

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 10 (1960)
Heft: 3

Artikel: Théologie réformée et philosophie de la religion chrétienne
Autor: Widmer, Gabriel
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380739>

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: 12.01.2026

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

THÉOLOGIE RÉFORMÉE ET PHILOSOPHIE DE LA RELIGION CHRÉTIENNE¹

Titre paradoxal que celui-là : la théologie réformée, lorsqu'elle est fidèle à l'Ecriture et respectueuse des confessions de foi du XVI^e siècle, n'exclut-elle pas radicalement la possibilité même d'une philosophie de la religion chrétienne ? Et cette dernière, comment peut-elle être encore sérieusement envisagée en un siècle où la philosophie veut être une *strenge Wissenschaft* ?

Théologie réformée et philosophie de la religion sont-elles irréductiblement séparées, se tolèrent-elles ou entretiennent-elles entre elles un dialogue ? Tel est l'enjeu de la discussion que nous voudrions provoquer entre théologiens et philosophes.

Depuis les secousses provoquées par le libéralisme et le modernisme, le procès de la théologie reste ouvert. Depuis le renouveau de la métaphysique, la crise de la raison, de ses fondements et de ses absous n'est pas résolue.

Remarquons préliminairement qu'une œuvre aussi révolutionnaire que la *Kirchliche Dogmatik* de K. Barth en théologie, des études aussi poussées que celle de notre regretté collègue et ami P. Thévenaz sur le statut de la raison en philosophie ou les travaux si prometteurs de H. Duméry sur la signification du christianisme en philosophie de la religion doivent retenir notre attention. Ils illustrent les changements survenus au cours des trente dernières années dans la manière de comprendre la théologie et la philosophie.

C'est à partir de ces travaux que nous considérons notre problème, non que nous ayons à redire ou à préciser ce que nous avons dit ailleurs de leurs auteurs, mais à dégager la nature, le fondement,

¹ Texte résumé de la conférence prononcée à Rolle le 12 juin 1960, lors de la cinquante-quatrième séance annuelle de la Société romande de philosophie, placée désormais sous la présidence de M^{me} Jeanne Hersch. M. Henri Reverdin avait ouvert la séance en rappelant les origines de la Société.

la fonction et la méthode de la théologie réformée et de la philosophie de la religion chrétienne dans leur confrontation¹.

Rappelons pour mémoire qu'à la suite de la patristique et de saint Augustin, le moyen âge traite les arts libéraux, les sciences et la philosophie comme la propriété du Christ et de l'Eglise ; il promeut une civilisation théologique ; la théologie, *doctrina sacra, regina scientiarum* y occupe la première place. Dans les « sommes » des XIII^e et XIV^e siècles, l'étude des dogmes et leur formulation tendent à se modeler sur l'idéal de la métaphysique spéculative. La théologie devient une sorte d'ontologie supérieure, fondée sur la Révélation².

Par contre, commentant l'Ecriture à la seule lumière du témoignage intérieur du Saint-Esprit, les réformateurs du XVI^e siècle mettent en cause les assises de la civilisation médiévale. Les sciences profanes sont de moins en moins assujetties à la théologie ; elles commencent à s'émanciper et à conquérir leur autonomie. Les sciences historico-critiques se développent dès le XVI^e siècle et transforment profondément la problématique théologique³.

Au XX^e siècle, grâce au renouveau biblique et patristique, grâce aussi à l'étude commune des richesses des diverses confessions chrétiennes, les théologiens prennent à nouveau conscience de la spécificité de leur discipline sans préjuger de ses rapports avec les philosophies. Mais l'étude de ce problème ne peut être ni différée, ni éludée en présence de l'essor de la métaphysique contemporaine.

DE LA THÉOLOGIE RÉFORMÉE

Comme toute discipline humaine, la théologie⁴ se constitue dans l'histoire et sa *nature* ne peut être comprise qu'à travers sa constitution dans l'histoire.

Au-delà des diversités et des oppositions des théologies, le théologien constate des invariants qui revêtent des formes multiples dans

¹ Cf. nos articles, *Dogmatique et philosophie dans les « prolégomènes » de Karl Barth*, *Rev. théol. phil.*, 1954, p. 89 ss. ; *Pierre Thévenaz, croyant philosophe*, *Rev. d'hist. phil. rel.*, 1958, p. 232 ss. ; *Synthèse chrétienne et exigence critique*, *Rev. théol. phil.*, 1958, p. 203 ss.

² Pour l'histoire de la théologie dans la patristique et au moyen âge, cf. l'article *Théologie* du *Dictionnaire de théologie catholique*, dû au P. CONGAR ; M.-D. CHENU : *La théologie au XII^e siècle*, Paris, 1957 ; *La théologie au XIII^e siècle*, Paris, 1943 ; *La théologie est-elle une science ?* Paris, 1957.

³ Pour l'histoire de la théologie réformée, cf. HEPPE-BIZER : *Die Dogmatik der evangelischen reformierten Kirche*, Neukirchen, 1958 ; O. WEBER : *Grundlagen der Dogmatik*, Neukirchen, 1955, tome I, p. 88 ss.

⁴ Nous centrons notre effort sur la théologie réformée, car depuis la division de la chrétienté, il n'y a plus de théologie chrétienne à proprement parler, mais des théologies confessionnelles. Nous traiterons ailleurs de la légitimité de la théologie spéculative.

leurs développements. L'une de ces constantes caractérise la théologie réformée : se rapportant uniquement à la Révélation de Dieu en Jésus-Christ, auquel les prophètes et les apôtres rendent témoignage, la théologie réformée ne s'appuie pas sur une théologie naturelle ; elle discute de sa possibilité seulement après avoir affirmé la primauté de la Révélation exprimée dans la Bible et reconnue dans la foi à Jésus-Christ (*sola fide*). En effet, la raison est pour elle déterminée par la condition de l'homme, qui depuis sa révolte contre son Créateur est incapable de franchir ses limites et de connaître le Dieu vivant sans un renouvellement de son intelligence¹.

Dans cette perspective, la théologie s'élabore uniquement à partir de l'audition de la Parole de Dieu à travers l'Ecriture (*auditus fidei*) et de l'obéissance confiante à la volonté de Dieu sous la motion du Saint-Esprit². Elle se constitue historiquement en critiquant les interprétations de la Bible trop complaisantes, comme celles du moyen âge, pour les auteurs profanes : le recours à Aristote ou à Cicéron risque de paganiser le sens de l'Ecriture et d'aboutir à une théologie mi-théologique et mi-philosophique. Pour éviter cet écueil, on interprétera l'Ecriture par elle-même (*sola scriptura*). Les institutions ecclésiastiques et la discipline de l'Eglise subissent un traitement analogue, pour les soustraire aux dangers du légalisme et du ritualisme dénoncés par le Christ et les apôtres, et pour permettre l'édification d'une Eglise fidèle à ses origines.

La théologie réformée se construit donc grâce à une double critique et à une double recherche sur le plan doctrinal et ecclésiastique, sur un refus du paganisme et du légalisme et sur un assentiment à l'Ecriture et au Seigneur de l'Eglise, et non à partir d'un modèle prédéterminé. A chaque période de l'histoire de l'Eglise, critique et recherche sont à reprendre dans un contexte nouveau. La théologie ne peut revêtir un aspect immuable, intangible, soumise qu'elle est à l'intervention réformatrice et formatrice du Saint-Esprit.

Pareille intervention n'est pas irrationnelle, arbitraire et aveugle, mais logique, motivée et éclairante. Elle fait partie du dessein de Dieu, qui, à travers l'épopée d'Israël et l'histoire de l'Eglise, pénètre dans l'histoire mondaine pour y insérer le plan rédempteur. Le théologien admet une *rationalité* d'un type particulier qui s'exerce au niveau des interventions de la transcendance et se reflète dans la

¹ La théologie catholique se définit comme une *quaedam impressio divinae scientiae* (saint THOMAS : *Summa theologica*, Ia, Q. 1, art. 3, ad 2), une participation à la science divine elle-même.

² « L'homme n'a pas naturellement cette attention (capacité de connaître la Révélation), elle lui est donnée par la grâce et l'Esprit de Dieu qui le rendent spirituel, tournent son cœur vers ces mystères et ouvrent ses yeux », écrira un théologien zurichois du XVII^e siècle (HEIDEGGER : *Corpus theologiae christiana*, I, 27).

façon dont lui-même ordonne à son tour les mystères révélés¹. Preuve en soit la vigueur avec laquelle le théologien réformé réagit contre toutes les formes d'illuminisme. L'anabaptisme, le piétisme mystique, le fidéisme sous-estiment cette intelligibilité au profit d'une inspiration subjective, incontrôlée et incontrôlable, désagrégent l'Eglise et corrompent la plénitude de sa doctrine.

A travers sa constitution, la théologie réformée nous apparaît comme un essai de formaliser les normes et les règles destinées à promouvoir la prédication et la discipline de l'Eglise, à les mettre à l'abri des déviations. Elle est un corps de doctrine et une normative, jamais canonisés, ayant pour objet l'annonce du salut, sa réalisation et son achèvement. Elle relaie *hic et nunc* l'enseignement et la critériologie des apôtres et des docteurs, qui eux-mêmes assuraient la transmission du message et de l'œuvre de Jésus-Christ.

La mise à jour de cet invariant n'est pas la découverte du *fondement* qui justifiera la théologie. On pourrait en effet objecter le caractère artificiel et illusoire de cette discipline qui pourrait fort bien connoter des valeurs religieuses, morales et cultuelles, mais sans recouvrir une réalité authentiquement chrétienne. Seule la personne et l'œuvre de Jésus-Christ lui donnent sa vraie réalité, en lui conférant un fondement christologique, qui se rapporte à la personne de Jésus-Christ, et sotériologique, qui se rapporte à son œuvre rédemptrice. C'est pourquoi, la théologie n'est pas d'abord un discours sur Dieu, ses preuves, ses attributs, mais la reprise de la visée christologique et sotériologique de la prédication apostolique, de la proclamation du Messie et de la manifestation de son salut².

