

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 37 (1949)
Heft: 151

Artikel: Étude critique : la condition du philosophie chrétien
Autor: Guérin, Pierre
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380506>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 30.01.2025

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

ÉTUDE CRITIQUE

LA CONDITION DU PHILOSOPHE CHRÉTIEN (1)

On n'a pas oublié la controverse soulevée avant la guerre à propos de la notion de philosophie chrétienne, les uns voulant signaler les apports nouveaux que le christianisme a donnés à la philosophie et comment il a pu l'enrichir et contribuer à son développement, les autres soutenant que la philosophie, en tant que recherche de la vérité, est par nature chrétienne, puisque la foi chrétienne a pour objet la Vérité absolue, d'autres enfin relevant la contradiction qui sépare la notion de philosophie, science rationnelle, de la pensée chrétienne, acte de foi. C'est un peu à cette dernière position que nous nous étions rattaché (2), en disant qu'entre philosophie et christianisme il y a cette différence capitale que l'une est pensée réflexive, donc prise de possession, et que l'autre est acte de foi, donc amour et don de soi, de telle sorte que l'expression « philosophie chrétienne » serait une expression contradictoire et qu'il vaudrait mieux parler de philosophie du christianisme, de même qu'il vaut mieux parler d'une philosophie de l'art que de philosophie artistique.

En fait la question n'est pas si simple. S'il est très vrai que l'attitude philosophique, par ce qu'elle a de rationalisant, est en quelque sorte l'opposé de l'attitude religieuse, et qu'à les confondre on risque de « déreligioser » la religion en la présentant comme une philosophie et de « dérationnaliser » la philosophie en la présentant comme religieuse, il n'en reste pas moins que pour faire la philosophie du christianisme, il faut être dans une large mesure chrétien, de la même façon qu'on ne peut faire la philosophie de la science sans être savant, ni la philosophie de l'art sans être artiste. Seulement de ce point de vue la question se pose autrement : ce n'est pas tant celle des

(1) Roger MEHL. — *La condition du philosophe chrétien*, Neuchâtel et Paris, Delachaux et Niestlé, 1947, 205 p. Série théologique de l'« Actualité protestante ».

(2) *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, mai 1935.

relations entre les diverses disciplines que celle des conditions à observer par celui qui les pratique à la fois l'une et l'autre.

Or c'est justement cette question que, dans un ouvrage très fortement pensé, vient d'aborder M. Mehl. Bien plus fortement que nous ne l'avions fait, il souligne l'hétérogénéité complète qui existe entre foi et raison, philosophie et révélation, de telle sorte que « la condition du philosophe chrétien » apparaît comme un problème à la fois urgent, délicat et difficile. Toutefois son point de vue est celui du chrétien qui veut être en même temps philosophe. Qu'en est-il pour celui qui, soit par éducation, soit en vertu de dispositions intellectuelles lui venant de son tempérament, soit par suite des circonstances dans lesquelles il a vécu, est ou a été philosophe avant d'être chrétien ? Car autre chose est avoir reçu ou édifié en soi une structure spirituelle fortement chrétienne, dont on cherche ensuite l'expression intellectuelle ou philosophique — ce que nous appelions tout à l'heure faire la philosophie du christianisme — et autre chose avoir cherché d'abord une philosophie, et s'être ensuite rencontré avec le christianisme, soit parce que c'est d'abord comme une philosophie qu'il a été présenté, soit parce que c'est d'abord avec un esprit philosophique qu'on a reçu cette présentation, de telle sorte qu'au lieu d'être un chrétien qui veut être philosophe, on est un philosophe qui voudrait être chrétien.

Il est possible que dans ce cas la question soit mal posée. Mais lorsqu'il s'agit de problèmes aussi vivants que celui-là, cela ne dépend qu'en faible partie de la volonté et de l'esprit de chacun de poser une question de telle ou telle façon. Même s'il y a lieu d'en modifier théoriquement les termes, on ne peut pas, on ne doit pas se dérober à la difficulté, telle qu'elle se présente. C'est ce que nous voudrions faire ici, en nous servant de la pensée de M. Mehl dont la vigueur nous a fortement ému et impressionné.

I

M. Mehl affirme d'abord très fortement la différence radicale qui distingue la foi de la raison. Celle-ci est une activité psychologique et comme telle présente une relativité qui la soumet aux contingences de toutes sortes qui nous entourent. L'autre au contraire est beaucoup plus une participation à l'être, donc une réalité existentielle, qui transforme complètement la manière d'être du croyant. Elle ne doit par suite en aucune manière être subordonnée à la première, ce que l'on ferait si on cherchait en elle une valeur de rationalité, comme celle que l'on cherche dans une doctrine philosophique. Ce serait avouer que la foi a besoin de s'appuyer sur la raison et que par elle-même elle serait insuffisante, alors qu'elle prétend être tout le contraire. Il ne faut même pas parler d'un couple, raison et foi, comme on parlerait des couples esprit et matière, âme et corps, comme si c'était autant de formes d'activité spirituelle s'exerçant sur le même plan.

