

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 17 (1967)
Heft: 2

Artikel: Études critiques : à propos d'un livre récent : quelques remarques sur Robinson
Autor: Piguet, J.-Claude
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380874>

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: 15.05.2025

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

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT : QUELQUES REMARQUES SUR ROBINSON ¹

Les petits livres des grands auteurs sont précieux pour saisir l'essentiel d'un message ; des conférences destinées à un public déterminé (américain en l'occurrence) peuvent être plus significatives qu'un traité destiné à l'anonymat de l'*intelligentsia* académique.

On ne trouvera ici qu'une réaction de ma part à la lecture de ce petit livre. Ou plutôt : un ensemble de réactions convergentes, quoique peut-être disparates en apparence. Ces réactions sont d'un philosophe : je ne suis ni ne veux me faire théologien. La question de Dieu pourtant ne s'adresse pas aux seuls théologiens ; je ne sais pas si Robinson a raison théologiquement de revendiquer une *théologie des laïcs* (p. 64), mais je sais que philosophiquement je suis concerné. Car il y a deux athéismes : celui que je vis sans qu'il me pose de questions (et c'est l'athéisme de la paresse, que le philosophe doit refuser parce qu'il refuse toute paresse), et celui que je puis poser ou refuser selon des présupposés de méthode (et alors il faut bien que le philosophe pose la question de Dieu).

Or, pour ce faire, deux façons sont possibles. Je puis tout d'abord poser la question de Dieu dans des termes qui, purement philosophiques, *préforment* la réponse possible qui serait donnée à la question. C'est ainsi qu'un certain esprit cartésien (ou aussi trop positif) va au-devant de Dieu avec l'appareil du concept. « Dieu existe-t-il ? », demande-t-il ; mais dans cette question abstraite, l'existence reste un concept philosophique dont on attend que Dieu lui-même vienne le remplir. Fausse attente, en vérité ; car il ne faut pas demander, à titre séparé, si Dieu est, où il est, quand il est, ni qui il est : ce serait préformer les réponses attendues par une analyse aristotélienne (donc purement philosophique) des catégories. Il faut certes bien demander tout cela, mais en une fois, globalement, à la façon

¹ J. A.-T. ROBINSON : *La nouvelle Réforme*. Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1966, 120 p.

dont on demande à quelqu'un « si un tel n'est pas mort », ce qui veut dire tout en un : vit-il toujours, et si oui, où habite-t-il, que fait-il, quel âge a-t-il donc maintenant, etc. Telle est pour nous, philosophes, la bonne façon de poser la question, car si Dieu existe, il existe en une fois et concrètement, indépendamment de mes analyses de philosophe — lesquelles, de mon côté, seront nécessaires, mais *plus tard* : car Dieu existant, il faudra bien que ma philosophie s'en accommode dans l'avenir, si elle veut être une philosophie des choses *qui sont*.

Ceci dit, il me faut encore savoir à qui je dois poser la question de Dieu. Or, quant à moi, je ne puis la poser qu'à ceux qui ont vu Dieu, ou qui savent qu'il existe. Les autres en effet ne m'intéressent pas. Car supposez que je pose la question de l'existence non pas de Dieu, mais des fantômes ; il me faudra d'abord demander en une fois et globalement si les fantômes existent, où je puis les rencontrer, quand ils se manifestent, ce qu'ils sont en tout état de cause, et surtout, il me faudra demander cela à ceux qui prétendent avoir vu des fantômes. Les autres en effet ne pourraient jamais répondre à mes questions puisqu'ils avouent n'avoir jamais vu de fantômes. Les premiers en revanche, qui prétendent en avoir vus, peuvent certes se tromper, s'être trompés, devoir se tromper absolument. Je n'en sais encore rien, mais en tout cas ils prétendent en avoir vus, et cela me suffit. A moi de juger, après les avoir entendus.

C'est pourquoi le philosophe doit poser la question de Dieu à d'autres que lui ; sa seule conscience n'y suffit pas, ni son sens intime. Ce n'est pas forcément vers le théologien qu'il se tournera : de lui, il ne recevra peut-être pas la meilleure réponse. Mais l'essentiel est que le philosophe mène alors pour ainsi dire une enquête objective, au sens le plus positif et le plus policier du terme.

