Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 40 (1990)
Heft: 1

Artikel: Études critiques : un théologien
Autor: Müller, Denis
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381403

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 122 (1990), P. 109-117

ÉTUDES CRITIQUES

UN THÉOLOGIEN HANTÉ

Une approche originale, par un jeune théologien romand, de l'œuvre philosophique de Pierre Thévenaz

DENIS MÜLLER

Résumé

L'auteur examine la thèse du théologien Bernard Hort, «Contingence et intériorité», consacrée à l'œuvre philosophique de Pierre Thévenaz. Après avoir reconnu la légitimité d'une interprétation théologique de la philosophie thévenazienne, D. Müller s'interroge sur l'hypothèse des deux Thévenaz, sur le durcissement hénologique imputé au deuxième Thévenaz et sur la compréhension du protestantisme que B. Hort lui oppose.

Le travail que Bernard Hort vient de consacrer à la pensée de Pierre Thévenaz (1913-1955, co-directeur de cette revue depuis 1951) sous le titre «Contingence et intériorité» [1] se veut, d'entrée de jeu, un essai sur la signification *théologique* d'une œuvre de part en part philosophique. C'est là, à la fois, l'originalité et la relative fragilité d'une thèse de doctorat conduite et soutenue à la Faculté de théologie de Lausanne, sous la direction du professeur P. Gisel.

Comme le souligne Paul Ricœur dans la préface à l'ouvrage, Hort ne vise, en effet, ni un exposé systématique de la pensée philosophique de Thévenaz, ni même une critique de sa démarche, dans le sens d'un examen des présupposés et des contradictions *internes* qui l'animent. Nous avons plutôt affaire à «un travail *hanté* par l'œuvre de Thévenaz» (Ricœur), ou, si l'on veut, à un essai théologique prenant appui sur les impulsions fondamentales découvertes dans cette œuvre. Paraphrasant le vocabulaire du dernier livre (posthume et inachevé) de Thévenaz, on pourrait dire que la problématique philosophique thévenazienne constitue une forme d'expérience-choc, de chiquenaude inaugurale, au contact desquelles le théologien Hort se constitue et se découvre.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, je ferai deux remarques formelles:

a) Hort est pleinement conscient de ce décalage, inhérent à sa problématique personnelle. «Nous posons au texte, avoue-t-il, des questions partielles

[1] Genève, Labor et Fides, 1989, 272 p. Avec une préface de Paul Ricœur.

et actuelles; et nous le faisons parler à partir de ces dernières; nous le sollicitons en fonction d'un contexte qui n'est pas entièrement celui de sa production» (p. 14). Ainsi, l'écart est double: philosophique/théologique, mais aussi, plus herméneutiquement, contextuel. Une troisième tension va enrichir encore le décalage: tension proprement théologique, relative à la conception divergente, entre les deux penseurs, de la christianité et du protestantisme.

Sur ce point, on ne saurait désavouer Hort: son option décidée en faveur d'un risque interprétatif est non seulement courageuse, elle nous paraît aussi légitime. Une simple description, à plat, de la pensée d'autrui confine à une espèce de fondamentalisme, non moins discutable que celui, souvent symétrique, qui habite et oppose, en exégèse, le biblicisme et la réduction historico-critique.

b) Cela posé, je suis frappé d'un autre écart, qui passe, cette fois, entre la langue de Thévenaz et celle de Hort. Au fond, l'itinéraire thévenazien chemine vers toujours plus de clarté et de simplicité dans l'expression. Il suffit de relire *La condition de la raison philosophique* et, surtout, les études de 1952 consacrées à la phénoménologie (*De Husserl à Merleau-Ponty*) pour s'en convaincre: le bonheur de l'expression se conjugue avec la limpide clarté de la pensée. Hort transforme la problématique de Thévenaz, par le biais de transcriptions parfois compliquées, en une approche quelque peu énigmatique. Certes, on laissera à notre ami le bénéfice d'une jeunesse plus grande que celle du dernier Thévenaz. Mais comment ne pas souhaiter moins de préciosité et plus de prévenance pour le lecteur!