Pourtant il nous a semblé que M. Mehl, tout en subordonnant la raison à la foi, les remet parfois sur un même plan. Sans doute il ne veut pas que

la foi vienne commander à la raison, à la façon d'un spécialiste qui vient renseigner un autre spécialiste en une autre matière que la sienne : ce serait plutôt à la façon d'un moraliste, qui vient juger de son point de vue une œuvre artistique ou littéraire. Malgré tout, la foi juge la raison, un peu lorsqu'elle lui interdit telle ou telle doctrine qu'elle juge incompatible avec elle, plus encore lorsqu'elle lui prescrit de dogmatiser, donc de constituer, d'une autre nature certes que les doctrines philosophiques, une certaine doctrine. La preuve en est qu'il y a une « vérité chrétienne ». Certes, encore une fois, elle est de nature tout autre que la vérité scientifique ou la vérité philosophique : la différence consiste en ce que celles-ci sont uniquement des vérités à connaître, tandis que la vérité chrétienne est une vérité qui sauve, et aussi une vérité qui exige : on n'est pas placé devant elle comme devant une donnée de fait qui ne demande que l'adhésion de l'esprit, mais comme devant une valeur, d'après laquelle il faut diriger sa conduite et qui la jugera. Il n'en faut pas moins, devant elle, la connaître et la penser.

On sent en tout cela une double préoccupation : d'abord celle de sortir de l'ordre des esprits, dans lequel l'homme s'institue maître et juge de ce qui existe, pour le connaître et l'utiliser à son gré, et donc de nous placer dans l'ordre de l'action, au sens le plus général du mot, dans lequel nous avons à nous former et à nous construire nous-mêmes. Ensuite, parce que cette formation est une soumission, M. Mehl veut encore et surtout maintenir la réalité objective et transcendante de ce à quoi on se soumet, afin d'éviter tous les avatars du subjectivisme. La foi n'est pas une pensée humaine affligée de sa tendance à tout réduire à sa propre mesure, elle est un principe de vie intérieure, mais d'une vie intérieure qui n'est nullement laissée aux fantaisies de chacun : elle est et doit être accrochée, si l'on peut dire, à des réalités transcendantes. C'est de la subjectivité, mais une subjectivité qui prend sa racine et sa valeur dans une réalité.

Alors le philosophe s'insurge. Tout disposé à sortir de l'ordre de la pensée, dont il sait le caractère rapetissant aux dimensions humaines, non moins disposé à éviter un subjectivisme arbitraire, lorsqu'il entend parler de cette réalité à laquelle il faut s'accrocher — « Nul ne saurait poser un autre fondement que celui qui a été posé, à savoir Jésus-Christ, et nul ne saurait prétendre bâtir, même une philosophie, sur un autre fondement » (p. 12) ; et c'est à satiété et sous mille formes différentes que M. Mehl nous présente Jésus-Christ et son œuvre comme principe de tout ⁽¹⁾ — il ne peut pas ne pas se demander : pourquoi cette réalité-là et pas une autre ? Précisons la difficulté : on accepte bien de sortir de l'ordre des esprits, mais cette réalité dont on nous dit qu'elle est le fondement de tout, puisqu'il

(1) Ainsi l'objet de la foi en tant que valeur n'est pas un idéal, c'est-à-dire une conception à laquelle on subordonne les autres ou que l'on veut réaliser et qui nous aurait été présentée par Jésus-Christ. Cette valeur, c'est la réalité même de Jésus-Christ, sa personne en tant que Verbe Incarné et en tant que mort pour le rachat des hommes.

y a là une affirmation de quelque chose à connaître, c'est bien à notre esprit qu'on la présente. Alors on est amené fatalement à se demander : où en est la preuve ? où est tout au moins la raison de penser que c'est bien là la réalité fondamentale ? Et n'y aurait-il pas dans cette présentation une formidable pétition de principe ? Pour croire, il faut d'abord admettre cette réalité, alors que justement c'est ce qui est en question.

La difficulté apparaît encore plus clairement à propos de la notion de vérité chrétienne. Elle est une valeur, un appel, une exigence, soit ; mais alors peut-on dire que ce soit une vérité, au sens le plus ordinaire du mot, qui implique l'idée de connaissance ? De plus on veut en maintenir la réalité transcendante, et pour cela on veut la détacher de toute subjectivité humaine. Ne serait-ce pas parce qu'on confond subjectivité et subjectivisme ? Que la foi chrétienne ne puisse avoir de consistance que si elle est attachée à autre chose que ce qui est purement humain, nul ne peut sérieusement le contester ; mais est-il nécessaire pour cela de l'attacher à des réalités extérieures, qui s'imposent de l'extérieur ? Ne pourrait-on pas trouver la même solidité, la même sécurité dans des réalités, non moins transcendantes, mais intérieures et autres que les réalités à connaître ?

Remarquons enfin toute la portée de la difficulté. M. Mehl nous répète de toutes façons que ce n'est ni par la philosophie, ni par l'histoire que l'homme peut arriver à la foi, et nous sommes pleinement d'accord. Mais en nous présentant la foi comme l'affirmation, soit d'une vérité, soit d'un fait, il retombe dans la difficulté qu'il y a à parvenir à la foi par l'un ou l'autre de ces moyens. Bien plus, il la rend insoluble. Philosophiquement on se trouve devant la pétition de principe que nous signalions tout à l'heure ; historiquement on se heurte à la nécessité de pratiquer l'histoire de façon à y trouver ce que l'on a besoin d'y trouver, et c'est encore une pétition de principe. De toutes façons, on a l'impression d'un véritable péché contre la lumière, au moment même où il faut faire appel à tout ce qu'il y a de plus consciencieux dans la conscience. Certes, que Dieu nous garde de penser qu'il est impossible d'arriver à la foi sans commettre ce péché ! Mais, encore une fois, lorsqu'en fait le problème se pose de cette manière, ce qui en fait toute l'acuité, c'est précisément l'impression que nous ressentons. Sommes-nous trop prétentieux en supposant que nous ne sommes pas le seul qui se heurte à une telle difficulté ?

