

Pourquoi une faculté de théologie?

Autor(en): **Raymond, Marcel**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **14 (1964)**

Heft 1

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380802>

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.

POURQUOI UNE FACULTÉ DE THÉOLOGIE ?

I

C'est une page du *Guide de l'étudiant* qui a attiré sur moi l'honneur assez périlleux de prendre ici la parole. J'y désignais, à côté de celle des autres facultés, la place de la Faculté autonome de théologie. « Alors que les représentants de tant de disciplines scientifiques, disais-je, se refusent à toute question sur les causes premières et les causes finales, il est juste qu'un autre groupe de disciplines, qui s'échelonnent de l'histoire de la philosophie à l'exégèse biblique, aient précisément pour objet de s'interroger sur [...] ce qui n'est point susceptible de démonstration, mais dont dépend sans aucun doute l'idée qu'on doit se faire de l'homme et de sa destinée. » Je commencerai par quelques constatations banales, peut-être utiles, avant de passer à des considérations plus personnelles et plus contestables.

Dans ce même *Guide de l'étudiant*, au début d'un aperçu historique, Bernard Gagnebin rappelait que le fondateur de l'Académie, qui devint plus tard l'Université de Genève, fut Jean Calvin et que Théodore de Bèze fut son premier recteur. Il s'agissait avant tout dans leur pensée de former des théologiens et des apologistes du christianisme « réformé ». Voilà donc une tradition, une communication avec le passé de Genève, qu'il serait fâcheux, on nous l'accordera, de rompre.

Autre constatation : l'histoire de toutes les civilisations, dans tous les temps (jusqu'à hier), nous montre en l'homme un être religieux, c'est-à-dire « relié » au monde et non séparé, vivant dans la dépendance des dieux ou d'un Dieu. Réalité évidente, que tout historien doit essayer de comprendre, quand il serait lui-même sans religion, et persuadé que l'histoire des diverses religions est celle d'une mystification multiséculaire (mais comment comprendre de l'intérieur cette réalité fondamentale, sans un minimum de sympathie, sans une once de religiosité en quête d'une réponse ?)

J'ajoute que la culture de l'Occident, arts, littératures, philosophies, a été jusqu'à nos jours pénétrée de pensée et de spiritualité chrétiennes, plus particulièrement en ce pays de Suisse française et protestante. C.-F. Ramuz, dans *Questions*, note que nous avons eu

deux antiquités « et qu'elle (la France) n'en a qu'une. Car son antiquité à elle, celle qui sert de base en France à tout l'enseignement supérieur et secondaire, est l'antiquité gréco-romaine, tandis que « nos » antiquités à nous sont la gréco-romaine, bien entendu, et puis l'antiquité biblique.

J'ai été tout nourri de la Genèse un peu avant déjà qu'on ne me parlât des dieux grecs, d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, avant même qu'Homère eût paru et Ulysse ; nourri plus tard de Job et d'Esau presque au même moment où Agamemnon, Clytemnestre, Cassandre, ont commencé à vivre devant moi...

Nous avons ici deux antiquités ou du moins j'en ai eu deux et tous les enfants de mon âge : l'une guerrière et dynastique (la grecque), l'autre pastorale et patriarcale (la biblique).»

Ramuz parle de tous les enfants de son âge, de ceux qui ont suivi « l'école du dimanche ». Sans doute aujourd'hui la proportion en serait-elle moins élevée. Il n'empêche qu'il y a là, encore une fois, une réalité dont il faut tenir compte. Et de même qu'il y a, dans les universités, des savants et des philologues qui étudient l'antiquité gréco-latine, il est juste et nécessaire que d'autres savants et philologues étudient l'antiquité biblique, avec le même amour et avec les mêmes scrupules.

Allons plus loin. Les constatations qui précèdent pourront paraître périphériques. Dégageons-nous de l'histoire, plaçons les traditions entre parenthèses.