Aborder d'autres sujets théoriques et pratiques avant ou indépendamment d'une réflexion sur ce fondement conduit le théologien à en poser d'autres. Ainsi lorsqu'il étudie à l'aide de la seule raison les preuves de l'existence de Dieu comme des préliminaires, le théologien est tenté par la suite de concevoir sa discipline comme une sorte de gnose hybride, ni vraiment fondée sur le Révélateur, ni défendable philosophiquement. Et combien de fois n'a-t-on pas remplacé Jésus-Christ par un magistère, une doctrine canonisée, une

¹ Cette rationalité se manifeste par exemple dans l'opposition entre la sagesse divine, révélée en Jésus-Christ, et la sagesse humaine et dans la « transmutation des valeurs » qu'elle opère : « Ce qu'il y a de fou dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre les sages ; ce qu'il y a de faible dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre la force ; ce qui est dans le monde sans naissance et ce que l'on méprise, voilà ce que Dieu a choisi ; ce qui n'est pas pour réduire à rien ce qui est, afin qu'aucune chair n'aille se glorifier devant Dieu » (I Cor. 1 : 27-29, cf. Jacq. 2 : 5).

² Seule la médiation du Christ entre Dieu et le monde est valable, excluant toute mythologie, toute théogonie comme toute philosophie qui ferait des idées ou des valeurs des médiations en elles-mêmes entre le divin et l'humain.

expérience mystique ou morale ? On a abouti à un totalitarisme ecclésiastique ou doctrinal, à la superstition ou au moralisme. Le théologien n'utilisera ni une ontologie, ni une anthropologie pour donner une réalité à sa science ou pour convaincre l'incrédule du bien-fondé de son entreprise, sinon il extrapole des éléments métaphysiques de leurs cadres légitimes dans la sphère de la vie spirituelle. Ni le bien suprême, ni l'acte pur, ni l'esprit absolu, ni le sentiment de dépendance ou la compréhension de soi ne peuvent remplacer le fondateur de la christologie et de la sotériologie.

Le théologien n'a pas à choisir le fondement de sa discipline ; il n'a qu'à le reconnaître, puisqu'il se présente à lui dans l'acte de foi. Il ne peut le mettre en question sans faire évanouir sa raison d'être, ni avoir prise sur lui sans s'ériger en fondement à sa place. Il ne peut que le confesser comme le signe de la libre grâce de Dieu et de sa miséricordieuse condescendance.

La théologie existe donc par Jésus-Christ ; elle n'a pas de réalité en dehors de lui et ne peut se donner à elle-même les lettres de créance qui l'accréditeraient auprès des autres sciences. Ses formulations ne peuvent être contestées que par un retour et un recours à l'Ecriture et non par d'autres sciences et les philosophies. Admettons qu'elles le soient, cela prouverait leur infidélité au seul fondement qui les justifie¹.

Cela étant, la *fonction* de la théologie consiste à nourrir et à critiquer la prédication de l'Eglise, sans exercer sur elle une contrainte. Elle n'est pas en effet un code divin, doublé d'un appareil judiciaire, mais un don de Dieu pour l'Eglise, ni un moyen de surveillance tombé du ciel à disposition d'un tribunal inquisitorial, mais un acte d'obéissance au Seigneur. Ni spéculation abstraite, ni ensemble de règles asservissantes, elle oriente l'enseignement de l'Eglise, l'éclaire pour l'empêcher de s'enliser dans la foi du charbonnier ou de s'exalter dans des rêveries gnostiques. Nouvelle manifestation de sa rationalité que ce rejet de l'idolâtrie des formules et des vaticinations d'une sagesse ésotérique.

Formuler la doctrine de l'Eglise, l'interprétation théologique de l'Ecriture et des dogmes, repérer les déviations doctrinales et les aberrations morales, y remédier dans la mesure du possible, voilà les fonctions de la théologie avec leur portée pratique. Elle dépiste en effet les vérités et les erreurs des doctrines, apprécie les arguments et en détecte les faiblesses, juge les systèmes, conservant ou abandonnant certains de leurs éléments. Discipline pratique et pastorale, elle est destinée à tous les responsables de la vie de l'Eglise,

¹ Quand le philosophe conteste au théologien le droit d'utiliser ses fondements, il lui rend service et l'oblige à retrouver le fondement théologique.

chargés par le Pasteur et le Docteur par excellence d'initier au salut. Un tel souci serait sans consistance et se traduirait dans une vague culture religieuse, si la théologie ne remplissait pas sa fonction positivement critique : examiner la conformité de la prédication et de la doctrine à la norme constitutive du message chrétien, attestée par l'Ecriture.

N'étant pas sur le même plan que les autres sciences, la théologie use d'une *méthode* générale qui permet d'élaborer et de formuler un énoncé en rapportant la matière aux thèmes centraux de la christologie et de la sotériologie. Grâce à l'*analogia fidei*, les auteurs du Nouveau Testament découvrent le sens des paroles et des actes de Jésus-Christ, en les situant dans l'histoire du salut, des promesses et des prophéties, y discernant l'accomplissement des événements préfiguratifs de l'ancienne alliance et l'annonce de leur achèvement définitif. Pour eux, le Christ est le type, l'exemplaire de ce qui est arrivé en Israël, de ce qui arrive et arrivera dans l'Eglise, celui qui donne son sens à l'histoire sainte¹.

Méthode analogique et typologique, cette démarche de l'intelligence illuminée par la foi vise à tisser un réseau de relations vivantes entre les idées et les valeurs vécues par le Christ et celles qui sont incarnées par les fidèles dans l'Eglise. Méthode biblique, conforme à la visée christologique et sotériologique, elle précise à quelles conditions la vie et la pensée de l'Eglise sont conformes à la volonté de son Seigneur ; elle rend manifeste ce qui est caché, en dégageant le sens de la présence de l'Eternel dans le monde. Elle est commandée par les interventions de Dieu au sein des événements, des hommes, des rites porteurs de révélation et met au jour les modalités salvifiques de cette pénétration de l'Eternel dans le temps, résumées dans l'élection et les alliances.

En contexte réformé, ni les *auctoritates* (Bible, confessions de foi, symboles des premiers conciles œcuméniques), ni les formules, ni les concepts ne peuvent être absolutisés sans menacer dangereusement l'*analogia fidei*, dont la mise en œuvre méthodologiquement implique l'activité du Saint-Esprit².

¹ La méthode typologique n'a pas seulement un usage en herméneutique biblique (cf. W. VISCHER : *Le témoignage au Christ dans l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris, 1944, *passim*.), mais en dogmatique, comme le prouve l'usage constant qu'en fait K. Barth dans sa dogmatique. Même les auteurs catholiques en reconnaissent la valeur (cf. J. DANIÉLOU : *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, 1954, *Approches du Christ*, Paris, 1960, p. 88 ss.).

² La Révélation ne supprime, ni ne transforme radicalement la structure mentale de l'homme, ni ne la remplace par une autre ; il n'y a pas à proprement parler une logique surnaturelle, mais ouverture, par la grâce, de l'intelligence sur une réalité qui la dépasse ; le statut de la pensée est dans la perspective chrétienne, transitoire, comme celui de l'être, destiné à être transfiguré dans l'économie future.

En résumé, l'essence de la théologie nous apparaît comme une doctrine normative de la foi constitutive de l'Eglise. Elle résulte de la rencontre de la « mentalité » judéo-chrétienne et de la « mentalité » hellénistique, dont nous n'avons pas à décrire présentement les aléas des affrontements et des conciliations. Constatons seulement que l'Israélite, selon les auteurs sacrés, ne soumet jamais ses comportements vis-à-vis de Dieu et de son prochain à un examen rationnel, mais s'exhorte à la repentance, dans le rappel de l'alliance et de la loi, du jugement et de l'attente du Messie : chez lui, nulle préoccupation philosophique, mais seulement un souci religieux, il ne cherche pas au niveau de la raison une explication, une motivation humaine de ses actes et de ses pensées, mais se voit toujours sous le regard de Dieu. Nulle trace de ces questions métaphysiques qui replacent l'homme seul devant son destin, sinon dans les textes sapientiaux tardifs qui trahissent l'influence de l'hellénisme¹.

Dans la mentalité grecque au contraire, et de très bonne heure comme l'a montré M. R. Schaefer, on reconnaît un effort de rationalisation des situations dramatiques, grâce à un exercice affiné de l'intelligence discursive et analytique, une tentative de transposer les éléments intelligibles d'un comportement du niveau de l'action vécue au niveau de la réflexion sur l'action, en vue de trouver une solution motivée². Toutes les conditions sont données pour que la critique philosophique puisse prendre son essor.

Rien de tel chez le sémité, sa réflexion critique est suspendue à une réflexion que j'appellerai « orante », « invocatrice » : Dieu choisit, l'homme répond ou se tait ; Dieu ouvre le dialogue, l'homme s'y engage ; Dieu se présente comme le Vivant et l'Agissant, mystérieusement proche et mystérieusement autre, l'homme comme celui qui reçoit ou refuse.

A l'origine, le christianisme s'enracine dans le judaïsme et dans le prophétisme, puis, à travers les convertis cultivés, il se heurte à la pensée hellénistique qu'il va chercher à situer par rapport à ses sources bibliques. Avant le problème spéculatif des rapports entre

¹ On sait que M. Cl. Tresmontant a exposé une métaphysique biblique différente de la métaphysique grecque dans *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, 1953, *Etudes de métaphysique biblique*, Paris, 1955, et *Essai sur la connaissance de Dieu*, Paris, 1959 ; mais si la Bible contient des thèmes qui pourront devenir des philosophèmes, elle ne sera la source d'une philosophie qu'en entrant en contact avec des philosophies déjà structurées, comme celles de la Grèce. Ainsi la création, le sens de l'histoire, l'unité de l'homme sont repris au niveau philosophique, en étant confrontés à la doctrine de l'éternité du monde, à la conception cyclique du temps ou à la représentation dualiste de l'homme.