I. *Deux Thévenaz?*

Allons plus avant. La démarche de Hort pose un premier problème de fond. En effet, sa lecture théologique de la pensée thévenazienne est arc-boutée sur une hypothèse méthodologique: celle de la césure, voire de la rupture entre un «premier Thévenaz» et un «dernier Thévenaz». A dire vrai, l'auteur n'a pas inventé cette hypothèse (elle remonte à Ricœur lui-même). mais, chez lui, elle devient une certitude quasi constitutive. D'une certaine manière, la *thèse* de Hort tient ou tombe avec cette *hypo*-thèse.

Le débat n'a rien d'étroitement historique. La question n'est pas de savoir si Thévenaz lui-même, sur une durée finalement assez courte, a rompu avec une première manière de penser. L'enjeu est ailleurs: lisant la *Condition de la raison philosophique*, en son état d'inachèvement posthume, Hort se demande dans quelle mesure le radicalisme qui s'y fait jour n'entre pas en contradiction structurelle avec la démarche antérieure de l'auteur (marquée par les thèmes de la transcendance vers l'intérieur et de la méthode réflexive). Hort conduit ici son investigation sur trois points

principaux: la réception thévenazienne de Descartes, la relation à la phénoménologie et, en dernière instance, le rapport de Thévenaz à la tradition augustinienne [2].

a) A lire Hort, c'est entre 1948 et 1950 que Thévenaz serait passé, dans sa lecture de Descartes, d'un cogito réflexif profondément articulé sur l'épaisseur de sa propre contingence à une remise en question plus radicalement dubitative, liée à une compréhension moins optimiste du *cogito* (par le biais d'une prise en compte plus intense de l'hypothèse du Malin génie). Or il ne fait pas de doute, pour Hort, que ce changement dans la lecture de Descartes s'opère dans un front polémique contre la philosophie romande, représentée avant tout par l'idéalisme de Miéville et de Reymond: contre l'harmonisation métaphysique du christianisme et de la pensée chez ces derniers et contre le privilège qu'ils accordaient au sujet pensant, Thénenaz affirme la secondarité et la contingence du sujet pensant et opère ainsi un vulnérable décentrement critique du sujet, à la suite de Husserl (p. 46).

b) Tout à fait logiquement, Thévenaz accentue dès lors le thème phénoménologique de la réduction. Il propose une réduction à l'infini, qui peut faire penser au radicalisme sartrien, mais qui ne débouche pas sur une dissolution de la méthode phénoménologique [3] comme c'est le cas chez Sartre. Hort voit très bien l'écartèlement de Thévenaz (et de toute l'école phénoménologique) entre la radicalisation des réductions et le retour à des antériorités contingentes, telles que la corporéité et, finalement, le monde lui-même (on pense ici, naturellement, au chemin suivi par Merleau-Ponty).

Sur ce point particulier, on peut se demander si Hort ne durcit pas le radicalisme de Thévenaz, à la fin de sa vie, en sous-estimant notamment (sans l'ignorer certes) l'attrait exercé sur lui par Merleau-Ponty. Il me semble, par exemple, qu'on peut déceler des aspects de contingence et d'incarnation non seulement dans les articles de 1952 sur la phénoménologie mais aussi dans l'esquisse de la *Condition de la raison philosophique* [4]. Si cela s'avère exact, la lecture de Hort n'en serait-elle pas affectée?

c) Plus théologiquement, Hort oppose l'augustinisme du «premier» Thévenaz au radicalisme de la fin. L'hypothèse des deux Thévenaz est ici solidement étayée dans un fort chapitre qui clôt la première partie de

[2] On peut lire également de B. HORT: «Pierre Thévenaz et la tradition augustinienne», *RHPhR* 66, 1986, pp. 319-327.

[3] Voir P. Thévenaz: *De Husserl à Merleau-Ponty*, Neuchâtel, La Baconnière, 1966, p. 84.

[4] Il me paraît notamment que Hort sous-estime les nombreuses notations de Thévenaz, dans *La condition de la raison philosophique*, sur l'engagement et la vocation de la raison. Mais il est vrai que ces notions sont fortement marquées de l'influence de K. Barth.

l'ouvrage. Loin de voir dans l'étude d'Augustin une pure curiosité historique et philologique, Hort estime qu'elle joue un rôle décisif et constitutif dans la philosophie du premier Thévenaz, qu'on pourrait, d'un mot, désigner comme une méthaphisique de la transcendance vers l'intérieur, déliée, par ailleurs, de tout panthéisme. On reconnaît bien là le combat de Thévenaz contre toute forme d'immanentisme ou de concordisme (p. 60).