Ce faisant, le philosophe découvre alors quelque chose de bien curieux. Parmi toutes les réponses qu'il reçoit de ceux qui prétendent vivre en Dieu, ou par Dieu, dans la foi ou par la foi, ou avec le Christ, il trouve certes des réponses qui à aucun moment ne le satisfont, mais il en trouve aussi d'autres qui sont très troublantes. Le point le plus troublant est que les meilleures réponses qui lui sont données proviennent d'êtres dont la vie entière est comme subordonnée à quelque chose qu'ils n'arrivent jamais à exprimer en toute clarté et à traduire adéquatement dans les mots. Ce qui arrête donc ordinairement l'esprit rationaliste doit au contraire l'inciter ici à la plus grande attention : car il se produit chez ces êtres comme un divorce entre la cause cachée qui les fait vivre concrètement, chaque jour, et de façon chaque fois déterminée et extrêmement précise, et les énoncés tenus sur elle. Or je ne sache pas de cause *irréelle* qui puisse être ainsi l'aliment quotidien d'un homme ; je connais certes des

causes énoncées, ou énonçables, qui le peuvent : des idéaux, des idéologies, des amours avouées ou avouables. Mais c'est qu'alors l'énoncé de la cause rejoint la cause elle-même. Chez les hommes de foi en revanche, les énoncés de la cause se séparent pour l'auditeur de la cause qui les fait vivre (et non pas seulement penser), quoique, pour ceux qui les énoncent, ils en proviennent manifestement.

Devant ce fait troublant, l'erreur serait de chercher à remonter des énoncés tenus à la cause qu'ils prétendent, à ma demande, désigner ; car justement seule cette cause donne un sens à ce qui m'est dit. Donc, tant que je n'ai pas compris que c'est la foi qui fait dire à mon pasteur ce qu'il me dit, je n'ai devant moi que des phrases assez hétéroclites, peu accordées aux pensées communes des philosophes, et je m'exténuerai en vain à chercher, par ces seules phrases, ce qu'elles devraient désigner, puisque leur rôle n'est justement pas de désigner, mais d'être *réponse* (adroite ou maladroite, systématique ou désordonnée, claire ou obscure) à quelque chose — à quelqu'un — qui doit nécessairement être compris *avant* qu'on les comprenne. On le voit : d'ordinaire, l'étrangeté des énoncés s'accorde à la complexité d'une chose ; et l'intelligence espère venir à bout de ces difficultés. Ou bien alors la simplicité d'une chose s'allie à des énoncés tellement simples que l'intelligence n'y trouve pas aliment pour sa tâche. Ici, simplicité de la chose et complexité des énoncés se mêlent étrangement : tout y est trop facile, et trop difficile à la fois.

Or c'est bien là le signe qu'il faut prendre tout cela très au sérieux. Quand les choses sont trop simples pour être dites telles quelles, et quand cette simplicité est cause réelle de toute une vie d'homme, de la vie de beaucoup d'hommes, dans les circonstances et la particularité de chaque vie individuelle, dans des temps déterminés et des lieux distincts, il doit bien y avoir, au fond du philosophe, comme un déclic, comme un signe du démon, et même un double signe : signe pour l'intelligence qui ne peut réduire cette complexité à sa simplicité, et signe pour le cœur, qui ne comprend pas pourquoi cette simplicité a besoin d'une telle étrangeté dans les énoncés rationnels.

Mais dans ce mystère même se trouve une vérité ; toute l'expérience du philosophe, si elle a été droitement menée sans préjugés, conduit à cette reconnaissance. Certes le philosophe ne sait pas encore quelle est cette vérité, ni où elle se trouve, ni quand elle lui apparaîtra, ni même si elle ne lui est pas déjà apparue sans qu'il s'en doute. Mais il ne peut pas ne pas savoir, d'un savoir qui ne doit pas grand-chose aux énoncés et presque tout à cela qui leur donne un sens, *qu'il y a vérité*.

Et cela peut, et cela doit servir de principe au philosophe. De principe, j'entends de critère : car il n'est pas nécessaire de savoir

ce qu'est la vérité pour dénoncer ce qui n'est pas vérité ; il suffit pour cela de savoir qu'il y a vérité. Sa présence, encore tout obscure, est grosse de toute une méthodologie, de toute une armada de principes et de raisons — mais cela, cela peut venir *ensuite*. L'important, c'est que déjà le faux se laisse dénoncer.

* * *

C'est en lisant dans cet esprit Robinson que je n'ai pu m'empêcher d'y découvrir tout ce qui doit être dit *faux*, dans le sens précis ci-dessus : incompatible avec les conditions très particulières moins de la vérité que de son apparition.

