

Études sur la théologie contemporaine : le problème de la prière

Autor(en): **Espine, Henri d'**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **18 (1930)**

Heft 75

PDF erstellt am: **15.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380180>

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.

ÉTUDES SUR LA THÉOLOGIE CONTEMPORAINE

LE PROBLÈME DE LA PRIÈRE

FERNAND MÉNÉGOZ. *Le problème de la prière. Principe d'une revision de la méthode théologique.* (Études d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, fascicule 13.) Un vol. in-8° de 463 pages. Strasbourg et Paris, Istra, 1925.

Pour des raisons faciles à saisir, il ne paraît que de loin en loin, au sein du protestantisme de langue française, une grande œuvre de pensée chrétienne. Mais la publication d'une œuvre semblable constitue alors une sorte d'événement théologique ; elle marque généralement une date, caractérise une époque et oriente les esprits vers des voies nouvelles. Nous pensons ne pas nous tromper en disant que l'ouvrage que le distingué professeur de la Faculté de théologie de Strasbourg a consacré au problème de la prière est une de ces œuvres marquantes ; que lue, méditée longuement, commentée et discutée comme elle le mérite, elle fera naître un courant de pensée dont l'Eglise tôt ou tard éprouvera les effets dans sa vie profonde.

Le titre de ce beau livre : *Le problème de la prière* indique assez qu'il ne s'agit pas ici d'une simple étude psychologique du phénomène de la prière, ni d'une simple histoire de l'oraison ; pas davantage de l'examen de détail de telles ou telles difficultés théoriques ou pratiques que suscite son exercice, mais bien du problème fondamental de la prière, de ce qu'on pourrait appeler sa condition préalable, savoir la réalité objective de Dieu. Et le sous-titre : « principe d'une revision de la méthode théologique » laisse entendre d'emblée qu'aux yeux de l'auteur le problème soulevé est le problème central de la théologie et que la méthode adoptée depuis un siècle par les théologiens protestants pour le résoudre est une méthode qui demande à être révisée.

Avant d'aborder l'analyse détaillée de l'ouvrage et pour que son unité et sa ferme structure ne soient pas voilées par l'extraordinaire richesse et la

variété de son contenu, il nous faut essayer d'en résumer la pensée centrale et d'en mettre à nu la charpente.

La religion vivante et vécue s'exprime dans la prière et la prière est une relation de l'homme avec Dieu. Or Dieu existe-t-il comme réalité objective et personnelle? Une multitude d'hommes le contestent aujourd'hui ou tout au moins en doutent, et la philosophie qui a façonné l'esprit moderne, le positivisme, ne connaissant et ne voulant connaître que la réalité sensible, traite la croyance en Dieu d'illusion. Ce qui est grave dans la situation présente, c'est que la théologie n'est pas armée pour répondre aux attaques dont la croyance en Dieu est l'objet et pour combattre victorieusement la redoutable objection d'illusionisme; cela parce qu'elle s'est inféodée depuis un siècle à la théorie kantienne de la connaissance, qui enferme l'homme en lui-même et l'isole absolument, non seulement du monde mais de toute réalité transcendante. Prisonnière de cette théorie de la connaissance « anthropocentrique » et « isolante », la théologie moderne a vu son objet même lui échapper; s'avouant incapable de connaître toute réalité extérieure à l'homme, elle s'est enfermée elle-même dans la sphère de l'immanence. Or l'objet de la théologie, c'est la relation de l'homme avec le Dieu vivant et personnel, par conséquent transcendant. Si toute réalité transcendante échappe à l'étreinte de la théologie celle-ci ne peut plus saisir qu'un des termes du rapport religieux; elle constate le sentiment religieux, l'élan de l'homme vers une réalité qui le dépasse, mais l'existence objective de cette réalité demeure pour elle à jamais « problématique ». Dieu devient pour elle un postulat, une idée nécessaire, une hypothèse permise; elle se révèle impuissante à établir que la prière est bien ce qu'elle prétend être, un dialogue, et à répondre à ceux qui n'y voient qu'un soliloque et, partant, une illusion.

La faiblesse de la théologie moderne vient de ce que, en adoptant la théorie kantienne de la connaissance, elle s'est laissé entraîner par l'adversaire sur son terrain. Lui non plus ne conteste pas l'existence en l'homme du phénomène religieux, mais il nie que ce phénomène corresponde à une réalité objective, extramentale, transcendante. Sur le terrain où la théologie moderne s'est placée on ne voit pas bien ce qu'elle pourrait objecter.

Le remède à cette situation périlleuse est dans un changement de méthode. Que la théologie abandonne cette méthode anthropocentrique et isolante qui lui interdit, a priori, de remplir sa tâche et de rendre compte du fait religieux essentiel qu'est la prière, et qu'elle adopte une méthode « théocentrique », seule conforme à la réalité qu'elle saisit et qui replace l'homme dans « l'unité originelle et primordiale des choses ». Que la théologie renonce à une théorie de la connaissance areligieuse par définition et au fond artificielle, pour en adopter une qui ne mutile pas la réalité et qui accorde à l'homme, en théorie ce qu'en pratique il n'a jamais douté sérieusement de posséder, la connaissance de la réalité extérieure à lui.

Le plan du livre est clairement conçu, répartissant la matière en trois forts chapitres, respectivement de deux cents, cent cinquante et cent pages.

Dans le premier chapitre l'auteur dépeint, en quelque sorte stratégiquement, les phases de la lutte engagée depuis un siècle et demi autour du problème de la prière et par conséquent de la religion vivante : c'est d'abord l'offensive kantienne et positiviste, puis l'insuffisante défense que la théologie protestante, soit allemande soit française, a tenté de lui opposer ; c'est enfin l'indication de voies nouvelles et meilleures qu'ouvrent à la théologie quelques penseurs contemporains.

Le second chapitre est consacré à la prière chrétienne ; non plus une discussion, mais une vivante évocation, montrant ce que cette prière était à l'origine et n'a jamais cessé d'être, en fait, dans la vie profonde de l'Eglise.

Dans le troisième chapitre, l'auteur expose la méthode que la théologie doit hardiment adopter si elle veut sauver encore une situation déjà fort compromise ; et reprenant quelques-uns des problèmes essentiels qui se posent à la pensée chrétienne, il montre que la méthode théocentrique permet seule de leur donner une solution satisfaisante.

Tels sont, en raccourci, la matière et le plan de l'ouvrage. On le voit, ce n'est pas un problème particulier de la théologie qui y est abordé, mais son problème fondamental, celui de l'existence de Dieu et de la méthode qu'il convient d'adopter pour légitimer la foi religieuse.

L'auteur est pleinement conscient de la gravité du problème qu'il pose et du caractère novateur — nous dirions presque révolutionnaire — des conclusions auxquelles l'ont conduit ses patientes recherches et ses pénétrantes méditations, mais il se mêle à la hardiesse et à la décision de sa critique une très remarquable humilité, une très juste appréciation de la portée de son effort. Cette revision de la méthode théologique qui lui paraît urgente et qu'il appelle de ses vœux, il sait qu'elle est une œuvre de longue haleine et de grande envergure, réclamant le concours de nombreux travailleurs ; il ne pense ni inaugurer ni surtout achever cette réaction salutaire ; bien au contraire, il indique que de vigoureux penseurs ont déjà commencé à frayer les voies nouvelles et que son propre effort n'est qu'une contribution à la grande œuvre qui s'élabore.

* * *

M. Ménégos commence par tracer un tableau de la grande lutte spirituelle et philosophique où la religion vivante et l'irréligion sont aux prises, se disputant l'âme moderne ; il montre les progrès incessants des forces irrégieuses, la faiblesse des armes qu'on leur oppose, et dépeint de façon nuancée cette mentalité de l'homme moderne qui a perdu le contact avec l'invisible, ne croit plus avec certitude qu'à ce qui tombe sous les sens, se considère comme autonome, ne compte plus que sur lui-même dans ses luttes morales, en un mot la mentalité dite « laïque » et à laquelle manque le sens de la religion.

