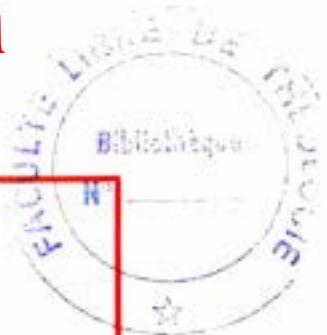


# LA REVUE RÉFORMÉE

*SOLI DEO GLORIA*



## SOMMAIRE

|  |    |
|--|----|
| Klaus BOCKMUHL, Sens et non-sens de la nouvelle morale. Critique et autocritique ..... | 1  |
| Alain PROBST, La philosophie chrétienne, Etude critique .....                          | 25 |

# LA REVUE RÉFORMÉE

*REVUE THEOLOGIQUE ET PRATIQUE*

*à l'usage des fidèles, des conseillers presbytéraux et des pasteurs*

publiée par la

SOCIETE CALVINISTE DE FRANCE

avec le concours des Professeurs de la Faculté libre  
de Théologie réformée d'Aix-en-Provence

## COMITE DE REDACTION

Jean CADIER — Pierre COURTHIAL — Peter JONES

Pierre MARCEL — Richard STAUFFER — Paul WELLS

Avec la collaboration de Klaus BOCKMÜHL,

J.G.H. HOFFMANN, A.-G. MARTIN, Pierre PETIT, etc...

*Directeur : Pierre MARCEL, D. Th.*

*Rédaction et commandes : 10, rue de Villars*

*F. 78100 - SAINT-GERMAIN-EN-LAYE (France)*

## ABONNEMENTS, ENVOIS DE FONDS ET DONS se référer page 3 de la couverture

Franco de port et 15 % de réduction sur toute commande de numéros spéciaux de « La Revue Réformée ». — Voir pages 3 et 4 de la couverture

Prix de ce numéro : **8,00 F.**

— Les abonnements partent toujours du premier numéro de chaque tome (année ordinaire).

— Tout abonnement qui n'est pas résilié au 31 décembre (par lettre adressée à l'Administration de la Revue) est considéré comme valable pour l'année suivante.

— Les abonnements doivent être réglés dans les trois premiers mois de l'année. Les frais de rappel (F. 1,50) sont à la charge des abonnés.

# SENS ET NON-SENS DE LA NOUVELLE MORALE

## Critique et auto-critique \*

par Klaus BOCKMÜHL.

*Plan de la présente étude :*

### Introduction.

### I. EXPOSÉ.

### II. CRITIQUE.

1. La « nouvelle morale » est sans Dieu.
2. La « nouvelle morale » est sans loi.
3. La « nouvelle morale » est sans force.
4. La « nouvelle morale » est sans esprit.
5. La « nouvelle morale » est sans horizon.

### III. AUTO-CRITIQUE.

1. Place de la loi dans la vie du chrétien.
2. La question de l'œuvre du Saint-Esprit en éthique.
3. La perspective d'un but plus élevé que le cadre de référence des décisions particulières.

---

\* Elaboration d'une conférence présentée en divers lieux en 1972. Une critique détaillée de la nouvelle morale paraîtra dans le cadre de mes études sur le thème « Athéisme dans le christianisme ».

### *Introduction*

« *A temps nouveaux, nouvelle morale !* »

Depuis quelques années, on parle de nouveau dans le monde chrétien d'une « nouvelle morale ». Ce qu'on entend par là, ce n'est pas la décadence des critères moraux qu'on observe effectivement partout à notre époque. Il s'agit plutôt du développement d'une doctrine, d'un enseignement dans le cadre même des Eglises chrétiennes, et ses porte-parole se recrutent en partie, tant dans le monde protestant que dans les milieux catholiques, jusque chez des théologiens de renom. En fait, il s'agit d'une quête d'une éthique qui réponde aux besoins de l'époque et soit adaptée à la réalité des temps nouveaux.

L'un des écrivains les plus célèbres des Etats-Unis compare la nécessité d'une nouvelle morale au progrès qui est intervenu entre l'auto et l'avion à réaction<sup>1</sup>. De même que dans la cabine d'un quadrireacteur on n'a vraiment plus besoin d'un rétroviseur, de même nous devrions pouvoir rompre aujourd'hui avec une morale qui regarde « dans le rétroviseur », dans le passé, pour y trouver les bases solides de notre comportement.

Et si la comparaison est vraie de l'avion à réaction, combien plus l'est-elle pour les astronautes qui n'ont plus aucun point de référence fixe et qui constituent une image symbolique de notre temps, d'un temps de mutations sociales rapides et de révolutions culturelles. A un rythme accéléré, nous nous éloignons des voies anciennes, des circonstances familières, pour courir vers de nouveaux buts encore inconnus. Avec les conditions de vie de l'époque des diligences, il faut laisser derrière nous les vieilles attitudes.

Un théologien a appelé les dix commandements — en raison du mode de vie du peuple d'Israël au pied du Sinaï où il a reçu cette loi — une « loi pour nomades » ; ces règles ont pu être utiles, il y a près de quatre mille ans, à des formes très simples de vie communautaire, mais elles ne peuvent plus guère avoir de sens pour les relations complexes de nos sociétés, si même elles ne sont pas destructrices dans leurs effets, dans une société telle que la nôtre, technologique, civilisée, ultra-développée.

Je ne discute pas ici la valeur de ces images et de ces motivations, je ne fais que décrire les idées qui ont donné naissance à cette exigence d'une « nouvelle morale ».

### I EXPOSÉ

*Le mot d'ordre de la « nouvelle morale » — l'évêque Robinson*  
*« Une nouvelle morale pour aujourd'hui ! » — « Une nouvelle*

<sup>1</sup> Marshal McLUHAN, dans : *The New Morality. Continuity and Discontinuity*, édit. W. Dunphy, Londres 1968, p. 177.

morale » — ce slogan que nous allons discuter nous est surtout connu grâce au chapitre correspondant du livre de l'évêque ROBINSON, *Dieu sans Dieu (Honest to God)*. Dans ce *best-seller* il a consacré tout un chapitre aux bouleversements en cours dans l'éthique : « Tout doit retourner au creuset », toutes les formes traditionnelles de notre comportement doivent être fondamentalement remises en question, elles doivent être mises à l'épreuve en fonction de leur utilité pour le temps présent.

Dans trois conférences ultérieures sous le titre « La morale chrétienne aujourd'hui », ROBINSON a décrit l'opposition entre la morale « ancienne » et la morale « nouvelle » au moyen de trois antithèses : « Loi et liberté », « loi et amour », « autorité et expérience ». Il rejette surtout le caractère fixe d'une morale faite de commandements stables, de normes éternelles qui nous sont imposés au nom d'une autorité suprême, qu'elle soit celle de Dieu ou celle d'un homme. Les dix commandements font partie de ces exigences autoritaires, typiques de l'ancienne morale.

C'est donc le caractère absolu des critères qui est rejeté dans l'« ancienne morale ». L'homme est devenu *adulte*, dit-on, il veut se décider consciemment, prendre ses responsabilités. S'il subsiste un critère absolu, il sera unique : c'est l'amour. Le thème principal de la « nouvelle morale » sera donc : « Il n'y a rien de prescrit, si non l'amour »<sup>1bis</sup>.

### *La méthode de la « nouvelle morale » — Joseph Fletcher*

Nous sommes initiés aux mystères propres à la nouvelle morale par deux livres de l'homme qui est considéré comme le « père de la nouvelle morale ». Il s'agit de Joseph FLETCHER, professeur d'éthique sociale à l'université de Harvard, aux Etats-Unis. Il a exposé systématiquement, avec une compétence qu'il faut lui reconnaître, ce qu'on peut appeler la *méthode de la nouvelle morale*<sup>2</sup>.

De quoi s'agit-il au fond ? La nouvelle morale entend être essentiellement une *éthique de situation*. C'est-à-dire qu'elle n'a pas de critères, d'opinion, d'instructions, de préjugés fixes postulés d'avance pour une situation donnée, mais que dans chaque situation, on doit apprécier les circonstances en présence pour parvenir à prendre une décision raisonnable. Chaque situation doit être envisagée chaque fois pour elle-même, chaque personne doit décider dans chaque cas ce qu'il est juste qu'elle fasse.

Nous avons là le principe fondamental de la « nouvelle morale », principe appliqué avec une parfaite logique jusque dans ses dernières conséquences, une éthique qui n'est pas seulement adaptée au temps dans lequel nous vivons, mais à la situation dans laquelle

<sup>1bis</sup> J.A.T. ROBINSON, *Honest to God*, Londres 1963, p. 116.

<sup>2</sup> *Situation Ethics. The New Morality*, Londres 1966 et *Moral Responsibility. Situation Ethics at Work*, Londres 1967.

<sup>3</sup> *Individualisation* traduit l'intraduisible « *Je-mein-igkeit* » allemand qu'il faudrait rendre par un barbare « *chaque-fois-mienne-té* » (N.d.T.).

nous nous trouvons. Ce ne sont donc pas seulement les lignes de conduite traditionnelles — les lignes de conduite bibliques, par exemple — qui sont livrées à notre propre arbitraire — en acquérant ainsi, au moins pour toute la génération actuelle, une valeur d'obligation ; mais encore, ce caractère commun se réduit à chaque personne qui fait partie de la présente génération. Car nous sommes tous très différents les uns des autres et une doctrine morale commune ne ferait que « prendre les virages à la corde », sans rendre justice à nos circonstances particulières, déterminées par la vie particulière que chacun de nous mène.

Il s'agit au fond d'une sorte d'éthique existentialiste, d'une individualisation<sup>3</sup> de la morale. De plus, cette éthique veut tenir compte encore des situations différentes qui se présentent au cours de l'existence d'un homme ; car ce qui me convenait il y a vingt ans peut fort bien ne plus me convenir aujourd'hui. La « nouvelle morale » proclame donc une consigne éthique qui s'ajuste chaque fois à chaque personne et à chaque situation individuelle : il s'agit d'une trinité chaque fois unique, « ici — maintenant — moi »<sup>4</sup>.

### *Rejet des critères absolus*

Il est évident que dans ces conditions, c'est un enseignement moral rigoureusement opposé à l'éthique chrétienne qui avait cours jusqu'ici, qui s'érige : d'une part des *normes absolues*, de l'autre un *relativisme* éthique parfaitement conscient ; un relativisme qui est fonction de l'individu et de ses situations. Aussi les *Dix commandements*, conçus comme des normes irrévocables, intemporelles, qui insistent sur le fait qu'ils sont valables « sans exception de personne », subissent-ils de la part de FLETCHER une critique impitoyable<sup>5</sup>.

Toutefois, FLETCHER estime que cette réduction du commandement de l'Ancien Testament à une valeur toute relative correspond exactement à l'*intention de Jésus*. A l'appui de sa thèse, il souligne l'attitude de Jésus à l'égard du commandement sur le sabbat qui culmine dans cette parole : « Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat ».

De l'avis de FLETCHER, les commandements sont tout de même utiles — en tant que conseils exempts de tout caractère d'obligation — parce qu'ils expriment les expériences morales des générations du passé. Mais ils ne doivent plus être appliqués sans tenir compte des circonstances de telle ou telle situation. Ou, par allusion à la grande politique, les commandements ne disposent pas du droit *de veto*, pour interdire dans chaque situation toute autre considération.

<sup>4</sup> H. van OYEN, *Verantwortung und Freiheit*, Gütersloh 1972, p. 152 (Responsabilité et liberté).

<sup>5</sup> *Situation Ethics*, p. 71, 160.

### *Adultère par amour ?*

Les commandements sont utiles, mais disent FLETCHER et un groupe nombreux de théologiens moralistes contemporains, il y a toujours la situation d'exception dans laquelle il est nécessaire de transgresser le commandement — par amour pour l'amour. Nous le voyons, déclare FLETCHER, dans l'affaire du commandement sur le sabbat et nous devons en faire autant pour les autres commandements : le mariage aussi est fait pour l'homme et non pour le mariage. Il peut donc toujours se présenter le cas où il vaut mieux pour tous les intéressés envisager un *divorce*. Et même l'*adultère*, dit FLETCHER, peut être revendiqué au nom de l'amour.

Et parmi les nombreuses anecdotes qu'il rapporte, il raconte l'histoire d'une Allemande qui se trouvait en captivité après la guerre, en Russie<sup>6</sup>. Elle apprend là-bas que son mari et ses jeunes enfants ont bien du mal à se tirer d'affaire à Berlin et qu'ils ont grand besoin de la présence, l'un de sa femme, les autres de leur mère. Mais on ne rapatrie prématûrément que les malades et les femmes enceintes. Aussi décide-t-elle — l'amour le lui dicte — de rentrer dans sa famille en suivant ce chemin dicté par l'amour. Elle se lie à un gardien qui, nous dit-on en passant, est d'origine allemande. Elle peut ainsi plus tard rentrer chez elle réellement comme femme enceinte et tout finit bien.

Ce qu'a fait cette femme, dit FLETCHER, n'est pas seulement une démarche de légitime défense, ce n'est ni regrettable comme transgression d'un des dix commandements, ni même un péché, au contraire, c'est *bien*, parce qu'ordonné par l'amour.

De sorte que la seule autorité est l'amour, il est seul habilité à trancher. Et c'est la tâche de la raison de supputer et d'apprécier d'avance, au nom de l'amour, toutes les conséquences possibles d'une action. Ainsi, le commandement ne demeure que comme conseil, chacun prenant à son égard la décision qui lui paraît raisonnable.

## II CRITIQUE

Il n'est guère possible d'entrer ici dans tous les détails de cette esquisse éthique. Aussi devons-nous nous borner à décrire l'exemple typique de l'éthique de situation et y ajouter quelques réflexions critiques qui, par souci de brièveté, sont présentées sous forme de thèses.

### 1. LA « NOUVELLE MORALE » EST SANS-DIEU

Dieu est pratiquement absent de l'actualité d'une décision éthique. Il ne peut pas non plus être présent devant l'homme autonome

<sup>6</sup> *Ibid.* p. 164 s.

<sup>7</sup> *Ibid.* p. 162.

dont il est ici question. Peut-être apparaît-il encore subsidiairement, lorsque l'homme vient de se décider. FLETCHER parle quelque part d'un « abandon à la grâce de Dieu qui a la force d'une prière »<sup>7</sup>. Mais après toutes les réflexions concrètes pour prendre une décision, ce n'est qu'une formule creuse.

Si la raison a pris auparavant les décisions nécessaires, cela ne peut plus signifier autre chose que : « Espérons que tout ira bien ! » Parler de Dieu à la fin du processus de décision éthique, ce n'est rien de plus qu'une étiquette chrétienne qu'on colle sur la marchandise, un peu comme l'a fait la Conférence *Eglise et Société* (Genève 1968) lorsqu'elle a ajouté aux conclusions de ses délibérations quelques préambules bibliques supplémentaires.

Car le chrétien ne se distingue plus guère des autres hommes sinon parce qu'il a quelques versets bibliques à la bouche ou qu'il porte une croix en pectoral ; cela mis à part, il a les mêmes habitudes et les mêmes objectifs que les autres et il donne son argent pour les mêmes buts. Sa manière de vivre exprime l'esprit de son temps au lieu d'exprimer sa foi particulière. Son christianisme n'est plus qu'un ornement qui enjolive sa vie ; quand il s'agit d'une décision, il n'y a pratiquement pas de différence.

Cette constatation ne se limite évidemment pas aux seuls représentants de la « nouvelle morale ». Toutefois, chez eux, cette histoire d'« abandon à la grâce de Dieu » — s'il faut y voir une réalité concrète — implique une certaine contradiction avec cette « majorité » d'homme adulte sur laquelle ils insistent. Une éthique dans laquelle Dieu ne joue pas le rôle dominant, dans laquelle il n'est pour ainsi dire pas présent, n'a pas le droit de se prétendre chrétienne.

## 2. LA « NOUVELLE MORALE » EST SANS-LOI

Elle déprécie expressément la loi valable universellement en faveur de la situation particulière et de la personne individuelle.

Il en résulte diverses conséquences. Cette morale aboutit à une individualisation totale, à une ponctualisation de l'éthique. On ne tardera pas à constater que dans la « nouvelle morale », il n'y a pas de convictions morales communautaires et, par conséquent, pas de communication éthique d'un homme à l'autre : Il ne peut rien y avoir, en provenance de l'extérieur, qui puisse se révéler à moi comme obligation dans ma situation personnelle.

Il ne peut pas davantage y avoir d'*enseignement moral*.

A vrai dire, il y a là une tout autre conception éthique que celle qui s'est condensée dans la Bible, lorsqu'elle dit : « *On t'a fait connaître, ô homme, ce qui est bien et ce que Yahvé demande de toi* » (Michée 6 : 8). Cela a été dit une fois pour toutes et cela est demandé, exigé — par le Seigneur lui-même. Une éthique qui ne veut plus rien savoir de l'autorité de Dieu ne peut en tout cas pas prétendre être une éthique chrétienne.

De plus, il est évident que cette morale, non seulement ne permet aucune conviction morale *commune*, mais ne permet aucune communauté d'action morale.

Dans le domaine de la philosophie, une éthique de situation aussi radicale a été proposée dans les années 1930 par Eberhard GRISEBACH sous le titre significatif : *Gegenwart (Temps présent)*<sup>8</sup>. Elle a été critiquée par la suite, surtout par Hans REINER<sup>9</sup> qui, dans son manuel d'éthique philosophique, indique qu'il y a souvent des situations qui imposent simultanément à beaucoup d'hommes la même exigence impérieuse, en sorte que, ne tenant pas compte de circonstances de moindre importance, ils réagissent tous d'une manière identique ou analogue, par exemple au début d'une guerre. Mais individuellement, l'homme n'est en tout cas pas un être aussi singulier.

C'est pourquoi on a eu raison de faire remarquer qu'il est psychologiquement contraire au sens des responsabilités de parler des quatre-vingt-dix-neuf cas normaux et de l'unique cas exceptionnel. Car quel homme, par exemple lorsqu'il est violemment assailli par ses instincts, ne se considérera-t-il pas, au moins pendant un instant — mais cela peut être justement l'instant de la décision — comme la grande exception pour laquelle la transgression du commandement est justifiée ?