² Cf. RENÉ SCHAEFER : *L'homme antique*, Paris, 1958. Cette rationalisation, cela va sans dire, ne supprime pas la dimension profondément religieuse de la pensée grecque, l'intelligence analytique n'exclut pas une intelligence intuitive. La mentalité grecque n'est pas positiviste.

la théologie naissante et les philosophies épanouies, il y a la situation concrète de l'homme nourri de pensée grecque qui passe à la foi chrétienne. Il cherche à comprendre la foi constitutive de l'Eglise (*intellectus fidei*), quitte à prélever une terminologie, un art de penser sur son capital philosophique ; il fait l'inventaire des richesses du dépôt révélé pour alimenter la foi des fidèles et les mettre à l'abri des hérésies. Il se situe donc sur un plan différent de celui qui demeure philosophe, méditant sur les conditions de toute pensée vraie, sur la raison et son activité : il admet sans discussion la valeur rédemptrice de la Révélation et la signification révélatrice du témoignage auquel il adhère. Il travaille avec d'autres hommes à cette dogmatique indispensable à la vie cultuelle, morale et contemplative de l'Eglise ; responsable d'un service, celui de faire saillir les lignes maîtresses de la Révélation, leur ordre et leur sens, leur cohérence et leur unité. Il opère sur des certitudes et non sur des évidences, au sens où la pensée grecque et philosophique les recherche comme des indices de vérité. De telles certitudes résultent davantage d'un dévoilement que d'une analyse ; ni slogans de propagande idéologique, ni exhortations pieuses, elles s'éclairent les unes les autres, s'ordonnent et font appel à la pensée comme à la volonté et à la sensibilité. Elles concernent l'homme dans la plénitude de son être devant Dieu dont la sagesse renverse les normes de la sagesse commune.

Conscient de la rationalité de l'histoire du salut et des certitudes qu'elle engendre, le théologien ne peut esquerir une question : quel est le rapport entre cette rationalité théologique et la rationalité des diverses activités intellectuelles ? Une telle question ne relève plus de la problématique théologique. Elle ne se pose pas au niveau de cette réflexion première mise en œuvre par le théologien, lorsqu'il apprécie, développe, ordonne les affirmations dogmatiques, mais au niveau de cette réflexion seconde mise en œuvre par le philosophe quand il étudie l'activité rationnelle, son cheminement, ses normes non plus du point de vue de la Révélation, mais de la raison elle-même¹.

DE LA PHILOSOPHIE DE LA RELIGION CHRÉTIENNE

Avec cette question, nous passons de la sphère où la doctrine se constitue et se vit à celui de l'examen *critique* de ses éléments intelligibles et rationnellement structurés. A côté de la critique philoso-

¹ Seul le théologien réformé peut poser naïvement cette question, parce qu'il ne définit pas la raison comme le théologien catholique. Pour lui, la raison n'est pas une faculté capable de connaître l'être des choses, faculté qui aurait survécu à la chute, mais elle est une manière d'être de l'homme, une manifesta-

phique des sciences, des arts ou des morales, il y a une critique philosophique de la religion et de la théologie, puisqu'elles sont partiellement, il est vrai, marquées de l'empreinte de l'homme.

Analyser le statut de la raison dans la condition humaine, définir ses capacités et ses limites, mettre à jour le cheminement de sa quête de la vérité, autant d'objectifs philosophiques, qui revêtent une profondeur nouvelle en face de la théologie, divine par son objet, sa source et sa fin, humaine dans ses expressions, son langage et ses méthodes. Philosophie inquiétée par la proximité de la théologie : comment réagit-elle en présence d'un message qui traite d'insensé l'athée qui se confie à sa propre intelligence ?¹

Refuser cette interrogation par une fin de non-recevoir serait de la part du philosophe avouer son incomptence en un domaine où s'exerce la raison et qui serait pour lui une zone interdite. Attitude de l'agnosticisme. La recevoir comme une invitation à créer une philosophie chrétienne, faite d'extraits théologiques rationalisables et systématisables, c'est pour le philosophe cacher sous son masque le personnage du théologien. Certains spiritualistes chrétiens bien intentionnés n'échappent pas à cette accusation. Enfin l'entendre comme un appel à construire une religion conforme aux exigences de la logique, dans les limites de la raison, pour porter un jugement sur le christianisme historique, conduit à une impasse : de quel droit le philosophe créerait-il une religion ? et une religion délestée de toute positivité est-elle viable ? N'est-ce pas l'illusion du déisme ?

Le refus ou l'acceptation sous certaines réserves ne sont pas des solutions proprement philosophiques d'un problème qui touche à la raison d'être et à l'office du philosophe. En effet, en présence de la science, des arts ou de toute autre activité humaine, le philosophe peut admettre que, malgré la diversité de ses opérations, la raison est une, se suffisant à elle-même, puisqu'elle est à elle-même sa propre lumière dans sa recherche de la vérité ; il peut définir l'homme comme *animal rationale*, que sa raison soit une participation au *logos* divin, immanent ou transcendant, ou une puissance du moi. Mais que le théologien lui parle d'une rationalité divine avec ses incidences sur la rationalité humaine et le voici obligé de faire retour sur sa conception de la raison, de prendre conscience de son genre de rationalité ; tout ce qui allait de soi est remis en question : l'idée qu'il se faisait de la transcendance lui apparaît maintenant comme le produit d'une

tion significative de sa condition devant Dieu. On ne parle pas de la raison abstraite, séparée, mais de la raison de l'homme réprouvé ou justifié par exemple, d'une raison qui colle à la situation de l'homme devant Dieu.

¹ L'interpellation de l'homme à travers les prétentions de sa raison par le Dieu vivant est un thème constant de l'Ecriture (quelques citations : Es. 55 : 8-9, Jér. 9 : 22-23, Rom. 9 : 20, I Cor. 1 et 2).

raison qui demeure tributaire de son humanité, même si pour atteindre l'absolu elle opère une conversion, une réforme de l'entendement ou une réduction. En face de la question du théologien, le philosophe est donc ramené au centre de sa recherche, à la raison elle-même dans son humanité, privée des appuis divins qu'elle se donnait. Il ne peut en effet prendre la place du théologien, faire l'acte de foi et se mettre à son école sans renier sa raison d'être ; il ne peut sortir du monde dans lequel il pense, même s'il cherche à concevoir le bien suprême, l'acte pur ou l'esprit absolu.

Cela étant, il est malaisé de repérer une philosophie de la religion dans la philosophie occidentale, parce qu'elle y est partout sous-jacente¹. La pensée médiévale se présente comme un effort pour récupérer l'autonomie de la philosophie sur la théologie. La pensée moderne poursuit cette tentative avec succès, en se situant par rapport à la théologie. Le problème reste ouvert de savoir pourquoi certains auteurs, comme les cartésiens et plus près de nous Nietzsche, Scheler, Lavelle, parlent de la religion d'une manière diffuse à propos des problèmes éternels de la métaphysique, tandis que d'autres, comme Kant et les postkantiens ou Bergson et Brunschvicg, y consacrent des ouvrages particuliers. Tous envisagent diversement l'objet et les méthodes de la philosophie de la religion, partent d'horizons différents et en entreprennent l'étude dans des intentions souvent opposées.

A cause de cette complexité des données historiques, contentons-nous de cette hypothèse de recherche : la philosophie de la religion se constitue d'abord en dégageant la rationalité inhérente aux expressions conceptuelles dans lesquelles les fidèles traduisent le message chrétien. Elle élucide les origines et le développement du christianisme en examinant ses structures permanentes et les formes diverses dans lesquelles elles se sont incarnées. Elle cherche à comprendre le sens de cet ensemble d'idées, de valeurs, d'images, de rites qui forment le tissu de la religion vivante et qui sont ordonnées par la théologie en vue de leur compréhension de plus en plus approfondie². Ce faisant, elle restitue le sens de l'expérience chrétienne à la conscience

¹ Pour que la raison se mette elle-même en question, il a fallu que le message chrétien excite la réflexion des philosophes ; n'est-ce pas l'indice qu'il entraîne la réflexivité à son plus haut degré et que la foi chrétienne est pour la pensée un ferment d'interrogations ?

² Un exemple très simple : dans I Cor. 14 : 26-33, Paul enseigne aux Corinthiens que la prophétie (la prédication en langage accessible à tous) est supérieure aux glossolalies (les discours en langage hermétique). Le théologien y voit l'affirmation de la supériorité d'un langage sur un autre en vue de l'édification de l'Eglise ; la philosophie de la religion y discerne l'application d'une norme logiquement justifiable : l'intelligible est supérieur à l'inintelligible et se demande pourquoi et comment cette norme est valable dans le contexte de l'expérience chrétienne.

réflexive ; en effet les promesses du salut sont vécues spontanément dans la foi et élaborées réflexivement dans la théologie avec leur ordre, leur unité et leur force qui donnent à la vie du chrétien son sens. En reprenant au niveau de la réflexion seconde les facteurs constitutifs de l'expérience chrétienne, la philosophie de la religion découvre ce sens non plus en le vivant ou en l'élaborant, mais en y prêtant une attention critique. Alors l'expérience chrétienne suscitée par le message et l'œuvre du Christ apparaît non plus comme arbitraire, irrationnelle et absurde aux yeux du philosophe, mais profondément significative, avec sa logique interne, sa vectorialité spécifique, ses valeurs et ses idées originales, sans qu'il fasse intervenir l'acte de foi personnel.

Cet effort d'élucidation et de restitution de sens conduit le philosophe de la religion à se poser une question qui le convie à une nouvelle enquête : quelle relation y a-t-il entre cette raison philosophique s'exerçant sur les expressions et les manifestations du message chrétien et l'activité rationnelle qui les structure spontanément chez le fidèle et réflexivement chez le théologien ?

