

Théologie et philosophie : à propos d'une leçon d'ouverture

Autor(en): **Frommel, Gaston**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques**

Band (Jahr): **22 (1889)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379457>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

THÉOLOGIE ET PHILOSOPHIE

A PROPOS D'UNE LEÇON D'OUVERTURE¹

PAR

GASTON FROMMEL

« L'Église sera en danger aussi longtemps qu'elle n'aura pas montré que la foi a sa méthode propre et ses lumières spéciales. » Ainsi parlait Schérer dans ce premier dialogue avec Montaignu qui est resté si célèbre².

Trente-deux ans se sont écoulés depuis, mais le conseil n'a pas été vain. La nécessité des choses a forcé de le suivre. Ce qui n'était alors que la prophétie de quelques esprits clairvoyants est devenu l'évidence pour un grand nombre. Le développement inouï de la science expérimentale, faisant échec à la pensée religieuse sur presque tous les points, l'a dépossédée peu à peu de ses anciennes prérogatives. Traquée de toutes parts, ébranlée par de légitimes objections, parfois interdite et souvent hésitante, la foi s'est vue contrainte de revenir sur elle-même pour s'assurer à nouveau de sa raison d'être. Elle s'occupe aujourd'hui à formuler d'une manière plus rigoureuse son expérience fondamentale et à rendre compte plus exactement de sa nature essentielle. L'effort de la théologie contemporaine a cessé d'être extensif pour devenir intensif.

¹ *Leçon d'ouverture d'un cours donné à la faculté de Montauban sur les rapports de l'hellénisme et du judaïsme*, par Henri Bois. — Sceaux, Imprimerie Charaire et fils, 1889.

² *Mélanges de critique religieuse*, p. 184.

Le problème de la certitude chrétienne, de ses raisons, de ses moyens et de ses preuves est, à l'heure présente, celui qui préoccupe le plus vivement le monde religieux.

C'est le mouvement inverse de celui du moyen âge. La théologie prétendait à cette époque diriger et dominer toutes les sciences en les pénétrant. Il était résulté de cette pénétration je ne sais quel amalgame équivoque qui faussait à la fois et la théologie et la science, chacune empruntant à l'autre des éléments hétérogènes. On put croire un instant que le seizième siècle, passant cet alliage au creuset ardent de sa foi et de sa pensée, en retirerait nets et purs les métaux primitifs. Il n'en fut rien. L'impulsion féconde de la Renaissance et de la Réformation, détournée de sa direction initiale, fut impuissante à faire cesser un compromis tant de fois séculaire. L'esprit humain retomba dans ses anciennes habitudes et la scolastique, un moment menacée, mais désormais atteinte dans sa racine, refleurit de plus belle. Elle devait vivre trois siècles encore. La foi, qui lui avait porté les premiers coups et qui eût recueilli de sa chute les avantages les plus certains, n'eut pas le courage d'achever son œuvre.

Ce fut à la science laïque que revint cet honneur. Mise en possession de sa vraie méthode, elle faisait ses premiers pas dans une voie qu'elle devait bientôt parcourir brillamment. Chacune de ses étapes était ou semblait être une plus directe menace à la conception religieuse du monde. Sa position devint si formidable qu'elle crut son triomphe accompli. Peut-être y croit-elle encore.

Cependant la pensée religieuse, forcée jusque dans ses derniers retranchements, n'abdiquait pas. Elle gagnait en profondeur ce qu'elle perdait en étendue. Repliée sur elle-même, elle prit conscience de sa force et, laissant de côté le bagage inutile qui l'avait trop longtemps entravée, concentra toute son attention sur son essence propre. Elle reconnut bientôt qu'elle reposait avant tout, non sur un dogme qu'il faut croire, mais sur un fait de vie dont la certitude est expérimentale au même titre que toute autre certitude, quoique dans une sphère différente.

