

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 28 (1940)
Heft: 114-115: Mélanges offerts à M. Arnold Reymond

Artikel: La dogmatique réformée dans ses rapports avec la philosophie : questions de méthode
Autor: Rochedieu, Edmond
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380372>

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: 13.10.2024

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

LA DOGMATIQUE RÉFORMÉE
DANS SES RAPPORTS AVEC LA PHILOSOPHIE
QUESTIONS DE MÉTHODE

Comment se pose, à l'heure actuelle, la question des rapports de la théologie et de la philosophie, ou plus exactement — car notre protestantisme suisse romand reste de tradition réformée, s'inspirant de Calvin, de Zwingli, de Viret, comme aussi de Vinet, d'Ernest Naville et de Ch. Secrétan — quels sont les rapports entre la dogmatique réformée et la philosophie, le mot de dogmatique étant pris dans le sens large d'un exposé systématique de la vérité chrétienne ?

Cette vérité s'opposera-t-elle en tous points à la vérité philosophique, le théologien réformé s'appliquant à élargir toujours plus le fossé qui sépare le domaine religieux du domaine profane ? Adoptera-t-on, au contraire, une attitude conciliatrice en cherchant à supprimer coûte que coûte les oppositions entre la réflexion théologique et la réflexion philosophique, en s'engageant dans une sorte d'éclectisme à moitié religieux qui emprunterait des éléments de part et d'autre ? Ou faudrait-il se rattacher à tel système philosophique existant, à l'hégélianisme, au néo-criticisme, au bergsonisme, et s'efforcer de traduire les vérités religieuses dans le langage d'un penseur qui lui-même est le porte-parole d'une mentalité particulière ?

Une autre réponse consisterait à postuler l'existence de deux plans différents dans la vie spirituelle : le plan philosophique où l'homme cherche à comprendre, le plan religieux où l'obéissance à la volonté divine prime toute autre préoccupation. Mais pareille démarcation semble bien difficile à maintenir dans la pratique, car alors les affir-

mations religieuses et les conclusions de la philosophie ne se rencontreraient jamais ; elles resteraient toujours étrangères les unes aux autres, se situant dans deux mondes totalement différents. Or, en fait, le croyant ne cherche-t-il pas souvent à mieux comprendre pour mieux obéir, et le savant, d'autre part, doit-il être nécessairement considéré comme un athée ? ou faut-il exiger, chez tout homme qui réfléchit, le dédoublement intérieur entre la vie de recherche et la vie de la foi ?

Il n'y a pas longtemps un philosophe catholique français, le professeur Etienne Gilson, insistait sur l'impossibilité d'une philosophie chrétienne dans le protestantisme actuel, pour la raison bien simple que le protestantisme déclare la raison entièrement déçue par le péché originel et donc incapable, non seulement d'atteindre Dieu, mais de parler des choses de la foi. Tout protestant conséquent, ajoutait M. Gilson, ne peut être à cet égard qu'un disciple de Karl Barth ; il doit repousser jusqu'à l'idée même d'une alliance quelconque entre la philosophie et la théologie, et souhaiter que la philosophie demeure aussi « mondaine » que possible, se confesse vraiment profane, vraiment sans Dieu ⁽¹⁾. « La vérité », précise encore notre critique, « c'est que, même lorsqu'elle parle encore de philosophie, et qu'elle pourrait encore en avoir une, la dogmatique réformée ne veut pas en avoir une. Pour elle, chercher Dieu par la raison est d'abord inutile, puisque nous avons de lui cette connaissance naturelle spontanée qui suffit à nous assurer de son existence ; mais aussi, et surtout, chercher Dieu par la raison est « illégitime », parce qu'il a par lui-même « le droit d'être cru ». Voilà la fin de non-recevoir devant laquelle la raison n'a plus qu'à s'incliner, comme devant une décision religieuse sans appel qui relève de la foi pure. Nous ne la discuterons donc pas, mais même en la prenant comme telle, il nous reste une requête rationnelle à lui adresser. C'est que s'étant enfermée dans des barrières où elle est rationnellement inexpugnable, elle veuille bien s'y tenir. L'interdiction qu'elle s'impose de philosopher ne l'autorise pas à condamner comme impossible à toute foi chrétienne l'usage de la philosophie. C'est une prudence à laquelle la dogmatique réformée a parfois besoin de se voir rappeler. » ⁽²⁾