Voici des exemples, qui paraîtront disparates, mais qui s'unissent au seul nom de cette vérité-là.

— Robinson écrit : « Le fait même que la vérité fondamentale de la foi chrétienne soit elle-même mise en doute, que Dieu soit lui-même mis en cause et que tout soit mis en question, est certainement un signe que quelque chose de nouveau est là » (p. 22).

Or je ne le crois guère : philosophiquement, la nouveauté du christianisme pour le laïc (à la théologie duquel Robinson m'invite) ne vient pas du fait que Dieu est mis en question, mais tout juste de l'inverse : c'est parce que je me sens interrogé par l'existence de cette vérité que « tout est mis en question ». C'est moi qui suis mis en question (dirait Thévenaz), et c'est Dieu qui met en cause. Telle est la nouveauté. Quand en revanche le philosophe met Dieu en cause, il ne se passe rien de nouveau, que la *Genèse* n'ait déjà mis en lumière : Adam a désobéi à son Seigneur. Mais si moi, qui broute chaque jour à l'arbre de la connaissance, je m'aperçois que la vérité existe en dehors de ce que la connaissance m'en livre, ne dois-je pas renouveler entièrement mes connaissances de philosophe ?

— « La théologie, écrit Robinson, entraînera la conviction, non par l'assurance de ses réponses, mais par la sincérité de ses questions » (p. 23). Mais moi, je n'ai que faire d'une question de théologien, fût-elle sincère, puisque tout ce que je lui demande est de répondre pour moi à la question que Dieu pose à chacun. Que, répondant, le théologien soit trop assuré, soit ; il oublie parfois que le doute fait partie intégrante de la foi. Mais je lui ai demandé une réponse, non pas des questions.

— « Il y a un agnosticisme qui libère et permet au chrétien de marcher d'un pas plus léger » (p. 24-25). Mais n'est-ce pas le non-chrétien que l'agnosticisme a libéré ? Et si je suis radicalement mis en question par ce que je ne suis pas, ne devrais-je pas me lier au lieu de me libérer, pour être chrétien ?

— « En d'autres termes, conclut Robinson (p. 35), nous devons reconnaître que la question de l'homme est avant tout une question sur l'homme et non sur Dieu. » Mais la question, pour porter sur l'homme, n'est-ce pas Dieu qui nous la pose ? J'avais demandé en effet à l'homme de foi de répondre à Dieu en même temps qu'il me répondait...

* * *

Le philosophe, pourtant, interrogeant ainsi l'homme de foi (s'appelât-il Robinson), espère en apprendre davantage qu'une simple manière de poser justement les questions et d'attendre les réponses. Au-delà de ce jeu formel, il désire savoir par qui cette vérité, dont il reconnaît l'existence encore confuse, peut lui être proposée. Il désire « voir » Dieu, « voir » le Christ, puisque aussi bien on lui dit que saint Paul a vu, en lui, le Christ.

Or Robinson, que j'interroge à ce propos, me répond (p. 36) : « Si des hommes doivent voir le Christ, et par conséquent Dieu, ils ne peuvent le faire qu'à travers celui qui vient à eux, non pas comme une figure messianique tout d'abord, mais comme un des leurs, comme Claude ou Marcel, ou comme celui qui habite de l'autre côté de la rue. »

Quel prodige ! Comment donc, Dieu que je cherche à voir, c'est en Claude que je le trouve ? Le Christ, c'est Marcel qui me l'apporte ? Combien donc Robinson a raison, quand il affirme qu'il y a trop d'assurance chez les théologiens ! Car si celui qui habite de l'autre côté de la rue doit me permettre de voir le Christ, je dois moi aussi être à même de l'apporter à mon voisin d'en face — moi qui justement le cherche !

En fait, il y a deux mythes sous-jacents à cette saugrenue robinsonnerie. Le premier est le mythe — comment dirai-je ? — « phénoménologique » de l'identité de la chose avec les phrases qui la concernent. Du fait que l'autre me parle du Christ, je ne dois pas déduire que c'est Christ qui parle par lui ; cette déduction serait incorrecte. Mais si c'est Christ qui parle par lui, alors à moi la tâche de le reconnaître. De même, quand je parle à mes étudiants de Socrate, mes paroles n'en sont pas pour autant de Socrate, et l'écoute de mes propos n'est pas *ipso facto* l'écoute de Socrate. Je suis là, eux sont devant moi, et Socrate reste ni en eux ni en moi, mais transcendant, comme celui dont je parle, et comme celui dont il s'agit pour eux. Si le « voisin aimable » me rencontre en Christ et que j'aille à lui par Christ, Christ reste au milieu, entre nous, transcendant à l'un comme à l'autre. Ce n'est pas le voisin, parce qu'il est aimable, qui me montre Dieu, c'est Dieu qui se montre à moi. Celui qui est en cause, ce n'est pas le voisin, mais c'est Jésus-Christ.