Karl Jaspers, dans son *Introduction à la philosophie*, après un premier chapitre intitulé *Qu'est-ce que la philosophie ?*, après un deuxième chapitre sur *l'Origine de la philosophie*, entame un troisième chapitre sur *L'Englobant*. C'est Dieu qu'il désigne ainsi. « Le phénomène fondamental de notre vie consciente, écrit Jaspers, va pour nous tellement sans dire que nous en sentons à peine le mystère [...] Ce que nous pensons, ce dont nous parlons, c'est toujours autre chose que nous-mêmes, c'est ce sur quoi nous sommes braqués, nous sujets...

Ce trait fondamental de notre vie pensante, nous l'appelons la scission sujet-objet. Nous sommes toujours en elle, pour peu que nous soyons éveillés et conscients [...] ; peu importe que l'objet soit une réalité perçue par nos sens, une représentation idéale telle que chiffres et figures, un produit de la fantaisie, ou même la conception purement imaginaire d'une chose impossible...

Quel est donc le sens de ce mystère impliqué à tout instant par la scission sujet-objet ? Manifestement, c'est que l'être en tant que totalité ne peut être ni objet ni sujet, mais qu'il doit être l'« englobant » qui se manifeste dans cette scission. »

Telle est l'attitude de la conscience intellectuelle, telle est la condition de la connaissance intellectuelle. Mais, poursuit Jaspers après

quelques pages : « Depuis des millénaires, en Chine, aux Indes, dans l'Occident, des philosophes ont énoncé certaines choses, semblables partout et en tout temps, même si l'expression en est diverse : l'homme, disent-ils, est capable de dépasser la scission sujet-objet jusqu'à en fondre complètement les deux termes ; il abolit ainsi toute objectivité et il éteint le moi. Alors s'ouvre à lui l'être absolu, qui au réveil laisse subsister la conscience d'une signification plus profonde que toute autre, inépuisable. Mais pour celui qui a passé par là, cette identification du sujet et de l'objet représente vraiment le réveil, et c'est la conscience soumise à la scission sujet-objet qui est bien plutôt le sommeil...

On ne peut pas mettre en doute les expériences mystiques, ni davantage le fait suivant : par quelque langage que le mystique cherche à s'exprimer, l'essentiel reste indicible. Le mystique perd pied dans l'englobant. » Telle serait l'attitude de la conscience mystique, telle serait la nature de la connaissance mystique. Il arrive que les théologiens protestants considèrent les activités mystiques avec méfiance, cela pour des raisons que je puis admettre, sans toujours les approuver (il est vrai qu'il y a des mysticismes de tout genre et de toute qualité). Mais il est d'une importance capitale qu'un philosophe comme Jaspers, qui fut médecin et psychiatre, place côte à côte, et sur un pied d'égalité, ces deux attitudes-types et ces deux modes de connaissance. Bien entendu, le savant est en quête de la certitude ; tandis que l'expérience mystique nous conduit dans l'incertain, l'improbable, l'incontrôlable, l'intransmissible, l'inutilisable.

Mais, objectera-t-on peut-être, cela aussi, c'est de l'histoire. Aujourd'hui, tout est changé. Le temps n'est plus à l'expérience mystique, ni aux états contemplatifs. Nous sommes en effet dans une civilisation en pleine mue, nous sommes en pleine culture post-chrétienne. Et cette culture est réglée par la science, et précisément par la science appliquée.

La philosophie implicite de l'homme de notre époque, ce n'est pas l'existentialisme, ou la phénoménologie, qui intéresse les professeurs, leurs élèves, et des vulgarisateurs plus ou moins habiles. La philosophie de l'homme de la rue, c'est l'activisme, l'action, le mouvement étant à la fois le moyen et la fin de toutes nos démarches. Notre monde est désormais celui de la *facticité*. L'homme s'est pris en charge. Il se fait, en refaisant le monde ; à sa mesure, pour son bonheur, pense-t-il ; démiurge, et doublement démiurge — et il y a même des chrétiens qui s'autorisent du premier livre de la *Genèse*, où il est dit que l'homme règnera sur les choses et les bêtes, pour légitimer toutes ces entreprises, qu'elles aient pour but de construire ou de détruire.

