Eprises jusqu'à la passion, jusqu'à l'ivresse. Ceux dont je reçois un accueil fraternel font peu de théologie. Ils n'en ont pas fait ? Leur théologie est faite ? Plutôt ceci que cela. Une théologie faite, et qui, faite, voudrait être vécue. Mais une théologie faite, et qui débouche dans la vie — « vie nouvelle » —, vaut-elle d'être étudiée, vaut-elle d'être enseignée ?

Je soupèse le poids de cette lourde question.

* * *

(1) Je ne ferai pas à M. P. C., collaborateur sans doute très jeune d'un organe de jeunes (*Correspondance Fédérative*, juin 1942), l'honneur de penser que sa notice, impertinente à tous égards, la seule parue en France — que je sache —, représente le sentiment de ses coreligionnaires.

Plusieurs ont bien voulu relever, en l'approuvant, le passage où j'affirme que, pour n'être pas au centre de la révélation biblique telle que notre tradition réformée nous la présente, ni le libéralisme ni la théologie dialectique ne sont sans appui dans la Bible. Il y a là, nonobstant la variété des nuances qu'elles revêtent, deux attitudes permanentes dans l'Eglise, justement parce qu'elles ont toutes deux leurs attaches dans les saintes Ecritures. Je n'ai pas à le répéter ici : la constatation que je fais sans cesse davantage de la richesse du Livre m'interdirait, si jamais j'en avais le désir, de prononcer aucun anathème.

J'avais en revanche le droit et le devoir de dire en vertu de quoi, du point de vue réformé traditionnel, ces mouvements se meuvent non dans la ligne médiane de la Révélation, mais dans ses marges de gauche et de droite. Par ailleurs, les considérant dans leurs manifestations les plus récentes, j'ai cru pouvoir les mettre en relation respective plus étroite avec les deux siècles que les hommes de ma génération auront partiellement vécus l'un et l'autre. Quoi qu'en disent certains de mes lecteurs — et il semble que cette fâcheuse impression les ait empêchés d'aller jusqu'au bout de leur lecture — je n'ai pas présenté le barthisme comme une théologie issue de la guerre. Je l'ai envisagé comme celle d'un siècle caractérisé, de façon très générale, en opposition au XIX^e siècle, par l'emprise du tout sur la partie, de l'objet sur le sujet, du social sur l'individuel. Ce sont les grandes oscillations de la pensée au cours des XIX^e et XX^e siècle, c'est la révolution égalitaire de 1789 d'une part, et, de l'autre, les révolutions dictatoriales du présent, vues non seulement ni surtout dans leur aspect politique, mais dans toute leur ampleur sociale, que j'ai désignées sous le terme d'orages capables d'affoler notre chétive boussole humaine. L'image a-t-elle rien d'inadmissible pour qui-conque considère l'histoire dans son déroulement millénaire et la tient pour être, sur le plan de la providence générale, entre les mains de Celui qui « prend les nuées pour son char... et fait des flammes de feu ses serviteurs » ?

Il importe sans doute de se garder *d'assimiler* les mouvements théologiques aux mouvements économiques et politiques. Nul moins que moi ne songe à voir dans Schleiermacher un Bentham ou dans Karl Barth un théoricien de l'Etat totalitaire. Mais il faudrait être aveugle pour ignorer certains parallélismes, certaines analogies, certaines répliques. Aveugle ; très ignorant de la dépendance réelle où l'homme, pris isolément, se trouve à l'égard de son milieu. Sans doute m'en veut-on de tenir pour épidémique l'emprise des grandes idées qui nous dominent. L'homme est porté, par de puissantes forces instinctives ou rationnelles, à affirmer son autonomie individuelle. Le rappel de ses dépendances le blesse. Les faits n'en sont pas moins là. Si nous prenions en tout leur sérieux les affirmations bibliques, et particulièrement pauliniennes, sur la solidarité de l'homme « en Adam », cette exigence d'humilité, si normale du seul point de vue de l'observation scienti-

fique, paraîtrait sans doute plus admissible. Elle prend une force toute nouvelle sur le plan de la providence rédemptrice, lorsqu'il est question de solidarité « en Jésus-Christ ».