On saisira les implications de cette nouvelle césure en examinant la manière dont Hort traite le thème de l'hénologie.

II. *Le durcissement de l'hénologie*

Tout à sa quête d'une dialectique entre intériorité et contingence, seule à même, selon lui, de parer au risque de radicalisme désincarné qui menacerait le dernier Thévenaz, Hort précise son enquête en évaluant la corrélation entre la réflexion et la vie. Le thème cartésien du *cogito* ne conduit pas nécessairement à une conception intimiste de l'intériorité. Mais, en fait, la problématique de l'intériorité entre en osmose, chez Thévenaz, avec le thème d'origine néoplatonicienne et plus particulièrement plotinien de l'hénologie. «Dame un peu mystérieuse» — selon les termes de Hort —, l'hénologie fontionne à ses yeux comme l'indice de la dimension «à la fois instable et dépassée de notre condition humaine» (p. 232). Elle signale la croisée incessante, au cœur de la vie, du multiple et de l'Un, de nos déchirements existentiels et de notre aspiration récurrente à l'unité.

Cependant, les choses se compliquent, du moins en ce qui concerne la méthode suivie. Hort en est bien conscient. En effet, le thème de l'hénologie traverse et accompagne l'ensemble de l'itinéraire de Thévenaz. Cette constatation objective conduit Hort à entrevoir ce qu'il nomme un processus de durcissement hénologique, tendant à isoler progressivement l'aller critique, au détriment de la contingence en son intégralité positive. Hort souligne, lui, le caractère épistémologiquement premier du retour (ce que Ricœur, lecteur de Husserl, désigne comme « le primat épistémologique de l'idée de la science» [5]). Ce primat cognitif est indissociable du primat de la procession, dans l'ordre de l'être. Autrement dit, la radicalisation critique résultant de l'extension à l'infini de l'*époché*, loin de suspendre la réalité du monde et de ses manifestations contingentes, ne cesse de la présupposer. D'une certaine façon, Hort laisse donc entendre que la référence à Augustin, chez le premier Thévenaz, a fait barrage au durcissement hénologique, latent dans le plotinisme. Dès lors, le dérapage imputé par Hort au dernier Thévenaz présenterait des parallélismes frappants avec le néoplatonisme. Hort pense ici, visiblement, à la symétrie entre l'imputation de folie faite à

[5] P. RICŒUR: «L'originaire et la question-en-retour dans la Krisis de Husserl» (1980), in *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, pp. 285-295.

la raison autiste, dans *La condition de la raison philosophique*, et l'éclatement de l'intelligence dans le plotinisme. Le durcissement hénologique que Hort met en évidence dans l'œuvre finale de Thévenaz a pour conséquence une priorité croissante accordée aux thèmes de la crise et de la négation, qui deviennent ainsi les catégories-clefs de l'herméneutique thévenazienne de la vie et de l'existence.

III. *Questionnement théologique*

L'hypothèse de la césure et le phénomène d'un durcissement hénologique constituent les deux points d'accrochage de la réflexion directement théologique de Hort à propos de Thévenaz.

Nous retrouvons, tout d'abord, l'argument de la contextualité dont il a été brièvement fait état plus haut. Le surgissement d'un *logos* de crise chez le dernier Thévenaz serait dû en partie, selon Hort, aux circonstances multiples de l'après-guerre, selon une sorte de coïncidence significative pouvant rappeler la synchronicité entre la chute de l'Empire romain et le surgissement du néoplatonisme.

Historiquement, ce glissement est contemporain de la crise du spiritualisme bergsonien comme de celle de l'idéalisme des Miéville et Reymond. L'effondrement de la société bourgeoise d'avant-guerre et de ses illusions humanistes atteste la présence d'une véritable crise spirituelle.