En fait, un combat, et un combat grandiose, est livré contre la faim, l'aliénation déshumanisante, l'exploitation de l'homme par

l'homme ; combat douteux, parce qu'il est mêlé à la conquête du bien-être considéré comme un *summum bonum* — cela sous la menace d'une Apocalypse thermonucléaire ! Il est à peine besoin d'ajouter que la nature est absolument désacralisée ; elle n'est qu'une matière première à exploiter, l'ancienne « alliance » de l'homme et des choses ayant été rompue. Et c'est toute la vie qui est peu à peu désacralisée. L'amour, la mort n'auront bientôt plus aucun sens, si ce n'est le sens que l'homme voudra bien choisir, dans le champ des possibles, et leur attribuer.

Est-ce que j'exagère ? Il ne me semble pas. J'anticipe peut-être. Mais voyez la littérature, le cinéma, les divertissements, ouvrez un magazine. La société suivra. Elle sera mise en condition, par les soins de la propagande et de la publicité, jusque dans ses loisirs, jusque dans ses rêves.

Cependant, l'homme reste un mystère pour l'homme. « La science se prend à l'âme », proclamait Taine il y a près d'un siècle. Tour à tour, la psychologie s'est fondée en science, puis la psychanalyse, la sociologie, l'anthropologie, l'ethnographie, etc. Indéniablement, ces sciences de l'homme sont parmi les grandes inventions de notre temps. Mais il n'en demeure pas moins que l'homme ne peut se rejoindre, s'égaliser à lui-même, se saisir, se posséder ; il est « la seule réalité qui présente cette constitution ontologique instable d'être plus grand et plus petit que lui-même », écrit Paul Ricœur dans *Finitude et Culpa-bilité*.

Et l'univers, la « nature », sont-ils connaissables absolument ? J'ai entendu parler d'un univers en expansion, qui échappe aux efforts de l'homme qui voudrait l'embrasser, d'un univers indéfini plutôt qu'infini. Le savant use d'un langage, la mathématique (ou d'une logique qui s'applique à lui ressembler), qui se voudrait purgé de toute ambiguïté. Mais ce langage est de convention. La mathématique est de l'invention de l'homme, et il y a plusieurs mathématiques possibles. Nous-mêmes sommes *pris* dans l'univers que nous voulons connaître. L'univers que nous découvrons est celui que nos méthodes et nos appareils nous permettent de découvrir. D'où le caractère relatif de toute connaissance scientifique. Et si notre connaissance de l'homme n'est pas « la vérité », du fait que l'homme est incapable de se voir comme un objet, s'il en va de même de notre connaissance de l'univers, du fait que l'homme ne peut faire abstraction de lui-même, on en conclura qu'il n'y a pas de vérité pour l'homme, hormis celle sur laquelle il pose son regard, et que son regard fait surgir.

En d'autres termes, cette opacité foncière d'une réalité dont les surfaces apparaissent d'abord transparentes, comme le côté problématique du savoir humain, tout nous persuade que l'ère du positivisme est bien passée. Je ne crois donc pas que la science, la philoso-

phie — encore moins le train des choses humaines et la figure de l'événement, en ce XX^e siècle tout ensanglanté — rendent la foi plus difficile. Mais pour beaucoup d'intellectuels, le grand empêchement, plus encore que l'action des « démystificateurs », Marx, Nietzsche ou Freud, c'est l'histoire. J'entends que l'histoire est devenue pour eux l'instance suprême, le pouvoir sans appel, avec sa logique immanente, et irréversible. L'histoire ayant décidé, à leur place, que Dieu était mort dans le cœur des hommes, ils s'inclinent, quelque puisse être en leur cœur l'aspiration religieuse ; fidèles à Hegel (qu'ils le sachent ou non) devant ce verdict négatif et « objectif ».

II

Écoutons maintenant Pascal : « Il ne faut pas dire qu'il ne faille rien faire que pour le certain, car la religion n'est pas certaine. » Pour lui, la science l'était, ou devait l'être. Mais laissons la science et sa probabilité. Pascal affirme que la religion n'est pas certaine. Il faut comprendre pour croire, il faut croire pour comprendre, on n'échappera pas à ce cercle vital. Posons maintenant que si la théologie n'est pas une science exacte, l'étude des philosophies, des arts, des littératures, dans la mesure où elle intéresse l'homme entier, ne l'est pas davantage.