Cette question nous introduit au problème de la *légitimité* de la philosophie de la religion chrétienne, dont les conclusions demeurent, pour le théologien, problématiques, soumises au plus ample informé. Pour le philosophe, de telles investigations ne sont pas légitimes, parce qu'elles lui seraient imposées par le théologien ; il n'a pas à recevoir d'ordre du théologien et vice versa. Seule la question que la raison est amenée à se poser à elle-même l'incite à cet effort.

Pour cette raison, il n'a pas à tenir compte d'un point de départ, d'une donnée religieuse primitive, immédiatement accessible à la conscience, que ce soit le sacré ou le numineux. Il n'a pas à juger du degré de réalité et de la valeur de la foi constituante dont seules les manifestations lui apparaissent. Il ne traite pas de la question de savoir si ces « phénomènes » expressifs et signifiants de l'expérience chrétienne correspondent à une réalité philosophiquement justifiable. L'objet religieux lui est rendu présent dans l'Ecriture, la littérature théologique, le culte et la vie chrétienne ; il n'a pas à le définir comme doit le faire le théologien.

Cette suspension méthodique du jugement ne condamne pas le philosophe à décrire seulement les phénomènes religieux, mais le laisse libre d'étudier aussi objectivement que possible la manière dont le christianisme est né et s'est développé selon une rationalité spécifique, et comment il ne cesse de poser une question fondamentale au philosophe lui-même. N'ayant rien à dire sur le bien-fondé d'une doctrine du salut et ne cherchant pas à en tirer un argument en faveur de l'origine divine de la raison, le philosophe est convaincu qu'il n'ajoute, ni ne retranche rien à la religion. N'exerçant sur elle

aucune juridiction, il veille seulement à sauvegarder les exigences de la raison interrogatrice dont l'efficacité lui est nécessaire et à respecter l'originalité des expressions de la foi vivante que lui offre le théologien.

La philosophie de la religion se situe donc sur un autre plan que la théologie. Elle n'est pas une apologétique camouflée visant à démontrer la supériorité du christianisme sur les autres religions, ni une introduction à la dogmatique s'appuyant sur la misère et l'impuissance de la raison naturelle, ni une transcription des dogmes en un langage métaphysique, ni enfin une méthodologie de l'ensemble des disciplines théologiques. Sa *fonction* consiste à expliciter le statut de la raison en contexte chrétien et ses répercussions pour la raison et la condition humaines. Elle ne peut procéder directement à cet examen, la raison ne pouvant être isolée de la conscience projective dans laquelle elle agit ; il lui faut passer par le détour de l'examen des expressions religieuses de la conscience qui se projette dans des images, des symboles, des rites, des idées, un langage et des comportements. Si, historiquement, la théologie met en cause les aspirations et les prétentions de la métaphysique, il faut procéder, pour saisir le sens de ce choc à une relecture, à un déchiffrage de la genèse et du développement du christianisme. Détours indispensables, celui de l'analyse de la conscience dans son intentionnalité religieuse et celui de l'examen de l'histoire de la religion vécue et de ses théologies, seul moyen d'éviter l'écueil des abstractions simplificatrices.

En exerçant cette double fonction, la philosophie de la religion ne se confond pas avec une spiritualité philosophique ou une philosophie spirituelle, mais collabore de son point de vue avec la philosophie des sciences, la philosophie de l'art, à l'élaboration d'une métaphysique de la condition humaine et à une éthique de l'homme créateur d'histoire.

Que le philosophe de la religion procède à l'analyse de la conscience ou au déchiffrage de l'histoire du christianisme pour préciser le statut de la raison humaine devant l'acte révélateur et rédempteur, il use d'une *méthode* générale qui l'oblige préalablement à une critique des préjugés épistémologiques et ontologiques, menaçant et hypothétiquant toute recherche ultérieure¹. La méthode de compréhension,

¹ Deux exemples suffiront à montrer la nécessité de cette critique épistémologique préliminaire : pour le positivisme scientiste, est rationnel ce qui est observable et vérifiable, voire démontrable, le surnaturel n'est donc pas rationnel ; il peut seulement être réduit à un trouble psychique et recevoir à ce niveau une explication ; pour le théologien et le philosophe catholique, à l'opposé, il y a une raison naturelle capable de saisir par abstraction l'être des choses, elle-même participant à l'être et une raison surnaturelle apte à s'approcher des mystères de la foi, parce qu'elle est illuminée par l'Esprit, il y a donc une conciliation possible entre les vérités rationnellement démontrables et les vérités surnaturelles.

dont use d'une manière si nuancée H. Duméry, tient compte de la positivité, du caractère *sui generis* et révélé du christianisme et de l'historicité de son développement doctrinal et institutionnel ; elle permet de saisir avec sympathie les lois et l'essence de cette positivité et de cette historicité, sans chercher à les expliquer ; elle fait un effort de pénétration en se mettant à l'écoute des témoins, pour percevoir à travers leurs paroles et leurs écrits les intentions dont ils sont les porteurs et à travers leurs actes le sens qu'ils leur donnent. Dans la pratique fidèle de cette méthode, la compréhension se traduit par un affinement du jugement en présence de la richesse multiforme des expressions de la vie religieuse : rites et objets consacrés relèvent de la sensibilité, les mythes et les symboles de l'imagination et de la volonté, les enseignements doctrinaux de l'intelligence. Toutes ces composantes de l'expérience chrétienne sont vitalement imbriquées les unes dans les autres dans la foi vécue ; le jugement du philosophe les démêle. Elles sont pour le croyant autant de tremplins dans sa visée du salut ; l'analyse du philosophe en montre la nécessité, car c'est l'homme dans la plénitude de son être, sensibilité et affectivité, imagination et volonté, intelligence et intuition, qui est appelé à la rédemption ; elle fait apparaître une corrélation entre ces différents niveaux de l'être et ce que la conscience en projette sur le plan des expressions. Tandis que la méthode se diversifie au cours de son application, elle adhère constamment à la condition humaine dans sa complexité et dans l'infini de ses productions¹.

Sans un examen philosophique de la religion et de la raison, l'intelligence banale ou spéculative s'arroge le droit d'apprécier le christianisme d'une façon arbitraire, elle favorise les opinions absurdes et se croit habilitée à en amender la doctrine. Intelligence sécularisatrice et prétentieuse et d'autant plus présomptueuse qu'elle oublie le statut de la raison, le philosophe se doit de l'éduquer et de la corriger de ses excès, sans vouloir s'évader du climat de constante interrogation dans lequel il œuvre laborieusement. Pour ce faire, il met en œuvre toutes les ressources de sa réflexion critique pour comprendre les idées, alors que le théologien promeut les valeurs et transmet une tradition ; il dépiste les égarements de la raison, alors que le théologien pourchasse les hérésies ; il décèle les méfaits de la superstition de la raison et de l'idolâtrie du système, alors que le théologien dénonce les perversions de la foi. A cause de la distance qui sépare les thématisations théologiques de l'expérience et du message chrétiens de la réflexion philosophique sur ces expressions conceptuelles, un dialogue peut se nouer entre le théologien et le

¹ Cf. HENRY DUMÉRY : *Critique et religion*, Paris, 1957, p. 170 ss. ; *Philosophie de la religion*, Paris, 1957, tome I, introduction. Nous ne résumons pas sa méthode, mais nous nous en inspirons.

philosophe. Ce dialogue garde le philosophe du danger de concevoir sa discipline sur le modèle d'une doctrine de salut ou sur le patron d'une science positive, et évite au théologien la tentation de vouloir imiter le philosophe. Il oblige l'un et l'autre non pas à des compromis, mais à une prise de conscience de leurs responsabilités respectives.

* * *

Au terme de cette confrontation, nous nous apercevons que le philosophe ne peut rester indifférent à l'expérience chrétienne, puisqu'elle le ramène au cœur du problème métaphysique, à la question du statut de la raison. Des considérations historiques, linguistiques et logiques nous conduiraient à la même conclusion : comment comprendre l'histoire de la pensée occidentale, référence de toute réflexion philosophique valable, en faisant l'économie de l'apport du christianisme ? Comment définir le langage métaphysique sans prendre en considération les influences qu'il reçoit du langage théologique ? Comment analyser l'argumentation et ses procédés dans le domaine philosophique sans tenir compte de l'argumentation théologique ? L'histoire, le langage et la logique reflètent la condition de l'homme, *animal rationale*, avec son inquiète recherche de la vérité.

Même si, depuis la Réforme, le théologien est d'abord au service de l'Eglise, il ne peut se soustraire à l'obligation d'interpeller le philosophe, puisqu'il se sait l'héritier de ces prophètes et de ces apôtres qui ont contesté la raison. A la différence du théologien catholique, il n'a pas à souscrire au décret du Concile du Vatican relatif à la raison et à son pouvoir d'affirmer l'existence de Dieu, ni à accepter une conception déterminée de la raison et une philosophie, comme propédeutique à la théologie.

Ne reconnaissant aucune autorité philosophique, il laisse au philosophe la liberté de poursuivre son œuvre critique aussi loin qu'il le pourra, lui rappelant seulement le sens qu'il donne à la question de la rationalité de l'histoire du salut et à sa propre activité rationnelle. Le philosophe lui montrera que ce sens est menacé par le fidéisme et le rationalisme, s'il ne s'occupe pas de ses analyses.

Le fidéisme en effet postule que seule la foi, sans la raison, connaît les vérités salvifiques, dont les formulations sont intangibles parce que révélées. Il est l'épistémologie de l'illuminisme qui reconnaît une place prépondérante à une intuition de type irrationnel. Il conduit à l'angélisme qui abstrait le croyant de son humaine condition pour l'introduire déjà dans le Royaume de Dieu. Au contraire, le rationalisme estime que la raison participe immédiatement à la raison divine et peut connaître le dessein de Dieu. Il tend à évacuer la foi, en lui assignant un rôle provisoire dans la connaissance de Dieu,

qui prendra fin, lorsque la raison aura définitivement découvert le sens rationnel caché dans les symboles et les mythes. Il est l'épistémologie d'un intellectualisme mal assimilé et aboutit à une gnose qui réserve aux seuls initiés la connaissance adéquate du sens des mystères.