Cette constatation, franchement acceptée, marque une période

nouvelle dans l'histoire de la théologie. En lui empruntant sa méthode elle a dérobé ses armes à la science et s'en sert désormais pour se défendre contre ses envahissements. Elle avoue ses limites, mais ses limites mêmes lui servent de rempart ; elle s'y retranche comme dans une citadelle. Elle constate sans effroi les divergences qui existent entre ses propositions et celles de la science, parce qu'elle sait qu'une méthode identique, appliquée à des matières dissemblables, conduit nécessairement à des résultats dissemblables. Elle voit sans crainte un abîme infranchissable se creuser entre deux théories contradictoires, parce qu'elle sait qu'à la base de ces théories se trouvent deux expériences également contradictoires : celle de la nature et celle de la grâce. Elle conçoit que sa philosophie — car le christianisme a sa philosophie et nous verrons tout à l'heure de quel nom il convient de l'appeler — ne corresponde à aucune autre, puisqu'elle repose sur des données dont elle a seule le privilège. Devenu conscient de soi comme d'un fait d'existence spirituelle qu'aucune négation ne saurait abroger, le chrétien professe avec saint Paul que « l'homme psychique ne reçoit pas les choses de l'Esprit de Dieu, car elles sont une folie pour lui et il ne peut les connaître parce qu'elles demandent à être jugées spirituellement. L'homme spirituel, au contraire, juge de tout et n'est jugé lui-même par personne¹. »

On le voit, la différence radicale qui sépare et doit séparer le chrétien de l'homme naturel a été de bonne heure posée en principe. Depuis que le Christ disait à ses apôtres : « Vous n'êtes pas du monde comme je ne suis pas du monde », l'Eglise en a toujours conservé le sentiment. Il n'y a rien de nouveau non plus dans l'idée d'une opposition entre la connaissance profane et la connaissance spécifiquement chrétienne. Saint Paul, dès le premier siècle, l'enseignait, et les grands mystiques, au moyen âge, l'ont proclamée avec beaucoup de force. Ce qui est nouveau et réjouissant, c'est l'approbation de plus en plus générale et l'assentiment que cette idée rencontre chez des penseurs de plus en plus nombreux. Tous ceux qu'ont inquiété les dures négations de notre âge et qui, sans cesser de

¹ 1 Cor. II, 14, 15. Comparez encore 1 Cor. XV, 44b-47.

croire, ont désiré pourtant se rendre compte de leur foi et la justifier devant la raison ; tous ceux qui ont compris que si l'Évangile est « une folie pour ceux qui périssent », il doit être néanmoins « une sagesse parmi les parfaits », voient dans cette distinction la sauvegarde unique et la seule justification de leur croyance. Un courant irrésistible, issu d'un approfondissement théorique du phénomène chrétien en même temps que de la nécessité d'une apologétique efficace, entraîne dans cette direction. Les esprits s'orientent insensiblement de ce côté, et si quelques-uns des maîtres de la théologie moderne représentent cette tendance avec un éclat compromettant parce qu'il recouvre de grandes lacunes, on peut dire que ce mouvement se dessine un peu partout et que la question des rapports de la théologie avec la philosophie, c'est-à-dire du monde chrétien et sa théorie avec le monde naturel et sa théorie, est à l'ordre du jour.

Aussi n'avons-nous point été surpris de voir M. H. Bois, un jeune théologien qui promet aux Églises de France un savant et un écrivain distingué, la traiter par trois fois dans la *Revue théologique*¹ de Montauban. Mais nous l'avons été de la voir résoudre par lui dans un sens contraire à celui que nous venons d'indiquer. A vrai dire, plusieurs fragments de son premier ouvrage² laissaient entrevoir déjà quel parti prendrait l'auteur dans le débat qui nous occupe. Appelé depuis à donner, près la faculté de Montauban, un cours sur les rapports de l'hellénisme et du judaïsme, le nouveau professeur a inauguré son enseignement par une leçon d'ouverture où il achève de prendre position. Cette leçon a la valeur d'un manifeste. La publicité qui lui a été donnée nous autorise à la considérer comme telle³.

Nous avons été peiné tout d'abord de la manière dont M. H.

¹ *Philosophie, théologie et religion*, Revue théologique, janvier-mars 1888. — *Science, théologie et religion*, Ibid., juillet-septembre et octobre-décembre 1888.

² *De la certitude chrétienne, Essai sur la théologie de Frank*. — Paris, Fischbacher, 1887.

³ Insérée d'abord dans la *Critique philosophique*, elle a paru depuis en librairie.

Bois raille les disputes théologiques qui se tiennent actuellement de l'autre côté du Rhin, qui passionnent une partie de l'Allemagne scientifique et qui se résument toutes dans la recherche d'une nouvelle et plus exacte formule du fait chrétien. La critique, sérieusement pratiquée et loyalement comprise, comporte-t-elle l'ironie? Et n'est-ce pas singulièrement méconnaître l'importance d'une si grave question que de la présenter sous l'aspect du ridicule? On peut certes, comme nous le faisons, déplorer que les systèmes d'un Albert Ritschl, d'un Lipsius, d'un Hermann, d'un Kaftan aient monopolisé, au profit d'une théologie incomplète et fautive à bien des égards, une tendance plus générale; on ne peut leur dénier le mérite d'avoir répondu à des aspirations réelles. M. H. Bois ne semble guère se douter combien cela est considérable et que, de toutes façons, le premier devoir d'un critique est de respecter la nature objective des faits qu'il expose.