### *L'opposition entre l'amour et la loi*

D'ailleurs, que signifie l'amour ? Quel est le rapport entre l'amour et la loi ? FLETCHER, ROBINSON et d'autres proposent des exemples ininterrompus dans lesquels l'amour renverse le commandement de Dieu, la loi. Ils doivent donc avoir en vue une autre sorte d'amour que Paul, par exemple, l'apôtre de la liberté chrétienne, qui dit nettement : « *L'amour est l'accomplissement de la loi* » (Romains 13 : 10). Il ne dit pas : la transgression de la loi ! C'est là un point de vue décisif. Pour Paul, l'amour accomplit la loi, pour eux, il remplace la loi et l'évacue.

Ce que veut la « nouvelle morale » semble identique au malentendu de la liberté chrétienne que Paul a déjà dû combattre dans la communauté de Corinthe. « *Tout est permis* », mais que des chrétiens considèrent leur corps comme indifférent et aillent par conséquent chez les prostituées pour satisfaire leurs appétits physiques, cela n'est tout de même pas possible, cela reste exclu (I Cor. 6 : 12-20).

Aussitôt qu'il est compris chrétienement, l'amour est articulé, il est interprété comme une obligation, il se constate à sa manière d'agir. C'est ainsi que nous le percevons dans les lettres aux Eglises du Nouveau Testament.

<sup>8</sup> *Gegenwart. Eine kritische Ethik*, Halle 1928.

<sup>9</sup> *Die philosophische Ethik. Ihre Fragen und Lehren in Geschichte und Gegenwart*, Heidelberg 1964, p. 141 ss.

ROBINSON reconnaît bien à l'occasion cet épanouissement de l'amour dans des instructions permanentes, lorsqu'il fait à peu près cette réflexion : la violence et la cruauté à l'égard d'enfants ne peuvent jamais être des « œuvres de l'amour »<sup>16</sup>. C'est vrai ! Et diverses autres choses non plus. Mais si l'on réfléchit à la chose, le principe fondamental « il n'y a rien de prescrit sinon l'amour » est déjà transgressé et vidé de sa substance.

C'est pourquoi Paul dit : « *L'amour est l'accomplissement de la loi* », parce qu'il sait que, par l'œuvre du Christ, la loi est abrogée en tant que chemin du salut, en tant que cheminement de l'homme vers Dieu, en tant que justification propre de l'homme devant Dieu. Aucun homme ne sera déclaré juste par la loi et son observance. Evidemment, la loi reste pleinement valable comme description de la justice valable aux yeux de Dieu, comme critère du bien et du mal, comme expression de la volonté de Dieu.

On doit pratiquer une exégèse très capricieuse et curieusement sélective du Nouveau Testament pour présenter l'attitude de Jésus envers la loi à la manière de FLETCHER.

Les témoins de l'Ecriture sainte ont plutôt tendance à dire : « Dès longtemps, je sais par tes préceptes que tu as établi et fixé tes commandements pour toujours » (Ps. 119 : 152). Jésus dit : « *Tant que le ciel et la terre ne passeront pas, il ne disparaîtra pas de la loi un seul iota ou un seul trait de lettre* » (Matth. 5 : 18).

Pour le lecteur attentif de la Bible, il doit être clair depuis longtemps que Jésus a désigné son attitude à l'égard du sabbat comme l'accomplissement de la loi (Luc 13 : 15s) et non comme sa transgression — c'est-à-dire qu'il a pratiqué exactement ce que Paul dira plus tard de l'action de l'amour envers la loi.

### *Les conséquences de l'abandon de la loi*

Le principe de l'absence de loi dans la « nouvelle morale » entraîne actuellement d'autres conséquences qui vont fort loin. La théologie des Réformateurs parlait de *trois* champs de force de la loi :

1. comme « *verrou* » (dans le domaine de la politique civique, comme défense contre le mal),
2. comme « *miroir* » (la loi comme moyen de reconnaître le péché),
3. comme « *règle* » (pour la vie et l'attitude du chrétien).

Lorsque la loi est abandonnée, on ne détruit pas seulement le critère de la vie chrétienne et le moyen de reconnaître le péché, mais bien la notion même de culpabilité. Lorsque l'existence de certaines règles morales communes est niée, lorsque la décision morale tout entière est transposée sur l'individu, c'est le fondement même du droit qui s'écroule.

Les Réformateurs ont insisté avec un grand sérieux sur la signification que possèdent les commandements de Dieu pour la vie sociale. Les dix commandements concernent, disent-ils, non seulement la chaire, mais aussi l'hôtel de ville. Ils sont les fondements du droit : « *La justice élève une nation, mais le péché est la ruine d'un peuple* » (Prov. 14 : 84).

Aujourd'hui, au contraire, nous voyons comment le démantèlement du droit suit nécessairement le démantèlement de la moralité publique (voir entre autres la campagne pour la suppression de la loi sur l'avortement), et la « nouvelle morale » y apporte encore une apparente justification et une motivation qui se veut théologique et chrétienne.

#### 8. LA « NOUVELLE MORALE » EST SANS FORCE

Un des plus grands moralistes protestants de notre siècle, Wilhelm HERRMANN, soutenait l'idée que chaque être humain possède en lui-même la capacité de connaître le bien. Mais, disait-il, nous ne devons pas nous dissimuler que la force de faire le bien manque à l'homme<sup>11</sup>.

L'homme sait ce qu'il devrait faire, mais le plus souvent, il ne trouve pas la force de le faire. De là découle la profonde césure entre la théorie et la pratique du bien dans la vie humaine, entre les bons principes et les moins bonnes actions humaines : « *J'ai la volonté, mais non le pouvoir de faire le bien* » (Rom. 7 : 18). Pour HERRMANN, une des questions les plus importantes de l'éthique est : D'où vais-je recevoir la force de faire réellement le bien que je connais ? HERRMANN considérait cette question de l'instauration de la capacité de l'action bonne en l'homme comme tellement centrale qu'il lui a consacré la moitié de son traité d'éthique.

#### *Un illusionnisme moral*

Or nous n'entendons pas parler de cette question éthique fondamentale dans la « nouvelle morale ». On nous y dit que l'amour chrétien est la bonne volonté collaborant avec la raison<sup>12</sup>. FLETCHER est bien au courant de l'avertissement de LUTHER sur l'ambiguïté de la raison et sur la facilité avec laquelle elle s'égare<sup>13</sup>, mais il n'en fait aucun cas. Nous n'entendons pas non plus parler de méchanceté de l'homme qui s'exprime dans sa volonté. On a l'impression qu'il ne s'agit ici que de se conformer à une devise comme : « Comment agir en chrétien sans avoir à se convertir ? ».

Dans la « nouvelle morale » règne un idéalisme relatif au bien dans la nature humaine, qui n'a aucun rapport avec la réalité et qui, par conséquent, loin d'aider l'homme tel que nous le connaissons (à commencer par nous-même), lui porte préjudice.

<sup>11</sup> *Ethik*, 5<sup>e</sup> édit. Tübingue 1913, p. 139

<sup>12</sup> J. FLETCHER, *Situation Ethics*, p. 69.

<sup>13</sup> *Ibid.* p. 88.

Nous retrouvons ici une forme nouvelle de la vieille hérésie du pélagianisme qui partait aussi de la bonté essentielle de l'homme et estimait la bonne volonté de l'homme suffisante pour la vie et pour l'éternité.

Dans ces conditions, quelqu'un a eu raison d'élever cette critique : « Seul l'amour est prescrit », comme devise de la « nouvelle morale », est un mot d'ordre aussi illusoire que la devise « Seule la santé est nécessaire » sur la porte d'un hôpital. Les malades cherchent bien la santé, en effet. Et il en va de même de l'amour ; c'est ce que les hommes ne peuvent pas tirer d'eux-mêmes, ce qui doit leur être donné du dehors pour qu'ils puissent le transmettre<sup>14</sup>.

#### 4. LA « NOUVELLE MORALE » EST SANS ESPRIT

S'il est question du pouvoir d'aimer, c'est du *Saint-Esprit* qu'on devra parler comme chrétien, car « *l'amour de Dieu est répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné* » (Rom. 5 : 5).

Le *Saint-Esprit* ne provoque pas seulement par nous le bien, il nous donne concrètement la capacité de reconnaître dans chaque situation où est le bien et comment le faire. Sur ce point, nous devons constater une forme supplémentaire de l'athéisme de la « nouvelle morale » : L'*Esprit de Dieu* n'intervient pas ici, ni comme illumination, ni comme puissance pour le bien. La « nouvelle morale » est sans esprit. Il faudrait à ce propos répondre à la question de la réalité de Dieu à l'instant de la connaissance et de la décision morales.

A la place de l'*Esprit de Dieu* qui donne la lucidité, la « nouvelle morale » situe la raison humaine qui doit réfléchir sur ce qu'on doit faire grâce à la puissance de l'amour. A la place de la conduite par l'*Esprit Saint*, il y a le « discernement » — notion centrale pour FLETCHER. L'entendement doit calculer toutes les conséquences, proches et lointaines d'une action et incorporer ce calcul dans la décision<sup>15</sup>.

Encore une illusion ! La raison humaine n'est absolument pas capable de prévoir les conséquences d'un acte jusqu'à la troisième ou quatrième génération. C'est pourquoi le conseil de nous en remettre à notre raison ne peut être qualifié que de conseil frivole.

Il vaudrait beaucoup mieux dire : De même qu'en bonne doctrine ecclésiastique, ce n'est pas la raison, mais le *Saint-Esprit* qui doit être l'interprète de l'*Ecriture* — car c'est aussi lui qui l'a écrite — de même c'est le *Saint-Esprit* et non la raison qui doit décider de quelle manière le commandement de Dieu doit être interprété et accompli dans une situation donnée.

<sup>14</sup> Cf. aussi K. H. BORMUTH, *Alte Gebote und neue Moral*, Marburg 1972, p. 29 s.

<sup>15</sup> *Situation Ethics*, p. 98, 101.

## 5. LA « NOUVELLE MORALE » EST SANS HORIZON

Il faut exercer ici une critique bien claire sur le cadre de l'éthique telle que la conçoit la « nouvelle morale ». Celle-ci évolue exclusivement au plan de la créature. Nous ne trouvons, par exemple, nulle part la moindre allusion à une action spécifiquement chrétienne, pas un mot sur l'« extraordinaire », sur le « particulier » (*perisson*, Matth. 5 : 47), sur l'acte qui « dépasse » la morale normale du petit-bourgeois, rien sur la mission ou le service diaconal qui expriment une action de cette nature, rien qui se rattache au service des hommes, en dehors de ceux qu'une situation naturelle ou la réflexion de la raison peuvent me faire rencontrer.

Partout, dans la conception de la « nouvelle morale », c'est la force contraignante de la situation naturelle, des données de la vie naturelle qui constituent le cadre irréfragable, inévitable de l'action humaine telle qu'on peut la concevoir. C'est *la situation*, ce sont les circonstances présentes qui constituent le cadre dans lequel toute décision sera prise. Les circonstances mènent le jeu et ne laissent la plupart du temps de choix qu'entre Charybde et Scylla, c'est-à-dire, si l'on s'en tient aux nombreux exemples de FLETCHER, entre le célibat et la stérilité d'une part, l'adultère de l'autre. Qu'il y ait une troisième issue, la connaissance d'une signification spirituelle possible de la solitude (Esaïe 49 : 20 s et 54 : 1), cela n'est jamais mentionné, même par allusion.

### *Domination néfaste de la raison*

Il est vraisemblable que le caractère limité de la « nouvelle morale » dépend du rôle capital qui y est attribué à la raison. Lorsqu'on s'en rapporte à la raison, on laisse intacts les remparts des circonstances. La raison s'en tient toujours au dilemme ; elle ne voit que A ou B, ou — ou. Aussitôt que nous nous restreignons à la raison, nous limitons notre liberté et notre horizon. Car la raison n'a qu'une connaissance restreinte.

Ce n'est que lorsque la pensée de l'homme est comprise comme raison « perspicace » — qui « perçoit » les instructions de Dieu — que quelque chose de nouveau peut se produire dans une situation. Mais il s'agit alors d'une ouverture de l'homme vers le haut, qui n'a rien de commun avec le calcul de l'homme autonome, refermé sur lui-même.

### *Qu'est la perspective de notre vie et de notre action ?*

Nous avons dit que la raison pure se soumet aux circonstances d'une situation. Mais il pourrait fort bien être nécessaire de modifier une situation donnée et de ne pas se soumettre aux circonstances au lieu de se laisser prescrire par les circonstances les limites d'une décision.

C'est l'essence même de l'événement qui fait qu'on devient chrétien, de nous faire sortir totalement de notre ancienne manière de

vivre. Les circonstances anciennes sont transformées ou elles restent derrière nous. C'est pourquoi la sortie d'Abraham d'Our en Chaldée ou l'exode du peuple d'Israël d'Egypte est exemplaire de l'attitude du chrétien : Sortie des circonstances du passé !

Jésus n'a donné à ses disciples ni conseils pour les situations existantes, ni méthode de calcul raisonnable des circonstances et des conséquences de leurs actes, mais il a provoqué la transformation complète de la personne et de la situation, chez Zachée, par exemple, pour ne citer qu'un cas, Zachée qui avait servi au bureau du péage. Après sa rencontre avec Jésus, Zachée se met à faire des choses que la raison était certainement très loin de lui inspirer.

De même, Jésus n'a donné aucun conseil à ses disciples sur la manière dont, dans les circonstances existantes, ils pouvaient devenir de meilleurs pécheurs ou de meilleurs pères de famille, mais il les a appelés à sortir de leur situation pour en faire des pécheurs d'hommes. C'est-à-dire qu'il les change, eux et leur situation vitale, et il les situe dans la vaste perspective du royaume de Dieu.

Toute éthique qui omet cet aspect, laisse l'homme prisonnier du cadre étriqué de ses propres circonstances. Elle n'a en tout cas pas droit au titre d'éthique chrétienne.

L'éthique chrétienne a un cadre très vaste, une perspective immense, celle du royaume de Dieu qui vient et qui se réalise déjà aujourd'hui dans le monde.

### III AUTO-CRITIQUE

Si nous avons parlé en dernier de la conduite par le Saint-Esprit et du royaume de Dieu dans le monde, comme perspective de l'éthique chrétienne, il est bien clair que l'« ancienne » morale — la conception éthique en usage jusqu'ici dans le christianisme et qui était entièrement fondée sur les commandements — n'a pas su dire grand chose sur ce sujet.

La discussion avec la « nouvelle morale » nous permet de faire une auto-critique de la morale chrétienne traditionnelle. La « nouvelle morale » est le miroir de nos propres infirmités. C'est là que réside l'aspect bienfaisant de la « nouvelle morale ».

Nous aborderons cette auto-critique en partant de trois thèmes mentionnés dans la précédente critique :

1. *par rapport à la loi,*
2. *par rapport à l'Esprit,*
3. *par rapport à la perspective et au but de l'éthique chrétienne.*

#### 1. LA PLACE DE LA LOI DANS LA VIE DU CHRETIEN

*Tentation de l'anarchie*

Nous avons montré l'absence de loi et l'hostilité à la loi de la « nouvelle morale ». Mais la tentation de rejeter la loi, la tentation de l'antinomisme est très répandue, particulièrement dans le protestantisme. On croit que le refus de la loi et des bonnes œuvres conçues comme voie de justification de l'homme devant Dieu signifie que la loi et les bonnes œuvres comme telles sont en fait abolies. Tout le cheminement de la prédication de l'Evangile que constitue la justification par la foi seule, est jalonné d'une hérésie, *le mépris de la loi de Dieu*. Il nous faut donc constamment retrouver la vision claire de la tâche qui est assignée à la loi d'après le Nouveau Testament.

Jésus avertit ses auditeurs de ne pas se faire l'illusion si naturelle chez l'homme : « *Ne croyez pas que je suis venu pour abolir la loi ou les prophètes ; je suis venu, non pour abolir, mais pour accomplir. Tant que le ciel et la terre ne passeront pas, il ne disparaîtra pas de la loi la moindre lettre* » (Mat. 5 : 17 s.).

Paul dit avec une insistance extrême : « *Anéantissons-nous donc la loi* » en prêchant une autre voie pour la justification — savoir le mérite du Christ — ? En aucune façon ! (Rom. 8 : 22, 81 ; 7 : 12, 14).

### *Le combat de Luther pour l'autorité de la loi*

Les Réformateurs surtout ont combattu de la même façon pour que dans la question de l'autorité de la loi, le légalisme catholique médiéval ne se voie pas opposer comme réponse une anarchie protestante des temps modernes. La suppression de la loi ou l'indifférence à son égard s'est présentée à leur époque, d'une part sous la forme très concrète d'un libertinisme naturel qui a pris la prédication de la Réforme comme prétexte pour donner libre cours à ses propres désirs : « *De cette manière et en retour, ils témoigneraient honneur et reconnaissance à l'Evangile par qui ils sont délivrés de tant de fardeaux et d'embarras, et ils auraient quelque honte de ne garder de lui — semblables aux pourceaux et aux chiens — rien de plus que liberté oiseuse, pernicieuse, honteuse, charnelle* »<sup>16</sup>.

D'autre part, l'antinomie est apparue armée de pied en cap des motivations théologiques les plus profondes, en prétendant pour ainsi dire continuer à développer les éléments de la Réforme. Quelques années avant sa mort, LUTHER s'est dressé résolument dans une série de discussions contre les « antinomistes » (négateurs de la loi), surtout contre son ancien ami AGRICOLA. Ce dernier soutenait d'une part sérieusement la thèse qu'avec la venue de Jésus-Christ, la signification de la loi avait été abolie à tous égards et se laissa aller d'autre part à prononcer des phrases aussi caractéristiques de l'antinomisme que : « *Es-tu adultère, si tu as la foi, tu es en plein dans le salut* »<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> LUTHER, *le Grand Catéchisme, Labor et Fides*, tome VII, préface de 1530, p. 23.