Les causes de cette situation spirituelle sont anciennes puisqu'en un sens la tradition qu'on pourrait appeler « profane » remonte aux débuts de la phi-

philosophie grecque, mais de façon plus directe il suffit de remonter à la « philosophie des lumières » du dix-septième et du dix-huitième siècle pour déceler les origines effectives de cette sorte de sécularisation de la vie morale et sociale. L'œuvre de détachement ainsi amorcée ne reçut cependant son impulsion décisive, si étrange que cela puisse paraître au premier abord, que de Kant. L'austérité de son moralisme et son profond sentiment religieux ont longtemps masqué les dangers que faisait courir à la religion le fond même de sa philosophie. Il est fort difficile de dire si Kant admettait la réalité objective de Dieu. Il le semble à certains moments quand parle en lui l'homme religieux ; mais le philosophe, entraîné par l'irrésistible logique de son système, ne peut d'autre part faire plus que de « postuler » Dieu. L'idée de Dieu est alors une hypothèse permise, voire même intellectuellement et moralement nécessaire, mais rien de plus. Une théorie de la connaissance strictement anthropocentrique ne peut pas permettre d'affirmer qu'à cette idée corresponde une réalité transcendante. Le dernier fond de la pensée de Kant apparaît du reste lorsqu'il se trouve en face du phénomène central de toute religion, la prière ; il ne la comprend pas, il en critique l'exercice naïf et la traite d'illusion. La réaction anti-kantienne est tellement la pensée centrale de M. Ménégoz, qu'il nous faut ici lui céder la parole et citer une page qui ne se résume pas :

« Illusionnisme, positivisme, pragmatisme. — Kant, malgré ses fortes hérédités chrétiennes, a préparé la voie, sans le savoir, à ce grand mouvement d'idées qui corrode aujourd'hui la pensée et la vie religieuses, comme l'acide ronge le métal. Il l'a fait, il a dû logiquement le faire parce que, à la différence des rationalistes et moralistes antérieurs, il a introduit en philosophie, sous l'action de l'esprit scientifique de son siècle, la méthode radicalement « anthropocentrique ». Sous des dehors « idéalistes », le kantisme cache une tendance profondément areligieuse... Kant, d'un geste autoritaire, ampute la réalité. D'emblée, et avant même de commencer à philosopher, il tranche le lien qui unit l'homme à ce qui est plus que l'homme. Alors, malgré tous ses efforts, l'homme, irrémédiablement enfermé dans sa « raison », est condamné à une *solitude* qui, tôt ou tard, le fera spirituellement mourir. Il « postulera » la divinité ; il la postulera uniquement pour *lui-même* afin de réaliser, en l'utilisant comme simple moyen, ses propres fins à lui, son idéal moral, son rêve d'une société parfaite. Il la « postulera » comme la suprême *valeur* qu'il lui faut, à lui, pour vivre. Mais tout sera en vain. Quoique poussé par un instinct obscur à se détacher de son « moi », il ne rencontrera dans toutes ses idées que sa propre image. Sans cesse il retombera sur lui-même. Son postulat, quelque noble qu'il soit, ne sera qu'une main tendue dans le vide. Il aura beau s'écrier : « Je *veux* qu'un Dieu soit ! Je *veux* appartenir, en dehors des connexités de la nature, à un monde de l'esprit ! Il me *faut* la croyance en une vie éternelle. Mon *intérêt* — dont je ne puis rien rabattre — me contraint à penser ainsi... », jamais cet appel, cette « postulation » ne trouvera un écho. Du moment que l'homme existe seul, l'homme ne fait que se retrouver lui-même en cherchant un idéal, en soupirant, en priant. La religion n'a pas d'objet propre. Il n'y a

pas de « connaissance » religieuse. Dieu n'est qu'une réplique agrandie et illusoire de l'homme. La voix du doute ne se taira plus. La conception unilatéralement *anthropocentrique* de Kant réduit à néant l'idée d'un *rapport* entre l'homme et ce qui dépasse l'homme. En réduisant à néant l'idée d'un tel rapport, elle tue la prière, expression de ce rapport. Et en tuant la prière, elle ruine la religion. » (1)

Insidieusement menacée par le kantisme, la religion vivante est ouvertement attaquée par le positivisme, qui, à y regarder de près, et si étrange que cela paraisse une fois encore, est étroitement apparenté au kantisme. « Si Kant emprisonne l'homme dans sa « raison », Comte isole l'humanité dans le monde « empirique »... il raye de sa conception des choses toute transcendance. » Les deux philosophies ont en commun la méthode anthropocentrique, et l'identité de leurs points d'arrivée apparaît dès qu'on les place ensemble en face du problème de la prière. Elles le résolvent toutes deux de la même façon, en rendant problématique l'objet même de la foi.

Le penseur qui, du point de vue positiviste, a dirigé contre la religion la plus redoutable attaque est Feuerbach. Voici, ramassée en quelques mots, en quoi elle consiste : la vie religieuse et son acte essentiel, la prière — dont Feuerbach a, dans leurs manifestations subjectives, une connaissance et une compréhension remarquables — s'expliquent par des quantités purement humaines et immanentes. « La religion, c'est la conscience que l'homme possède du caractère infini de sa propre essence », l'objet de sa foi n'est autre que lui-même, non plus en tant qu'individu, mais en tant qu'espèce. Ce qui est plus grand que l'homme et dont il se sent dépendant, Dieu en un mot, ce n'est pas une réalité transcendante, mais simplement l'ensemble des forces spirituelles de l'espèce, sa commune intelligence, son idéal collectif de perfection morale, sa collective puissance d'amour. L'homme religieux est par conséquent victime d'une illusion lorsqu'il s'imagine être en relation avec un Dieu transcendant ; en réalité le rapport religieux se réduit à un rapport de l'homme avec une sorte d'objectivation idéale de lui-même. Ainsi il n'y a toujours que l'homme, unique réalité, et tout demeure enfermé inéluctablement dans la sphère de l'immanence. L'homme, unique réalité, demeure aussi le but suprême ; la religion, Dieu même, ne sont là que pour la félicité de l'homme ; l'idée de Dieu sera, dès lors, conçue de façon à répondre aux besoins qu'elle doit satisfaire, elle représentera les valeurs qu'il importe à l'homme de sauvegarder. Il n'y a plus ainsi ni révélation, ni prière, mais une prise de conscience de l'humanité idéale par l'homme individuel et un entretien intime de l'homme avec sa réplique idéalisée. C'est assez dire qu'il n'y a plus de religion. Sur le terrain où il s'est placé, celui d'une conception anthropocentrique des choses Feuerbach a réponse à tout, et M. Ménégoz déclare qu'il faut être reconnaissant à Feuerbach d'avoir mis en pleine lumière les vrais termes du problème (2).

(1) P. 28-29. — (2) Voir p. 45 et 46.