II

Ceci nous amène à préciser ce qu'est l'expérience chrétienne spécifique.

Elle est la réponse que nous donnons à l'offre d'une valeur qui nous a été faite, étant bien entendu, ne l'oublions pas, que cette valeur n'est pas attachée à une conception ou à une doctrine, mais à une réalité, mieux encore à une personne. Mais il faut savoir dans quel rapport se trouvent, dans notre réponse, la connaissance que nous en avons et l'engagement qu'elle exige. En d'autres termes, puisque pour adhérer à cette valeur, il

faut se modifier soi-même et devenir capable de l'aimer, est-ce la connaissance qui est principe de cette transformation, ou cette transformation qui permet cette connaissance ? Dans le premier cas, nous retombons devant toutes les conditions exigées de tout philosophe et c'est alors que l'homme doit, sous peine de pécher contre la lumière, s'astreindre aux règles de l'objectivité philosophique ou historique, sans parler de cette autre difficulté qu'on ne voit pas bien ce qui oblige l'homme à étudier le christianisme selon ces règles.

Il est vrai que ce premier cas semble bien écarté par M. Mehl. Reste alors le second : l'engagement, c'est-à-dire l'attitude morale, est ce par quoi il faut commencer pour être chrétien. Alors ce qui compte, c'est la vie intérieure par laquelle va se constituer cette attitude, beaucoup plus que les objectivations, pour parler comme Berdiaeff, y compris les objectivations dogmatiques, par lesquelles elle s'exprime. Mais alors c'est de foi chrétienne qu'il convient de parler beaucoup plus que de vérité chrétienne.

Peut-être M. Mehl refusera-t-il de s'enfermer dans ce dilemme. Plus exactement il nous dira qu'entre ces deux termes, la connaissance et la foi, il y a moins une opposition qu'une *tension* (p. 139), par laquelle ils s'attirent l'un l'autre, et que c'est là ce qui constitue la théologie dialectique. Car la foi chrétienne est un mode d'être, non une activité psychologique, et ce mode d'être étant participation à la réalité rédemptrice, mais non sa réalisation complète, elle se traduit pratiquement par la foi plutôt que sous forme de vérité, et cette foi est réalisation en même temps que définition. Ce serait donc parce que nous ne voyons que tantôt le point de vue psychologique et tantôt le point de vue religieux, que nous arrivons, assez arbitrairement, à choisir entre les deux.

Ontologiquement, nous serions assez disposé à admettre tout cela. Mais comme nous le disons plus haut, le problème qui se pose à nous n'est pas celui de la définition d'une réalité ontologique ou existentielle, celle de la foi réalisée. Il s'agit bien plutôt de l'accès à cette réalité. Voilà pourquoi il nous faut choisir entre l'accès par la pensée, que, d'accord avec M. Mehl, nous jugeons comme une impasse, et l'accès par l'intériorité vivante, indépendamment de toute doctrine. Le problème devient alors, pour garder la préoccupation, constante chez M. Mehl, préoccupation non seulement légitime, mais nécessaire, de ne pas nous décrocher de la réalité en tant que transcendante, de ne pas nous laisser enfermer dans notre propre subjectivité, ce qui serait mortel à la religiosité autant qu'à la philosophie.

Plaçons-nous donc résolument, tout au moins à titre provisoire, sur le terrain de l'expérience intérieure. Elle nous conduit, nous dit M. Mehl, par la visée des valeurs qui la constitue — car elle consiste à se soumettre à des valeurs supérieures, par opposition à la vie instinctive qui se contente de la possession de valeurs individuelles — à faire sortir l'homme de lui-même et à le mettre en relation avec Dieu, mais rien de plus. On arrive à le chercher, on n'arrive pas à le trouver. Est-ce exact ?

Il n'y a en effet expérience proprement spirituelle que si l'homme sort de lui-même et pose comme objet de son intentionalité un autre que lui, de façon à le rechercher, non pour le posséder, mais pour se donner à lui. Pour parler comme G. Marcel, il faut sortir de l'avoir pour être, et alors l'« autre que soi » apparaît avec toute son altérité et est valorisé en tant que tel. Cela implique une dévalorisation du moi, sans laquelle l'autre reste un objet à utiliser, non un être à réaliser. Or l'essence de la corruption humaine est précisément ce relent d'égoïsme que nous portons tous en nous, de telle sorte que l'essentiel, pour être sauvé, c'est précisément cette dévalorisation affective du moi par moi, dévalorisation qui n'est sans doute jamais entièrement réalisée ici-bas — M. Mehl lui-même nous répète que nous sommes *in via*, et non arrivés au port — mais c'est dans la mesure où elle est effective que nous sommes prémunis contre le danger de nous valoriser nous-mêmes, sous une forme ou sous une autre. Nous arrivons ainsi à concevoir la solidité de la vie religieuse comme consistant moins dans l'extériorité ou l'objectivité des valeurs vers lesquelles nous tendons que dans l'authenticité du mouvement qui nous y porte :