(1) Etienne GILSON, *Christianisme et Philosophie* (Paris, Vrin, 1936), p. 66. Notons cependant que, dans la page incriminée de K. Barth, celui-ci ne parle pas de la philosophie, mais du monde, de la politique, de la science et de l'art. — (2) GILSON, *ouvr. cité*, p. 62.

Après avoir souligné — ce qui est exact — que Calvin n'a pas repoussé toute théologie naturelle, puisqu'il reconnaît la possibilité d'un rudiment de connaissance de Dieu chez ceux à qui Dieu ne s'est pas montré par la foi, M. Gilson conclut : « Une théologie naturelle calviniste est donc impossible, mais une théologie naturelle catholique est possible, et c'est pourquoi, à la différence du calviniste, le catholique a droit à une « philosophie chrétienne » proprement dite » (1).

Si nous avons cité ces passages d'allure polémique, ce n'est point pour nous engager à notre tour dans une discussion sur la valeur respective du catholicisme et du protestantisme, mais simplement parce que nous avons là, sous la plume d'un éminent philosophe, très averti des questions théologiques, l'énoncé parfaitement clair des problèmes qui nous intéressent. Est-il vrai que toute philosophie chrétienne soit interdite au protestantisme réformé ? Que représente d'autre part cette expression *philosophie chrétienne* ? Est-il vrai, enfin, que la dogmatique réformée soit sujette à de graves inconséquences dans son attitude à l'égard de la philosophie, donnant ainsi aux philosophes l'impression de déloyauté spirituelle ?

* * *

Une première constatation nous semble s'imposer, qui n'est point à l'honneur des théologiens : ceux-ci, alors même qu'ils déniaient toute valeur à la philosophie — peut-être même dans la mesure de leur dédain pour la philosophie — usent abondamment des méthodes philosophiques. Voulant prouver la non-valeur des raisonnements en matière religieuse, ils raisonnent éperdûment eux-mêmes, et leur discours n'est souvent qu'une démonstration serrée, où sans cesse il est fait appel à l'esprit logique de leurs lecteurs. Ces contempteurs de la raison témoignent ainsi d'une confiance aussi étrange qu'absolue en cette intelligence humaine à laquelle ils s'adressent, qu'ils prennent à partie, qu'ils n'abandonnent qu'après être certains de l'avoir convaincue. Un Karl Barth, un Emil Brunner, un Lecerf prétendent nous persuader — or qui se lance dans une argumentation croit tout au moins à la valeur de son propre raisonnement, donc à la valeur de la

(1) *Ibid.*, p. 71, note.

raison — de la déchéance de cette même raison et de son inaptitude à juger des questions morales et religieuses. Ainsi donc de deux choses l'une : ou ces démonstrations sont concluantes, mais c'est reconnaître du même coup et la légitimité des démarches rationnelles sur lesquelles ils asseoient leurs conclusions, et l'illégitimité de ces mêmes démarches rationnelles, puisque tel est l'aboutissement de leurs propos ; ou bien leurs démonstrations, ayant abouti grâce à un instrument aussi corrompu que la raison, restent sans valeur, mais alors la conclusion même qu'ils veulent imposer, à savoir l'illégitimité de l'emploi de la raison dans les questions morales et religieuses, est controuvée.

