

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 38 (1950)
Heft: 155: Au service du Dieu vivant : hommage de reconnaissance à M. Emile Brunner

Artikel: La recherche religieuse de l'absolu et la foi chrétienne
Autor: Lemaitre, Auguste
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380525>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 02.02.2026

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

LA RECHERCHE RELIGIEUSE DE L'ABSOLU ET LA FOI CHRÉTIENNE

I

Au sens étymologique du terme l'absolu se dérobe à toute relation et se situe par là hors du champ de notre expérience. Soustrait à l'emprise de nos facultés qui ne s'exercent que dans le cadre du relatif, l'absolu est l'inconnaissable. Nous pouvons former son idée, nous ne le pouvons saisir. Notre esprit se bornera, au nom de certaines nécessités reconnues par la raison, à statuer au delà des phénomènes, au delà des valeurs et des normes qui s'imposent à nous un inconditionné qui les domine ou les fonde. Une telle notion a-t-elle sa place dans le vocabulaire de la religion ? Le croyant invoque Dieu, et l'adore, avant de lui conférer, comme un attribut propre à exprimer sa souveraineté, le caractère d'absoluité. Et lorsque la réflexion religieuse est amenée à cette démarche, quel sens lui donne-t-elle ? Elle affirme par là tout d'abord que Dieu est réalité première et dernière dont tout dépend, et qu'il ne dépend lui-même de rien. Elle exprime aussi la conscience de ne rencontrer Dieu qu'à la faveur d'une relation dont Dieu lui-même a l'initiative. Nous ne dépouillons pas Dieu de son absoluité, nous ne l'enfermons pas dans le monde des phénomènes comme un être ou un terme à d'autres comparable, en déclarant qu'il peut, dans sa liberté, s'offrir généreusement à nous. Le Dieu qui établit une alliance avec son peuple, qui sort de son silence pour révéler son message aux prophètes, qui parle par

la voix de son Fils, demeure l'absolu, si les rapports qu'il nous permet d'entretenir avec lui reposent tout entiers sur sa décision propre, sur sa démarche initiale. Son absoluté est sauvegardée par sa liberté, qui implique en lui aussi la faculté de sortir de sa solitude pour créer, agir, et se donner.

Le Dieu de la foi demeure encore l'absolu en ceci que sa réalité ne s'épuise pas dans ce qu'il nous permet de connaître d'elle. L'expérience reconnue d'une action de Dieu en moi ne signifie point que Dieu en soi devienne un objet que mes définitions et mes concepts puissent embrasser et circonscrire dans sa totalité. Il est l'adorable. Et c'est là l'expression religieuse d'un absolu en qui réside un infini de puissance, d'un absolu qui demeurerait réel quand même seraient abolies et ma propre conscience, et l'ensemble des consciences humaines. La relativité, coefficient de notre esprit, caractérise les manifestations de notre vie et de notre pensée, mais non point le Dieu qui les rend possibles et les conditionne.

Qu'entendons-nous par une recherche religieuse de l'absolu ? La religion vécue, concrète, spontanée se situe sur un tout autre plan qu'une spéculation métaphysique que couronne ou soutient une affirmation théologique. Ce qui fait d'un homme un être religieux c'est un ensemble d'attitudes intérieures, extériorisées par les expressions de son culte et de sa conduite, plus directement encore par sa prière. C'est une erreur de voir l'axe de la vie religieuse déterminé par la question : comment un rapport est-il possible entre Dieu et l'homme, séparés par une infranchissable distance, ou situés sur deux plans qui ne se coupent nulle part ? Ce point de départ peut convenir à un philosophe non engagé, qui disserte sur la valeur et le sens de la religion. Il n'est pas celui du croyant. Voyez-le, cet homme religieux, apporter à l'autel son offrande, ou accomplir devant le Maître invisible, le sacrifice spirituel, dans la consécration de sa volonté. Il ne se demande pas : La rencontre de Dieu est-elle possible ? D'emblée il se situe à l'intérieur d'un rapport, dans la réalité d'une présence, qui, même auréolée de mystère, lui est certitude première. Son langage pourra rejoindre celui du philosophe. Mais sa perspective n'est pas celle du métaphysicien appliqué à rendre compte de la totalité du réel, à expliquer l'univers, en arrivant éventuellement à la notion d'un absolu propre à clore sa réflexion et à achever son système. Le croyant, lui, part d'un Dieu dont l'action et la présence lui sont données immédiates.