La même conclusion ressort de l'examen de l'autre voie qui mène à Dieu. M. Mehl, dans une critique très pénétrante, nous montre que la certitude, trouvée dans les démonstrations de l'existence de Dieu, leur préexiste toujours, et que, si à la rigueur ces raisonnements peuvent troubler la conscience de l'incrédule et l'amener à conclure à l'existence de Dieu, ils ne peuvent conduire à voir Dieu comme présent, alors qu'il n'y a religion que s'il y a le sentiment de cette présence. Or, ajoute-t-il, cette présence ne peut être que celle d'une personne, et pour que Dieu nous apparaisse comme une personne, il faut que nous soyons déjà nous-mêmes personne, ce qui est incontestable. Seulement l'initiative n'est pas de notre côté : Dieu ne serait plus que notre créature ; elle est du côté de Dieu. Aussi bien reste-t-il dans une certaine mesure le Dieu caché qui se découvre petit à petit à nous bien plus que nous ne le découvrons nous-mêmes. Tout cela met une « discontinuité fondamentale entre la recherche métaphysique de Dieu et la révélation scripturaire de Dieu » (p. 87-88). Mais là encore, cette réalisation de la présence de Dieu nous demande avant tout une transformation intérieure telle que ce ne sont pas les idées de Dieu ou sur Dieu qui la provoquent, mais au contraire cette transformation qui nous amène aux idées, transformation qui n'est pas réalisée par notre individualité, mais dans notre individualité, par la force de Dieu agissant secrètement, et intérieurement. L'authenticité de cette action ne demande pas que ces idées se rapportent vraiment à Dieu, mais plutôt que ce soit notre désappropriation de nous-mêmes qui soit authentique.

Ainsi ce qui caractérise l'attitude proprement chrétienne, c'est qu'elle est une foi beaucoup plus qu'une lumière, une confiance beaucoup plus qu'une connaissance, un amour beaucoup plus qu'une vérité ; et nous pouvons reprendre le mot de M. Mehl dans un sens beaucoup plus absolu : « La

confession de la foi précède la connaissance de la foi » (119). Elle est le miracle par lequel on arrive à se détourner de soi et à vivre pour Dieu, par une vie qui est vraiment générosité et dont nous sommes par nous-mêmes incapables. En d'autres termes, il n'y a foi que si d'abord il y a amour, un amour qui, ne l'oublions pas, ne peut s'établir de l'homme vers Dieu que parce qu'il existe en Dieu pour l'homme. Ce n'est donc pas seulement d'une autre connaissance ou d'une autre vérité que celles de la science ou de la raison qu'il faut parler, mais d'autre chose que de connaissance et de vérité.

Or que devient dans ces conditions la dogmatique chrétienne ?

III

Et d'abord peut-on parler de Révélation et de surnaturel ?

Il est entendu que le christianisme n'est pas une doctrine à mettre sur le même rang que l'une des nombreuses théories philosophiques qui ont vu le jour depuis qu'il y a des hommes qui pensent. M. Mehl a beaucoup insisté sur ce point et nous y avons pleinement souscrit. Il est une réalité vivante, qui a pris place au cours de l'histoire dans cette autre réalité qu'est l'humanité et l'a entièrement transformée, non pas, répétons-le, à la façon d'une doctrine plus ou moins révolutionnaire dont l'application aurait eu des conséquences importantes — si tant est que de telles doctrines sont des causes et non des effets — mais par l'œuvre, mieux encore par la réalité existentielle de Jésus-Christ, qui, en tant que personne, a modifié la nature de l'homme. Seulement, nous l'avons vu, si nous essayons d'atteindre cette réalité de l'extérieur, comme on atteint soit un événement, soit une doctrine, par l'histoire ou par la philosophie, nous risquons fort, ou bien de ne pas pouvoir l'atteindre, parce que les conclusions auxquelles nous aboutirons seront en contradiction avec la représentation qu'on nous en donne, ou bien de n'atteindre qu'une conception superficielle et fautive. C'est donc par l'intérieur et en tant que personne humaine qu'il faut arriver à se le représenter.

De ce point de vue nous avons dit que l'essence de la vie chrétienne est la dévalorisation du moi, nécessaire pour le développement existentiel par lequel nous participons aux valeurs et aux réalités transcendantes qui nous appellent à elles. Nous avons dit aussi qu'il y a là une transformation telle que, vu l'égoïsme inhérent à notre individualité, nous en sommes par nous-mêmes incapables. Ainsi voilà pourquoi l'on peut parler de surnaturel et d'un surnaturel réellement ontologique, quoique intérieur, ou plutôt parce qu'intérieur, puisqu'il est un être nouveau qui est réalisé en nous.

Il nous semble par suite qu'il faut résolument renoncer à toute notion « chosiste » du surnaturel, qui en ferait quelque chose comme une force mystérieuse capable d'avoir des effets que les forces que nous connaissons ne peuvent avoir, notion qui apparenterait le surnaturel avec le prodigieux, pour y voir une direction différente du dynamisme vivant, par laquelle, au lieu de l'instinct individualiste qui fait que l'homme se cherche lui-même et se constitue en tant qu'être vivant en un « pour soi », la vie se répand et

se donne en s'oubliant elle-même. N'est-ce pas du reste en ce sens-là que les auteurs ascétiques parlent de vertu ou d'actes surnaturels ?