Il cite encore, sans doute pour montrer l'amplitude de l'offensive antireligieuse et la variété d'aspects que peut revêtir l'attitude positiviste, les opinions de Strauss, Schopenhauer et Nietzsche, pour l'Allemagne, de Guyau et Loisy, pour la France, sur le sujet central de la prière. Sachant que tous ils isolent a priori le monde et l'homme par rapport à toute réalité transcendante, on ne s'étonne pas de les voir traiter la prière d'illusion. En priant, l'âme religieuse ne fait que jouer « à la cachette avec elle-même », déclare Strauss ; et de même Schopenhauer : « L'homme, en priant, soutient une conversation fantaisiste avec un monde d'esprits imaginaires ». Quand à Nietzsche, qui sait que « Dieu est mort », on connaît le mépris avec lequel il accable ceux qu'il juge traîtres à la cause humaine : « Ils sont redevenus pieux ; ils prient ! ils sont fous ! »

Pour Guyau, la vraie prière, la prière naïve, a été abandonnée par l'humanité à mesure qu'elle sortait de son stade d'enfance ; la prière de l'homme moderne ne peut plus être autre chose qu'un effort de méditation, d'amour et de travail généreux ; « comptons sur nous », tel est son mot, singulièrement révélateur. Enfin la pensée de Loisy se présente comme une réédition tardive de celle de Feuerbach : « Nous ne craignons pas de dire que notre religion est notre idéal humain et nous savons que cet idéal humain est précisément ce que les anciennes religions ont appelé « Dieu ». Et cette religion étant en fait une religion sans Dieu, la prière se réduit à un bienfaisant exercice spirituel et à une participation tonifiante à la tradition religieuse de l'humanité.

Telle est, dans ses manifestations diverses, la formidable attaque dirigée contre la prière et, en elle, contre la religion vivante. Dès lors, de deux choses l'une : ou bien ces critiques sont justifiées et alors l'existence même de la religion est menacée, ou bien l'exercice de la prière est fondé et alors ces critiques sont erronées. « Les termes de « religion » et de conception « anthropocentrique » de la vie s'excluent », dit en terminant ce premier exposé M. Ménégoz. « Ou bien la religion vivra dans son intime économie traditionnelle, qui suppose un rapport originel entre Dieu et l'homme et par conséquent la prière, ou bien elle disparaîtra. Telle est l'unique alternative. »

De cette « unique alternative » la théologie moderne ne s'est pas clairement rendu compte et ne se doutant pas du danger elle a adopté les prémisses de l'adversaire : une conception radicalement anthropocentrique de l'origine et de l'évolution de la vie religieuse ; et c'est pourquoi elle n'a pas été de taille à repousser l'offensive que Kant, Feuerbach et les positivistes ont dirigée contre la prière. Une rapide revue de la théologie du siècle dernier suffit pour s'en convaincre.

Schleiermacher, le véritable initiateur de la théologie moderne, semble, à première vue, adopter en théologie une méthode *théocentrique*.

Lorsqu'il définit la religion « le sentiment d'absolue dépendance », il sort assurément du domaine de la seule psychologie pour porter un jugement métaphysique. Si l'homme est religieux ce n'est pas parce qu'il a besoin de

Dieu, mais parce qu'il se reconnaît, dès qu'il prend conscience de lui-même, dépendant de la puissance absolue à la fois transcendante et immanente. Mais ce n'est là qu'un des éléments de la pensée de Schleiermacher ; dans ses *Discours* il recourt délibérément au procédé anthropocentrique ; la religion y est définie alors comme le sentiment du sacré, ou comme le sens et le goût de l'infini, c'est-à-dire comme une attitude purement subjective. La religion ne saurait être considérée comme une appréhension véritable d'une réalité transcendante, mais seulement comme un point de vue pour considérer l'univers, une façon admirative, respectueuse et enthousiaste de l'envisager. « Le Dieu transcendant et personnel n'est alors pour Schleiermacher qu'un concept mythologique. »

Il n'y a donc pas unité dans la pensée de Schleiermacher sur le point qui nous préoccupe ; il use tour à tour de la méthode théocentrique et de la méthode anthropocentrique, et même lorsqu'il use de la première, son instinctive tendance au panthéisme l'empêche de reconnaître à la religion et à la prière ce caractère essentiel de relation personnelle entre l'homme et Dieu.

La théologie de Ritschl est encore plus nettement anthropocentrique ; son orientation pourrait être résumée par ces mots : « *Zum Zwecke der Seligkeit der Menschen* ». Née de la détresse de l'homme en quête d'une force qui lui assure la victoire sur les puissances de la nature qui l'écrasent, la religion n'est en somme qu'une démarche pratique, l'expression d'un besoin, une valeur ; et la certitude de la réalité de Dieu se fonde sur l'expérience heureuse que la démarche aboutit, que la valeur est sauvegardée. Si le christianisme est la religion absolue c'est que, par lui seul, l'homme parvient à la pleine victoire de sa vie personnelle sur les forces de la nature.

La faiblesse de la position ritschlienne apparaît dans le fait que les tenants de l'illusionnisme pourraient y adhérer, à cette seule réserve près que, plus conséquents, ils contesteraient que des jugements de valeur équivalent à des jugements d'existence. Incapable de garantir à la foi son objet, la théologie de Ritschl l'est aussi de faire justice à la prière ; ce Dieu postulat de l'homme se confond si bien avec le déterminisme universel que la prière ne peut plus être qu'un acte d'adoration, de soumission et de gratitude. Il ne faut plus parler ni de requête ni d'exaucement.

Les disciples de Ritschl n'ont guère mieux que leur maître sauvegardé la foi au Dieu vivant et personnel, étant restés fidèles, d'une façon générale, à la méthode anthropocentrique et à une théologie des valeurs et des postulats. Cependant on discerne de ci de là, chez plusieurs d'entre eux, quelques inconséquences qui montrent qu'ils eurent, par moment, l'intuition de la méthode qu'il faudrait adopter. Ainsi Herrmann, qui montre dans la religion non seulement un moyen pour l'homme d'échapper à sa détresse, mais encore une œuvre de Dieu lui-même, un don d'en haut ; ainsi Hæring, qui va plus loin encore en affirmant que « la connaissance immédiate de Dieu par l'homme précède logiquement l'éclosion des désirs et des intérêts humains » ; ainsi Lobstein qui déclare que si toute foi naît du besoin que nous avons de Dieu, c'est

parce que ce besoin « a été mis au cœur de l'homme par celui qu'invoque notre détresse ». Intuitions passagères cependant, car aucun ne comprit l'urgence d'un changement radical de méthode.

Si tel est le bilan de la théologie allemande qu'en est-il de la théologie de langue française? M. Ménégoz limite son étude à quatre théologiens : Aug. Sabatier, Henri Bois, Eugène Ménégoz, M. Maurice Neeser.

On ne trouve pas moins de quatre conceptions différentes de l'origine de la religion chez Auguste Sabatier. La religion naît tantôt de la détresse humaine en face des forces qui l'écrasent, et d'un vouloir vivre instinctif, tantôt du conflit de l'observation scientifique et de l'aspiration morale, tantôt de l'opposition, irréductible en ce monde, des deux formes de l'effort humain vers un accroissement de connaissances d'une part et vers la « vie sainte » d'autre part. La quatrième conception se distingue radicalement des trois premières ; alors que celles-ci sont nettement anthropocentriques et manifestent une inquiétante parenté avec celle de l'illusionisme feuerbachien, la dernière est vraiment religieuse, c'est-à-dire théocentrique : rejoignant ici Schleiermacher, Sabatier définit la religion comme le sentiment de dépendance où l'homme se trouve à l'égard de l'« être universel » ; et, fait significatif, ce n'est que lorsqu'il se place sur ce terrain de l'unité primordiale des choses, que Sabatier rend à la prière la place centrale à laquelle elle a droit.

Bien que sa pensée soit tout autrement orientée, Henri Bois a cependant ceci de commun avec Sabatier, qu'il oscille lui aussi perpétuellement entre les deux méthodes. Partant du fait d'obligation morale, il s'élève par voie d'induction à la croyance en l'existence de Dieu : « Pour que le monde moral puisse exister, Dieu *doit* exister ». Mais il arrive que, de cette voie des postulats, Bois glisse imperceptiblement sur le terrain authentiquement religieux de l'union primordiale du transcendant et de l'immanent : « La personnalité de Dieu », a-t-il écrit, « n'est pas moins impliquée dans l'expérience religieuse que notre propre personnalité ».