Ce thème du « voisin aimable » me conduit au deuxième mythe de Robinson, qui est plutôt un slogan de notre époque : le slogan de l'anonyme homme de la rue. Slogan redoutable, et imbécile. Car en hautes matières (et Dieu est une haute matière), être ou n'être pas dans la rue ne change rien à l'affaire. On demandait jadis aux professeurs d'université d'aller vendre un journal communiste dans la rue. Et après ? Robinson me demande aujourd'hui de rencontrer Dieu et le Christ dans la rue, plutôt qu'à l'Eglise. Et après, pourvu que je le rencontre. Tout ce que je demande, c'est de le rencontrer, et non pas de me heurter à Claude ou à Marcel. Qu'on m'indique en tout cas la différence entre eux et lui. « Reconnaître Jésus comme 'le chemin, la vérité et la vie' », demande Robinson (p. 39). Soit. Mais si pour cela je dois, comme il me le demande aussitôt après, *le découvrir comme tel dans la rue*, alors j'aime mieux porter à la main un transistor. Car ce n'est pas que je doive être rencontré par la vérité *là où je suis*, mais c'est que je rencontre la vérité *là où elle est* ; là où je suis, j'y suis déjà ; mais là où elle est, je dois aller.

* * *

Le philosophe pourtant ne cesse pas pour autant de poser ses questions. Il veut non seulement savoir par qui la vérité lui est proposée, mais aussi savoir où.

Et Robinson répond : N'allez surtout pas à l'Eglise. « L'image de l'Eglise a été une image antihumaniste, autant doctrinalement que moralement » (p. 52). C'est malheureusement vrai, et ceux qui ont payé de leur vie leur attachement à la science des hommes le savent. L'Eglise est une institution souvent indéfendable. L'école aussi, du reste. Me faut-il alors en conclure que je dois cesser d'enseigner dans les écoles, ou cesser d'y envoyer mes enfants ? En quoi donc la faiblesse des Eglises prouve-t-elle la fausseté de l'Evangile ? L'Eglise est une chose, ce qu'elle essaie (souvent si mal) de me faire accepter comme vrai est une autre chose.

Robinson continue : « La prêtrise doit-elle nécessairement et normalement être une profession (sous-entendu : rétribuée) ? » (p. 59). Je ne sais ; cela ne me regarde guère. Mais je sais qu'elle doit être une *vocation*, tout comme l'enseignement. Il y faut être appelé. L'exercice d'un métier ne se confond pas avec la réponse à une vocation. L'intellectuel peut se faire de métier vendeur de *L'Humanité* ; c'est touchant (ou bête), mais ce n'est pas une vocation. Il n'a pas été appelé, mais s'est appelé lui-même à cette tâche, au nom de certains motifs. La vocation en revanche appelle au-delà de tous les motifs, et souvent contre eux ; elle n'appelle pas une fois seulement, mais à chaque heure. Ce n'est pas du romantisme que de constater cela, mais une simple évidence de fait.

Certains hommes sont donc appelés, d'autres ne le sont pas ; et parmi les appelés il y en a qui remplissent bien leur vocation, d'autres qui exercent mal leur métier. Mais c'est à moi que revient la tâche de choisir le « bon pasteur » ; je le traiterai alors comme pasteur, et non pas comme je ne sais quel voisin aimable. Cela ne m'empêchera pas aussi de traiter mon pasteur comme un voisin, l'invitant à venir boire un verre. Mes étudiants aussi peuvent venir à moi pour me demander des nouvelles d'un oncle qui est mon ami ; mais s'ils viennent à moi pour me demander de les guider dans leur vie intellectuelle, je cesse alors d'être l'ami de l'oncle pour me faire maître, ce qui correspond à ma vocation. De même, quand je m'adresse à mon pasteur, je lui demande de cesser de s'appeler Claude ou Marcel et de me parler selon ce à quoi il a été appelé, selon Celui qui l'a appelé.

* * *

J'ai posé encore une dernière question à Robinson. Après lui avoir demandé par qui je puis être mis en présence de cette sorte de vérité qui se cache si mystérieusement dans la simplicité, puis où cela peut se faire, il me fallait encore demander *quand*.