Les théologiens distinguent une révélation qu'ils appellent surnaturelle : la venue du Christ parmi les hommes et ce qui l'a annoncée, dont la Bible nous apporte un témoignage qui doit être examiné, critiqué. Ici, j'oserai m'élever contre l'exclusivisme des chrétiens. N'ont-ils pas bien moins à perdre qu'à gagner s'ils consentent à admettre que l'événement de la venue du Christ, son enseignement, son message, ont été longuement préparés, annoncés, et qu'il y a eu, dans d'autres religions supérieures, des prophètes et des sages qui ont reçu des inspirations ? Ne soyons pas moins libres que Lefèvre d'Étaples qui disait des sages du paganisme : « Dieu les illuminait du haut du ciel. » Je ne parviens pas à juger puérile cette pensée que Dieu n'a pu, pendant des siècles entassés, laisser l'homme sans autres lumières que celles qui pouvaient provenir de ses « facultés innées ».

Les théologiens distinguent aussi une révélation naturelle. Le grand texte est celui de l'épître aux Romains : « Les perfections invisibles (de Dieu), sa puissance éternelle et sa divinité, se voient comme à l'œil depuis la création du monde, quand on les considère dans ses ouvrages. » L'idée de la révélation par les ouvrages de la nature, qui s'autorise de la déclaration de saint Paul, a été acceptée par les premiers Pères (depuis saint Irénée, si je ne me trompe), puis commentée par les penseurs du Moyen Âge. Or, les philosophies, les arts, les littératures, créations d'un être qui ne se connaît pas, mais dont il est dit

qu'il a été créé à l'image de Dieu, sont des tentatives d'expliquer ou d'exprimer l'homme, en même temps que cet univers, où Dieu, nous dit-on, est visible.

Mais quoi ! S'il faut croire pour comprendre, il faut croire pour voir « à l'œil » la puissance et les perfections de Dieu dans les choses ! Pascal, ayant le projet de convertir un libertin, renonce à « prouver la Divinité par les ouvrages de la nature ». Il est certain, dit-il, que ceux « qui ont la foi vive dedans le cœur voient incontinent que tout ce qui est n'est autre chose que l'ouvrage du Dieu qu'ils adorent. Mais pour ceux en qui cette lumière s'est éteinte, et dans lesquels on a dessein de la faire revivre, ces personnes destituées de foi et de grâce, qui, recherchant de toute leur lumière tout ce qu'ils voient dans la nature qui les peut mener à cette connaissance, ne trouvent qu'obscurité et ténèbres... » Eh bien, je crois que le poète, l'artiste, peut soulever un instant le voile, sans même avoir toujours une conscience nette de la portée de son geste. Une clarté paraît un instant dans les ténèbres dont parle Pascal, clarté fulgurante ou tremblante, incertaine. Je rencontre dans le romantisme allemand cette idée presque partout répandue que le poète vit dans un paradis dispersé, et qu'il lui appartient d'essayer d'en rassembler les éléments. Dans ses *Discours sur la religion*, Schleiermacher affirme que le Royaume de Dieu peut, dès ici-bas, se révéler par éclair, par anticipation. Dans tout ce qui nous entoure, il y a comme des « ouvertures ménagées sur l'infini ». Et je regrette de n'avoir pu remettre la main sur un passage de *La Guerre et la Paix* où Tolstoï, décrivant le bonheur de Natacha, fait cette remarque profonde que le plus grand bonheur terrestre éveille la nostalgie, et le désir confus, d'un plus grand bonheur qui serait la béatitude. Le bonheur qui est en notre possession serait comme un reflet dans un miroir.

Il arrive ainsi que la littérature, les arts, fassent allusion au Royaume de Dieu. Citons une caution sérieuse, Karl Barth, qui écrit dans son *Mozart* : « Le Nouveau Testament ne parle pas seulement du Royaume des cieux, mais aussi des paraboles du Royaume. » Les paraboles ne sont pas seulement des allégories, mais aussi des symboles, des visions. Je me référerai ici à ce « sans cœur de Rimbaud ». Sans prétendre le moins du monde qu'*Une saison en Enfer* soit susceptible de recevoir, en son ensemble, une interprétation chrétienne, je m'arrête à un fragment d'une de ses pensées, intitulée *Matin* :

« Pourtant, aujourd'hui, je crois avoir fini la relation de mon enfer. C'était bien l'enfer ; l'ancien, celui dont le fils de l'homme ouvrit les portes.