La théologie de M. Neeser n'est citée, semble-t-il, que pour la montrer, à cause de ses prémisses anthropocentriques, livrée, malgré ses réels mérites, à l'illusionisme. Mention est faite enfin d'Eugène Ménégoz parce qu'il aurait pu frayer à la théologie une voie nouvelle s'il s'était attaché à l'étude du problème de la prière, comme en témoigne son habituelle profession de foi, si heureusement théocentrique : « Je crois au témoignage objectif et interne de l'esprit de Dieu, immanent à l'esprit de l'homme ».

Cette remarquable étude du sort de la prière dans la théologie moderne s'achève par un pénétrant chapitre consacré à la psychologie religieuse. En tant que science purement descriptive d'un phénomène humain subjectif elle présente certes un intérêt relatif, mais ne sortant pas de la pure immanence elle ne peut projeter aucune clarté sur le problème de la réalité objective de Dieu.

Pour faire face à un danger il faut en être conscient : rares sont les philosophes et les théologiens qui ont vu le péril illusioniste et qui pour y parer

ont cherché à frayer à la théologie des voies nouvelles. M. Ménégoz en signale cependant cinq : Eucken, Scheler, MM. Schæder, Barth et Heim.

Pour soustraire la religion aux interprétations illusionnistes, Eucken recourt à la méthode qu'il appelle « noologique » ou « noocentrique », qui place de prime abord l'observateur dans l'« originelle unité de la vie universelle » et permet de concevoir la vie religieuse comme la participation de l'individu à cette vie, comme une sorte d'« ouverture sur la vie totale ». Certes, pour saisir l'objet de la religion, il faut partir de la vie spirituelle humaine, mais l'explorer assez profondément pour aller au delà des simples phénomènes subjectifs et atteindre, là, la vie universelle de l'esprit. La religion, en arrachant l'homme à l'étroite préoccupation de lui-même et en l'amenant à ne plus désirer que la participation à cette vie universelle, produit une sorte de renversement total de l'économie des énergies humaines.

Eucken a incontestablement ouvert à la théologie la bonne voie en rompant avec le procédé anthropocentrique ; s'il n'a cependant pas atteint le but c'est pour deux raisons principales : 1^o Ce « plus qu'humain » qu'Eucken oppose au « simplement humain », cette « vie totale » opposée à la « vie individuelle » sont des notions qu'on peut interpréter aussi bien à la façon de Feuerbach qu'à la façon de la religion vivante. 2^o Par crainte de l'anthropomorphisme il a reculé devant un théisme nettement personaliste qui seul cependant fait droit aux données de la religion vivante et primesautière, et qui seul pouvait empêcher le « divin » de se confondre soit avec le monde soit avec la vie infinie mais tout immanente de l'humanité.

M. Schæder est le vrai promoteur d'une théologie théocentrique ; pour lui, la tâche de la théologie n'est pas de définir la *valeur* de Dieu pour l'homme, mais d'établir la *réalité* de Dieu. Or la certitude de cette réalité n'est donnée qu'à « l'expérience de la foi ». Le sens du terme d'« expérience » doit être rigoureusement établi : qui dit « expérience » dit certes phénomène subjectif et, en un sens, anthropocentrique ; mais l'objet de cette expérience n'est pas le moi humain isolé mais bien le rapport primordial entre l'homme et Dieu. L'analyse force à distinguer deux expériences : celle de la dépendance absolue de l'homme et celle de la souveraineté absolue de Dieu, mais en réalité il n'y a là que les deux faces ou les deux expressions d'une seule et même expérience. L'homme se découvre, antérieurement à tout besoin ou désir, dépendant de Dieu, gravitant autour de Dieu. Et cette expérience, c'est Dieu qui librement la suscite, en se révélant par son esprit dans le cœur de l'homme. L'auteur et la source de la foi, c'est Dieu et non pas l'homme ; et pour donner à la foi la pleine possession de son objet, Dieu use de deux intermédiaires : son esprit omniprésent et sa parole historique, savoir la révélation biblique et Celui qui en est le centre, le Christ, non seulement révélateur mais révélation parfaite de Dieu. La réalité de Dieu ne saurait être établie par voie de conclusion du monde au créateur, d'une loi morale au législateur, car il est clair qu'on ne discerne l'action de Dieu dans l'univers, qu'on n'interprète la voix de la conscience comme une voix divine que lorsqu'on a *préalablement* acquis par une expérience intime la certitude de Dieu.

Le théocentrisme de M. Schæder ne réforme pas seulement la méthode théologique mais modifie intégralement le point de vue religieux ; « à une religion conçue comme servante des intérêts humains... il oppose la religion des intérêts et des droits de Dieu ». La seule réserve importante que M. Ménégoz formule à l'égard du système de M. Schæder, qui a de façon générale son adhésion, c'est qu'il semble restreindre à la tradition biblique l'action révélatrice de Dieu, alors que partout où il y a religion et prière il y a en quelque mesure révélation.

L'orientation de la théologie de M. Barth est également et presque brutalement théocentrique : Dieu et non pas l'homme, l'objet de la foi et non pas le sujet religieux, le problème métaphysique des origines et non l'étude des seules réalités psychologiques constituent le domaine d'une vraie théologie.

A la base de cette théologie, un dualisme radical : d'un côté le monde qu'une chute transcendente a séparé de Dieu et qui est livré dès lors aux puissances de désordre et de mort, avec tout ce qu'il renferme, l'humanité déchu y comprise ; de l'autre côté, dans un inaccessible « au-delà » enveloppé de majesté et d'impenétrable mystère, Dieu, celui qui seul « est » au sens absolu, le vivant, l'Éternel, le « tout autre ». Avec ce monde et cette humanité, séparés et déchus, Dieu entretient encore un insondable rapport ; et dès qu'une âme a la révélation de cette réalité transcendante, elle ressuscite, échappant à la vanité, à la mort, au temps, pour naître au réel, à la vie, à l'éternité. Le phénomène religieux observable dans l'humanité naturelle participe, lui aussi, à la vanité du monde déchu ; il ne représente que la faculté de l'homme de *recevoir* l'empreinte de la révélation divine et non celle de passer par son propre effort de l'immanent au transcendant. Aussi rien n'est-il plus misérable que la religiosité naturelle, qui est toujours égocentrique et par conséquent charnelle. Il faut que tout s'effondre en l'homme, sa vie religieuse naturelle y comprise, qu'il comprenne qu'aucun chemin ne mène de lui à Dieu ; et alors Dieu vient remplir de sa plénitude cette vacuité, car il y a un chemin qui mène de Dieu à l'homme et c'est le Christ. L'homme ne ressuscite que par une intervention divine souveraine, qui est, proprement, un miracle. La prière de l'homme déchu participe à la vanité de la religion naturelle ; la vraie prière c'est celle que l'esprit créateur met lui-même librement dans l'âme de l'homme ressuscité ; l'esprit de Dieu rend alors témoignage à l'esprit de l'homme, là se touchent et se pénètrent l'immanent et le transcendant.

Même adhésion et même réserve de M. Ménégoz à l'égard de la théologie de M. Barth qu'à l'égard de celle de M. Schæder : si en Christ seul l'humanité peut revenir à son union originelle avec Dieu, et si en dehors de lui il n'y a ni religion ni prière véritables, il n'y a plus de révélation universelle de Dieu au cœur de l'homme.

M. Heim prend vis-à-vis de l'anthropocentrisme de la théologie moderne la même attitude critique que les penseurs précédents, mais estimant que tout le mal est venu de la déficiente théorie de la connaissance de Kant, son principal effort a été de lui en opposer une autre, qui, rendant à l'esprit de l'homme la possibilité de connaître ce qui est hors de lui, garantisse par là même à la foi la réalité de son objet.