* * *

Même accompagné des précautions élémentaires destinées à souligner l'existence de l'humble voie moyenne tracée à l'Eglise au travers des mouvements extrêmes, l'effort tenté pour réduire ces derniers à leur principe et les décrire en quelques pages était aventureux. Il comportait les dangers inhérents à tout essai de synthèse dans le domaine de l'histoire. Il les comportait à un degré d'autant plus accentué que la synthèse serait plus resserrée. Je tenais à être bref. Je n'avais ni le loisir ni l'envie d'entreprendre une œuvre inutile en refaisant *l'Histoire du Libéralisme religieux* de M. Walter Nigg, par exemple (1). Quant à l'histoire du barthisme, elle est en train de se faire dans l'événement de tous les jours. M'efforçant de saisir l'essence du premier, et m'arrêtant pour le second à un point de son évolution où il me paraît saisissable et particulièrement fécond, j'ai tenté de simplifiantes synthèses. Encore fallait-il que le désir de dégager les principes et de les pousser à leurs conséquences extrêmes n'aménât pas à négliger « d'indispensables nuances ». Je les aurais négligées, contrariant, dit M. Edmond Grin (dans cette *Revue*, 1941, p. 66), « ceux qui aiment l'exactitude ».

Qu'on veuille le croire, la difficulté ne m'a pas échappé, et c'est un point sur lequel je suis heureux de m'expliquer.

Fallait-il, pour caractériser la tendance théologique dominante au XIX^e siècle, parler de rationalisme plutôt que de libéralisme ? Oui, me disent certains critiques ; et parmi eux ceux qui, consentant à la condamnation du rationalisme, tiennent à être à leur manière — une manière certes provisoirement admissible — des libéraux (2). J'ai beaucoup hésité. Je me suis décidé pour le terme de libéralisme, et cela pour deux motifs.

Le premier, assez superficiel, se trouve dans l'étroite parenté que dès longtemps l'usage a établi, dans le domaine théologique, entre les vocables de rationalisme et de libéralisme. Très couramment, en effet, parmi nous les deux expressions désignent le même point de vue. Dans le langage populaire, rationalistes et libéraux sont tout un.

La seconde raison va plus profond. Elle tient à un certain sens du terme de libéralisme, à savoir le sens où le libéralisme est non pas une attitude

(1) Walter NIGG, *Geschichte des religiösen Liberalismus*, Zürich u. Leipzig, Niehans Verlag, 1937. — (2) Il paraît abusif, au surplus, d'appliquer le terme de libéralisme, comme le ferait volontiers M. J.-D. Burger (*Journal religieux* du 22 novembre 1941) aux hommes à qui a été donnée la « liberté des enfants de Dieu ». Ceux-ci, dans la pensée de l'Apôtre, sont non pas des *libéraux*, mais des *libérés*. Il y a une nuance.

statique faite de solutions acquises, mais une méthode de recherches : celle du libre examen. Si louable qu'elle puisse être, exercée là où elle peut et doit l'être, c'est-à-dire à titre de démarche préliminaire, il y a dans la méthode du libre examen un danger : celui de se complaire en elle-même et d'exalter l'homme en lui donnant un sentiment exagéré de sa propre puissance. C'est à ce danger qu'a succombé le siècle libéral par excellence, à savoir le XIX^e. Et cela en théologie aussi bien que dans le domaine des sciences, des arts, de l'économie, de la politique. En tant qu'il en appelle à la libre énergie du moi, le libéralisme se trouve être à l'origine commune des diverses manifestations du magnifique, fructueux, mais souvent vaniteux activisme du siècle.

Voilà qui le subordonne et au rationalisme, dont la mention devient ici secondaire, et au romantisme esthétique et littéraire, à l'empirisme enfin, à l'empirisme religieux aussi. Certains se scandalisent de voir citer à ce propos Gaston Frommel et l'école à laquelle il se rattache. Il peut pourtant l'être. Il a sans doute insisté sur le rôle de Jésus-Christ dans l'expérience où il pensa puiser sa dogmatique. Et il y a là de quoi lui assurer cette place à part que je crois avoir signalée (p. 39). Mais en prétendant remplacer, à la base de son enseignement, le message de la grâce par l'expérience que l'individu peut faire de cette même grâce, le guide précieux à beaucoup, et à qui je rends un hommage de personnelle gratitude, n'en a pas moins cédé sur ce point à la tentation de son siècle.