Du même désert, à la même nuit, toujours mes yeux las se réveillent à l'étoile d'argent, toujours, sans que s'émeuvent les Rois de la vie, les trois mages, le cœur, l'âme, l'esprit. Quand irons-

nous, par-delà les grèves et les monts, saluer la naissance du travail nouveau, la sagesse nouvelle, la fuite des tyrans et des démons, la fin de la superstition, adorer — les premiers ! — Noël sur la terre ?

Le chant des cieux, la marche des peuples ! Esclaves, ne maudissons pas la vie. »

Pour moi (c'est mon opinion que je me garderai de songer à imposer !), il y a là quelques phrases *inspirées*.

Je ne donnerai pas en exemple Bach, Mozart, tel compositeur de musique religieuse, mais Schubert : sa *Sonate posthume* pour piano, que jouait Clara Haskil, où des voix qui semblent venir d'un autre monde se répondent, du majeur au mineur ; sa *Sonate quinzième* (interrompue), que joue Richter, avec ses appels déchirants, discordants, qui montent jusqu'au cri, en sa troisième partie même, si bizarrement baptisée *Menuet*. En peinture, des toiles un peu partout sortent de l'ombre, de Grünewald au Greco, à Rembrandt, à Georges de la Tour, à Van Gogh, à ces « portraits » d'un objet très humble, qui a vraiment figure humaine. Car il n'est aucunement nécessaire qu'il s'agisse de poésie, de musique, de peinture religieuses par le thème, par l'intention expresse de l'auteur. Je ne sais si Le Nain, représentant une famille de paysans, du vieillard à grand chapeau aux enfants rêveurs, a voulu peindre une sainte Cène.

Arrêtons-nous au poète et à son langage qui, contrairement au langage de la mathématique (c'est pourquoi j'ai rappelé tout à l'heure ce qu'était celui-ci), nous parvient du fond des temps, mêlé à ce que Claudel nomme « la noire confiture des siècles ». Langage où subsiste une part, d'ailleurs indéterminable, de nature ; où subsiste peut-être un écho lointain de la Parole, non écrite, non prononcée, qui éclot dans le silence. Par ce langage du poète, il est permis de penser que nous avons une possibilité de contact avec les choses, sacrées et resacralisées. Ou une possibilité de rencontre avec l'Être. Une possibilité d'approche de l'unité primordiale (qui a été perdue), ou celle de viser un point absolu, antérieur à la séparation.

Nous ne sommes pas ici dans le domaine du *logos*, mais dans celui du *mythos*. Du mythe, qui est déjà un essai d'explicitation par le récit, de développement mythologique, Platon disait : « Sans doute, sûrement même, cela n'est pas vrai, mais il y a quelque chose de ce genre qui est vrai. » Qu'est-ce donc que ce quelque chose qui, dans le mythe, est vrai ? Ce noyau vital et ontologique, c'est le symbole, « qui doit être compris comme symbole » (selon Goethe) ; entendez qu'il ne saurait être traduit, qu'il n'est pas un système à deux pôles comme l'allégorie, qui comprend un signifié et un signifiant. Le symbole se signifie. Il nous fait pénétrer dans le plein du langage et, par le truchement immédiat du mot, dans le plein des choses. Ou, si l'on préfère affirmer moins, il nous met en présence d'une réalité qui a

recupéré sa charge de sacré. Je précise que si la poésie ne se laisse appréhender que par le moyen d'une forme, ou par des mots qu'elle marque de son empreinte, qu'elle touche du pied ou de l'aile, elle n'est pas contenue dans les mots, enfermée dans une forme. De même, Dieu n'est ni dans le vent ni dans le feu.