<sup>17</sup> J. KÖSTLIN, *Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften*, 2<sup>e</sup> édit vol. II, Elberfeld 1883, p. 467 et 471.

Contre cette thèse qui mettait toute la prédication biblique sens dessus dessous, LUTHER a écrit dans une prédication célèbre appelée « *Kirchenpostille* » (XVIII<sup>e</sup> dimanche après la Trinité) :

« Christ parle net et clair (Matth. 19 : 17) : 'Veux-tu entrer dans la vie, observe les commandements'. De même (Luc 10 : 28) : 'Fais cela et tu vivras'. Cela doit être maintenu tout simplement ; et si l'on veut disputer tant qu'on voudra, comme si l'on pouvait être sauvé sans cela (c'est-à-dire sans aimer Dieu de tout son cœur et le prochain comme soi-même), on n'en sortira pas ; cela doit être accompli aussi purement et totalement que les anges du ciel l'accomplissent. — C'est pourquoi il est injuste et intolérable de vouloir prêcher (comme l'ont fait certains autrefois et comme quelques esprits forcenés le font encore) : Si tu n'observe pas les commandements, si tu n'aimes pas Dieu et le prochain, si même tu es adultère, cela n'y fait rien, il suffit que tu croies et tu seras sauvé. Non, cher ami, il n'en sortira rien de bon ; tu ne possèderas pas le royaume des cieux ; il faut en venir là, que tu observes les commandements et que tu sois plein d'amour pour Dieu et pour le prochain. Car c'est très clairement dit : 'Si tu veux entrer dans la vie, observe les commandements'. Même chose dans les Galates 5 : 19, 21 : 'Or, les œuvres de la chair sont manifestes... Je vous l'ai dit d'avance, comme je l'ai déjà dit, que ceux qui commettent de telles choses n'hériteront pas le royaume de Dieu' »<sup>18</sup>.

### *Abandon de la loi — perte de la justification*

Déjà dans son interprétation des Dix commandements, en 1516-1518, LUTHER prévoit nettement le danger d'une absence de loi dans le protestantisme et met beaucoup d'énergie à la prévenir :

« C'est pourquoi garde-toi de la glose malfaisante et cajoleuse (« proposition d'amélioration ») des hypocrites qui exclut et élimine toute humilité et qui dit : Dieu n'exige pas que ce commandement soit observé dans notre vie. Car il en résulte une assurance excessive, les mains et les genoux du bon combattant de Dieu en sont affaiblis, ce sont les coussinets et les oreillers de ceux que Dieu châtie d'après le prophète Ezéchiel (13 : 18)... Hypocrites qui ne s'éveillent ni ne se poussent, mais qui se mettent sur des coussins et qui s'avancent sans crainte en pensant qu'on n'exigera pas tellement qu'ils observent ce commandement — dont Dieu exigera l'observation jusqu'au dernier liard. — (En revanche, il sera indulgent pour ceux qui confessent qu'ils ne l'ont pas accompli, mais qui laissent subsister l'exigence totale du commandement)... Car celui qui ne reconnaît pas qu'un commandement l'oblige, comment peut-il se reconnaître pécheur ? Et s'il ne se reconnaît pas pécheur, comment peut-il craindre Dieu et son jugement ? S'il ne craint pas Dieu, comment peut-il s'humilier ? Et s'il ne s'humilie pas, comme recevra-t-il la grâce ? Et s'il ne la reçoit pas, comment sera-t-il justifié ? Et s'il n'est pas justifié, comment sera-t-il sauvé ? ! »<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Dr. Martin Luthers Evangelien-Predigten aus der Haus — und Kirchenpostille... édit. Gustav Schlosser, 6<sup>e</sup> édit. 1917, p. 541.

<sup>19</sup> Citation d'après Buchwald-Kauerau, Luthers Werke, édition populaire vol. 7, 2<sup>e</sup> édition, Berlin 1898, p. 106.

Telle est la conséquence de la négation de la loi par les antinomistes. Jean CALVIN et John WESLEY ont eu à soutenir par la suite le même genre de combat et ils ont combattu de toutes leurs forces. Deux choses sont également valables : l'exigence de Dieu dans les commandements et le don de Dieu dans l'Evangile, pour celui qui reconnaît, face aux commandements, qu'il est un pécheur.

### *La loi de Dieu et le spiritualisme moderne*

Dans l'argumentation de LUTHER nous voyons l'importance de la validité permanente de la loi, si la position centrale de la doctrine de la justification — le pardon des péchés, fondement de l'œuvre du salut de Dieu envers l'homme — ne doit pas s'écrouler. C'est une chose qu'il faut souligner fortement aujourd'hui.

La parole de Paul : « *La lettre tue, c'est l'Esprit qui fait vivre* », est une affirmation nécessairement double et non, comme quelques-uns semblent l'interpréter, une disqualification du premier terme au profit du second. Ce n'est que pour celui qui est accusé par la loi qu'un verdict de libération est une bonne nouvelle. La connaissance et le pardon de nos péchés, l'expérience dont parle le Psaume 51, doivent rester au centre.

Aujourd'hui, dans l'ambiance du nouveau « *mouvement charismatique* », par exemple, il existe une tendance à négliger cette relation. Où l'on prend au sérieux surtout la guérison corporelle, où l'on voit l'événement crucial du salut dans un « *second baptême* » — le baptême par l'Esprit Saint qui se produit par imposition des mains — semble s'ouvrir aisément un chemin qui, de la perdition, mène au salut d'une vie nouvelle, en passant à côté de la question de la culpabilité. On ne parle plus ici du péché. Mais un renouveau, qui ne restaure pas les relations réelles entre les hommes, est une illusion du point de vue chrétien.

Nous savons quelle signification l'expérience du sentiment a prise aujourd'hui dans de nombreux groupes chrétiens libres. En face de ces faits, la loi conserve toute sa valeur en ceci qu'elle n'est certes pas un baromètre du sentiment, mais un critère de notre volonté et de notre action. Elle nous renvoie perpétuellement à ce domaine dans lequel il faut que l'homme parvienne en premier lieu à une conversion. « *Ma nourriture est de faire la volonté de mon Père céleste* », dit Jésus et non : d'être en paix, de me sentir bien, d'être « *high* » ou d'avoir « *beaucoup de joie* ». Tout cela peut venir après coup.

Bref, le commandement de Dieu nous empêche de remplacer la conception morale du renouveau que connaît la Bible par une vision qui se ramène à nos sentiments. Lorsque par pure spiritualité ou par la « *liberté évangélique* », on pense n'avoir plus besoin des commandements, nos idées et notre comportement hyper-chrétiens deviennent très rapidement un sous-christianisme ; à cet égard, l'histoire de la Réforme et le temps présent offrent suffisamment de

preuves. En revanche, lorsque l'Esprit de Jésus souffle, il ne provoque pas le survol, mais l'accomplissement des commandements.

*La loi de Dieu reste le critère du bien et du mal*

Qu'en résulte-t-il pour la validité des commandements de Dieu contre toute hostilité à la loi — même sous ses formes les plus actuelles ? Comme moyen d'auto-rédemption de l'homme — la justice par ses propres forces — la loi est arrivée à sa fin. Plus précisément : cet emploi de la loi par l'homme pour tenter de se montrer sans reproche devant le Juge suprême en observant la loi par ses propres efforts, a été condamné. La loi, comme moyen à disposition de l'homme, est abolie. Mais la loi, *indicateur* de la justice immuable de Dieu, description du bien et du mal entre l'homme et l'homme, la loi, définition donnée par Dieu de ce que l'homme doit à son semblable et à la communauté des hommes, cette loi reste évidemment en vigueur. *L'éton* reste l'éton, même si la force de le réaliser vient d'ailleurs.

C'est pourquoi Paul distingue les œuvres qui sont faites *sans* la foi et celles qui sont faites *par* la foi. Cela ne veut donc pas dire : Lorsque la foi paraît, les œuvres disparaissent. Bien au contraire, il s'agit exactement de ceci : Nous ne sommes pas justifiés *par* nos œuvres, mais nous avons été créés en Jésus-Christ *pour* de bonnes œuvres (Eph. 2 : 9 s.). C'est d'ailleurs pour cela que Paul peut dire que l'amour est l'accomplissement de la loi (Rom. 13 : 8) ou — dans un texte qui a joué un rôle considérable dans la Réformation et qui est certainement une affirmation biblique centrale sur la nature de l'éthique chrétienne : « *afin que la justice de la loi fût accomplie en nous qui marchons, non selon la chair, mais selon l'Esprit* » (Rom. 8 : 4).

Dès lors, la loi n'est plus elle-même le but du voyage, mais elle reste, pour ainsi dire, le long d'un étroit sentier de montagne, la balustrade bienvenue qui nous sépare de l'abîme. C'est la description, mieux encore, la délimitation du bon chemin, le cadre dans lequel une vie utile peut s'épanouir — en quelque sorte située entre le brasier qui est au centre de la terre et l'immensité glacée de l'espace.

En tant que chrétiens, nous devons conserver les commandements de Dieu comme guide et savoir que *ni le légalisme, ni l'anarchie* n'ont de valeur, mais le fait d'être « une nouvelle créature » (Gal. 6 : 15) et d'« observer les commandements de Dieu » (I Cor. 7 : 19). Nous devons garder sans cesse présente à l'esprit cette persistance — relative — de la validité de la loi, dans le monde protestant, pour pouvoir résister à la tentation qui nous menace perpétuellement, la tentation caractéristique du protestantisme, l'anarchique absence de règle.

## 2. LA QUESTION DE L'ŒUVRE DU SAINT-ESPRIT DANS L'ETHIQUE

### *Réduction de l'éthique chrétienne à une morale d'abstention*

Si, sur sa gauche, le protestantisme, dans sa tendance à l'anarchie, ressemble parfois à la « nouvelle morale », il court sur sa droite un autre danger, il risque d'être victime d'une forme de légalisme opposée à la « nouvelle morale ». La conséquence en est non la dissolution, mais la sclérose de l'éthique. Que veut-on dire par là ?

L'insistance que met la « nouvelle morale » à souligner la décision de notre action dans chaque situation, soulève nécessairement la question de savoir comment jusqu'ici l'éthique, l'« ancienne morale » envisageait l'individu et sa situation.

L'éthique courante dans le protestantisme depuis la Réforme, connaît à proprement parler les Dix commandements seulement et quelques « devoirs d'état » choisis dans le trésor des exhortations du Nouveau Testament : « Parents et enfants, maîtres et serviteurs », etc. *Le Petit catéchisme de LUTHER* est ainsi ordonné dans sa partie éthique et il est certain qu'il a eu une influence particulièrement marquante. On laisse manifestement à l'individu le soin de remplir quotidiennement cet espace détaché de la loi.

Mais les commandements et les devoirs d'état ne répondent pas à la question : Laquelle des six actions autorisées dans telle ou telle situation, est-elle la bonne ? L'éthique traditionnelle glisse dans ce domaine à l'aventure, au petit bonheur ; tant que les commandements n'ont pas été transgressés, tout est en ordre : l'éthique devient une *morale permissive*.

A cela s'ajoute une autre caractéristique : Lorsque l'éthique s'oriente exclusivement selon les Dix commandements, généralement considérés sous l'angle négatif, elle devient nécessairement une simple *morale d'abstention*.

### *La « nouvelle morale », une réponse fausse à une question juste*

Lorsque l'évêque ROBINSON souligne en face de cette situation qu'il souhaite à l'avenir pour ses enfants quelque chose qui soit plutôt « une notion de valeur morale innée »<sup>20</sup> ou « une houssole morale innée »<sup>21</sup>, il a parfaitement raison. Car cela existe effectivement. Seulement ce n'est pas la raison humaine, c'est le témoignage intérieur du Saint-Esprit. Ce qui veut dire : *L'éthique de situation de la « nouvelle morale » n'est que la solution athée, la solution sans Dieu d'une question en soi très nécessaire et pour laquelle l'ancienne morale n'a pas de réponse*. Il manque à la morale ancienne une perspective spirituelle pour la personne individuelle et pour la situation particulière, et la « nouvelle morale » est une réaction face à l'insuffisance de la morale ancienne.

<sup>20</sup> *Christliche Moral heute*, p. 53.

<sup>21</sup> *Honest to God*, p. 115.

Cette insuffisance est liée à la profonde dégradation de la doctrine du Saint-Esprit dans le protestantisme, phénomène qui commence déjà à l'époque de la Réforme, mais sur lequel nous ne pouvons nous arrêter ici. Parce que nous ne savons plus rien, ou à peu près, de l'œuvre du Saint-Esprit, parce qu'on a rejeté, comme on dit, « l'enfant avec l'eau du bain », c'est-à-dire la bonne doctrine de l'Esprit avec les excès illuministes dont on veut purifier l'Eglise, — parce que dans ce domaine, nous sommes d'une grande indigence, bien au-dessous du niveau du Nouveau Testament, nous assistons jusqu'à nos jours à de semblables excès, qui surviennent dans les mouvements pentecôtistes ou dans des solutions athées comme la « nouvelle morale ».

Notre propre morale n'agit pas très différemment dans le cadre des Dix commandements que la « nouvelle morale » sans les Dix commandements : dans cette situation, c'est plus ou moins la raison qui tranche. « La raison est aussi un don de Dieu », s'entend-on dire parfois. Sans doute, mais ce ne sont jamais des motifs raisonnables qui poussent à sortir « d'Our en Chaldée », à distribuer la moitié de ses biens et à répondre à une vocation missionnaire.

### *Conduits par le Saint-Esprit*

Le don de la lucidité *dans* la situation, dans la perspective de la souveraineté de Dieu, est l'œuvre originale propre à l'Esprit de Dieu. Si la nouvelle naissance, le rétablissement de l'homme en vue de la vie chrétienne, est déjà une œuvre de l'Esprit (Tite 3 : 5), l'inhabitation de l'Esprit, ou ce qui signifie la même chose, la communion avec Christ doit être en permanence le fondement de la vie chrétienne (Gal. 5 : 25).

Ce qu'il y a de mieux dans la vie chrétienne, c'est l'amitié de Jésus. C'est elle qui doit déterminer notre action et non pas seulement une morale qui évite de transgresser les Dix commandements. C'est un appel direct de Dieu, c'est la conduite par l'Esprit, qui arrachent Abraham, Moïse et les disciples de Jésus jusqu'à nos jours à la situation dans laquelle ils se trouvent. C'est aussi la conduite de l'Esprit qui nous fait sortir du caractère légaliste de la morale ancienne.

L'amour de Dieu « *répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit* » (Rom. 5 : 5), suscite l'accomplissement de la loi. *Loi et Esprit*, telle est la formule la plus lapidaire d'une éthique chrétienne.

Comment cette conduite par l'Esprit se produit-elle ? L'Ecriture sainte est remplie d'exemples de cette instruction, en particulier le livre missionnaire du Nouveau Testament, les Actes des Apôtres. Mais dans l'Ancien Testament déjà, nous lisons entre autres : « *J'écouterai ce que dit Dieu*, (le texte original ajoute : en moi). *Car le Seigneur parle. Il parle de paix à son peuple et à ses fidèles, à ceux qui tournent leur cœur vers lui* » (Ps. 85 : 9). C'est parce que nous ne tournons pas notre cœur vers lui que nous ne percevons pas sa volonté. Voir à ce propos Rom. 8 : 14 et II Cor. 13 : 8, 5 !

*Prier signifie aussi écouter*

Dieu parle aujourd’hui encore par le Saint-Esprit. Jésus a promis à ses disciples que Dieu les guiderait (Jean 14 : 26 et 16 : 12 ss). On perçoit cet enseignement dans le silence du dialogue avec Jésus, dans une prière qui n'est pas seulement discours, mais aussi écoute.

Quelques vers de Gerhard TERSTEEGEN nous rendent attentifs au fait que nous avons beaucoup à apprendre là-dessus :

Tu as toujours tant de choses à dire à Dieu,  
Tantôt tu voudrais ci, tantôt tu te plains de ça,  
Laisse-lui un peu de place, tais-toi un instant devant lui,  
Tu verras ce qu'il te dit et ce qu'il veut de toi ! <sup>22</sup>

Si nous savons écouter de la sorte, nous remarquerons que ce n'est pas seulement le « vieil Adam » qui a des suggestions et des propositions à nous faire, mais aussi le « nouvel Adam », Jésus-Christ — avec cette différence que ce sont de tout autres propositions qu'il nous fait !

Martin LUTHER a décrit de la manière la plus pertinente cette prière, lorsque dans un petit traité (*Une manière simple de prier, à un ami cher — Comment on doit prier, pour Maître Pierre, barbier, 1535*), il écrit :

« Certes, il m'arrive souvent, dans un point ou dans une demande, de me laisser aller à des pensées si nombreuses que je néglige les six autres demandes. Et quand tant de bonnes pensées vous viennent, il faut négliger les autres prières et laisser libre carrière à ces pensées, les écouter en silence et, à aucun prix, ne les entraver : car c'est le Saint-Esprit lui-même qui parle dans ce cas. Et une seule de ses paroles vaut mieux qu'un millier de nos prières » <sup>23</sup>.

Un homme de notre siècle a décrit la même expérience :

« Lorsque je me présente devant Dieu au début de la journée, il me faut tout d'abord un temps de purification, dans lequel les scories et la crasse du jour précédent sont lavées. Alors, l'air est tout rempli d'un grand nombre de poissons argentés : des pensées venues du cœur de Dieu et qui cherchent le cœur de l'homme, des pensées de sollicitude pour l'homme, une intelligence approfondie de la mentalité du temps, le moyen d'y répondre et bien d'autres choses encore. Je ne suis pas un pêcheur très habile, mais j'en attrape de temps en temps un ou deux » <sup>24</sup>

Ce dont nous parlons ici n'est autre chose que la vie normale de communion avec Christ. Quand elle se produit, on trouve aussi des directives pour notre vie, pour toute situation. Il s'agit d'au-

<sup>22</sup> G. TERSTEEGEN, *Leben heiliger Seelen*, vol. I, Lahr 1960, p. 35. Cf. Erich Schick, *Geistesleitung. Eine Gabe und Aufgabe für unser persönliches Leben*, Berlin, a.d.