Le philosophe de la religion ne répond donc pas directement à la question du théologien, il lui indique seulement le but de son effort et les résultats de la critique de la raison. Théologie réformée et philosophie de la religion, deux disciplines avec leurs objets, leurs fondements, leurs fonctions et leurs méthodes spécifiques ; théologien et philosophe, deux types d'hommes avec leur condition, leur mission et leurs dons différents. Et voici que surgit le dialogue qui les replace devant leur service et leur souci, au moment où ils se replacent devant leur raison. Définir les bases de ce dialogue, en dissiper les malentendus pour éviter les équivoques et les contresens, tel est le premier objectif à atteindre pour que le terrain soit débarrassé de tous les partis pris qui l'encombrent depuis longtemps. Quant au dialogue lui-même, il appartient aux philosophes et aux théologiens de le reprendre, nous semble-t-il, sur de telles bases, sans jamais pouvoir le clore, puisque la foi chrétienne ne cessera jamais d'interroger la raison.

GABRIEL WIDMER.

DISCUSSION DU TRAVAIL DE M. G. WIDMER

L'entretien, présidé par M. S. Gagnebin, s'ouvre sur une intervention de M. CHARLES WERNER, qui remercie l'orateur, comme le feront les autres interlocuteurs, et poursuit : « Je trouve que M. Widmer a trop réduit la philosophie de la religion à une réflexion subjective. Il nous a dit que cette philosophie ne pose pas l'objet religieux... « Discipline philosophique, écrit-il dans sa septième thèse, la philosophie de la religion met entre parenthèses la question de la réalité et de la validité de l'objet religieux. » Pour ma part, je ne crois pas qu'il faille ouvrir ici une parenthèse ; ce qu'il faut ouvrir, c'est bien plutôt une compréhension de l'objet religieux. En d'autres termes, la philosophie de la religion doit être une réflexion sur la nature de Dieu, et sur la nature de l'homme, dans son rapport avec Dieu. Cette philosophie est une anthropologie, mettant en lumière la vraie nature de l'homme, en tant qu'il se rattache directement à l'être absolu. Cela revient à dire que la philosophie de la religion est une philosophie de la liberté, car l'homme en tant qu'il se distingue de l'animal, est essentiellement liberté, et c'est par la liberté qu'il accomplit sa destinée et s'unit à Dieu. »

M. ALBERT PICOT prend aussitôt la parole : « On a parlé tout à l'heure de 1904. C'était l'époque du matérialisme scientifique, et je me rappelle avec quel soulagement la jeunesse accueillit... un exposé du professeur Th. Flournoy, fait

à propos du centenaire du décès de Kant. Le dualisme kantien nous ouvrait la porte de la raison pratique, nous conduisait à la notion de liberté, à Dieu et finalement à la légitimité de l'Evangile. M. Widmer... nous met devant un nouveau dualisme, celui de la théologie avec son autorité liée à la tradition et de la philosophie de la religion où la pensée use d'une méthodologie infiniment plus libre... J'ai peine à le suivre dans sa méthode théologique et on est beaucoup plus à l'aise en face de sa philosophie de la religion... Puisque M. Widmer met dans sa recherche philosophique l'apport des témoins de la foi depuis tantôt deux mille ans, ne prouve-t-il pas le caractère exhaustif de cette seconde discipline ? Je lui pose cette question : Comment, à la Faculté, maintenir ce fossé entre les deux disciplines ? N'y a-t-il pas sur le même chapitre nécessité de ponts solides entre les deux domaines ? »

« Les réflexions de M. Widmer, demande M. AUGUSTE LEMAÎTRE, excluent-elles la possibilité d'un effort philosophique portant non sur la *théologie*, mais bien sur la *religion* ? A mes yeux, le programme classique d'une philosophie de la religion qui cherche à dépasser l'histoire et la phénoménologie, pour circonscrire le domaine de la religion et en définir les catégories fondamentales ne saurait être abandonné. Si la *théologie* est orientée vers l'*action*, et se veut au service de l'Eglise, elle est pourtant une *discipline de pensée*, et me paraît comme telle prête à assumer elle-même la *tâche critique* que M. Widmer attribue à la philosophie. Elle se pose des questions relatives à la rationalité des dogmes qu'elle énonce, comme à la cohérence interne des affirmations de la foi. Peut-on s'intéresser à une *évaluation hiérarchique* des thèses d'une pensée religieuse, sans se prononcer sur la *réalité* et la *valeur* de l'*objet* de cette pensée ? »

M. WIDMER : « Sur ce dernier point, je désire faire remarquer à M. Werner et à M. Lemaître que le *philosophe* de la religion, s'il est croyant, est plus apte à comprendre la valeur rédemptrice de la révélation que l'athée ; mais la philosophie à l'élaboration de laquelle il se consacre avec d'autres (des athées aussi) n'a pas à démontrer que les catégories religieuses correspondent à une réalité saisissable rationnellement ou expérimentalement ou intuitivement ; elle n'est pas une apologétique, mais bien une anthropologie, comme l'observe M. Werner, mais j'ajouterais une anthropologie dont l'objet est la condition historique et communautaire de l'homme, et sa destinée devant un Dieu qui se révèle à travers l'homme lui-même. Or, cette anthropologie a une dimension religieuse, M. Lemaître a raison de le rappeler, qui doit retenir l'attention du philosophe. Ce dernier se penche sur toutes les manifestations de la vie religieuse ; mais lorsqu'il s'attaque au problème fondamental, celui du statut de la raison, il s'intéresse surtout à la théologie comme à l'expression la plus rationalisée de l'expérience religieuse. La théologie est donc une discipline de pensée, dont la tâche critique s'exerce sur la formulation et l'interprétation du message rédempteur et des dogmes et non sur l'activité de la raison comme manière d'être de l'homme, et sur ses résultats, ce qui est la tâche de la critique philosophique. La critique donc varie selon ses objets. Cela m'amène à souligner les rapports entre théologie et philosophie de la religion, à la suite de la question de M. Picot : toutes deux requièrent l'activité de la pensée, mais chacune à sa manière, l'une s'appuie sur la grâce qui, par la foi, renouvelle la pensée pour « comprendre » le mystère du salut, l'autre sur la fonction « critique » d'une raison qui se structure d'une façon toujours plus nuancée ; mais elles ne peuvent s'ignorer, étant donné le statut incarné du théologien et du philosophe et leur enracinement dans l'histoire. La théologie n'est pas la révélation ; la philosophie n'est pas

l'absolu de la raison. Le pasteur est au service du Christ dans le monde ; il doit donc étudier la théologie sans négliger les philosophies. »

M. HENRI REVERDIN : « Selon la tradition réformée, la *théologie* est la discipline élaborée « par l'Eglise », écrivez-vous dans votre première thèse. Est-elle vraiment élaborée par l'Eglise ? Ou bien le serait-elle par un groupe auquel l'Eglise en aurait confié le soin : compagnie de pasteurs, école de théologie ?... N'est-elle pas bien plutôt l'œuvre d'une grande personnalité ?... Comment y rattacher la troisième thèse, « la fonction primordiale de la théologie est de veiller sur la fidélité et l'authenticité de la prédication de l'Eglise » ?... Je suis heureux que dès la thèse 6 vous attribuez un rôle caractéristique à l'expérience religieuse, en défaveur chez certains... La mise entre parenthèses, dont on a déjà discuté, fait penser au principe d'exclusion de la transcendance de Flournoy ; c'est en tant que savants qu'il exhortait les psychologues à écarter toute discussion, tout examen même concernant la transcendance de l'*« objet »* religieux. Flournoy, croyant et pensant, n'y invitait certes pas les philosophes (ni les théologiens !) »

« Vaste question que celle de l'élaboration de la théologie, répond M. WIDMER, puisque la théologie se situe dans le prolongement de l'histoire sainte, œuvre du Saint-Esprit illuminant l'intelligence, de l'Eglise dépositaire du message et des témoignages et bien sûr des « personnalités », dont l'œuvre, à leurs yeux, est inséparable du Saint-Esprit et de l'Eglise, même s'ils combattent certaines doctrines ecclésiastiques et des aspects de l'institution ; c'est pourquoi leur œuvre est liée à l'être de l'Eglise... Il y a une expérience chrétienne spécifique, parce que la foi renouvelle l'homme dans sa totalité, à travers une sorte de réactualisation de la mort et de la résurrection du Christ. La mise entre parenthèses, à la différence du principe d'exclusion, est assumée par le philosophe de la religion, pour lui permettre de « situer » la transcendance à son niveau, qui est d'être au-dessus de tous les niveaux, afin de ne pas la réduire à des catégories qui sont œuvres humaines et qui doivent être analysées comme telles, humaines comme les expériences qu'elles expriment et sous-tendent, c'est-à-dire non pas passives, mais actives et agissantes au plus haut point. Ne le pensez-vous pas ? »

M. REVERDIN : « Je suis en plein accord avec vous : l'expérience n'est pas un simple « éprouvement », un enregistrement passif. Toutes les puissances de l'âme... y participent. »

M. RENÉ SCHÄFER lit un fragment d'une lettre du R. P. M. M. COTTIER, retenu par les obligations de son ministère : « La formule hypothético-déductive (pour caractériser la méthode de la théologie catholique, dont use M. Widmer dans sa thèse 4) ne me paraît pas heureuse. Mieux vaudrait dire : lecture explicative du donné révélé par la raison éclairée par la foi. La théologie, « intelligence de la foi », reste inférieure à la foi, qu'elle suppose cependant. Elle est une démarche de la raison qui s'efforce de scruter les richesses de la foi, *Fides quaerens intellectum*. Une conclusion théologique est valide, comme est valide l'usage de la raison, mais elle ne saurait équivaloir à une vérité révélée. La théologie est inférieure, pour le catholique, au donné révélé et à son explicitation par le Magistère assisté du Saint-Esprit. » Puis M. Schäfer ajoute : « La théologie, nous dit M. Widmer, est une discipline pratique et critique, qui a pour fonction primordiale de veiller sur la fidélité et l'authenticité de la prédication de l'Eglise. Cette pratique et cette critique ne dépendent-elles pas d'un effort préalable d'intellection ? Entre la Grâce éclairante et l'action pratique n'y

a-t-il pas l'effort de spéulation qui relève de la théologie ? La hiérarchie des niveaux admise par le catholique Duméry et retenue par M. Widmer, est-elle compatible avec une théologie d'inspiration protestante ? »