Il ne suffit pas de proclamer bien haut qu'on repousse tout recours à la raison en matière d'éthique et de théologie : si le dogmaticien fait appel malgré tout et constamment aux catégories rationnelles et logiques — tel est le cas précisément des néo-calvinistes et des barthiens — rien d'étonnant dès lors à ce que des philosophes catholiques ou indifférents au christianisme les accusent d'inconséquence, pour ne pas dire de déloyauté.

Mais il y a plus. Non seulement les dogmaticiens réformés usent de méthodes rationnelles, mais la pensée même d'un grand nombre d'entre eux se rattache, directement ou indirectement, à divers systèmes philosophiques bien déterminés. C'est ainsi que l'école barthienne, en se reconnaissant de la lignée de Kierkegaard ⁽¹⁾, entre par là-même dans le puissant courant de la pensée hégélienne, bien qu'elle s'en défende et se pose en adversaire de l'hégélianisme. La remarque de M. Léon Brunschvicg, à cet égard, a presque la portée du coup de bistouri qui met à nu, profondément caché dans une chair aux apparences trompeuses, le germe morbide dont les effets se font sentir par intermittences. « Il semble en effet », note le philosophe français, « que l'ironie supérieure, qui est l'essence même du romantisme, préside à la destinée de la pensée hégélienne. Un Descartes se corrige ; un Hegel se renverse. *Mais les antibégéliens demeurent marqués du sceau hégélien, aussi éloignés de leur maître commun qu'ils le seront l'un de l'autre*, tels Sören Kierkegaard et Karl Marx. » ⁽²⁾

Ce germe morbide, osons le dire sans ambages, n'est autre que la perpétuelle équivoque où se complaisent les esprits formés à cette école. Hegel s'en est glorifié dans la préface de sa *Logique* : « C'est

(1) Karl BARTH, *Parole de Dieu et Parole humaine*, p. 204. — (2) Léon BRUNSCHVICG, *La Raison et la Religion*, p. 181 (souligné dans le texte).

un avantage pour une langue de posséder une richesse d'expressions logiques surtout si elles lui sont propres et si elles sont bien à part, pour désigner les déterminations de la pensée elle-même. A cet égard, la langue allemande présente maints avantages sur les autres langues modernes ; plusieurs de ses mots offrent même, en outre, cette particularité qu'ils ont des significations, non pas seulement différentes, mais opposées, si bien qu'il est impossible de ne pas reconnaître là un esprit spéculatif de la langue ; et c'est une joie pour le penseur de tomber sur de pareils mots, et de trouver que la réunion des contraires, résultat de spéculation qui est absurde pour l'entendement, y est réalisée d'une façon naïve par un vocabulaire où le mot a des significations opposées » (1).

Lorsque Karl Barth déclare avec force que « nous devons savoir à la fois que nous devons parler de Dieu et que nous ne le pouvons pas, et par là-même rendre à Dieu la gloire » (2), il nous met en présence d'une de ces amphibolies qui permettent à leur auteur d'attaquer avec violence tous les adversaires, de droite et de gauche, et d'opérer en même temps de savantes retraites dialectiques quand lui-même se trouve pris à partie : soutenant simultanément — ou successivement — des thèses opposées, il lui semble loisible de se réfugier, suivant la forme et la direction de l'attaque, dans l'une ou l'autre des positions qu'il a défendues avec une égale conviction. Il y a quelques années un théologien non barthien accusait le barthisme de déloyauté spirituelle, ce qui fit presque scandale ; en effet, pareille accusation est injuste, car jamais ni Karl Barth ni ses disciples n'ont eu l'intention de tromper, bien au contraire. Mais leur attitude nous semble révéler quelque chose d'infiniment plus grave, à savoir une mentalité spéciale, héritée de l'hégélianisme, et qui se plaît à l'équivoque. Sous prétexte de mettre en relief la grandeur d'un Dieu qui n'a rien de commun avec l'homme, d'un Dieu « complètement autre », on se permet de transformer à tout instant le sens des mots que l'on emploie, tout en exigeant du contradicteur qu'il soit strict dans ses définitions.