<sup>23</sup> Martin LUTHER, *Œuvres*, tome VII, p. 202, Labor et Fides 1962.

<sup>24</sup> Cf. A. WOLRIGE-GORDON, *Peter Howard. Aufbruch zum modernen Menschen*, Lucerne et Francfort/M. 1971, p. 246 s.

tre chose que de ne pas transgresser les commandements. R. SCHINACKENBURG, l'exégète catholique du Nouveau Testament, l'a formulé ainsi : « Il s'agit dans la révélation biblique de la soumission de l'existence humaine à Dieu, de sorte que l'homme ne cherche pas sa propre voie, mais écoute ce que Dieu dit et obéit... L'effort moral est capté dans le dialogue avec Dieu; davantage, il est placé sous la conduite de Dieu »<sup>25</sup>.

Lorsqu'on a compris que l'action chrétienne part du principe que « *vous ne pouvez rien faire de vous-mêmes* » (Jean 5 : 80 ; 15 : 5), il est nécessaire d'écouter et l'écoute de la volonté de Dieu devient une chose qui va de soi.

« *Examinez toutes choses... !* »

Mais nous devons être prudents : cela ne se passe pas sans *examen*. La conduite du Saint-Esprit ne se fait que dans le cadre de l'Ecriture sainte. C'est sur elle que repose la jambe qui supporte le poids du corps, pour que celle qui se lève puisse se mouvoir selon l'instruction de l'Esprit. Dieu parle clairement, mais nous autres, hommes, sommes durs d'oreille. C'est pourquoi nous devons nous soucier de mesurer toutes nos idées à ce que dit l'Ecriture. « *Ne pas aller au-delà de ce qui est écrit !* » (I Cor. 4 : 6).

Les commandements de Dieu demeurent. L'Ecriture et l'Esprit doivent concorder. « L'instruction de l'Esprit donne des informations sur ce que la nouvelle situation des disciples va exiger d'eux. Mais leur parole et leur action nouvelles ne tirent leur justification que de ce qu'elles restent en accord avec la parole que Jésus leur a adressée »<sup>26</sup>.

C'est ainsi que se présente l'éthique de situation orientée bibliquement. D'après l'Ecriture, un autre critère plus large de l'examen se trouve être le conseil et la critique des amis qui suivent le même chemin que nous. L'examen est nécessaire. Mais aussi longtemps que nous n'introduisons pas de nouveau l'expérience fondamentale du témoignage intérieur du Saint-Esprit dans notre vie et notre doctrine, nous ne pourrons subsister en face de la « nouvelle morale » et de sa question parfaitement justifiée quand elle demande qu'on tienne compte de la situation dans les calculs, ou qu'au moins on y pense. Sur ce point, l'auto-critique est nécessaire.

### 8. LA PERSPECTIVE D'UN BUT PLUS ÉLEVÉ QUE LE CADRE DE RÉFÉRENCE DES DÉCISIONS PARTICULIÈRES

Nous avons reproché à la « nouvelle morale » de s'enfermer dans le cadre trop étroit du naturel, du monde créé : mariage (surtout le

<sup>25</sup> Dans : *Moraltheologie und Bibel*, édité par J. Stelzenberger, Paderborn 1964, p. 44.

<sup>26</sup> A. SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes*, Stuttgart 1930, p. 302 (sur Jean 14 : 26). Cf. en outre K.-H. BORMUTH, op. cit. p. 51 ss.

domaine de la sexualité), travail, famille, profession — voilà son domaine. Mais n'est-ce pas exactement celui de la morale traditionnelle ? Elle a le même horizon bouché. C'est d'ailleurs pour cela qu'elle a tant de peine à répondre aujourd'hui à quantité de questions éthiques de détail.

L'éthique chrétienne n'est ni une éthique d'abstention, ni une éthique de permission, elle est une *éthique de vocation*<sup>27</sup>. Pierre et Paul ont été appelés d'emblée en vue d'un service (Luc 5 : 10 ; Actes 9 : 15).

La sanctification signifie : se mettre à la disposition de Dieu après qu'on est devenu libre. C'est la fin du simple effort en vue d'une félicité personnelle et la redécouverte de la signification centrale de la souveraineté de Dieu. Là, c'est aussi la sanctification purement négative qui consiste à éviter de pécher qui est dépassée : *On cherche ce que Dieu veut qu'on fasse positivement.*

Lorsque ce but plus élevé — l'espérance et le travail dans le royaume de Dieu qui s'étend — fait irruption dans une existence, une foule de questions plus petites disparaît. La sexualité, la famille, la profession, qui doivent trouver une réponse, peuvent trouver ici seulement cette réponse, du point de vue chrétien.

### *Un point d'attache pour notre discipline*

Nous avons tous besoin d'un « point fixe en dehors » de notre petite vie pour avoir une vue d'ensemble, une motivation, une force et une discipline. Wolfgang LEONHARD, dans le rapport qu'il fait sur sa vie *Die Revolution entlässt ihre Kinder* (*La révolution affranchit ses enfants*), écrit comment les candidats de la jeune génération dirigeante communiste n'étaient pas autorisés, pendant les deux ou trois années de fréquentation de l'école du parti, à entretenir des relations amicales avec l'autre sexe, pour que l'emploi maximum du temps et de l'énergie soit possible<sup>28</sup>. Pourquoi les chrétiens devraient-ils faire preuve de moins d'énergie ? Nous savons bien qu'à un moment ou à l'autre, il nous faudra commencer à renoncer, il faudra l'ascèse et la discipline — nous ne pouvons pas nous associer davantage à la galopade échevelée du sexualisme actuel. Mais toute discipline exige qu'on se fonde sur un objectif plus élevé, sous peine de la ressentir bientôt comme un esclavage et de la rejeter. La jeune génération demande aujourd'hui pourquoi on fait une chose et pas l'autre. Nous lui devons une réponse.

### *La fixation d'un but pour le christianisme*

Si l'on nous demande : Quel est le but fixé aux chrétiens ? on ne peut répondre, à la lumière de la souveraineté de Dieu, que par

<sup>27</sup> Cf. mon article *Révolution de l'éthique et éthique de la révolution*, Revue Réformée, tome XXIV, n° 93 1973/1, p. 17 ss.

<sup>28</sup> Ullstein-Taschenbuch 337/338, Francfort/M.-Berlin 1961, p. 176 s.

le Notre Père : « *Que sa volonté soit faite sur la terre comme au ciel* ». C'est pour cela que vit le chrétien et c'est cela qui motive son action.

« *Sur la terre* » veut dire dans la vie de l'homme réel. Ce n'est pas un objectif qui plane dans les airs. Il signifie pratiquement : « *présenter à Dieu tout homme devenu parfait en Christ. C'est à quoi je travaille en combattant avec sa force qui agit puissamment en moi* » (Col. 1 : 28). Tout sert à cette mission. La sanctification individuelle lui est aussi subordonnée et « *l'aiguisage de la faux ne retarde pas la fenaison* », dit le proverbe.

L'Evangile nous offre un but qui est extérieur à nous-mêmes. Nous ne devons pas en rester là, vivre pour notre propre honnêteté ou pour notre propre liberté — ni dans l'*« ancienne »*, ni dans la *« nouvelle morale »*. Jésus et ses disciples n'ont pas vécu ainsi. Chez eux, on voit un souci passionné pour des hommes bien déterminés, leur manière de les aborder, de l'extérieur, en les nourrissant, par exemple, jusqu'à ce qu'ils croissent intérieurement devant Dieu.

Je voudrais souligner le plus clairement possible cette différence. L'écrivain Albert CAMUS a décrit de façon remarquable ce dont il s'agit ici, dans une situation comparable.

Dans une ville règne la peste. Face à ce fléau, trois attitudes : il y a les malades, il y a les bien portants et il y a les médecins. Or, dans ce récit, un homme comprend qu'il ne suffit pas de conserver jalousement sa santé et de ne pas se laisser contaminer, qu'il ne suffit même pas de guérir lorsqu'on est contaminé. Ce qui est vraiment important, c'est d'être médecin, c'est d'aider les autres à recouvrer la santé<sup>29</sup>. La guérison est plus que la santé.

### *Non pas une morale d'abstention, mais une morale de Samaritain*

C'est là une image saisissante du rôle des chrétiens dans le monde. Nous ne devons pas nous contenter de nous mettre à l'abri de la contagion de la mentalité de notre époque. La défensive, la simple observation des commandements qui veut éviter le péché — l'*« éthique pharisaïque »* — est insuffisante. Il est certainement très important d'être en bonne santé, de rester libre à l'égard de la tyrannie de l'esprit de notre temps. Mais ce n'est pas non plus le but.

Dans le cadre des commandements qui nous est donné, nous devons aussi progresser dans la direction d'une *éthique de Samaritain*, lutter pour que tous les hommes soient partout rétablis. Dans notre vie et dans notre famille, nous devons être des points d'appui pour les autres, ne pas être seuls sains, mais aider les autres à recouvrer la santé, les aider à vivre vraiment. En visant ce but-là, nous mettons fin à notre morale défensive.

La *« nouvelle morale »* est encore beaucoup trop semblable à

l'ancienne en ce qui concerne la possibilité d'un égocentrisme profond, pour qu'elles puissent toutes deux sérieusement se contester l'une l'autre. Elles vivent toutes deux encore « à la cave » du christianisme, si l'on peut dire, seuls leur décor et leur apparence diffèrent. Mais ce n'est ni l'observation des commandements, ni l'analyse autonome et lucide de la situation qui créent l'attitude chrétienne, mais « *présenter à Dieu tout homme devenu parfait en Christ* », travailler à parvenir à ce que la foi grandisse partout parmi les hommes, à ce qu'ils parviennent à l'écouter, à avoir confiance en lui — bref, à ce que l'humanité soit formée à l'image du Christ.

Nous devons apprendre à sortir de nous-mêmes, comme Paul le dit : « *de la même manière que moi aussi je m'efforce en toutes choses de complaire à tous, cherchant non mon avantage, mais celui du plus grand nombre, afin qu'ils soient sauvés* ». (I Cor. 10 : 88). Répétons-le, pour ce travail, on a constamment besoin de la conduite du Saint-Esprit, la raison n'assume pas ce travail-là.

Pour conclure, je voudrais une fois encore souligner par un exemple la différence entre l'ancienne et la nouvelle morale d'une part, l'éthique de Samaritain des disciples de Jésus de l'autre : Dans une discussion sur la « pureté », quelqu'un disait récemment : « le but de ma conception de la pureté est de ne léser personne ». C'était là une formulation caractéristique de la morale négative, la morale de l'abstention, comme on peut la trouver tant dans l'ancienne que dans la « nouvelle morale ». Un autre participant à ces entretiens a répondu : « Bien sûr, c'est une bonne partie du sens de la pureté — mais il y a davantage, et surtout ceci : aider l'autre pour qu'il trouve et réalise sa destination et sa vocation la plus profonde devant Dieu ».

### « *Présenter à Dieu tout homme devenu parfait* »

« *L'homme ne vivra pas de pain seulement* », et Jésus, même dans l'histoire du bon Samaritain, ne pensait pas seulement à la protection des victimes d'une attaque de brigands, mais de façon générale à l'attitude chrétienne en face de tous les hommes qui nous entourent.

Il ne s'agit donc pas seulement d'avoir soi-même le pain de vie, mais de le communiquer aux autres qui ne l'ont pas encore. « *En toute sagesse* », dit Paul (Col. 1 : 28), ce qui signifie non à coups de maillet, mais avec la lucidité et la finesse de sentiment, le doigté que confère le Saint-Esprit ; non au hasard, non en répandant des gouttes de collyre du troisième étage d'une clinique sur une foule de malades des yeux attendant dans la rue, mais « *présenter à Dieu chaque homme devenu parfait* ».

C'est une affaire aux multiples aspects et de longue durée, ce n'est pas seulement la distribution d'un tract ou un discours général sur Jésus. « *Rendre parfait* » signifie aider un homme à aller au-

delà de la confession de foi et de l'expérience de la conversion, jusqu'au changement de l'homme tout entier — et là, nous devons apporter notre aide à la naissance et à l'éducation. La mission chrétienne est intensive et extensive.

« *Présenter à Dieu tout homme devenu parfait en Christ* », c'est là l'œuvre et la vie du chrétien, c'est sa mission, son but, la perspective de ses décisions quotidiennes au sujet de laquelle nous nous sommes interrogés.

« Tout chrétien missionnaire ? » Certainement ! L'action missionnaire totale, qui va en étendue et en profondeur, extensive et intensive, pas à pas sous la conduite de l'Esprit Saint — tel est le contenu propre de la vie et de l'éthique chrétiennes auquel doit nous ramener de nouveau la discussion avec ce qu'on appelle à l'heure actuelle la « nouvelle morale ».

Le précédent fascicule, qui porte le numéro 100, comporte une **TABLE DES NUMÉROS ENCORE DISPONIBLES** parus au cours de ces 25 dernières années

- 1° — Les numéros spéciaux, annoncés en page 4 de la couverture, sont actuellement vendus au **prix indiqué**, avec réduction de 15 % et franco de port.
- 2° — **Tous les autres numéros signalés disponibles, peuvent être commandés 10, rue de Villars, F. 78100 - St-Germain-en-Laye.** Ils vous seront facturés au prix uniforme de **Fr. 3,00 l'exemplaire, franco de port, pour autant que nous en disposions encore en stock.**

# LA PHILOSOPHIE CHRETIENNE

## ETUDE CRITIQUE

par Alain Probst.

Dans cet article nous nous proposons l'analyse du concept de *philosophie chrétienne*. Ce concept a une longue histoire, il a fait l'objet de discussions où la raison parvenait souvent très mal à dissimuler l'option passionnelle ou le choix subjectif. Nous nous proposons donc plus précisément de discuter ce concept à la lumière du renouveau complet qu'il a subi à l'intérieur de la *Philosophie Réformée de l'Idée de Loi* et d'apercevoir le rapport nécessaire qui unit ce concept à une certaine lecture de la Bible.

### *Première partie*

#### L'ORIGINE DU CONCEPT ET SES DIFFICULTES

Dans l'histoire de la philosophie occidentale, il est difficile d'établir avec précision l'origine de l'expression « philosophie chrétienne ». Cette expression n'a pas été courante dans la période patristique et médiévale, et il semble bien que ce soit la période de la Renaissance et de la Réforme qui lui donne un sens à vrai dire très éloigné de celui que discutait la *Société française de philosophie* lors de sa séance du 21 mars 1981. M. BREHIER pensait, en effet, « qu'il n'y a pas en tout cas, pendant ces cinq premiers siècles de notre ère, de philosophie chrétienne propre, impliquant une table des valeurs intellectuelles foncièrement originale et différente de celle des penseurs du paganisme », ce qui posait le problème de l'existence d'une certaine structure de pensée typique relevant elle-même du christianisme (structure de pensée dont BREHIER marquait fortement la non-existence), alors que l'expression rencontrée dans certains textes contemporains de la Renaissance et de la Réforme désigne très clairement :

1° - la Révélation elle-même, c'est-à-dire la Bible ;

2° - l'exposé rationnel ou systématique de cette révélation.

L'origine de ce dernier usage de la notion de philosophie chrétienne doit être vue dans le corpus philosophico-théologique augustinien au sein duquel cette notion se forme. Dans les « notes biographiques pour servir à l'histoire de la notion de philosophie chrétienne » qui achèvent son livre *l'Esprit de la philosophie médiévale*<sup>1</sup>, Etienne GILSON cite plusieurs textes de saint AUGUSTIN qui permettent de commenter avec précision l'expression de « philosophie chrétienne » et de lui donner son sens préalable. Saint AUGUSTIN utilise l'expression de « philosophie chrétienne », de « vraie philosophie » dans l'unique but d'opposer la philosophie issue de l'Esprit de Dieu à la sagesse profane de laquelle se réclame l'homme non-régénéré.

Un premier texte se présente ainsi dans *L'Ouvrage contre Julien*, rédigé entre 428 et 480 : « *Obsecro te, non sit honestior philosophia gentium, quam nostra christiana, quae una est vera philosophia, quandoquidem studium vel amor sapientiae significatur hoc nomine... erubescamus interim variis disputationibus impiorum, qui didicimus in vera verae pietatis sanctaque philosophia, et contra spiritum carnem, et contra carnem concupiscere spiritum* »<sup>2</sup>. Ce texte ne fait aucune difficulté d'interprétation : il est une référence explicite au texte du chapitre 5, verset 17, de l'Epître de saint Paul aux Galates : « Car la chair convoite contre l'esprit et l'esprit contre la chair, il y a entre eux antagonisme si bien que vous ne faites pas ce que vous voudriez. » L'ouvrage *Contre Julien* appartient à la polémique anti-pélagienne. Saint AUGUSTIN y rappelle la thèse fondamentale qui soutient sa doctrine de la liberté et de la grâce : l'homme païen n'a de force que pour le mal, alors que la grâce crée dans l'homme renouvelé une justice qui a pour conséquence l'action charitable.

« L'homme, dit AUGUSTIN, tant qu'il se maintint dans la droiture de sa volonté libre, n'eut pas besoin d'une grâce qui le mit debout car il ne pouvait être question pour lui de se lever ; mais maintenant, dans sa ruine, il est libre à l'égard de la justice et esclave à l'égard du péché ; et il ne peut devenir esclave à l'égard de la justice et libre à l'égard du péché qui l'asservit que si le Fils le délivre »<sup>3</sup>.

Ce dernier texte peut permettre d'opposer une philosophie dans la chair à une philosophie dans l'Esprit qui produit la vraie sagesse : il existe un « antagonisme » entre deux philosophies dont l'une provient de la chair et l'autre de l'Esprit. Or, comme la liberté de l'esprit est une œuvre de la Parole de Dieu, la vraie philosophie devient identique à cette Parole qui délivre. La philosophie chrétienne coïncide donc avec la vraie doctrine qui édifie l'homme nouveau. Elle est selon le commentaire de J. SCOT ERIGÈNE et MALEBRANCHE « la vraie religion ».