Certes nous devons admettre la possibilité d'une expérience métaphysique, attestée par le message de certains génies de la pensée, expérience que nous pensons parente de l'expérience religieuse. « Vie intellectuelle, la philosophie devient aussi vie spirituelle quand l'individu a mis en l'absolu son centre de gravité. » (Masson-Oursel.) Mais une convergence possible, souhaitable même, entre la recherche philosophique et la recherche religieuse ne permet pas de les confondre. La dépréoccupation métaphysique a souvent caractérisé les âmes les plus religieuses. Vous la trouverez non seulement chez les prophètes d'Israël, mais dans la piété d'un François d'Assise, et dans l'âme ardente de Luther. Et mieux que les religions de l'Extrême-Orient, la religion de Jésus et des apôtres illustre cette distinction entre la quête religieuse de Dieu et la spéculation intellectuelle.

La recherche religieuse est aussi recherche. Son caractère propre s'éclaire à la lumière de la sublime parole perçue par Pascal : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé. » Qui adore et prie se sait déjà participer, si faiblement que ce soit, à la réalité dans laquelle il cherche à s'enraciner. La foi se reconnaît être réponse à une grâce. Dieu est en moi, plus présent à mon être réel que mon moi conscient, dans son individualité séparée. Dieu est là pour moi dans cet Evangile du Christ, par lequel il se donne à l'humanité, sous un mode si décisif, qu'un père de l'Eglise risquera l'imprudente conclusion : « Nous qui avons l'Evangile, nous n'avons plus rien à chercher. » Les champions de la liberté et de l'effort indéfini de l'esprit sont en droit de s'insurger contre la parole de Tertullien, propre à abriter une religion de paresse. Pascal a saisi avec une autre profondeur la situation du chrétien. Certain d'avoir été prévenu, sollicité, visité par Dieu, il ne cessera, ayant trouvé, de chercher encore, puisque le chemin ouvert par l'apparition de la charité — absolu d'amour et de sainteté — est un chemin sans terme, sur lequel l'homme s'avance, mû par une expérience qui jamais ne s'épuise.

La recherche religieuse marque un mouvement total de l'être, dans lequel sont entraînées les diverses facultés de l'âme, trop isolées par les distinctions classiques, et dont la psychologie moderne a démontré l'étroite interdépendance mutuelle. Voyez comment Luther et Calvin définissent la foi ; relevez les termes mêmes du premier commandement : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de toute ton âme, de tout ton cœur, de toute ta force, et de toute ta pensée » ; remarquez la manière dont la prière et l'action sont conjuguées

dans l'Évangile, et encore ce lien que les écrivains sacrés, depuis Osée, le prophète, jusqu'à l'auteur du quatrième Évangile, établissent entre les deux perspectives : connaître Dieu, et aimer Dieu. Tous ces témoignages appuient une même vérité : C'est notre être tout entier, être pensant et être actif, avec ses facultés intuitives et affectives, comme avec ses ressources intellectuelles, qui prend conscience d'une participation à l'absolu, s'offrant à lui comme une grâce. Le Dieu que recherche la religion est un Dieu dont l'exigence et l'appel sont à l'origine de cette vie spirituelle personnelle dont le germe est en moi, et qui travaille à se dégager pour s'épanouir. C'est la question totale de ma vocation, de mon accession à la vie que ma foi entend poser et résoudre.

II

Mais, nous dira-t-on, la théologie chrétienne implique d'emblée une position déterminée à l'égard d'un événement précis, et d'une personne historique : Jésus de Nazareth. Elle se réclame d'une révélation normative, et n'accorde par là que peu d'intérêt à la question générale de la recherche religieuse de l'absolu. Doit-elle retenir certains apports de la pensée mystique, elle ne s'en refuse pas moins à considérer le rapport entre Dieu et un sujet isolé. Elle se méfie de toute théorie qui présenterait l'absolu divin comme capable de se révéler à l'âme profonde sous un mode purement individuel, en dehors de l'histoire et de l'Eglise. En vérité, le moi — et celui-là même du mystique — est toujours situé dans une histoire, soutenu et nourri par un inconscient collectif, dont il ne peut s'abstraire radicalement. Mais la distance subsiste pourtant entre les religions de l'intériorité pure, et celles qui se reconnaissent dominées par l'autorité d'un fondateur ou d'un révélateur souverain.

Pouvons-nous, en toute bonne conscience, mettre à la base de notre recherche religieuse de l'absolu, notre intuition du caractère unique de Jésus ? Nous y sommes invités, bien sûr, par l'atmosphère de la patrie spirituelle qui est la nôtre, par l'acte de foi à nous suggéré, sinon imposé, par notre éducation et notre milieu. Cette position initiale, et d'abord irréfléchie, va-t-elle se trouver ébranlée par notre réflexion ultérieure, par notre information qui nous met en face des prétentions d'autres religions historiques ? Nous devons toujours

rappeler qu'il n'est apparu dans l'histoire qu'un fort petit nombre de révélateurs qui ont pu, d'une part, prétendre avoir un rapport privilégié avec Dieu, et d'autre part enrichir l'humanité d'inspirations religieuses originales, durables et fécondes.