M. WIDMER souligne l'intérêt de la mise au point du R. P. Cottier, relative à une thèse qui, sur la demande du groupe neuchâtelois, a été omise, pour éviter de trop longs développements ; puis à l'adresse de M. Schaefer : « A la suite de mes réponses aux précédents interlocuteurs, je remarque que l'intelligence est transformée par l'étude de son objet, celle du théologien par l'Ecriture et de ses commentaires, celles du philosophe par les Dialogues de Platon, par exemple ; transformation qui n'est pas spéulation pour le théologien, puisque son effort vise à structurer le témoignage et le culte des croyants, mais approfondissement, pénétration à travers une prise de conscience des incidences du message chrétien et de la grâce sur la condition humaine. Je suis donc d'accord avec vous, à condition de remplacer spéulation par intellection. — Le « catholicisme » de Duméry demeure, me semble-t-il, étranger à sa théorie des niveaux, dont l'intention est de sauvegarder la transcendance de Dieu, et il rejoint par ce biais un souci primordial du protestantisme ; je subodore derrière votre question une interrogation troublante qui s'est imposée à moi et que je devrai un jour élucider : quel est le rapport entre la Transcendance et l'Incarnation, le plotinisme et le christianisme ? »

M. FERDINAND GONSETH intervient alors : « ... Comme la théologie, la science est irréductible à la philosophie. Son authenticité n'est pas discursivement explicitable : elle est de l'ordre de l'acte efficace, et, par conséquent, de l'expérience vécue. Comme le théologien, le savant se trouve devant le problème d'aménager ses rapports avec la philosophie. Il ne pourra le faire qu'en réservant essentiellement son autonomie... Certes, la science et la théologie n'ont pas le même domaine d'authenticité. En un sens, ils sont profondément différents... J'ai souligné des analogies très réelles. Par là même, j'ai marqué mon accord avec M. Widmer sur tout ce qui me semble être l'essentiel de sa revendication envers la philosophie. Je suis moins d'accord avec lui quant à son rapport avec la philosophie. Il me paraît très paradoxal que son argumentation soit tout inspirée, tout informée, tout en fonction d'une attitude philosophique particulière, de l'attitude philosophique qui me paraît précisément inconciliable avec sa visée fondamentale. A mon avis, un rapport de quelque authenticité ne peut s'établir entre l'intention scientifique et l'intention philosophique que dans le cadre d'une philosophie ouverte. Il ne me paraît pas qu'il puisse en être autrement de l'intention théologique telle que M. Widmer la présente. Certes, il ne m'a pas échappé que M. Widmer y fait allusion... mais je ne suis pas certain d'en avoir exactement apprécié la portée. Dans une recherche ouverte, quelle qu'elle soit, la raison ne se trouve pas mise en cause au nom d'une expérience à laquelle elle n'aurait aucunement pris part. Elle se dépasse elle-même, par une conscience renouvelée et approfondie que, s'exerçant, elle prend d'elle-même. »

M. WIDMER se réjouit de ce que la position de M. Gonseth rejoint la sienne sur des points essentiels, puis : « la théologie ne vit que parce qu'elle est ouverte aux interventions du Saint-Esprit à travers l'audition de la Parole, et sur son achèvement dans la vision béatifique. Selon moi, la philosophie elle aussi est vivante dans la mesure où elle est ouverte à l'acte de la raison créant ses normes d'une manière toujours plus nuancée, et sur sa participation à la condition de l'homme. Or, la raison comme acte n'est pas seulement mise en cause par la science, au sein de laquelle elle s'exerce et prend conscience d'elle-même, mais

aussi par la théologie, parce que, en tant que puissance de l'homme, elle s'y exerce aussi. Il n'y a pas contamination réciproque de la science et de la théologie dans cette double mise en question, car l'une se déroule au niveau de l'immanence, l'autre est sous le coup de la transcendence : pourtant l'une et l'autre sont tributaires d'une expérience *sui generis*. Je ne pars donc pas d'une attitude philosophique particulière, à moins que vous ne caractérisiez comme telle celle qui consiste à mettre à jour les préjugés de la raison et à reconnaître à l'activité de cette dernière une énergie indéfinie. »

Les références à l'idéalisme allemand de l'exposé de M. Widmer, selon M. PHILIPPE MÜLLER, « doivent alerter », car sa distinction entre théologie et philosophie de la religion est en opposition à ce cadre de références qui reprend de la valeur étant donné la renaissance des religions positives, et il ajoute : « ... la philosophie que vous confrontiez avec la théologie et qui inspire vos réflexions sur la critique radicale de la raison... s'est elle aussi transformée... Elle ne se présente plus comme une confession de la faiblesse et de l'impuissance humaine, mais comme une voie d'accès à la vérité, et la philosophie de la religion y est à sa place, comme une des formes sous lesquelles l'esprit cherche à récupérer tout son domaine et tous ses pouvoirs (cf. Sartre). Dès lors, le dialogue entre le théologien et le philosophe risque bien de changer de sens : ce sera de nouveau au théologien de se justifier, de se démarquer la place que le philosophe lui donne, place provisoire, transitoire à l'intérieur d'un ensemble qui déborde de la théologie insulaire de notre tradition chrétienne pour englober toutes les théologies. S'il doit y avoir dialogue, qu'au moins on commence par définir les positions d'une façon qu'acceptent les interlocuteurs : ce n'est que lorsque chacun est mis en question que l'entretien échappe aux banalités de la politesse. »

M. FERNAND BRUNNER rappelle les sources et les intentions du conférencier, puis l'interroge : « Pourquoi ne pas admettre que l'objet de la théologie est suprêmement rationnel ? Je ne pense pas qu'on puisse déclarer, sinon par hyperbole, que cet objet est contraire à la raison. Et je ne crois pas davantage que la raison du philosophe ait entièrement développé ses pouvoirs tant qu'elle n'a pas reconnu l'existence de Dieu... Cette synergie de la foi et de la raison ne peut qu'assurer un approfondissement de la vérité, tandis qu'il est permis de craindre l'appauvrissement de la foi comme de la raison si elles demeurent juxtaposées. Ma deuxième question consiste à vous demander ce que vous pensez de l'idéal célèbre dont vous n'avez pas parlé, de la *Fides quaerens intellectum*. Je crois pour ma part que la foi aspire à l'intelligence. Dans cette perspective, la foi est seconde en dignité. Ce n'est pas là du rationalisme, car l'intelligence dont il est question n'est pas la raison abstraite, théorique, froide, impersonnelle. Ce n'est pas là non plus une thèse qui répugne au protestantisme (cf. Weigel, Poiret, etc.). »

Comme il ne reste que quelques minutes avant la clôture de la séance, M. WIDMER répond sommairement aux deux derniers interpellateurs : « A M. Müller, je rappelle 1^o que la mise en question radicale de la raison par elle-même n'est pas un signe de faiblesse, mais de courage et de lucidité, 2^o que personne, et surtout pas le philosophe ne peut inviter le théologien à justifier sa discipline, qui est illégitime en dehors de son seul fondement historique et idéal, Jésus-Christ et sa révélation. Je ne vois pas comment le philosophe est habilité à donner sa place respective à chaque théologie des religions positives, sinon en demeurant sur le plan de la phénoménologie, à moins de sombrer dans

le syncrétisme. Je pense aussi que le dialogue est viable seulement dans le climat d'une interrogation mutuelle. — M. Brunner arrive à propos ; il est le représentant d'une *philosophia perennis*, profondément imprégnée du christianisme, aux dépens des autres religions et jamais suspecte de syncrétisme. Il connaît mon admiration pour l'augustinisme et Malebranche et je suis disposé à reconnaître le caractère suprêmement rationnel de la théologie, à souscrire au mariage de la foi et de la raison, à définir la *doctrina sacra* comme *Fides quaerens intellectum*, mais à une condition, que l'on reconnaisse Dieu, révélé en Jésus-Christ, objet de la théologie comme étant transrationnel, la raison illuminée par la foi comme une raison encore humaine et la foi aiguillonnée par la raison comme une foi espérant sa transformation en vision, la *Fides quarens intellectum* comme la foi unie à une communauté par les liens de la charité et sollicitée par Dieu à rayonner grâce à une intelligence visant à l'universalité. Or, il nous est loisible de penser qu'une telle condition modifie profondément le cadre et l'intention de la *philosophia perennis*, sans pour autant la récuser. »