Dans un autre texte de *La Cité de Dieu*, auquel E. GILSON se réfère dans ses notes bibliographiques, saint AUGUSTIN identifie même la vraie philosophie avec les prophètes de l'Ancienne Alliance. Il écrit :

« Mais cette nation, ce peuple, cette république, ces israélites, dépositaires de la Parole de Dieu, n'ont jamais confondu avec une telle licence les faux et les véritables prophètes ; une exacte conformité, sans aucune dissidence, signalait à leurs yeux les véritables écrivains sacrés. Ceux-là étaient leurs philosophes, leurs sages, leurs théologiens, leurs prophètes, leurs docteurs, dans la vertu et la piété »<sup>4</sup>.

AUGUSTIN oppose ici les contradictions des académies antiques, « ces innombrables dissidences entre les philosophes », à l'unité doctrinale de la sagesse israélite. La cité antique des philosophes « a reçu le nom mystique de Babylone ».

« Car, précise AUGUSTIN, Babylone, avons-nous dit, signifie confusion et peu importe au prince de cette cité, au diable, qu'ils débattent tant d'erreurs contraires, formes variées de l'impiété qui les livre tous à son empire ».

La vraie philosophie est ainsi une fois de plus opposée à la philosophie « selon l'impiété », dont le père originel est « le diable ». Cette vraie philosophie n'est autre que l'enseignement des prophètes, et on peut sans déborder par abus le texte de saint AUGUSTIN identifier la vraie philosophie à l'enseignement scripturaire tout entier. L'homme avec les soixante six livres inspirés de l'Ancien et du Nouveau Testament dispose de la philosophie chrétienne. Au Livre X de *La Cité de Dieu*, S. AUGUSTIN qualifie cette philosophie de *verissima*. Il écrit contre PORPHYRE :

« La voilà cette religion qui renferme la voie universelle de la délivrance de l'âme. Aucune âme ne peut être délivrée que par cette voie. Et cette voie est comme la voie royale qui seule conduit à ce royaume, dont la grandeur ne chancelle pas au caprice des temps, mais repose sur les solides bases de l'éternité. Or quand à la fin de son premier livre sur le *Retour de l'âme*, PORPHYRE prétend que jusqu'alors aucune secte ne s'est rencontrée, qui contienne la voie universelle de la délivrance de l'âme, et que ni la philosophie la plus vraie, ni l'austère discipline des sages de l'Inde, ni les initiations des Chaldéens, ni aucune tradition historique n'ont révélé cette voie à la connaissance, il avoue certainement qu'elle existe, mais qu'elle est encore ignorée de lui. Quelle est cette voie universelle sinon la voie que la grâce de Dieu accorde, non pas à un peuple particulier, mais à tous les peuples de l'univers ? »

En restant ainsi dans la ligne du texte augustinien, J. SCOT ERIGÈNE pourra dans le *De Praedestinatione* identifier la philosophie chrétienne à la vraie religion, à la révélation en totalité. « Traiter de la philosophie, qu'est-ce d'autre que d'exposer les règles de la vraie religion ? » (*Quid est aliud de philosophia tractare, nisi verac religionis regulas exponere ?*)<sup>5</sup>

Dans un texte intitulé : *Philosophie et Théologie*<sup>6</sup>, publié en français en 1958, Herman DOOYEWERD notait quelques unes des difficultés que produit l'usage augustinien de la notion de philosophie chrétienne. Ces difficultés proviennent en fait du statut accordé à la théologie par S. AUGUSTIN et ses successeurs spirituels, car ce statut implique tout à la fois un certain rapport de subordination de la philosophie vis-à-vis de la théologie, une refonte complète de la notion grecque de théologie, et un certain usage du discours philosophique païen au sein même de la théologie chrétienne, usage dont on ne peut pas mesurer l'ampleur et les effets au niveau des textes ci-dessus cités.

1<sup>o</sup> — *En premier lieu*, DOOYEWERD montre comment la théologie patristique augustinienne se rend maîtresse de la philosophie : il s'agit de « mettre en lumière que son principe de connaissance était indépendant de toute philosophie et surmontait celle-ci en tout »<sup>7</sup>. Or la théologie grecque est une théologie philosophique qui accède au premier être par la seule voie de la raison théorique entendue comme une raison autonome. Le principe théologique augustinien se construit par un renversement total de la théologie grecque et de son principe « autonome » de connaissance :

« En s'opposant à la conception grecque selon laquelle la vraie théologie serait de caractère philosophique, ils (les théologiens augustiniens) établirent que la vraie théologie est la vraie connaissance de Dieu et de soi-même et ne peut résulter que d'une illumination de l'esprit humain par le Verbe »<sup>8</sup>.

DOOYEWERD montre ainsi que l'usage du mot « théologie » fait par S. AUGUSTIN n'a plus rien à voir du moins immédiatement avec la théologie grecque platonicienne ou aristotélicienne.

2<sup>o</sup> — Cependant, S. AUGUSTIN entend par théologie : « une exposition théorique et systématique de la doctrine de l'Eglise et il identifie cette exposition avec la philosophie chrétienne en l'opposant à la philosophie des penseurs grec et gréco-romains »<sup>9</sup>.

A partir de cette nouvelle relation pensée entre l'illumination par le Verbe et la théologie, la philosophie en tant que discours profane doit être mise au service de la théologie (*ancilla theologiae*) mais, dans cette opération, l'expression « philosophie chrétienne » devient identique à « exposé systématique des vérités chrétiennes (théologie dogmatique). La philosophie telle que l'entend AUGUSTIN n'a donc plus rien à voir avec la notion grecque de *philosophia* : elle a perdu toute autonomie au contact du Verbe illuminateur.

Au premier volume de son œuvre importante intitulée : *A new critique of theoretical thought*<sup>10</sup> — volume consacré à l'examen des présuppositions nécessaires de la pensée philosophique occidentale — DOOYEWERD précise que saint AUGUSTIN demeure attaché à ce qui constitue le motif fondamental de la religion chrétienne (Cf. P. 178) ; les conceptions théologiques particulières développées par S. AUGUSTIN restent dépendantes d'une conception rigoureuse

de la souveraineté du Dieu créateur (p. 179). Mais DOOYEWERD pense cependant que l'idée cosmonomique de la philosophie augustinienne prend un caractère scolastique (p. 178). Ainsi la section 8 du § 1 du premier chapitre de la deuxième partie de l'ouvrage de DOOYEWERD, consacrée au développement de l'antinomie fondamentale dans l'idée cosmonomique de la philosophie de l'immanence, insiste sur le lien qui existe entre l'idée cosmonomique augustinienne appuyée sur les concepts de la loi éternelle (*lex aeterna*) trouvant son expression dans la loi naturelle (*lex naturalis*) et l'échelle néo-platonicienne des degrés du réel. Rappelons que, par cette idée cosmonomique, DOOYEWERD entend la formule complète de la totalité de ce qui est, entendue dans son Origine globale : toute philosophie repose sur une idée cosmonomique ou idée de loi (*Wetsidee*) qui détermine, en dernière instance, la structure d'un système philosophique et son évolution<sup>11</sup>. L'idée cosmonomique augustinienne comprendrait ainsi un « élément scolastique » c'est-à-dire, selon la définition que DOOYEWERD donne dans la 8<sup>e</sup> Conférence de « *La nouvelle tâche d'une philosophie chrétienne* »<sup>12</sup> et dans *In the twilight of western thought*<sup>13</sup>, un élément qui n'est plus soumis à la norme scripturaire en matière « théorique ». Rappelons ici le texte important qui ouvre la troisième Conférence de DOOYEWERD et qu'on retrouve dans ses Conférences américaines et dans *Réformation et scolastique en philosophie*<sup>14</sup> :

« Nous poursuivons notre recherche critique des véritables points de départ de la pensée philosophique occidentale en dirigeant notre attention vers la pensée chrétienne en son sens scolastique. Par pensée scolastique, je n'entends point seulement une méthode spécifique de discuter les problèmes théologiques et philosophiques, caractérisée par l'exposition du pour et du contre d'une certaine solution, et l'allégation de diverses autorités dont on s'efforce d'accommoder les opinions. Cette méthode n'est qu'une forme spécifique de la pensée scolastique qui ne concerne pas son caractère essentiel. Ce caractère essentiel implique que, du point de vue chrétien, elle ne voit ni la nécessité ni la possibilité d'une réforme intrinsèque de la philosophie, mais ne tend qu'à une accommodation de la philosophie grecque ou humaniste à la foi chrétienne... Dès le commencement, cette pensée scolastique a été assujettie à l'influence des motifs religieux non-bibliques. Elle ne pouvait pas les reconnaître comme tels, parce qu'ils étaient camouflés sous la forme d'axiomes métaphysiques ou épistémologiques, et la pensée scolastique manque d'une critique transcendante de la philosophie. Ce n'est pas avant le haut Moyen-Age que la philosophie scolastique chrétienne a acquis une nouvelle base religieuse, savoir, le motif central *nature-grâce* qui, dès lors, est resté son commun point de départ »<sup>25</sup>.

Ce texte nous montre donc que la philosophie scolastique doit être avant tout analysée du point de vue de son idée cosmonomique : à ce titre, il faut dire que cette idée manque de cette critique transcendante qui lui permettrait de déceler le caractère religieux des présuppositions supra-théoriques appartenant aux diverses phi-

losophies auxquelles elle se lie historiquement (forme-matière, nature-grâce, nature-liberté).

La question est donc maintenant de discerner exactement quel rôle joue l'idée cosmonomique scolastique augustinienne dans la formation de son concept de *philosophie chrétienne*. A cette question, DOOYEWERD apporte une réponse tout à la fois dans *In the twilight of western Thought*<sup>16</sup> et dans la troisième Conférence française de 1957, consacrée à la base religieuse de la philosophie scolastique<sup>17</sup>. Il s'agit du concept de théologie que l'augustinisme assume dans son rapport avec la « vraie philosophie ». Comment fonctionne ce concept ? Ce concept se fonde sur une notion grecque de la théologie qui dépend de l'échelle du degré des connaissances, elle-même dépendante de l'échelle des degrés de l'être. La théologie grecque était en effet posée en philosophie platonico-aristotélicienne comme la science spéciale, suprême, qui atteind de manière purement rationnelle le premier moteur, cause de l'univers.

ARISTOTE écrit ainsi dans sa *Métaphysique* au livre E (1, 1026, a 5-20) :

« Que la physique soit ainsi une science théorique ce qui précède le fait voir clairement. La mathématique aussi est théorétique ; mais qu'elle soit la science d'êtres immobiles et séparés, c'est pour le moment loin d'être évident... Mais s'il existe quelque chose d'éternel, d'immuable et de séparé, c'est manifestement à une science théorétique qu'en appartient la connaissance. Toutefois, cette science n'est, du moins, ni la physique — car la physique a pour objet certains êtres en mouvement — ni la mathématique, mais une science antérieure à l'une et à l'autre. La physique étudie en effet des êtres séparés, mais non immobiles, et quelques branches des mathématiques étudient des êtres immobiles il est vrai, mais probablement inséparables de la matière, et comme engagés en elle, tandis que la science première a pour objet des êtres à la fois séparés et immobiles... Par conséquent, il y aura trois philosophies théorétiques : la mathématique, la physique et la théologie. (Je l'appelle *théologie*) : il n'est pas doux en effet que si le divin est présent quelque part, il est présent dans cette nature immobile et séparée et que la science la plus haute doit avoir pour objet le genre le plus élevé. Ainsi les sciences théorétiques sont estimées les plus hautes des sciences, et la théologie la plus hautes des sciences théorétiques »<sup>18</sup>.

Ce texte d'ARISTOTE expose de la manière la plus précise la fonction de la théologie au sens grec et il fixe comme nous le verrons en suivant la critique de H. DOOYEWERD, le sens scolastique de l'usage de la théologie vis-à-vis des sciences profanes et de la philosophie. La théologie est la science de ce qui est « suprême », ou — ainsi que commente J. TRICOT (dont nous avons utilisé la traduction de *Métaphysique E 1*) la science « de la réalité par excellence »<sup>19</sup>, de cette réalité qui est « cause elle-même de tout ce qui existe »<sup>20</sup>. Cette science est une « philosophie », le terme de philosophie dans « et il y aura trois philosophies théorétiques » signifiant ici « science » ; il est l'équivalent d'*epistèmè*. Or cette science (la

théologie) « entretient donc avec les autres sciences un rapport de juxtaposition et de prééminence »<sup>21</sup>. Cette science est le premier terme de la série des sciences et elle livre donc à ces sciences les principes à partir desquels elles peuvent constituer leur objet. Elle est la « philosophie première »<sup>22</sup>, qui seule est la science théorique suprême de l'être immobile et séparé, de la pure « forme » qui est à l'origine de tous les êtres composés de matière et de forme. Une seule science peut être supérieure à cette théologie, c'est la « science de l'être en tant qu'être » (ontologie)<sup>23</sup>.

DOOYEWERD a montré que le rapport qui unit la théologie comme science suprême aux sciences secondes (physique, mathématique) dans la pensée aristotélicienne et dans une grande partie de la philosophie grecque, détermine le rapport de maîtrise et de subordination qui constitue la philosophie comme « *ancilla theologiae* ». L'idée cosmonomique de caractère scolastique, utilisée par AUGUSTIN, prédisposait son système à la constitution d'une théologie suprême qui, par domination de son objet essentiel (le Verbe), parviendrait à se soumettre parfaitement la sagesse gréco-romaine. Ainsi vint au jour la notion de la « *sacra doctrina* » du Moyen-âge, qui comprend tout à la fois la théologie de l'interprétation de la Bible, l'exposé des vérités chrétiennes et la « philosophie » ou plutôt ce que nous appelons « philosophie », car il ne serait pas venu à l'esprit d'un augustinien de concevoir une philosophie vraie qui puisse être distincte de cette « théologie », Dans *Philosophie et théologie*, DOOYEWERD précise :

« (S. AUGUSTIN) entend par théologie chrétienne une exposition théorique et systématique de la doctrine de l'Eglise, et il identifie cette exposition avec la philosophie chrétienne, en l'opposant à la philosophie des penseurs grecs et gréco-romains. Comme servante de la théologie chrétienne, cette philosophie ne peut que lui rendre quelques services. Or il est fort embarrassant qu'il ne distingue pas nettement ces deux significations du terme (c'est-à-dire, comme nous le voyons clairement, la philosophie profane et l'état chrétien de la philosophie qui serait alors lui-même distinct de la théologie). Cela apparaît dans son traité *De vera religione* (*De la vraie religion*) où la théologie théorique, au sens de la science dogmatique de la doctrine ecclésiastique, est identifiée avec la religion chrétienne et avec la vraie philosophie »<sup>24</sup>.

DOOYEWERD reprend ce problème de la « constitution » de la philosophie chrétienne en théologie dans sa troisième Conférence de 1957 :

« Elle (il s'agit de la conception augustinienne) n'est qu'une christianisation du point de vue défendu par ARISTOTE dans sa *Méta physique* par rapport à la théologie philosophique en sa relation avec les autres sciences. ARISTOTE prétend que cette théologie, qui a pour objet la fin ultime et le bien suprême, est la reine des sciences, et qu'il n'est pas permis aux autres sciences de contredire ses vérités fondamentales. Cette thèse aristotélicienne fut transplantée dans la pensée chrétienne et appliquée à la relation entre la théologie de la Révélation et la philosophie païenne.

Il va sans dire qu'une théologie philosophique, au sens aristotélicien, était radicalement exclue, par le point de départ religieux d'AUGUSTIN. Pour lui, il n'y a qu'une seule vraie théologie, savoir celle de la Révélation. Toute réflexion philosophique du chrétien doit être située dans ce cadre théologique, afin que la raison soit illuminée par le Verbe qui est la vérité »<sup>25</sup>.

Ajoutons à cette analyse qu'il importe finalement peu de savoir quel modèle précis de science théologique a inspiré saint AUGUSTIN. Il y a des nuances à respecter concernant le statut de la pensée théologique selon qu'on détermine ce statut dans la pensée de PLATON, dans celle de PLOTIN ou dans les métaphysiques d'ARISTOTE. Il n'en reste pas moins vrai que la doctrine de l'échelle des degrés de la connaissance, du motif de la forme et de la matière (qui est son « présupposé » ou son « fondement cosmonomique »), conduit à la notion de la science ultime en tant que science de l'être séparé et que c'est cette science ultime qui dispose, par son objet privilégié (l'être, le divin, la forme pure), de l'axiomatique ou de la théorie des principes à l'aide de laquelle les autres sciences s'édifient et étudient leurs objets respectifs. Comme l'écrit Herman DOOYEWERD, « cette théologie est la reine des sciences et... il n'est pas permis aux autres sciences de contredire ses vérités fondamentales »<sup>26</sup>.

Dans *Le problème de l'être chez Aristote*, Pierre AUBENQUE écrit :

« Nous voyons la philosophie première, désormais définie comme théologie se juxtaposer au sein de la philosophie en général, à une philosophie seconde qui est la physique, les mathématiques occupant, semble-t-il, non pas la troisième place, mais une position intermédiaire. A chacune de ces sciences est assigné un genre particulier de l'Etre, à la physique celui des êtres séparés mais mobiles, à la mathématique celui des êtres immobiles mais non séparés ; à la théologie enfin, expressément assimilée ici à la philosophie première (ici il s'agit du texte de *MétaPhysique* E 1, 1026 a 16 et 19) le genre des êtres séparés et immobiles. Nous appelons cette science *théologie*, précise ARISTOTE, parce qu'il n'est pas douteux que si le divin est présent quelque part, il est présent dans cette nature immobile et séparée (E. 1 1026 a 20). Et si la théologie est dite philosophie première, c'est que la science la plus éminente doit avoir pour objet le genre le plus éminent ; ainsi les sciences théoriques ont plus de valeur que les autres sciences, et la théologie a plus de valeur que les autres sciences théoriques » (E 1 1026 a 21)<sup>27</sup>.