On se préoccupe aujourd'hui, non sans raison, de « démythologiser » la religion chrétienne. Mais on aurait tort — Paul Ricœur nous le disait récemment, lors de la Rencontre du Mont-Pèlerin, et sa pensée s'accorde, me semble-t-il, avec celle de Franz Leenhardt — d'extirper du même coup les symboles qui sont au cœur du mythe, et qui tiennent à l'événement qu'est la venue et la vie du Christ. De même, le symbole poétique ne peut être dissous, ou remplacé par une idée qui serait son équivalent abstrait. Par l'efficace d'un langage suffisamment ambigu et « surdéterminé », au gré des psychologues, la poésie nous réinsère dans cet univers étrange, opaque, où nous sommes appelés à vivre ; elle brise les assurances faciles du bon sens, les garde-fous que la société, l'habitude dressent autour de nous. Non que je veuille présenter l'art et la poésie comme un moyen de salut ; du moins, par eux, peut-on rester à la fois disponible et relié. Il est trop certain que le poète, l'artiste, peut être sans Dieu, en un temps de disgrâce, et je ne veux pas insinuer que tout artiste est un chrétien qui s'ignore. Il est rare, toutefois, que l'esprit religieux ait complètement déserté son âme, l'ait laissé « à sec ». Entre le vivre et le mourir, il fait l'expérience de la condition humaine, cette condition que nous nous efforçons si souvent d'éluder, à laquelle nous substituons sans même nous en douter une existence préfabriquée, une conscience vainement braquée sur des fantoches. Et combien de fois l'artiste n'est-il pas dépassé par sa création ! Elle vient de plus loin et de plus profond que lui-même.

III

On jugera probablement qu'il y a, dans ce qui précède, des approximations bien contestables. Je n'en serai pas surpris, je l'avais annoncé. Les théologiens ne manquent pas qui pensent que les vérités de la foi sont contenues dans un seul Livre, et qu'il est toujours imprudent de les chercher ailleurs. Mais les vérités de la foi ne nous entraînent pas à la prudence, et Dieu est partout ; « en lui nous avons la vie, le mouvement et l'être ».

J'imagine qu'une autre objection serait le fait des hommes raisonnables. Ce que j'ai dit du symbole, du mythe, estimeront-ils, appartient proprement à l'état mythique de la conscience, état archaïque, primitif, sans rapport avec notre conscience de civilisé. C'est ainsi qu'Auguste Comte croyait que l'humanité avait passé successivement par un âge théologique, par un âge métaphysique, et que, dans l'âge

moderne ou positif, rien ne devait se retrouver, aucun résidu, des premiers âges. Mais non ! (d'ailleurs Auguste Comte a fini par faire de la théologie). Il y a en nous, aujourd'hui, Dieu merci ! un enfant, et un homme très ancien. Le dernier Lévy-Brühl, celui des *Cahiers*, a reconnu que la mentalité primitive n'était pas si différente de la nôtre. Et Lévi-Strauss dit à peu près la même chose de la « pensée sauvage ». Nous vivons suivant un rythme cosmique, promus par l'alternance du jour et de la nuit, de la veille et du rêve. Et notre culture doit être davantage qu'une superstructure rationnelle. Elle doit être ouverte sur le passé, qui est présent en nous, comme sur l'avenir, qui se compose en nous déjà. Elle doit demeurer ouverte sur ce qui la transcende.

La culture du Moyen Age était largement ouverte sur la transcendance. Elle habitait un univers puissamment hiérarchisé. Songeons à la cathédrale, *speculum mundi*, où chaque être avait sa place. Et les diverses sciences étaient les servantes de la théologie. Synthèse cohérente mais rigide, arrêtée, faite pour une humanité sans histoire ou ignorant l'histoire, figée dans l'immobile ou du moins décidée à l'être.

Libre à nous de nous retourner avec nostalgie vers cette construction, comme aussi vers le monde intelligible de Platon. Le fait est que nous vivons à l'âge de la problématique universelle. Inquiétant privilège, privilège malgré tout ; car il se trouve que les questions essentielles peuvent et doivent à nouveau être posées, celles qui portent sur l'incertain et le possible, sur les causes premières et sur les causes finales. Age d'une culture ouverte, à laquelle doit correspondre une théologie ouverte, sachant se nourrir d'attente, d'espérance, de confiance en la force qui nous sera donnée.