L'homme n'acquiert la connaissance certaine que de ce qu'il perçoit personnellement de façon immédiate, à tel endroit et à tel moment, et de ce qui en découle logiquement. Or les affirmations religieuses dépassent la sphère des faits particuliers ; elles portent sur des réalités universelles. Puisqu'il n'y a pas de certitude sans contact immédiat, la certitude religieuse ne pourra se justifier logiquement que si le moi connaissant n'est plus considéré comme enfermé en lui-même, mais qu'il se révèle capable de pénétrer du dedans, d'une manière immédiate, la totalité du réel, grâce à ce que M. Heim appelle *der Durchblick durch das Ganze*. Ainsi, corrigeant Kant en allant plus loin que lui, M. Heim reconnaît à l'homme la faculté d'appréhender, par intuition immédiate, le réel. La réalité de ce contact avec l'objectif s'impose à l'homme qui se heurte à cette puissance absolue et dernière qu'est le destin. Et c'est le Christ seul qui donne à cette puissance son vrai nom en la désignant comme la volonté suprême et sainte.

La pensée de M. Heim a un autre mérite encore que celui de nous libérer d'une théorie de la connaissance isolante, il établit en outre, par des développements dans lesquels nous ne pouvons pas entrer, que les réalités religieuses ne peuvent pas ne pas s'exprimer, dans l'économie présente, sous forme antinomique et paradoxale et que, loin de nous en étonner, nous devons considérer ce fait comme tout à fait normal.

Il était encore plus aisé à Scheler, qui est un penseur d'origine catholique, qu'aux théologiens et philosophes précédemment cités, de faire le procès de la théologie et de la philosophie modernes. A son tour il soumet à une pénétrante critique les mouvements de pensée qui ont rompu le lien primordial qui unit l'homme à ce qui est plus que l'homme et condamne ainsi la religion à perdre son objet : positivisme qui défie l'humanité, panthéisme qui divinise le monde, théories qui font procéder la religion de la seule détresse humaine, kantisme qui conteste à l'homme la capacité même de connaître Dieu, subjectivisme protestant dérivant de Schleiermacher et qui réduit la théologie à n'être qu'une anthropologie, psychologie religieuse qui ne saisit que les apparences du fait religieux. Scheler est platonicien et il affirme que la raison humaine, qui participe à la raison universelle, possède le pouvoir de saisir, par une sorte d'aperception immédiate, l'essence des choses et de s'élever par un élan d'amour jusqu'à l'absolu, et cette capacité de connaissance est proportionnelle au degré de purification morale. Si, dans la connaissance métaphysique, l'homme s'élève par le seul effort de sa raison vers l'absolu, dans la connaissance religieuse, par contre, il demeure réceptif : être religieux c'est recevoir la révélation de Dieu comme souveraine absolue et réalité, comme le *ens a se*.

Il ne s'agit pas ici de conclusion rationnelle d'un effet à sa cause, mais bien d'appréhension immédiate et évidente de l'« absolument agissant » dans l'« absolument dépendant ». Objectivement « enraciné » dans l'essence et la vie de Dieu, l'homme en prenant conscience de lui-même découvre Dieu en lui et ne se connaît lui-même qu'en Dieu. Et cette connaissance directe et évi-

dente est tout entière l'œuvre de l'esprit de Dieu dans l'esprit de l'homme car « tout ce qu'on sait de Dieu, on le sait par Dieu ».

Cette philosophie, qui conserve si complètement au réel sa primordiale unité et qui est par conséquent si profondément religieuse, permet à Scheler — et l'on ne s'en étonne pas — de faire droit au phénomène de la prière et d'en acquérir l'intelligence vraie. A cette lumière, l'interprétation positiviste de la religion et de la prière apparaît vraiment inadéquate à la réalité : quand on tient compte de leurs « intentions, la religion ne peut pas s'expliquer par ce qui n'est pas la religion ».

* * *

La seconde partie du livre est consacrée à dépeindre la prière chrétienne dans sa réalité concrète et vécue : ses origines en Israël, sa forme parfaite et normative en Jésus, son application par saint Paul à la vie individuelle et sociale des membres de l'Eglise, ses vicissitudes au cours des siècles, ses altérations, sa restauration dans la piété de Luther, prototype de la piété protestante. Nous n'essayerons pas de résumer cette étude historique d'une extraordinaire richesse ; nous nous bornerons à en signaler les résultats les plus importants. Ces résultats manifestent une frappante convergence ; toujours et partout, quand elle fut normale, *la prière chrétienne a porté essentiellement, sinon exclusivement, sur la réalisation de l'œuvre rédemptrice du Dieu souverain dans le monde*, affirmant par là, sans restriction, la primauté du « pour Dieu » par rapport au « pour nous ». Elle est spécifiquement une prière missionnaire. La prière humaine, en général, a toujours oscillé entre les pôles opposés de l'eudémonisme et du mysticisme. La prière chrétienne vient se placer précisément entre ces deux types opposés. Comme la prière eudémoniste elle s'adresse à un Dieu personnel et agissant, mais elle s'en distingue nettement par le caractère spirituel et désintéressé de sa requête. De la prière mystique elle ne se distingue pas moins fortement : alors que celle-ci est d'inspiration pessimiste et vise à une fuite égoïste hors du monde, à une sorte d'absorption de la personnalité en Dieu, identifié bien souvent lui-même avec l'éternel repos, la prière chrétienne s'affirme optimiste, active, personaliste, tout orientée vers la réalité concrète où Dieu poursuit son œuvre de salut ; elle établit entre l'homme et Dieu une relation de volonté à volonté, de libre soumission, de collaboration et de communion intime. Ces deux types de prière : eudémoniste et mystique, si opposés en apparence, sont en réalité étroitement apparentés l'un à l'autre par leur commune et exclusive préoccupation des intérêts de l'homme, plus grossière dans un cas, plus raffinée dans l'autre. Et c'est ce qui explique que les théologies anthropocentriques n'aient en fait reconnu et décrit que l'eudémonisme pour le condamner et le mysticisme pour s'y arrêter finalement. Elles ont passé à côté de la véritable prière chrétienne parce que celle-ci, étant centrée autour de *l'œuvre* du Dieu transcendant et souverain, demeure hors de leur horizon.

* * *

La pensée personnelle de M. Ménégoz, qui apparaît déjà dans la partie historique et critique de son livre, est exposée de façon ordonnée dans la troisième et dernière partie ; il y définit la méthode théocentrique que le problème de la prière lui a imposée comme la seule adéquate ; il y montre les conséquences de cette méthode pour la dogmatique chrétienne et la philosophie religieuse.

La méthode théocentrique consiste à replacer l'homme d'emblée dans l'unité primordiale des choses, à prendre acte, sans la violenter par un procédé artificiel et arbitraire, de l'expérience primaire que l'homme fait, antérieurement à tout besoin, de sa dépendance à l'égard d'une puissance spirituelle absolue qu'on peut assimiler au destin et qui cependant est plus que le destin. Source de sa vie et de sa destinée, autorité absolue qui l'oblige, c'est cette puissance qui établit souverainement le rapport qu'il entretient avec elle. La religion naît du témoignage objectif et interne de l'esprit de Dieu, immanent à l'esprit de l'homme. La « foi », l'« expérience religieuse » ne sont plus dès lors de simples états d'âme subjectifs, mais la prise de conscience de l'action souveraine et objective de Dieu saisissant l'homme à la source de son être. C'est l'expérience d'une constitutive « théonomie ». Il est certain que la dogmatique théocentrique ne saurait prouver la réalité de Dieu à qui n'a pas fait cette expérience primaire ; mais pour celui qui l'a faite et qui par conséquent est seul compétent, non seulement elle suffit mais elle paraît seule adéquate.

