Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 14 (1926)

Artikel: Quelques aspects de la pensée protestante
Autor: Reymond, Arnold
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380109

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: 17.07.2025

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

QUELQUES ASPECTS
DE LA PENSÉE PROTESTANTE *

Il y a quelque témérité à aborder, sans être un spécialiste, un sujet aussi vaste et aussi complexe que celui de la pensée protestante. Si cependant nous avons tenté de le faire, c'est pour répondre au désir qui nous en a été exprimé par le groupe tout récemment fondé des " Amis de la pensée protestante ,, et dans l'espoir de susciter des études plus approfondies sur la question.

L'on sait comment ce groupe d'amis s'est constitué, ce qu'il veut et ce qu'il désire. Permettez cependant que je rappelle et précise quelques points.

On peut se demander tout d'abord s'il n'est pas absurde et paradoxal de créer en Suisse romande une association qui a pour but de sauvegarder les intérêts de la pensée protestante. Les habitants de notre pays ne sont-ils pas dans leur grande majorité attachés à cette pensée et n'est-ce pas leur faire injure que de paraître en douter ? N'est-il pas anormal, pour ne rien dire de plus, de constituer une association dont la raison d'être ne se conçoit pas dans un pays qui par ses traditions, ses mœurs et ses coutumes est essentiellement protestant ?

L'objection est sérieuse, mais elle n'est pas insurmontable.

* Cette étude, dont la « Revue » avait annoncé la publication (année 1925, p. 75), a été présentée, en mai 1924, devant la Société vaudoise de théologie, puis en mars 1925, devant la Société des pasteurs et ministres neuchâtelois. Nous la reproduisons telle quelle, sauf en certaines parties qui, ne présentant plus le même intérêt qu'alors, ont été abrégées.

Tout d'abord les Amis de la pensée protestante englobent non seulement la Suisse romande, mais tout le protestantisme de langue française. Or si la pensée protestante n'est pas directement menacée chez nous, elle l'est très certainement et plus vivement que par le passé en France, en Belgique et chez les Vaudois du Piémont en Italie. Des mouvements tels que l'action française et le fascisme dont je ne discute pas du reste la valeur politique lui sont franchement hostiles. Cette raison suffirait à elle seule à justifier la tentative de solidarité entreprise par le groupement dont nous parlons.

Mais il est une autre raison que l'on peut alléguer.

Ce qui caractérise notre époque, c'est un effort de spécialisation et de coopération à outrance. Sitôt qu'une activité spéciale surgit, elle cherche à grouper par delà les frontières d'un canton ou d'un pays, tous ceux qui s'occupent de cette spécialité. Cela est vrai de l'industrie et du commerce, de l'activité scientifique et littéraire ; mais cela est vrai aussi dans le domaine religieux. Autrefois les Eglises avaient en main à peu près tout ce qui concerne la vie et la pensée religieuses. Maintenant ce n'est plus le cas. Des sociétés nombreuses et multiples se sont constituées, ayant chacune leur autonomie et leur tâche propre. Il en est résulté ceci relativement à la question qui nous occupe.

Un nombre plus grand de personnes qu'on ne le croit se tient pour des motifs souvent très respectables en dehors et des Eglises et des organisations trop précises. Ces personnes restent néanmoins attachées au protestantisme et désirent le manifester.

Les Amis de la pensée protestante ont, entre autres, pour but de répondre à ce désir et de réunir au-dessus des Eglises, des partis et des sociétés religieuses ayant une activité définie, tous ceux qui se réclament de la tradition et de l'attitude protestantes dans tous les domaines.

Par un groupement pareil l'on n'entend pas engager une polémique nouvelle et fastidieuse contre le catholicisme. Certes en face du catholicisme nous maintiendrons toujours la liberté de conscience et de pensée ; mais tout en désirant rester protestants nous n'oublions pas que les Eglises de la Réforme sont issues du catholicisme et que celui-ci renferme des trésors d'expérience, de vie et de pensée chrétiennes dont nous ne saurions nous passer.

Il ne s'agit pas non plus de vouloir créer une dogmatique pro-

testante qui puisse être reconnue et acceptée de tous, ainsi que plusieurs l'ont cru. Une pareille entreprise serait aussi vaine que chimérique. Le but est moins ambitieux. Nous désirons que la pensée protestante prenne conscience d'elle-même, de son passé et de l'orientation qui l'anime. Nous avons confiance que cette orientation et cette prise de conscience en se précisant uniront sur leur vrai terrain les aspirations du protestantisme.