Les pages que j'ai consacrées au barthisme ont parfois étonné les milieux de tendance piétiste, où j'ai rencontré par ailleurs un écho sympathique : On tient à y reconnaître l'appui que la théologie dialectique apporte à l'orthodoxie. (M. Jean Besson, dans *Le Flambeau* de décembre 1941.) Certains témoignages laïques, qui se déclarent incompétents sur le fond du débat, traduisent la reconnaissance d'un vaste public soit pour l'action de Karl Barth au sein de l'Eglise (M. Arnold Bolle, *Effort* du 9 juin 1942) soit pour la simplicité et le courage avec lesquels l'illustre théologien aborde les questions politiques. Un collaborateur de l'*Essor* (P. M., 6 mars 1942) se demande si peut-être il y aurait là en Karl Barth une survivance ou un retour de son christianisme social. Cette activité du chef de l'école dialectique le rapproche en tout cas, de façon à la fois imprévue et symptomatique, des chrétiens sociaux dont M. Auguste Lemaître, disciple et émule d'hommes auxquels l'Eglise rendra justice (1), demeure en Suisse romande le chef intrépide et éloquent. Preuve nouvelle de la richesse du trésor biblique et du terrain d'entente que la Bible peut offrir à ceux que diviseraient certaines subtilités dogmatiques, cette attitude s'inspire du prophétisme de l'Ancien Testament plus que du message apostolique. Or la prédication politique des prophètes présente à l'heure actuelle plus d'intérêt que la réserve impliquée par le mot d'ordre de l'Apôtre Paul : « user de ce monde comme n'en usant pas ». Tandis que le gouverne-

(1) Tommy Fallot, Wilfred Monod, Elie Gounelle, Hermann Kutter, Leonhard Ragaz et tant d'autres, qui ne sont pas oubliés.

ment fédéral s'inquiète — à juste titre —, les masses voient en elle — à juste titre encore — une preuve de vaillance civique ; elles applaudissent, et la théologie qui se donna pour la plus inaccessible en devient étrangement populaire. Il y a là un problème dans lequel je n'entre pas ici. On peut se demander en passant si cette attitude n'enlève pas au barthisme quelque chose de son originalité primitive.

Ceci m'amène à l'objection qui m'est faite par les barthiens eux-mêmes. Peu nombreux, ceux qui ont pris la peine de s'exprimer sur mon rapide essai. Ils l'ont fait soit avec acrimonie (M. Courvoisier-Patry, *Cahiers protestants*, 1942 n° 1) soit avec dédain (M. G. Wieser, *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz*, 12 février 1942). Le dédain, notons-le, de la part d'un mouvement universel et irrésistible, se justifie mieux que l'humeur. J'aurais méconnu le principe même de la théologie dialectique ; ou j'en serais resté à ce qu'elle fut dans le commentaire de Barth sur l'Epître aux Romains. Elle aurait depuis notablement évolué. Je le veux bien. A certains égards, je le crains. Mais je ne m'estime nullement coupable d'inexactitude pour avoir tenté de la saisir à un moment de son histoire où, précise autant que hardie, elle nous harcela de façon salutaire en nous posant les plus graves questions. On est en droit d'attendre, sur son évolution, de la part d'un barthien autorisé, un *compendium* analogue à ceux qui parurent avant la monumentale *Dogmatique* en cours d'édition. S'il nous prouve que la théologie dialectique admet la réalité « longitudinale » de l'histoire sainte, le rôle provisoire qu'y joue la théologie naturelle et le bien-fondé de l'expérience chrétienne qui la continue de nos jours encore, nous serons pleinement rassuré... Et, le dirais-je encore ? un peu déçu de voir aplani le pays des vertigineuses arêtes où nous admirions de loin, sans être capables de le suivre, « l'homme des montagnes », le théologien voué à l'exaltation totale d'un Dieu totalement distinct de ce monde.