Il termine son exposition, trop humoristique à notre gré, par les lignes suivantes: « Pour ma part, messieurs, si je me place en présence d'une théologie chrétienne achevée, je remarquerai tout de suite que, puisque dans la religion chrétienne Dieu, l'homme, le monde, sont compris, cette théologie doit forcément présenter dans son ensemble une explication universelle des choses, c'est-à-dire justement ce que poursuit la philosophie. J'affirmerai donc que cette théologie chrétienne est une philosophie. »

« Si je considère comment les diverses théologies se sont produites et développées, ou bien quel est leur structure intime et leur agencement secret, je ne pourrai pas oublier que l'intelligence du théologien a existé avant qu'il fût théologien, — ou chrétien, s'il l'est, — que cette intelligence a été appliquée à d'autres objets avant d'être appliquée au christianisme, qu'elle a été bon gré mal gré imprégnée de philosophie, et que, d'ailleurs, fût-elle absolument « table rase » au point de vue philosophique, la réflexion humaine, en certaines matières, ne peut pas ne pas être philosophique, à moins de cesser d'être. Et je poserai en fait que, depuis qu'il y a de la théologie chrétienne au monde, il n'y a jamais eu de théologie chrétienne

qui n'ait été formée sous l'influence et comme du point de vue de quelque philosophie. »

A tout ceci, l'auteur avait déjà conclu précédemment¹ : « Il est sûr qu'il y a souvent, en fait, hostilité entre la théologie et la philosophie ; mais il y a en droit identité. » Et encore² : « La théologie et la philosophie ne sont pas distinctes en droit ; et, en fait, il n'y a d'autres distinctions entre la théologie et la philosophie que celle qui existe entre les diverses philosophies. »

Telles sont les conclusions dernières de M. H. Bois. Nous nous bornons à les constater. Il n'est personne, en les considérant, qui ne reste frappé de leur audace, du danger de leurs conséquences et ne sente qu'une atteinte irrémédiable a été portée au caractère distinctif de la Révélation chrétienne.

Nous avons cependant, avec M. H. Bois, un point de rencontre. Nous reconnaissons avec lui que « la théologie n'est pas autre chose qu'une conception philosophique de la religion. » Nous affirmons avec lui que « la théologie chrétienne est une philosophie chrétienne. » Nous lui accordons même que, hors la théologie apostolique et quelques autres tentatives isolées et fragmentaires, « il n'y a jamais eu de théologie chrétienne qui n'ait été formée sous l'influence et comme du point de vue de quelque philosophie. »

Ce que nous contestons, c'est qu'il doive en être ainsi. Nous accordons le fait ; mais nous nions qu'il soit normal, à plus forte raison normatif. Nous pensons que construire « une théologie du point de vue d'une philosophie » est le propre de la scolastique et que l'ère de la scolastique est définitivement passée. Nous estimons que la théologie chrétienne doit être formée du point de vue de la religion chrétienne et non d'une philosophie quelconque, parfois hostile, toujours étrangère à l'idée chrétienne, même quand elle semble lui être le plus apparentée. Nous nous assurons que si le christianisme est une vie, il se produira sur le prolongement de cette vie une

¹ *Philosophie, théologie et religion*, Revue théologique, p. 60, janvier-mars 1888.

² *Science, théologie et religion*, ibid. p. 256, juillet-septembre 1888.

pensée, comme il se produit une pensée sur le prolongement de la vie naturelle, que cette pensée sera la pensée chrétienne ou théologique et qu'elle recevra de la vie dont elle procède et sa forme et son contenu, comme la pensée naturelle reçoit de la vie naturelle et sa forme et son contenu. Nous croyons même que si la vie chrétienne est une vie supérieure à la vie naturelle, inaccessible à l'homme en dehors de la régénération, la pensée chrétienne, issue de la vie chrétienne, offrira les mêmes caractères et sera pareillement inaccessible à la pensée naturelle.