Pierre AUBENQUE range la philosophie première — science du divin — dans une science encore plus élevée (la « science de l'être en tant qu'être » (1, 1008 a 21) qui étudie l'être « en tant que tel » (les attributs essentiels de l'être ») (DOOYEWERD semble faire de la théologie la seule science suprême<sup>28</sup> en tant qu'elle étudie le divin (causc, origine de l'être et des êtres). On peut cependant considérer comme un acquis que le motif forme-matière, qui détermine la hiérarchie grecque des sciences est le point à partir duquel une cer-

taine transposition s'est effectuée donnant elle-même naissance à cette « doctrine sacrée » (*sacra doctrina*) qui féconde toutes les sciences théoriques profanes et qui domine ces sciences.

Nous sommes donc, après cette analyse qui reconstitue le sens de notre mot « théologie », en face de trois significations de la philosophie chrétienne :

1° — UNE PREMIÈRE SIGNIFICATION qui l'identifie à la Bible et qu'on trouve dans les textes d'AUGUSTIN (*Ouvrage contre Julien*, *Cité de Dieu*, livre XVIII et X). Cette première signification rejoint la célèbre phrase de saint Paul : « Nous prêchons une sagesse » I Cor. 2 : 6). La sagesse dont parle saint Paul n'est autre que l'enseignement de Christ dans la prédication. Nous signalerons pour y revenir que HEIDEGGER pense que la philosophie chrétienne *n'a que ce sens là*. Dans une merveilleuse étude intitulée : *La philosophie chrétienne*<sup>30</sup>, son meilleur disciple français, Jean BEAUFRET, montre que HEIDEGGER apprécie fort peu le *disparate* de la pensée scolaistique : la « philosophie chrétienne » n'est autre que l'enseignement pur et simple du Nouveau Testament. Ecouteons HEIDEGGER dans les *Holzwege* : « Quand on pense par principe, en vertu d'une prédestination présumée de la philosophie thomiste à l'exégèse biblique, l'*ens creatum* à partir de l'unité de la matière et de la forme, alors on interprète la foi à partir d'une philosophie dont la vérité repose dans une venue au jour de l'étant qui est de tout autre sorte que le monde tel qu'il est dans la foi chrétienne, chose de foi »<sup>31</sup>. Et à Etienne GILSON qui posait dans *L'Esprit de la philosophie médiévale* que « la pensée chrétienne apportait du vin nouveau, mais que les vieilles outres étaient encore bonnes », BEAUFRET répond : « l'Evangile disait plutôt le contraire, et HEIDEGGER, comme toujours, suit plutôt l'Evangile »<sup>32</sup>.

2° — UNE DEUXIÈME SIGNIFICATION l'identifie à l'exposé pur et simple, systématique, des vérités de la foi. Ce sens est encore augustinien, c'est celui d'ERASME et de CALVIN qui présente ainsi en 1541 son *Institution de la religion chrétienne* : « Pourtant, l'office de ceux qui ont reçu plus ample lumière de Dieu que les autres, est de subvenir aux simples en cet endroit : et quasi leur prêter la main pour les conduire et les aider à trouver la somme de ce que Dieu nous a voulu enseigner par sa parole. Or cela ne se peut mieux faire par écritures, qu'en traitant les matières principales et de conséquence, lesquelles sont comprises en la philosophie chrétienne »<sup>33</sup>.

Déjà dans le discours universitaire de COP, probablement rédigé par CALVIN et prononcé en 1588, la « philosophie chrétienne » était identifiée à l'ensemble des affirmations évangéliques.

L'« *Argument du présent livre* », rédigé par CALVIN en 1541, reprend cette expression de « philosophie chrétienne » qui sert à désigner les « matières principales et de conséquence » composant l'enseignement de la Parole de Dieu. On peut énumérer ces matiè-

rcs, elles correspondent aux grandes doctrines bibliques : Dieu, la création, le rapport entre créature et Créateur, le péché, la grâce de Dieu, la personne et l'œuvre de Jésus-Christ, le salut par la foi, etc. Ajoutons que ce deuxième sens du travail chrétien en philosophie s'est rarement manifesté, après la disparition des réformateurs et des grands humanistes chrétiens du XVI<sup>e</sup> siècle. Il est aujourd'hui un penseur chrétien qui tendrait à restituer sa valeur à la philosophie chrétienne prise en ce sens : il s'agit de M. Francis A. SCHAEFFER. Nous voudrions ici nous référer à deux de ses textes pris l'un dans *Démission de la raison*<sup>34</sup>, l'autre dans *Les grands thèmes de la Bible* :

Dans *Démission de la raison*, l'auteur écrit (p. 87) :

« Le christianisme forme un système dont toutes les composantes peuvent se soumettre à l'analyse. Nous n'hésitons pas à employer le terme de « système » bien qu'il ne s'agisse pas ici d'une abstraction. La Bible nous présente des conceptions qui sont liées les unes aux autres, et le « système » a des bases bien déterminées, et une orientation précise qui exclut toute contradiction. Cette base, c'est l'existence de ce Dieu à la fois personnel et infini, qui est le Créateur de toutes choses. Le christianisme n'est pas un ensemble d'expériences vagues et intransmissibles, faites à la suite d'un saut dans l'inconnu. Ni la conversion, qui est le commencement de la vie chrétienne, ni la croissance spirituelle ne sauraient être considérées de cette manière. L'une et l'autre dépendent étroitement du Dieu qui est là, présent, de la connaissance qu'il nous a donnée ».

Ce texte est une prise de position contre toute idée fidéiste de la doctrine chrétienne. En fait, en parlant d'un « saut dans l'inconnu », SCHAEFFER critique la conception du christianisme qui apparaît chez KIERKEGAARD, chez BARTH, dans la théologie dialectique et dans la théologie « existentielle moderne »<sup>35</sup>. A la notion d'une foi « expérience » qui échapperait à tout contrôle de l'intelligence, SCHAEFFER oppose la foi « biblique », qui elle-même s'inscrit dans un « système » de propositions vraies, vérifiables, en accord avec notre intelligence de l'être, et qui tournent autour du fondement : le Dieu qui se révèle et qui se prouve. Dans ce texte, SCHAEFFER retrouve les préoccupations de certains philosophes et théologiens catholiques : nous pensons ici plus précisément au rapport qui s'établit entre la science, la raison et la foi dans l'œuvre de Claude TRESMONTANT<sup>36</sup>, et à la notion de l'intelligence des signes dans la foi, chez DANIÉLOU<sup>38</sup>. A Henri FESQUET qui présentait dans *Le Monde* du 23 décembre 1978, une conception de la foi proche de celle des « existentiels » modernes, le Cardinal DANIÉLOU répondait par un très bel article intitulé : *Une foi qui n'est pas la foi* (Cf. *Le Monde*, 9 janvier 1974) :

« Ce qu'atteint la foi — écrivait-il — n'est pas un ensemble de concepts liés au langage. Selon une citation de saint THOMAS que fait Henri FESQUET, mais qu'il détourne de son sens, la foi ne se

limite pas aux énoncés. Mais ceci ne signifie pas qu'elle dépasse la raison et qu'elle a pour objet l'inconnaissable. Ceci veut dire qu'à travers l'énoncé elle atteint une réalité qui est celle des événements de l'histoire du salut. L'incarnation virginal, la résurrection, la Pentecôte ne sont pas des expressions symboliques, d'une expérience inexprimable, susceptibles d'être remplacées par d'autres symboles. Elles sont des réalités objectives, constitutives de cette dimension dernière de l'histoire, qui est l'histoire des merveilles que Dieu a accomplies pour le salut de l'humanité. La thèse selon laquelle des affirmations de la foi qui constituent le *Credo*, ne seraient que symboles contingents de l'expérience religieuse est la thèse même du modernisme. Cette thèse est radicalement destructrice de la foi catholique. J'ajouterai qu'elle l'est de la foi orthodoxe et de la foi protestante. Car parler de « néo-protestantisme » à propos du modernisme, c'est identifier le protestantisme à BULTMANN et à MOLTMANN, comme on identifierait le catholicisme à KUNG et à SCHILLEBEECKX, c'est insulter la foi d'innombrables protestants. »

En citant ce texte, nous ne pensons pas pouvoir identifier les problématiques différentes de F.A. SCHAEFFER, de TRESMONTANT et de DANIÉLOU. Il reste la notion importante d'une foi s'exprimant dans un *système rationnel* et visant une *réalité objective*, qui conduit plus précisément F.A. SCHAEFFER à une conception de la « philosophie chrétienne » qui consiste dans l'exposition cohérente et intelligente des différentes doctrines liées entre elles et composant le « système biblique » dont « toutes les composantes peuvent se soumettre à l'analyse ». La philosophie chrétienne selon SCHAEFFER n'est probablement pas autre chose qu'une claire et cohérente réflexion théorique sur *l'armature doctrinale* de la révélation scripturaire.

Cette impression se renforce chez le lecteur des *Grands Thèmes de la Bible*. F.A. SCHAEFFER présente de la manière suivante cet ouvrage (Cf. Introduction) :

« Ces vingt-cinq études ont pour but de présenter au lecteur une vue d'ensemble du *système* d'enseignement propre à la Bible. Très souvent, au commencement de l'étude de l'Ecriture, l'unité de toutes ses parties est difficilement appréhendée. Mais parce que l'une des merveilles de la Bible est précisément son unité, il serait préjudiciable d'aborder son étude sans tenir compte de cet élément essentiel. »

Comprendons ici que ces textes pourraient n'être entendus qu'au seul titre d'une introduction à une saine façon de lire la Bible. Mais il est clair que F.A. SCHAEFFER veut aller plus loin dans la pensée, et ne pas s'arrêter à une simple méthode d'études bibliques. Sa conception est une conception philosophique qui se dessine dans l'analyste de la culture (*Démission de la Raison, le Dieu qui est là*) et dans le commentateur de l'Ecriture - Evangéliste (*Les grands Thèmes de la Bible*). La Bible est un « système de pensée » qui peut être parfaitement mesuré ou confronté avec les grands systèmes métaphysiques gréco-romains ou humanistes, et l'exposition

rationnelle et cohérente de ce système de « Dieu présent-vivant » constitue la « philosophie chrétienne ». Celle-ci devrait même comporter une théorie de la connaissance, attachant Dieu à la conscience humaine « connaissante » par la médiation de la Bible ; SCHAEFFER écrit (*Démission de la Raison*, p. 21) :

« Il faut se rappeler, surtout à une époque où l'on s'intéresse à la linguistique, et aux moyens dont les hommes disposent pour échanger leurs idées, que la Bible nous présente la vérité non pas d'une façon exhaustive, mais comme ce que j'appellerai l'authentique vérité, authentique en ce qui concerne Dieu, l'homme et la nature. Ainsi avons-nous, sur la base des Ecritures, une connaissance qui, sans être exhaustive, est pourtant authentique et unifiée dans ses trois composants ».

Ajoutons que F.A. SCHAEFFER dresse une antithèse très incisive entre la pensée profane et cette philosophie d'essence biblique. L'antithèse dressée ici intervient au cours d'une polémique contre le concept hégélien de synthèse, concept qui tend à détruire les règles de la logique classique (principe de contradiction, principe du tiers exclu) et qui serait à l'origine du « relativisme » humaniste moderne et contemporain.

La question que nous aurons à résoudre est de savoir si ce concept d'une philosophie identifiée à l'étude du « système de la Bible » est acceptable. SCHAEFFER se montre ici un fidèle successeur des hommes éclairés du XVI<sup>e</sup> siècle et d'une partie de la pensée des Réformateurs. Chez CALVIN — qui ne lutte pas pour la notion d'un « système biblique », les négations du XVI<sup>e</sup> siècle n'ayant pas encore entamé la confiance générale et même populaire dans la validité des vues bibliques — la philosophie chrétienne est identique à l'étude rationnelle de la révélation écrite ; cette conception peut-elle être acceptée ?

8° — LE TROISIÈME SENS DE LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE est celui que l'on rencontre dans la théologie entendue comme *sana doctrina*. La philosophie « profane », vaincue, entre dans la captivité du Verbe divin, en s'intégrant aux vérités de la foi qu'elle permet d'intelliger et d'exprimer. Cette conception — comme nous l'avons vu — est inséparable de l'idée cosmonomique de caractère scolastique qui triomphe avec saint AUGUSTIN (DOOYEWERD), et elle ouvre la voie à une philosophie « dans la foi » qui présente un caractère théologique prédominant. Mais, comme le montre DOOYEWERD au début de sa troisième Conférence française de 1957 (*La base religieuse de la philosophie scolastique*, p. 87 et au premier volume de sa philosophie (*A new critique of theoretical thought*), *The necessary presuppositions of philosophy* (p. 179-180)), la pensée scolastique va manifester une orientation progressive vers la constitution d'un objet de pensée philosophique (nature, âme rationnelle, Dieu comme premier principe) de plus en plus autonome vis-à-vis de la théologie (entendue au sens augustinien, de la *fides quaerens intellectum*). « Une croissante tendance de la philo-

sophie chrétienne, dit-il, commence à revendiquer son autonomie vis-à-vis de la théologie chrétienne, et à s'autoriser de la seule lumière naturelle de la raison »<sup>39</sup>. Ce mouvement s'accuse ainsi par un brutal changement dans le rôle et le statut des vérités de la foi à l'intérieur du processus de l'intellection théologique. L'augustinisme plaçant en premier lieu la foi qui vient donner l'éclairage décisif à la raison, alors que la philosophie chrétienne qui triomphe au XIII<sup>e</sup> siècle (dans le cadre non abandonné de la « doctrine » sainte et sacrée) tend à éclairer la foi par la raison et à accorder à celle-ci une certaine autonomie.

L'augustinisme pur apparaît en effet totalement dominé par le motif de la *fides quaerens intellectum*. Cette formule veut dire essentiellement que la philosophie mène à l'intelligence de la foi. La *fides quaerens intellectum* a été analysée par Etienne GILSON qui lui confère la signification suivante : la foi recherchant l'intelligence vise non seulement une foi qui se meut dans la quête toujours renouvelée de l'intelligence de ses contenus, mais une foi dont les contenus conduisent à plus d'intelligence, une foi qui « engendre » la nouveauté « à penser ». Ainsi, « la philosophie doit quelque chose à l'existence de la Révélation chrétienne, elle lui doit des notions nouvelles, des problèmes inédits vis-à-vis de la tradition gréco-latine, elle dépend de la Révélation au point même d'être incompréhensible sans elle.

Cet état de choses est signifié clairement dans la définition que E. GILSON donne de la « philosophie chrétienne » et de la valeur historique qu'il accorde souvent à cette définition. Il écrit : « La philosophie chrétienne est une philosophie qui, bien que distinguant formellement les deux ordres, considère la Révélation chrétienne comme un auxiliaire indispensable de la raison » (*l'Esprit de la philosophie médiévale*, I, p. 82, *Christianisme et philosophie*, p. 188)<sup>40</sup>. Cette définition veut dire d'abord que la philosophie chrétienne se considère comme « liée » à la Bible. Un philosophe chrétien est un homme qui ne cesse pas de considérer que la Parole de Dieu a quelque chose à lui dire dans tous les problèmes théoriques auxquels il pense. Mais il faut encore élargir et affirmer que *de fait*, la raison occidentale s'est liée à la Bible. La notion de philosophie chrétienne peut alors devenir *historique*, ce qui signifie qu'il est impossible de concevoir le développement de l'histoire de la philosophie occidentale moderne et contemporaine sans la Révélation. GILSON écrit dans le chapitre premier de *l'Esprit de la philosophie médiévale* :

« On pourrait aisément multiplier les exemples, et montrer quelle véritable hantise le Dieu créateur de la Bible a exercé sur l'imagination des métaphysiciens classiques. Citer PASCAL serait se rendre la partie trop facile, puisque ce serait dans une large mesure citer saint AUGUSTIN. Mais on oublie peut-être trop de se demander ce qui resterait du système de LEIBNIZ si l'on en supprimait par l'imagination les éléments proprement chrétiens. Il n'en resterait pas même la position de son problème fondamental,

celui de l'origine radicale des choses et de la création de l'univers par un Dieu parfait et libre » <sup>41</sup>.

Et M. GILSON conclut ainsi son analyse :

« Il y a donc quelques raisons historiques de mettre en doute la séparation radicale de la philosophie et de la religion dans les siècles postérieurs au Moyen-Age ; il est en tout cas légitime de se demander si la métaphysique classique ne s'est pas nourrie de la substance de la Révélation chrétienne beaucoup plus profondément qu'on ne dit. Poser la question sous cette forme, c'est simplement poser sur un autre terrain le même problème de la philosophie chrétienne. S'il y a eu des idées philosophiques introduites dans la philosophie pure par la Révélation chrétienne ; si quelque chose de la Bible et de l'Evangile a passé dans la métaphysique ; d'un mot si l'on ne peut concevoir que les systèmes de DESCARTES, de MALEBRANCHE ou de LEIBNIZ eussent pu se constituer tels qu'ils sont si l'influence de la religion chrétienne ne s'était exercée sur eux, il devient infiniment probable que la notion de philosophie chrétienne a un sens, parce que l'influence du christianisme sur la philosophie est une réalité » <sup>42</sup>.

La *fides quaerens intellectum* augustinienne prend ainsi toute sa dimension dans ce rapport historique foi-philosophie. La philosophie, selon la définition de GILSON, distingue au plan des relations de pure forme, au plan de la simple analyse conceptuelle, ce qui appartient au domaine de la Révélation et ce qui provient de la raison théorique, mais la philosophie chrétienne fait de la Révélation « l'auxiliaire indispensable de la raison », car il est démontré historiquement parlant qu'on ne peut pas concevoir aussi facilement la séparation de la raison et de la religion.

Défenseur de l'augustinienne et du thomisme, E. GILSON entreprend ainsi dans son œuvre de soumettre la philosophie d'origine gréco-romaine à la théologie. Il écrit dans son *Introduction à la philosophie chrétienne* :

« L'œuvre de la raison est bonne, saine et importante car elle prouve que, laissée à elle-même, la philosophie peut établir avec certitude l'existence de ce premier être que tous nomment Dieu. Mais une seule parole du texte sacré (de l'Écriture) nous met d'emblée en rapports personnels avec lui, nous dit son nom, et du seul fait de le dire nous enseigne la simplicité de son essence » <sup>43</sup>. « Je suis Celui qui suis » = Je suis = l'Être).