Et voici la réponse. La théologie des laïcs, la seule donc à laquelle je puisse prétendre, sera, dit Robinson, « une théologie qui *part* de l'engagement du chrétien dans le monde de *maintenant* » (p. 68).

Le grand mot est lâché ; ce magnifique mot, si biblique, le mot « maintenant » (νῦν) est perverti au point de renvoyer à notre seule époque. Car il faut bien « vivre avec son temps », pense Robinson avec combien d'autres ; même si le temps est déplorable. Horrible slogan, qui continue dans sa pointe la plus extrême le dogme passé de l'évolution ! Il y a plus : la théologie devrait partir de là, j'entends trouver là son *point de départ*, dans « l'engagement du chrétien dans le monde de maintenant » ! Le point de départ de la théologie a-t-il donc cessé d'être Dieu ? Je voyais pour ma part les choses bien autrement. Je me disais : Dieu a adressé la parole aux hommes, en la personne du Sauveur, et ceux-ci y répondent par la foi, qui n'est même pas d'eux, mais cadeau de la grâce divine. Là-dessus certains, qu'on nomme théologiens, se sont demandé (parce qu'elle ne va jamais tout à fait de soi) comment la foi est possible, ce qui la fonde, quelle est cette liaison si particulière de Dieu à l'homme (et non pas de l'homme à je ne sais quelle divinité !) par le Christ. Eh bien ! lisant Robinson, j'ai dû me forcer à croire que la théologie a « dépassé » ce stade infantile, et qu'elle n'a plus rien à voir avec Dieu (pour ne rien dire de Jésus-Christ). Elle doit partir de l'engagement du chrétien dans le monde de maintenant ; passe encore pour l'engagement du chrétien. J'en sais qui, sans théologie, furent assez chrétiens pour

que toute théologie trouve en eux son point de départ. Mais dans le monde de maintenant... Suffira-t-il donc, pour fonder la nouvelle réforme, que je descende dans la rue pour y vendre le *Ralliement* de ma paroisse ? Robinson s'est aveuglé : quand il écrit (p. 69) que « j'ai appris plus de théologie d'intérêt vital pour moi, comme chrétien dans le monde, du « Student Christian Movement » que j'en ai jamais appris du corps professoral de l'université », il oublie que la force de ce « Student Christian Movement » venait non pas de ce qu'il était dans la rue, mais de ce qu'il était probablement plus chrétien (j'entends : meilleur serviteur du Christ) que certains professeurs...

La théologie, tout comme la philosophie, tout comme l'art, se fourvoient complètement à vouloir « faire moderne ». Car il suffit d'être moderne, et à cela personne n'a grand mérite à être né dans ce siècle plutôt que dans un autre. Simplement, il ne faut jamais cesser de « juger le siècle » ; et d'essayer d'y sauver quelque chose. Le remède de Robinson à ce sujet ? Je le donne en mille : laisser l'éthique « émerger des questions actuelles de la société contemporaine » (p. 73). Belle émergence, en vérité, à quoi l'on peut s'attendre, si j'en juge d'après l'état actuel des questions que pose la société contemporaine...

* * *

En conclusion, je me suis demandé, après avoir fermé ce petit livre, si son auteur sait vraiment ce qu'est un chrétien. J'en ai douté, après avoir découvert cet aveu significatif : « Les premières fois que je prenais l'avion, j'avais l'habitude de me permettre d'ajouter une « couverture » pour ces trente secondes de tension du décollage, pendant lesquelles on se demande si l'avion réussira à quitter le sol. Ma prière dans ce laps de temps — au moment où un petit coup de pouce surnaturel eût été le bienvenu — était-elle justifiée par ma confiance en Dieu ? Je ne le pense pas. Je crois que c'est ici qu'un chrétien doit être un athée pratique — et faire confiance au pilote » (p. 113).

Ma dernière question est alors celle-ci : pourquoi, au départ de l'avion, Robinson a-t-il prié, si ce n'est pour *éloigner* la mort, dont il redoutait la proximité malgré les progrès des machines ? Or je demande : le christianisme n'est-il pas justement la toute grande école, peut-être la seule qui vous oblige à prendre au sérieux, sans cesse, l'imminence quotidienne de la mort ? Ce n'est donc absolument pas vrai qu'un chrétien doive se faire au décollage de l'avion « athée pratique », mais il devrait essayer de se faire *réellement chrétien*.

J.-CLAUDE PIGUET.