D'une façon générale ce que nous voulons défendre et restaurer, dans notre pays et dans les pays de langue française, ce sont toutes les valeurs protestantes, les valeurs sociales, artistiques et littéraires aussi bien que les valeurs religieuses. Pour cela nous désirons faire appel à toutes les bonnes volontés qui ont à cœur de maintenir l'une ou l'autre de ces aspirations.

Mais ces valeurs sont-elles réellement plus menacées qu'elles ne l'étaient autrefois ? On ne saurait le nier, semble-t-il. Sans doute le protestantisme a été de tout temps attaqué. Mais c'était du dehors, pour ainsi dire. Aujourd'hui il se trouve critiqué, ébranlé, du dedans, par ceux-là même qui sont censés en faire partie.

Les reproches qu'on lui adresse sont aussi variés que nombreux et concernent soit la forme du culte et l'organisation ecclésiastique, soit la liberté de conscience et de pensée en tant qu'elle serait incompatible avec l'ordre et l'unité de doctrine. Ces divers points mériteraient chacun une étude détaillée. Je les laisse de côté pour m'attacher exclusivement au problème relatif à la pensée protestante comme telle.

*
* *

Par sa nature même le principe protestant est, dit-on, incapable de créer une doctrine commune, de donner aux fidèles un même objet de foi, de pensée et même de piété. Il exacerbe la pensée individuelle et conduit forcément à un subjectivisme dont on ne saurait s'affranchir. Il est incapable dans ces conditions de fournir à l'Eglise l'ossature rationnelle de la foi dont elle a un urgent besoin. Il en résulte que le pasteur du haut de la chaire doit se borner à des affirmations vagues, crainte de froisser les opinions individuelles de ses auditeurs. Il doit recourir à des images, à des symboles flous et imprécis ; il doit rester confiné dans le domaine du sentiment et de l'émotion, pour ne pas dire dans le domaine de la sentimentalité. Les affirmations énergiques

concernant la nature de Dieu, du Christ, le miracle et l'eschatologie lui sont interdites. Le culte protestant, déjà si maigre en éléments extérieurs et en cérémonies rituelles, est encore appauvri au point de vue de la pensée. Dans la multiplicité des opinions qui règnent ou qui se font jour, le pasteur n'ose prendre position, ne sachant comment le faire et au nom de quelle doctrine il pourrait le faire. En un mot la pensée protestante arrivée aux dernières limites de la liberté individuelle est forcément vouée à une médiocrité amorphe et sans consistance.

Il y a certainement quelque chose de fondé dans ce grave reproche. Au moment où la pensée catholique s'affirme par une brillante floraison, les protestants de langue française tout au moins restent silencieux. Les catholiques reprennent avec ardeur l'étude de la pensée de Thomas d'Aquin ; ils la confrontent avec la science moderne dans tous les domaines ; la physique de la relativité n'échappe pas même à leurs investigations et les principes dont elle se réclame sont soumis au crible d'une critique qui s'inspire de la physique aristotélicienne. Quelle que soit la valeur dernière de cet effort, on n'en saurait méconnaître la puissance. Un pareil effort donne en tout cas à réfléchir en regard de ce que nous faisons.

Si j'osais en faire la remarque, je dirais que les pasteurs en particulier paraissent trop se désintéresser de la question. Ils écrivent et publient beaucoup moins qu'ils ne le faisaient autrefois. Dans l'histoire des sciences et de la littérature des siècles passés (XVIIIe siècle et commencement du XIXe entre autres) il n'est pas rare de voir figurer et en grand nombre des noms de pasteurs. Ceux-ci faisaient partie des sociétés de sciences naturelles, historiques ou littéraires et y travaillaient avec zèle. Je sais que les temps ont changé. Les activités pratiques se sont multipliées et le pastorat est accablé de charges de bienfaisance, de comités etc., dont nos ancêtres n'avaient pas la moindre idée. Mais je ne puis m'empêcher de croire que la situation présente est regrettable. Par la part qu'ils prenaient à l'activité littéraire et scientifique de leur pays, les pasteurs d'autrefois affermissaient leur autorité non seulement intellectuelle, mais morale. Il me semble en tout cas qu'à toute époque et surtout dans nos temps modernes le ministère pastoral de la plume s'impose au même titre que les autres activités. Un fait en particulier me frappe. Les pasteurs lisent beaucoup et sont au courant de ce qui se passe dans le domaine

littéraire ; ils jugent avec beaucoup de bon sens les œuvres qui paraissent ; mais c'est bien rare qu'ils publient dans nos périodiques leurs appréciations. Les ouvrages en vogue sont alors analysés par des critiques dilettantes auxquelles les préoccupations religieuses et morales sont étrangères. Comment s'étonner si le grand public est désorienté ?