Accusera-t-on le thomisme d'électisme? Il est un fait certain que la métaphysique du thomisme se lie à des philosophies très diverses (Cf. *Introduction à la philosophie chrétienne*, Ch. II).

« On peut répondre à cela, écrit GILSON, que la doctrine de saint THOMAS n'est pas un éclectisme philosophique, mais théologique. La formule serait plus satisfaisante si elle n'était contradictoire. Une doctrine dont les éléments résultent d'un choix théologique est nécessairement une théologie. Partout où elle est présente et agissante la théologie domine... » <sup>44</sup>.

Et, définissant l'œuvre de ce choix, GILSON ajoute :

« Il (le théologien) ne recourt pas à la lumière de la foi afin de constituer une philosophie qui soit une, mais bien afin de procéder à une critique des philosophies dont il s'aidera pour un corps de théologie qui soit un. L'unité de la foi n'est pas en cause ici, c'est de l'unité structurelle de la théologie comme science qu'il s'agit. A cet égard, il est très vrai que la dette de saint THOMAS envers ARISTOTE dépasse de loin ce qu'il doit à n'importe quelle autre philosophie,... mais il n'est pas moins vrai que, comme théologien, le seul objet de son effort est de construire une théologie, non une philosophie. *Ce que la doctrine ainsi élaborée aura d'unité philosophique, lui viendra d'une lumière plus haute que celle de la philosophie* »<sup>45</sup>. (C'est nous qui soulignons.)

Ainsi triomphe ici cette notion de la « doctrine sacrée » qui se soumet la philosophie dans une cadre purement théologique. C'est l'unité structurelle qui agit dans la *fides quaerens intellectum* qui crée ce cadre et parvient à se donner une philosophie servante vis-à-vis d'une théologie maîtresse. L'Encyclique *Aeterni Patris* de 1879 ne fait que donner une autorité magistrale à cette unité structurelle : en suivant l'Écriture (Matthieu 28 : 19), l'Eglise sait qu'elle a la charge de l'enseignement de tous les peuples, cette charge la place au contact de la philosophie, celle-ci jouant le rôle d'une « préparation à la foi » (*ratio confortata fides*) ; le rôle de la philosophie est de parvenir à la vérité en se soumettant à la théologie, à l'intelligence des mystères chrétiens et quant à la constitution de son objet propre, la philosophie suit « sa propre méthode » « sans toutefois se soustraire à l'autorité divine ». L'histoire montre que la foi elle-même rend service à la raison en lui donnant tout un ensemble de vérités que la raison par elle-même ne pourrait atteindre. Ceci est particulièrement visible dans les œuvres de saint BONAVENTURE et de saint THOMAS d'AQUIN, et il y a lieu de restaurer l'enseignement de la philosophie scolastique et plus précisément celui du Docteur par excellence : saint THOMAS.

Le problème posé par cette troisième définition de la philosophie chrétienne provient de la contradiction qui se trouve placée au centre même de la problématique doctrinale soumettant la raison à la foi. En effet, une raison soumise à la foi n'opère plus de manière autonome (le cadre augustin-thomiste briserait alors l'idée même de philosophie) ; le rétablissement des pleins pouvoirs et de la pleine autonomie de la raison conditionne l'existence d'une libre réflexion philosophique (mais alors c'est le cadre même de la théologie science maîtresse, de la *fides quaerens intellectum* qu'il faut renverser). On retrouve ainsi l'alternative que pose Karl BARTH au début de sa *Dogmatique* et dont il fait usage pour refuser l'idée de philosophie chrétienne :

« C'est un fait, écrit-il que la *philosophia christiana* n'a jamais été réalisée : lorsqu'elle était *philosophia*, elle n'était pas *christiana*, et lorsqu'elle était *christiana*, elle n'était pas *philosophia* ».

BARTH tire de cette antithèse toutes les conséquences possibles en souhaitant une philosophie « vraiment mondaine » « vraiment profane » qui puisse faire face à la théologie, science issue de la Révélation<sup>46</sup>.

DOOYEWERD voit également la contradiction qui apparaît entre l'exigence philosophique et le cadre de la doctrine sacrée et il peut aisément faire voir que cette contradiction s'est dénouée par un affranchissement progressif de la raison naturelle au détriment de la foi, le dénouement de la contradiction assurant le passage de l'humanité médiévale à l'humanisme renaissant. La grâce croyait se soumettre définitivement la nature : l'histoire est là pour montrer que c'est la nature qui a dévoré la grâce.

La difficulté ou contradiction que nous venons de souligner en analysant cette troisième notion de philosophie chrétienne peut expliquer l'opposition formelle des thomistes de stricte obédience à la notion de philosophie chrétienne. Jacques MARITAIN, qui a développé la notion de philosophie chrétienne dans son ouvrage de 1933 (*De la Philosophie chrétienne*), écrivait en 1922 dans *L'Esprit de Descartes* : « Hélas, une philosophie ne doit pas être chrétienne, elle doit être vraie, et c'est alors seulement qu'elle est vraiment chrétienne »<sup>47</sup>. MARITAIN veut signifier ici qu'une philosophie ne peut pas être chrétienne du point de vue de la seule intention, elle doit être objectivement vraie et à ce titre pouvoir se réclamer de la foi chrétienne qui est la vérité. Le même auteur rappelait dans un texte intitulé : *Le Thomisme et la Civilisation* : « De soi, la philosophie n'est fondée et stabilisée que par les pures nécessités intelligibles qui s'imposent à la raison... (La philosophie est fondée sur) la seule évidence de l'objet et l'adhésion de l'intelligence à toute la réalité naturellement saisissable »<sup>48</sup>. La position de MARITAIN apparaît donc moins théologique que celle de GILSON (du moins dans ces textes) et elle paraît rejoindre ceux qui font du thomisme une œuvre de la pure raison indépendante de la Révélation. MARITAIN défend la notion de philosophie chrétienne en ayant soin de préciser que celle-ci s'accorde à la foi, mais qu'elle demeure une entreprise de la pensée théorique *autonome* rencontrant son objet sans motivation supra-théorique<sup>49</sup>.

La position radicale est défendue par M. de CORTE<sup>50</sup> qui va jusqu'à admettre qu'un philosophe thomiste pourrait ne pas être personnellement chrétien. La philosophie thomiste est vraie par elle-même, elle ne doit rien à la foi quand elle démontre dans sa théodicée l'existence d'un être suprême, cause du monde, la dépendance de cette philosophie vis-à-vis de la Révélation est une donnée « purement extrinsèque » et « n'affecte pas son essence ». Cette dernière position qui fut celle de MERCIER permet d'échapper à la contradiction propre à la position « théologiste ». Reste cependant la difficulté de démontrer par la raison l'accord formel des propositions de la philosophie avec la Révélation. D'autre part, est-on assuré que saint THOMAS n'ait pas considérablement modifié la

philosophie d'ARISTOTE au seul bénéfice des vérités que défend la foi chrétienne? ARISTOTE croyait à l'éternité du monde et saint THOMAS introduit dans la notion aristotélicienne de causalité la notion biblique de création. Cette transformation de l'aristotélisme peut-elle être mise au compte d'une opération de la pensée théorique autonome?

La position théologique liée à la notion de doctrine sacrée ne permet pas d'accorder à la philosophie d'être une œuvre de la seule raison. La position dualiste de CORTE ou de MERCIER place l'analyse en face d'une philosophie qui n'a plus rien à voir avec l'exigence biblique. Il reste à voir s'il n'est pas possible de sortir de ce dilemme.

### *Deuxième partie*

## LA PHILOSOPHIE CHRETIENNE DE DOOYEWERD

La philosophie de l'*Idée de Loi* fondée par Herman DOOYEWERD et par D. Th. VOLLENHOVEN aux Pays-Bas conserve le concept de *philosophie chrétienne* tout en donnant à ce concept un sens radicalement renouvelé. Nous voudrions partir, pour exposer ce concept, de la définition de GILSON qui écrivait dans l'*Esprit de la Philosophie médiévale*: « La philosophie chrétienne est une philosophie qui bien que distinguant formellement les deux ordres, considère la Révélation chrétienne comme un auxiliaire indispensable de la raison »<sup>51</sup>.

BEAUFRET a pu faire remarquer le caractère incertain du mot « auxiliaire ». Toute la philosophie moderne et contemporaine peut être proclamée « chrétienne » car le sur-homme de NIETZSCHE dévastant la terre n'est-il pas un appel à la fonction culturelle humaine de domination prescrite dans Genèse 1, l'impératif kantien est-il concevable sans la loi morale évangélique et la liberté sartrienne elle-même peut-être renvoyée à des notions scolastiques et bibliques<sup>52</sup>.

DOOYEWERD commence par une analyse de la raison. Or il faut constater que le rapport de la raison philosophique à son objet n'a nulle part été abordé du point de vue du concept philosophique d'autonomie. L'autonomie peut-elle être un concept ou bien y a-t-il des formules de l'autonomie de la pensée philosophique qui seraient incompatibles les unes avec les autres et qui conduiraient ainsi la pensée critique à un *problème de la raison*?

Il faut constater que l'histoire de la philosophie occidentale milite en faveur d'une pluralité de notions de l'autonomie de la pensée philosophique, qui ne devrait plus permettre le maintien d'une attitude *dogmatique* dans la définition de la nature de la

raison philosophique et de ses pouvoirs. DOOYEWERD écrit ainsi au chapitre premier de *In the twilight of western thought* (p. 3 et 4) :

« Aussi longtemps que la croyance dans la raison théorique humaine en tant que juge ultime en ce qui concerne le vrai et le faux était indiscutée, la croyance (dans l'autonomie de la pensée théorique en philosophie) pouvait être acceptée comme un axiome de nature théorique. Mais c'est précisément cette véritable croyance qui au plus haut degré a été remise en cause de nos jours à partir de l'historicisme radical, de l'influence de la psychologie des profondeurs, de la philosophie de la vie (*Lebensphilosophie*) et en Europe pour finir de l'influence de l'existentialisme. »

DOOYEWERD écrit encore dans la première Conférence de 1957 :

« Car il est incontestable que l'idée d'autonomie de la philosophie a revêtu un sens bien différent dans la pensée grecque, dans la philosophie scolastique et dans la pensée humaniste moderne. Quand on s'efforce de découvrir la véritable cause de cette divergence, on se trouve confronté avec des motifs ultimes qui surpassent la structure de la pensée théorique et qui se dévoilent comme des motifs véritablement religieux. Il est impossible de pénétrer jusqu'au fond de la pensée grecque, de la pensée médiévale et de la pensée moderne humaniste, sans avoir entendu le sens religieux de ces motifs ultimes... En face de toutes ces divergences fondamentales par rapport à la signification qu'on attribue à l'autonomie de la pensée philosophique, le dogme de l'autonomie perd tout droit d'être accepté comme point de départ de la philosophie. A vrai dire, il ne peut pas fournir une base commune pour la discussion entre les différentes tendances philosophiques qui prétendent l'accepter »<sup>53</sup>.

Ces deux textes de DOOYEWERD éclairent d'un jour nouveau la critique préalable qui doit conduire à la notion de philosophie chrétienne et hors de laquelle cette notion *perd son sens*. Il s'agit de la critique des fondements métaphysiques et religieux de la philosophie occidentale. L'analyse se trouve ici placée devant *un fait constatale* : la divergence qui se manifeste entre les différentes formes d'autonomie que les philosophies ont attribué à la raison. Entendons bien qu'il ne s'agit pas d'un choix de la conscience critique car tout au contraire le fait de cette divergence *s'impose à nous*. Or, comme le disait LACHELIER, la philosophie s'efforce de « tout comprendre », elle doit rendre compte *au plan critique* de la diversité des formules d'autonomie. HUSSERL constate dans la *Crisis*<sup>54</sup> que DESCARTES ouvre en Occident une nouvelle voie, qu'il inaugure une conception de la raison totalement différente de celle que défendaient les philosophes grecs. Mais HUSSERL n'a pas voulu tirer de ce fait les conséquences qui doivent s'imposer au niveau critique, c'est-à-dire une remise en cause des fondements mêmes de la raison philosophique. HEIDEGGER s'est également penché sur le destin du « logos » occidental après le renversement de sa problématique initiale survenu en 1980. Il s'agit, pour le bénéfice de son

ontologie, de réaliser une re-demande, une critique<sup>53</sup> de la raison philosophique qui puisse permettre la compréhension de notre métaphysique comme *oubli de l'être* et l'avènement du désert, de l'homme technique qui ravage la planète. Cependant l'entreprise de HEIDEGGER ne remet jamais totalement en question *l'origine grecque* de la philosophie, conçue comme son destin « *historial* » (Cf. *Qu'est-ce que la philosophie*, Trad. p. 17). Aujourd'hui Michel FOUCAULT a repris à son compte dans une démarche originale l'examen des « *a priori* » qui portent le devenir de la raison. Son livre, *Les mots et les choses*, a connu un immense succès de même que ses études de philosophie du langage (*Archéologie du savoir*, *Qu'est-ce qu'un auteur*, *L'ordre du discours*). Mais Michel FOUCAULT ne dispose pas d'une théorie qui assure le *passage* d'un *a priori* à un autre *a priori* et la critique a pu souligner qu'il n'est guère possible de concevoir chez cet épistémologue le devenir de la philosophie et de la raison comme « *totalité* ».

DOOYEWERD s'efforce de rechercher une instance plus fondamentale, secrète et cachée, sur laquelle reposerait le discours du philosophe et qui serait capable d'expliquer la *diversité* des conceptions de la raison. Cette recherche s'appelle : *Critique transcendante de la pensée théorique*<sup>57</sup>, elle constitue la première grande théorie élaborée en philosophie réformée. Cette recherche exposée au premier volume de sa philosophie, elle-même intitulée : *De Wijsbegeerte der Wetssidee* (8 vol.), au premier volume de *A new Critique of theoretical Thought* (4 vol.), et dans de nombreux livres et articles publiés en différentes langues<sup>60</sup>, aboutit à la constitution d'une critique de la raison orientée vers l'examen systématique des *présuppositions* de la pensée philosophique. Une telle recherche critique n'exige comme *présupposé initial* que la simple acceptation d'une mise entre parenthèses d'un examen impartial de ses fondations. DOOYEWERD précise au début de ses Conférences américaines de 1959, que la critique transcendante conçue en philosophie réformée n'implique pas un abandon du principe d'autonomie : il est simplement demandé au philosophe de consentir à une recherche critique portant sur la véritable nature de ce principe.

« Cette recherche — précise-t-il — appartient à la critique transcendante de la pensée philosophique comme elle est entendue dans la philosophie de l'idée de loi, à savoir comme prolégomène de toute philosophie future et comme fondement critique de toute recherche historique du développement de la pensée occidentale. Nous entendons par cette critique transcendante, un examen des conditions nécessaires et universellement valables, qui seules rendent possibles la pensée philosophique et résultent de la structure interne de cette pensée »<sup>61</sup>.

Nous avons vu que dans *L'Esprit de la philosophie médiévale*, GILSON notait le caractère artificiel de toute critique qui sépare religion et philosophie. La découverte de DOOYEWERD, dès 1926, concerne le lien de ces deux réalités : toute philosophie repose sur un point de départ dont le caractère est *religieux*. Entendons ici

que cette proposition n'a pas un caractère *axiomatique*. Elle est au contraire un *résultat* auquel aboutit la recherche critique de la première théorie de DOOYEWERD. La critique transcendante soumet en effet « l'attitude théorique » de l'ego à un examen qui va marquer dans différentes voies que la raison « éclate » vers autre chose qu'elle, que la raison ne peut jamais parvenir à se récupérer elle-même comme une pure totalité. En analysant la production de raison, la genèse du discours théorique en philosophie et dans les sciences, DOOYEWERD dégage d'importantes notions comme celles de « point de départ de la pensée théorique », « point d'Archimède de la pensée », « structure théétique en antithétique de la pensée », qui convergent vers le centre : le motif fondamental gouvernant la *theoria* et la privant de toute indépendance vis-à-vis du moi. En un sens, la critique de DOOYEWERD ferait penser à celle de KANT par la démarche introspective et par la terminologie utilisée (critique transcendante). Mais la raison kantienne, celle qui apparaît dans la dernière partie de la « *Critique de la raison pure* », se découvre *libre* de tout *a priori*, donnant les *a priori* au discours par les idées transcendantes, alors que la raison étudiée par le philosophe hollandais se découvre, à l'analyse, *définie* dans une « structure de sens » cosmologique et *hétéronome* vis-à-vis d'un *présupposé* issu du centre égologique (du *je*, de la sphère personnelle profonde).

DOOYEWERD peut alors montrer ce qui est *vicié* dans toute notion de philosophie chrétienne qui n'effectue pas cette démarche critique : « La question n'est plus de savoir si une philosophie chrétienne est possible à côté d'une philosophie autonome restant à l'intérieur des limites de la raison naturelle... Il faut se demander si une philosophie autonome est possible, au sens d'une pensée philosophique... indépendante de toute présupposition religieuse »<sup>62</sup>.

Le résultat atteint est net : la philosophie chrétienne partage le sort de toute théorie : elle obéit à la règle de la soumission à un ensemble de présupposés, que DOOYEWERD concentre dans la formule « *Idée de Loi* »<sup>63</sup>.

Une objection surgit alors : la *démonstration* du caractère religieux des « idées de loi » philosophiques est-elle un produit de la *pure* raison ? de la raison libre à l'égard de toute contrainte ? DOOYEWERD montre en fait que cette pure raison autonome ne se présente nulle part. C'est pourquoi la critique transcendante, selon l'idée de loi, repose sur un ensemble de présupposés parfaitement explicites. En réalité, le *soupçon*, exercé vis-à-vis de la raison philosophique autonome, a une racine *biblique* : c'est le motif scripturaire de la création, de la chute et de la rédemption en Christ, qui fonde *en dernier ressort* la démarche critique de DOOYEWERD. La philosophie chrétienne est ainsi vue comme une philosophie qui accepte le *gouvernement* de la raison théorique à partir du « *présupposé* » ou « *motif religieux* » biblique : « *création-chute-rédemption* »<sup>64</sup>. Ce motif biblique se détache en distinction des au-

tres motifs religieux qui dirigent la conscience occidentale : motif *forme - matière* de la pensée grecque, motif *nature-grâce* de la scolastique, motif *nature-liberté* de KANT et de l'idéalisme, motif du *prolétariat souffrant et triomphant* du socialisme et du marxisme. La philosophie chrétienne accepte de soumettre sa réflexion à la seule Parole de Dieu et elle dresse une *antithèse irréductible* entre le motif biblique et les autres motifs religieux.