Quelles clartés la méthode théocentrique projette-t-elle sur le triple problème de l'essence de la religion, de l'essence du christianisme et de la valeur absolue de la religion chrétienne ?

L'essence de la religion, pour être découverte, doit être recherchée dans sa manifestation la plus pure : la religion chrétienne ; celle-ci, faisant alors fonction de critère, permet de discerner dans les manifestations variées du phénomène religieux universel, et jusque dans les plus abâtardies, l'élément essentiel et permanent. Cet élément c'est l'existence d'un « rapport originel entre l'esprit objectif et l'esprit subjectif », rapport s'exerçant élémentairement, du côté de Dieu sous forme de *révélation*, du côté de l'homme sous forme de *prière*. Ce double phénomène de révélation et de prière, plus ou moins rudimentaire et imparfait dans les religions inférieures, n'atteint sa perfection qu'en Jésus. En Jésus, Dieu se révèle pleinement, et l'homme répond à cette révélation parfaite par une prière parfaite, totalement purifiée soit de tout eudémonisme soit de tout mysticisme impersonnel et « acosmique », et tout entière orientée vers l'œuvre de Dieu dans le monde. L'essence du christianisme c'est dès lors « l'esprit de Jésus-Christ conçu comme la synthèse de la parfaite révélation de Dieu et de la parfaite prière ». M. Ménégoz montre comment, à ses yeux, cette définition pourrait renouveler les diverses parties de la dogmatique chrétienne et fournir une justification de la prétention du

christianisme à l'*absoluité*. Il est évident que cette absoluité ne saurait être dialectiquement démontrée ; elle ne s'impose qu'au croyant qui s'est senti à la fois vaincu et sauvé par le Dieu révélé en Jésus ; mais cette conviction, à fondement intuitif, se justifie cependant après coup pour la pensée rationnelle ; le caractère absolu du christianisme se ramène au caractère absolu de la personne de Jésus ; or, qu'on envisage en Jésus tour à tour la révélation de Dieu et la réponse humaine, on est contraint d'avouer que rien de supérieur, de plus parfait, de plus total ne peut être imaginé dans les conditions de l'économie présente.

La philosophie religieuse ne sera pas moins influencée que la dogmatique par la mise au centre du problème de la prière ; ce problème imposera une véritable révolution dans le domaine de l'épistémologie, savoir la substitution à l'apriorisme kantien d'une sorte de nouvel intuitionisme platonicien. En effet, qu'il en soit ou non conscient, tout philosophe à la recherche d'une théorie de la connaissance part d'une métaphysique préconçue. Le philosophe religieux a non seulement le droit mais le devoir de partir de la métaphysique qu'implique le rapport religieux, et pour cela de se replacer dans l'unité originelle du transcendant et de l'immanent que lui révèle sa primordiale expérience religieuse, et de chercher à établir une théorie de la connaissance qui explique les origines de sa certitude. Or il y a une connaissance religieuse ; « elle prend naissance et s'exerce dans ce domaine profond où l'esprit de Dieu rend témoignage, d'une manière objective et interne à l'esprit de l'homme », elle consiste dans la connaissance de l'esprit de Dieu par l'esprit de l'homme en vertu de leur foncière affinité réciproque et de la primordiale unité de la vie de l'esprit. « En prenant conscience de lui-même, l'homme prend conscience au même instant de la puissance souveraine, transcendante et absolue qui s'affirme comme indissolublement unie à ce qu'il est lui-même. » La connaissance religieuse c'est la participation de l'esprit de l'homme à la conscience que l'esprit de Dieu possède de lui-même. Il y a à cette connaissance des conditions morales : non seulement « l'Eros platonicien », condition de toute intuition métaphysique, mais encore « la conversion du cœur et de la volonté à une conception essentiellement théocentrique de la vie ». La connaissance religieuse, étant une connaissance intuitive d'une réalité qui demeure forcément enveloppée de mystère, engendre une certitude relativement moins stable que la certitude due à la connaissance scientifique ; mais, contrairement au préjugé kantien, il faut accorder la préséance à la connaissance religieuse sur la connaissance scientifique. La connaissance religieuse n'est pas une superstructure contestable, surajoutée à la fondamentale connaissance scientifique ; la base c'est la connaissance religieuse, et la connaissance scientifique se présente comme une abstraction de celle-ci. « La connaissance religieuse c'est la participation de l'esprit de l'homme à la connaissance que l'esprit de Dieu possède de lui-même, et la connaissance scientifique c'est la participation de l'esprit de l'homme à la connaissance que l'esprit de Dieu possède du monde en tant que totalité relativement indépendante par rapport à Dieu et

artificiellement localisée et isolée par la pensée dans la sphère de l'immanence. »

M. Ménégoz fait, en terminant, une brève incursion dans le domaine de la théodicée et se pose la question suivante : Comment retenir, en face des constatations de la métaphysique naturaliste, l'affirmation religieuse de l'action libre et souveraine de Dieu dans le monde ? Ce qui revient à chercher une conciliation de la vision religieuse et de la vision scientifique de la vie et du monde, la première impliquant la liberté, la seconde la nécessité.

Si les deux visions religieuse et scientifique portaient, pour ainsi dire, sur le même plan et pouvaient prétendre à l'équivalence, l'opposition serait irréductible, mais, comme cela a été établi plus haut, la connaissance religieuse prime la connaissance scientifique ; « elle paraît appelée à s'assimiler, en se la subordonnant, la matière sui generis de la connaissance scientifique », et ce qui le prouve c'est que la liberté peut se subordonner la nécessité tandis que le contraire n'est pas possible. Sur cette voie on aboutit au concept d'un « Dieu souverain et libre, utilisant le mécanisme des lois voulues et établies par lui ».

Cette conception permet de maintenir l'affirmation religieuse de la libre et souveraine action de Dieu, sans entrer en conflit avec la vision scientifique des choses qui doit avoir pour règle un rigoureux déterminisme. Elle évite l'erreur de l'ancienne orthodoxie dans ce domaine, qui était d'envisager l'action de Dieu sur le même plan que le jeu des causes et des effets sensibles et de faire de la première l'objet d'une connaissance scientifique, au même titre que du second. Au point de vue scientifique, par conséquent, il n'y a point de miracle ; au point de vue religieux, par contre, tout est miracle.

Il y a distinction logique entre l'explication causale et l'interprétation religieuse, mais non opposition, car la seconde inclut, pour ainsi dire, la première. Cette conception de l'action de Dieu est paradoxale et l'on ne saurait s'étonner que la pensée théologique, dans le domaine de la théodicée, de la prière et de son exaucement, accuse un caractère antinomique ; cela est inévitable et normal dans la présente économie, et le penseur chrétien, qui le comprend, attend patiemment que ces antinomies, si souvent douloureuses pour son esprit, se réduisent dans la pleine lumière de l'au-delà.

L'ouvrage de M. Ménégoz s'achève sur une pensée singulièrement féconde qui en caractérise du reste toute l'inspiration, et à laquelle les théologiens ne nous avaient pas habitués, c'est que pour saisir la vérité essentielle il faut redevenir « enfant ».