Théologiquement, cette crise spirituelle prend la forme d'une accentuation concomitante de la théologie de la croix et du retour critique de l'Un: Hort ne manque pas de signaler, ici, l'influence en même temps que la radicalisation de la christologie barthienne dans la pensée même du dernier Thévenaz (p. 103).

L'analyse de Hort et l'argumentation qui la sous-tend nous posent pourtant problème. D'une part, en quoi l'après-guerre aurait-il dû avoir plus d'impact sur le deuxième Thévenaz que sur le premier? Ne peut-on pas imaginer, au contraire, qu'avec le recul, le Thévenaz des années 1952-1955 aurait établi une relation plus équilibrée avec ce moment de l'histoire? D'autre part, pour se prévaloir d'une théologie à ses yeux plus satisfaisante que celle — implicite — du dernier Thévenaz, Hort ne devrait-il pas poser sur notre temps à nous un diagnostic plus différencié que celui qu'il nous propose?

Hort accorde une grande importance, dans sa propre réflexion théologique, aux travaux de Hans Urs von Balthasar, l'auteur de la monumentale synthèse *La gloire et la Croix*. Un tel modèle, si séduisant soit-il, colle-t-il de manière si évidente et si directe à notre contexte? Et, à supposer que la validité d'une théologie dépende de sa contextualité, ne succombe-t-on pas alors au danger d'une démarche purement inductive?

Inversement, la préférence de Hort pour Balthasar ne relève-t-elle pas plutôt d'une option dogmatique et spirituelle, parfaitement respectable sans doute, mais qui demanderait à être mieux mise en relation avec notre contexte, et, en particulier, avec le pluralisme du monde moderne et post-moderne?

Pour justifier son herméneutique du temps présent, Hort s'appuie essentiellement sur l'Ecole de Francfort, dans laquelle il privilégie très nettement la position d'Adorno, l'auteur de la *Dialectique négative*. C'est une bonne manière de mettre en lumière la persistance d'un durcissement hénologique et de dénoncer dans la foulée l'extrême multiplicité de nos sociétés éclatées. Cela permet à Hort de formuler dans le concret sa propre critique théologique du monde actuel: technicisation à outrance, croissance folle selon le modèle du libéralisme le plus sauvage, sur l'arrière-fond d'un effondrement des humanismes bourgeois. Un tel diagnostic demanderait à être développé et précisé. Pour l'essentiel, tel que Hort le présente, il demeure assez embryonnaire et découle trop directement d'un présupposé théologique et spirituel relatif à la crise générale du monde.

A cette remarque relative au diagnostic contextuel s'ajoute une critique plus fondamentale. Théologiquement, Hort *postule* l'idée d'une interaction dialectique ou d'une systémique de l'aller et du retour, de la vie et de la réflexion, du négatif et du positif. Déjà aux premiers temps de la théologie dialectique, Paul Tillich avait opposé à la crise (que soulignait Barth) une articulation plus équilibrée de la négativité sur une positivité onthologique [6]. C'était un correctif légitime, qui a d'ailleurs produit ses effets tardifs chez le dernier Barth. Mais ce n'est pas assez, à mon avis, de postuler. Il faut encore s'interroger sur les *moyens opératoires* susceptibles de mettre en œuvre une telle interaction de l'être et du *logos*. Cela me semble particulièrement important quand on souligne, comme le fait Hort à juste titre, les implications *ecclésiales* et *éthiques* du théologique. La médiation, terme cher à l'auteur, ne peut se contenter du statut de parole ou de slogan. Elle doit se concrétiser et se vérifier dans des analyses et des propositions éthiques, politiques, institutionnelles.

Dès lors, le reproche d'unilatéralité auquel Hort soumet le dernier Thévenaz pourrait se retourner aussi contre lui dans une certaine mesure. A trop vouloir signifier la nécessité d'une «assomption christologique des chocs de la vie, des changements de sociétés ou des crises de civilisation» (p. 104), ne va-t-on pas s'imaginer résoudre théologiquement, par de simples formules, voire par le biais d'une incantation mystique de l'incarnation, ce qui doit être l'objet d'analyses socio-politiques ou institutionnelles ou de

[6] P. TILLICH: «Kritisches und positives Paradox» (1923), repris dans J. MOLTMANN: *Anfänge der dialektischen Theologie* I, Munich, Kaiser, 1974, pp. 165-174.

réflexions éthiques en prise sur le concret et sur l'actuel? Naturellement, la question dépasse la position de Hort; elle ne cesse de devoir stimuler et réveiller de leur sommeil dogmatique tous ceux qui adhèrent au projet d'une théologie de l'incarnation.