On peut aussi parler en un certain sens de Révélation, puisque alors l'homme devient capable de saisir ce que sans cela il ne pourrait pas même voir, la réalité des valeurs surnaturelles auxquelles sa vie se trouve consacrée, et parce que cette révélation lui vient, répétons-le, non pas d'un effort fourni par lui, comme est la découverte d'un problème longuement étudié et apparaissant tout à coup aux yeux de l'intelligence, mais de la participation à une réalité supérieure qui a pénétré en lui.

Seulement — et le point est important et particulièrement délicat — il reste à se faire une représentation intellectuelle de cette réalité, qui, en se montrant à nos yeux, ne peut pas ne pas apparaître sous une forme propre à nos habitudes de voir et de sentir. Nous n'aurons certes pas la prétention — ni le ridicule — de dire que c'est à chacun de se dessiner lui-même et à la mesure de son esprit l'idée qu'il aura de la Révélation. Une telle conception n'aboutirait évidemment qu'à un chaos de doctrines. Au contraire, il faut souligner que dans cette représentation comme dans tout l'ensemble de sa vie spirituelle, le chrétien ne peut ni ne doit être isolé. Le dynamisme surnaturel, en tant que tel, le met en communication avec tous les autres : telle est la structure et l'origine de l'Eglise : la communion dans une même réalité surnaturelle. C'est donc en union avec elle qu'il faut se représenter cette réalité. Voilà pourquoi les formes principales doivent en être demandées à l'ensemble des communautés chrétiennes, passées et présentes, donc à l'Ecriture et à la Tradition, celle-ci étant le prolongement de celle-là.

Seulement, et le point est capital, la dogmatique que nous y trouvons n'a pas à être reçue en tant que doctrine, comme on reçoit un enseignement de la part de maîtres qualifiés, pour aller de cette doctrine à la spiritualité qu'elle contient, mais en tant qu'expression de cette spiritualité, avec sa conscience religieuse beaucoup plus qu'avec son intelligence. Risquons cette comparaison : de même que les œuvres artistiques ou littéraires des civilisations passées n'ont pas à nous transmettre des techniques que nous n'aurions qu'à pratiquer et à imiter, mais qu'il nous faut à travers elles, nous pénétrer des sentiments qu'elles ont exprimés, de même devant la pensée des grands chrétiens nous avons à chercher dans ce qu'ils disent, non ce qu'il y a de pensée, mais ce qu'il y a de spirituellement chrétien, plus exactement à réaliser la spiritualité qui est au fond de leur pensée beaucoup plus qu'à comprendre leur pensée elle-même.

N'oublions pas du reste le double danger que court le philosophe, lorsqu'une dogmatique lui est offerte ou lorsqu'il veut dogmatiser, danger d'incrédulité et danger d'hérésie.

Aux yeux du croyant, c'est ce dernier qui est le pire, et nous ne pouvons lui donner tort. Mais qu'est-ce au juste qu'une hérésie ? Si nous prenons pour telle une opinion contraire à d'autres opinions qualifiées d'orthodoxes, parce qu'on a jugé la première fausse et les autres vraies, nous ne voyons

dans le christianisme qu'une doctrine, et le péché d'hérésie n'est plus qu'un délit d'opinion. Il nous semble plutôt que ce qui constitue l'hérésie, c'est l'une de ces multiples déviations religieuses auxquelles notre nature humaine est exposée. L'authenticité du sentiment religieux, comme de tous les grands sentiments, est chose rare et jamais définitivement acquise, puisque nous sommes en chemin vers le salut et non arrivés. Ces déviations viennent la plupart du temps, M. Mehl l'a fait excellemment remarquer, de ce que l'on pratique tel ou tel élément de la vie chrétienne aux dépens des autres : le pélagianisme veut susciter l'effort humain et oublie de penser à notre faiblesse, le jansénisme tient compte de la sévérité de Dieu, mais néglige son amour, le quiétisme veut s'abandonner à la grâce, mais néglige de se surveiller, etc. Contre toutes ces déviations, le remède est moins dans telle ou telle doctrine correctement exposée et définie que dans une rectification morale et spirituelle, que chacun doit avoir le souci de pratiquer pour son propre compte, dont il faut sans doute rappeler sans cesse la nécessité, mais qu'on ne peut ni constater juridiquement, comme s'il s'agissait d'un acte extérieur, ni exiger d'autorité comme si elle pouvait se réaliser par contrainte. Si la doctrine — l'œuvre des théologiens — peut nous prémunir contre ce danger, c'est à la condition moins de condamner les idées comme fausses que de compléter la spiritualité incomplète. Voilà pourquoi à combattre l'hérésie uniquement comme une erreur, nous retrouverions un relent de l'hellénisme sous la forme de l'autoritarisme aristotélicien. Et comme l'élément le plus essentiel de la spiritualité chrétienne, c'est la charité, on en arrive à comprendre que la pire des hérésies a été la condamnation des hérétiques, alors que cette même charité en eût été le meilleur antidote, puisqu'elle eût fait comprendre ce qu'il y a encore de chrétien chez les autres et chercher ce qui ne l'est pas en nous.