* * *

Le grand mérite de M. Ménégoz est d'avoir touché, dans la situation du croyant moderne, un des points les plus sensibles : « Le problème spécial de la philosophie religieuse actuelle », écrit-il, « c'est la question de *la réalité du transcendant* » (1). En effet, l'esprit moderne est tout pétri de positivisme et

(1) P. 424.

cela à tel point qu'on ne s'en rend plus clairement compte. Le mouvement instinctif du moderne est de ne considérer comme certaines que les réalités sensibles et scientifiquement observables, et de juger pour le moins hypothétiques les réalités spirituelles et transcendantes. L'esprit moderne — nous ne disons pas l'homme moderne — est, en ce sens, foncièrement areligieux et c'est cela qui rend précaire et souvent douloureuse la situation intérieure du croyant moderne par le fait qu'il est et moderne et croyant, pénétré inconsciemment, et comme malgré lui, du préjugé positiviste, et cependant persuadé de la réalité objective de Dieu.

M. Ménégoz ne s'adresse pas — il le dit expressément — aux positivistes, probablement parce qu'il sait d'avance qu'ils ne l'écouteront pas. Il s'adresse aux croyants qui pensent, et leur montre avec clarté que le dualisme qui les tourmente n'a rien de fatal et qu'il ne tient qu'à eux de le réduire en reconnaissant avec lui que le point de vue positiviste n'est qu'un préjugé. En effet ce n'est qu'en vertu d'une idée préconçue que le positiviste, avant toute recherche, avant même d'établir sa théorie de la connaissance, mutile le réel en l'amputant de façon arbitraire de toute sa partie transcendante. En adoptant ce préjugé le croyant ne commet pas seulement une dangereuse imprudence mais crée lui-même le dualisme, en faisant siennes à la fois deux métaphysiques inconciliables, celle sur laquelle repose sa foi et celle qu'il se croit obligé intellectuellement d'adopter. Le penseur croyant doit abandonner cette position intenable et avoir le courage de prendre pour point de départ — quoi qu'on pense ou dise autour de lui — le réel tel qu'il l'appréhende dans sa totalité, et par conséquent de se « placer d'emblée dans l'unité primordiale du transcendant et de l'immanent », pour employer la terminologie de l'auteur.

La pensée de M. Ménégoz apparaîtra comme une libération intellectuelle à ceux qui, comme nous, aspiraient à une conception unifiée et intégralement religieuse de la réalité ; non seulement ils souscriront à sa critique pénétrante de la théorie kantienne de la connaissance mais ils ressentiront l'attrait de ce nouvel intuitionisme platonicien qu'il nous propose d'y substituer ; ils le suivront même plus loin, jusque dans la partie la plus hardie de son épistémologie où il réclame pour la connaissance religieuse la préséance sur la connaissance scientifique, la première incluant pour ainsi dire la seconde, ou la seconde ne formant qu'une abstraction de la première. Il n'y a là encore, à proprement parler, qu'une esquisse, mais une esquisse qui laisse entrevoir une conciliation heureuse de la vision scientifique et de la vision religieuse du réel ; cette conciliation, s'harmonisant avec les données de la foi, est attendue par notre génération ; l'agnosticisme touchant les rapports de Dieu et du monde, qui a servi de refuge à plus d'un de nos devanciers et leur a permis peut-être de garder une foi religieuse en des jours mauvais, ne saurait être regardé comme une solution durable.

Notre accord est complet avec M. Ménégoz, non seulement lorsqu'il réclame en théologie une méthode théocentrique mais quand il montre que ce n'est que dans l'attitude de vie théocentrique — lorsque l'homme accepte

de graviter autour de Dieu et cesse de penser que Dieu doit graviter autour de lui — que l'homme parvient à la connaissance véritable de la réalité.

Là où bien des théologiens modernes s'opposent à M. Ménégoz, ce n'est pas dans le caractère théocentrique de son point d'arrivée — y a-t-il un penseur chrétien qui n'y tende également? — mais dans le caractère théocentrique de son point de départ. Or M. Ménégoz nous semble avoir pleinement raison en déclarant qu'une « théologie qui ne *commence* pas par s'établir dans le rapport primordial du transcendant et de l'immanent se condamne à ne jamais retrouver son objet ».

En se plaçant dans l'unité primordiale des choses, le théologien ne quitte pas le terrain expérimental et ne perd pas le contact avec la réalité, mais il donne de l'« expérience religieuse » la seule interprétation conforme à sa véritable nature, qui est d'être un *rapport* de l'immanent et du transcendant ; et sur cette nature le croyant est seul compétent, comme le remarque justement M. Ménégoz : « Il faut subir réellement l'action du Dieu réel pour savoir ce qu'est véritablement la foi » (1). Sur ce sujet de l'« expérience religieuse » l'étude de M. Ménégoz sera précieuse encore à notre génération, qui manifeste à l'égard de la théologie dite de l'expérience une évidente et compréhensible lassitude parce que, sans que cela soit forcément impliqué dans ses prémisses, elle s'est laissée entraîner à concentrer l'attention de façon exagérée et parfois presque exclusive sur le *sujet* religieux. Cette orientation théologique, qui a mis l'accent avant tout sur les réalités psychologiques et subjectives et qui a eu certes sa légitimité comme correctif, devait forcément apparaître un jour insuffisante à ceux qui ne sont plus au bénéfice de l'orientation opposée. L'âme religieuse ne peut se nourrir de ses sentiments subjectifs, elle ne se nourrit que de la réalité et de l'action objective de Dieu.

Un des traits remarquables de la méthode de M. Ménégoz est son souci de ne pas altérer le caractère de l'acte religieux par des interprétations étrangères à sa nature ; alors que trop souvent c'est la religion spontanée et vécue qui est jugée par une pensée dite « rationnelle », ici c'est au contraire cette religion toute simple du peuple chrétien qui sert de norme, et dans le vocabulaire de notre auteur le qualificatif de « naïf », qui revient sans cesse, est synonyme non d'inférieur mais d'authentique.

Ce respect de la réalité religieuse fait reconnaître à M. Ménégoz et accepter comme normal son caractère paradoxal et forcément antinomique. Il a écrit sur ce sujet des pages remarquables auxquelles nous souscrivons sans réserve ; nous croyons qu'il a raison de mettre le théologien en garde contre « un rationalisme prématurément unificateur et, partant, superficiel ». « Au sein des conditions de la vie présente », écrit-il, « le paradoxe est là ; il s'impose en heurtant la pure logique formelle ; il contraint celle-ci à lui reconnaître le caractère d'une donnée positive. Malheur à la philosophie, à la théologie qui, témérairement, oserait l'escamoter. Elle s'exposerait par là-même à perdre toute profondeur. » (2)

(1) P. 190. — (2) P. 379.

Nous pourrions marquer notre accord avec M. Ménégos sur d'autres points encore mais nous sommes contraints de nous limiter ; nous voudrions au moins avoir indiqué clairement par ce qui précède notre admiration pour cette œuvre, et notre adhésion enthousiaste et réfléchie à ce que nous considérons comme sa pensée maîtresse et son inspiration essentielle.

M. Ménégos s'étonnerait lui-même si, à notre adhésion, ne se joignaient cependant des réserves ; nous nous permettons, en terminant, d'en formuler respectueusement quelques-unes.