IV. *La croix du protestantisme*

Il est un dernier problème, tout aussi central, qui n'a été jusqu'ici qu'effleuré, mais sans la mention et le traitement duquel on passerait à côté du débat de Hort avec Thévenaz. C'est celui de la relation entre la théologie de la croix et le protestantisme:

a) Hort conteste la manière dont Thévenaz fonde l'imputation de folie signifiée à la raison autiste. Dans sa lecture de 1 Corinthiens 1,18-20, Thévenaz, selon Hort, aurait privilégié indûment les versets 19 et 20, au détriment du verset 18, qui souligne effectivement l'affirmation de puissance sous-tendant positivement le moment critique des versets suivants. Pour cette raison, Hort propose de distinguer entre l'imputation *externe* et l'imputation *interne* de folie. La Parole, théologiquement parlant, ne fait pas seulement face aux absolus de la vie (signifiés par l'hénologie) sur le mode de l'extériorité. Il y a aussi partage critique *au sein* de l'Ecriture, comme le montre, en particulier, le thème protestant du «canon dans le canon». C'est à dire que nous n'avons jamais affaire à la Parole à l'état pur, pas plus que, philosophiquement, nous ne pouvons dissocier le *cogito* de la réalité concrète du monde et des sujets. la contingence s'impose à la confluence du théologique et du philosophique, comme densité de leur intériorité même. Dès lors, il devient possible de respecter et d'assumer les divers jeux de différenciation dont le travail théologique dépend: les deux natures, Loi et Evangile, les distinctions intra-trinitaires, etc.

Cette articulation de la contingence et de l'intériorité est étroitement liée à la compréhension de la corrélation théologique entre la croix et la résurrection. Hort déplore, de ce fait que, chez Thévenaz, l'imputation de folie naisse exclusivement de la parole de la croix. Pour Hort, la théologie chrétienne naît au contact d'une expérience-choc dont la Résurrection — et non la croix prise isolément — est la source principale. Ainsi, à la limite, le débat théologique de Hort avec le dernier Thévenaz prend une tournure exclusivement christologique. Avec Balthasar, Hort opte pour le primat ontologique de la Résurecction, c'est-à-dire, en fait, pour une interprétation ontologiquement résurrectionnelle de l'événement de la croix.

Deux problèmes distincts sont alors télescopés. Je ne suis pas sûr, en effet, que Thévenaz ait eu une telle préoccupation théologique. D'une part, le texte même de la *Condition de la raison philosophique* manifeste, à

plusieurs reprises, que l'expérience-choc de la croix dont parle Paul en 1 Corinthiens 1 inclut tout à fait la résurrection; c'est ainsi que Thévenaz intègre sans difficultés le texte lucanien d'Actes 17, 22-34 dans son argumentation; or c'est bien sur l'annonce de la résurrection du Christ que l'apôtre Paul suscite la réaction des philosophes athéniens [7]. Mais d'autre part, et surtout, la question de Thévenaz est celle de la crise de la raison provoquée par la folie de la foi chrétienne tout entière. Il me paraît problématique, dans ce contexte, de jouer, comme le fait Hort, la résurrection contre la croix. Le renversement christologique qui est ici opposé à Thévenaz ne change pas vraiment la situation de la raison; il apparaît plutôt comme une surinterprétation théologique qui demeure extérieure à la démarche immanente du philosophe.