L'autre danger, auquel les théologiens pensent beaucoup moins, parce qu'il ne concerne que les non-théologiens, c'est le danger d'incrédulité chez ceux auxquels on présente une dogmatique. Il arrive que les termes dont on s'est servi pour cette présentation, ou les formes intellectuelles que l'on a utilisées pour définir cette dogmatique, si satisfaisant que cela nous paraisse pour notre propre mentalité, soient inutilisables pour autrui, soit par défaut de rationalité, soit par le caractère suranné du langage conceptuel employé ; il arrive alors et par suite qu'une telle dogmatique apparaisse comme impensable ou comme mythologique, ce qui pose devant la conscience un obstacle presque insurmontable. On sait que ce qu'on a appelé le libéralisme doctrinal ou, du côté catholique, le modernisme, a été un effort imparfait pour répondre à cette difficulté. On n'a peut-être pas assez vu qu'en les jugeant comme une tendance à diminuer les difficultés de croire ou à naturaliser par opportunisme ce qui est d'ordre surnaturel, on a laissé sans réponse ces difficultés, si même on ne les a pas aggravées.

La difficulté tombe si, pour de telles dogmatiques, on renonce à les poser comme des formules de vérité pour y voir l'expression d'attitudes spirituelles

en fonction d'une intellectualité passagère, en un mot si on cherche l'esprit plus que la lettre, la valeur plus que la doctrine, par exemple, si la théologie trinitaire fait apprécier à l'homme le dynamisme de l'être divin assez pour qu'il soit animé par ce dynamisme, si la sotériologie lui fait réaliser son salut grâce à l'amour dont il se sent l'objet, etc.

M. Mehl parle longuement du renouvellement de l'intelligence qui doit se faire chez le philosophe chrétien. Ce renouvellement ne consiste-t-il pas à devenir capable de traiter les affirmations dogmatiques autrement que des affirmations doctrinales, scientifiques ou philosophiques, non comme la définition de certaines données, mais comme l'introduction à une autre manière de penser ? Il est très vrai que « dans la mesure même où une philosophie aboutit à une certitude, elle se forme en système » (p. 163). Mais un tel danger, on le rencontre surtout en tout dogmatisme qui voudrait poser ses formules comme essentielles et suffisantes ; et ce n'est pas seulement celui de perdre l'essentiel, c'est plus encore celui de rendre cet essentiel inaccessible à quiconque n'a pas le même langage verbal ou conceptuel, simplement parce qu'on a substitué à la foi en Dieu, la foi en ses propres idées sur Dieu. On finit donc par faire de ces formules une simple mythologie vide de sens ; mais si elles apparaissent clairement comme telles aux yeux d'autrui, c'est parce qu'elles le sont d'abord, inconsciemment peut-être, mais réellement, dans la vie de celui qui les emploie ou qui les prêche.

Sans doute, à un autre point de vue, il y a des philosophies que le chrétien ne peut pas accepter. Mais s'il en est ainsi, ce n'est pas à proprement parler parce que ce sont des doctrines contraires aux doctrines chrétiennes, c'est parce qu'elles sont la philosophie d'une certaine religion ou d'une certaine position religieuse incompatible avec la spiritualité du christianisme. La déification de la raison dans le spinozisme, celle de la science mécanique dans le matérialisme sont d'abord des attitudes spirituelles, puisqu'elles posent des valeurs comme absolues ; et elles en font ensuite la philosophie : c'est donc sur le terrain religieux que gît l'incompatibilité plutôt que sur le terrain philosophique. Et c'est encore comme objet de la pensée philosophique, non comme « simple transposition des notions chrétiennes sur le plan philosophique » (p. 171), que celles-ci peuvent enrichir cette pensée. Si par le christianisme on comprend autrement le problème du temps, ce n'est pas parce que la Révélation nous aurait apporté une philosophie du temps, mais parce que d'abord elle nous a donné une nouvelle attitude à l'égard du temps, attitude de réalisation de sa destinée plutôt que de contemplation d'une réalité établie ; et s'il y a des solutions nouvelles, c'est parce que le problème lui-même a été renouvelé et que par ce renouvellement sont apparues des antinomies jusque-là inaperçues. Le philosophe chrétien s'est mis à chercher en tant que philosophe, parce qu'il avait trouvé en tant que chrétien. De même il est très vrai que la philosophie existentielle ne conduit pas au christianisme, mais si elle nous fait « progresser dans une dimension de l'expérience » (p. 180), c'est parce que d'abord la foi a fait

faire cette expérience. Bref ce ne sont pas des notions que le christianisme a apportées au philosophe pour qu'il se les assimile — comme il en est par exemple dans le dialogue entre le philosophe et le savant — ce sont de nouvelles réalités spirituelles, dont le philosophe cherche à se faire des notions.

IV

Il est un autre problème que M. Mehl a effleuré — il ne pouvait faire autrement, vu son sujet — mais qui vaut d'être examiné de près. Car les difficultés que le penseur rencontre à propos du christianisme sur ce terrain ne sont pas moins graves que sur le terrain philosophique : c'est celui de la condition de l'historien ou, si l'on préfère, de l'exégète chrétien.

M. Mehl affirme que la critique historique est insuffisante pour conduire à la foi, parce qu'il ne faut pas se contenter d'établir les textes, mais en voir la signification ; il montre du reste comment la méthode qui consisterait à étudier uniquement la subjectivité de l'auteur, ce qu'il a éprouvé et pensé, sans se préoccuper de l'objet de sa pensée, relève d'une théorie idéaliste de la connaissance, d'après laquelle cette connaissance n'étant qu'un état psychique, il est impossible d'aller plus loin. « Le refoulement du problème religieux dans la sphère de la pure subjectivité, voire de la sentimentalité, est une des conséquences les plus néfastes de l'idéalisme et du psychologisme » (p. 189) ; et « ce n'est pas par hasard que le retour à l'exégèse théologique a correspondu historiquement à l'effort de la phénoménologie » (p. 191).