Plusieurs interpellateurs qui s'étaient inscrits auprès de notre président n'eurent pas le temps de prendre la parole et ont envoyé leurs questions, que nous transcrivons ici avec quelques coupures. M. H.-L. MIÉVILLE¹ discerne deux postulats sous-jacents à la théologie définie comme une discipline de contrôle : « 1. L'intention et l'enseignement de Jésus-Christ peuvent être définis d'une *façon objective*, lorsqu'on s'y applique de la manière qui convient, sans qu'il s'y mèle des éléments d'interprétation d'ordre subjectif et contingent. La documentation dont nous disposons pour cela étant jugée suffisante et permettant une exégèse valable quant à l'essentiel pour tout esprit non prévenu. — 2. « L'enseignement du Christ — le premier postulat étant admis — fait loi *absolument*. Si Jésus-Christ est la Parole de Dieu, son infaillibilité paraît en découler et toute interprétation trop libre, toute réserve critique doit être dénoncée comme une déviation condamnable. La foi chrétienne est alors définie (implicitement) comme l'adhésion de la pensée à une *vérité* conçue comme une donnée objective que l'on peut s'approprier comme telle, que l'on accepte ou refuse en bloc *sur la foi de sa provenance, et non en vertu et selon la mesure de la lumière qu'elle produit en l'esprit*. A ces postulats, M. Miéville n'oppose pas seulement la diversité des opinions des théologiens soit au cours du temps, soit actuellement, mais l'exemple de saint Paul et de saint Jean, qui ont formulé leur conception de l'œuvre du Christ, bien plutôt qu'ils ne se sont attachés à recueillir rigoureusement un enseignement de la bouche même du Christ. Ne sont-ce pas là des modèles de ce que devraient faire les théologiens d'aujourd'hui, en reconnaissant la part de subjectivité qu'implique cette tâche ? » Sur la philosophie de la religion : « Le programme tracé par M. Widmer pour la philosophie de la religion et qui est de dégager la cohérence des structures rationnelles de l'expérience religieuse, est appliqué, à titre d'exemple, par M. Miéville au rite du sacrifice. Ce faisant il montre que les structures en sont diverses et que leur cohérence est une question qui divise encore les théologiens. M. Miéville pose ensuite le *problème du lien de cette cohérence avec la vérité*. Si le lien est reconnu, alors la philosophie de la religion a un pouvoir judicatoire que semble écarter M. Widmer ; si le lien est nié, alors le problème que M. Widmer

¹ Empêché d'assister à la conférence, M. Miéville a bien voulu rédiger des remarques relatives aux thèses reproduites sur la convocation ; elles recouvrent en partie des observations faites par les orateurs présents ; celles qui présentent des différences ont été résumées par M. S. Gagnebin.

charge la philosophie de résoudre n'est pas de son ressort, car la philosophie est essentiellement une recherche de vérité. La phénoménologie qui écarte la question de la vérité n'est qu'une discipline auxiliaire de la philosophie. Si la philosophie exerçait sa fonction à l'égard de la théologie, elle chercherait ce qu'Eugen a appelé sa « Wahrheitsgehalt » et aboutirait soit à une philosophie religieuse, soit à considérer la religion comme un phénomène humain à la façon de Hume (cf. H.-L. Miéville : *Condition de l'homme*, Genève, 1959). »

Sans discuter les postulats mis en relief par M. Miéville, je lui concède la part de subjectivité inhérente à toute théologie ; encore faut-il souligner qu'à la suite de Paul et de Jean, le théologien ne peut faire abstraction ni de la foi constitutive de la communauté, lorsqu'il élabore sa conception de la doctrine chrétienne, ni de cette « lumière intérieure qu'elle produit en l'esprit » ; or, cette objectivité n'est pas celle des sciences, ni celle de la philosophie ; elle ne saurait être infaillible ; c'est pourquoi la théologie n'exerce pas un contrôle contraignant sur la prédication et la vie de l'Eglise, elle ne remplace pas la seigneurie du Christ. La philosophie a un pouvoir judicatoire en philosophie, en ce qu'elle contribue à la connaissance du statut de la raison et à l'éclaircissement de la condition humaine ; lorsqu'elle examine le problème de Dieu, elle avertit la théologie, sans lui prescrire une conduite, sur les dangers qu'elle court en rabaissant la transcendance dans des expressions trop humaines. Ce faisant, elle ne renie en rien l'exigence de la vérité qui la travaille : une théologie dont elle ne découvrirait pas la cohérence, n'aurait pour elle qu'une si faible consistance qu'elle n'y reconnaîtrait aucun indice de vérité. Après ce que nous avons dit dans notre étude, la philosophie de la religion ne débouche pas sur une philosophie religieuse, ni ne se réduit à un phénoménisme.

M. PIERRE BOVET écrit : « ... Il y a plusieurs philosophies de la religion, et il est vraisemblable que les relations qu'elles soutiennent avec la théologie sont différentes dans chaque cas. Pour moi, il n'y en a qu'une qui me soit familière, celle de mon maître, J.-J. Gourd... Vous savez quelle contribution son analyse des différents aspects, des éléments divers du phénomène, apporte à cette étude de la raison... On a dit que la théologie avait toujours une portée pratique... C'était aussi le cas de la philosophie de la religion de Gourd. Il déplorait que ces collègues ne l'eussent pas reconnu. Il pensait, j'imagine, à ces pasteurs pour lesquels le libéralisme théologique tel qu'il était alors conçu, entraînait une notion de la raison étroite et, en religion surtout, négative. L'élément incoordonnable, hors la loi, inhérent au phénomène, fournit à la religion de Gourd de quoi tirer parti, un parti essentiel de ce qui n'est ni causal, ni moral : la création, le miracle, la liberté, le pardon, la grâce, la personne, l'amour. Vous savez comment Gourd prolongeait les lignes, vous les prolongerez avec lui... »

Dans un sens voisin, M. MARCEL REYMOND s'exprime ainsi : « Pourquoi limiter l'étude de la philosophie de la religion aux seules structures dites rationnelles. Voilà qui eût été non seulement J.-J. Gourd, mais aussi Bergson. » Puis après avoir évoqué le principe d'exclusion de la transcendance, il ajoute : « La philosophie de la religion n'a pas de fonction judicatrice directe à exercer sur la théologie, mais on ne peut l'empêcher d'exercer une influence indirecte, laquelle peut être jugée diversement... Cette influence peut aussi agir en dehors des Eglises et entretenir une atmosphère de compréhension et de respect... dans les questions pratiques (éducation, attitude de l'Etat en face de l'Eglise, etc.). »

Gourd, avec sa notion d'incoordonnable, est incontestablement un précurseur de la philosophie actuelle de la religion. Il faudrait soumettre à un examen

critique la portée pratique qu'il lui reconnaît. Encore une fois, elle n'est pas une apologétique, même si elle met en relief les conditions théoriques et pratiques dont l'homme doit tenir compte dans son option pour ou contre le Christ. Seulement ces conditions ne sont pas des motifs de crédibilité, des raisons nécessaires de croire ; l'option relève de l'homme et de sa liberté et non d'une critique de la religion. On comprend alors pourquoi cette dernière recourt à une mise entre parenthèses de ce qui relève de l'assentiment libre. Je ne nie nullement que la philosophie de la religion peut avoir par voie de conséquences une influence, puisqu'elle « comprend » l'homme (pas seulement les structures rationnelles, mais toutes les autres, seulement à la lumière de celles-là), sur la théologie, la société et la civilisation, mais il ne s'agit plus de son élaboration, mais de ses résonances.

M. MAURICE GEX rédige en ces termes son intervention : « ... La raison n'est tolérée qu'à condition qu'elle se fasse hara-kiri à partir d'un certain point... La raison ne peut pas se mettre en question *elle-même, dans son ensemble*, mais seulement dans les modalités de ses applications » (cf. M. Gonseth). Puis, à propos de la mise entre parenthèses : « Excellente mesure pour éviter les conflits ! Nous demandons alors comment il faudra appeler la philosophie qui se posera ces questions *inévitables*, mettant en cause l'objet de la religion (divinité du Christ, immortalité de l'âme, etc.)... Ce sont toutes les formes de la religion que la philosophie se doit d'examiner et de comparer à une époque où la spiritualité de l'Occident est anxieusement confrontée avec celle de l'Orient, et ne pas s'en tenir seulement à la religion chrétienne réformée. Pour nous, une des tâches les plus urgentes de la philosophie est d'épurer les diverses manifestations religieuses de tout le métaphorique et mythique qui les alourdit, œuvre entreprise vigoureusement par H.-L. Miéville. »

Tout mon exposé vise à critiquer toutes les formes d'anti-intellectualisme et de fidéisme. La raison ne se saborde pas ; elle prend conscience de son attachement à la condition de l'homme. Elle met en question sa soi-disant capacité de sauver l'homme et de le faire communier avec Dieu, ce qui est l'une de ses applications. La question inévitable pour le philosophe dans ce domaine ne concerne pas la divinité du Christ, mais : « La philosophie est-elle apte à poser des questions sur la *réalité* du Christ ? » Son rôle n'est-il pas plutôt de se demander : « Quel est le *sens*, quelle est la *signification* d'une doctrine et d'une vie fondée sur la personne et l'œuvre du Christ ? » Bien sûr, il faudrait examiner toutes les formes de religion dans leurs représentants les plus typiques et au niveau de la foule qui souvent les trahit ; mais peut-on charger la philosophie d'éliminer le métaphorique et le mythique de ces religions vivantes et vécues si diversement, qu'en restera-t-il une fois épurées de ces modes d'expression qui haussent et orientent l'intentionnalité de la conscience religieuse ? Une religion philosophique, exsangue, dans laquelle l'entendement lui-même périra d'asphyxie.