Non qu'il ne soit possible de considérer le christianisme d'une manière objective, du dehors pour ainsi dire, et de l'inviviser comme un des nombreux faits constitutifs du fait cosmique universel. Un historien des religions étudiera de la sorte le bouddhisme ou le mahométisme et nous ne saurions refuser à cette étude la qualification de philosophique. Mais autre sera la philosophie de cet homme et celle du mahométan ou du bouddhiste lui-même qui, partant du centre de sa religion verra le monde et l'interprétera du point de vue de sa propre conception religieuse. De même, et bien plus encore pour le christianisme, si du moins on lui concède d'être, non seulement une doctrine, comme sont les autres religions, mais une énergie spirituelle régénérant les sources mêmes de la vie. Il est impossible de le connaître pour ce qu'il se donne, impossible d'en fournir une juste interprétation en l'abordant de l'extérieur par l'un quelconque de ses côtés. L'avoir devant soi comme un fait n'est point encore le comprendre, et, pour l'expliquer, il faut le posséder comme une vie. On ne saurait certainement interdire à personne l'accès de la théologie; mais il est évident que le seul chrétien est qualifié pour en faire.

M. H. Bois, qui parle beaucoup de philosophie, la définit très sommairement. Elle est dit-il, « l'explication universelle. » Soit. Mais cette « explication, » pour être « universelle, » n'en a pas moins un point de départ très particulier, savoir la personne même du philosophe. Quoi qu'on en ait, la pensée, pour prendre possession de l'univers, doit s'appuyer sur une certi-

tude originelle, et cette certitude ne saurait provenir que d'une expérience subjective.

Or l'expérience, qui détermine ainsi tout le cours de la pensée puisqu'elle préside à son origine, est infiniment variable. Elle peut être cherchée dans la nature morale, dans la nature intellectuelle ou dans la nature psychique du sujet pensant, et, à chaque fois, elle engendre une philosophie différente. Différente, non parce que la réalité objective aurait changé, mais parce que la pensée, réfléchissant le monde sous un angle différent, en reçoit, sur un miroir différent, une image forcément différente. Descartes disait : « Je pense, donc je suis ; » Maine de Biran : « Je veux, donc je suis ; » un moderne néo-kantien pourrait dire : « Je suis obligé, donc je suis ; » et chacun tire à bon droit de cette constatation primordiale une autre explication universelle, c'est-à-dire une philosophie spéciale. Car c'est de l'être que se déduit tout le connaître, et le *principium cognoscendi* est en tout et partout égal au *principium essendi*.

Or, s'il est une telle distance entre des systèmes élaborés pourtant par des sujets identiquement conditionnés et qui ne diffèrent entre eux que pour avoir accentué l'une de leurs communes expériences au détriment de toutes les autres, combien cette distance sera-t-elle plus considérable encore lorsque le sujet, étant devenu chrétien, entré par là même dans des conditions d'existence toutes nouvelles, formulera une théorie de l'univers basée sur l'expérience chrétienne spécifique ! Cette théorie, issue d'un centre de vie nouveau, inaccessible à l'expérience de la vie naturelle, expliquera nécessairement des choses semblables d'une façon nouvelle et parfaitement inaccessible à la raison profane.

Si le christianisme est essentiellement une vie, — non une pratique, un sentiment ou une idée, — le chrétien est essentiellement un être ; et si le chrétien est un être, il sera justifié à dire : « Je suis chrétien, donc je suis. » L'expérience chrétienne, primant en lui toutes les autres expériences, la certitude chrétienne primera toutes les autres certitudes. Placée dès lors à la source même de son être, de son développement

et de son activité, elle le sera aussi de son activité intellectuelle et fera de la connaissance chrétienne une philosophie particulière, appelée théologie ou plus spécialement dogmatique, dont les conclusions seront aussi étrangères aux conclusions d'une philosophie quelconque, que ses prémisses lui étaient inabordables¹.

Si le christianisme est une vie, disons-nous, le chrétien est un être. Cette proposition, malgré son évidence, pourrait nous être contestée, sinon par les prédicateurs et dans son sens général, du moins par quelques théologiens et au sens précis que nous lui donnons.

Nous entendons, en effet, par vie chrétienne, non pas seulement une modification ou une variété de la vie naturelle, mais une *espèce* de vie dont le type nouveau est en Christ, dont la condition est la communion de Christ, et dont l'origine est la nouvelle naissance, c'est-à-dire une incarnation de Christ en l'homme. Nous nous trompons fort, ou c'est là le point qui domine toute la discussion. La cause qui sépare si profondément notre théorie de la connaissance chrétienne de celle de M. H. Bois nous paraît être surtout dans une doctrine différente de la régénération. L'examen de cette doctrine fera donc le sujet d'une prochaine étude.

¹ Nous avons dit ici-même, et à propos de la notion de miracle, l'opposition irréductible qui existe entre la pensée chrétienne et la pensée naturelle. Voir *Religion et philosophie*, Revue de théologie et de philosophie, janvier 1888.