* * *

Je crois avoir rappelé une évidence en affirmant que notre tradition réformée est dans l'Evangile paulinien. Les libéraux, j'entends ceux qui tiennent à l'être et se constituent en parti sont moins opposés au grand apôtre qu'ils ne l'étaient au temps où l'on nous sommait de choisir entre Jésus et Paul. Ils continuent cependant à espérer une « réforme de la Réforme » par la victoire d'un « Evangile primitif », dépouillé de ses interprétations apostoliques. (M. J. Gaillard, *Le Protestant de Genève*, 15 décembre 1941).

La souffrance des premières années de mon ministère pastoral, c'est précisément de m'être senti, tant que je partageai cette manière de voir, dans l'une des zones extérieures du grand flux vital qui porte l'Eglise ; en dehors de ce qui fait la sève de la plupart de nos hymnes, en dehors de nos liturgies séculaires, en dehors de la pensée qui anima, pour l'essentiel, nos Réformateurs ; en dehors du témoignage des Apôtres et, en particulier, de celui de saint Paul sur Jésus-Christ ; en dehors de l'Evangile de la pure grâce que la

foi seule saisit. En dehors, c'est trop dire ; dans l'une des marges externes ; c'est plus exactement dit, et c'est assez. Frôlé par le courant missionnaire, vivant et vivifiant. Frôlé, mais pas entraîné.

L'accès au message paulinien implique-t-il, ainsi que le croit M. Gaillard, le mépris de l'Evangile primitif ? Nullement. Avec l'ancien professeur de Genève, nous reconnaissons que l'annonce et le don de la justification par la foi se trouvent déjà dans les synoptiques. Mais les épîtres les accentuent ; elles en font de façon incontestable le centre de la parole et de l'action salutaires. Elles les haussent en outre au-dessus de toute contestation critique, puisqu'elles offrent, en tant que documents, un caractère d'authenticité directe que les évangiles ne sauraient avoir. Elles viennent, dans le Nouveau Testament, après les évangiles sans doute, mais c'est en vertu d'un affermissement et d'un épanouissement de la révélation ; évolution voulue sans doute par le Chef de l'Eglise, puisqu'il n'a laissé lui-même aucune expression écrite de sa pensée. C'est à cet affermissement, à cet épanouissement que l'Eglise a été entraînée, Dieu merci ! Consentant à cette grâce, elle n'a nullement l'impression de trahir, écoutant « le disciple plutôt que le Maître ». C'est le Maître qu'elle écoute à travers le disciple. Davantage, elle apprend à l'école de ce disciple, de façon claire, ce que les autres déjà lui laissaient entrevoir, c'est que le rapport final de l'homme à Jésus-Christ est celui du croyant à son Seigneur.

* * *

M. Edmond Grin, dont on sait assez qu'il n'enseigne pas la thèse libérale, voudrait en guise d'orientation « un mot d'ordre plus net » (dans cette *Revue*, 1941, p. 67). Plus net, si nous le suivons bien, que celui du message paulinien. Il le trouve dans une expression empruntée à l'épître aux Hébreux, celle de « plénitude », qu'il traduit aussi par « harmonie intérieure ». Il y aurait là une marque « non seulement secrétanienne, mais authentiquement romande » ; d'ailleurs imprimée par la Bible, dit aussi M. Grin, sur des hommes tels que Vinet et son « moderne interprète », Philippe Bridel.

Je laisse au lecteur le soin de juger jusqu'à quel degré le mot d'ordre romand défini à la façon de M. Grin serait plus précis que celui des épîtres pauliniennes ; de même, celui de savoir si Vinet le réalise au même degré que Charles Secrétan ou Philippe Bridel. Et certes nous ne saurions trop louer Dieu de nous avoir donné l'humanisme épanoui des deux philosophes chrétiens vaudois. Un jugement objectif pourtant oblige à le dire : ces esprits éminents subirent l'empreinte du libéralisme et contribuèrent activement, consciemment, à le propager (1). J'ai l'impression que la carrière de Vinet, moins harmonieuse en un sens, celle de Frommel aussi, plus chargées semble-t-il

(1) Preuves en soient *Le Principe de la morale et L'Humanité et son Chef*, par ailleurs « vraiment de chez nous », comme dit M. Grin du second de ces livres.

de morts et de résurrections, nous offrent de plus sûrs jalons dans la route où nous sommes maintenus, ou ramenés, et que domine la stature à la fois sombre et lumineuse du Missionnaire porte-glaive.