Nous sommes tout prêt à souscrire à cette conclusion en ce qui concerne l'insuffisance de la méthode historique, qui se contenterait de la compréhension littérale ou conceptuelle des textes. Mais la difficulté n'est pas là : elle porte sur la nécessité de cette méthode. Qu'en est-il au cas où elle en viendrait à des conclusions opposées aux affirmations de la théologie ? Celle-ci est-elle compétente pour corriger l'exégèse, même lorsqu'il apparaît qu'elle n'a commis aucune faute en tant qu'exégèse ? Est-ce le théologien qui doit indiquer à l'exégète, en tant que tel, ses conclusions, ou n'est-ce pas plutôt le théologien qui doit tenir compte de ces conclusions ?

Prenons des exemples. Lorsqu'il s'agit de l'historicité des récits relatifs à la Résurrection, ou encore de l'intégrité des épîtres pauliniennes auxquelles on aurait ajouté des passages d'inspiration marcioniste ou antimarcioniste, qui est compétent ? L'exégèse théologique peut-elle s'opposer à une critique historique, même correcte, lorsque celle-ci la gêne ? ou même peut-elle simplement l'ignorer et interpréter à sa façon, sous prétexte que celle-ci est plus favorable à l'objectivité religieuse, en réalité parce qu'elle favorise l'interprétation que l'on se donne de cette attitude religieuse ?

Nous croyons que là encore il faut distinguer le plan de la connaissance et le plan religieux tellement que, si le second n'est pas subordonné au premier, le premier ne l'est pas davantage au second. De même que la dogmatique doit prendre garde de n'utiliser des notions philosophiques qu'en pleine correction philosophique, parce que celles-ci sont un moyen d'expression

et non un objet de connaissance, ou encore de même que le prédicateur doit employer un langage correct, non pas parce que ce qu'il prêche, c'est la grammaire, mais parce qu'il se sert de la grammaire pour prêcher, de même le théologien ou le dogmaticien doit utiliser l'exégèse critique, non comme objet de son étude, mais pour que son étude soit correcte en tant qu'étude. Si donc l'historien vient lui dire — en supposant bien entendu qu'il ait respecté toutes les règles de la critique historique — que les textes ont telle origine ou les faits matériels telle réalité, au théologien de modifier, non pas sa foi en tant que foi, c'est-à-dire en tant que participation existentielle à une réalité spirituelle, mais l'exposé qu'il en présente, de la même façon que si un grammairien vient reprocher et légitimement tel ou tel solécisme à un prédicateur, à ce dernier de ne pas se soustraire à cette exigence, mais de modifier sa prédication, non pas en disant autre chose, mais en le disant mieux. Il n'y a là nulle subordination de la foi à une science humaine quelconque : ce qu'on lui subordonne, c'est simplement l'expression humaine qu'on en présente ; et ce que l'on modifie, ce n'est pas la foi, ce n'est que la théologie. Le malheur est que l'homme est ainsi fait que trop souvent il est beaucoup plus attaché à sa théologie, c'est-à-dire à ses propres idées, qu'à la foi dans sa réalité existentielle profonde.

Du reste n'est-ce pas en ce sens que s'oriente la pensée de M. Mehl, lorsqu'il nous dit que le dogmaticien a besoin d'une théorie exacte du signe et que la dogmatique doit nous offrir un ensemble systématique de significations et non pas des faits, comme le croit une orthodoxie attachée aux grands faits chrétiens (p. 185). Nous sommes tout à fait d'accord avec lui pour dire qu'il faut « accrocher notre foi, non pas à la matérialité du fait, mais à sa signification ». Mais nous irions beaucoup plus loin : non seulement « le fait matériel du tombeau vide n'est rien sans la Résurrection », mais la Résurrection est tellement indépendante de ce fait matériel que s'il est établi que le récit n'est qu'une légende, la Résurrection n'en subsiste pas moins. C'est alors le signe qu'il faut changer, non la signification. L'historien se trouve donc absolument libre à l'égard du théologien, tout en ayant bien entendu à respecter toutes ses obligations d'historien ; et le théologien tout à fait indépendant, en tant que croyant, de l'historien, n'ayant à modifier, s'il y a lieu, que sa dogmatique et non sa foi.

V

M. Mehl, dès le début de son livre, parle de l'inquiétude que de tout temps a provoquée la rencontre du christianisme avec la sagesse grecque, des compromis qu'il en est résulté et qui ont fini par mettre la foi sous l'obédience des exigences philosophiques. Il nous paraît en effet inconteste que la dogmatique chrétienne s'est beaucoup trop souvent laissé contaminer par les besoins de rationalité hérités de la mentalité hellénique. Mais pour maintenir l'irréductible indépendance de la foi par rapport à la raison, ne faut-il pas aller jusqu'à dire que, la raison étant un mode de con-

naissance, la foi est radicalement autre chose ? M. Mehl nous le répète : elle est une manière d'être, une « détermination du sujet par Dieu » (p. 14). Mais est-ce du sujet connaissant ou d'abord du sujet aimant ? En d'autres termes, cette foi est-elle d'abord une croyance ou d'abord un amour ? N'est-elle pas précisément avant tout charité ⁽¹⁾, non pas certes en tant que forme psychologique d'activité mais en tant que réalité existentielle, jusque-là que tout ce qui devient connaissance n'est plus que son aspect psychologique et humain, dont cette charité est tout aussi indépendante qu'elle le serait de la langue dont on se sert pour l'exprimer.