Je reconnais certes que l'on peut être découragé par la grandeur de la tâche et c'est pourquoi les activités multiples qui absorbent le pastorat ne suffisent pas à expliquer le silence de la pensée protestante. Pour être à même d'exercer le ministère de la plume il faudrait pouvoir juger les courants d'idées au nom d'un ensemble d'opinions qui seraient arrêtées dans leurs grandes lignes. Il faudrait invoquer un certain nombre de critères dont la valeur s'imposerait objectivement. Or il y a timidité en face des redoutables problèmes qui se dressent devant la pensée moderne. Il y a surtout un grand désarroi.

*
* *

Les causes de ce désarroi sont trop connues pour qu'il soit nécessaire de les énumérer longuement.

On sait comment les Réformateurs en rompant avec l'autorité catholique crurent trouver dans la Bible la garantie doctrinale de leur foi. C'est du reste avec une liberté très grande qu'ils abordent les documents bibliques. Dans ces documents ils cherchent à distinguer les choses essentielles de celles qui ne le sont pas ; ils se demandent même si telle épître doit faire partie du canon.

Le témoignage intérieur du Saint-Esprit, comme le dit Calvin, donne au croyant les lumières nécessaires pour discerner dans la Bible la vraie parole de Dieu.

Mais sitôt les Eglises protestantes fondées, des interprétations diverses surgissent en ce qui concerne les écrits bibliques. Que l'on se rappelle les fameuses controverses entre luthériens et zwingliens sur le sens à donner à la parole du Christ : ceci *est* mon corps.

Pour restreindre la liberté d'interprétation on affirme de plus en plus énergiquement le dogme de l'inspiration littérale. Non seulement un texte est inspiré dans son esprit ; il l'est dans les lettres et jusque dans les signes qui servent à les ponctuer. On crut avoir ainsi trouvé une base tangible et objective de l'autorité.

Mais le dogme de l'inspiration littérale ne constitua pas l'abri espéré ; il fut peu à peu ébranlé et renversé d'une part par les études historiques et de l'autre par les progrès des sciences dans tous les domaines.

Sous cette double poussée on fut amené à découvrir entre les récits parallèles d'un même fait des contradictions intolérables. On se rendit compte aussi que plusieurs affirmations bibliques étaient en désaccord avec les découvertes de la science. Les auteurs bibliques ont cru, par exemple, avec tous leurs contemporains que la terre était au centre du monde (« Soleil, arrête-toi sur Gabaon »). Ils ont cru que le monde avait été créé en six jours ; ils ont énoncé bien d'autres idées encore que la science moderne condamne.

Que faire dans ces conditions ? On chercha à établir une échelle de valeurs, à distinguer entre l'Ancien et le Nouveau Testament, entre certains faits tenus pour légendaires et d'autres qui ne l'étaient pas.

Finalement tout le débat se concentra sur la personne de Jésus-Christ et sur son autorité. Mais les difficultés ne furent pas résolues pour autant ; en un sens elles devinrent plus aiguës.

Tous les penseurs chrétiens sont sans doute d'accord pour déclarer que Jésus-Christ reste la base de la foi chrétienne ; mais ils se représentent sa personne, sa vie, son œuvre d'une façon quelque peu différente et c'est pourquoi ils ont du domaine de son autorité une conception qui n'est pas la même.

Pour les uns il faut maintenir la préexistence et la nature supraterrestre de Jésus-Christ. Il faut voir en lui une incarnation véritable, au sens que le concile de Nicée donnait à ce terme. Cela étant, il faut admettre comme véritables tous les miracles qui ont été faits par lui ou qui le concernent.

D'autres théologiens estiment que Jésus n'a pas préexisté, mais que par sa vie et par sa mort il a conquis pour ainsi dire le titre de Fils de Dieu. A ce point de vue il reste la révélation unique, indispensable de Dieu sur la terre. Il a certainement accompli des choses miraculeuses ; mais nous ne devons pas accepter sans autres tout ce qui nous est rapporté de lui.

Pour d'autres enfin, Jésus est simplement l'un des plus grands génies religieux qui aient vécu et c'est à ce titre qu'il a droit à nos hommages et à notre reconnaissance.

Entre les attitudes que nous venons de décrire il y a des positions intermédiaires et plus nuancées sur lesquelles il est inutile de s'arrêter. Ce que nous tenions à montrer, c'est l'extrême difficulté qu'il y a pour le protestantisme à donner de l'objet de la foi chrétienne une définition qui puisse être reconnue de tous et qui puisse servir de trait d'union entre tous les croyants.