Quoiqu'il en soit, la position du théologien chrétien devient intenable si, à l'école de la théosophie, il se voit amené à reconnaître dans toutes les religions supérieures des manifestations, nettement convergentes d'un même élan spirituel. En revanche, la théologie chrétienne demeure philosophiquement solide, si la comparaison des valeurs mises en relief par les grandes religions l'amène à voir dans l'Évangile, en même temps que le couronnement et l'achèvement de la recherche religieuse de l'homme, une révélation qui juge et dépasse toutes celles qu'on prétendrait lui comparer et lui opposer. S'élever à ce point de vue, voir le christianisme capable de retenir les éléments positifs d'autres systèmes religieux, tout en en répudiant les éléments caducs ou suspects, c'est justifier du même coup la vocation missionnaire de l'Église, et sa prétention de rendre témoignage à une révélation de portée définitive.

III

Mais l'unique, apparu en Christ, comment allons-nous le saisir et l'interpréter ?

La première méthode qui se propose est la méthode inductive historique. Par son génie propre, Jésus a poussé plus avant que quiconque la recherche du Dieu vivant jusqu'à connaître cette relation filiale de confiance totale en un Père qu'il découvre parfaitement présent en lui, sans être en rien séparé de lui par ce double écran de péché et d'ignorance qui chez nous s'oppose à une communion parfaite avec l'absolu. Conduite avec les exigences d'une méthode sévère, la théologie historique définira l'expérience religieuse de Jésus, puis celle de ceux qui, tout proches de lui, au siècle apostolique, puis plus tard, au cours des âges, se sont placés sous le rayonnement de son action. Si incomplets que puissent paraître les résultats de cette enquête, ils nous suffisent à définir les constantes de l'expérience chrétienne.

Mais nous ne saurions nous contenter, au nom même du caractère fondamental de la pensée religieuse, d'une perspective à sens

unique. Le Christ n'est pas seulement celui dont l'ascension dépasse dans son essor toute autre recherche de l'humanité religieuse. Il est celui en qui l'absolu nous visite, en une démarche unique de condescendance et d'amour. Cette vue-là, qui seule s'élargira en une théorie dogmatique, nous est imposée par l'idée première : nous ne cherchons Dieu que parce qu'il nous cherche lui-même. En Jésus, l'histoire elle-même nous oblige à dépasser l'histoire. Dès avant les pensées apostoliques qui fondent la doctrine de la grâce et du salut, Jésus lui-même, dans sa certitude d'être envoyé du Père, dans les prétentions inouïes qui sont les siennes sur le plan de l'autorité morale comme sur celui des intentions de Dieu à l'égard de la famille humaine, impose à nos esprits des questions dont la réponse n'appartient plus tout entière ni à la psychologie, ni à l'histoire.

IV

Les propositions de la théologie chrétienne répondent-elles au problème de la vocation humaine, que la recherche religieuse de l'absolu pose sous sa forme la plus poignante ? On nous dit couramment : « La question ne revêt un sens que pour celui qui a la foi. » Je dirai plus volontiers : « Elle se pose déjà à quiconque garde l'esprit ouvert à la possibilité d'une révélation de l'absolu. » Disposition préalable qui n'est pas encore la foi. Convient-il de la mépriser à l'heure où l'homme cultivé est bien plus souvent enclin à un agnosticisme de prudence qu'à un scepticisme de négation ?

Les grandes affirmations chrétiennes nous ouvrent un monde spirituel à trois dimensions : l'Esprit, l'Amour, l'Eternité. Trois reflets de l'absolu.

Diviniser l'Esprit — Dieu est Esprit — c'est sans doute, dans le langage chrétien, accentuer la face éthique de l'esprit, et non seulement son aspect d'intelligence pure. L'Esprit ne se dégage que dans sa victoire, non pas tant sur la matière que sur le mal. Mais quoi ? Les conquêtes de la science et des arts signifient-elles l'avènement d'une spiritualité triomphante aussi longtemps que l'homme n'a pas vaincu les forces instinctives qui l'emprisonnent dans la chair et l'égoïsme ? L'Esprit n'est lui-même que là où il est liberté. Et l'Evangile souligne cette liberté en Dieu — où elle est liberté créatrice et souveraine, et en l'homme où elle est le fruit d'un

affranchissement, opéré au prix d'une lutte et d'une conversion qui font émerger en lui l'homme nouveau, l'homme selon l'Esprit.