Allons plus loin. Cette tendance à transformer la foi en une philosophie, tendance héritée de l'hellénisme, contre laquelle M. Mehl a tellement raison de s'insurger, n'est-ce pas elle qui fait apparaître la foi comme une croyance en des affirmations déterminées et qui a poussé les chrétiens à formuler des dogmes, à parler de Révélation ? Et tout cela, absolument tout cela, ne serait-ce pas un revêtement « humain, trop humain », dont nous ne pouvons certes pas nous débarrasser, mais qui fait partie de notre « chair » essentiellement passagère et périssable ?

Précisons davantage. La profession du christianisme, c'est la charité, qui consiste à se donner et à trouver dans le don de soi la réalisation de sa personnalité, non à admettre certaines idées, tellement que nul au fond n'a le droit de se dire chrétien, au sens où l'on se dirait platonicien ou thomiste : on s'efforce simplement de le devenir par une pratique aussi authentique que possible de cette charité. Or l'authenticité de l'amour ne dépend pas de son objet, cet objet fût-il Dieu, parce qu'un tel objet, au sens précis du mot, n'est jamais que l'idée que nous en avons ; et là surtout cet objet est tout autre chose que la réalité existentielle qui en est le fond : notre conception de Dieu est infiniment éloignée de ce que Dieu est vraiment. S'il faut maintenir contre les idéalismes subjectifs qu'on ne peut connaître sans connaître quelque chose, ni aimer sans aimer quelqu'un, donc que tout amour est une participation à l'être et n'existe que dans la mesure où il nous attache à une réalité autre que nous, il est encore plus nécessaire de distinguer cette réalité de l'idée que nous en avons : c'est par la connaissance que nous risquons d'être enfermés dans notre subjectivité beaucoup plus que par l'amour ; et c'est par l'amour — à condition qu'il soit authentique — que nous en sortons. Or cette authenticité, c'est dans le détachement de notre individualité qu'il faut la chercher. Il est vrai que c'est encore bien plus difficile à réaliser que l'exactitude de nos pensées.

La condition du philosophe chrétien est donc au fond fort analogue à celle de l'artiste chrétien : mettre sa philosophie au service de son christianisme pour le définir à lui-même et aux autres de façon que les objectivations

(1) La charité, en effet, n'est pas à comprendre comme une sorte de sentimentalité, mais comme cette tension psychologique dont parle M. Mehl, par laquelle l'âme est tout entière tournée vers la réalisation d'elle-même par son aspiration vers Dieu, donc une manière d'être tout autre que la manière d'être naturelle.

qu'il s'en donne prennent une forme aussi correctement philosophique que possible. Mais ces objectivations ne sont que des objectivations, c'est-à-dire des moyens tout provisoires de s'exprimer, un peu comme une technique artistique n'est qu'une expression relative du sentiment esthétique. Le christianisme n'a donc rien à recevoir de la philosophie ; et ce que celle-ci peut recevoir de lui, ce ne sont pas à proprement parler des indications, ce sont bien plutôt des objets à étudier. Elle n'est pas plus juge du christianisme qu'un grammairien ne l'est de la vérité d'une plaidoirie. Il n'y a ni accord ni conflit possibles : les philosophies inacceptables au chrétien ne le sont pas en tant que philosophies, mais parce qu'elles dérivent d'une attitude morale, disons même d'une religion, autre que le christianisme ; et d'autre part les notions qui paraissent conduire à la foi en sont en réalité le produit. De même et en sens inverse, les difficultés doctrinales ne doivent en rien nuire à la profession de la foi chrétienne : elles ne peuvent que lui demander de s'exprimer autrement ; et ce qui est à chercher et à apprécier en elle, ce n'est pas sa valeur doctrinale, mais la réalité existentielle qui a été ou est à sa base : on peut être un excellent chrétien et un fort mauvais philosophe, parce que la réalité de la foi chrétienne dans une âme est indépendante de la rationalité de l'esprit. Seulement, de même qu'on ne s'avisera jamais de condamner comme mauvais chrétien celui qui reste attaché à une médiocre philosophie, il ne faut jamais proposer une philosophie, ni même une dogmatique comme moyen de juger de l'authenticité de la vie chrétienne.

Bref, entre l'ordre des esprits et l'ordre de la charité, si inséparables qu'ils soient en fait, il n'y a aucune commune mesure ; et c'est pourquoi il ne faut pas demander à la philosophie d'autre fonction qu'une fonction de pensée, alors que c'est à la foi, plus exactement à la charité, d'avoir une fonction existentielle. Si on appelle vérité la participation à l'être, disons que ce n'est pas par la connaissance que cette participation est assurée : elle ne nous en donne que la représentation. Ce n'est pas ce que nous voyons ni ce que nous savons qui compte, c'est ce que nous sommes ; et ce n'est pas non plus en commençant par savoir que nous existons, c'est en existant et en développant notre être. Or cela se fait par l'amour, à condition que cet amour soit authentique ; et il ne faut jamais se persuader qu'une telle authenticité soit chose facile. Aussi bien, pouvons-nous conclure par le mot de saint Augustin en le transposant un peu : *Ama et cogita quod vis.*

Pierre GUÉRIN.