Vers la fin du XIXe siècle diverses tentatives ont été faites pour découvrir objectivement et sans heurter de front les exigences de la science ce qui pourrait constituer l'essence de l'Evangile et par conséquent de la foi chrétienne.

*
* *

On a espéré qu'une méthode historique impartiale appliquée aux documents évangéliques permettrait d'arriver à ce résultat. On se souvient de la tentative d'Harnack et des admirables conférences qu'il fit aux étudiants de Berlin sur l'essence du christianisme. Mais, comme M. Loisy en fit la remarque, les documents évangéliques ne peuvent être étudiés isolément et en eux-mêmes ; il faut les éclairer de toute la lumière de l'histoire de l'Eglise ; les critiques de M. Loisy sur ce point restent significatives.

Sans doute, pourrait-on dire, si l'histoire a simplement pour but d'établir la date et les circonstances dans lesquelles tel ou tel document a été rédigé, une méthode acceptée de tous est possible. Mais, sitôt qu'il s'agit d'établir la réalité et la signification des faits rapportés par ces documents, les divergences commencent. Des jugements de valeur qui dépassent la méthode purement historique interviennent et ces jugements de valeur sont inspirés par des raisons métaphysiques concernant le but de la vie humaine et la marche de l'histoire.

C'est alors que plusieurs théologiens ont eu recours à la psychologie et plus récemment encore à la psychanalyse, espérant par ce moyen établir les faits spirituels qui commanderaient l'interprétation de l'histoire évangélique. Cet espoir est légitime en quelque mesure ; mais il ne saurait être couronné d'un plein succès.

En effet si la psychologie veut rester une science comme les autres, elle devra pratiquer les deux principes que Flournoy a définis sous les noms suivants : exclusion de la transcendance et interprétation biologique des phénomènes. Si elle désire rester

fidèle à l'application impartiale de ces deux principes, elle ne pourra être que descriptive des faits qu'elle étudie ; elle pourra bien établir un réseau de relations ; mais ces relations ne feront que nous montrer les aspects superficiels de la vie spirituelle ; elles ne nous permettront pas de pénétrer au cœur de sa réalité.

Prenons, par exemple, le problème de la raison. La psychologie est certes capable de décrire les tâtonnements de l'acte intellectuel dans l'enfance et chez les primitifs et même d'établir les lois générales auxquelles obéissent ces tâtonnements ; mais la nature dernière de la raison lui échappe en tant que c'est un acte conscient de réflexion.

Il en est de même en ce qui concerne la vie religieuse. La psychologie pourra bien dans ce domaine décrire et préciser les faits ; elle pourra même découvrir certaines lois qu'il sera très utile au pédagogue de connaître ; mais il est un fait irréductible qui lui échappera toujours, si elle veut rester fidèle aux principes qu'elle a posés, c'est le contact de l'âme avec Dieu et les effets imprévisibles pour une large mesure de ce contact.

Ce que nous venons de dire de la psychologie s'applique également à la psychanalyse. Sans doute cette dernière éclaire certains aspects de la vie psychique ; mais si elle prend à cœur de ne pas quitter le terrain de la science, elle ne peut découvrir des vérités métaphysiques ou même historiques que sa méthode d'investigation ne comporte pas. Si elle prétend le faire, c'est qu'alors elle transforme inconsciemment ses découvertes en affirmations qui dépassent leur portée ; elle risque alors de fausser les problèmes. C'est le cas entre autres lorsqu'elle parle de sublimation. Il semblerait d'après elle qu'un instinct mauvais se sublime en un instinct bon, comme si le mal pouvait se muer en bien. Le mal et le bien restent ce qu'ils sont ; mais notre volonté peut s'orienter vers le bien ou le mal. C'est donc d'un changement d'orientation et non de sublimation qu'il faudrait parler.

Je n'insiste pas. Ni l'histoire, ni la psychologie ou la psychanalyse comme telles ne peuvent résoudre le problème qui nous occupe (1). Elles sont des auxiliaires précieux et indispensables ; mais elles ne suffisent pas. Il arrive un moment où elles doivent céder le pas à la métaphysique, ou si l'on aime mieux à la dogmatique.

(1) C'est l'un des mérites du catholicisme contemporain que de l'avoir montré.

Cela est si vrai que durant ces vingt dernières années les partisans des méthodes psychologiques ont toujours invoqué pour asseoir leurs conclusions dernières les principes du pragmatisme. Or le pragmatisme, bien qu'il s'en soit souvent défendu, n'est pas autre chose qu'un système philosophique, moins cohérent, il est vrai, et plus touffu que d'autres ; mais cette luxuriante confusion ne change rien à la nature du fait.