« Floridor-Célestin, écrit M. FERNAND-LUCIEN MÜLLER, M. Widmer a plaidé la cause d'une reconnaissance de *iure* par la philosophie de sa coexistence *de facto* avec la théologie. Au gré de « il faut » plus préemptoires que convaincants, les thèses de M. Widmer visent à instaurer des relations amicales et teintées de paternalisme entre les deux disciplines... Avec l'implication d'un double monopole : de la religion comme telle par la religion chrétienne, et du message chrétien par une théologie confessionnelle. M. Widmer abandonne à la philosophie l'élaboration d'un « statut de la raison », alors que c'est le statut de l'homme tout entier qui est en jeu (en témoignent dans sa perspective des notions comme

celles de « désordre de la chute » et de « salut »). Il a été beaucoup question d'histoire aujourd'hui, mais un peu comme si la théologie avait cheminé en vase clos ; cette restriction s'est répercutee sur ce qui vient d'être dit de la liberté. Car si l'humanisme de la Renaissance... procède d'un mouvement libérateur analogue à celui de la Réforme, il en diffère en accentuant la divinité de l'homme, que la Réforme livre à un nouveau pouvoir d'un Dieu transcendant et dogmatisé. Là est la pierre d'achoppement entre la philosophie moderne et la théologie, fût-ce la réformée. Non morcelée, l'histoire occidentale prouve combien il est artificiel d'assimiler la coexistence de la théologie et de la philosophie avec la coexistence des sciences et de la philosophie. » Puis décrivant la similitude entre cette séance et celle de 1942 consacrée à la révélation, M. Müller se demande si « les Ecritures sacrées le sont au sens des théologiens ? En douter, les considérer comme des documents humains à soumettre... à une exégèse humaine, c'est contester toute prérogative à leur sujet. »

Dans ma position, pas de paternalisme dont on trouverait des traces au moyen âge, mais qui n'a guère bonne presse depuis la Renaissance et la Réforme. Je cherche seulement à sauvegarder le caractère spécifique de la théologie, qui est une discipline et non un divertissement pour essayistes et à respecter l'exigence critique de la philosophie et à les situer. Quand je parle du statut de la raison, je parle de la condition de l'homme. J'ignore une théologie dont l'élaboration se ferait en vase clos, sinon le problème soulevé n'aurait aucun sens. La Réforme proclame ce que Dieu a fait, fait et fera pour l'homme : il le libère de l'angoisse de la mort et lui donne un statut nouveau. La philosophie moderne ne se substitue pas à une doctrine de salut, ou alors elle n'est plus moderne, mais antique. Dieu et non pas l'Eglise ou les théologiens sacralise l'Ecriture en s'y manifestant indirectement par la médiation de l'homme ; quant à l'exégète, il en cherche le sens comme en présence d'un document humain, dont l'intention dépasse l'expression.

M. DUBAL écrit : « En faisant appel aux anciens réflexes chrétiens de son auditoire, M. Widmer a su habilement jeter sur lui le filet de l'oiseleur. Mais lui-même déchira des mailles, en faisant allusion aux origines judéo-hellénistiques du christianisme. C'est en effet reconnaître ses origines patriarcales, avec sa logique particulière, son droit particulier, son Dieu viril, juste, fort et jaloux et la nécessité d'un salut pour sauver l'homme de sa situation oedipienne. En partant d'une religion sans issue du matriarcat (culte de la Grande-Mère), les notions et le drame du salut eussent été tout autres. Envisagée dans un système fratriarcal (en devenir), la théologie se trouverait allégée de faux problèmes et se transformerait en un humanisme fraternel qui ferait du théologien un philosophe. »

Je ne suis pas un oiseleur et je doute fort des anciens réflexes chrétiens de l'auditoire. Une interprétation psychanalytique du comportement religieux peut aider à la guérison des maladies du sentiment religieux, mais ne saurait soumettre la foi constitutive et l'expérience chrétienne à une telle réduction sans les déformer. J'avoue mon incomptence en ce qui concerne les conséquences de l'avènement du futur système fratriarcal pour le théologien !

« ... M. Widmer sent deux hommes en lui, nous écrit M. CHARLES GAGNEBIN, un chrétien qui se développe en théologien réformé, et un homme qui a reconnu comme nécessaire la réflexion philosophique. Comment concilier ces deux hommes ? 1^o Commençant par la théologie, M. Widmer indique que l'un des traits caractéristiques de la théologie réformée réside dans le recours à l'ana-

logie. Si je m'en rapporte à la thèse remarquable de Benjamin Décorvet comparant avec la pensée thomiste le *Rôle de l'analogie dans la connaissance des noms communs à Dieu et aux créatures d'après J. Zanchi, D. Chamier et Fr. Turzélin, théologien calviniste*, il semble bien que les réformés n'ont pas innové en cette matière, M. Widmer se rallierait-il à cette vue ? — 2^e La raison philosophique peut-elle restituer réflexivement à la conscience le sens des structures religieuses sans viser la réalité même de l'objet de la religion ? Le philosophe en M. Widmer opère un repli critique fort prudent. Si valable que soit le repli critique, il ne peut constituer à lui seul la visée et l'objet de la philosophie qui s'engage fondamentalement dans la question : Qu'est-ce qui est ? Quel est l'être véritable ? L'analyse réflexive ne conduit-elle pas alors, et finalement, à reconnaître que le *summum esse* coïncide avec le *summum intelligere* ? Dans ce sens, l'acte de confiance en Dieu, être parfait, apparaît comme éminemment raisonnable, s'il est vrai qu'il est plus raisonnable de se confier à un être infaillible qu'en un autre qui ne l'est pas. Dès lors... le dualisme de M. Widmer... ne se présente-t-il pas comme une position dont l'inconvénient serait de vouloir restreindre la portée de la raison tout en ne pouvant pas lui assigner de bornes ? »

L'analogie scolaire (médiévale ou réformée du XVII^e siècle) concerne l'attribution et la relation ; elle relève d'une épistémologie solidement élaborée. *L'analogia fidei*, comme méthode spécifiquement théologique de Paul, de Jean, de l'auteur de l'épître aux Hébreux, puis des Pères orientaux et qui se retrouve diversement chez Augustin et les docteurs médiévaux, est mise en œuvre d'une manière systématique par Luther et Calvin, qui la dépouillent de l'allégorisme dont elle fut souvent victime ; ils en tirent une herméneutique, qui se fonde sur le sens littéral des textes et qui recourt à une méthode historique naissante. Sur ce point, ils ont innové. Leurs successeurs ne leur ont pas toujours été fidèles, en revenant à une problématique scolaire et sans la situer à sa place légitime. Pour moi, la question reste ouverte de savoir si Dieu est le *summum esse* en qui coïncide le *summum intelligere* ; et justement le fait que l'analyse réflexive conduit à une telle identification est pour moi l'indice que les notions d'*esse* et d'*intelligere*, même qualifiées par *summum* sont lestées d'immanence et n'expriment qu'une visée de la transcendance. La raison philosophique porte en elle sa critique, parce qu'elle est liée à la condition de l'homme limité ; seulement sous le choc de l'Evangile et de son appel à un renouvellement de l'intelligence, elle se rend compte qu'elle n'est plus seule, mais en face de quelque chose qui tout à la fois l'accompagne et la dépasse en la transformant. C'est pourquoi, cela dit très sommairement, la raison peut se limiter dans son exercice philosophique et nous en convenons depuis Kant, mais dans son exercice théologique, elle ne saurait se borner elle-même, étant donné la présence de la grâce et nous en convenons en constatant les timidités de certains théologiens et les audaces des autres. Ce double exercice ne me fait pas sentir deux hommes en moi, mais me renvoie à l'image de *Janus bifrons* !

M. J.-CLAUDE PIGUET écrit : « A deux reprises, M. Widmer s'est servi des expressions : « Nous les théologiens », et : « Vous, les philosophes ». Or, il s'est mépris sur lui-même, car c'est en philosophe qu'il nous a parlé, même dans sa première partie. Il a abordé la théologie en étudiant les « invariants », le « fondement », la « fonction » et la « méthode » ; or, c'est là écrire une *certaine philosophie* de la théologie, confrontée ensuite à de certaines philosophies de la religion. Ce point est apparu à l'évidence dans la « charnière » de l'exposé, là où M. Widmer a voulu passer de la « sphère du vécu » (théologique) à la « sphère de la réflexion » (philosophique). Car le vécu (théologique) d'où M. Widmer a

voulu partir était *déjà* du réfléchi philosophique; dès les premières lignes de son exposé, l'abordage du vécu théologique a été fait réflexivement par un philosophe. »

Le théologique appartient à la sphère du vécu de deux manières : d'abord dans son objet, l'économie du salut réalisée historiquement par Jésus-Christ et actualisée présentement par le Saint-Esprit ; or, le salut est une vie nouvelle ; ensuite, dans son sujet, le théologien vit ce qu'il énonce, l'intelligence de la foi est communion aux mystères du salut qui sont la raison d'être de l'Eglise et de sa théologie. Que ce vécu soit conscient, cela va sans dire ; il a un sens perceptible à la conscience qu'il régénère et éclaire. Mais il n'est pas du réfléchi philosophique qui soumettrait à un examen « critique » l'objet théologique (mystère du salut) ou sa connaissance (l'intelligence renouvelée par le Saint-Esprit). Ni Origène, ni Augustin, ni Thomas d'Aquin, ni Luther, ni Calvin n'ont élaboré une philosophie pour elle-même ; ils ont pratiqué la recherche philosophique (plus ou moins) toujours en vue de l'intention théologique ; ils ne s'intéressent pas à l'enchaînement nécessaire pris en lui-même des idées « théologiques », mais à leur cohérence en vue de leur efficacité pour la prédication ou la vie de l'Eglise. De même, ils ont pu parler de méthode, de fondement... sans philosopher, mais en songeant aux textes bibliques où le Christ est confessé comme le fondement, où il se présente lui-même comme le chemin. Le philosophe de la religion exerce sa réflexion « critique » sur ce vécu inséparable de ses expressions et de ses manifestations ; mais, s'il prend ses distances par rapport à lui, c'est pour mieux répondre à cette question : Que *signifie* pour l'économie de la raison l'intention du théologien de reconnaître Jésus-Christ comme fondement, comme chemin ? En quoi cela a-t-il un *sens* ? Et pour qui cela aurait-il un *sens* ? Et nous voici replacés devant la question fondamentale de la philosophie de la religion chrétienne : Le christianisme a-t-il un *sens* repérable, même pour celui qui ne lui a pas donné son assentiment et qui s'interroge sur ce sens au niveau de la réflexivité ? Le philosophe de la religion examinera le christianisme, pour essayer de répondre à cette question, sans confondre ses investigations avec celles de son collègue théologien qui lui s'adresse à ceux qui vivent ce sens et de ce sens, pour approfondir et fortifier leur foi. Sans la distinction entre sphère du vécu et sphère du réfléchi *critique* des *disciplines formalisées* et de la *réflexion sur leur fondement*, philosophes et théologiens continueront à s'embourber dans les confusions les plus dommageables.

G. WIDMER.