Thévenaz est resté philosophe, récusant non seulement la possibilité d'une philosophie chrétienne, mais aussi celle d'une philosophie religieuse de type syncrétiste. Sa résistance au théologique est précisément la signature de l'autonomie philosophique de sa pensée. En mêlant les deux plans, Hort fragilise plus qu'il ne féconde l'interface du théologien et du philosophe.

b) La critique de la théologie de la croix que Hort subodore chez Thévenaz l'entraîne à interroger l'œuvre thévenazienne sous l'angle de son caractère protestant. Dès les premières pages de sa thèse, Hort indique que sa lecture du philosophe est éperonnée par la question de la nature du protestantisme. Quand, dans la préface de *L'homme et sa raison*, paru en 1956, Paul Ricœur présentait son ami défunt comme «un philosophe protestant», il s'empressait d'ajouter que, pour Thévenaz lui-même, ce protestantisme dans lequel il respirait ne conduisait en aucune manière à une philosophie iconoclaste [8]. J'ai l'impression que Bernard Hort se permet ici un double raccourci. D'une part, il assimile les origines protestantes de Thévenaz avec des contenus de sa pensée; or Thévenaz, instruit comme il l'était des finesses méthodologiques de la mise entre parenthèses, ne pouvait guère commettre ce mélange des genres. D'autre part, Hort prend sans doute trop au pied de la lettre la formule de Ricœur. Car rien ne dit que le protestantisme de Thévenaz ait eu à faire avec une vision de l'Eglise ecclésiologiquement constituée. Or c'est pourtant sur ce terrain que Hort voudrait entraîner le philosophe.

Ces remarques critiques n'enlèvent rien à la valeur des réflexions personnelles, fortes et originales, que Hort, dans son ouvrage, développe au sujet de l'ecclésiologie et de la pneumatologie (voir son insistance sur les dangers du Filioque). Mais elles signalent que l'écart sans cesse présupposé par la

[7] *La Condition de la raison philosophique*, Neuchâtel, La Baconnière, 1960, p. 33.

[8] P. RICŒUR: «Pierre Thévenaz, un philosophe protestant» in *L'homme et sa raison* I, Neuchâtel, La Baconnière, 1956, pp. 9-26; cf. p. 26.

démarche même de Bernard Hort doit continuer à nous stimuler. Il ne faudrait pas, en effet, que philosophes et théologiens finissent par désespérer les uns des autres, et s'enferment, sous prétexte d'autonomie radicale, dans la tour d'ivoire de leur domaine réservé [9].

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 122 (1990), P. 117-127

«RÉSISTANCE? LES CHRÉTIENS ET LES ÉGLISES FACE AUX PROBLÈMES RELATIFS À L'ASILE» *

MARC-ANDRÉ FREUDIGER

Résumé

Dans la ligne de la politique d'asile respectueuse des personnes défendue par la FEPS, le document bienvenu qu'elle publie a le mérite de faire valoir un point de vue éclairant et structurant sur les possibilités de résistance en Suisse. A la question de la responsabilité des Eglises envers les requérants d'asile, comme à celle de sa mission, on eût pu souhaiter néanmoins des fondements théologiques plus rigoureux. Face aux conceptions rousseauistes du Contrat social, on eût pu aussi en appeler plus clairement à Locke.

Les relations entre les Eglises et l'Etat n'étaient plus guère source de problèmes en Suisse. Il était entendu d'un côté comme de l'autre qu'à partir de points de départ différents, on marchait vers des buts sinon semblables, du moins parfaitement conciliables. Qu'elles fussent libres ou liées à l'Etat, les Eglises représentaient pour ce dernier un appui sûr. Mais, depuis une décennie, l'afflux des requérants d'asile en Suisse et dans les pays occidentaux a introduit quelque trouble dans cet état de fait. Les questions inhérentes à la politique d'asile, et en particulier celle, délicate, du refus et du renvoi, ont fait naître subitement des divergences, voire des oppositions

[9] Voir à ce propos la lettre inédite de P. Thévenaz à H.-L. Miéville que Hort publie en annexe. Elle date de 1939. Thévenaz y demandait seulement: faut-il désespérer des théologiens? Personnellement, je crois que l'espoir des théologiens à l'encontre des philosophes contemporains passe non seulement par une connivence ontologique et éthique, mais aussi par un respect des sphères d'autonomie revendiquées par toute philosophie véritable.

* *Résistance? Les chrétiens et les Eglises face aux problèmes relatifs à l'asile*, Document de la Fédération des Eglises protestantes de la Suisse, Collection Foi, Eglise, Œcuménisme, Berne 1988, 233 p.