Je ne veux pas discuter à fond les thèses du pragmatisme. Il y a certes une grande part de vérité dans ces thèses. Il est certain que la pratique nous oriente dans le domaine de la connaissance, surtout en matière religieuse et morale. Celui qui est égoïste et menteur ne peut réellement savoir ce qu'est le désintéressement et la véracité. « Celui qui fait la volonté de mon Père, a dit Jésus-Christ, connaîtra la vérité de ma doctrine », ou encore : « On connaît l'arbre à ses fruits. » Mais il n'en résulte pas nécessairement que la vérité d'une doctrine doive être jugée d'après ceux qui la professent. Il y a des matérialistes qui se sont conduits durant toute leur vie comme d'admirables saints ; ce fait ne suffit pas à prouver la vérité du matérialisme. Le pragmatisme de plus a pour méthode d'élever les expériences particulières en vérités absolues. Par là il aboutit non pas à un dualisme momentané tel que celui qui est posé par la conscience chrétienne; il conduit à un pluralisme radical, aux théories sur l'impuissance de Dieu, etc., qui sont la négation de la vérité.

La grande erreur du pragmatisme c'est de confondre l'utile avec le vrai ; l'expérience de ce qui est utile ou favorable peut bien nous amener à découvrir le vrai ; mais la vérité a ses caractères propres qui existent avant que nous ayons fait l'expérience de son utilité et de ses avantages.

Ce qui est en tout cas certain, c'est que le pragmatisme n'a pas créé le terrain d'entente que nous cherchons dans le domaine intellectuel ; il a montré l'importance de l'action, la nécessité des convictions vécues ; mais il laisse le protestantisme dans son état d'incohérence ; il ne lui donne pas l'ossature intellectuelle dont il aurait besoin.

*
* *

Quelques-uns se demandent alors s'il ne faut pas dans ces conditions retourner simplement à la tradition des Réformateurs.

Mais ce retour dans le sens où il est préconisé est-il possible ? Ne va-t-on pas retrouver au cœur de la Réforme sinon les méfaits de la critique historique, du moins ceux de la conscience individuelle que l'on s'était flatté d'évincer ? Si l'on veut réduire au silence les droits de la liberté de pensée, ce n'est pas à Genève et à Calvin qu'il faut aller ; c'est jusqu'à Rome.

Certes nous reconnaissons que le XIXe siècle, sans être aussi stupide que le veut Léon Daudet, a méconnu pour une trop large part le sens de la tradition. Il a pensé que le progrès se faisait automatiquement dans l'histoire de la pensée et dans l'organisation sociale des peuples ; il a cru surtout que le progrès se faisait par une élimination forcée de toutes les soi-disantes erreurs dont nos ancêtres avaient vécu. Il ne s'est pas suffisamment demandé si ces soi-disantes erreurs ne renfermaient pas une part profonde de vérité qu'il s'agissait de dégager et cela dans tous les domaines (foi religieuse, organisation politique, sociale, ecclésiastique).

Mais cette erreur de perspective n'implique pas pour nous protestants un retour pur et simple à la position prise par les Réformateurs et ici nous pouvons faire nôtres les remarques de M. Pierre Lasserre concernant les progrès accomplis par la Renaissance. « Tout prétendu principe, tout prétendu idéal, toute prétendue foi, qui impliquerait la répudiation de ce progrès, qui se poserait et qui voudrait être cultivé, non pas même au mépris de lui, mais à l'écart de lui, serait chose caduque condamnée d'avance et les apparentes réussites en auraient toute la fragilité d'une simple mode. Ceci n'est pas moins vrai dans l'ordre religieux que dans tout autre ordre. Un sentiment, une idée religieuse qui se maintiendraient en désaccord avec les acquisitions et les expériences irrécusables de l'esprit humain dans les derniers siècles, seraient incapables de toute croissance et de tout développement nouveau au sein du monde moderne. » (*Les chapelles littéraires*, p. XXI)

Ce n'est pas à dire, ajoute M. Lasserre, qu'il faille accepter sans autres toutes les nouveautés, parce qu'elles sont nouveautés, car, dit-il, « si rien ne vaut sans la nouveauté, rien non plus ne pourrait valoir par la nouveauté toute seule et toute crue ». La réalisation du nouveau n'est possible que dans un cadre et ce cadre s'appelle tradition.