La civilisation du bien-être (si elle projette devant soi comme un but ultime cette idée du bien-être), ne mène à rien, qu'à la déshumanisation et à la neurasthénie — ce qui se voit assez bien en certains pays où règnent la bonne administration et l'abondance. Après quoi, c'est un vœu que je fais, après la satiété, le grand désir d'une autre réalité se fera sentir. Le protestantisme, j'aimerais mieux dire : la foi évangélique, se trouve ici dans une position avantageuse, c'est-à-dire à la pointe du combat. Si du moins (et c'est un autre vœu que je forme, en toute simplicité et naïveté) il ne se replie pas sur lui-même ; s'il ne s'enferme pas dans une prétendue orthodoxie qui, demain, sera fatalement brisée ; s'il accepte d'être une Eglise « toujours mouvante et variable » (Leibniz), toujours errante comme « la Cité de Dieu parmi les hommes » (saint Augustin). Une Eglise ouverte au monde, assez forte et assez courageuse pour engager le dialogue avec chacun, avec les représentants de toutes les disciplines et de toutes les philosophies, avec les hommes de toutes les professions et de tous les métiers. Assez sûre d'elle pour prendre appui au besoin sur les créations humaines et pour y écouter des voix « laïques » qui ne soient pas en

désaccord avec la sienne. Une Eglise sans frontière enfin (comme on dit volontiers depuis peu en France), et s'offrant aux inspirations. Une théologie du Père, du Fils, et en tout premier lieu une théologie du Saint-Esprit.

Les réussites éblouissantes du progrès technique nous empêchent de conserver intacts à la fois le sentiment de la merveilleuse beauté de la vie, *qui nous a été donnée*, et le sentiment de son extrême fragilité ; elles nous masquent notre imperfection essentielle. Notre avoir qui s'accumule nous rend trop peu sensibles au manque d'être qui est en nous, et qui est la cause de la perpétuelle comédie que nous nous jouons à nous-mêmes, pour le plaisir dérisoire de notre amour-propre ; ce manque d'être qui faisait écrire à Fénelon, dans son admirable *Traité de l'Existence de Dieu* : « Moi qui suis celui qui n'est point ou tout au plus un je ne sais quoi qu'on ne peut ni trouver ni nommer... je vois Celui qui est, et en le nommant *celui qui est*, j'ai tout dit. » Les réalisations du progrès nous font oublier la misère de l'homme, le mal qui est en lui (dont le principe est insondable, car la symbolique du mal, note Paul Ricœur, révèle un homme qui « ne paraît pas moins victime que coupable »), le mal aussi dont il souffre en cette vie, auquel la science trouve certes de grands remèdes ; mais le seul qui soit absolument efficace, c'est l'amour. Et il me semble qu'à l'heure où tombent les barrières entre les races et où l'humanité s'avance, sur un terrain semé d'embûches terribles, à la conquête de son unité, il serait désastreux que cette nouvelle conscience planétaire ne soit pas animée, éclairée par cet amour-charité.

Par des chemins peut-être détournés, j'ai voulu montrer pourquoi, à mes yeux, une Faculté de théologie occupe une place nécessaire dans notre Université. La théologie, nous apprend le Dictionnaire, est « l'étude des choses divines », qui sont partout mêlées aux choses humaines. Il est possible que cette théologie soit condamnée à être plus négative que positive. Elle n'élucidera pas le mystère de l'univers et le mystère de l'homme — et sans doute ne faudrait-il pas qu'elle l'élucidât. Mais elle aidera à rendre ce mystère à la fois pleinement présent et, enfin, entièrement acceptable.

MARCEL RAYMOND.

P.-S. — Un dernier mot, celui-ci à l'adresse des futurs pasteurs, un conseil, si je puis me le permettre : qu'ils ne supposent pas trop vite, quand ils prêcheront, qu'ils ont devant eux une assemblée de fidèles, qu'il convient d'affermir dans leur foi, de garder des faux pas, de maintenir dans une conduite chrétienne ; qu'ils ne parlent pas trop « pour leur paroisse » ; qu'ils se réfèrent un peu moins exclusivement à leur théologie et un peu plus à la psychologie pratique, celle de l'incroyant, qu'il faut convertir, et celle du chrétien, qu'il faut toujours reconvertir ; qu'ils fassent donc, avec courage, de l'évangélisation.