* * *

Ce qui effraie dans notre vraie tradition, c'est, semble-t-il, la conclusion où elle m'a paru conduire quant aux rapports entre la théologie et la philosophie. Mes opposants sont ici surtout des Vaudois. Il n'y a là rien que de très concevable. Les Vaudois, seuls en terre romande protestante, ont une école de philosophie, bien vivante encore : celle des Sécrétan, des Philippe Bridel, actuellement conduite avec une affectueuse autorité par Arnold Reymond. Ils me reprochent à la fois une erreur de fond : j'introduirais une rupture entre la théologie et la philosophie (M. Grin et M. Marcel Reymond, *Suisse contemporaine*, 1942, n° 3) et une erreur de méthode (MM. Burnier et Grin, articles cités). Je baserais cette affirmation de rupture sur des textes bibliques, des textes de saint Paul en particulier, qui n'auraient rien à voir avec le problème en jeu.

Je continue à tenir pour fondées et la méthode et ses conclusions. Il n'y aurait, à en croire M. Burnier, aucun rapport entre la loi dont parle saint Paul et la raison. « Le rôle de la raison est de mettre de l'ordre, celui de la loi de donner des ordres », écrit-il. Cette lapidaire formule suffit-elle vraiment à mettre la loi en dehors de la raison ? J'ai appris, il y a longtemps il est vrai, à l'école de Kant, que la raison a deux aspects : un aspect « théorique » et un aspect « pratique ». Sous son aspect pratique, elle donne des ordres, bel et bien ; elle met de l'ordre en donnant des ordres ; elle constitue bel et bien une loi. Mais la loi dont parle saint Paul, ajoute M. Burnier, serait une loi révélée, et voilà qui, même si vous lui reconnaissiez une valeur de raison, la mettrait hors de cause dans la question du rapport de la philosophie et de la théologie chrétienne. C'est à voir, ici encore. Je suis de ceux pour qui la théologie proprement chrétienne commence avec l'apparition de la grâce rédemptrice, et qui voient dans la loi de Moïse une donnée de l'ordre créé. Elle est à mes yeux ce qu'elle est aussi selon le catéchisme catholique : la manifestation écrite et positive de la loi morale naturelle non écrite. Elle a donc affaire à la raison. Elle est une forme de la raison. Le drame paulinien, tel qu'il se dégage de l'ensemble des épîtres, représente, de ce point de vue, le drame même des relations de la raison et de la foi. Il suffit, pour que le rapport apparaisse dans son ensemble, de lier le sort de la raison logique à celui de la raison morale. Et la chose est possible, me semble-t-il, voire aisée.

La conséquence, la voici, exactement formulée par M. Grin (qui ne l'admet pas) : « Comme la loi s'accomplit dans la grâce, par une conversion de tout l'être, de même la philosophie s'accomplit dans la théologie, par une « mort » de la raison ». Mort de la raison ! Cette expression m'aura valu, dans le monde des gens raisonnables, quelques exclamations apitoyées. J'ai tenté

d'en préciser la portée en des pages (95-98) dont M. Burnier cite l'essentiel, sans y consentir d'ailleurs. « Ce qui meurt, ce n'est pas la loi, c'est la confiance qu'un homme nourrissait de trouver, en l'accomplissant, le sens définitif de sa carrière. La loi subsiste, comme subsiste la raison, comme subsiste la nature... » M. Grin a paraphrasé le passage en me faisant dire ce qu'il se garderait, semble-t-il, de dire lui-même : « Ce qui meurt, à proprement parler, ce n'est pas la raison, mais bien la confiance que l'homme mettait en elle, l'espoir de trouver par elle le sens profond de la vie ».