Cela étant M. Lasserre définit excellemment la position que nous devons prendre vis-à-vis du passé : « Le passé nous fournit

une mesure ; il est pour nous un conseil, un témoin. Disons mieux : il est notre éducateur. Il n'est pas pour nous un tribunal ; nous ne sommes pas là pour refaire ce qu'il a fait, puisqu'il l'a fait et que nous en avons l'héritage et la jouissance. Nous ne pourrions pas le refaire d'ailleurs. Nous avons à faire autre chose, à travailler comme lui, quand il a été fécond et grand. Devant nous la voie infinie demeure ouverte » (p. xxxv).

Nous pouvons, me semble-t-il, nous inspirer de cette pensée en ce qui concerne notre attitude aussi bien vis-à-vis de la tradition catholique que vis-à-vis de la tradition protestante. On a eu tort de laisser tomber fragment par fragment des portions souvent très larges de cette double tradition. J'en citerai deux exemples seulement.

La pratique du confessionnal a été abandonnée par les Réformateurs, avec raison : mais il aurait fallu maintenir et encourager la pratique libre de la confession mutuelle. Il y a en effet pour les croyants une source puissante d'énergie spirituelle à se confesser mutuellement leurs faiblesses. La psychanalyse n'aurait peut-être pas produit dans les pays protestants les déviations que l'on sait, si la pratique de la confession avait été encouragée.

Mon autre exemple est celui-ci. Les Réformateurs avaient maintenu parmi les sacrements le baptême et la cène. Bien des protestants les estiment inutiles ; ils ont tort. La vie spirituelle a besoin pour se maintenir de s'affirmer par des actes extérieurs, en donnant à ces derniers du reste une interprétation spirituelle aussi large que l'on veut.

Il me semble dans ces conditions que la tâche du penseur protestant à l'heure actuelle est relativement simple, en principe tout au moins. Il s'agit pour lui de conserver et d'exprimer aussi systématiquement que possible tout le contenu de la tradition chrétienne, aussi bien catholique que protestante, c'est-à-dire d'interpréter son expérience individuelle à la lumière de l'expérience collective de tous les siècles, sans renier pour cela ni la méthode du libre examen, ni les progrès de la pensée accomplis au cours de l'histoire.

Il ne s'agit pas d'élaborer ainsi un système philosophique, arrêté dans tous ses détails et qui jouerait le rôle d'une dogmatique canonique devant être acceptée de tous. Non seulement l'établissement d'une pareille dogmatique serait impossible ; mais il ne

serait nullement désirable, car il risquerait de compromettre la vie de l'esprit.

Ce fait du reste ne dispense pas le pasteur du devoir de chercher à systématiser sa pensée religieuse de manière à donner aux fidèles de fortes affirmations. L'absence de toute dogmatique officielle dans le protestantisme n'autorise pas la paresse de l'esprit ; bien au contraire. Chacun a le devoir de se constituer une dogmatique, c'est-à-dire d'analyser et de grouper en un système aussi cohérent que possible les raisons qu'il a de croire, de trancher les problèmes lorsqu'il est à même de le faire, de les laisser en suspens lorsque cela est indiqué, mais en sachant alors pourquoi ils sont en suspens.

En l'absence d'une dogmatique officielle, on peut cependant tenter de dégager l'orientation commune qui reste possible à la pensée protestante.

L'an passé j'avais essayé lors de l'une des premières réunions des Amis de la pensée protestante de montrer quels avaient été au cours du XIXe siècle les rapports de la dogmatique protestante avec la philosophie moderne (1). Je ne veux pas revenir sur cette question. J'avais dit en terminant mon étude que la tâche du protestantisme à l'heure actuelle me semblait devoir être de prolonger dans le sens chrétien le spiritualisme qui s'est affirmé dans tout un courant philosophique moderne.

Je voudrais brièvement montrer comment on peut tenter cette prolongation sur quelques points qui semblent essentiels.

*
* *

Je pense tout d'abord qu'il faut admettre comme un fait irréductible le contact de l'âme humaine avec un Dieu qui n'est pas une simple loi impersonnelle, mais un être vivant et conscient de ce que nous, ses créatures, nous pensons et accomplissons. L'existence de ce Dieu est logiquement indémontrable, de même du reste que l'existence du monde extérieur. On sait que par aucun argument logique portant sur une expérience particulière nous ne pouvons démontrer l'existence du monde extérieur. On ne saurait prouver d'une façon irréfutable à quelqu'un qu'il existe une réalité distincte de ses états de conscience. C'est l'ensemble même de toute l'expérience depuis la naissance jusqu'à l'âge

(1) Revue de théologie et de philosophie, p. 113-122, 1923.

de réflexion consciente qu'il faut invoquer pour justifier la conviction que nous avons de l'existence du monde extérieur. Il en est de même, me semble-t-il, en ce qui concerne l'existence de Dieu et des réalités spirituelles.