Dieu est Amour, et ne s'affirme réel dans nos âmes et dans l'histoire que là où l'amour triomphe. La conception communautaire de l'idéal humain n'est aujourd'hui plus contestée. Nous naissons solidaires les uns des autres, consacrés débiteurs et serviteurs de nos frères par les lois mêmes de notre condition matérielle, dans la famille, dans la cité et dans la société. Il n'est pas de chemin vers Dieu qui ne soit aussi un chemin vers le frère. Et l'activité de l'esprit ne peut être définie indépendamment de l'idée du service. Nous serait-il indifférent de pouvoir concevoir cet impératif de l'amour appuyé sur une interprétation religieuse de notre vocation, dominée par le symbole du sacrifice : la croix du Christ, et par la vision d'une victoire de l'amour garantie par Dieu lui-même ? Y a-t-il une notion de l'absolu de l'amour qui soit plus cohérente et plus lumineuse que celle qui rayonne dans le christianisme johannique ?

C'est à propos de la troisième dimension : l'Eternité, que surgissent peut-être les hésitations les plus fréquentes. Mais c'est aussi à son propos que se précise le mieux le rôle de la religion dans la recherche de l'absolu, et dans l'histoire de la civilisation humaine. On s'est appliqué à montrer les services rendus par la foi à la cause de la culture. On a pu tout aussi bien souligner le fait que Jésus ne s'est en rien intéressé ni à la politique, ni à la science, ni à la cause du « progrès » humain. Indifférence de quelqu'un qui voyait toute proche la fin de l'histoire ? Je veux bien l'admettre. Mais il y a plus. En fait l'Evangile, en proclamant les droits de l'esprit et de l'amour, allait être, dans la pâte humaine, levain de pensée et d'action ; mais facteur de civilisation, il restera aussi facteur permanent de la critique de la civilisation.

Sous ses différents aspects moraux et religieux : les Béatitudes, et le Sermon sur la montagne, la Croix et la Résurrection, l'absolu de l'Evangile demeure à l'horizon indication prophétique d'un monde qui déborde le nôtre. Nous sommes en route, individus enfants de Dieu, et humanité aspirant à un Royaume de lumière, vers un but qui dépasse l'histoire, vers un accomplissement qu'il nous est rigoureusement impossible de situer dans les cadres de l'espace et du temps, du moins tels que les mesure notre conscience actuelle.

Comment récuser l'audace de cette affirmation de l'éternel, si nous avons compris ce qu'implique la recherche religieuse de l'absolu ?

L'éternel n'est ici que l'expression nécessaire de la transcendance de Dieu. Or cette transcendance, le plus humble croyant (sans user de ce terme abstrait) l'affirme dès qu'il prend l'attitude qui fait de lui un croyant : attitude d'adoration et de prière.

Les valeurs enracinées en l'éternel, c'est-à-dire en Dieu, cherchent à s'affirmer au sein de l'histoire. Religion de l'incarnation, le christianisme ne creuse pas l'abîme entre l'éternel et le temps ; il affirme leur rencontre et la manifeste. Il parle d'un Dieu qui visite le monde et y instaure son règne. Mais ce règne, dans son origine et dans sa fin dernière, n'est plus de ce monde.

La perspective religieuse ne peut servir une pensée humaniste qu'en précisant les limites de cette pensée, qu'en l'invitant à une transposition qui montre en Dieu la source et le garant des valeurs que nous cherchons à promouvoir ou à incarner à travers nos éphémères labeurs.

V

L'opposition entre le Dieu d'Abraham et de Jésus et le Dieu des philosophes doit être retenue, sans devoir être exploitée en tout sens. Il n'est pas de passage nécessaire de l'idée théorique de Dieu, ciment logique, ou condition première de l'être et de la pensée, ou personification des normes de l'esprit, à l'idée religieuse du Dieu vivant. Mais si, à l'intérieur de notre vie religieuse, nous avons rencontré un absolu d'amour qui nous a saisis dans les profondeurs de notre être, il nous est naturel de conférer aussi à ce Dieu les fonctions que la philosophie de l'esprit et de la valeur entendent lui reconnaître. Une recherche purement intellectuelle d'un absolu, dont la réalité doit garantir la possibilité de l'être et du connaître, a son intérêt propre. Mais, mesurée à l'échelle de son objet : l'absolu, elle nous paraît démarche partielle par rapport à la recherche religieuse. Cette dernière seule pose les problèmes derniers de la vocation et de la destinée. Elle n'aboutit pleinement que par un acte décisif d'option réfléchi, d'engagement personnel : l'acte de foi. Aucune théologie n'a le pouvoir de l'imposer. Elle ne peut que le proposer. Mais elle peut aussi accorder à ceux qui l'ont accompli une conscience claire de la signification de cet acte, et de tout ce qu'il comporte, pour les croyants, de responsabilité intellectuelle et morale, de saintes obligations à l'égard de leurs frères.

Auguste LEMAITRE.