N'est-ce pas encore cette même propension à l'ambiguïté — dont Hegel se félicitait : « une joie pour le penseur de... trouver que la réunion des contraires... est réalisée... par un vocabulaire où les mots

(1) Cité par L. BRUNSCHVICG, *ouvr. cité*, p. 180. — (2) K. BARTH, *ouvr. cité*, p. 218 ; cf. p. 196-206.

ont des significations opposées » — que l'on retrouve dans la notion de *Parole de Dieu* telle que la présente Emil Brunner, en particulier au début de son étude sur *La Parole de Dieu et la raison humaine*, où cette expression désigne la manifestation de Dieu tantôt dans la personne du Christ ⁽¹⁾, tantôt dans l'enseignement biblique ⁽²⁾, tantôt dans les deux à la fois ⁽³⁾.

Un autre exemple encore (ils pourraient être multipliés). Lorsque Karl Barth développe ses aphorismes sur les caractéristiques de la voie *dialectique* ⁽⁴⁾, dont les deux attitudes opposées doivent être constamment rapportées l'une à l'autre, la positive et la négative, car il s'agit d'expliquer le « oui » par le « non » et le « non » par le « oui », sans jamais s'arrêter un instant sur le « oui » ou sur le « non » ⁽⁵⁾, sommes-nous vraiment en face d'un adversaire de la méthode hégélienne ? n'est-ce pas plutôt ce « renversement » de l'hégélianisme que signale M. Brunschvicg, et qui n'en est qu'une forme renouvelée ?

La même remarque peut être faite concernant les développements subséquents qui expliquent la voie *dialectique* ⁽⁶⁾, et plus particulièrement à propos de cette assertion que même la théologie dialectique ne conduit pas plus qu'une autre à la porte intérieure par laquelle Dieu nous parle ⁽⁷⁾ ; déclaration très belle, certes, et qui prouve la véritable humilité chrétienne de son auteur, mais qui laisse singulièrement perplexe quant à l'utilité et à la nécessité des virulentes polémiques du même théologien qui toujours dénonce des erreurs et les remplace par sa propre interprétation de la Bible.

Bref, nous avons l'impression — bien plus, la certitude — que les dogmaticiens réformés contemporains, tant barthiens que néocalvinistes, ne sont pas aussi indemnes de toute influence philosophique qu'ils veulent bien le prétendre ; ils empruntent à la philosophie ses méthodes d'argumentation et, de ce fait, ils ne marquent aucune défiance à l'égard de la raison raisonnante ; le barthisme, pour son compte, baigne tout entier dans une mentalité hégélienne, subissant irrésistiblement l'attrait de l'équivoque. S'il en est ainsi, même chez des théologiens qui se posent en ennemis de la philosophie, ne serait-ce pas simplement parce qu'il est humainement impossible de couper tous les ponts entre la pensée religieuse et la pensée profane ? Les

(1) Emil BRUNNER, *La Parole de Dieu et la raison humaine*, p. 28-30. — (2) *Ibid.*, p. 31. — (3) *Ibid.*, p. 34-36. — (4) K. BARTH, *ouvr. cité*, p. 213. — (5) *Ibid.*, p. 214. — (6) *Ibid.*, p. 214-218. — (7) *Ibid.*, p. 217.

diatribes les plus enflammées contre la raison humaine n'y changeront rien : en fait, la théologie réformée, qu'elle l'avoue ou qu'elle le conteste, est toute imprégnée de données philosophiques.

* * *

Cela étant reconnu, ne convient-il pas, dès lors, de choisir soigneusement les tendances philosophiques auxquelles on se rattachera ? et n'y a-t-il pas, dans ce domaine précis, un redressement à opérer dans la théologie protestante ?