Cette existence nous ne pouvons pas la démontrer à autrui au nom d'une expérience particulière que nous aurions faite, pas même d'une expérience mystique, ainsi que le croyait William James. L'existence de Dieu s'impose à nous par tout l'ensemble de notre expérience et c'est cette conviction globale que nous devons essayer de faire partager à ceux qui ne la possèdent pas, mais en insistant bien sur le fait qu'une conviction de ce genre n'est pas l'objet d'une argumentation ontologique irréfutable.

Ce point admis, je voudrais insister sur la nécessité qu'il y a à ne pas accepter aveuglément soit les postulats de la philosophie kantienne, soit ceux de la philosophie ancienne, ou encore ceux de la philosophie scientifique en ce qui concerne l'interprétation des données de l'expérience chrétienne.

Le kantisme, comme on le sait, a dominé toute la dogmatique protestante du siècle passé. Ce fait a eu des répercussions fâcheuses en ce qui concerne la notion du miracle et celle de la révélation.

Remarquons tout d'abord que ces notions ont eu des destinées diverses dans le catholicisme et dans le protestantisme. Le catholicisme en particulier a maintenu intacte au cours des siècles l'idée du miracle comme d'un fait transcendant les lois communément observées et dont la science moderne pourrait constater le caractère exceptionnel. C'est dire que l'action directe de Dieu dans le monde, à propos d'un fait isolé, pourrait être directement constatée par l'incrédule comme par le croyant. Par sa nature le fait miraculeux relève en effet de procédés d'investigation qui, vu leur objectivité, peuvent être employés par chacun. Un chimiste incrédule ou croyant aurait pu, aux noces de Cana, constater que l'eau dont la formule est $H_2 O$ avait été changée en vin dont la formule est tout autre.

Le catholicisme est resté fidèle à cette conception du miracle. Il admet non seulement les miracles bibliques de l'Ancien et du Nouveau Testament tels qu'ils nous sont rapportés, mais il admet que des miracles du même genre ont continué à se produire au cours des siècles jusqu'à nos jours. Les faits miraculeux qui se produisent à Lourdes ne diffèrent pas de ceux qui sont racontés

Dans la Bible ni en intensité, ni en nature. Des experts médicaux ont pu, d'après le témoignage des catholiques, s'en assurer.

Quant à la notion protestante du miracle je n'en ferai pas l'histoire en détail. Aux débuts les miracles bibliques ont été seuls tenus pour authentiques. Plus tard on abandonna les faits miraculeux rapportés par l'Ancien Testament ; on opéra ensuite un triage dans ceux du Nouveau Testament et finalement sous l'influence du kantisme on rejeta tout surnaturel physique pour ne conserver que le surnaturel spirituel.

La philosophie kantienne peut en effet dans les grandes lignes s'esquisser comme suit. La réalité est séparée en deux mondes, phénoménal et nouménal. Le premier seul est objet de connaissance, car il repose sur des intuitions. Ces intuitions sont saisies par les formes a priori de la sensibilité : elles sont ensuite élaborées par les formes a priori de l'entendement. Quant aux idées de la Raison pure (idée-substance du moi, idée globale du monde, idée de Dieu) elles sont bien excitatrices de l'activité intellectuelle, mais elles ne correspondent à aucune intuition.

Du point de vue de la connaissance le monde nouménal ne peut donc être posé qu'indirectement à titre de postulat. La seule donnée est l'impératif catégorique. La nécessité la plus rigoureuse règne dans la nature et toute finalité en est exclue.

Mais alors que deviennent la révélation et l'action de Dieu dans l'histoire du monde ? Le kantisme et avec lui le ritschlianisme aboutissent à une impasse ; on ne peut séparer rigoureusement et absolument l'âme du corps, l'œuvre spirituelle de Dieu et son œuvre matérielle. Si la nécessité règne dans l'univers sensible, il est impossible sur un point quelconque de rompre le déterminisme historique.

La pensée protestante en s'inféodant au kantisme a ainsi souffert d'un malaise qu'il est cependant possible de dissiper.

En effet l'un des résultats de la critique et du développement des sciences a été de montrer que la position prise par Kant est trop absolue. Il n'y a pas de formes a priori de la sensibilité au sens où il l'entendait. L'espace et le temps sont des synthèses très complexes. Il en est de même des lois naturelles que notre entendement construit. Ces lois ne sont pas l'expression adéquate de la réalité sensible ; elles n'ont donc pas par rapport à cette réalité une portée de nécessité, mais seulement de détermination.