C'est en étudiant le problème de la prière que l'auteur s'est rendu compte de l'erreur méthodologique de la théologie moderne ; il en a conclu, exagérément selon nous, que ce problème, placé au centre de la théologie était de nature à en renouveler toutes les parties. Il y a là, nous semble-t-il, une erreur de perspective. Qu'on constate que la prière est au centre de la vie religieuse et que la prière présuppose la certitude de l'existence de l'interlocuteur divin, cela nous paraît juste ; mais le problème de l'existence de Dieu ne constitue cependant pas l'unique problème fondamental de la théologie (dans le sens large du terme) ; il en constitue si l'on veut, logiquement, le premier, il pose la question préalable, mais, ce problème résolu, l'on n'est encore que sur le seuil. Nous avouons ne pas voir clairement ce que serait cette théologie « proseuchocentrique » que M. Ménégos appelle de ses vœux (1) et ce qu'il en esquisse ne nous a pas conquis. Nous avons même été frappé dans sa revue des diverses parties de la dogmatique d'une lacune révélatrice : la sotériologie est omise ; or cette omission n'est pas fortuite, elle résulte précisément de ce point de vue proseuchocentrique. M. Ménégos écrit (2) : « Le christianisme c'est Jésus et l'œuvre du Christ c'est la prière de Jésus déployée en coopération triomphante du « Fils » avec « le Père ». Ou bien cette étonnante formule renferme pour son auteur plus qu'il n'apparaît et alors elle devrait être développée, ou bien elle réduit l'œuvre de Jésus à n'être en somme qu'une révélation de la religion parfaite, une sorte d'initiation au rapport normal de l'homme avec Dieu. A relire la page 375 (qu'il ne nous est pas possible de transcrire ici), à constater que M. Ménégos a pu écrire un chapitre sur l'essence du christianisme sans mentionner la croix, à méditer cette définition de l'essence du christianisme : « l'esprit de Jésus-Christ conçu comme la synthèse de la parfaite révélation de Dieu et de la parfaite prière »... on incline certes pour la seconde interprétation. Mais s'il en est ainsi, que signifient ces mots : « ... le Seigneur de l'univers qui, compatissant, miséricordieux, rétablit ce rapport [entre l'homme et lui], relâché en conséquence de la « chute », par une imprévisible œuvre rédemptrice » (3) ?

M. Ménégos n'est pas le seul théologien qui ait défini le christianisme comme la religion normale, qui, révélée par le Christ, se transmet dès lors d'âme à âme ; il y a entre les formules qu'il emploie et des passages d'Auguste Sabatier, par exemple, sur le même sujet, une frappante analogie. Mais, si hautement patronnée qu'elle soit, cette définition nous semble faire tort au vrai caractère

(1) P. 366. — (2) P. 374. — (3) P. 380.

du christianisme qui est d'être une « entreprise de salut ». S'il est une bonne nouvelle ce n'est pas parce qu'il montre ce que doivent être les relations normales entre l'homme et Dieu, mais parce qu'il les restaure effectivement et cela par une œuvre objective de réparation.

Notre seconde remarque est d'un autre ordre ; elle porte sur la réforme méthodologique si justement préconisée par M. Ménégoz. Il nous paraît incontestable que la méthode théocentrique soit la seule religieuse ; seule elle rend compte de façon adéquate du fait religieux et donne au croyant la paix de l'intelligence et le sentiment intérieur d'harmonie intellectuelle. Mais il est non moins évident qu'elle fait apparaître l'abîme qui sépare le croyant de l'incroyant, abîme sur lequel elle ne jette aucun pont. Seule vraie aux yeux de ceux qui ont fait la primordiale expérience religieuse, elle sera jugée fantaisiste et sans fondement solide par ceux qui ne l'ont pas faite. La grande préoccupation de M. Ménégoz, en écrivant son livre, était de conjurer le péril illusionniste. A certains moments il semble borner son ambition à armer contre ce péril l'âme religieuse et reconnaître que l'objection illusionniste demeure à jamais théoriquement irréfutable devant ceux qui n'ont pas fait l'expérience religieuse (1). A d'autres moments il semble nourrir de plus vastes espoirs : « La méthode théocentrique permettra, nous l'espérons, d'établir une conception de la vie, de l'existence humaine et de la religion qui fera s'évanouir le cauchemar de la théologie : la doctrine de l'illusionisme » (2) ; p. 9 il déclare, en parlant du procédé théocentrique, qu'il « permettra, on est en droit de l'espérer, de donner la réplique aux assaillants » ; il parle (3) d'une apologétique théocentrique et, autre part (4), il loue Eugène Ménégoz d'avoir « su éviter les pièges d'une apologétique purement anthropocentrique » et déplore que Vinet n'ait pas su y échapper.

Si nous sommes d'accord avec M. Ménégoz qu'une dogmatique doit être théocentrique, nous nous demandons, par contre, si une apologétique peut être autre chose qu'anthropocentrique. La méthode théocentrique est inaccessible à ceux du dehors et force sera toujours à l'apologiste en quête de points de contact avec eux de se transporter sur leur terrain. Si cette remarque est juste elle aidera peut-être à comprendre et aussi à excuser la fâcheuse orientation anthropocentrique de la théologie du dix-neuvième siècle. Cette théologie ne fut-elle pas anthropocentrique par souci apologétique et ces théologiens n'adoptèrent-ils pas, somme toute, pour eux-mêmes, une attitude théocentrique ? Ainsi s'expliqueraient partiellement aussi ces oscillations d'une méthode à l'autre que M. Ménégoz décelait chez plusieurs.

De cet abîme qui sépare le croyant de l'incroyant, celui qui a fait l'« expérience » de celui qui ne l'a pas faite, et de son caractère presque infranchissable, nul peut-être ne fut plus conscient que Pascal : « Ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment de cœur (« l'expérience ») sont bien heureux et bien persuadés. Mais pour ceux qui ne l'ont pas, nous ne pouvons la leur procurer

(1) P. 421. — (2) P. 110. — (3) P. 399. — (4) P. 109.

que par raisonnement, en attendant que Dieu la leur imprime lui-même dans le cœur... » Or ce « raisonnement » (ce mot résume tout ce que peut tenter l'apologétique pour convaincre ceux du dehors) ne peut s'étayer que sur des prémisses accessibles à celui qui n'a pas la foi et par conséquent ne peut être conduit que suivant une méthode anthropocentrique. Aussi nous semble-t-il que le jugement porté par M. Ménégos sur la méthode anthropocentrique est trop radical et qu'il est permis de reconnaître à cette méthode un rôle utile, voir même nécessaire dans le champ restreint de l'apologétique.

Une troisième et dernière remarque concerne le choix des théologiens et penseurs mentionnés par l'auteur dans son esquisse de la théologie moderne du point de vue du problème de la prière. Il est des noms que nous sommes un peu étonné de n'y pas voir figurer. M. Ménégos s'adresse premièrement, selon toute vraisemblance, aux milieux théologiques protestants de langue française ; il ne peut ignorer qu'une des influences les plus profondes qu'aient subies ces milieux, à côté de celle de Sabatier et de Bois, fut celle de Gaston Frommel. Or le nom de Frommel ne figure pas dans le *Problème de la prière* ; et cependant son auteur aurait trouvé dans l'œuvre de ce théologien plus d'un point d'appui précieux pour les idées qui lui sont chères. Il y aurait trouvé tout d'abord, remarquablement formulée il y a près de trente ans déjà, sa critique de Kant (1) ; il y aurait trouvé des pages admirables sur la prière chrétienne (2) ; il y aurait trouvé enfin une théologie de l'expérience qui, conformément à son désir, va au delà de la seule immanence et définit l'expérience religieuse comme celle de l'action souveraine du Dieu transcendant sur le principe inconscient de la volonté. Les limites de cet article nous empêchent d'en dire davantage sur ce point. Le second nom que nous nous attendions à voir citer, dans le chapitre consacré à la psychologie religieuse, est celui de Théodore Flournoy ; et cela parce que ce psychologue s'est précisément attaché à débrouiller les questions de méthode et à mettre au clair les relations mutuelles de la psychologie et de la métaphysique.

En terminant, nous tenons à dire qu'à nos yeux les quelques réserves que nous venons de formuler ne portent pas sur la pensée essentielle du bel ouvrage de M. Ménégos ; ce livre est appelé, croyons-nous, à exercer une profonde influence sur l'orientation de notre pensée protestante en contribuant à lui rendre le sens de la réalité objective de Dieu et de son action.

Henri D'ESPINE.

(1) *Etudes de théologie moderne*, p. 74-76. — (2) *Etudes morales et religieuses*.