La solution qui identifie philosophie chrétienne à Révélation (premier sens) est fausse.

C'est la solution du *fondamentalisme* qui apparaît chez F.A. SCHAEFFER. Cette solution peut paraître très « religieuse » : en fait, elle ne peut qu'aboutir à glisser dans la Bible elle-même des éléments appartenant à la raison humaine autonome. Ainsi voyons-nous SCHAEFFER parler en très bons termes de la civilisation « euro-américaine », « issue de la Réformation » (Cf. *Démission de la raison*, p. 28) et, par exemple, proposer une méthodologie de la raison qui coïncide fortement avec les inductions de l'empirisme. Inutile de souligner ici qu'une *théorie* chrétienne de la connaissance n'a que peu de points communs avec l'inductivisme des empiristes, et que la civilisation « Euro-américaine » pour une bonne part issue du motif *nature-liberté*, n'est pas chère du tout au cœur du chrétien, avec son mercantilisme, la formation de sa classe bourgeoise, l'exploitation de l'homme par l'homme, le règne du profit et de la dévastation de la nature.

Nous touchons ici à un point fondamental : fondée sur le *motif religieux universel* : « création - chute - rédemption », la philosophie chrétienne dresse une *critique impitoyable*<sup>65</sup> de toutes les formes de pensée et de vie, qui ne dépendent pas de ce présupposé (capitalisme, libéralisme, néo-capitalisme, socialismes).

Enfin, la solution qui soumet la philosophie à la théologie est inacceptable, car nous avons vu qu'elle repose sur une notion grecque de la théologie, qui doit être remise en cause.

La philosophie de DOOYEWERD comprend une théorie des modalités et des régions de sens de l'univers, une théorie de la connaissance, une théorie des structures d'individualités du cosmos et une anthropologie fondamentale. Dans ces diverses théories, l'auteur (assisté de ses nombreux disciples) essaie d'expliciter « *l'être créé en totalité* », du point de vue d'une *raison* redressée par le « motif religieux central » de la *Bible*. A notre sens, cette philosophie est la clé d'une *refonte totale* du système de savoir occidental et de notre système de vie responsables de la personnalité névrotique et agressée des temps actuels. Cette clef nous est donnée avec DOOYEWERD, compte tenu de son attitude de fidélité intransigeante du motif religieux de la Révélation chrétienne.

## NOTES

- 1 *L'Esprit de la Philosophie médiévale*, E. GILSON, pp. 413-440, Vrin, 1969.
- 2 *Ecrit contre Julien*, IV, 14, 72, PL t. XXIV C 779.
- 3 *Ibid.*
- 4 *La cité de Dieu*, XVIII, 42, 3.
- 5 Jean Scot ERIGENE, *De Praedestinatione*, 1, 1, PL CXXII, C 357-358.
- 6 H. DOOYEWERD, *Philosophie et Théologie*, Revue Réformée, N° 35, 1958/3. Tome IX, pp. 48-60.
- 7 *Ibid.* Cf. p. 48. Voir aussi *In the twilight of western Thought*, pp. 114-115.
- 8 *Ibid.* pp. 48-49.
- 9 *Ibid.* p. 49.
- 10 *A new Critique of theoretical Thought*, 4 vol. H.J. Paris, Amsterdam, 1953-1958.
- 11 *La nouvelle tâche d'une Philosophie chrétienne*, Revue Réformée, N° 39, pp. 1 à 76. Cf. page 68.
- 12 *Ibid.* p. 35.
- 13 *In the twilight...* pp. 117-118.
- 14 *Reformatie en Scholastiek in de Wijsbegeerte*, Tome I, 1949, Franeker, te Wever, Tome I, la pensée grecque.
- 15 *La nouvelle tâche...* p. 35.
- 16 *In the twilight*, p. 114.
- 17 *La nouvelle tâche*, pp. 35 à 47.
- 18 ARISTOTE, *MétaPhysique*, E. 1. 10126 a 5-20, Trad. Tricot, Tome I, Vrin 1964, pp. 332-333.
- 19 Cf. *Ibid.* note N° 3, p. 332.
- 20 *Ibid.*
- 21 Pierre AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, P.U.F., 1966, 2<sup>e</sup> Ed. p. 37.
- 22 *Ibid.*, p. 37.
- 23 Cf. *MétaPhysique*, I, 1003, a 21.
- 24 DOOYEWERD, *Philosophie et Théologie*, p. 49.
- 25 *La nouvelle tâche*, p. 37.
- 26 *Ibid.*, p. 37.
- 27 Pierre AUBENQUE, *Op. cit.*, pp. 36-37.
- 28 *MétaPhysique*, I.
- 29 Sur ce point son interprétation, de même que celle de D. Th. VOLLENHOVEN semble différer de celle de P. AUBENQUE.
- 30 Jean BEAUFFRET, *Dialogues avec Heidegger*, T. II, Philosophie Moderne, Coll. « Arguments », 224 p., Cf. Chap. I, pp. 9-27.
- 31 HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Trad. Gallimard, p. 21.
- 32 Jean BEAUFFRET, *Dialogues...* p. 19.
- 33 Jean CALVIN, *Argument*, Ed. Labor et Fides, p. XVII, tome I.
- 34 F.A. SCHAEFFER, *Démission de la Raison*, Ed. Action biblique, 1971, 90 p.
- 35 F.A. SCHAEFFER, *Les grands thèmes de la Bible*, Ed. Action biblique, 1974, 94 p.
- 36 A ce plan, voir aussi : Claude TRESMONTANT, *Introduction à la théologie chrétienne*, Ed. Seuil, 1974, p. 53.
- 37 Claude TRESMONTANT, *Le problème de la Révélation*, Ed. Seuil.
- 38 Jean DANIELOU, *Essai sur le Mystère de l'Histoire*, Paris, Seuil, 1953.
- 39 *La nouvelle tâche*, p. 37.

<sup>40</sup> Cf. aussi *Introduction à la Philosophie chrétienne*, de E. GILSON, Vrin, 225 p., 1960.

<sup>41</sup> Et. GILSON, *l'Esprit de la Philosophie médiévale*, p. 14, Ed. 1969.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> Et. GILSON, *Introduction à la Philosophie chrétienne*, p. 25.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 42-43.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>46</sup> Karl BARTH, *Trois conférences*, Paris, Je sers, 1934, pp. 29-30.

<sup>47</sup> Jacques MARITAIN, *L'Esprit de Descartes*, Lettres, 1922, p. 182, 1<sup>er</sup> article, février 1922 ; 2<sup>e</sup> article, mars 1922.

<sup>48</sup> Jacques MARITAIN, *Le thomisme et la civilisation*, Rev. de Philosophie, Tome 28, 1928, p. 110.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 110, Cf. aussi, l'œuvre fondamentale : *Les degrés du savoir*.

<sup>50</sup> M. de CORTE, *La notion de philosophie chrétienne*, Rev. catholique, Les idées et les faits, Bruxelles, mars 1931, pp. 19-22, Cf. p. 21 et 22. Voir aussi la notion chez Maurice BLONDEL qui refuse qu'on puisse utiliser cette expression, voir la fameuse « lettre sur les exigences de la pensée contemporaine » (1896), p. 134. Ed. Originale. « A celle qui porte ce nom, il ne convient ni philosophiquement ni chrétiennement ».

<sup>51</sup> *L'esprit de la philosophie médiévale*, pp. 32-33. Christianisme et philosophie, p. 138.

<sup>52</sup> Cf. sur ce point : *Dialogue avec Heidegger*, T. II, pp. 10-11.

<sup>53</sup> H. DOOYEWERD, *La nouvelle tâche...* p. 5 et 6. Cf. aussi *Le problème de la philosophie chrétienne*, Philosophia réformata, 1953, p. 65.

<sup>54</sup> HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, texte important de 1937.

<sup>55</sup> *Essais et Conférences, Chemins qui ne mènent nulle part*, et surtout. *Introduction à la métaphysique*.

<sup>56</sup> Michel FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966.

<sup>57</sup> Cette appellation prévaut dans la deuxième version de la Philosophie de Dooyeweerd (1953-1958). Elle a été formée dans un texte publié en 1939 : *De transcendentale critiek van het wijsgeerig denken*, Synthèse, 4<sup>e</sup> année, p. 314-339, et dans un livre intitulé : *Transcendantel problems of philosophic Thought*, 1947, Eerdman, Pub. USA.

<sup>58</sup> *De Wijsbegeerte der Wetssidee*, 3 Vol. 1934-1936.

<sup>59</sup> *A New Critique of theoretical Thought*, 4 vol. 1953-1958.

<sup>60</sup> Cf. par exemple, *Introduction à une critique transcendantale de la pensée philosophique*, Mélanges philosophiques, X<sup>e</sup> Congrès international de philosophie, Vol. II, Amsterdam, L.J. Veen, p. 70-89, 1948. *La nouvelle tâche d'une philosophie chrétienne*, Revue Réformée, N° 39, p. 1 à 76. *Le problème de la philosophie chrétienne*, Philosophia Reformata, 1953. *La sécularisation de la science*, Revue Réformée, N° 16-17, pp. 138-157.

<sup>61</sup> H. DOOYEWERD, *La nouvelle tâche...*, p. 6.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>63</sup> C'est une « idée » qui exprime et concentre en elle les présuppositions supra-théoriques adoptées par un philosophe. Elle est construite par la critique de la raison philosophique.

<sup>64</sup> Pour ce motif, Cf. *In the twilight of western Thought*, p. 125.

<sup>65</sup> Nous ne dirions pas selon la célèbre formule de MARX que les « armes de la critique » (philosophie) doivent ne pas faire oublier « la critique des armes » (révolution violente). Simplement les « armes de la critique » (philosophie) sont au service de la Bible (Parole divine) et à ce titre ces armes de la critique (philosophie) commandent une action chrétienne dans tous les domaines.



# LA REVUE RÉFORMÉE

## Abonnements, envois de fonds et dons

Les abonnements de solidarité permettent d'assurer le service de la Revue :

- a) à prix réduit, aux pasteurs (ou assimilés) et aux étudiants ;
- b) gratuitement aux bibliothèques d'hôpitaux, de sanas, de prisons, etc... ;
- c) aux bibliothèques d'étudiants et de diverses Facultés, afin d'y faire connaître nos publications et en vue d'une raisonnable propagande.

Pour soutenir notre œuvre et faciliter nos publications, des dons peuvent être adressés soit par des coreligionnaires français qui désirent s'associer à notre travail, soit par des protestants étrangers qui, sans vouloir s'abonner à la Revue Réformée, sont cependant heureux de participer à notre effort.

FRANCE : Commandes : 10, rue de Villars, 78-Saint-Germain-en-Laye.

Abonnements, envois de fonds et dons : M. Jean MARCEL, 23, rue de Tourville, 78-Saint-Germain-en-Laye (Yvelines). C.C.P. Paris 7284.62.

Abonnement : 27,50 F. Abonnement de solidarité : 50 F ou plus.

Pasteurs et assimilés, étudiants : prix réduit. 18 F.

ALLEMAGNE : Dr. L. COENEN, 58, Wuppertal, 2, Krautstrasse, 74. Postascheckkonto Köln 71336.

Abonnement D.M. 17,— : Étudiants : D.M. 12,—.

BELGIQUE : M. le pasteur Paulo MENDES, Place A.-Bastien, 2, 7000 Mons-Ghlin. Compte courant postal 270-0003550-14.

Abonnement : 220 francs belges. Abonnement de solidarité : 400 francs belges ou plus.

Pasteurs et étudiants : 150 francs belges.

ETATS-UNIS, CANADA : STECHERT-HAFNER Inc., 31 East 10th Street, New-York 3, N.Y. (U.S.A.).

Abonnement : \$ 6 — Abonnement de solidarité : \$ 15 ou plus

GRANDE-BRETAGNE : Dr David HANSON, Milverton Lodge, 3, Ottawa Place Chapel Allerton, Leeds LS7 4L G.

Abonnement : £ 3,00. Student sub. £ 2,00.

ITALIE : Libreria di Cultura Religiosa, Piazza Cavour 32, Roma. C.C. Postale 1/26922.

Abonnement : lires 3.500

Pasteurs et assimilés, étudiants : lires : 2.400

PAYS-BAS : Mine F.J.A. de Roo-PANCHAUD, « L'Abri », Hofakkers, 18, Zuidlaaren (Dr), Giro 604844.

Abonnement : Fl. 18. Abonnement de solidarité : Fl. 85 ou plus.

Etudiants : prix réduit : Fl. 12.

PORTRUGAL : Rui Antonio RODRIGUES, Avenida Dr Augusto da Silva Martins 17, Rossio ao sul do Tejo.

Abonnement : 150,— \$.

Pasteurs et assimilés, étudiants : 80,— \$.

SUISSE : M. R. BURNIER, Beauséjour, 16, 1003, Lausanne. Compte postal : 10.6345.

Abonnement : 19 francs suisses. Abonnement de solidarité : 40 francs suisses ou plus.

Pasteurs et assimilés, étudiants : prix réduit : 14 francs suisses.

AUTRES PAYS : 30 F

# PUBLICATIONS DISPONIBLES

1<sup>o</sup> Au siège de *La Revue Réformée*, 10, rue de Villars, 78100 Saint-Germain-en-Laye, (France). C.C.P. Pierre MARCEL, 3456.23, Paris. 15 % de réduction, franco, pour commandes adressées au siège de la Revue

|   |       |
|---|-------|
| F   |       |
| <i>Dans quel sens la Bible est-elle la Parole de Dieu ?</i>   |       |
| Rapport de la commission biblique désignée par l'Évêcat Luthérien Suédois .....   | 10.—  |
| <i>Ta Parole est la Vérité, Conférences du Congrès de Théologie Evangélique de Paris 1968</i> .....   | 12.—  |
| Rudolf GROS. <i>Introduction à l'Evangile selon saint Marc</i> , Présentation de J.G.H. Hoffmann .....  | 7.—   |
| Birger GERHARDSSON, <i>Mémoire et Manuscrits dans le Judaïsme rabbinique et le christianisme</i> <i>primitif</i> .....                                  | 7.—   |
| <i>Canons du Synode de Dordrecht (1618-1619)</i> .....  | 5.—   |
| Jean de SISMONDI (1773-1842). <i>Précurseur de l'Économie Sociale</i> .....   | 6.—   |
| Jean CALVIN : <i>La Nativité</i> :  |       |
| 1. L'Annonce faite à Marie et à Joseph .....  | 6.—   |
| 2. Le Cantique de Marie .....   | 6.—   |
| 3. Le Cantique de Zacharie .....  | 6.—   |
| 4. La Naissance du Sauveur .....  | 6.—   |
| Les quatre fascicules ensemble .....  | 18.—  |
| G. C. BERKOUWER. <i>Incertitude moderne et Foi chrétienne</i> .....   | 6.—   |
| Théodore de BÈZE, <i>La Confession de Foi du Chrétien, Texte modernisé</i> , Introduction, préface et notes de Michel Réveillaud .....                  | 15.—  |
| Herman DOOTWEERD, <i>La nouvelle tâche d'une philosophie chrétienne</i> .....   | 10.—  |
| John MURRAY, <i>Le Divorce</i> .....  | 10.—  |
| Auguste LECLERF :   |       |
| <i>La Prière</i> .....  | 6.—   |
| <i>Des moyens de la Grâce</i> .....   | 8.—   |
| <i>Le Pêché et la Grâce</i> .....   | 6.—   |
| Pierre MARCEL :   |       |
| <i>La Confirmation doit-elle subsister? Théologie Réformée de la confirmation</i> .....   | 10.—  |
| <i>Le Baptême, Sacrement de l'Alliance de Grâce</i> .....   | 20.—  |
| <i>L'Actualité de la Prédication</i> .....  | 7.—   |
| <i>Christ expliquant les Ecritures</i> .....  | 3.—   |
| <i>L'Humilité d'après Calvin</i> .....  | 8.—   |
| 2 <sup>o</sup> A la Librairie Protestante, 140, Bd Saint-Germain, Paris, 6 <sup>e</sup> (Tarif Librairie)   |       |
| Pierre MARCEL :   |       |
| <i>A l'Ecole de Dieu, Catéchisme réformé</i> .....  | 12.—  |
| <i>A l'Écoute de Dieu, Manuel de direction spirituelle</i> .....  | 10.—  |
| La <i>Confession de Foi des Églises réformées en France</i> , ou <i>Confession de La Rochelle</i> . Format de poche, « Les Bergers et les Mages » ..... | 3,20  |
| Jean CALVIN :   |       |
| <i>La vraie façon de réformer l'Église</i> .....  | 10.—  |
| <i>Petit Traité de la Sainte Cène, Adaptation en français moderne</i> , « Les Bergers et les Mages » .....  | 4,20  |
| <i>Institution de la Religion Chrétienne</i> , 4 volumes, « Labor et Fides », Tome I .....  | 35.—  |
| <i>Institution</i> (Tome II .....   | 46.—  |
| <i>chrétienne</i> (Tome III .....   | 73.—  |
| <i>Tome IV</i> .....  | 94.—  |
| <i>Commentaire sur le livre de la Genèse, « Labor et Fides » relié</i> .....  | 113.— |
| <i>Commentaire sur l'Evangile de Jean, « Labor et Fides » relié</i> .....   | 106.— |
| <i>Commentaire sur l'Epître aux Romains, « Labor et Fides » relié</i> .....   | 62.—  |
| <i>Colossiens, « Labor et Fides » relié</i> .....   | 68.—  |
| <i>Commentaires sur les Epîtres aux Galates, Ephésiens, Philippiens</i> , .....   | 68.—  |