Suivent, dans mon petit livre, des considérations sur le caractère pédagogique et provisoire que la révélation néo-testamentaire permet de reconnaître à la philosophie. Elles impliquent il est vrai, en principe, à la limite de l'œuvre de la révélation, une abdication de la philosophie. Mais — est-il donc nécessaire d'y insister? — cette limite est rarement atteinte en fait. En fait, l'est-elle jamais? Elle ne l'est pas plus pour la raison logique que pour la raison morale. Et il y a largement place, chemin faisant, pour les précieux travaux d'Arnold Reymond et de ses disciples.

* * *

Sur la théologie même, telle qu'elle apparaît en tant qu'exposé du dogme selon la norme familière à la tradition réformée, une objection m'est présentée.

Je ne saurais tenir compte de celle que M. Burnier formule dans le terme de biblicisme. Les considérations qu'il avance pour appuyer cette critique me laissent à croire qu'il n'a pas compris le sens de l'expression « méthode analogique » dont il est question dans ma brochure. Il s'agit de l'*analogia fidei*, principe exégétique, en vertu de quoi l'appréciation et le classement des éléments divers de la doctrine (*fides*) dans les saintes Ecritures se font selon une certaine règle (selon une certaine proportion : c'est le sens du terme *analogia*), la règle se trouvant, pour la tradition réformée, dans le message du salut par la foi. C'est là une chose fort simple et dénuée d'originalité. M. Burnier paraît la confondre avec le principe gnoséologique (il dirait peut-être épistémologique) de l'*analogia entis* : tout autre chose, dont il se peut que j'aie parlé aussi, mais qui ne donne aucune direction relative à l'exposé du dogme et sur laquelle je n'ai pas à revenir ici. L'application réformée du principe de l'analogie de la foi implique, pour les saintes Ecritures un respect de toute autre nature que celui des biblicistes. Aussi bien M. Burnier se décide-t-il à dire du biblicisme qu'il m'attribue : « Un biblicisme tout différent des autres ». Si différent que, vraiment, il n'en est plus un.

Mieux fondée serait sans doute la question posée par MM. Marcel Reymond, Jacques Courvoisier-Patry et plusieurs autres lecteurs. Le premier la formule dans les termes suivants : « Une orientation peut-elle s'en tenir à un retour au passé, à une tradition donnée? ». Y a-t-il, précise M. Karl Fueter (*Neue Zürcherzeitung*, 13 décembre 1941), pour une tradition donnée, possi-

bilité réelle de demeurer elle-même une fois opérés les larges balancements du pendule tels que ce siècle et le siècle passé en auront connu ? La génération qui monte retrouvera-t-elle les problèmes (dans le cas particulier, celui de la parole de Dieu) au point où les trouva la génération précédente ?

Tel paraît bien être le sens de l'inquiétude qui travaille beaucoup des représentants de la jeune génération, alimentant en elle les fiévreux rêves d'une rénovation théologique totale. La question est grave ; elle le serait à l'extrême, s'il ne fallait admettre qu'elle repose sur certains malentendus. C'est la constance de la Révélation qu'elle mettrait en doute, constance dont mes contradicteurs n'ont pas l'intention, je suppose, de nier la réalité. Mais, s'il ne s'agissait en eux que du désir de trouver une expression nouvelle à des penseurs anciens (ce qui n'est utile à la prédication, et donc à la dogmatique, que dans une faible mesure), quel sens faut-il accorder à leurs anxieuses interrogations ? Ne l'oublions pas, une ancre a été jetée sur l'océan des âges. Le terme de parole de Dieu étant pris, dans la reconnaissance claire des aspects qu'il comporte, mais sans équivoque, au sens de parole biblique ; cette parole étant, dans notre tradition, centrée sur le message d'une grâce totale offerte, en Jésus-Christ, à une foi totale, rien ne nous empêche de lui appliquer le mot du prophète :

« L'herbe sèche, la fleur tombe,
mais la parole de notre Dieu demeure éternellement ».

Auvernier, septembre 1942.

Maurice NEESER.