L'étude impartiale des sciences montre donc qu'une action réelle et providentielle de Dieu dans la nature n'est pas exclue en principe ; elle reste possible et la foi religieuse l'affirme comme réelle. Mais cette action, si réelle soit-elle, ne peut pas être constatée par des procédés d'expérimentation scientifique. Elle s'insère dans la trame des événements, sans qu'il soit possible d'en marquer scientifiquement le point d'insertion. De cette façon on maintient l'essentiel de la tradition chrétienne sans heurter toutefois les exigences de la recherche scientifique.

Dans un autre domaine, la philosophie grecque a exercé une influence qui a faussé en partie l'orientation de la pensée chrétienne. D'inspiration nettement substantialiste cette philosophie a laissé dans l'ombre le problème de la personnalité et c'est pourquoi en s'appuyant sur elle les Pères de l'Eglise ont posé le problème de la nature de Jésus-Christ comme étant le rapport de deux substances, l'une terrestre et l'autre divine. De là les difficultés inextricables que soulève la Trinité, la kénose, pour ne parler que de celles-là. La philosophie moderne a au contraire relevé de plus en plus l'importance et l'originalité de la personnalité comme telle. Les travaux les plus récents des psychologues, bien loin d'atténuer ce caractère original, n'ont fait que l'accentuer. Malgré les phénomènes de dissociation qu'elle peut présenter, la personnalité constitue un fait irréductible et indécomposable. C'est un donné au delà duquel on ne saurait remonter. Comme le dit Claparède, « la faculté qu'ont les états de conscience de s'agréger à un moi qui persiste et se sent le même à travers le temps est un postulat de la psychologie comme l'existence d'un espace est un postulat de la géométrie ».

Cette originalité irréductible de la personne se manifeste surtout dans le domaine religieux et c'est ce qu'il ne faut pas oublier lorsque nous cherchons à définir Jésus-Christ. Nous devons prendre garde d'étiqueter sa personnalité par des concepts qu'elle dépasse.

Jésus ne saurait être défini simplement comme un génie, comme un prophète ou comme un modèle que nous aurions à imiter. Il est sans doute cela ; mais il est plus que cela et s'il est et doit toujours être un inspirateur, il y a outrecuidance à vouloir être ce qu'il a été, car Jésus joue dans l'histoire humaine un rôle

unique ; par là sa personnalité renferme un mystère qu'il faut respecter et ne pas amoindrir par des formules inadéquates.

Quant aux répercussions que la philosophie des sciences a eues sur le spiritualisme contemporain, c'est surtout dans la notion de finalité qu'on les constate.

Pour éviter tout arbitraire dans leurs explications, les sciences s'abstiennent de recourir aux causes finales. La biologie sans doute pour rendre compte de la cohérence de la vie organique fait appel à des considérations de finalité interne ; mais celles-ci ne sont pas jugées satisfaisantes et l'on tend à les éliminer en expliquant l'harmonie fonctionnelle par la survivance du plus apte.

Etant donné le type de lois qu'elle ambitionne de découvrir la science a parfaitement raison de procéder comme elle le fait ; mais sitôt admise la réalité de la vie spirituelle, le problème change d'aspect. Pour agir selon l'esprit et devenir une personnalité véritable, il faut être conscient du but poursuivi et des divers moyens qu'il est possible d'employer pour y parvenir. La finalité s'impose donc ici ; seulement elle n'est plus synonyme d'arbitraire puisque entre toutes les fins possibles il s'agit de choisir la meilleure.

C'est en creusant la notion de finalité dans ses rapports avec la vie spirituelle que l'on pourrait, nous semble-t-il, rendre à l'eschatologie chrétienne sa signification profonde et en légitimer les espérances.

Pour conclure il s'agirait dans tous les domaines de maintenir intacts les trésors de la tradition, tout en les éclairant par les découvertes de la pensée moderne.

A cette tradition nous appliquerons la profonde remarque de M. Gilson sur le moyen âge : « Pour toute pensée occidentale ignorer son moyen âge, c'est s'ignorer elle-même ; c'est peu de dire que le XIIIe siècle est près de nous ; il est en nous et nous ne nous débarrasserons pas plus de notre histoire en la reniant qu'un homme ne se détache de sa vie antérieure en oubliant son passé. »

Mais ce passé que nous respectons, nous l'étudierons selon notre tradition protestante, c'est-à-dire dans une indépendance de pensée et de conscience qui n'a d'autre limite que la soumission à la volonté divine.

ARNOLD REYMOND.