Et tout d'abord un premier point : Est-il indispensable de s'inféoder presque exclusivement à la pensée allemande, et plus particulièrement aux tendances hégéliennes, telles que nous les rencontrons non seulement chez des dogmaticiens tels que Bovon, Bouvier et Frommel, mais aussi dans les écrits barthiens et parfois même — *horribile dictu!* — chez des néo-calvinistes ?

On a voulu réagir, voici un demi-siècle et plus, contre la sécheresse des idées claires et distinctes et du pur rationalisme, en estimant avec raison que tout n'est pas d'une évidente clarté dans la vie spirituelle. Mais était-il nécessaire de verser dans l'extrême contraire, de se complaire dans l'imprécision, de cultiver l'équivoque ? Trop souvent le rythme ternaire de la thèse-antithèse-synthèse fut considéré comme une solution, et le recours abusif à l'idée d'absolu, d'un absolu qui ne fut pas suffisamment défini dans ses rapports avec le relatif, remplaça des réponses plus nuancées.

Un penseur tel que Boutroux — pour ne citer qu'un exemple — a su tenir un juste compte de l'inévitable part d'imprécision dont sont pénétrés les concepts moraux et religieux ; à côté des idées claires et distinctes, il a reconnu une *connaissance confuse et symbolique*, dont le propre est d'agir sur la volonté et de mouvoir l'intelligence. N'y a-t-il pas là des horizons aussi vastes que les perspectives ouvertes par la distinction, fort sujette à caution, entre jugements d'existence et jugements de valeur, ou par les doctrines de la métaphysique existentielle ? L'influence de penseurs qui n'ont pas été formés par la mentalité hégélienne aiderait puissamment, nous en sommes persuadé, à poser en termes plus précis les problèmes non seulement philosophiques et moraux, mais aussi religieux et dogmatiques. Employer des mots anciens en leur donnant une signification imprévue ne constitue pas, en effet, une solution, surtout si d'autres sens viennent encore s'ajouter au sens primitivement choisi.

Ainsi donc, au lieu de se défier de la philosophie en y voyant un danger pour la foi, la dogmatique réformée aura tout intérêt à la considérer comme une alliée, dont l'aide lui est indispensable pour préciser ses propres idées et pour apprendre l'exactitude dans ses définitions comme dans l'emploi des termes, ainsi que la plus scrupuleuse rigueur lorsqu'il s'agit d'argumenter. En outre, les rapports entre la dogmatique et la pensée profane seront marqués par le souci de choisir judicieusement les données philosophiques auxquelles la théologie aura recours. Et qu'on ne s'imagine pas, surtout, de pouvoir se passer de ces données ! Quoiqu'on fasse, une philosophie reste toujours sous-jacente à l'expression intellectuelle de la foi. Mais il n'est pas indifférent que le dogmaticien ait adopté les vues de Kant ou de Leibnitz, de Renouvier ou de Descartes, de Hegel ou de Bergson. Il importe que le théologien ait fait son choix consciemment et qu'ainsi il ait pu mesurer à l'avance les difficultés et les possibilités qu'il aura lui-même placées sur son chemin. Puisse-t-il éviter, de la sorte, l'éclectisme désastreux où l'on fait voisiner des vérités partielles, qui ne sont vraies qu'associées à l'ensemble du système d'où elles ont été tirées ! Non pas que nous réclamions du dogmaticien qu'il s'inféode à tout prix à l'un des grands courants de pensée existants. Mais devant les désastres où nous a conduit la culture à base hégélienne — et je pense au droit et à l'histoire autant qu'à la théologie, à l'histoire des religions et à la politique — on peut se demander si les perpétuelles équivoques du langage et de la pensée n'ont pas leurs répercussions dans la vie active, et jusque dans la vie religieuse ; et s'il n'est pas urgent, par conséquent, d'abandonner cette forme de pensée et de chercher ailleurs — dans le spiritualisme français, chez les Anglo-Saxons, où l'on voudra — une inspiration philosophique qui réprouve l'équivoque et refuse de se payer de mots.

Nyon

Edm. ROCHEDIEU.